Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt

Johannes Marböck:	„. . . der du trägst die Schuld der Welt“
Georg Schwaiger:	Johann Michael Sailer und die Priesterbildung
Waldemar Molinski:	Darf man Kinder schlagen?
Johann Hütter:	Die Glaubensmission als Form außerordentlicher Seelsorge bei Alfons von Liguori und heute
Andreas Heller:	„Ehen ohne Trauschein“ – Beziehungen ohne Gott?

131. Jahr 1983 1. Heft

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1983

Johannes Marböck: „. . . der du trägst die Schuld der Welt" 4

Abhandlungen

Georg Schwaiger: Johann Michael Sailer und die Priesterbildung 8
Waldemar Molinski: Darf man Kinder schlagen? 23

Pastoralfragen

Johann Hütter: Die Glaubensmission als Form außerordentlicher Seelsorge bei Alfons von Liguori und heute 35
Andreas Heller: „Ehen ohne Trauschein" – Beziehungen ohne Gott? 46

Berichte

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 56

Literatur

Das aktuelle theologische Buch 58
Besprechungen 60
Philosophie, Bibelwissenschaft AT/NT, Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ökumenik, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Kirchengeschichte, Liturgik, Religionspädagogik, Religionswissenschaft, Sozialwissenschaft, Spiritualität, Verschiedenes
Eingesandte Werke und Schriften 89

Bezugsbedingungen und Impressum 96

Redaktion: Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, A-4040 Linz, Petrinumstraße 12.

Anschriften der Mitarbeiter: Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4010 Linz, Herrenstraße 37. Dipl.-Theol. Andreas Heller, D-8390 Passau, Postfach 1603. P. Johann Hütter, A-6010 Innsbruck, Maximilianstraße 6. Prof. Dr. Waldemar Molinski, D-5600 Wuppertal 11, Ohligserstraße 35. Prof. Dr. Georg Schwaiger, D-8000 München 15, Pettenkoferstraße 28.

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, Tauschexemplare und Geschäftspost ist zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Landstraße 41.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

CHEFREDAKTEUR:

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

REDAKTEURE:

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

Dr. theol., Lic. theol. Wilhelm Zauner
Professor für Pastoraltheologie

REDAKTIONSSEKRETÄR:

Mag. theol. Otmar Stütz

131. Jahrgang 1983

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

Zum neuen Jahrgang

Nach dem Ausscheiden von Prof. DDr. Josef Lenzenweger aus der Redaktion der Theologisch-praktischen Quartalschrift sowie dem unerwarteten Tod des Chefredakteurs Prof. DDr. Josef Häupl († 6. Dezember 1981) hat das Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz die Professoren Dr. Wilhelm Zauner und Dr. Rudolf Zinnhobler zu Mitredakteuren bestellt; Prof. DDr. Peter Gradauer übernahm die Geschäfte des Chefredakteurs und führte sie im Kalenderjahr 1982 mit beachtlichem Elan und Fleiß, wofür ihm herzlich gedankt sei. Mit seiner Ernennung zum Direktor der bischöflichen Ordinariatskanzlei hat er seine Tätigkeit in der Redaktion leider zurückgelegt; sein bisheriges Amt in der Schriftleitung übernahm Prof. Zinnhobler. Frau Schmid, die seit zwanzig Jahren verläßlich und mit viel innerer Anteilnahme die sekretariellen Belange wahrgenommen hatte, schied ebenfalls aus der Redaktion. Auch ihr sei für ihre Dienste aufrichtig gedankt. Ihre Nachfolge hat Mag. theol. Otmar Stütz angetreten, dem auch noch zusätzliche redaktionelle Aufgaben übertragen wurden.

Die neue Mannschaft fühlt sich der bisherigen Linie der Zeitschrift verpflichtet, was sie nicht hindern soll, auch eigene Akzente zu setzen. Sie will sich bemühen, dem Bedarf und dem Interesse der jeweiligen Leserschaft Rechnung zu tragen. In diesem Sinne erbitten wir Anregungen und Kritik, auch wenn aus begreiflichen Gründen nicht jedes vorgebrachte Anliegen sofort realisierbar sein wird.

Wir sehen es als unsere Aufgabe an, eine möglichst breitgefächerte theologische Information sowie Hilfestellungen für die pastorale Praxis zu bieten. In Hinkunft möchten wir möglichst in jedes Heft auch einen spirituellen Beitrag aufnehmen. Bei den Abhandlungen streben wir gute Lesbarkeit, Aktualität und, was eigens erwähnt werden soll, Kürze und Übersichtlichkeit an. Vielleicht gelingt es auch öfter als bisher, zu wichtigen Fragen Literaturberichte zu bringen. Auch möchten wir den Rezensionsteil noch brauchbarer gestalten.

Wie bisher sollen in jedem Heft verschiedene Themen zur Sprache kommen. Im Sinne der Aktualität möchten wir aber doch jeweils gewisse Schwerpunkte setzen. So soll Heft 2 zu einigen Themen der Jugendpastoral Stellung nehmen, Heft 3 auf den Österreichischen Katholikentag ausgerichtet sein und Heft 4 – mit Rücksicht auf das Lutherjahr – sich mit dem Reformator und der Ökumene befassen.

Wir hoffen, daß dieses Konzept Ihre Zustimmung findet und daß Sie uns weiterhin die Treue halten, ja im Rahmen Ihrer Möglichkeiten auch andere auf unsere Zeitschrift aufmerksam machen.

Die Redaktion

JOHANNES MARBÖCK

„. . . der du trägst die Schuld der Welt"

Besinnung zur Fastenzeit nach Jes 52,13 – 53,12*

Es vergeht kein Tag, an dem nicht irgendwo das Thema *Schuld* verhandelt wird: vor den Foren der Gerichte, der Medien und der öffentlichen Meinung, aber auch vor dem Forum unserer privaten Gespräche und Gedanken. Dieser alltägliche Umgang mit dem Phänomen der Schuld ist freilich sehr verschieden von der Art und Weise, in der die Bibel davon spricht. Der Beginn der Fastenzeit mag Anlaß sein, Gottes Wort über diese Wirklichkeit kurz zu befragen als Herausforderung und Einladung, die eigenen Erfahrungen damit ins Gespräch zu bringen in der Hoffnung, diesen Horizont ein Stück aufzubrechen und zu weiten.

1. Es ist hier nicht der Ort, eine Summe dessen auszubreiten, was menschliche *Erfahrung* und *Humanwissenschaften* heute zu Schulderfahrung und Schuldbewältigung zu sagen haben. Ohne Zweifel hat sich beides, Erfahrung und Bewältigung, sehr stark gewandelt.

J. B. Metz hat in diesem Zusammenhang als ein Charakteristikum einmal den „heimlichen Unschuldswahn" unserer Gesellschaft genannt, die Unfähigkeit, Schuld wahrzunehmen. Manche Kategorien und Werte der Vergangenheit fallen aus, aber auch neue treten stark in den Vordergrund: die Sensibilität für Gerechtigkeit, für Toleranz, für den Frieden. Zu den vielleicht bedeutsamsten Erfahrungen des Phänomens der Schuld heute gehört, daß gegenüber dem Bewußtsein einzelner, konkreter Taten und Erfahrungen von Schuld und Verfehlung, Schuld als etwas überaus Komplexes erfahren wird, als eine ständige Verkettung von Schuld und Folgen, als ein Geflecht vieler Beteiligter, von Personen und schwer benennbaren anonymen Kräften in Psyche und Gesellschaft. Es gibt ferner die Erfahrungen des mit sich selbst zerfallenen und zerstrittenen Menschen, aber auch ein neues Gefühl der Schuld angesichts der ständigen Überforderung durch die Not der Welt.

Auch *Weisen* und Rituale der *Bewältigung* haben sich gewandelt. Der religiöse Ritus ist weithin der Wissenschaft gewichen. Wir verfügen z. B. heute über ein hochentwickeltes Instrumentarium, die komplexe, gebündelte Schulderfahrung zu durchleuchten, zu analysieren, zu entwirren auf ihre Bedingungen und Faktoren hin. Die saubere Verteilung der Schuldanteile auf Bios, psychische Strukturen und soziologische Bedingungen präsentiert sich nicht nur als ein Sieg der Vernunft, sondern auch als befreiende Entlastung des einzelnen von drückenden Ängsten und Gewichten.

Gegenüber diesem verfeinerten und mühsamen Umgang der Spezialisten mit der Schuld steht das zweifellos populärere weil einfachere Ritual der Schulderklärung und -bewältigung, das von Gruppen und einzelnen, auch von uns selbst, mit Eifer, Hingabe und meist mit Erfolg geübte Suchen und Feststellen womöglich eines Schuldigen für persönlichen Mißerfolg, für die Misere in Kirche, Gesellschaft und Welt.

---

* Überarbeitete Fassung einer Predigt zum Aschermittwoch vor der Katholischen Hochschulgemeinde Graz.

Der Hinweis der Bibel auf den Einen, der die Schuld der Welt trägt (Jes 53, 5; Joh 1, 29), wird ein erstes Mal zur Frage, ob die Summierung oder Verfeinerung dieser und anderer Versuche Schuld völlig zu erklären und zu bewältigen vermag. Wird es möglich sein, die verrechneten, aufgeteilten und analysierten Teile der Schuld leichter aus der Welt zu schaffen wie die Rückstände des schmutzigen Schnees am Straßenrand? Es scheint keineswegs ausgemacht, daß das Austrocknen des Sumpfes von Schuldgefühlen und Komplexen schon eine neue, fruchtbare Landschaft des Lebens und der Freiheit mit sich bringt.
Gegenüber den Versuchen, Schuldige zu finden, bleibt die Frage, ob es nicht oft voreilig und zu einfach geschieht und so zu neuem Schuldigwerden, zu neuer Auseinandersetzung führt; vor allem: kann man Schuld überhaupt hinter Schloß und Riegel aushungern, so bedrückend und zwingend die Notwendigkeit dazu oft bleiben wird? Und wo jemand persönlich ein Stück schuldhafter Geschichte seines Lebens aufzuarbeiten versucht hat: kann der mühsam den Berg hinaufgewälzte Stein nicht neuerdings zurückrollen?
Das heißt, aller bisherigen Erfahrung nach ist Schuld keine Größe, die mit Techniken sauber aufzulösen und im Laufe der Geschichte zu absorbieren und zu beseitigen ist, wie ein gefährlicher, kurzsichtiger Optimismus meinen könnte. Sie erhebt sich immer neu aus den Fugen und Abgründen der Welt und des Menschen, wie ein Schatten, ein Nebel, der nicht endgültig niederzuhalten ist und die Landschaft verdunkelt.

2. Vor diesen Fragen und Grenzen auch der bestgemeinten Versuche, Schuld zu klären, vor allem aus der Welt zu schaffen, bricht die *Botschaft der Bibel* vom Einen, der die Schuld der Welt trägt, unseren Horizont von Schulderfahrung, aber auch von Schuldbewältigung, gewaltig auf. Gottes Wort weitet und vertieft unsere Erfahrung und Rede von ,,Schuld" und läßt verstehen, warum sie vom Menschen aus eigenem nicht völlig zu eliminieren ist.
Der Täufer, der Joh 1, 29 auf Jesus hinweist, nennt ihn ,,das *Lamm*, das die *Sündenlast der Welt trägt*". Er spricht nicht nur von ,,Schuld" im Sinn unserer Alltagserfahrungen im Bereich der Psyche, des Gefühls oder von Übertretungen sozialer und ethischer Spielregeln und Normen, sondern von Sünde, ἁμαρτία, die eine entscheidende Dimension weiter und tiefer reicht. Solche ,,Sünde" ist nach Johannes und auch bei Paulus das Sichverschließen und die Verweigerung der Welt gegen Gott, konkreter gegen die personale Offenbarung und den personalen Anspruch Gottes in Jesus, Nicht-Ergreifen und Ablehnung des Lichtes, das in der Welt war (Joh 1, 5.10). – Sünde in dieser Tiefe ist die langweilige und tödliche Selbstgenügsamkeit des Menschen, der Verzicht auf letzte Fragen und Werte, auf das mühsame Ringen um Wahrheit.
Solche Sünde ist Verkrümmung des Menschen in sich selber, die keine Kommunikation mit Gott und mit dem Bruder will (1 Joh 1, 3–4), ist Selbstsucht und Selbstbehauptung gegen Gott und den Bruder in allen Spielarten und Formen, als einzelner, als Gruppe, als Machtblock.

3. Das Wort der Bibel will aber im letzten nicht bei schärferer und tieferer Analyse stehenbleiben. Der Hinweis auf das Lamm Gottes, das die Sündenlast der Welt trägt, ist Evangelium, Verheißung, Ansage dessen, der gekommen ist, Schuld und Sünde an der Wurzel zu treffen und wegzuschaffen. Von der Gestalt des Gottesknechtes bei Jesaja bis hin zum Lamm Gottes im Evangelium enthüllt

sich immer klarer eine *neue göttliche Möglichkeit*, dem Geheimnis von Schuld und Sünde zu begegnen. Beide, Gottesknecht und Lamm, eröffnen die *Bewältigung von Schuld und Bosheit durch* Auf-Sich-Nehmen, *Tragen und Erleiden*.
Den großen Text des vierten Gottesknechtliedes aus dem Jesajabuch (Jes 52,13 – 53,12) spricht ein namenloser Prophet zu Menschen in Verbannung und Diaspora, die an ihrer eigenen Schuld aber auch an der Schuld der Mächtigen bis zum Zerbrechen zu tragen haben. Er entwirft, vielleicht als Prophet aus eigener schmerzlicher Erfahrung schöpfend, die seltsame Gestalt des ,,Gottesknechtes" (vgl. Jes 42, 1–7; 49, 1–6; 50, 4–9), die auf völlig neue Weise Schuld trägt und beseitigt. Exegeten und Religionsgeschichtler rätseln bis heute daran, wie diese Erkenntnis in solcher Deutlichkeit und Tiefe plötzlich in Israel aufgebrochen ist, daß ein scheinbar von Gott gebeugter und geschlagener Knecht Schuld und Strafe der anderen trägt und ihnen dadurch Vergebung und Heilung erwirkt. Das Staunen über das Unerhörte ist dem Text noch anzumerken (Jes 52, 13–15). *Gottes Möglichkeit*, der Last und Schuld seines Volkes trägt von Anfang an und der verheißt, diese Last weiterzutragen, bis es alt und grau wird (Jes 46, 3), nimmt *menschliche Gestalt* an im *Gottesknecht*. Dieser ,,Lastträger Gottes" bei Jesaja ist Vision und Verheißung: Schuld und Sünde der Welt werden dort aus den Angeln gehoben, wo jemand wie jener Knecht freiwillig sich von der Schuld und Selbstsucht der vielen (Jes 53, 11 f), das heißt, eben aller beladen und treffen läßt, für die Schuldigen eintritt, ja sein Leben für sie in den Tod gibt. Der Gottesknecht, der Gottes Herrschaft in der Welt durchsetzt, indem er dieses Ineinander von Not, Schuld und Bosheit der vielen leidend austrägt und so wegschafft, vermittelt eine erste Ahnung des Unglaublichen: von der verborgenen Kraft und Energie freiwilligen Sich-Öffnens, Tragens und Leidens.

4. Das *Geheimnis jenes Knechtes*, der keine Jagd auf Schuldige gemacht hat, dem es nicht darauf ankam, Schuld wie ,,Schulden" auseinanderzudividieren und die Rechnungen zu verteilen, der sich vielmehr selber ihrer schrecklichen Last gestellt hat, erhält *in Jesus Christus Namen, Antlitz und Gestalt:* ,,Seht das Lamm Gottes, das die Sündenlast des Kosmos trägt und hinwegschafft" (Joh 1, 29).
Er geht provozierend konsequent daran, Not, Schuld, Versagen und Bosheit zu überwinden, indem er selber trägt: Schwerfälligkeit, Kleinlichkeit, Unverständnis und Unglauben seiner eigenen Jünger, die Last der Versagenden und Schuldbeladenen, die zu ihm kommen und die er nicht zurückstößt, bis hin zu Ablehnung, Feindschaft und Bosheit, die ihn persönlich treffen. Er hält aus als der große *Lastträger Gottes und der Menschen*, läßt sich treffen und zahlt nicht auf gleicher Ebene zurück: ,,Er wurde geschmäht, schmähte aber nicht, er litt, drohte aber nicht . . . Er hat unsere Sünden mit seinem Leib auf das Kreuz hinaufgetragen" (1 Petr 2, 23.24). Solches Tragen hebt alle Bosheit und Schuld aus den Angeln. Wo Bosheit und Schuld nicht wieder auf Böses stoßen, verlieren sie ihre unheimliche Dynamik. So finden auch Verschlossenheit und Selbstbehauptung des Menschen dort ihr Ende, wo sie auf die absolute Freiheit vom Gesetz des Selbstbehauptens, der Selbstsucht, auf die größere Kraft des Tragens, Ausleidens im Knecht und im Lamm Gottes stoßen, auf Jesu Liebe, von der Johannes sagt, daß sie εἰς τὸ τέλος trägt, bis zum Ende und bis zum Äußersten zugleich (Joh 13, 1; 19, 30). In seinem Herzen stoßen Sünde und Bosheit der Welt in ihrer Last und Verkettung auf Gottes Liebe und auf Gottes Geist, die stärker sind.

So wird er, der die Sündenlast der Welt trägt, Angebot, auch unsere Schuld, alle Selbstbehauptung und Genügsamkeit vor Gott und vor den Brüdern bei ihm abzulegen, weil bei ihm getragen, vergeben, begraben und nicht mehr bezichtigt wird. Er wird auch zur Antwort auf die bedrängende Frage: Wohin mit der Schuld?

5. Dieser neue Weg der Schuldbewältigung steht als *Herausforderung und Möglichkeit auch vor der Gemeinde Christi*. „Traget wechselseitig die Lasten, auf diese Weise werdet ihr das Gesetz Christi erfüllen." Paulus meint damit im Zusammenhang eindeutig die Last der schuldig gewordenen Glieder der christlichen Gemeinde, wenn er (Gal 6, 2) dieses „Grundgesetz" formuliert. Denn in der Gemeinde Christi sind alle begnadete Schuldner, die auch einander mehr tragen und begnadigen sollten.

So wird das Tragen Jesu Auftrag, die Chance seines Weges wahrzunehmen als persönliche Herausforderung, statt Schuld oder Irrtum eines Partners hart und überheblich bloßzustellen, ein Stück mitzugehen, ihn zu hören, im Gespräch zu bleiben, auch wenn es mühsam ist.

Es kann auch bedeuten, an Unzulänglichkeiten und am Versagen der vielfältigen Gemeinschaften, in denen wir leben, ehrlich mitzutragen, mitzuleiden, statt bloß zu beschuldigen oder resignierend und protestierend auszuwandern. Mir scheint, daß sich für den Dialog und das Verhältnis der Kräfte und Gruppen in Kirche und Gesellschaft immer neu und brennender diese Frage stellt, welche Kräfte stärker und bestimmender sind: die Kräfte gegenseitigen Tragens, Ertragens, Mittragens, auch Miteinander-Leidens oder diejenigen kalten Zuschiebens und Aufrechnens der Schuldkonten?

Nochmals ähnlich liegt die Herausforderung angesichts der Zerrissenheit, der Gegensätze und der Not der großen Welt: resignieren, beschuldigen oder die möglichen Schritte tun, Lasten mittragen und mitleiden im Dienst der Versöhnung, damit Schuld wieder an einem Punkt ein Ende findet. Es ist dies zweifellos kein Weg, der Prestige verschafft, der Aufsehen macht, es ist der *Weg des Gottesknechtes und des Lammes*, das die Schuld der Welt trägt. Aber dieses Lamm, das geschlachtet wird, ist in der Apokalypse das Symbol dessen, der das Böse endgültig überwunden hat (Apk 5, 9.12). Die christliche Gemeinde ist eingeladen, mit dieser neuen, göttlichen, christlichen und allein wahrhaft menschlichen Möglichkeit ernst zu machen, Schuld zu tragen und wegzutragen.

Am Schluß der Szene am Beginn des Johannesevangeliums heißt es: „Als Jesus vorbeiging, richtete Johannes seinen Blick auf ihn und sagte: Seht, das Lamm Gottes! Die beiden Jünger hörten sein Wort und folgten Jesus" (Joh 1, 37).

Literaturhinweis:

Westermann, Cl., Das Buch Jesaja Kap. 40–66, ATD 19, Göttingen 1966.
Schierse, F.-J., Schulderfahrung und Schuldbewältigung gestern und heute, in: GuL 49 (1976) 31–46.
Schlier, H., Über die christliche Freiheit, in: GuL 50 (1977) 178–193.
Rahner, K., Vom Geheimnis menschlicher Schuld und göttlicher Vergebung, in: GuL 55 (1982) 39–54.

GEORG SCHWAIGER

Johann Michael Sailer und die Priesterbildung

Als Philipp Funk 1925 sein Werk „Von der Aufklärung zur Romantik" herausbrachte, schrieb er nachdenklich im Vorwort: „Unser Geschlecht ist fast noch blind gegenüber der Bedeutung Sailers, der der geistige Führer, der religiöse Meister, ja der Heilige jener Zeitenwende war und der heute noch Wegweiser sein könnte."[1] Es hat des Abstandes von gut eineinhalb Jahrhunderten bedurft, um Sailers Bedeutung für seine Zeit, um Sailers geistliche Größe in der gesamten neueren Kirchengeschichte zu ermessen. In der inneren und äußeren Krise, welche die katholische Kirche, ja das Christentum überhaupt, im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert traf, wurde Sailers lebenslange Bemühung um den alten, überkommenen Glauben in der neuen, grundstürzend gewandelten Zeit von größter Bedeutung für das katholische Bayern, für den ganzen deutschen Sprachraum, und dies beträchtlich über die konfessionellen Grenzen hinaus. Sailers Leben (1751–1832)[2] deckt sich fast aufs Jahr genau mit der Lebenszeit Goethes. Sailer hat für die Mitte des christlichen Glaubens die Kurzformel geprägt: „Gott in Christus – das Heil der Welt"[3]. In seiner lebenslangen Bemühung um die Bewahrung des christlichen Erbes, um die Erneuerung eines „lebendigen Christentums" und, daraus hervorgehend, um den gläubigen Neubau der Theologie, kam der Bildung tüchtiger Priester, die nicht nur mit dem Wort der Verkündigung, sondern mit ihrer ganzen Existenz die Wahrheit und Lebensmacht der Offenbarung Gottes in Christus bezeugten, entscheidende Bedeutung zu.

I

Am Anfang stand für Sailer nicht so sehr die Theorie, sondern die praktische Priesterbildung. Er selber hatte in seiner Jugend noch die ungebrochene, in reiches religiöses Brauchtum gebettete Frömmigkeit der süddeutschen Barockkultur erfahren und war noch in der strengen Ordnung der späten Jesuitenschule herangebildet worden, die freilich bereits in steigendem Maße von der Auseinandersetzung mit dem Gedankengut der Aufklärung, auch deren unverkennbaren Einflüssen, geprägt war. Den geistigen Umbruch erlebte der junge Sailer unmittelbar, und auch persönlich hart betroffen, in seiner Studienzeit und frühen Lehrtätigkeit an der Universität Ingolstadt, zunächst noch völlig im Schatten seines streitbaren Lehrers Benedikt Stattler. Doch wuchsen in diesen frühen Jahren bereits die Ansätze, sich nicht nur mit allen geistigen Bewegungen der Zeit eingehend auseinanderzusetzen, sondern auch die redliche Bereitschaft, „Goldkörner

---

[1] Ph. Funk, Von der Aufklärung zur Romantik, München 1925, IV.

[2] Wichtigstes Schrifttum: Johann Michael Sailers sämtliche Werke, hrsg. v. J. Widmer, 40 Bde., Sulzbach 1830–1841, Suppl.-Bd. 1855 (abgekürzt Sailer-Werke). – H. Schiel, Johann Michael Sailer. Leben und Briefe, 2 Bde., Regensburg 1948–1952 (abgekürzt Schiel I, II). – G. Schwaiger, Johann Michael von Sailer (1751–1832), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, hrsg. v. H. Fries u. G. Schwaiger, I, München 1975, 55–93; ders., Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater, München-Zürich 1982 (Biographie mit umfassendem Verzeichnis der Quellen u. Literatur); ders., Johann Michael Sailer, in: Klassiker der Theologie, hrsg. v. H. Fries u. G. Kretschmar, II, München 1982. – Johann Michael Sailer und seine Zeit, hrsg. v. G. Schwaiger u. P. Mai, Regensburg 1982 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg, Bd. 16).

[3] Sailer-Werke Bd. 19, 269.

der Wahrheit" überall zu sehen und aufzugreifen, wo immer sie sich finden mochten. Vor allem aber wuchs die Erkenntnis, daß der christliche Glaube nicht auf apologetischen, der Ratio entsprungenen Sätzen vielfach zweifelhafter Überzeugungskraft gegründet sei, sondern auf der Offenbarung Gottes in Christus, niedergelegt in der Heiligen Schrift, in der recht verstandenen Verkündigung der Kirche und im kirchlichen, sakramentalen Lebensvollzug, zu bezeugen und gleichzeitig überzeugend erfahrbar in der ,,gottseligen Innigkeit" christlichen Lebens.[4] Die Absetzung von der älteren philosophischen Apologetik Christian Wolffs, wie sie dem jungen Sailer durch Benedikt Stattler zunächst vermittelt wurde, ist dafür ebenso bezeichnend wie wenig später die fruchtbare, sich über Jahrzehnte erstreckende zähe Auseinandersetzung mit Immanuel Kant, die kritische oder auch zum Teil innige Verbundenheit mit Gedanken Friedrich Heinrich Jacobis, Pestalozzis, Friedrich Wilhelm Schellings und mit Vertretern evangelischer Erweckungsbewegungen. Zwei literarische Werke trugen wesentlich dazu bei, Sailer weit über Bayern hinaus bekanntzumachen, gerade auch ins evangelische Deutschland hinein[5], von Lavater bis Matthias Claudius und zur Gräfin Eleonore Auguste von Stolberg-Wernigerode: das ,,Vollständige Lese- und Betbuch" (1783/85) und, kaum weniger, die klassische Übersetzung der ,,Nachfolge Christi" des Thomas von Kempen (1794).

Diese beiden Werke umgrenzen zeitlich den ersten Abschnitt im Leben des Universitätslehrers Johann Michael Sailer: den großen Aufbruch des jungen Professors der Ethik und Pastoraltheologie an der fürstbischöflich-augsburgischen Universität Dillingen. In diesem Dillinger Jahrzehnt (1784–1794) konnte sich Sailers Kraft und Eigenart als Universitätslehrer und Priestererzieher zum erstenmal selbständig entfalten. Im Zug maßvoller Reformen brach gleichsam ein Frühling an dieser Hohen Schule an, die vornehmlich der Ausbildung künftiger Priester diente. Hier gewann bereits sichtbare Gestalt, was man später die Priesterschule Sailers genannt hat: ,,ein Schülerkreis gleichgestimmter Seelen, die zeitlebens mit ihm verbunden waren und ihm die Kraft und Glut ihrer Herzensfrömmigkeit und ihr lebendiges Christentum verdankten"[6]. Mit der ganzen Liebe und Verehrung des vertrauten Schülers hat uns Christoph von Schmid, der spätere Domherr von Augsburg, in seinen ,,Erinnerungen" diese Atmosphäre gezeichnet.[7] Über Hunderte von Schülern ging Sailers religiöser Einfluß über weite Teile Bayerns und ganz Süddeutschland hin, nach Schwaben und Österreich, reichte tief in die deutsche Schweiz hinein und ergriff noch viele Menschen im Rheinland und in Westfalen. Sailer wirkte in Dillingen – und später in Landshut – nicht allein. Er ist undenkbar ohne seine Schüler, er ist undenkbar ohne seine Freunde, und so viele seiner Schüler wurden wieder seine Freunde. Hier liegt vielleicht eines der tiefsten pädagogischen Geheimnisse dieses genialen religiösen Erziehers. Mit gutem Gespür für das Echte und Lebendige in seiner Verkündigung – Sailer hielt zudem seine Vorlesungen in deutscher Sprache – strömten die Studenten,

---

[4] I. Weilner, Gottselige Innigkeit. Die Grundhaltung der religiösen Seele nach Johann Michael Sailer, Regensburg 1949.

[5] F. G. Friemel, Johann Michael Sailer und das Problem der Konfession, Leipzig 1972 (Erfurter Theologische Studien, Bd. 29). – Ders., Johann Michael Sailer und die getrennten Christen, in: Johann Michael Sailer und seine Zeit (s. Anm. 2) 331–349.

[6] Schiel I 76f.

[7] Christoph von Schmid, Erinnerungen aus meinem Leben. Bd. II: Der hochselige Bischof Johann Michael von Sailer, Augsburg 1853.

und nicht nur Theologen, dazu gebildete Männer der Stadt Dillingen und Umgebung, in die Vorlesungen Sailers. Ein Leben lang blieb Sailer neben dem theologischen Lehramt in der Seelsorge tätig, in unmittelbarer Begegnung mit den Menschen, in seinem weitgespannten literarischen Werk und in einer umfangreichen Korrespondenz mit Menschen aller Schichten der Gesellschaft, und weit über konfessionelle Grenzen hinaus.

Sailer beschritt neue, in Dillingen ungewohnte Wege der Unterweisung und Seelenführung. Da ist zunächst die Einführung der deutschen Sprache in den bisher lateinisch geübten Unterricht. Er unternahm mit kleinen Gruppen Spaziergänge, lud abends einen kleinen Kreis von Studenten zur gemeinsamen Lektüre der Heiligen Schrift, zum ,,praktischen Schriftforschen" ein, wobei auch wissenschaftliche, theologische und literarische Fragen behandelt, auch Vorträge und Predigtübungen gehalten wurden. Solche gemeinsame Bemühung im Kreis aufgeschlossener junger Menschen hatte schon der heilige Philipp Neri im 16. Jahrhundert in Rom höchst erfolgreich gepflegt. Sailer nahm mit dieser Art der Priesterbildung vorweg, was an den Universitäten allgemein erst im 20. Jahrhundert als Seminare und Praktika eingeführt wurde. ,,Allen stand seine Tür offen. Geben, Erfreuen, Trösten war ihm Seligkeit." So erinnert sich noch Jahrzehnte später einer dieser Dillinger Studenten, der spätere Domkapitular Alois Wagner im württembergischen Rottenburg.[8]

Sailer schenkte Vertrauen und empfing schier grenzenloses Vertrauen. Dieser Umstand erhält sein besonderes Gewicht, wenn man an die ältere, bis dahin, neben und auch nach Sailer vorherrschende, Art der Priesterbildung und der geistlichen Erziehung überhaupt denkt – mit dem System des oft gewalttätigen Eindringens in die Seele eines jungen Menschen, mit der offenen und geheimen Überwachung des gesamten Lebensbereiches, mit den bewußt demütigenden Bußübungen und Strafen, mit der Unterdrückung der aufbrechenden Gefühlswelt, mit der unseligen Verteufelung der sogenannten Privat- oder Partikularfreundschaften, die für den jungen Menschen das Natürlichste von der Welt sind. So manche Priester der älteren Generation werden sich noch lebhaft an sanfte oder auch rauhe Nachklänge solcher Erziehung in den Seminaren erinnern – die freilich im Glücksfall durch die Güte und Weisheit eines geistlichen Direktors entscheidend ins Menschliche, ins Christliche gemildert werden konnten.

Sailer erschloß den Studenten ein lebendiges, froh machendes Christentum. Er führte sie nicht nur zur Verantwortung, sondern auch zur Freude in ihrem künftigen priesterlichen Dienst. Christoph von Schmid berichtet, daß Sailer, der unermüdlich Lesende, Schreibende, der Prediger und Beichtvater, sich für jeden Zeit nahm, auch die kranken Studenten besuchte und tröstete. ,,Manchmal, wenn mehrere Alumnen auf einem ziemlich großen Zimmer versammelt waren, stand er plötzlich in unserer Mitte. Mit ihm kam Freude und neues Leben in alle."[9] Am Samstagabend kamen selbst Handwerksmeister mit ihren Gesellen zu Sailer in die öffentliche Vorlesung – ein unerhörtes Ereignis in Dillingen, und an den Markttagen strömten Leute aus der weiten Umgegend schon frühmorgens herbei, um bei dem gütigen, tröstenden, ermunternden Professor Sailer zu beichten. Und diesem Professor Sailer gelingt es auch, einen zum Tod verurteilten

---

[8] Schmid, Erinnerungen II 5.
[9] Ebenda 35–39.

Schwerverbrecher im fürstbischöflichen Kerker zu bekehren, der das hochnotpeinliche Verhör, die Folter, in allen Graden ausgestanden, sich dem Geständnis und allen Bekehrungsversuchen aber standhaft widersetzt hatte. Und am 14. Mai 1790 setzt sich Sailer zu dem Delinquenten auf den Armsünderkarren, als man ihn inmitten einer ungeheueren Menge gaffenden Volkes zur öffentlichen Hinrichtung führt. Der Mann stirbt gefaßt, reumütig, im festen Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes und die Kraft der Sündenvergebung, mit einer gewissen Fröhlichkeit sogar, wie Sailer und Christoph von Schmid ausdrücklich bezeugen.[10]

Die Beliebtheit eines Lehrers und Seelsorgers ruft nicht nur Freude, sondern nicht selten auch hämische Mißgunst und kollegialen Neid der weniger Begabten und minder Erfolgreichen hervor. An der Universität Dillingen standen, wie vielerorts in dieser Zeit, zwei Gruppen einander gegenüber. Die eine Richtung hielt unerbittlich streng am Hergebrachten fest und verschloß sich jeder Änderung, besonders jeder ,,Aufklärung", die pauschal als verderblich angesehen wurde. Neben einigen, von kollegialer Mißgunst gezeichneten geistlichen Lehrern in Dillingen bildete der Kreis um die Exjesuiten von St. Salvator in Augsburg, deren ehemalige Schüler im Bistumsklerus und der Regens des Priesterseminars in Pfaffenhausen den Kern der Gegnerschaft. Die ausbrechende Revolution in Frankreich mit ihren wachsenden Greueln tat ein übriges, jede Änderung des Hergebrachten, jede Reform als gefährliche, zerstörerische ,,Aufklärung" zu verunglimpfen. Ein anderer Kreis von Professoren und Kirchenleuten bemühte sich um notwendig gewordene Reformen und zeigte sich bereit, fruchtbare Ansätze des gärenden neuen Zeitalters aufzugreifen, ohne freilich sich einer rationalistischen Aufklärung zu verschreiben oder gar Umsturz und Gewalt zu billigen. Es ging um den alten, überlieferten Glauben in einer neuen, sich tiefgreifend wandelnden Zeit. Sailer bildete die geistige Mitte dieser modernen, freieren Richtung und fand zunächst auch die tatkräftige Unterstützung des Fürstbischofs Clemens Wenzeslaus von Sachsen, der zugleich Bischof von Augsburg und Kurfürst-Erzbischof von Trier war. Nach Ausbruch der Revolution in Frankreich, die das Trierer Land rasch und hart betraf, wurde der gutwillige, aber schwache, den Erfordernissen des Bischofsamtes in bedrohlicher Zeit kaum gewachsene Bischof ängstlich.

Die Einrichtung der Pastoraltheologie als eines Faches der Universitätstheologie war eine der vielen guten Früchte der Theresianischen Bildungsreformen gewesen. Das Vorbild der Habsburger Lande fand in weiten Teilen des katholischen Reiches Nachahmung, auch manche der überstürzten, das religiöse Gefühl tief verletzenden staatskirchlichen Maßnahmen in der Alleinherrschaft Kaiser Josephs II. (1780–1790). Die junge Pastoraltheologie wurde in den Habsburger Landen aber von Anfang an stark dem Nützlichkeitsdenken des aufgeklärten Staates eingegliedert. Der Seelsorgepriester sollte in starkem Maße Vollzugsorgan des Staates in der Erziehung des Menschen zum tugendhaften, gewissenhaft arbeitenden und steuerzahlenden Untertan sein. Sailer hat nicht das erste Handbuch der neuen Pastoraltheologie geschrieben, wohl aber war er der erste und gewichtigste Theologe, der die Pastoraltheologie aus diesem überstarken, sachfremden Einfluß zu lösen begann und sie auf ihren einzig legitimen Ort stellte, auf das Fundament der Offenbarung, eingebettet in das sakramentale Leben der Kir-

[10] Schiel II 653 Nr. 115.

che.[11] ,,Auf Befehl" des Bischofs Clemens Wenzeslaus brachte Sailer in drei Bänden die ,,Vorlesungen aus der Pastoraltheologie" heraus (München 1788/89). Einige Jahre später (1793/94) erschien eine zweite, verbesserte Ausgabe. Die dritte, verbesserte und vermehrte Auflage kam mitten in Sailers Landshuter Zeit heraus (München 1812): eine reife Frucht langer seelsorgerlicher Erfahrung und schließlich jahrzehntelangen Ringens mit den Strömungen der Zeit.
Jeder Geschichtskundige und Lebenserfahrene weiß, daß die Pastoraltheologie, die Lehre von der Seelsorge, ihrer Natur nach nur zu einem Teil eine Katheder-disziplin sein kann. Sailer, gleichsam ein geborener, wirklich charismatischer Seelsorger, blieb sich dessen stets bewußt. Gerade deshalb ist es sein Anliegen, die jungen Menschen und künftigen Priester mit dem Feuer lebendiger Religion im Geist Jesu und der Apostel zu erfüllen und so zum geistlichen Dienst im Priestertum der Kirche zu bilden. Deshalb ist der umfangreiche erste Teil der Pastoraltheologie dem ,,praktischen Schriftforschen" gewidmet, der täglichen Lesung und geistlichen Betrachtung der Heiligen Schrift, besonders des Neuen Testaments, der zweite Teil dem Seelsorger in den Funktionen seines Amtes, der dritte und letzte Teil dem Seelsorger als Menschen in seinen übrigen Verhältnissen. Vom ,,praktischen Schriftforschen" der ersten Auflage her wird die Christozentrik zum Leitprinzip von Sailers Pastoraltheologie. Spätere Auflagen und andere Schriften Sailers über Seelsorge und Priestertum, nicht zuletzt die zahlreichen Primizpredigten für seine Schüler und eine gewaltige Fülle seelsorgerlicher Briefe an Menschen aller Stände, bleiben stets diesem bibeltheologischen Ansatz und dieser Christozentrik verpflichtet: ,,Gott in Christus – das Heil der Welt." Sailer wurde, trotz langer und vielfacher Verkennung, der Vater der modernen Pastoraltheologie. Die Wirkungsgeschichte seines fundamentalen Werkes ging weit über den Raum deutscher Sprache hinaus.
Sailers überwältigender Anklang bei den Studenten, seine geistige Überlegenheit, auch sein wachsender literarischer Ruhm, verschärften die neiderfüllte Abneigung. Hier liegen die Wurzeln des gehässigen Treibens, der schweren Übertreibungen und Verleumdungen, die schließlich zu seiner schimpflichen Entlassung in Dillingen (1794) führten. Man brachte die Anschuldigungen auf diesen Katalog: Sailer ist Mitglied des freimaurerähnlichen Geheimbundes der Illuminaten. Er empfiehlt den Studenten das Lesen verbotener Bücher (protestantische deutsche Klassiker waren vornehmlich gemeint). Er vertritt und verbreitet gefährliche Grundsätze. Er schadet der Ausbildung der Theologiestudenten, untergräbt Sittlichkeit und Disziplin. Er verbreitet Aufklärung und verderbliche Neuerung. An seinen Predigten bemängelt man die gepflegte Sprache und die starke Betonung des Glaubens, der in der Liebe tätig werde, während die heilsame Furcht vor Sünde und Höllenstrafe zu wenig behandelt würde. Im einzelnen tauchen noch solche Beschuldigungen auf: Sailer habe einen Erzengel Gabriel ohne Flügel malen lassen. Er halte den Glauben an Hexen für keinen wesentlichen Glaubensartikel, und er halte seine Vorlesungen in deutscher Sprache –

[11] J. Hofmeier, Seelsorge und Seelsorger. Eine Untersuchung zur Pastoraltheologie Johann Michael Sailers, Regensburg 1967. – F. G. Friemel, Sailer als Priestererzieher, in: Sapienter ordinare. Festgabe für Erich Kleineidam, Leipzig 1969, 292–306. – K. Baumgartner, Johann Michael Sailer als Pastoraltheologe und Seelsorger, in: Johann Michael Sailer und seine Zeit (s. Anm. 2) 277–303.

man solle ihn zwingen, lateinisch zu dozieren, dann habe die Glorie bald ein Ende.[12]

Die Amtsenthebung vom 4. November 1794 war der vielleicht schwerste Schlag in Sailers Leben. Er empfand sie wohl schwerer noch als die Folgen der fürchterlichen Verleumdungen, die Klemens Maria Hofbauer im Frühjahr 1817 über ihn an die Wiener Nuntiatur richtete.[13] Er bekannte: ,,Im Jahre 1794 nach dem 4. November mochte ich in keinem Buche mehr lesen als etwa in der Nachfolgung Christi oder in Johannes' Briefen."[14] In beiden Fällen waren die Beschuldigungen erwiesenermaßen haltlos oder sie beruhten auf maßlosen Übertreibungen. Auch der Fürstbischof von Augsburg hat später das Unrecht eingesehen, das er Sailer 1794 angetan hatte. Aber Sailer hatte ein Leben lang, auch noch als Bischof von Regensburg, unter den Nachwirkungen zu leiden. Die Verzeichnung des Sailerbildes auf diesem Hintergrund reicht tief in unser Jahrhundert herein.

Sailers christliche Größe zeigte sich nicht zuletzt darin, daß er sich durch diese Verleumdungen, durch das schwere Unrecht übergeordneter kirchlicher Instanzen nicht verbittern ließ. Auch diese schmerzliche Erfahrung, die einen weniger Glaubensstarken aus der Lebensbahn hätte tragen können, wußte Sailer im mündlichen und geschriebenen Wort den künftigen Priestern – und allen Christen – zu vermitteln. ,,An Unschuldige bei schweren Anschuldigungen" schrieb er (in seinen ,,Briefen aus allen Jahrhunderten") ureigene Erfahrungen nieder: ,,Es muß einmal im Leben eine Sündflut von äußern Lästerungen oder eine Feuerprobe von innerer Not oder beide zugleich, jenes Wasser- und dieses Feuer-Gericht über den Menschen ergehen, wenn der Mensch von dem groben Fallstricke der Sinnenlust, von dem feinern Netze der Eigenliebe und von dem feinsten der Selbstvergötterung erlöset und in das Reich der Innigkeit, die Gott allein suchet und findet, versetzt werden soll."[15]

II

Als angeblichen Aufklärer hatte man Sailer 1794 in Dillingen entlassen, als vermeintlichen Aufklärer berief ihn fünf Jahre später der bayerische Minister Montgelas an die Universität Ingolstadt, die im Jahr 1800 nach Landshut verlegt wurde. Bis 1821 lehrte hier Sailer in der Mitte eines reifen Lebens Moral- und Pastoraltheologie, Pädagogik und zeitweise auch Liturgik. Zugleich war er Universitätsprediger – geistvolle Mitte eines lockeren Kreises, des ,,Sailerkreises" eben, in dem sich alle geistigen Strömungen der Zeit begegneten und hingeleitet wurden auf ein erneuertes, lebendiges Christentum, auf die ,,gottselige Innigkeit" der Sailerschen Spiritualität. Zugleich wurde hier eine harte geistige Auseinandersetzung geführt um die Grundlagen des Christentums, um seine Mitte: ,,Gott in Christus – das Heil der Welt", ganz entscheidend um das katholische Priesterbild und um theologische Bildung, um das rechte Wirken des Priesters in der Welt.

---

[12] R. Stölzle, Johann Michael Sailer, seine Maßregelung an der Akademie zu Dillingen und seine Berufung nach Ingolstadt, Kempten-München 1910. – Schiel I 185–252, II 115–146.

[13] Quellen u. Lit. bei Schwaiger, Johann Michael Sailer. Der bayerische Kirchenvater 106–125, 194–196. – K. Hausberger, Sailers Weg zur Bischofswürde, in: Johann Michael Sailer und seine Zeit (s. Anm. 2) 123–159.

[14] Sailer an die Gräfin Eleonore Auguste von Stolberg-Wernigerode. Februar 1808. Stölzle, J. M. Sailer, seine Maßregelung 131.

[15] Sailer-Werke Bd. 12, 455.

Der Kampf um das rechte Priesterbild erhielt dadurch sein besonderes Gewicht, daß 1803 die alte Reichskirche zusammenbrach und daß in ganz Deutschland, ausgenommen nur die Habsburger Lande, die Stifte und Klöster vom Staat aufgehoben wurden. Besonders rücksichtslos wurde diese Mediatisierung der geistlichen Reichsstände und die allgemeine Klosteraufhebung im Kurfürstentum und Königreich Bayern durchgeführt.

Neben Sailer wirkte in Landshut ein Jahrzehnt (1804–1814) der Priestererzieher und Pastoraltheologe Matthäus Fingerlos (1748–1817), einer der wenigen radikalen Aufklärer unter den deutschen katholischen Theologen dieser Zeit.[16] Der hochbegabte, von kantianischer Strenge geprägte Mann stammte aus einem bescheidenen Bauernhof zu Flatschach im salzburgischen Lungau, hatte in Salzburg seine Ausbildung erhalten und fast vierzehn Jahre lang das Priesterseminar in Salzburg geleitet, bis er nach vielerlei Streit 1801 abgesetzt und als Stiftsdekan ins salzburgische Mühldorf am Inn geschickt wurde. 1802 kam Mühldorf unter bayerische Landeshoheit.

In mehreren Werken hat Fingerlos auch literarisch seine Auffassung vom Priestertum, von der Priesterbildung, von der Aufgabe des Priesters in der Gegenwart Ausdruck verliehen. 1800 erschienen in Salzburg seine zwei Bändchen „Wozu sind Geistliche da?" (2. Auflage Landshut 1805). Die bayerische Regierung wurde auf den fortschrittlich denkenden, aufgeklärten Priester aufmerksam gemacht. So erhielt Fingerlos, der zudem Mühldorf als Verbannung empfand, seine Berufung nach Landshut und die Leitung des Georgianischen Seminars. Im Zuge der staatlichen Neuorganisation war dem alten Georgianum die Rolle eines Generalseminars für die altbayerischen Bistümer zugedacht, vergleichbar den österreichischen Einrichtungen unter Kaiser Joseph II. An den jungen Priestern, die aus dem Salzburger Seminar unter Fingerlos gekommen waren, hatte man den Bildungseifer gerühmt, namentlich den Einsatz in Schule und Predigt, ihr Wirken für allgemeine Aufklärung und sittliche Bildung des Volkes. Doch bemängelte man eine zu geringe Frömmigkeit im herkömmlichen Sinn, die Vernachlässigung des Breviergebetes und manches Neumodische, nicht zuletzt in der Kleidung.

Was die Regierung in München vom Seelsorgeklerus – nach Aufhebung der Klöster – erwartete, sprach ein Erlaß vom 11. März 1802 unmißverständlich aus: „Ein aufmerksamer Rückblick auf die Geschichte der ersten christlichen Jahrhunderte und den Zustand der Religion unter der Pflege der Bischöfe und ihrer untergeordneten Gehilfen in Vergleichung mit den späteren Zeiten der Vervielfältigung religiöser Institute [gemeint sind Klöster] wird sie [die Weltpriester] von der Würde und Heiligkeit sowie auch von dem großen Umfange ihres Berufes hinlänglich überzeugen. Dieses reifere Nachdenken wird sie lehren, ihren Beruf nicht bloß auf den weniger mühsamen Teil desselben, nämlich auf den eigentlichen Opfer- und Altardienst oder die Beobachtung äußerlicher Gebräuche zu beschränken, sondern ihn vielmehr auf alle gerechten, vernünftigen Forderungen ihrer Gemeinden auszudehnen und sich als eigentliche Volkslehrer und Erzieher zu betrachten, deren Händen die religiöse und sittliche Bildung einer ganzen Na-

---

[16] H. Marquart, Matthäus Fingerlos (1748–1817). Leben und Wirken eines Pastoraltheologen und Seminarregenten in der Aufklärungszeit, Göttingen 1977; ders., Sailer an der Universität Landshut, in: Johann Michael Sailer und seine Zeit (s. Anm. 2) 97–121.

tion größtenteils anvertraut ist."[17] Gewiß, es war eine hohe Aufgabe, die der Staat den Geistlichen zudachte. Nur brachte die aufgeklärte bayerische Regierung, wie fast alle Staaten dieser Zeit, für die religiöse Mitte des priesterlichen Dienstes zu wenig Verständnis auf. Der Staat betrachtete die Priester vorwiegend als Tugendlehrer und fortschrittliche Erzieher im Geist der Aufklärung, eben als Staatsdiener. Daher auch die angestrebte völlige Verstaatlichung der Ausbildung künftiger Priester.

Dem Ministerium Montgelas erschien Fingerlos als der rechte Mann, solche Absichten in die Tat umzusetzen. Außer in den schon genannten zwei Bändchen ,,Wozu sind Geistliche da?" sprach Fingerlos seine Auffassung über Priestertum und Priesterbildung in verschiedenen Gutachten, Reden und Unterweisungen der Studenten aus, ganz deutlich in seiner ,,Pastorallehre" (2 Bände, Landshut 1805) und in der anonymen Schrift ,,Über das Bedürfnis einer Reformation des Priestertums" (,,Rom" 1811).

Für den Kantianer Fingerlos ist Religion identisch mit Sittlichkeit, und sittliches Verhalten ist ihm der höchste Zweck des Menschen. Dazu sind alle Menschen verpflichtet. ,,Der Priester ist Volkslehrer." ,,Der Zweck des geistlichen Standes ist die Beförderung guter Sitten durch Belehrung des Volkes." Diese Sätze kehren wörtlich und sinngemäß ständig wieder. Sie enthalten kurz gefaßt das Priesterbild nach Fingerlos. Frivolität oder Laxismus ist hier nicht im Spiel. Fingerlos verlangt vom Priester umfassende, stets weiterzuführende Bildung, tadellosen Lebenswandel. Der Priester soll ein Beispiel für seine Gemeinde sein. Die Ethik steigert sich, stark von Kant beeinflußt, bis zum Rigorismus. Auch im Priesterseminar sah er auf strenge Zucht. Fingerlos hat dieses Beispiel vorgelebt und damit nicht wenige junge Menschen beeindruckt, in Landshut allerdings auch viele abgestoßen. Aber der Kern des Christentums, seine innerste Mitte, was Sailer mit dem Wort ,,Gott in Christus – das Heil der Welt" ausdrückt, und damit auch die erste Aufgabe des Priesters, ist stark verdunkelt. Fingerlos verkennt, wie alle radikalen Aufklärer vor und nach ihm, Offenbarung Gottes, Menschwerdung Gottes in Jesus Christus, Glauben und Kirche, die Welt der Sakramente und des Kultes in allen Formen. Er leugnet sie nicht, aber sie treten hinter der Aufgabe des Priesters als eines Tugend- und Volkslehrers überstark zurück.

Als Fingerlos nach Landshut kam, zeigte Sailer zunächst durchaus freundliche Bereitschaft zur Zusammenarbeit. Aber bald kam es zu härtesten, leidenschaftlichen Auseinandersetzungen in Wort und Schrift. Die Universitätspolitik spielte in diese Kämpfe kräftig hinein. Sailer wurde vor allem von seinem Freund und Fakultätskollegen Patriz Benedikt Zimmer nachhaltig unterstützt. Zweifellos war sein Ziel, dem Direktor Fingerlos die Leitung des Georgianums und damit den unmittelbaren Einfluß auf die Priesterbildung zu entziehen. In diesen jahrelangen schneidend scharfen Kämpfen drohte Sailer die Zwangsversetzung, die nur Kronprinz Ludwig verhinderte. Zimmer wurde vorübergehend pensioniert. Schließlich wurde auch Fingerlos des Streitens müde und kehrte 1814 nach Salzburg zurück.

Mitten in diesen Kämpfen um Priesterbild und Priesterbildung brachte Sailer seine ,,Neue Beyträge zur Bildung des Geistlichen" heraus (2 Bände, München

[17] Churpfalzbaierisches Regierungsblatt, Stück 11, Sp. 178–182. – G. Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer Freising, Passau und Regensburg zwischen Säkularisation und Konkordat (1803–1817), München 1959, 322.

1809–1811)[18]. In seiner Pastoralvorlesung im Wintersemester 1810/11 legte er seine Auffassung über ein Priesterseminar und seinen Vorstand in aller Klarheit dar. Sailer nannte zwar keinen Namen, aber jeder seiner Hörer wußte, wer und was mit der scharfen Abrechnung über Priesterbild und Seminarleitung gemeint war. Es ging gewiß nicht um lieblosen Streit. Es ging um ,,Sein oder Nichtsein" der Kirche und ihres Priestertums, wenn Sailer nun in Vorlesungen und Predigten den ,,Geistlichen" des ,,Tugendfabriken-Inspektors" Fingerlos[19] als ,,Zeit-Geistlichen" anprangert, ihm den ,,Geistlich-Geistlichen" gegenüberstellt, wenn er den Rationalismus in der Theologie scharf rügt und die Verkürzung der Religion zu bloßer Sittlichkeit als Fehlentwicklung verurteilt. In diesen harten Jahren stritt der sonst so gütige, irenische Sailer mit scharfem Wort und spitzer Feder.[20]

Besonders deutlich wird für Sailer die unverzichtbare Aufgabe des ,,Geistlich-Geistlichen" in der Predigt, in der christlichen Unterweisung, in scharfer Zurückweisung der ,,aufgeklärten" Predigten, wie sie den Empfehlungen eines Fingerlos entsprachen: ,,In der Wahl des christlichen Predigtstoffes werden wir, um gute Volksprediger zu sein, es auch hierin Christus und seinen ersten Freunden nachtun müssen. Ihr erstes Wort war: Tut Buße, werdet eines andern Sinnes! Ihr zweites, dem ersten gleichsinnige Wort war: Liebet einander, wie euch Christus liebte: Liebet, wie der Vater im Himmel liebt! Ihr drittes, dem ersten und zweiten gleichlautende Wort war: Strebet den Dingen nach, die droben sind . . . So sprachen Christus, so die Apostel in jeder Lehre das Eine, und in jeder anders aus. Gott und Ewigkeit war der Eingang, Gott und Ewigkeit das Mittel, Gott und Ewigkeit das Ende ihrer Lehren. Gott und Ewigkeit war ihnen aber nur Licht, Liebe, Leben in Christus. Gott, das Licht in Christus, in das wir verklärt werden müssen, war ihre Glaubenslehre; Gott, die Liebe in Christus, der wir nachlieben müssen, ihre Tugend-, ihre Sittenlehre; Gott, das ewige Leben in Christus, in das wir verwandelt werden müssen, ihre Heilslehre, ihre Seligkeitslehre . . . Da nun einige Wortführer in unseren Tagen lieber von Blitzableitern und Schutzblattern, von Kleebau und Baumzucht (davon allerdings in den Gemeinden von den Pflegern des Zeitlichen gesprochen werden soll) als von Christus und von Licht, Liebe, Leben, das durch ihn kommt, auch von den christlichen Kanzeln herab gesprochen wissen wollen, so darf sich wenigstens niemand mehr wundern, daß Predigten dieses Geistes leer ausgehen, weil sie durchaus leer sind – alles Göttlichen.

In der Schule, unter der großen Linde dort am Gemeindeplatz, in jedem Privatumgange oder wo ihr sonst wollet, möget ihr Anlaß ergreifen, so oft ihr wollet, den Landmann über Blitzableiter und Schutzpocken, Kleebau und Baumzucht aufzuklären und ihm die mancherlei Vorurteile freundlich und kräftig aus der Seele wegholen. Aber die christliche Kanzel sei der Lehre von dem ewigen Leben geweihet . . . Es jammerte mich auch des Greises, der morgen sterben soll und heute, die letzte Predigt in der christlichen Kirche hörend, zum Christentode

---

[18] Hier Bd. II Abschnitt VI: ,,Die Pflanzschule der Geistlichen, aus ihrem höchsten Gesichtspunkte betrachtet. Den Räthen deutscher Regenten und Bischöfe geweiht." Sailer-Werke Bd. 19, 177–238. – J. M. Sailer, Vorlesungen aus der Pastoraltheologie I, München 1812³ (Widmung an Erzbischof und Primas Carl Theodor von Dalberg, dazu die Vorrede).

[19] Brief Sailers an Joh. Bapt. Ruoesch (Landshut, 3. April 1811). Schiel II 364f Nr. 353.

[20] Schwaiger, J. M. Sailer. Der bayerische Kirchenvater 75–92, 190–192.

durch dein Gotteswort eingesalbet werden möchte – und muß dich von Kleebau und Kuhpocken sprechen hören! Es jammerte mich der Mutter, die von dir lernen möchte, ihre Kinder in der Furcht des Herrn zu erziehen, und du ermunterst sie, durch Setzung neuer Bäume gesundes Obst zu ziehen! Es jammerte mich der Witwe, die mit der Prophetin Anna das Heil der Welt anschauen möchte und in dir einen Simeon zu finden hoffte, der ihr das Heil der Welt in Christus vor-malte, und nun sollte dir die Lebensmüde auf deiner Parforcejagd wider die Vorurteile gegen die Stallfütterung nachfolgen und am Sonntage nichts von Gott und Christus, an den Festtagen des ewigen Lebens nichts von dem ewigen Leben hören! O, wenn Christus als Visitator generalis unsere deutschen Prediger musterte: ich denke, die himmlische Liebe würde der Geißel nicht entbehren können, um die Tempel Gottes von diesen Predigern zu reinigen."[21]

In der Bedrängnis seines Zeitalters ist es Sailer ein Anliegen, daß die künftigen Priester in Priesterseminaren gebildet werden. Glaube und Frömmigkeit auf der einen und gründliches Wissen auf der anderen Seite sollen die beiden Fundamente der klerikalen Bildung sein. Sittlichkeit allein genügt nicht. Wie vom Christen allgemein, fordert Sailer besonders vom Theologiestudenten „Gottseligkeit", „gottselige Innigkeit", die stete Hingabe des menschlichen Geistes und Gemütes an Gott. Ein Priesterseminar ohne den belebenden Hauch der Andacht ist ihm eine Totengruft mit der Aufschrift des Lebens. Er betont mit Nachdruck die notwendige Vielseitigkeit der Bildung in den philosophischen und theologischen Fächern, ferner in der seelsorgerlichen Praxis (Pastoral, Predigt, Katechese). Das Seminar soll ein Abbild der göttlichen Pflanzenschule sein, die Christus mit seinen Jüngern gebildet hat. Das letzte, praktische Jahr der geistlichen Ausbildung sähe Sailer gern in enger Verbindung mit seiner Pfarrei, als unmittelbare Einführung in die Aufgaben des Seelsorgepriesters.[22] Gerade diese Anregung Sailers wird heute in vielen Bistümern mit sichtlichem Erfolg verwirklicht. Da es im Königreich Bayern nach der politischen Neuordnung des Wiener Kongresses (1815) nur zwei Universitätsfakultäten der katholischen Theologie gab (an der Universität Landshut, die 1826 nach München verlegt wurde, und an der Universität Würzburg), setzte sich der alte Sailer entschieden für die Errichtung oder Wiederherstellung der Lyzeen und Priesterseminare in ganz Bayern ein. Er sah in den Lyzeen – zwischen dem Gymnasium und der Universität stehend – eine philosophische Vorstufe zur Universität und die beste Form für die Ausbildung des Seelsorgeklerus. Als Bischof-Koadjutor und Weihbischof in Regensburg (seit 1822), die letzten Lebensjahre als regierender Bischof von Regensburg (1829–1832) gewann Sailer beträchtlichen Einfluß auf die Kirchen- und Bildungspolitik König Ludwigs I. von Bayern (1825–1848). Dazu gehörte auch die Wiederherstellung von Klöstern im ganzen Königreich.[23]

III

Die stete geistliche und wissenschaftliche Fortbildung des Klerus war Sailer ein großes Anliegen. Als Bischof-Koadjutor wirkte er maßgeblich mit, daß im Bistum

---

[21] Sailer, Neue Beyträge zur Bildung des Geistlichen. Sailer-Werke Bd. 19, 30–32.
[22] Belege bei Schwaiger, J. M. Sailer. Der bayerische Kirchenvater 191.
[23] Ebenda 126–165. – P. Mai, Johann Michael Sailers Wirken als Weihbischof und Bischof im Bistum Regensburg, in: Johann Michael Sailer und seine Zeit (s. Anm. 2) 161–207 (mit den anschließenden Aktenstücken in Fotokopie).

Regensburg, beginnend mit der Fastenzeit 1827, die regelmäßigen mehrtägigen Priesterexerzitien eingeführt wurden.[24] Der Hirtenbrief zum Regierungsanstritt als Bischof, datiert auf den Tag der feierlichen Besitzergreifung der Kathedrale (28. Oktober 1829)[25], richtet sich zuallererst an den Klerus aller Ränge: ,,O daß es wieder würde, wie es war in den glücklicheren Tagen der Kirche! Daß das Priestertum wieder da stünde in der heiligen Zierde, die so schön angedeutet ist durch die geistlichen Gewänder: gewappnet mit dem Helme des Heiles, angetan mit der im Blute des Lammes reingewaschenen Stole der Gerechtigkeit, umgürtet mit dem Gürtel der Enthaltsamkeit, das süße Joch Christi auf den willigen Schultern, unter Schweiß und Tränen den Samen Gottes aussäend, um dereinst mit Freuden die Garben heimzutragen! Lasset uns, Geliebte!, so viel an uns ist, streben, dieses schöne Bild wieder darzustellen! Ein jeder aus uns beginne an sich selber dieses Werk der Wiederherstellung!"
Schon im Vorgefühl des nahen Todes richtete Bischof Sailer am 15. April 1832 einen Hirtenbrief an seinen Klerus: über die gegenwärtige Zeit und das Wirken des Priester in ihr.[26] Das erschütternde Schreiben ist gleichsam ein Vermächtnis des greisen Oberhirten, der nun die achtzig überschritten hat, an die Priester. An nicht wenigen Stellen dieses Hirtenbriefes fühlt man sich an das Rundschreiben ,,Mirari vos" Papst Gregors XVI. erinnert, das aber erst am 15. August 1832 herauskam, ein Vierteljahr nach Sailers Tod.
Der Bischof mahnt und beschwört noch einmal die Priester, sich dem ,,Zeitgeist" nicht anzupassen, rechtschaffen zu leben, als Vorbild der Gemeinde. ,,An den Gekreuzigten, an den zur Rechten des Vaters Erhobenen lasset uns mit ganzer Seele uns anschließen." – ,,In dieser Zurückgezogenheit von der Welt und ihren Zerstreuungen, die so wenig aus stolzem Selbstgefühl als aus mürrischer, kopfhängerischer Menschenscheu, am allerwenigsten aus pharisäischer Scheinheiligkeit, sondern aus dem klaren, demütigen Bewußtsein einer höheren, mit dem Tande des Alltagslebens unverträglichen Sendung (Joh 20, 21) hervorgehen soll, finden wir dann auch Muße, uns durch ernstes, mit Gebet und Betrachtung verbundenes Studium immer fester zu begründen in der Wissenschaft des Heiles, deren Mittelpunkt Christus, deren Bewahrerin die Kirche ist und deren Umkreis nichts wahrhaft Wissenswürdiges ausschließt."
Die langen Jahre im theologischen Lehramt hat Sailer die jungen Menschen, die künftigen Priester, zu lebendiger Religiosität geführt und zum Studium angeleitet, zum ,,praktischen Schriftforschen" vor allem, vom Katheder der Universität und in vertraulicher Beratung. Nun legt er den Priestern noch einmal eindringlich ans Herz: ,,Es ist fürwahr wichtiger, als gar viele glauben, und besonders wichtig in unseren Tagen, daß der Priester nicht nur durch Frömmigkeit, sondern auch durch gediegenes Wissen sich auszeichne. Denn wenn . . . ein falsches, oberflächliches Wissen, das in ein wahres Nichtwissen göttlicher und menschlicher Dinge umschlägt, als die Hauptquelle des Übels unserer Zeit zu betrachten ist, so müssen die Verteidiger der heiligen Sache um so tiefer in den Grund der Wissen-

---

[24] J. Lipf, Oberhirtliche Verordnungen und allgemeine Erlasse für das Bisthum Regensburg vom Jahre 1250–1852, Regensburg 1853, 244f Nr. 52 (13. Februar 1827), 246 Nr. 58 (12. Februar 1828), 263 Nr. 99 (8. Februar 1831).
[25] Text bei Lipf, Oberhirtliche Verordnungen 252–255 Nr. 78. Faksimile-Druck des Originals bei P. Mai (s. Anm. 23), Anhang 1.
[26] Text bei Lipf, Oberhirtliche Verordnungen 270–276 Nr. 117. Faksimile-Druck (Regensburg 1832) bei P. Mai (s. Anm. 23), Anhang 3.

schaft eindringen, um jene vergiftende Quelle abzugraben und das lebendige Springwasser zu erreichen, das, unter mühsam zu durchbrechenden Sand- und Felsschichten hervorquellend, die trüben Pfützen falscher Aufklärung zu reinigen vermag. Vorbilder und Handleiter seien uns hierin jene großen Kirchenlehrer, welche die Irrtümer ihrer Zeit mit den siegreichen Waffen wahrer Wissenschaft bekämpften. – In dieser Zurückgezogenheit von der Welt und in der innigen Vereinigung mit Christus, die wir täglich am Altare erneuern, werden wir aber vor allem und allein empfänglich der Mitteilung seines heiligen Geistes, den die Welt nicht empfangen kann, weil sie ihn nicht sieht und nicht kennt" (Joh 14, 17). Der Bischof legt den Priestern noch einmal die Pflichten des wahren Seelsorgers ans Herz, die Geduld mit den Verirrten, die Wachsamkeit, den Eifer in der Verwaltung des Bußsakramentes, die liebende Sorge für die Kinder im Schulunterricht.

Sailers letzter Hirtenbrief klingt aus in die ergreifenden Worte des Abschiednehmens in christlicher Zuversicht: ,,Und nun, geliebte Brüder, zum Schlusse die Bitte: Lasset diesen freundlichen Zuruf, diese väterlichen Ermahnungen eures Bischofs in eurem Herzen Anklang und in eurem Leben Nachklang finden. Es sind die Worte eines Greises, der, nach achtzigjähriger Pilgerschaft, an den Pforten der Ewigkeit stehend, euch nichts Besseres zu sagen weiß, als: ‚Habet nicht die Welt lieb, noch was in der Welt ist: denn die Welt vergeht mit ihrer Lust; wer aber den Willen Gottes tut, der bleibt ewig' (1 Joh 2, 15.17). Er richtet diese Worte an euch am Sonntage der Palmen. Die schwere Leidenswoche steht noch bevor, auch eine schwere Arbeitswoche für euch alle; aber bald wird sie überstanden sein, und schon in acht Tagen ertönt das freudige Alleluja zu Ehren des Erstandenen. So ist es, Brüder, mit unserm Leben . . . Es kommt der Tag der Vergeltung, wo er, für den wir gestritten und geduldet, den Schweiß und die Tränen von unsern Augen wischen (Apk 21, 4) und uns mit ewiger Freude alles Leiden lohnen wird. ‚Der dieses bezeuget, spricht: Ja ich komme bald! Amen! Komm, Herr Jesu!' (Apk 22, 20) . . . Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euch allen! Amen."

In einem langen christlichen Leben wurde Sailer mit dem Tod vertraut wie mit einem guten Freund. Über seinem Leben leuchtete die Erfahrung des lebendigen Gottes. Melchior von Diepenbrock, Sailers Geheimsekretär und vertrautester Hausgenosse der Regensburger Jahre, der spätere Fürstbischof und Kardinal von Breslau, hat dies so ausgedrückt: ,,Das durchscheinende Geheimnis seines inneren Lebens war die stete Gegenwart Gottes."[27] Dieser Glanz verklärte das selige Sterben Bischof Sailers am 20. Mai 1832. Im Chor des südlichen Seitenschiffes seiner Kathedrale fand er die letzte Ruhestätte.

IV

Es gibt Gestalten der Geschichte, die den Menschen nicht mehr loslassen, der ihnen einmal wirklich begegnet ist. Vielen, den meisten wohl, ist es so ergangen, die Sailer begegnet sind. Dazu gehören viele hundert begeisterte Studenten in Dillingen, einige tausend an der Universität Landshut – die meisten von ihnen Theologiestudenten. Dazu gehören aber auch so grundverschiedene Menschen

[27] M. v. Diepenbrock, Geistlicher Blumenstrauß aus christlichen Dichter-Gärten, Sulzbach 1852², S. XIII.

wie Johann Caspar Lavater in Zürich, Anna Schlatter in St. Gallen, Matthias Claudius in Hamburg, der gefeierte Jurist Friedrich Karl von Savigny in Landshut und Berlin, die ,,königliche" Goethefreundin Antonie Brentano in Frankfurt mit ihrer Familie, die enthusiastischen, komplizierten Geschwister Clemens, Christian und Bettina Brentano, die katholischen Stolberg im westfälischen Sondermühlen und die evangelischen in Wernigerode im Harzgebiet, der empfindsame Maler und Kunsthistoriker Passavant in Frankfurt, der Augenarzt und religiöse Schriftsteller Heinrich Jung-Stilling, der Konstanzer Generalvikar Wessenberg, die Professoren Joseph Widmer und Alois Gügler in Luzern, die romantischen Mediziner Andreas Roeschlaub und Johann Nepomuk Ringseis, König Ludwig I. von Bayern und sein vertrauter Minister Eduard von Schenk, Melchior von Diepenbrock, der Fürstbischof und Kardinal von Breslau. Daneben die vielen Unbekannten und nur am Rand Genannten, denen der große Theologe, geistliche Erzieher und Seelenführer aus dem niederen Volk ein Leben lang eng verbunden blieb.

Bei der Thronbesteigung König Ludwigs I. (1825) hat Joseph Görres gleichsam stellvertretend dieses Zeugnis für Sailers Wirken abgelegt: ,,Unter den achtbaren Männern, die auf deinen Bischofsstühlen sitzen, ist einer der Berufenen, der früh im Lehrfach mit Segen sich versucht. Er hat mit dem Geist der Zeit gerungen in allen Formen, die er angenommen; vor dem Stolz des Wissens ist er nicht zurückgetreten, sondern hat seinen Ansprüchen auf den Grund gesehen; keiner Idee ist er furchtsam zur Seite ausgewichen, vor keiner Höhe des Forschens ist er bestürzt worden, immer nur eine Stufe höher hat er besonnen und ruhig das Kreuz hinaufgetragen und, wenn auch bisweilen verkannt, in Einfalt und Liebe wie die Geister so die Herzen ihm bezwungen. Er hat eine Schule von Priestern dir erzogen, die, den Forderungen der Zeit gerecht, deinen guten Absichten bereitwillig entgegenkommt; ihr darfst du dein Volk und seine Erziehung kühnlich anvertrauen."[28] Dieses Zeugnis aus berufenem Mund wiegt schwer.

Sailers Priesterschule: von ihr gingen zunächst die nachhaltigsten Wirkungen für die religiöse Erneuerung aus, bezeugt in der Erinnerung so vieler begeisterter Schüler, die sich ein Leben lang dem Lehrer ihrer Jugend dankbar verbunden wußten, und zahlreicher Zeitgenossen.

Schon aus den Dillinger Jahren heben sich verschiedene bedeutende Namen aus Sailers Priesterschule hervor, Männer, die Sailers Geist weitertrugen: der Augsburger Domherr und Jugendschriftsteller Christoph von Schmid, Johann Michael Schmid, später Professor der Kirchengeschichte in Dillingen, Johann Balthasar Gerhauser, der spätere Lyzealprofessor und Seminarregens in Dillingen, Ignaz Anton Demeter, der spätere Erzbischof von Freiburg im Breisgau. Das neuerrichtete württembergische Bistum Rottenburg empfing seinen besten Geist aus Sailers Priesterschule. Man braucht nur zu nennen den edlen Johann Nepomuk Bestlin, Professor der Moral und Pastoral, dazu Generalvikariatsrat in Ellwangen, Franz Alois Wagner, Regens des Priesterseminars auf dem Schönenberg über Ellwangen und später Domherr in Rottenburg, Friedrich Dossenberger, Seminarregens, dann Domkapitular in Rottenburg, ferner Johann Thomas Vogt, Regens des Seminars in Rottenburg. Die 1817 errichtete katholisch-theologische Fakultät der Universität Tübingen vermittelte Sailers Geist durch den Neutestamentler

[28] Schiel I 318.

Peter Alois Gratz und in vielfacher Hinsicht auch durch Johann Baptist Hirscher, obwohl dieser nicht zu den unmittelbaren Sailerschülern gehörte. Zu Sailers Schülern der Dillinger Jahre zählte der verdiente Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherr von Wessenberg, Anton Brunner, später Regens des Priesterseminars in Luzern, viele Studierende aus dem ganzen schwäbisch-alemannischen Raum, darunter auch die späteren Träger der Allgäuer Erweckungsbewegung, Martin Boos, Johannes Goßner und andere Priester des Bistums Augsburg.[29]

In der Landshuter Zeit sind fast alle deutschen Bistümer unter Sailers Schülern vertreten, Österreich und die Schweiz recht ansehnlich. Gewiß wirkte Sailer in Dillingen und Landshut nicht allein. Aber von ihm gingen die entscheidenden Einflüsse in der Priesterbildung aus. Auf Grund der Landshuter Universitätsmatrikel verteilen sich die Schüler Sailers folgendermaßen auf die einzelnen Bistümer und Länder, wobei aber die Hörer seiner allgemeinen Religionsvorlesungen und der Pädagogikvorlesungen nicht erfaßt sind: Regensburg 276, Freising (München und Freising) 245, Augsburg 150, Passau 119, die Schweiz 107, Österreich 35, Eichstätt 33, Freiburg (Baden) 28, Würzburg 26, Bamberg 12, Mainz 11, Rottenburg (Württemberg) 10, dazu einzelne Hörer aus fast allen nord- und westdeutschen Bistümern und etwa 100 Theologiestudenten, deren Diözesanzugehörigkeit sich nicht eindeutig feststellen läßt.

Unter den Sailerschülern der Landshuter Zeit ragen hervor: der geistesverwandte Franz Xaver Schwäbl, später Sailers Nachfolger als Bischof von Regensburg, der spätere Bischof von Eichstätt Georg von Oettl, der Landshuter und Münchener Exeget Joseph Franz von Allioli, der Bamberger Dogmatikprofessor und Seminarregens Friedrich Brenner, der Münchener Generalvikar und Dompropst Martin Deutinger, der Braunsberger Seminarregens und Pastoraltheologe Joseph Scheill (Bistum Ermland in Ostpreußen), der Pastoraltheologe und Direktor des Herzoglichen Georgianums Georg Friedrich Wiedemann, der Regensburger Dompropst Johann Baptist Zarbl, die Luzerner Theologieprofessoren Alois Gügler und Joseph Widmer, dazu Jakob Laurenz Studach, einer der letzten unmittelbaren Sailerschüler, der 1873 als Apostolischer Vikar für Schweden und Norwegen starb.[30]

Magnus Jocham, 1841 bis 1878 Professor der Moraltheologie in Freising[31], konnte selber kein Sailerschüler mehr sein; aber er verkehrte vierzig Jahre seines Lebens mit Priestern aus der Schule Sailers. Im Jahr 1870, als Sailers Einfluß in der Breite längst erloschen und ein ganz anderer Geist den Klerus und das gesamte kirchliche Leben Deutschlands prägte, stellt er nachdenklich die Frage: Woran erkennt man die Priester, die von Sailers Schule herkommen? Nach seiner lebenslangen Erfahrung stellt er folgende Eigenschaften fest – eine Art phänomenologische Beschreibung dessen, was diesen Priestern vornehmlich aus ihrer Begegnung mit Sailer als Priesterbild erwachsen ist:

„Diese Männer hatten äußern Anstand, humane Bildung, waren nicht leicht befangen, wo sie mit Vorgesetzten oder Hochstehenden in Verkehr kommen muß-

---

[29] Schiel I 76–80. – Schwaiger, J. M. Sailer. Der bayerische Kirchenvater 21–36, 56–62 (Allgäuer Erweckungsbewegung). Sailer vermittelte dem bedrängten Priester Martin Boos durch den ihm befreundeten Bischof Joseph Anton Gall 1799 eine Anstellung im Bistum Linz. Ebenda 60.

[30] Schiel I 317–320.

[31] Magnus Jocham (1808–1893). Autobiographie: Memoiren eines Obskuranten, hrsg. v. M. Sattler, Kempten 1896. – J. Zinkl, Magnus Jocham, Johannes Clericus (1808–1893), Freiburg i. Br. 1950.

ten, konnten in jedem ehrenhaften Zirkel leicht und frei sich bewegen und erwarben sich dadurch gar oft die Achtung selbst von denjenigen, die einen Priester scheuen und in dessen Nähe sich unheimlich fühlen. Ihre Anspruchslosigkeit, ihre Bescheidenheit und ihr ruhiges gesetztes Wesen, das auf einem tieferen moralischen und aszetischen Grunde beruhte, gewann ihnen jeden, der nicht grundsätzlich allem Guten Feind war.
Diese Männer zeichneten sich fast durchwegs aus als Freunde der Schule, als vortreffliche Lehrer der Kinder . . . Diese gebildeten Schulmänner legten bei jeder Gelegenheit eine Kenntnis der Heiligen Schrift an den Tag, über die man nur staunen mußte, und sie wußten die ihnen ganz eigen gewordenen göttlichen Wahrheiten stets so treffend vorzutragen und so faßlich zu erklären, daß man sich nur dieselbe Kenntnis und dieselbe Gewandtheit wünschen konnte. Dies aber, erklärten sie, hätten sie ihrem Lehrer Sailer zu danken. Er hatte sie zum Schriftlesen aufgefordert, sie zum praktischen Schriftforschen angeleitet, sie in den Sinn und Geist der heiligen Geschichte eingeführt und ihnen das tägliche Betrachten und Forschen in der Schrift zur Aufgabe, zum Gesetze gemacht . . .
Diese Männer hatten bei all ihrer Freundlichkeit und Leutseligkeit einen sittlichen Ernst, der einem jeden imponierte . . . Diesen sittlichen Ernst erfuhr man insbesondere, wenn man sich ihrer Leitung anvertraute, sie in Gewissensangelegenheiten um Rat fragte . . . So konnten sie sein, weil sie selbst innerlich wahr und aufrichtig vor Gott wandelten . . . Es waren Männer der Wahrheit durch und durch. Was diese Männer ferner noch auszeichnete, das war ungeheuchelte Andacht und eine beneidenswerte Innigkeit . . . Ihr ganzes Wesen war allerbauend. Und all ihr Denken und all ihr Beten conzentrierte sich in Christo dem Gekreuzigten, dem sie ihr ganzes Herz und ihr ganzes Wesen zu seinem Dienste geweiht hatten.
Wie sie sich ganz dem Dienste des Herrn gewidmet hatten, so war all ihre Habe und ihr Gut dem Dienste der Armen und der Notleidenden geweiht. Es waren dies Männer der Barmherzigkeit und der werktätigen Liebe gegen den Nächsten. Für sich äußerst mäßig, hatten sie immer Vorrat, wo man andern helfen sollte."[32]
Wollte man einen Priesterspiegel für das 19. und doch wohl auch für unser 20. Jahrhundert schreiben, man könnte dies kaum schöner ausdrücken, als dies Magnus Jocham in seiner Rückschau auf die Priester aus Sailers geistlicher Schule getan hat.
Sailers Andenken konnte zeitweilig verdunkelt werden, erloschen ist es nicht. Unser Jahrhundert, den Umbrüchen seiner Lebenszeit merkwürdig nahe, hat seine wegweisende Bedeutung von neuem entdeckt. Sailers menschliche, christliche Größe leuchtet hell in der gegenwärtigen Zeit.[33]

---

[32] M. Jocham, Dr. Alois Buchner. Ein Lebensbild zur Verständigung über J. M. Sailers Priesterschule, Augsburg 1870, 9. – B. Lang, Bischof Sailer und seine Zeitgenossen, Regensburg 1932, 128–131. Zur Priesterschule Sailers 123–176. – A. Hagen, Geschichte der Diözese Rottenburg, I, Stuttgart 1956, 75–83. – G. Schwaiger, Die altbayerischen Bistümer (s. Anm. 17) 297–367. – K. Baumgartner, Die Seelsorge im Bistum Passau zwischen barocker Tradition, Aufklärung und Restauration, St. Ottilien 1975, 152–179.

[33] Eine glänzende Würdigung Sailers enthält das Schreiben Papst Johannes Pauls II. vom 19. April 1982, zum 150. Todestag Sailers gerichtet an Bischof Rudolf Graber von Regensburg; lateinisch-deutscher Text im Amtsblatt für die Diözese Regensburg 1982, Stück 9 (28. Mai 1982), S. 85f. – Die vielfachen Feierlichkeiten zum 150. Todestag Sailers, so in München, Landshut, in Sailers Geburtsort Aresing (Bistum Augsburg), wurden besonders eindrucksvoll gestaltet im Bistum Regensburg.

WALDEMAR MOLINSKI

Darf man Kinder schlagen?

Die gesellschaftliche Problematik

Die Tatsache, daß Kinder geschlagen und mißhandelt werden, rückt seit einiger Zeit wieder verstärkt in den Blickpunkt des Interesses von Sozialwissenschaftlern, Medizinern und Juristen und vor allem auch von Politikern. Es gibt verschiedene Gründe dafür.[1]

Der nächstliegende ist zunächst einmal, daß Kindesmißhandlungen auch heutzutage und auch bei uns viel weiter verbreitet sind, als viele annehmen. Leute, die mit Kindern – sei es als Lehrer, Sozialarbeiter, Ärzte usw. – viel zu tun haben, machen diese Erfahrung immer wieder. Tatsächlich aber ist es unmöglich, verläßliche Zahlen über den Umfang der Kindesmißhandlung zu finden. Durch einen dreibändigen Bericht einer Untersuchungskommission des britischen Parlaments, dessen Ergebnisse als halbwegs gesicherte Untergrenze für Kindesmißhandlung bezeichnet werden, verursachen in England und Wales Kindesmißhandlungen sechs Todesfälle pro Woche, 438 schwere und unheilbare Gehirnschäden jährlich, 3000 andere, schwere, oft bleibende Schäden – teils durch signifikant schwere Verletzungen, teils durch sehr ernsthafte Vernachlässigungen und Entbehrungserscheinungen –, sowie 40.000 mittlere und leichtere Verletzungen weitgehend ungeklärter Fernwirkung pro Jahr.[2]

Dazu kommt, daß das Phänomen der Prügelstrafe angesichts der größeren Sensibilität weiter Kreise der Bevölkerung gegen Gewaltanwendung im allgemeinen und gegen Kinder im besonderen heutzutage von vielen wohl aufmerksamer registriert wird als in Zeiten, in denen drastische Prügelstrafen und ein hartes Strafrecht auch für Kinder und sogar die Folter als selbstverständlich angesehen wurden.[3]

Man registriert darüber hinaus die medizinischen, psychologischen, pädagogischen und sonstigen Ursachen und Folgen des Prügelns viel systematischer als früher und analysiert sie wissenschaftlich. Man kommt dabei zu dem Ergebnis, daß das Verhalten der Kinder für die Gewaltanwendung ihnen gegenüber zwar ausschlaggebend sein kann, in der Regel aber nicht ist. Das Prügeln wird meistens mehr durch die psychologischen und sonstigen Probleme der Schlagenden als durch das Verhalten der Geschlagenen ausgelöst. Kindesmißhandlung wird immer vor allem durch die Probleme der Mißhandelnden verursacht. Die Folgen des Schlagens sind häufig schwerwiegender, als man zunächst annimmt.[4]

---

[1] G. Ammon, Kindesmißhandlung, München 1979; D. Giesen, Kindesmißhandlung? Zur Kinder- und Familienfeindlichkeit in der Bundesrepublik Deutschland, Paderborn – Wien – München – Zürich 1979.

[2] First Report from the Select Committee on Violence in the Family. Session 1976–77, Violence to Children, Vol. I: Report, Vol. II: Evidence, Vol. III: Appendices, London 1977; die angeführten Daten in I, X–XI.

[3] G. Pernhaupt – H. Czermak, Die gesunde Ohrfeige macht krank. Über die alltägliche Gewalt im Umgang mit Kindern, Wien 1980, 58.

[4] S. Simitis u. a., Kindeswohl. Eine interdisziplinäre Untersuchung über seine Verwirklichung in der vormundschaftsgerichtlichen Praxis, Frankfurt 1979; G. Zenz, Kindesmißhandlung und Kindesrechte. Erfahrungswissen, Normstruktur und Entscheidungsrationalität, Frankfurt/M. 1979.

Außerdem wird angesichts der stärkeren Betonung des Kindesrechts gegenüber dem Elternrecht angezweifelt, ob den Eltern oder anderen Erziehungsberechtigten ein Züchtigungsrecht überhaupt zugestanden werden kann. Ja man verlangt nicht selten stärkere Interventionen von staatlicher Seite, um Mißbräuche des elterlichen bzw. erzieherischen Sorgerechts zu vermindern oder wenigstens einzuschränken.[5]

Kirchlicherseits steht man dieser Entwicklung öfters hilflos und nicht selten sogar eher ablehnend gegenüber. Herkömmlicherweise gehen die Moraltheologen und christlichen Pädagogen nämlich in der Regel davon aus, daß maßvolle Gewaltanwendung gegen Kinder durchaus berechtigt sein kann. Das liegt zunächst einmal an dem weitverbreiteten, aber heutzutage fragwürdigen Strafverständnis, demzufolge die Strafe einen Schuldausgleich nach dem vollen Maß der Schuld zu leisten habe. Zur Verhängung solcher Strafen aber seien die Eltern aufgrund ihrer elterlichen Verfügungsgewalt durchaus berechtigt, wenn sie nur die dabei einzuhaltenden Bedingungen erfüllen. Die körperlichen Züchtigungen als solche werden ihrerseits als durchaus geeignete und kindgemäße Strafen angesehen, weil sie schnell erfolgen, nur kurzen Schmerz verursachen und nicht lange nachwirken, wenn sie maßvoll erteilt werden, und so eine schnelle und nachhaltige Versöhnung der Kinder mit ihren Eltern begünstigen. Man weiß darüber hinaus auch aus Erfahrung, daß eine vorschnelle moralische und erst recht rechtliche Ächtung aller Schlagenden nicht nur pharisäisch ist, sondern auch verhindern würde, geduldig nach geeigneten psychologischen, soziologischen und vor allem pädagogischen Maßnahmen zur Vermeidung bzw. zur Einschränkung des Schlagens zu suchen. Eine Verengung der Gewaltthematik auf ihren ethischen Aspekt würde nämlich dazu verleiten, die Gewalttäter, häufig die Eltern und Angehörigen der Kinder, vorschnell und einseitig ethisch zu verurteilen und ihnen so nicht zu helfen, ihr gewalttätiges Vorgehen abzubauen, sondern sie durch diskriminierendes und bestrafendes Verhalten in die Enge zu treiben und sie dadurch zur Selbstbehauptung in ihrem falschen Verhalten zu provozieren. Das heißt, das Problem der Gewalt gegen Kinder wird verschärft, wenn man die Gewalttätigen zu den für die Gewalt allein verantwortlichen Sündenböcken abstempelt.

Die ethische Problematik

Hinter dieser weitverbreiteten kirchlichen Einschätzung der körperlichen Züchtigung von Kindern steht also eine lange menschliche und pastorale Erfahrung im Umgang mit der Bestrafung von Kindern, die allerdings auch durch die jeweiligen Einseitigkeiten und Vorurteile der jeweiligen Zeit eingefärbt ist, wie uns die Geschichte der Kirche immer wieder und auch im konkreten Falle der Einschätzung der körperlichen Züchtigung zeigt. Aber die Kirche sträubt sich nicht gegen die Überwindung solcher Begrenztheiten. Man braucht zweifellos soziologischen, psychologischen, pädagogischen, medizinischen, juristischen und sonstigen Sachverstand, um die Gewaltanwendung gegen Kinder möglichst weitge-

---

[5] H. Petri – M. Lauterbach, Gewalt in der Erziehung. Plädoyer zur Abschaffung der Prügelstrafe. Analysen und Argumente, Frankfurt 1975; H. Bast – A. Bernecker – I. Kastien – G. Schmitt – R. Wolff (Hrsg.), Gewalt gegen Kinder. Kindesmißhandlungen und ihre Ursachen, Reinbek ²1978; Kindesmißhandlung. Erkennen und Helfen. Hrsg. v. Bundesministerium für Jugend, Familie und Gesundheit, Bonn 1979; G. Pernhaupt – H. Czermak, a. a. O.

hend einzudämmen, und die Kirche ist zweifellos gewillt, sich diesen Sachverstand im Interesse der Kinder zu eigen zu machen.
Hinter der kirchlichen Einschätzung der Prügelstrafe steht aber auch eine Theorie zur sittlichen Beurteilung des rechtmäßigen Gebrauches der Gewalt gegen Kinder, durch die diese auf ein sittlich vertretbares Maß beschränkt werden soll. Die Kirche weiß nämlich sehr wohl, daß die Prügelstrafe etwas ist, auf das man an und für sich nicht angewiesen sein sollte, ohne die man aber in dieser bösen Welt anscheinend nicht auskommt. Darum muß man fragen: Welchen Sinn haben die Gewaltanwendung und ihre Bekämpfung letztlich? Diesen Sinn aber findet man nicht, wenn man den sozialen, psychologischen, medizinischen und sonstigen objektivierbaren Wirkungen der Gewaltanwendung und ihrer Bekämpfung nachgeht und somit das Problem der Gewalt bloß teleologisch bzw. zweckrational angeht. Man muß zu ihm schließlich und endlich doch deutend und wertend Stellung nehmen. Man deutet nämlich, wenn man annimmt, daß ein bestimmtes Verhalten bestimmte Konsequenzen haben wird, die man nicht genau berechnen, sondern nur vermuten kann, und man bewertet, wenn man von verschiedenen Wirkungen, die sich aus der Gewaltanwendung bzw. aus dem Verzicht auf sie für die davon Betroffenen ergeben, den einen vor den anderen den Vorzug gibt und aus diesem Grunde Gewalt ausübt bzw. auf ihre Ausübung verzichtet. Das geschieht z. B., wenn man eine Prügelstrafe verhängt, weil man annimmt, durch ihre Anwendung beim Bestraften ein normengerechtes Verhalten erreichen zu können, und dafür in Kauf nimmt, daß dem Gestraften nicht nur Schmerz zugefügt wird, sondern auch, daß dieser durch eben diese Bestrafung erniedrigt wird. Das geschieht ebenso, wenn man es umgekehrt vorzieht, eher auf normentsprechendes Handeln zu verzichten, das man angenommenermaßen nur durch Verhängung einer Prügelstrafe erreichen kann, als die mit der Prügelstrafe verbundene Erniedrigung in Kauf zu nehmen.
Um in diesen Fällen eine sittlich gute Entscheidung treffen zu können, muß man sich also klarmachen, der Verwirklichung welcher sittlich bedeutsamer Werte man vor der Verwirklichung anderer sittlich bedeutsamer Werte den Vorrang einräumen soll. Um das vernünftig zu begründen, muß man eine anthropologische Vorstellung von der Bedeutsamkeit der verschiedenen möglicherweise zu verwirklichenden Werte für die sittliche Entfaltung des Menschen haben. Das bedeutet, daß die rechtlichen und sittlichen Rechtfertigungsversuche der Gewaltanwendung und speziell des Rechtes, Kinder körperlich zu züchtigen, unterschiedlich ausfallen, je nachdem, ob man sie entsprechend der herkömmlichen naturrechtlichen Sicht (im Sinne des Dingnaturrechts) oder entsprechend der heutzutage sich immer mehr durchsetzenden menschenrechtlichen Sicht bewertet.

Normen für die ethische Bewertung des Schlagens in naturrechtlicher Sicht

Tatsächlich verwendet die Kirche zur Bewertung des Krieges, der Notwehr, der Strafe im allgemeinen und der körperlichen Züchtigung von Kindern im besonderen herkömmlicherweise Normen, von denen man subsumptiv Handlungsanweisungen für bestimmte Situationen nach folgendem Muster ableiten kann: Eine Prügelstrafe ist berechtigt, wenn bestimmte Bedingungen erfüllt sind. Diese Bedingungen aber sind unter bestimmten Umständen erfüllt, also ist die Prügelstrafe unter diesen bestimmten Umständen berechtigt. Diese bestimmten Bedin-

gungen nun, die für die Berechtigung der Prügelstrafe maßgeblich sind, sind folgende:

1. Die Strafe wird von den dazu berechtigten Eltern bzw. Erziehern erteilt. Man begründet das damit, daß die Eltern aufgrund ihres Erzeugerverhältnisses gegenüber den Kindern und aufgrund ihres Erzieherverhältnisses und die Erzieher bloß aufgrund dieses Erzieherverhältnisses, demzufolge sie den Kindern für sie notwendige Erzieherdienste leisten, ein Recht dazu haben, die Kinder nicht nur nach der Art eines Treuhänders soweit zu bestrafen, wie das in deren wohlverstandenem Eigeninteresse erforderlich ist, sondern darüber hinaus nach der Art eines autonomen Souveräns nach klugem Ermessen auch soweit zu bestrafen, wie das im wohlverstandenen Eigeninteresse der Eltern bzw. der von den Erziehern vertretenen Institutionen erforderlich ist.

Die 2. Bedingung für die Berechtigung einer solchen Strafe im wohlberechtigten Interesse der Eltern bzw. der Erzieher ist deshalb, daß die mit der Bestrafung verfolgten Interessen mit den Erfordernissen der Sittlichkeit vereinbar sind. Das heißt, die Strafenden dürfen mit ihrer Bestrafung subjektiv (ex opere operantis) kein in sich sittlich schlechtes Ziel verfolgen und darum auch kein Ziel, das dem objektiv mit der Strafe verfolgten Zweck (dem opus operatum) widerspricht. Dann haben sie die für eine berechtigte Bestrafung sittlich erforderliche Absicht.

3. Weil die subjektive Absicht der Strafenden nicht dem objektiven Zweck der Strafe widersprechen darf, muß weiterhin ein berechtigter Grund für die körperliche Züchtigung vorliegen. Der aber liegt vor, wenn die Gewaltanwendung notwendig und geeignet ist, Unrecht, Unordnung und Gewalt wirksam zu bekämpfen. Dieses Rechts- und Sittenverständnis geht von dem Vorverständis aus, daß das Recht in keinem Fall dem Unrecht zu weichen braucht, selbst wenn das nur um den Preis möglich ist, daß gegen Gewalttäter brutaler vorgegangen wird, als sie selbst vorgehen.
Ob ein gerechter Grund für eine körperliche Züchtigung vorliegt, hängt nach dem oben erwähnten Beispiel davon ab, ob das den berechtigten Ansprüchen der Eltern entsprechende Verhalten der Kinder gegenüber den mit der Züchtigung verbundenen Schmerzen und gegenüber der damit verbundenen Erniedrigung vorzugswürdig ist. Genau das aber wird von den Vertretern der Prügelstrafe unter der Voraussetzung und unter der Bedingung angenommen, daß die Prügelstrafe geeignet ist, die Schuld nach dem Ausmaß der Schuld auszugleichen, die aus der Nichtbeachtung der berechtigten Erzieherinteressen entsteht. Dieses Urteil setzt also voraus, daß eine körperliche Züchtigung zum Zwecke der Bestrafung mit der Menschenwürde vereinbar ist. Das leuchtet den Vertretern dieses Standpunktes ein und wird von ihnen nicht weiter problematisiert. Diese Auffassung ist bislang wohl die bei uns vorherrschende sittliche Überzeugung. Deshalb gilt nach unserem Recht auch die maßvolle Züchtigung der Kinder durch die Eltern und sonstigen Erzieher als zulässig. Dieses Recht wird als im Recht und der Pflicht zur Erziehung begründet angesehen.

Aus diesem Grunde hat es deshalb z. B. auch der deutsche Bundesgerichtshof (BGH) abgelehnt, jegliche Züchtigung als menschenunwürdig anzusehen. Seine in dieser Ablehnung implizierte Anerkennung eines maßvollen Züchtigungsrechts geht davon aus, daß das tatsächlich in der Bevölkerung vorhandene sittliche Bewußtsein es verbietet, jegliche Züchtigung strafrechtlich zu verurteilen. Der BGH wertet dieses tatsächliche Bewußtsein seinerseits nicht als sittlich richtiges Bewußtsein, sondern legt eher nahe, daß es sich dabei um ein falsches sittliches Bewußtsein handelt. Es kommt ihm bloß darauf an, den Teu-

felskreis der Gewalt dadurch zu durchbrechen, daß er maßvolle Prügelstrafen seinerseits nicht gewaltsam mit dem Hammer des Strafrechts bekämpft. Er weiß, daß eine gewaltfreie Erziehung nur dann verwirklicht werden kann, wenn das sittliche Bewußtsein sich ändert. Auch er macht uns insofern darauf aufmerksam, daß das entscheidende Problem bei der Verhinderung von Gewalt gegen Kinder ein ethisches ist. Alle Versuche, den Schutz gegen Kindesmißhandlungen zu verbessern und wirksamer zu gestalten, sollten von dieser Einsicht ausgehen.[6]

4. Diese wirksame Gewaltbekämpfung soll möglichst maßvoll erfolgen und deshalb unnötige Gewaltanwendung vermeiden, dann geschieht sie auf angemessene Weise.

Die Einseitigkeiten der normativen Theorie

Diese Theorie zur Entschuldigung der körperlichen Züchtigung unter bestimmten Umständen stieß angesichts sich wandelnder Vorstellungen über das Elternrecht und im Zusammenhang damit über die gerechte Bestrafung sowie über die personale Bedeutsamkeit körperlicher Züchtigung zunehmend auf Schwierigkeiten.

1. Die dieser Theorie zugrundeliegende Elternrechtstheorie beachtet nicht genügend, daß die Eltern und Erzieher den Kindern gegenüber Eigeninteressen nur soweit vertreten dürfen, wie es den Erfordernissen der Gemeinwohlgerechtigkeit entspricht, aber nicht verlangen dürfen, daß die Kinder ihren Eltern und Erziehern die ihnen von diesen erwiesenen Wohltaten nach dem Maß der Tauschgerechtigkeit zurückerstatten. Eltern und Erzieher dürfen deshalb Kinder nicht nach der Art eines autonomen Souveräns für Verhaltensweisen strafen, die zwar an und für sich durchaus legitimen subjektiven Erziehungsvorstellungen der Eltern und Erzieher widersprechen, aber tatsächlich durchaus gemeinwohlgerecht sind. Sie sollen vielmehr nach der Art einer demokratischen Autorität in unparteiischer Weise nach dem Maßstab entscheiden, ob durch eine bestimmte Bestrafung dem Wohl aller davon Betroffenen besser gedient wird als durch den Verzicht auf diese Bestrafung oder durch eine andere Form des Vorgehens. Eltern und Erzieher dürfen demnach bei einer Bestrafung sich nicht damit begnügen, zu fragen, ob sie mit ihr gegen bestimmte sittlich erforderliche Normen verstoßen, sondern sie müssen prüfen, ob sie durch eine Bestrafung oder den Verzicht auf sie ihrem erzieherischen Ziel und somit dem Kindeswohl unter Berücksichtigung des Gemeinwohls besser oder schlechter dienen.
Insofern wirkt es auch fragwürdig und gibt zu groben Mißverständnissen Anlaß, wenn ein elterliches Züchtigungsrecht aus der natürlichen Liebe der Eltern zu ihren Kindern oder aus dem engen Vertrauensverhältnis zwischen Eltern und Kindern begründet wird, weil so dem Eindruck Vorschub geleistet wird, daß die Kinder ein Besitz der Eltern seien, über den sie nach ihrem Ermessen frei verfügen dürften, eine Auffassung, die übrigens sogar das Besitzrecht einseitig individualistisch interpretiert. Aufgrund des Vertrauensverhältnisses zwischen Eltern und Kindern sollen diese vielmehr eher als sonst bereit sein, Fehlverhalten, und zwar vor allem mehr oder weniger unvermeidliches Fehlverhalten, zu tolerieren. Aber es wäre verkehrt, aus dem größeren Vertrauensverhältnis und der größeren To-

---

[6] Vgl. G. Dürig, in: Th. Maunz u. a., Kommentar zum GG Art. 2 Abs. II Rdnr. 42–48, bes. Rdnr. 48, der der Auffassung ist, daß das formal anerkannte Züchtigungsrecht material grundgesetzwidrig ist; Th. Vormbaum, Zur Züchtigungsbefugnis von Lehrern und Erziehern, in: Jurist. Rundschau 1977, 492–498.

leranzbereitschaft ein Recht auf härtere Bestrafung abzuleiten. Aufgrund dieses Vertrauensverhältnisses wird es vielmehr möglich und nötig, weniger hart durchzugreifen, als es sonst vielleicht erforderlich wäre.

2. Da nach dem soeben über das Elternrecht Ausgeführten die subjektive Sinngebung des Strafens mit dessen objektivem Zweck übereinstimmen soll, darf das oberste Ziel des Strafens nicht darin bestehen, dem Recht derer, in deren Interesse die Strafen erteilt werden, auf jeden Fall wirksam Geltung zu verschaffen. Man muß vielmehr nach dem Prinzip der Gemeinwohlgerechtigkeit mit der Bestrafung den Bestraften genauso gerecht werden wie denjenigen, deren Recht durch die Bestrafung Geltung verschafft werden soll.[7]
Die Devise, daß auf einen groben Klotz ein grober Keil gehört, ist folglich nicht nur pragmatisch falsch, weil sie dazu angetan ist, Gewalt zu eskalieren, statt zu deeskalieren, sie ist vielmehr auch sittlich und rechtlich – de lege ferenda – zu verwerfen, weil es den Menschenrechten widerspricht, gegen jemanden mehr Gewalt anzuwenden, als er selbst anwendet. Gewalt mit größerer Gewalt zu begegnen, als der Gewalttäter angewandt hat, ist Rache. Solche Gewaltanwendung ist der Reflex derjenigen, die sich auf jeden Fall und mit jedem Mittel durchsetzen wollen. Wenn ihr Ziel nur unter der Bedingung erreichbar ist, daß sie ihren Gegnern härter begegnen als diese ihnen selbst, sind sie zu dieser eskalierenden Konfrontation mit ihnen bereit, weil es rein teleologisch betrachtet vernünftig ist. Aber dann handelt man nach praxeologischen und nicht nach sittlichen Kriterien. Ein Recht oder eine Sittlichkeit, die wie unser Recht und unsere weitverbreitete Sittlichkeit behaupten, daß die Wirksamkeit und nicht die Angemessenheit das grundlegende Prinzip der Gewaltbekämpfung ist, gehen letztlich davon aus, daß man unter der Bedingung alles tun darf, was man kann, daß man nur so seine eigenen Rechte wahren bzw. die etablierte sittliche bzw. rechtliche Ordnung aufrechterhalten kann. Dann darf man, wenn man sein Recht nicht anders durchsetzen kann, z. B. die Todesstrafe gegenüber jemandem verhängen, der zwar permanent asozial ist, aber die Existenz seiner Mitmenschen nicht gefährdet. Dann darf man unruhige Kinder und Jugendliche schlagen, um sein eigenes Recht auf Ruhe durchzusetzen usw. Dann darf man sich aber eigentlich auch nicht gegen die Wiedereinführung der Prügelstrafe im Iran und der Verstümmelungsstrafe in Saudi-Arabien wehren, die genau damit begründet wird, daß man sich nur so wirksam gegen bestimmte Vergehen schützen kann, die in Wirklichkeit aber nicht so gemeinwohlgefährlich sind, daß sie mit einer solch harten Bestrafung geahndet werden dürfen.

3. Daß im Zusammenhang mit der Theorie der Entschuldigung der Gewaltanwendung unter bestimmten Bedingungen die Prügelstrafe relativ leicht als eine angemessene Bestrafung angesehen wird, hat schließlich seinen Grund darin, daß die körperliche Züchtigung im Kontext dieser Straftheorie nicht als ein außergewöhnlich weitreichender Eingriff in die Integrität der Persönlichkeit angesehen wird. Das hängt wohl einerseits damit zusammen, daß die körperliche Züchtigung eine viel schneller abgeschlossene Bestrafung darstellt als z. B. die Freiheitsstrafe. Aber der tiefere Grund dafür ist doch in einem Verständis der Leiblichkeit zu suchen, demzufolge mit dieser Züchtigung zwar dem Leib

---

[7] W. Molinski (Hrsg.), Versöhnen durch Strafen? Perspektiven für die Straffälligenhilfe, Wien – Freiburg – Basel – Göttingen 1979.

Schmerz zugefügt, aber die Persönlichkeit als solche nicht so sehr getroffen wird. Nach dem sich immer mehr durchsetzenden Verständnis aber stellt die körperliche Züchtigung immer einen Eingriff in den unmittelbaren und unveräußerlichen Persönlichkeitsbereich des Gezüchtigten dar, weil der Leib nicht nur unabdingbar zum Menschsein gehört, sondern die Leiblichkeit auch Ausdruck der Persönlichkeit ist. Wir sind Menschen, weil wir einen Leib *haben* und wir *sind* leibhaftige Persönlichkeit. Demnach wird durch eine körperliche Züchtigung unmittelbar – wenn auch unterschiedlich stark – in die Grundlage unseres Lebens eingegriffen und gleichzeitig unsere persönliche Würde direkt verletzt. Insofern ist die körperliche Züchtigung immer eine gewaltsame Erniedrigung, die den Gezüchtigten noch wesentlich unmittelbarer als die äußere Freiheitsberaubung durch Freiheitsstrafen in seiner Selbstentfaltung und in seiner Freiheit beeinträchtigt. Der physische Schmerz ist nicht die einzige und häufig auch nicht die wichtigste Auswirkung von körperlicher Strafe. Sie ist gleichzeitig auch Symbol der Zurückweisung, der Demütigung und Entehrung.

Entscheidungskriterien für die ethische Bewertung des Schlagens in menschenrechtlicher Sicht

Angesichts dieser Schwierigkeiten wird die normative Theorie zur Entschuldigung der Prügelstrafe zunehmend durch eine Entscheidungstheorie abgelöst bzw. ergänzt. Ihr zufolge muß man in den sich wandelnden Situationen nicht anhand von vornherein feststehender materialer Normen, unter die angenommenermaßen alle möglichen Situationen subsumiert werden können, ablesen bzw. ableiten, was unter den konkreten Umständen zu tun ist; man muß vielmehr anhand von formalen Kriterien entscheiden, wie unter sich nicht bloß stets wandelnden, sondern stets neuen Bedingungen dynamische, prinzipiell unausschöpfliche und darum offene Zielvorstellungen am besten verwirklicht werden können. Man fragt also nicht mehr innerhalb eines prinzipiell umfassenden und deshalb statischen und geschlossenen Systems, welche Verhaltensweisen systemgerecht sind und so z. B. konkreten Vorstellungen von der Gerechtigkeit entsprechen, sondern man fragt im Rahmen eines prozessualen Denkens, inwiefern das angestrebte Ziel unter den konkreten einmaligen Umständen optimal verwirklicht werden kann, wie also z. B. die formale Idee der Gerechtigkeit in einem bestimmten, in dieser Weise nicht wiederholbaren Kontext inhaltlich verwirklicht werden kann.
In menschenrechtlicher Sicht wird diese formale Idee der Gerechtigkeit zwar insofern bereits inhaltlich konkretisiert, als man aufgrund inhaltlicher anthropologischer Vorstellungen davon ausgeht, daß die Menschen bestimmte materiale Rechte haben, also z. B. auf Selbstbestimmung, körperliche Integrität usw. Diese materialen Rechte werden aber gleichzeitig als eine formale Zielvorstellung insofern verstanden, als sie unter den konkreten Umständen immer nur als begrenzt verwirklichbar angesehen werden. Man muß deshalb unter den wechselnden Umständen jeweils neu entscheiden, wie die Gerechtigkeit in der konkreten Situation optimal verwirklicht werden kann. Was unter bestimmten Umständen konkret menschengerecht ist, steht somit nicht ein für alle Male fest, sondern hängt inhaltlich davon ab, was unter den sich wandelnden Verhältnissen möglich ist.

In diesem Sinne werden das Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit, auf Meinungsäußerung, Eigentum und Arbeit usw. zunächst als *Abwehrrechte* derart verstanden, daß niemand an seiner Entfaltung behindert werden darf, soweit er dadurch nicht die Entfaltung anderer behindert. Daraus werden dann in einer zweiten Stufe die sogenannten sozialen *Anspruchsrechte* abgeleitet, denenzufolge man von der Rechtsgemeinschaft erwarten darf, daß sie denjenigen, die sich von sich aus nicht gleichermaßen wie alle anderen nach ihren eigenen Fähigkeiten und Bedürfnissen entfalten können, die entsprechenden Hilfen gewährt, damit sie gleichermaßen wie alle anderen ihr Recht auf Gewissens- und Religionsfreiheit, auf Meinungsäußerung, auf Eigentum und Arbeit usw. entfalten können. *Herrschaft* und Gewalt über andere darf man diesem Vorverständnis zufolge nur in dem Maße ausüben, wie das 1. zur chancengleichen Entfaltung aller nötig ist und wie das 2. im wohlverstandenen Eigeninteresse desjenigen nötig ist, der nicht selbst über sich verfügen kann und dessen Interessen jemand treuhänderisch wahrzunehmen hat.

Aus der Anwendung dieses menschenrechtlichen Grundansatzes ergeben sich als sittliche Grundprinzipien für die Berechtigung der Gewaltanwendung gegen Kinder:

1. Man darf mittels persönlicher und struktureller Gewalt niemanden an seiner freien Entfaltung nach seinen eigenen Bedürfnissen und Fähigkeiten hindern, sofern er selbst durch seine Entfaltung die Chancengleichheit anderer nicht beeinträchtigt.

2. Die Gemeinschaft aller sittlich Bemühten bzw. die Rechtsgemeinschaft soll durch ihre Herrschaftsorgane nach Kräften all denjenigen helfen, die durch persönliche und strukturelle Gewalt daran gehindert werden, sich gewaltfrei genauso wie alle anderen entfalten zu können.

3. Man darf deshalb auf gewaltsamen Mißbrauch der Entfaltungsrechte einzelner oder von Körperschaften bis hinauf zu Staaten mit Gegengewalt allenfalls soweit reagieren, a) wie sie selbst in die Rechte anderer eingreifen und b) wie ein so weitreichender Eingriff nötig ist, um sie von ihrer Gewalttätigkeit abzubringen.

4. Man darf aufgrund einer erzieherischen Verpflichtung in die Unversehrtheit und Freiheit eines Kindes treuhänderisch nur soweit eingreifen, wie das im wohlverstandenen Interesse des Kindes und somit auch zur Wahrung seiner Menschenrechte nötig ist.

Man darf demnach – sittlich gesprochen – Gewalt keinesfalls mit größerer Gegengewalt begegnen und Unrecht nicht durch größeres Unrecht aus der Welt zu schaffen versuchen, sondern man muß sich um eine Deeskalation von Gewalt dadurch bemühen, daß man versucht, Böses mit Gutem zu vergelten und Unrecht durch Recht zu überwinden. Man sollte demnach bereit sein, eher geringes Unrecht hinzunehmen, als größeres Unrecht zu tun.

Man sollte weiterhin Kinder nicht primär nach den Zielvorstellungen erziehen, die der Verwirklichung der Interessen des Erziehers bzw. der von ihm vertretenen Institutionen dienen, sondern nach denjenigen, die im wohlverstandenen Interesse des Kindes sind und innerhalb dieses Rahmens und in diesem Sinne sekundär auch die berechtigten Interessen des Erziehers bzw. der von ihm vertretenen Institutionen berücksichtigen.

Konsequenzen für die Beurteilung der Prügelstrafe

Aus der Anwendung dieser Prinzipien auf unsere konkrete Wirklichkeit ergibt sich als eindeutiges sittliches Postulat: Körperliche Gewalt darf man allenfalls in Notwehr gegen ebenfalls körperliche Gewalt anwenden, und zwar maximal in dem Ausmaße, wie sie der Gewalttäter selbst ausübt. Körperliche Züchtigung als gezielte Strafmaßnahme dagegen ist prinzipiell abzulehnen, weil sie einen unnötigen Eingriff in die körperliche Unversehrtheit des Menschen darstellt und seine Menschenwürde verletzt. Sie ist dementsprechend – nach dem hier vertretenen sittlichen Standpunkt – auch nicht eltern- bzw. erziehungsrechtlich zu rechtfertigen.

Strafen und nicht bloß Notwehr ausüben kann man nämlich immer nur, wenn man mehr Macht hat als der Straffällige und gleichzeitig bereit ist, diese Macht nach ethischen Grundsätzen anzuwenden, und zwar so, daß sie in den Dienst der Herstellung bzw. Wiederherstellung einer gerechten Ordnung und der Versöhnung gestellt wird. Man soll zum Zwecke der Bestrafung seine überlegene Macht deshalb einerseits so nachdrücklich einsetzen, wie es nach klugem Ermessen nötig erscheint, damit der mit Strafe Bedrohte sich veranlaßt sieht, von seiner Gewalttätigkeit abzulassen, um der ihm angedrohten Gegengewalt zu entgehen. Nach dem bereits Ausgeführten darf man zu diesem Zwecke keinesfalls mehr Gegengewalt anwenden, als der Gewalttäter gewalttätig wurde. Man soll anläßlich dieser möglichst reduzierten und somit deeskalierenden Gewaltanwendung, bei der man sich darum bemüht, den Gewalttäter in seiner Unversehrtheit möglichst weitgehend zu respektieren, andererseits gleichzeitig versuchen, diesen durch fördernde und stützende Maßnahmen, durch freundliches und liebevolles Entgegenkommen dazu zu motivieren und zu veranlassen, anstatt der gewalttätigen Konfrontation lieber friedliche Kooperation zu suchen und so seinem wohlverstandenen eigenen Interesse entsprechend zu handeln.

Körperliche Züchtigung würde demnach nur dann verdienen, als Strafe bezeichnet zu werden, wenn sie nicht nur subjektiv und objektiv, d. h., seitens der Strafenden und seitens der zu Bestrafenden dazu angetan wäre, Friede und Versöhnung herzustellen, sondern wenn sie darüber hinaus auch gleichzeitig unbedingt erforderlich wäre, um dieses Ziel zu erreichen und dieses durch kein anderes Mittel erreicht werden könnte, das weniger in die persönliche Unversehrtheit der Straffälligen eingreift. Gerade diese Bedingungen erfüllt die körperliche Züchtigung jedoch in aller Regel nicht.

Sie ist 1. nur zu oft dazu angetan, nicht Frieden und Versöhnung zu stiften, sondern Gewalttätigkeit und Haß zu fördern. Es wurde von kompetenter Seite immer wieder darauf hingewiesen und nachgewiesen, daß harte körperliche Strafen zur Kinder- und Jugendkriminalität beitragen können. Schon Johann Ignaz von Felbiger wies im vorigen Jahrhundert, in dem sogar noch in den Schulen drakonische Körperstrafen verhängt wurden, in seinen klassischen Anweisungen für „rechtschaffene Schulleute" darauf hin, daß die Schulkinder insgesamt durch zu strenge Strafen vom Lernen abgehalten wurden, „die aber, welche man derart bestraft, erbittert und dadurch wohl niemals gebessert werden".[8] Der bekannte Jugendkriminologe H. J. Schneider seinerseits stellte bereits 1967 fest: „Neuere

[8] J. I. v. Felbiger, Eigenschaften, Wissenschaften und Bezeigen rechtschaffener Schulleute. Ausgabe besorgt von J. Scheveling, Paderborn 1959, 104.

jugendkriminologische Untersuchungen haben gezeigt, daß gerade die Eltern, die in ihrer Kindheit und Jugend körperlich schwer gezüchtigt worden sind, zu Kindesmißhandlungen neigen. Grausamkeiten gegenüber Tieren und Gewalttätigkeiten gegenüber Mitschülern, insbesondere Mädchen, lassen den demoralisierenden Effekt körperlicher Züchtigung auf die Kinder und Jugendlichen deutlich werden."[9] Der Grund dafür ist darin zu suchen, daß der Drang zur Aufsässigkeit größer wird, wenn durch die Züchtigung die Freiheit zu sehr dezimiert und beschränkt wird.

Man kann 2. keineswegs davon ausgehen, daß die Züchtigenden bei ihrem brutalen Vorgehen in aller Regel nur oder auch nur vornehmlich den normativen Ansprüchen der Erziehung und der Strafe entsprechen wollen und sich vom wohlverstandenen Interesse der Kinder leiten lassen. Häufig sind diejenigen, die Kinder schlagen und mißhandeln, den verständlichen und berechtigten Ansprüchen und den Provokationen der ihnen Anvertrauten einfach nicht gewachsen. Nicht selten versuchen sie von den Kindern mit Gewalt etwas zu erreichen, was bloß ihren eigenen Wünschen, nicht aber den Fähigkeiten und Bedürfnissen der Kinder entspricht. Sie versuchen sich ihnen gegenüber dann strafend statt helfend und heilend durchzusetzen. Gerade bei besonders frustrierten und unangepaßten Kindern, die eine heftige Reaktion der Erzieher nur zu leicht provozieren, wird durch die Prügelstrafe die seelische Schädigung sehr leicht verhärtet und fixiert statt behoben.

Die Kinder, die gezüchtigt werden, haben dementsprechend häufig den berechtigten Eindruck, daß die Erwachsenen auf diese Weise nur ihre Wut an ihnen auslassen.

In jedem Fall liegt eine große Gefahr für die sittliche Entwicklung der Jugend darin, wenn die Erzieher, die im Guten wie im Schlechten als Vorbild wirken, sich mit Gewalt durchsetzen, weil dergleichen zu Bewunderung und Nachahmung führen könnte.

Dazu kommt 3., daß körperliche Bestrafung einer Kapitulation vor geistigen Überzeugungsmöglichkeiten gleichkommt und auf harte Bestrafungsmaßnahmen zurückgreift, wo man mit Sachverstand und Phantasie mit weniger tiefeingreifenden Maßnahmen auskommt.

Schon Adolf Diesterweg, der die deutsche Volksschule und den Volksschullehrer entscheidend geformt hat, wandte sich energisch gegen die Überschätzung äußerer Zuchtmittel: ,,Der ganze Kram von Disziplinarmitteln konzentriert sich daher in der einen Forderung an den Lehrer: lehre mit didaktischer und folglich auch mit disziplinarischer Kraft und Geschicklichkeit! Das Lehrprinzip ist auch zugleich das Erziehungsprinzip . . .

Von den Straf- und Zuchtmitteln reden wir lieber gar nicht. Sie sind meist unnütz und unnötig, wo der Unterricht rechter Art, das heißt natur- und sachgemäß ist. Der Schüler soll in der Schule arbeiten, und zwar mit Lust. Wo es der Fall ist, da fallen wenig oder keine Ungehörigkeiten vor; wo es nicht der Fall ist, wird man stets regeln und strafen müssen, und doch ohne den beabsichtigten Erfolg."[10]

---

[9] H. J. Schneider, Das Erziehungsgeschehen zur Verhütung und Behandlung der Kinder- und Jugendkriminalität, in: Willmann-Institut (Hrsg.), Pädagogik der Strafe, Freiburg – Basel – Wien 1967, 415.

[10] A. Diesterweg, Wegweiser zur Bildung für deutsche Lehrer. Ausgabe besorgt von J. Scheveling, Paderborn 1958, 180.

Was für die Schule gilt, in der man heutzutage durchwegs ohne Körperstrafen auskommt, gilt für alle anderen Bereiche. Es sollte erst recht im familiären Bereich gelten, in dem heutzutage auch in der Tat eine immer größer werdende Anzahl von Eltern eine gewaltfreie Erziehung mit Erfolg praktiziert. Politische Ereignisse, die ungetilgten Erinnerungen an die Brutalität totalitärer Systeme und die Greuel des Krieges, dazu ein neues Verständis für den Wert der einzelnen Person drängen auf eine unverkürzte Menschlichkeit auch in der Behandlung ungezogener und aufsässiger Kinder. Es muß eine erzieherische Atmosphäre des Wohlwollens und der Geduld sowie der Kooperation geschaffen werden, die es möglich macht, daß auch bei schweren Verfehlungen wie Widerstand leisten, Gehorsamverweigerung, groben Frechheiten und Roheitsvergehen, auf menschlichere Strafen als auf Prügel zurückgegriffen werden kann. Angesichts der grundlegenden Bereitwilligkeit der Kinder, Ordnungen anzuerkennen und der betonten personalen Bindungen, nach denen sie sich sehnen und zu denen sie fähig sind, kann man sich durchaus mit Kleinformen der Strafe begnügen, die nicht auf Vergeltung, sondern auf Wiedergutmachung und Versöhnung abzielen.

4. schließlich überzeugen die Argumente, die für die Angemessenheit von Prügelstrafen vorgebracht werden, nicht.

4.1. So versuchen die Anhänger der Prügelstrafe, diese immer wieder mit dem Argument zu rechtfertigen, daß sie der Vitalität der Kinder entspreche, die in ihrer Unreife verstärkt dazu neigen, sich recht schnell mit mehr oder weniger heftiger Brachialgewalt durchzusetzen, wo ihnen andere Methoden der Durchsetzung zu schwer erscheinen. Die maßvolle Prügelstrafe sei so für sie eine besonders verständliche und folglich wirksame Strafe. So stelle die körperliche Strafe in Ausnahmefällen die einzige Strafe dar, die eindeutig und einigermaßen unmißverständlich ,,kapiert" werde. Sie sei auch in manchen Fällen besonders pädagogisch, weil die Strafe der Tat auf dem Fuße folge und so dem Fassungsvermögen von Kindern und Heranwachsenden besser als andere Strafen mit einem erheblichen Liebesentzug entspreche. Das gelte ganz besonders, wenn ein Vertrauensverhältnis zwischen Erzieher und Zögling bestehe und nach der Strafe sofort eine wirkliche Versöhnung erfolge. Dann werde die Gewaltanwendung auch keineswegs als entwürdigend, sondern als durchaus angemessen und gerecht empfunden. Tatsächlich haben normale gesunde und seelisch stabile Kinder eine gelinde, schnell vollzogene körperliche Strafe häufig lieber als eine andere wie z. B. Strafarbeiten, Nachsitzen u. ä.

Der Hinweis, daß gesunde Kinder maßvolle körperliche Strafen gut verkraften und auch anderen Strafen vorziehen, beweist aber nicht etwa, daß diese Art der Bestrafung für solche Kinder angemessen und tatsächlich nicht entwürdigend ist, sondern nur, daß diese Kinder, aber eben nur diese seelisch robusten Kinder, ohne Schaden auch in einem gewalttätigen Milieu überleben und sich ihm anpassen, in dem ein entsprechend tiefes Kommunikations- und Vergeltungsniveau herrscht. Es beweist aber nicht, daß diese Art der Bestrafung angemessen ist, bloß weil sie im Augenblick zweckmäßig erscheint. Man übersieht dabei nämlich, daß diese Art der Bestrafung nicht geeignet ist, den Teufelskreis der Gewalttätigkeit zu durchbrechen, sondern im Gegenteil dazu angetan ist, ihn zu verfestigen, weil man auf diese Weise die Prügelstrafe ideologisch rechtfertigt, die dann nur zu

leicht zu exzessiver Kindesmißhandlung entartet, eben weil man das Sittlichkeitsprinzip durch das Wirksamkeitsprinzip zu ersetzen versucht.
Aber auch unter der Rücksicht der Zweckmäßigkeit ist festzuhalten, daß man Kindern nicht erzieherisch hilft, wenn man zu ihnen auf die Ebene ihrer unreifen und unausgegorenen Vitalität herabsteigt, sondern gerade dann, wenn man sie aus ihr herauszuziehen sucht. Insofern entlarvt sich die Prügelstrafe auch als ein regressives Verhalten der Erwachsenen, das gerade nicht erzieherisch wirkt. Kinder sollen aber von der Reaktion der Erwachsenen auf gewalttätiges Verhalten gerade ein gewaltfreieres Handeln lernen und ,,kapieren", daß man Konflikte nicht durch Kraftmeierei, sondern durch Bemühen um Versöhnung lösen soll. Wenn der Erzieher davon beseelt ist, wird ihm sein besonderes Vertrauensverhältnis zum Zögling dazu helfen, eine Bestrafung zu finden, die von diesem durchaus verstanden und nicht als ein so weitreichender Liebesentzug wie eine körperliche Züchtigung empfunden wird.
Dazu kommt, daß viele Kinder sich durch körperliche Züchtigung in ihrer persönlichen Ehre tatsächlich doch bedroht sehen. Das gilt insbesondere für Mädchen, für Jugendliche in der Pubertät und für sensible Kinder. Außerdem wird keine Strafe so rasch ohne pädagogische Vorüberlegung verhängt, nutzt sich so schnell ab und wird darum wirkungslos wie die Körperstrafe. Erziehung durch Prügel gleicht der Dressur. Überdies bringt sie den zu Erziehenden in ein Gefühl der ohnmächtigen Unterlegenheit, der Machtlosigkeit, aus der heraus sich die Person niemals entfalten kann.

4.2. Das Argument, daß man bei bestimmten besonders renitenten Kindern ohne körperliche Züchtigung nicht auskomme, ist angesichts der Tatsache, daß viele Erwachsene in einer Atmosphäre der Gewalt aufgewachsen sind und infolgedessen nur mit großen Schwierigkeiten lernen, selbst gewaltfrei zu handeln, nur zu verständlich. Es weist darauf hin, daß wir langer therapeutischer und heilpädagogischer Prozesse bedürfen, um so sozialtauglich zu werden, daß wir in der Familie, in der Schule, im öffentlichen und internationalen Leben hinreichend gewaltfrei handeln können. Diese mangelnde Sozialtauglichkeit ist deshalb sicherlich ein Entschuldigungsgrund für manche körperliche Züchtigung und sogar Kindesmißhandlung. Aber mit unserer Unzulänglichkeit und Verdorbenheit kann man keine Berechtigung der körperlichen Züchtigung begründen; man kann sie auf diese Weise nicht sittlich rechtfertigen. Daß man früher von anderen geschlagen worden ist, ist kein Berechtigungsgrund dafür, daß man jetzt selbst schlagen darf. Man darf nicht sagen, was im Strafvollzug des Staates nicht bloß aus pragmatischen und rechtlichen, sondern gerade auch aus sittlichen Gründen abgelehnt wird und nicht mehr möglich ist, darf in der Schule oder im Elternhaus aufrechterhalten werden. Gerade weil im familiären Bereich viel zu oft zu unüberlegt und zu affektiv gestraft wird, weil hier das Verhalten der Eltern den Kindern gegenüber nicht nur viel weniger kontrolliert wird, sondern auch viel weniger kontrolliert werden kann und darf, ist es unbedingt erforderlich, jegliche Versuche, die körperliche Strafe als angemessen und notwendig zu rechtfertigen, abzulehnen, weil nur so die Würde und Unversehrtheit der Kinder hinreichend geschützt werden kann.

JOHANN HÜTTER

Die Glaubensmission als Form außerordentlicher Seelsorge bei Alfons von Liguori und heute

Im Jahre 1982 konnte die Kongregation der Redemptoristen auf 250 Jahre Ordensgeschichte zurückblicken, in der sie sich vor allem der außerordentlichen Seelsorge verpflichtet wußte. Das Jubiläum gibt Anlaß, die derzeitigen Formen der außerordentlichen Seelsorge, vor allem die Glaubensmissionen[1], von den Intentionen des hl. Alfons her zu überprüfen und zu fragen, welche Bedeutung dieser Seelsorgeform in der Gegenwart beigemessen werden kann.

1. Der Einfluß des Alfons von Liguori auf die Volksmission

Alfons von Liguori war vor der Gründung der Kongregation der Redemptoristen Mitglied der Missionsgesellschaft der „Pii Operarii" und beteiligte sich in dieser Zeit an etwa dreißig Volksmissionen im Raum Neapel.[2] Diese Missionen wurden nach dem Modell des Jesuiten Paul Segneri an zentralen Orten gehalten.[3]
Bei einem Genesungsaufenthalt in Scala bei Amalfi begegnete Alfons den Hirten und Bauern des süditalienischen Berglandes. Er war tief betroffen von der sozialen und besonders auch der pastoralen Vernachlässigung der Landbevölkerung. Das Patronatswesen begünstigte bei der Besetzung der Pfarreien Priester aus vornehmen Familien, meist Verwandte des Patrons. Diese zogen dem pastoralen Dienst meist ein Leben in der Hauptstadt oder in ihrer Familie vor.
Alfons sah nun in Volksmissionen eine geeignete Seelsorgemöglichkeit für die Bewohner kleiner Dörfer und abgelegener Siedlungen. Sein Freund Thomas Falcoja, Bischof von Castellamare, und einige seiner früheren Mitarbeiter unterstützten ihn in seinem Vorhaben, eine Priestergemeinschaft mit dem Ziel, vor allem die Landgebiete Süditaliens zu missionieren, ins Leben zu rufen.
Die 1732 gegründete Gemeinschaft richtete ihre ganze Lebensweise und Spiritualität auf den Missionsdienst aus.[4] Um der Glaubwürdigkeit ihrer Predigt willen verlangte Alfons von seinen Mitbrüdern einen bescheidenen und einfachen Lebensstil und hielt sie zu gründlichem Studium der theologischen Disziplinen an. Er selbst begann sich mit moraltheologischen Fragen mehr auseinanderzusetzen, um der Resignation im religiösen Leben – eine Folge des damals einflußreichen Jansenismus und vorherrschenden Rigorismus – entgegenzutreten. Dem gleichen Motiv entspringen auch seine zahlreichen aszetischen Schriften.
Der Schlüssel zum Verständnis des Lebenswerkes des hl. Alfons ist sein Enga-

---

[1] „Glaubensmission" bezeichnet die erneuerte und gegenwärtig praktizierte Form der außerordentlichen Glaubensverkündigung an Katholiken („missio interna"). „Volksmission" bezeichnet die missio interna, die vor der Glaubensmission praktiziert wurde. „Mission" umfaßt sowohl die missio interna als auch die missio externa. Hier wird „Mission" jedoch als Kurzbezeichnung für die Glaubensmission bzw. die Volksmission verwendet, wenn eine genauere Unterscheidung nicht notwendig erscheint. Vgl. Kajetan Kriech, Wesentliche Volksmission heute, Wien 1963, 20f.
[2] Vgl. Eduard Hosp, Weltweite Erlösung, Innsbruck 1961, 17ff.
[3] Vgl. Kajetan Kriech, Wesentliche Volksmission heute, Wien 1963, 36.
[4] Vgl. „Regolamento per le sante Missioni" vom 20. Oktober 1747. Veröffentlicht in: Analecta CSsR., Annus I, Romae 1922, 172ff.

gement für die pastoralen Nöte und Erfordernisse im Königreich Neapel des 18. Jahrhunderts.
Auf die Entwicklung der Volksmission nahm Alfons insofern Einfluß, als er diese Seelsorgeform übernahm und mit geringfügigen Veränderungen auf die ländlichen Verhältnisse Süditaliens anwandte.
Die neuen Akzente, die Alfons setzte, sind jedoch bemerkenswert: Die Dauer der Missionen machte er entgegen seinen Vorbildern von der Größe und Umkehrbereitschaft eines Dorfes abhängig. Wenn nötig, blieben die Missionare längere Zeit als sonst üblich. Damit die Bekehrung nicht in einem kurzlebigen emotiven Strohfeuer endete, ließ er jede Mission mit einer Einführung in das mentale Gebet, ,,vita devota" genannt, abschließen. Neu für die Volksmissionen war auch, daß die Missionare nach einigen Monaten in das Dorf zu einer Missionserneuerung zurückkehrten. Hingegen war es auch schon vor Alfons üblich, daß Missionen von Exerzitien für bestimmte Gruppen, Adelige, Mitglieder religiöser Bewegungen und Ordensleute, begleitet wurden. Alfons schuf in den neu errichteten Klöstern Platz für Exerzitienkurse – auch für Laien – und für Kurse zur Einführung in das mentale Gebet, die vita devota, um so die Missionstätigkeit zu begleiten und das religiöse Leben auf längere Zeit zu festigen. Was die Predigtinhalte betrifft, richtete sich Alfons nach den Gepflogenheiten seiner Zeit. Er legte jedoch Wert darauf, daß die Verkündigung der Liebe Gottes und der Erlösung des Menschen die damals beliebte Predigt über die negativen Wahrheiten der Eschatologie überwog.
Durch die enge Verknüpfung der Gründungsgeschichte der Redemptoristen mit der Volksmission wurden deren Spiritualität und Identität stark von dieser Seelsorgeform geprägt. Als es ihnen im 19. Jhdt. durch Klemens Maria Hofbauer und Josef Passerat gelang, nördlich der Alpen Niederlassungen zu gründen, versuchten sie bald, die Volksmissionen, die in der Zeit der Aufklärung verboten waren, den neuen Gegebenheiten anzupassen und wieder einzuführen.[5]
Vermutlich ist auf denselben Zusammenhang zurückzuführen, daß sich nach dem zweiten Weltkrieg vor allem die Redemptoristen bemühten, die Missionen zu revitalisieren, als diese nach einem kurzen Aufblühen in den Nachkriegsjahren in eine tiefe Krise gerieten.
Zur Zeit des Zweiten Vatikanischen Konzils begann eine Phase der Besinnung und des Experimentierens. Auf Tagungen und Kursen setzte man sich mit neueren theologischen Strömungen auseinander, suchte nach einem neuen Selbstverständnis, bemühte sich um einen existentielleren Predigtansatz, eine größere Nähe zum Hörer und führte dialogische Elemente in die Verkündigung ein. Gesprächsrunden und Diskussionen gehören von nun an zum Missionsprogramm.
Ein zweiter Schwerpunkt der Erneuerung lag auf liturgischem Gebiet. Man bemühte sich, angemessene Formen für die Feier der Sakramente, besonders der Eucharistie und des Bußsakramentes, zu finden. Es wurde Wert darauf gelegt, daß Wortgottesdienst, Predigt und Feier eine harmonische Einheit bilden. Zeugnis davon geben liturgische Behelfe, die für die Missionen erarbeitet wurden. Das dritte Gebiet der Erneuerung erstreckte sich auf die Integration der erneuerten Theologie der Kirche und der Gemeinde in die Glaubensmission. Die Gemeinde

---

[5] Vgl. Bernhard Scholten, Die Volksmission der Redemptoristen vor dem Kulturkampf im Raum der niederdeutschen Ordensprovinz. Bonn 1976, 60–65. Mit weiteren Literaturangaben.

wird immer mehr als jener Raum erkannt, in dem das Bemühen um Umkehr und Vertiefung des Glaubens ansetzen muß.[6] Das Erleben der Zusammengehörigkeit und des Gemeinschaftsgefühls wird als wichtiges Teilziel der Mission erkannt. Die Rolle, die der Missionar in der Gemeinde einnimmt, wird reflektiert. Der Aufbau religiöser Gruppen und die Befähigung der Laien zur Mitarbeit wird angestrebt.
Die gegenwärtige Situation in Österreich ist gekennzeichnet von einer starken Nachfrage nach Glaubensmissionen, die als Reaktion auf die Erneuerung gewertet werden darf.
Über den mitteleuropäischen Raum hinaus entstand in den letzten Jahren in den verschiedensten Teilen der Welt neues Interesse an dieser alten Seelsorgeform – überraschenderweise auch in Gebieten, in denen die direkte Tradition der Missionen längere Zeit unterbrochen war.[7]

2. Das derzeitige Modell einer Glaubensmission als „Missionarisches Jahr der Gemeinde"

Das augenfälligste Merkmal der Glaubensmission, das die derzeitige von der früheren Form unterscheidet, besteht darin, daß sich die Mission, wie sie zur Zeit von den Redemptoristen durchgeführt wird, über ungefähr ein Jahr erstreckt. Die Dauer einer Mission variiert je nach Größe und pastoraler Situation einer Gemeinde und hängt davon ab, wieviel Zeit die einzelnen Missionsphasen in der betreffenden Gemeinde in Anspruch nehmen. Von der durchschnittlichen Länge her hat sich als Bezeichnung für das gesamte Projekt mit Ausnahme der Missionserneuerung „Missionarisches Jahr der Gemeinde" durchgesetzt.
Das Missionarische Jahr der Gemeinde[8] wird von den Missionaren initiiert und von der Gemeinde selbst getragen und durchgeführt. Die Missionare verstehen ihren Beitrag als Impuls und Hilfestellung für die Gemeinde. „Die Missionare kommen nur für eine bestimmte Zeit der Seelsorge am Ort zu Hilfe. Sie wollen die Arbeit der Pfarrseelsorger und der Laien unterstützen."[9]
Globalziel des Missionarischen Jahres ist die „Erneuerung, Verlebendigung und Vertiefung des Glaubens in der Pfarrgemeinde".[10]
Dieses Ziel beinhaltet:
- Die Hinführung zu einem personalen Glauben, die Bekehrung und die Suche nach einem Glauben, zu dem der einzelne überzeugt stehen kann und der in seinem Leben wirksam wird;
- eine Verlebendigung des Zusammengehörigkeitsbewußtseins und des Gemeinschaftsgefühls der Gemeinde;
- die Befähigung zum Apostolat;

---

[6] Auf Grund der Betonung der Gemeinde als bevorzugte Zielgruppe der Mission im Gegensatz zur Volks- und Gebietsmission hat sich im norddeutschen Raum die Bezeichnung „Gemeindemission" durchgesetzt. In Österreich hat man jedoch die neutralere Bezeichnung „Glaubensmission" vorgezogen.
[7] P. John Ruef gibt einen Überblick über die Missionspraxis der Redemptoristen von 1945–1976. John J. Ruef, Redemptorist Parish Missions 1945–1976, Rom, o. J., 3 Bde.
[8] Die Darstellung des Missionarischen Jahres folgt der „Missionsmitarbeitermappe", hrsg. vom Missionssekretariat der Redemptoristen, Leoben ³1981.
[9] Ebd. Seite 3.
[10] Protokoll der 2. Sitzung des IV. Provinzkapitels der Wiener Redemptoristenprovinz, Leoben 1979, Seite 7.

- die Sorge für die „Fernstehenden";
- eine Überprüfung der Glaubenssituation und der Seelsorgeformen der Pfarrgemeinde.

Das Missionarische Jahr gliedert sich in drei Phasen: Die Missionsvorbereitung[11], die Gesprächs- und Kontaktmission und die Predigtmission. Die erste Phase erstreckt sich nahezu über ein Jahr, während die zweite und dritte Phase zusammen etwa zwei bis drei Wochen dauern.

a) Die „Missionsvorbereitung"

Zur Missionsvorbereitung werden alle Aktivitäten gezählt, die von der ersten Kontaktaufnahme zwischen Gemeinde und Missionaren bis zum Beginn der Gesprächs- und Kontaktmission stattfinden.
Sie verfolgt ein doppeltes *Ziel*:

- Der Kern der Gemeinde soll das Anliegen der Mission als Aufgabe der christlichen Gemeinde erkennen und zur eigenen Sache machen.
- Die Bewohner des Pfarrgebietes sollen über das kommende Ereignis informiert und zur Beteiligung motiviert werden.

Einzelne Elemente der Missionsvorbereitung:

Der Pfarrer und der Pfarrgemeinderat (PGR) werden durch einen Missionar über Ziele und Methoden der Glaubensmission informiert. Sie entscheiden, ob eine Mission in ihrer Gemeinde durchgeführt werden soll. Sofern sich der PGR nicht oder nur halbherzig hinter das Projekt stellt, wird es nicht weiter verfolgt oder auf einen späteren Zeitpunkt verschoben. Übergeordnete pastorale Motive machen von Zeit zu Zeit eine Ausnahme von dieser Regel notwendig; etwa wenn die Mission im Rahmen einer Aktion eines ganzen Dekanates stattfinden soll oder eine engagierte Minderheit im PGR die Mission als durchführbar erscheinen läßt.
Der PGR teilt das Pfarrgebiet in Sprengel ein und sucht Mitarbeiter, die das Vorbereitungsprogramm durchführen. Die Missionsmitarbeiter werden durch gemeinsame Abendveranstaltungen oder Wochenenden in ihre Aufgabe spirituell und praktisch eingeführt.
Die Missionsmitarbeiter kündigen die bevorstehende Mission durch das Überbringen eines Pfarrbriefes und – soweit möglich – durch persönliche Kontaktnahme an. Ein Ausschuß des PGR organisiert noch weitere Öffentlichkeitsarbeit: Alle Vereine und Gruppierungen des gesellschaftlichen Lebens werden auf die bevorstehende Mission aufmerksam gemacht; Information durch Lokalzeitungen; Flugblätter usw.
Der Pfarrer und ein Ausschuß des PGR erarbeiten gemeinsam mit dem verantwortlichen Missionar einen Fragebogen. Die Missionsmitarbeiter überbringen diesen persönlich den Bewohnern ihres Sprengels und laden sie ein, den Fragebogen auszufüllen. Die Fragebogenaktion dient nicht der soziologischen Erhebung, sondern will eine Auseinandersetzung mit religiösen Fragen und das Gespräch in den Familien und Gruppen anregen. Für die Missionsmitarbeiter kann

---

[11] Die Bezeichnung „Missionsvorbereitung" ist irreführend. Es konnte jedoch noch keine treffendere Bezeichnung gefunden werden. Die erste Missionsphase geht in ihrer Zielsetzung über eine Vorbereitung wesentlich hinaus.

er als Hilfsmittel zum Anknüpfen von Gesprächen mit den Bewohnern des Sprengels dienen.
Die Missionsmitarbeiter laden zum Gebet für die Anliegen der Glaubensmission ein. Sie bieten Familien und Einzelpersonen, vor allem auch älteren und kranken Menschen, Hilfen für die Gestaltung des Gebetes an und versuchen Gebetsgruppen in ihrem Wohngebiet zu organisieren.
Der verantwortliche Missionar predigt an einem Sonntag, dem sog. ,,Vormissionssonntag", bei allen Gottesdiensten, lädt die Gemeinde zur Teilnahme an der Glaubensmission ein und erklärt die Grundzüge des bevorstehenden Angebots.
Der Pfarrer und Vertreter des PGR erstellen gemeinsam mit den Missionaren das Programm der zweiten und dritten Phase des Missionarischen Jahres.
Die Missionsmitarbeiter überbringen ein gedrucktes Missionsprogramm allen Haushalten ihres Wohngebietes und laden persönlich zu den Missionsveranstaltungen, vor allem zu den Gesprächsabenden, ein.

b) Die ,,Gesprächs- und Kontaktmission"

Das Missionarische Jahr wird fortgesetzt durch die ,,Gesprächs- und Kontaktmission", ein breit gefächertes und intensives pastorales Angebot seitens der Missionare. Diese zweite Phase der Mission nimmt je nach Größe einer Pfarrgemeinde ein bis zwei Wochen in Anspruch und wird von zwei bis vier Patres durchgeführt.
Die Missionare versuchen, Kontakte mit der Bevölkerung anzuknüpfen und Gespräche über Fragen, die den Glauben betreffen, anzustoßen. Ein solches Gespräch soll nicht nur zwischen Missionaren und Bevölkerung zustande kommen, sondern die Leute sollen sich auch gegenseitig als für Glaubensfragen kompetente Gesprächspartner entdecken und Interesse an religiösen Gesprächen gewinnen.
Einen Schwerpunkt dieser Missionsphase bilden Gesprächsrunden, die für einzelne Wohngebiete, für bestehende Gruppen, für spontan sich bildende Gruppen, für Familien- und Freundeskreise, spezielle Zielgruppen (z. B. Jugendliche, Alleinstehende . . .) veranstaltet werden. Die Organisation der Gesprächsrunden übernehmen Pfarrgemeinderäte und Missionsmitarbeiter.
Die Gesprächsthemen bestimmen die Teilnehmer selbst, damit auch Fragen zur Sprache kommen, die im vorgeplanten Missionsprogramm keinen Platz gefunden haben. Meist werden Schwierigkeiten mit dem Glauben oder mit dem konkreten religiösen Leben, aber auch Vorbehalte gegen die Kirche, wie sie die Teilnehmer erleben, angesprochen. Diese Gespräche befruchten die Predigt und schaffen die Basis für eine spätere Aussprache.
Parallel zu den Gesprächsrunden, die meist abends stattfinden, besuchen die Missionare die Kranken und Gehunfähigen, die nicht an den Missionsveranstaltungen teilnehmen können, und nach Wunsch des Pfarrers bzw. des PGR bestimmte Zielgruppen (z. B. Eltern der Erstkommunikanten oder Firmlinge, Ausgetretene . . .).
Einen breiten Raum nimmt meist auch die Schülermission ein: Besuch in allen Schulklassen, Bußfeier und Beichtgelegenheit, Schülergottesdienste in überschaubaren Gruppen; ebenso auch Besuche in den Kindergärten.
Gegen Ende der Kontaktmission werden ,,Sonderveranstaltungen" für einzelne

Zielgruppen angeboten: Ein Abend für Eheleute, ein Nachmittag für Senioren, Veranstaltungen für Alleinstehende, für Jugendliche, für Kinder u. a. m.

c) Die „Predigtmission"

Das Missionarische Jahr findet seinen Höhepunkt und zugleich seinen vorläufigen Abschluß in der Predigtmission, einer Woche intensiver Verkündigung und Besinnung.

Diese dritte Phase der Mission dauert meist acht bis zehn Tage. Darüber hinaus werden die Sonn- und Feiertage der zweiten Missionsphase in die Predigtmission einbezogen. Von der zeitlichen Abfolge her gehen die Gesprächs- und Kontaktmission und die Predigtmission häufig ineinander über.

Jeder Tag der Predigtmission steht unter einem bestimmten Motto, das zugleich das Thema der Predigt vorstellt.

Drei seelsorgliche Elemente kennzeichnen diese letzte Woche der Glaubensmission:

Die Missionspredigten: sie bilden eine thematische Predigtreihe, deren Aufbau, Themen und Inhalte von der pastoralen Situation der Gemeinde, von der theologischen, pastoralen und spirituellen Einstellung des Pfarrers und der Missionare sowie von praktischen Momenten bestimmt wird.

Die Missionare versuchen, ihre Erfahrungen aus den ersten beiden Missionsphasen in die meist weit formulierten Themen einzubringen. Die Themen werden so gewählt, daß folgende theologische Inhalte akzentuiert aufscheinen: Der Glaube an Gott, Jesus Christus, Kirche, die Berufung des Christen, Hoffnung auf Grund der Auferstehung, Umkehr und Bußsakrament, Eucharistie, Nächstenliebe, Maria. Darüber hinaus werden meist noch praktische Fragestellungen wie Gebet, Familie, der Christ im Beruf und in der Gesellschaft, lebendige Pfarrgemeinde, christlicher Sonntag usw. berücksichtigt.

Die Missionspredigten sind eingebettet in Feiern und thematisch gestaltete Gottesdienste. Dadurch wird die affektive und psychomotorische Seite der Teilnehmer einbezogen. Einen festen Platz im Missionsprogramm haben eine Eröffnungsfeier, eine Totengedenkfeier, ein Bußgottesdienst und, als Höhepunkt, die „große Eucharistiefeier". Weiters findet häufig eine Taufgedenkfeier, eine Feier der Krankensalbung (in der Kirche), eine Marienfeier und eine Schlußfeier statt. Zur Gestaltung der Feiern und Gottesdienste werden möglichst viele Gruppen, Vereine und Verbände der Pfarrgemeinde eingeladen: Kirchenchor, Musikkapelle, Jugend-, Kindergruppen, Veteranenvereine, Feuerwehr u. a.

Die Feier des Bußsakramentes und das Angebot der Aussprache bilden den dritten Akzent der Predigtmission. Wie oben bereits erwähnt, ist die Bekehrung ein zentrales Ziel der Mission. Das Bußsakrament und die Aussprache mit einem Priester sind intensive Zeichen der Umkehr. Das Hören der Predigten und Mitvollziehen der Feiern ermöglicht eine tiefgehende Besinnung und gibt häufig den Anstoß zu einem Beichtgespräch.

Hierher sind auch die Bemühungen um die Wiederaufnahme von Menschen zu rechnen, deren Beziehung zur Kirche gestört, abgebrochen oder kirchenrechtlich nicht geordnet ist.

d) Die „Nachmission"

Von der Tradition her sieht das Konzept der Glaubensmission der Redemptoristen auch eine Nachmission – sie wird auch Missionserneuerung genannt – vor. Sie soll ungefähr ein Jahr nach der Mission stattfinden. Der Ablauf ist nicht genau festgelegt. Häufig ist er dem der Mission ähnlich und gliedert sich in eine Gesprächs- und Predigtmission. Mit der Nachmission soll einerseits die Möglichkeit der Vertiefung für die Kerngemeinde gegeben werden, andererseits sollen für alle Zielgruppen der Gemeinde neue Impulse angeboten werden. Eine Reihe von Gemeinden wünschen eine Weiterführung der Missionsarbeit. Das von den Missionaren angebotene Konzept hat aber sehr unterschiedliche Zugkraft. In manchen Gemeinden gelingt erst in der Missionserneuerung der Durchbruch, der sich etwa in einem unerwarteten Predigtbesuch oder einer starken Frequenz der Aussprache zeigt. Nicht selten kommt es aber vor, daß die Nachmission im Vergleich zur Mission abfällt. Den Gründen muß noch weiter nachgegangen werden.

3. Erfahrungen mit der Glaubensmission

Dem Versuch, die Erfahrungen mit der Glaubensmission über die persönlichen Erfahrungen des Verfassers hinaus auf eine überprüfbare Grundlage zu stellen, sind sehr enge Grenzen gesetzt. Es gibt keine neuere Literatur und keine empirisch-wissenschaftlichen Untersuchungen über diesen Zweig der Seelsorge. Als Unterlagen stehen lediglich einige Protokolle und Arbeitspapiere von Missionarstagungen, Provinzkapiteln und Missionsnachbesprechungen in der Folge größerer Missionsprojekte zur Verfügung.[12]
Im folgenden wird nun versucht, die wenigen vorhandenen Erfahrungsberichte auf Schwerpunkte hin zusammenzufassen.

a) Die Glaubensverkündigung

Überraschend ist das starke Echo, das die Missionspredigt trotz der geringen Wertschätzung der monologischen Verkündigungsform findet. Kaum ein anderes außerordentliches pastorales Angebot erreicht auf der Ebene der Gesamtgemeinde so viele Menschen aller Altersgruppen (auch Jugendliche) auf so lange Zeit. Auch wenn die Motive der Teilnehmer nicht ganz geklärt werden können, darf man annehmen, daß das Verkündigungsangebot der Mission auf einen echten Bedarf trifft. Die Missionare deuten dieses Interesse als ein Suchen nach Antwort auf existentielle Fragen und Probleme.
Dabei ist zu berücksichtigen, daß sich die Missionspredigt in Form und Inhalt von der durchschnittlichen Sonntagspredigt unterscheidet. Als außerordentliches Ereignis im Gemeindeleben verkraftet sie einen höheren Anteil emotionaler Ele-

---

[12] Die nun folgenden Ausführungen stützen sich auf:
- Protokoll der AMDO-Arbeitstagung, Juni 1979.
- Protokoll der 2. Sitzung des IV. Provinzkapitels der Wiener Redemptoristenprovinz, Leoben 1979.
- „Kurzberichte aus den Nachbesprechungen zu den drei Missionswellen in Schlagworten", Graz 1976, unveröffentlichter Bericht.
- Protokolle der Nachbesprechungen für die 1., 2. und 3. Welle der Glaubensmission Innsbruck und Völs, Innsbruck 1978.
- Alois Kraxner, Erfahrungen, Erkenntnisse, Konsequenzen. Innsbruck 1978, unveröffentlichtes Manuskript.

mente und fordert das persönliche Glaubenszeugnis des Predigers heraus. Die Konzentration auf die zentralen Glaubenswahrheiten ermöglicht einen Ansatz bei existentiellen Fragen und Anliegen des Hörers. Der monologische Charakter der Predigten erhält durch die vorausgehenden dialogischen Elemente (Gesprächsrunden, Diskussionen, Hausbesuche . . .) einen neuen Stellenwert. Der Prediger hat die Möglichkeit, seine Verkündigung auf die Probleme und Bedürfnisse einer Gemeinde abzustimmen. Sofern es ihm gelingt, kann seine Predigt eine umfassende Antwort auf die Fragen des Hörers werden. All diese Faktoren dürften zusammenwirken, daß die Missionspredigt entgegen gängigen Theorien ein verhältnismäßig hohes Interesse erweckt, und daß viele Hörer eine ungewohnte Predigtlänge in Kauf nehmen.

Auch die Gesprächs- und Diskussionsangebote werden gut besucht, auch von Leuten, die nicht zu den Gottesdienstbesuchern zählen. Die Beteiligung ist in Gebieten, in denen man sich gegenseitig gut kennt, um ein Mehrfaches höher als in anonymen städtischen Siedlungsformen. Leider gelingen nicht alle Gesprächs- und Diskussionsrunden zur vollen Zufriedenheit der Teilnehmer. Als Ursache wird vermutet, daß die Methoden der Gesprächsführung sowohl auf der Seite der Missionare als auch auf der Seite der Teilnehmer noch nicht ausreichend beherrscht werden und daß nicht immer die erforderliche geistige Offenheit vorhanden ist. Trotz dieser Schwierigkeiten muß festgehalten werden, daß die Gesprächsrunden für viele eine einzigartige Gelegenheit zur Auseinandersetzung mit Glaubens- und Lebensfragen bieten.

Neben den genannten positiven Erfahrungen mit den Missionspredigten und Gesprächsrunden darf nicht übersehen werden, daß die Verkündigung auch im Zuge einer Glaubensmission weite Kreise, die man ansprechen möchte, nicht erreicht. Sogenannte Fernstehende werden zwar regelmäßig, aber doch nur in einem geringen Prozentsatz angesprochen.

b) Die liturgischen Feiern

Einen zweiten Schwerpunkt der Erfahrungen mit der Glaubensmission stellt die Bedeutung der liturgischen Feiern dar. Sie vermitteln eine emotionale Atmosphäre, in der die Botschaft der Predigt leichter und besser wirksam werden kann. Meist durchbrechen sie die ortsüblichen Gewohnheiten des Gottesdienstfeierns und motivieren über den Kreis der regelmäßigen Gottesdienstbesucher hinaus zur Teilnahme. In der Gestaltung der Feiern leisten verschiedene Gruppen einen aktiven Beitrag zum Gemeindeleben. Die Gottesdienste werden zu einem integrierenden Sammelpunkt, der das Gefühl und Bewußtsein der Zusammengehörigkeit stärkt und die Gelegenheit bietet, sich in die Rollen und Aufgaben der Gemeinde einzuüben.

Probleme ergeben sich durch die Tendenz der letzten Jahre, jede liturgische Feier in Verbindung mit einer Eucharistiefeier zu begehen. Das führte sowohl zu einer Verarmung an liturgischen Feierformen als auch zu einer zeitlichen und inhaltlichen Überforderung der Mitfeiernden. Es ist zu überlegen, ob eine Entfaltung von Gottesdienstformen ohne Eucharistiefeier den Eigenwert jeder Feierform besser zum Ausdruck bringen könnte.

c) Umkehr und Sakramentenempfang

Auf der Linie der missionarischen Tradition liegt die Betonung des Sakramentenempfangs. Früher sah man das Ziel der Mission, die Bekehrung, erreicht, wenn die Adressaten die Sakramente empfingen. Dieses Ziel darf heute nicht ohne Neubewertung übernommen werden. Die Trennung von Eucharistie und Beichte und der häufigere Kommunionempfang haben sich in den meisten Gemeinden in einer Weise durchgesetzt, daß der Sakramentenempfang nicht mehr als Zeichen der Umkehr aufgefaßt werden kann.

Auch der Empfang des Bußsakramentes kann nicht ohne weiteres anzeigen, ob und wie intensiv das Ziel der Umkehr erreicht worden ist. In den letzten Jahren hat sich die Ansicht durchgesetzt, daß die angestrebte Umkehr ein längerer Prozeß ist, der sich in mehreren Schritten vollzieht. Das bedeutet, daß in der Predigt auf die vielen Formen und Zeichen der Umkehr hingewiesen werden muß. Das hat aber auch zur Folge, daß sich nicht mehr so viele Menschen wie früher zur liturgischen Hochform der sakramentalen Buße durchringen.

Trotzdem ist aber festzuhalten, daß die Gelegenheit zur Beichte und persönlichen Aussprache im Rahmen einer Mission meist sehr geschätzt und genützt wird. Die Beichtfrequenz ist nach Gebieten und Gewohnheiten unterschiedlich. Selten erreicht sie bei Missionen die Höhe der traditionellen Beichtkonkurstage. Die Missionare stimmen jedoch durchwegs darin überein, daß die Qualität der Beichten – sofern man überhaupt qualifizieren kann und darf – unvergleichlich höher ist als etwa bei Aushilfen vor großen Feiertagen. Sie sehen darin ein Zeichen für die Wirksamkeit der Missionspredigten im Hinblick auf die Beichtvorbereitung und die Gewissensbildung. Die Gelegenheit, bei einem fremden und doch nicht unbekannten Priester zu beichten, veranlaßt verhältnismäßig viele, nach längerer Beichtabstinenz es neu zu versuchen.

d) Aufbau und Verlebendigung des Gemeindelebens

Die Glaubensmission zielt nicht nur auf die persönliche Umkehr, sondern sieht diese in engem Zusammenhang mit der Beziehung des einzelnen zur Gemeinde bzw. zur Kirche. Einer persönlichen Umkehr geht normalerweise eine Erfahrung von Glaubensgemeinschaft in irgendeiner Form – zumindest einem Glaubensgespräch – voraus. Schließlich gehört zur Umkehr auch, daß sie auf die Beziehung des einzelnen zur Gemeinde hin wirksam wird. Deshalb kann eine Glaubensmission am Anliegen des Gemeindeaufbaus und der Verlebendigung der Gemeinde nicht vorbeigehen.

Durch das intensive Angebot der Mission, vor allem durch das Mitvollziehen der Feiern und das Hören der Predigten, gelingt es fast immer, ein Gefühl der Zusammengehörigkeit und der Glaubensgemeinschaft bei jenen zu evozieren, die täglich oder fast täglich zur Glaubensmission kommen. Die Missionare sprechen gerne von einer Missionsatmosphäre, die im Laufe einer Mission wächst. Dieser Effekt darf nicht einfach als emotives Strohfeuer abgetan werden. Sozialpsychologen[13] weisen darauf hin, daß für die Zugehörigkeit zu einer Gruppe mehrere Stufen mit unterschiedlicher Intensität des Engagements festgestellt werden können. Das Gefühl der Gruppenzugehörigkeit ist demnach ein wichtiges Sta-

[13] Vgl. Th. M. Mills, Soziologie der Gruppe, München ^{3}1971.

dium auf dem Weg zu einer lebendigen Gemeinschaft. Es ist zu fragen, ob nicht manche Bemühung um eine lebendige Gemeinde am Nichtbeachten der emotionalen Seite der Gruppen- und Gemeinschaftsbildung scheitert.
Die Erfahrung der Glaubensmission zeigt, daß am Ende des Missionarischen Jahres eine hohe Bereitschaft zu einem weiterführenden Engagement in und für die Gemeinde vorhanden ist. Nicht selten entsteht eine Aufbruchsstimmung, die jedoch oft nicht genützt wird, um weitere Schritte in Richtung einer länger dauernden Mitarbeit in der Gemeinde zu setzen. Die Gründe für das häufige Abbrechen des begonnenen Prozesses wären eine genauere Untersuchung wert.
Aber auch bei jenen Pfarrern, Missionaren und Mitarbeitern, die an einer Weiterarbeit auf Gemeindeaufbau hin interessiert sind, gehen die Konzepte auseinander.
Viele Pfarrseelsorger möchten die weiterführende Arbeit ab diesem Zeitpunkt in die eigene Hand nehmen. Einige erbitten von den Missionaren die eine oder andere Hilfestellung anläßlich eines Einkehrtages, Triduums oder einer religiösen Woche. Falls eine Missionserneuerung gewünscht wird, hat sie in diesem Fall meistens den Charakter der spirituellen Vertiefung für den Kern der Gemeinde.
Manche Pfarren entwickeln am Ende des Missionarischen Jahres zusammen mit einem Missionar einen Plan, in dem pastorale Schwerpunkte, wie etwa der Aufbau von Gruppen, für die nächste Zeit festgelegt werden. In diesem Zusammenhang kann die Weiterarbeit und eine eventuelle Missionserneuerung einiges zum Gemeindeaufbau beitragen.

Zusammenfassung

Glaubensmissionen ergänzen als außerordentliches Seelsorgeangebot die ordentliche Seelsorgearbeit einer Pfarrgemeinde, sie setzen diese voraus und bauen darauf auf. Sie können auch heute noch einer Pfarrgemeinde Impulse für deren religiöses Leben geben, wenn sie auf deren Anliegen und Erfordernisse abgestimmt sind. Die Wege der Pastoral haben sich in den letzten Jahrzehnten immer stärker differenziert, um den vielfältigen Anforderungen unserer Zeit gewachsen zu sein. Als ein brauchbarer und nach wie vor leistungsfähiger Weg kann die Glaubensmission der Seelsorge Hilfestellung leisten.
Die Glaubensmission kann jedoch nicht ein für allemal eine Pfarrgemeinde verlebendigen. Die Seelsorge muß grundsätzlich den Weg der ,,kleinen Schritte" gehen. Auch die Mission ist letztlich ein kleiner Schritt, für manche ein entscheidender.
Die Stärken der Glaubensmission liegen in der intensiven und zusammenhängenden Verkündigung des Evangeliums, in der Einheit von Predigt und liturgischer Feier, im Angebot des persönlichen Glaubensgesprächs und des Bußsakramentes, sowie im Erleben der Zusammengehörigkeit im Glauben.
Zum Aufbau von pfarrlichen Gruppen und zur Verlebendigung der Gemeinde kann die Glaubensmission nur beitragen, wenn sie über das Missionarische Jahr hinaus fortgeführt wird.
Der Einfluß, den Alfons von Liguori auf die Volksmission ausgeübt hat, ist in der heutigen Glaubensmission nur mehr wenig wirksam. Wir können uns jedoch von ihm auch heute noch inspirieren lassen, wie er mit einer traditionellen Seelsorgeform umgeht und sie für ein konkretes pastorales Anliegen seiner Zeit nutzbar

macht. Nach wie vor ist bedenkenswert, mit welchem Nachdruck Alfons die spirituelle und theologische Formung der Priester gefordert hat und welch hohen Wert er ihr zugemessen hat. Schließlich wird auch weiterhin sein Engagement für Gruppen, die von der ordentlichen Seelsorge nicht oder zu wenig erreicht werden, eine Herausforderung für die Pastoral darstellen.

Ein Blick in „Kunst und Kirche", Heft 4/1982,

„Kunstszene '82".

Vom Szenenwechsel in der Kunst, den neuesten Strömungen und großen Kunstereignissen des Jahres 1982 berichtet dieses wichtige Heft.
Aus dem Inhalt:
Günther Rombold: „Szenenwechsel" – „Das Geheimnis vergrößern . . ." Ein Gespräch mit Rudi Fuchs – Rainer Volp: „Unbedingtes – sehr provisorisch" – Friedhelm Grundmann: „Inszenierte Spontaneität" – Karl Ruhrberg: „documenta I – VII" – Ein Anlauf zur „documenta urbana" – Ein Gespräch mit Lucius Burckhardt – Peter Baum: „40. Biennale Venedig" – Kristian Sotriffer: „Walter Pichler oder die Rückkehr zum Zeremonial" – Wilfried Skreiner: Die „Wilden" und die „Stillen" – Richard Hüttel: Abendmahl '82 – Horst Schwebel: Zeitgenössische Abendmahldarstellungen – Walter M. Förderer: Zu meinen „Raumbild-Kästen" – „Bilder sind nicht verboten" – Ein Gespräch mit Jürgen Harten – Friedhelm Grundmann: Zur Restaurierung des Greifswalder Doms – Günter Rombold: 800 Jahre Franz von Assisi.
Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim OÖ. Landesverlag Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz.

Inland: Einzelheft: öS 95.–
Jahresabo.: öS 350.–

Alle Preise zuzüglich Porto.

ANDREAS HELLER

„Ehen ohne Trauschein" – Beziehungen ohne Gott?

Auf dem Boden der intensiven Diskussion um eine Theologie der Ehe[1] sind in den letzten Jahren nicht nur die Anstöße des Konzils fruchtbar aufgegriffen worden, sondern auch entscheidende Beiträge zum Abbau eines „Sexual- und Ehepessimismus"[2] und zur Entwicklung einer befreienden und menschenfreundlichen Ehelehre gewachsen. In dem Maße, wie sich die sogenannten „Ehen ohne Trauschein" von sozialen Randerscheinungen zu allgemein tolerierten Selbstverständlichkeiten entwickeln, muß auch eine theologisch differenzierte und kritisch-konstruktive Auseinandersetzung damit versucht werden.[3] Gerade in (amts-)kirchlichen Kreisen trifft man häufig auf eine Vogel-Strauß-Mentalität, die die Beziehungsformen der Menschen nicht oder nur negativ-wertend wahrnimmt. So erschöpfen sich die Äußerungen dazu nicht selten in der Verdeutlichung lehramtlicher Auffassungen. Doch einseitige und verallgemeinernde Qua-

---

[1] Die Literatur hierzu ist äußerst vielfältig und findet sich gut aufgearbeitet in den interdisziplinär angelegten Beiträgen von: O. H. Pesch – F. X. Kaufmann – K. H. Mandel, Ehe, in: F. Böckle, u. a. (Hg.), Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 7, Freiburg 1981, 5–86. (Lit.!) Die Ergebnisse der Familiensoziologie sind in ihrer ethischen Relevanz hervorragend rezipiert von H. Kramer, Ehe war und wird anders, Düsseldorf 1982.

[2] Den Einschnitt, den das Konzil für die katholische Ehelehre bedeutete, arbeitet H. Kramer besonders heraus. Vgl. H. Kramer, 150–181.

[3] Zum Thema „Ehe ohne Trauschein" fehlen noch interdisziplinär angelegte Studien. Die wesentlichsten Einzelbeiträge der letzten Jahre seien hier einmal zusammengestellt: einen guten Überblick über den Diskussionsstand der Juristen gibt: G. Landwehr (Hg. i. A. d. Joachim-Jungius-Gesellschaft der Wissenschaften), Die nichteheliche Lebensgemeinschaft, Göttingen 1978. Für die theologisch-ethische Diskussion sind darin zu beachten die Artikel von: H. J. Beck, Die nichteheliche Lebensgemeinschaft (Konkubinat) in der Rechtsgeschichte, 13–38. Und: T. Koch, Ehe und „Nicht-eheliche Lebensgemeinschaft" als Thema der Ethik 39–60. Ebenfalls aus juristischer Sicht u. a.: H. Hattenhauer, Konkubinat 1980, Eine Bestandsaufnahme, in: Die Neue Ordnung 35 (1981) 278–296. E. M. v. Münch, Rechtsfragen der freien Ehe, in: M. Arndt, u. a., Heiraten – oder nicht? (GTB Siebenstern 299) Gütersloh 1978, 102–108. T. Ihara – R. Warner, The living Together Kit, Occidental/USA, dt.: Ehe ohne Trauschein. Ein Rechtsratgeber (rororo Sachbuch 7469), Reinbek 1982. R. Scholz, Die nichteheliche Lebensgemeinschaft der Rechtspraxis, Bonn 1982. Umfassendes empirisches Material legt R. Süssmuth vor: Wandlungen im Bindungsverhalten. Liebe und Treue im Blick auf die nichtehelichen Lebensgemeinschaften 1 u. 2, in: Herkorr 35 (1981) 195–199 und 246–252. M. Wingen, Der soziologische Tatbestand der nichtehelichen Lebensgemeinschaft, in: Zeitschr. f. d. ges. Familienrecht 28 (1981) 331–337. C. Rambacher, Nichteheliche „Ehen". Zu einem interdisziplinären Gespräch in Stuttgart-Hohenheim, in: Herkorr 36 (1982) 38–42. Aus der psychotherapeutischen Praxis entstand der Artikel von W. Dmoch, Ehe vor der Heirat, in: Partnerberatung 16 (1979) 190–195, den E. Keller teilweise wörtlich übernommen hat: Ehe ohne Trauschein, in: Die Neue Ordnung 35 (1981) 146–151. F. Krukenberg, Muß man heiraten? In: M. Arndt, Heiraten – oder nicht? (GTB Siebenstern 299), Gütersloh 1978, 56–88. Beiträge aus (pastoral-)theologischer Perspektive: H. Wallhof, Ehe ohne Trauschein, Limburg 1979. P. Neysters, heiraten . . .? Junge Leute und Ehe, Würzburg 1980; darin besonders den Absatz „Wir brauchen keine Trauscheine" 20–31. J. Köhne, „Ehe ohne Trauschein" – eine Alternative? In: Diakonia 11 (1980) 255–260. W. Zauner, Ehen ohne Heirat, in: ThpQ 129 (1981) 43–51. P. M. Zulehner, Ehe ohne Trauschein einmal anders. Ein futuristisches Essay, in: Pastoralblatt 3 (1982) 74–82. G. Höver, Ehe auf Zeit oder Zeit der Ehe? Ethische Anfragen, in: J. Herberg (Hg.), Ehe auf Lebenszeit. Die christliche Alternative, Freiburg 1982, 9–29. D. Katte, Ohne Trauschein? München 1982 – der Titel dieses Buches ist insofern mißverständlich, als es zwar eine gute Anthropologie der Ehe liefert, sich mit dem Phänomen der „Ehen ohne Trauschein" aber nur sekundär befaßt. P.-L. Weinacht, Nichteheliche Lebensgemeinschaften – eine Herausforderung auch für Moraltheologen, in: Die Neue Ordnung 36 (1982) 147–148.

lifizierungen werden der Pluriformität des gelebten Lebens und dem unterschiedlich intensiven Charakter dieser Beziehungen nicht gerecht. Daher gilt es, die Situation möglichst vorurteilsarm empirisch (Teil 1) und sprachlich (Teil 2) wahrzunehmen, sie kritisch auf ihre theologische Qualität hin zu reflektieren (Teil 3), um zu konstruktiven pastoraltheologischen Handlungsperspektiven (Teil 4) zu gelangen.

1. Die empirische Situationserhellung

stellt eine erste Schwierigkeit dar, denn die Datenbasis ist denkbar schmal. Doch lassen die Zahlenangaben in unterschiedlichen Publikationen Konturen eines Bildes erahnen, das in groben Linien gezeichnet werden kann. So will der STERN[4] wissen, daß es in der Bundesrepublik Deutschland zwei Millionen Menschen gibt, die in ,,wilder Ehe" leben. Für die Altersgruppe der 18- bis 28jährigen Frauen wird die Zahl der mit einem Partner unverheiratet Zusammenlebenden mit 25 Prozent angegeben[5]. Gesicherte Veröffentlichungen sprechen von 300.000 bis 500.000 in der Gruppe der 18- bis 30jährigen[6] bzw. zwischen zehn Prozent und 20 Prozent[7] dieser Altersgruppe. Das Material für den Rahmen dieses Bildes gibt eine Umfrage des demoskopischen Instituts Allensbach ab, derzufolge 1975 66 Prozent der Bevölkerung eine ,,Ehe ohne Trauschein" tolerierten. In der Altersgruppe unter 30 Jahren waren es sogar 86 Prozent[8]. Eine andere sich stabilisierende Entwicklung scheint sich in der Neigung von Geschiedenen auszudrükken, neu eingegangene Bindungen nicht mehr unter den Segen des Staates zu stellen.[9] Auf Zukunft hin kann ein weiteres Ansteigen dieser Zahlen prognostiziert werden – in ländlichen und südlichen Gegenden freilich geringer als in den städtischen Ballungszentren im Norden der BRD.[10]

1.1. Der Wunsch nach Treue bleibt unausrottbar

Aus diesen Ergebnissen könnte in vorschnellen Deutungsversuchen eine Absage an die herkömmlichen Wertorientierungen in partnerschaftlichen Beziehungen herausgelesen werden. Auf dieser oberflächlichen Reflexionsebene wird dann auch vor der vermeintlichen Gefahr sexueller Willkür und ausschweifender Libertinage warnend der Zeigefinger erhoben. Doch verkennen solche Beurteilungen die nach wie vor prägenden Leitvorstellungen in diesen Beziehungskonstellationen. Denn die Menschen wünschen sich, daß ihre Beziehungen auf dem

---

[4] U. Behringer, Sie pfeifen auf die Ehe, in: STERN-Magazin 46 (5. 11. 1981) 66–71.
[5] Ders., ebd., 66. 68. [6]Vgl. den Tagungsbericht von C. Rambacher, deren Zahlen auf Angaben des Präsidenten des Statistischen Landesamtes Baden-Württemberg, M. Wingen, basieren.
[7] Diese Angaben stammen von R. Süssmuth, a. a. O., 195.
[8] In den unterschiedlichsten Publikationen wird dieser empirische Befund immer wieder erwähnt. Z. B.: J. Müller, Warum sie nicht heiraten, in: M. Arndt, a. a. O., 7–22.
[9] Vgl. H. Hattenhauer, a. a. O., 281.
[10] Ein Blick ins (außer-)europäische Ausland bestätigt diese Annahmen. In den USA stiegen in den letzten zwanzig Jahren die Zahlen der unverheiratet mit einem Partner Zusammenlebenden um 800 % – vgl. E. Keller, a. a. O., 146. Für Dänemark kann man davon ausgehen, daß 8 % (200.000) der gelebten Beziehungen nichteheliche sind; in Schweden sollen es ein Jahr später (1975) 12 % (300.000) gewesen sein – vgl. E. O. Graue, Die nichteheliche Lebensgemeinschaft aus rechtsvergleichender Sicht, in: G. Landwehr (Hg.), a. a. O., 98–132. In Österreich gingen die kirchlichen Eheschließungen in einem Zeitraum von 16 Jahren (1960–1976) um mehr als 30 % zurück. Dies gibt der Vermutung Nahrung, daß die Zahlen der ,,Ehen ohne Trauschein" gestiegen sind. Vgl. W. Zauner, a. a. O., 43.

Fundament der Grundhaltungen von gegenseitiger Akzeptanz, liebender Wertschätzung und treuer Zuneigung gebaut werden.[11] Umgekehrt gilt dann aber auch: ,,Ist keine Liebe mehr zwischen den Partnern, dann sieht man keine Bindung mehr und keine Pflicht, treu zu sein. Weiter zusammenzubleiben sieht man in diesem Fall als Unrecht an."[12] Aus dem ,,Wandel im Bindungsverhalten" (R. Süssmuth) kann also nicht auf eine grundsätzliche Ablehnung der ,,kleinen Lebenswelt"[13] geschlossen werden. Untersuchungen[14] zeigen vielmehr eine deutliche Korrelation der Lebenshoffnungen der Menschen mit dem Wunsch nach verläßlichen und dauerhaften Beziehungen. Der Wunsch nach Treue bleibt unausrottbar. Allerdings können unterschiedlichste Gründe geltend gemacht werden, warum die Menschen den Ort für die Verwirklichung dieses Lebenswunsches nicht mehr ausschließlich in der Ehe sehen.

1.2. Die Entwicklung im Beziehungsgeflecht von Individuum und Gesellschaft[15]

In früheren Jahrhunderten griff die Gesellschaft massiv und direkt durch Heiratsverbote[16] in die Gestaltung von partnerschaftlichen Beziehungen ein. Heute wirken die gesellschaftlichen Einflußkräfte eher indirekt, aber nicht weniger nachhaltig. Die Verformung des gesellschaftlichen Lebens durch die Gesetze einer Konsum- und Leistungsorientierung prägt sich auch in den zwischenmenschlichen Beziehungen[17] aus, wo eine chronische Unfähigkeit zur Beziehungsgestaltung festzustellen ist. Das verinnerlichte konsumistische Bewußtsein verschafft sich Ausdruck in einem Begriffsvokabular, welches dem Konsum-Jargon entlehnt ist. Dinge und Personen erscheinen austauschbar in Wendungen wie: ,,jemanden (etwas) vernaschen", ,,sich jemanden (etwas) zulegen", ,,auf jemanden (etwas) abfahren" oder ,,sich jemanden (etwas) aufreißen". ,,In den beziehungsfeindlichen Strukturen und in dem mit ihnen verknüpften ‚kollektiven Bewußtsein' " liegen dann die Ursachen[18] der Beziehungsunfähigkeit. Vor diesem Horizont muß auch die Beobachtung aus der psychotherapeutischen Praxis[19] gesehen werden, aus welcher auf die Unterentwicklung der Liebes- und

---

[11] Diese Beobachtung findet sich durchgängig in der Literatur, vgl. bspw. R. Süssmuth, a. a. O., 246: ,,Personaler Treue kommt in den Wertvorstellungen der meisten Jugendlichen ein hoher Stellenwert zu. 78 % der 1976 durch Allensbach befragten 17- bis 18jährigen erklären eheliche Treue (Verbindlichkeit, Zuverlässigkeit, Ausschließlichkeit und Beständigkeit) für unentbehrlich."

[12] H. Kramer, a. a. O., 19.

[13] Der Begriff ,,kleine Lebenswelt" (P. M. Zulehner) sei hier als Sammelbegriff für diverse Partnerschaftsformen verstanden, die nicht durch eine an der Ehe ausgerichteten Terminologie vorschnell vereinnahmt werden sollen.

[14] P. M. Zulehner hat dieses Faktum in mehreren Studien herausgearbeitet, zuletzt in: Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage, Wien 1981, bes. 22.

[15] Den Gründen für die Zunahme der ,,Ehen ohne Trauschein" kann in diesem Zusammenhang nur sehr oberflächlich nachgegangen werden, handelt es sich doch um eine komplexe Entwicklung, die aus gewandelten geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Voraussetzungen erklärt werden müßte.

[16] Dies macht die Sozialgeschichte der Familie deutlich, vgl. H. Kramer, a. a. O., 106–110.

[17] E. Fromm hat diese dialektische Wechselbeziehung immer wieder herausgestellt. Vgl. E. Fromm, Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft, Stuttgart ^{41}1977. Ders., Wege aus einer kranken Gesellschaft. Eine sozialpsychologische Untersuchung, Frankfurt, 10., überarb. Aufl. 1980. Vgl. mit einem theologischen Grundanliegen: D. Sölle, Die Hinreise. Zur religiösen Erfahrung. Texte und Überlegungen, Stuttgart ^{5}1979. Dies., Aufrüstung tötet auch ohne Krieg, Stuttgart 1982, bes. 93–98.

[18] P. M. Zulehner, Ehe ohne Trauschein einmal anders, 76.

[19] Vgl. K. H. Mandel, Psychologie und Therapie der Ehe im Spannungsfeld von Zeitgeist, Wissenschaft und Glauben, in: F. Böckle, u. a. (Hg.), a. a. O., 60–75. W. Dmoch, a. a. O., 190–195.

Hingabefähigkeit hingewiesen wird. Es dürfte vorstellbar sein, daß deren tiefste Ursachen nicht allein in der individuellen Lebensgeschichte zu suchen sind.
In weiten Kreisen der Gesellschaft scheint die Aufblähung und Zentralisierung der bürokratischen Institutionen Ohnmachts- und Entfremdungserfahrungen hervorzurufen. In deren Folge wird eine Distanzierung von jeder Form der Institution (nicht zuletzt der Ehe) und ein Rückzug in die (wenigstens noch überschaubare) kleine Lebenswelt[20] gefördert. Die überhöhten Ansprüche auf Glückserfüllung durch den Partner und die hohen Erwartungen an das Leben mit ihm, erweisen sich nicht selten als eine schwere Hypothek.[21] Auch die veränderte gesellschaftliche Stellung der Frau[22] erhöht das Anspruchsniveau an die Beziehung entscheidend. Die qualitative Verbesserung ihrer Ausbildungssituation garantiert eine Loslösung aus der in früheren Jahrhunderten eheförderlich wirkenden ökonomischen Abhängigkeit von den Männern. Dieser Wandel im Rollenverständnis und Selbstbewußtsein der Frauen, die Enttabuisierung der Sexualität und deren Entkoppelung von der Reproduktion schaffen neue Voraussetzungen für die Gestaltung anderer Beziehungsformen.
Unterschätzt werden darf auch nicht die durch die Massenmedien produzierte sog. öffentliche Meinung, für welche nichtlegitimierte Beziehungen selbstverständlich[23] sind. So werden diejenigen in Legitimierungsdruck gebracht[24], die eine Ehe einzugehen beabsichtigen. Und mit dem Hinweis auf die abschreckenden Erfahrungen mit Ehegeschichten im Freundes- und Verwandtenkreis[25] wird das Gelingen einer institutionalisierten Beziehung immer mehr den Ausnahmen zugerechnet. Auch die Aussicht, mit einem Partner möglicherweise mehrere Jahrzehnte in einer von wachsender Zukunftsangst bestimmten Umwelt leben zu müssen, erklärt ein wenig die Neigung, keine Ehe zu schließen. ,,Das durchschnittliche Paar, das mit Anfang 20 1980 heiratet, wird voraussichtlich gemeinsam das Jahr 2030 erleben. Wie mag dann die Welt aussehen?"[26] Dieser Angst vor dem Morgen entspricht die Überlebensstrategie, die sich bietenden Annehmlichkeiten so weit wie möglich auszukosten. Die Beziehungen der ,,kühlen Rechner"[27] liefern dafür nachdenklich stimmendes Anschauungsmaterial. Scheint es doch schon eine Art Gesellschaftsspiel zu sein, den Vater Staat augenzwinkernd auszutricksen und als Preis dieser vermeintlichen Cleverneß seine materiellen Segnungen einzustreichen. Jedenfalls spricht einiges für die Vermutung, es gebe

---

[20] Die Paare ,,stützen sich in ihren Vorstellungen auf ein individualistisches Menschenbild, in dem Emanzipationsideale wie Individualität und Autonomie sowie antiinstitutionelle Einstellungen verankert sind." R. Süssmuth, a. a. O., 246. Vgl. a. P. M. Zulehner, Heirat – Geburt – Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien [3]1981, 54ff.

[21] A. Greely, Der Fortbestand von Gemeinschaft, in: Conc 9 (1973) 9–15, 11–12. ,,. . . unsere Erwartungen seelischer Befriedigung durch zwischenmenschliche Beziehungen haben sich gesteigert, und zwar bedeutend schneller als die Qualität der Beziehungen."

[22] Zu diesem Faktum: F. X. Kaufmann, Zur gesellschaftlichen Verfassung der Ehe heute, in: F. Böckle, u. a. (Hg.), a. a. O., 44–59, u. a.: B. Brooten – N. Greinacher (Hg.), Frauen in der Männerkirche, München – Mainz 1982.

[23] Vgl. G. Höver, a. a. O., 17.

[24] Zu der Spannung von Sozialdruck und Ichstärke im Bezug auf eine Entscheidung zur Ehe, vgl. R. Süssmuth, a. a. O., 196f.

[25] Hierauf machen W. Zauner, a. a. O., 46; W. Dmoch, a. a. O., 191, und auch R. Süssmuth, a. a. O., 196, aufmerksam.

[26] J. Köhne, a. a. O., 256.

[27] H. Hattenhauer denkt in diesem Zusammenhang an die sogenannten ,,Bafög-Ehen" oder ,,Rentner-Ehen", a. a. O., 293.

einen inneren Zusammenhang ,,zwischen der Ausweitung sozialstaatlicher Leistungen und dem Anwachsen der Zahl der Konkubinate"[28].
Auch wenn diese holzschnittartige Darstellung die Gründe der Entwicklung nur sehr unzulänglich zu beschreiben vermag, dürfte deutlich geworden sein, daß jeder monokausale Erklärungsversuch der Situation und ihrer Beschreibung nicht gerecht wird. ,,Ehen ohne Trauschein" wachsen vielmehr auf einem unterschiedlich gedüngten individuellen und gesellschaftlichen Boden, begünstigt durch ein entsprechendes soziales Klima.

2. Die sprachliche Situationserhellung

muß in der Spannung von bewußter Orientierung am Vorbild der Ehe einerseits und von entschiedenem Verzicht auf eine solche sprachliche Anlehnung andererseits gesehen werden. Hinzu kommt noch, daß nicht wenige der gängigen Sprachregelungen[29] mit dem impliziten Vorwurf eines moralischen oder menschlichen Defekts behaftet sind. Solche pejorativ geladenen Begriffsbildungen tragen nicht zur vorurteilsarmen Wahrnehmung der Wirklichkeit bei. Auch entspricht es einfach nicht dem Sachverhalt[30], wenn wahllos mit dem Ehebegriff operiert wird, weil doch gerade die Ehe von einem Teil der Paare bewußt abgelehnt wird. Die Entwicklung eines der differenzierten Wirklichkeit entsprechenden Sprachspiels müßte auf Kriterien beruhen, die prägnante, aber sensible Begriffsbildungen erlauben. Für die praktisch-theologische Arbeit sollten zuallererst die tatsächlich gelebten Beziehungsformen der Menschen interessieren, deren gutes und gelingendes Leben zu sehen, zu schützen und zu entfalten ist. Eine pauschale Reduzierung der Partnerschaftsformen auf einen terminologischen Nenner (z. B. ,,Ehe ohne Trauschein") findet in der Wirklichkeit menschlichen Lebens keinerlei Entsprechung.

2. 1. Kriterien für eine Typologie von Beziehungsformen

werden in den einschlägigen Beiträgen kaum ausdrücklich reflektiert, so daß sich die Akzentsetzungen in den geprägten Begriffen je nach Erkenntnisinteresse des Autors[31] verschieben.

---

[28] H. Hattenhauer, a. a. O., 293.

[29] Darunter seien beispielsweise Formulierungen wie ,,Ehe auf Probe", ,,eheähnliche Beziehungen", ,,Ehe ohne Ring bzw. Trauschein", ,,Ehen ohne (vor der) Heirat", ,,nichteheliche Lebensgemeinschaft" verstanden.

[30] ,,1978 äußerten sich bei einer Befragung 36 % der unverheiratet Zusammenlebenden, sie wollten ihre Beziehung prüfen, 27 % wollten in den nächsten Jahren heiraten und 27 % beabsichtigten nicht zu heiraten." H. Kramer beruft sich hier auf Zahlen der Deutschen Gesellschaft für Bevölkerungswissenschaft, a. a. O., 25.

[31] Vgl. die Beiträge von M. Wingen (,,nichteheliche Lebensgemeinschaft" scheint für ihn der treffende Begriff zu sein) und von R. Süssmuth, die unter dem Aspekt der Dauerhaftigkeit für ,,nichteheliches Zusammenleben" plädiert. Diese Diskussion wird von C. Rambacher, a. a. O. referiert. H. Hattenhauer hält den Begriff Konkubinat für die genaueste Bezeichnung und definiert diesen als ,,jene Form des Zusammenlebens zweier erwachsener Menschen unterschiedlichen Geschlechts, welche unter den beiderseitigen Vorbehalten jederzeitiger, formloser und sofortiger Kündigung eingegangen wird". Ders., a. a. O., 281–282. Auf theologischer Seite kann das Bemühen nicht übersehen werden, eine nuancierende Sprache für die vielgestaltige Beziehungskultur zu suchen, doch muß man eine vorurteilsarme sprachliche Sensibilität manchmal vermissen. Die von J. Köhne, a. a. O. vorgenommenen Typisierungen lauten: Typ 1: ,,Auf der Suche nach Geborgenheit"; Typ 2: ,,Interessengemeinschaft"; Typ 3: ,,Liebe ohne Zwang"; Typ 4: ,,Zauderer"; Typ 5: Verbindung ,,auf Probe"; Typ 6: ,,Lotteriespiel"; 257–258. W. Zauner, a. a. O., 43–44, unterscheidet drei Beziehungstypen: ,,Bloße Geschlechtsgemeinschaft", die Vor-,,Ehe" und die ,,Ehen ohne Heirat".

Doch lassen sich mit folgenden drei Kriterien ausreichend differenzierende Typisierungen für die praktisch-theologische Arbeit fruchtbar entfalten:
– das Kriterium der Beziehungsqualität
entscheidend für den Charakter einer Beziehung ist, ob und inwieweit sie auf einen Partner (monogam) ausgerichtet ist und das Leben in allen Beziehungen (leiblich-seelisch und sozial) mit ihm geteilt wird, so daß seine Person und Würde geschützt und entfaltet wird;
– das Kriterium der Öffentlichkeit
entscheidend ist für die pastoraltheologische Arbeit die Frage, in welchem sozialen und gesellschaftlichen Kontext die Beziehung zum Ausdruck gebracht und gelebt wird (Mikro-, Meso- oder Makro-Ebene);
– das Kriterium der Dauerhaftigkeit
entscheidende Bedeutung muß schließlich der Absicht der Partner zugemessen werden, in welcher zeitlichen Dimension sie ihre Beziehung zu leben gedenken. Beziehungen entwickeln sich in einer mehr oder weniger menschlichen Weise auf das Morgen hin, so daß dieser inneren Dynamik, der Wandlungsfähigkeit und Zukunftsoffenheit auch in einer Typologie Rechnung getragen werden muß. Auf diese Weise werden auch die Ansatzpunkte für eine beziehungsbegleitende Arbeit einsichtig.

2.2. *Typologie von Beziehungsformen*

Die vier vorherrschenden Beziehungstypen sollen kurz beschrieben werden.

Flüchtige, kaum öffentliche Episoden

werden solche Beziehungen genannt, die im Wissen um ihre zeitliche und örtliche Begrenztheit (Diskothek, Kur, Ferien) eingegangen werden. Die verinnerlichten Gesetzmäßigkeiten einer Konsum- und Tauschgesellschaft begünstigen häufig wechselnde, manchmal parallele Episoden zu verschiedenen, austauschbaren Partnern, die keine Trauer hinterlassen.[32]

Befristete, teilöffentliche Liebesbeziehungen

In der kleinen oder mittleren Öffentlichkeit (von Freunden, Verwandten oder der Gemeinde) leben die Partner eine Beziehung unter Vorbehalt. Deren Dauerhaftigkeit erscheint solange gesichert zu sein, wie die Bewahrung und Entfaltung der eigenen persönlichen Interessen und Freiheiten (z. B. eigene Wohnung) nicht berührt werden. Die Wohltaten gemeinsamen Lebens (Sexualität, Freizeitgestaltung) werden miteinander geteilt, nicht selten unter dem Vorbehalt gegenseitiger Zufriedenheit.

Auf Dauer angelegte (versprochene), teilöffentliche Lebens- und Liebesgemeinschaften

nennen wir diejenigen Beziehungsformen, in welchen miteinander ganzheitlich und personal das Leben geteilt wird. Mit dem Partner weiß man sich monogam und auf Dauer verbunden, was allerdings nicht – auch wenn Dauerhaftigkeit versprochen sein kann – in die volle (d. h. staatliche und kirchliche) Öffentlichkeit gebracht werden soll. Die rechtlichen Bedingungen für den Fall des Scheiterns

---

[32] Auf dieses Kennzeichen hat P. M. Zulehner, Ehe ohne Trauschein einmal anders imAnschluß an die Studie von I. A. Caruso aufmerksam gemacht. Vgl. I. A. Caruso. Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes (Geist und Psyche 2141) München 1974.

können vorher ausgehandelt worden sein[33], um sich nicht noch tiefere Wunden zu schlagen. Mit dem Grad der Dauerhaftigkeit wächst oft auch die Bejahung von Fruchtbarkeit (Kindern).

Ehen

wären dann die vor der staatlichen und kirchlichen Öffentlichkeit auf Dauer versprochenen Liebes- und Lebensgemeinschaften, die monogam und personalganzheitlich gelebt werden und in denen Fruchtbarkeit grundsätzlich bejaht wird.

3. Zur theologischen Qualität zwischenmenschlicher Beziehungskultur

„Sie kennen, wie ich, Menschen, die in einer Ehe vereinigt sind, die sich durch Herz und Körper Freude schenken, Kraft und Mut zum Leben. Sie kennen, wie ich, durch Geist, Herz und Körper vereinigte Menschen, die nicht legal miteinander verheiratet sind und die sich Freude, Kraft und Mut zum Leben geben . . . Sie sprechen alle, jeder auf seine Weise, ihren Wunsch zu leben und zu lieben und sich im Vertrauen zu wagen, aus. Alle haben ein Wort der Liebe zu sagen."[34]
Aus dem bisherigen Gedankengang sollte deutlich geworden sein, wie unaufgebbar das vorurteilsarme Wahrnehmen des menschlichen Lebens für situationsgerechtes Handeln in der Pastoral ist. Es gilt, auf die Erfahrungen der Menschen, auf die Hoffnungen und Ängste ihres Lebens zu hören und sie im Licht des Evangeliums, des Lebens, Leidens und Auferstehens Jesu Christi zu deuten versuchen.

3.1. Gelebte und gedeutete Erfahrung liebender Annahme[35]

Wenn zwei Menschen einander wichtig werden, sich absichtslos lieben, diesen konkreten Menschen mit dem unverwechselbaren und einmaligen Gesicht – und nicht das Bild der Mutter oder des Vaters in ihm[36] –, dann ist in dieser Liebe die Liebe erfahrbar, die den Namen Gottes trägt und die in seinem Sohn Jesus Christus den Menschen begegnet.
Wenn ein Mensch sich auf einen anderen einläßt, ihn annimmt mit all dem, was diesen an lebensgeschichtlichem Erbe belastet und niederdrückt, dann hat er Jesus selbst angenommen, der das Zeichen und die Voraussetzung der Selbstannahme und Du-Annahme ist.
Wenn Menschen „Ja" zueinander sagen, sich miteinander verbünden und aneinander binden, erfahren sie das geschichtlich in Jesus einmalig gesprochene Ja des Vaters zu den Menschen.

---

[33] Vgl. T. Ihara – R. Warner, The Living Together Kit, Occidental 1978; dt.: Ehe ohne Trauschein. Ein Rechtsratgeber (rororo Sachbuch 7469) Reinbek 1982.

[34] F. Dolto – G. Sévérin, Ein neuer Weg zum Evangelium. Impulse aus der Psychoanalyse, Olten 1981, 102.

[35] Vgl. vor allem die von D. Zimmermann vorgelegte Literatur zur Katechese, die erstmals in seiner Dissertation entwickelt worden ist. Die Erneuerung des Katechumenates in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland, Münster 1978, s. a. G. Fuchs, Roter-Faden-Theologie – eine Skizze zur Orientierung, in: KatBl 107 (1982) 165–181. Das grundlegende Paradigma definiert Fuchs: „Christlicher Glaube läßt sich verstehen als eine bestimmte – in Jesus Christus gründende – kommunikative Praxis, in der und durch die die gegenseitige Erfahrung unbedingten Erwünscht- und Anerkanntseins mitgeteilt und gemacht wird", 166.

[36] Vgl. E. Drewermann – I. Neuhaus, Das Mädchen ohne Hände. Grimms Märchen tiefenpsychologisch gedeutet 1, Olten 1981.

3.2. *Gelebte und gedeutete Erfahrung der Fremdheit und Andersartigkeit*

Wenn ein Mensch erfährt, daß sich ihm das geliebte Du nie ganz erschließen wird und immer ein Rest, ein Schatten des Nichtverstehens bleibt, und er darüber nicht verzweifelt, sondern dies hoffend aushält, dann kann er darin und dadurch etwas von dem Gott erfahren, der sich immer als der Ganz-Andere zeigt, als unergründliches Geheimnis.

Wenn ein Mensch den geliebten Menschen in seiner Andersartigkeit, Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit erlebt, in all den lebensgeschichtlich gewachsenen Besonderheiten und Schwächen und wenn er ihn darin nicht ablehnt, sondern annimmt, dann kann er ahnungsweise Jesus selbst erfahren, der ein Herz für die Schwächen der Schwachen hat, sie annimmt und liebt.

Wenn zwei Menschen aus ihrer Andersartigkeit heraus füreinander Lebenschancen behaupten, einander Vertrauen schenken, indem sie als vertrauensfähige und vertrauenswürdige Menschen in ihrer Liebe wachsen, dann können sie so Jesus selbst erfahren, der die Angst zu nehmen gekommen ist und dem Vertrauen und der Hoffnung Raum geben will.

3.3. *Gelebte und gedeutete Erfahrung teilenden und auferstehenden Lebens*

Wenn Menschen ihre Erfahrungen, ihre Ängste und Hoffnungen, ihr Leiden und ihre Freuden miteinander teilen, wenn sie sich selbst nicht zurücknehmen, sondern schenkend verschwenden, leuchtet darin die Erfahrung der Nähe Jesu auf, der teilend Brot für die Menschen ist.

Wenn Menschen sich aneinander abarbeiten, damit das Gute und Wahre in und zwischen ihnen Raum gewinnt, wenn sie aneinander leiden, weil sie sich leiden mögen und sich Halt geben im geduldigen Warten, in sanfter Gewaltlosigkeit, dann ist zwischen ihnen schon das neue Leben des Reiches Gottes angebrochen. Wenn sie nicht aufhören, einander kennenzulernen und zu begegnen in ihrer physischen und psychischen Nacktheit, wenn die Stärke ihres gemeinsamen Lebens gerade darin besteht, voreinander schwach sein zu dürfen und die Wunden des Lebens zuzulassen, deren man sich gewöhnlich schämt, wenn sie einander zu verstehen geben, daß ein sozialer oder psychischer Tod nicht in Frage kommt, ja, wenn sie über den physischen Tod hinaus ihrem glaubenden Vertrauen auf eine neue Qualität ihres Miteinanders Ausdruck verleihen, dann erfahren sie den, der die Auferstehung und das Leben in Person ist.

Wenn Menschen nicht allein für ihre Freundschaft und Liebe leben, sondern diese öffnen und verknüpfen in die vielfältigen Beziehungen zu Verwandten, Freunden, zu den Armen und Gedemütigten, wenn sie sich so gegenseitig stärken in ihrem Wachstum zu mehr Menschsein und zu einer menschlicheren Welt, zu einem ganzen und heilen Leben, dann erfahren sie bruchstückhaft Jesus selbst, der die Fülle des Lebens zu bringen gekommen ist.

Wenn Menschen einander eingestehen, wer sie sind, wie sehr sie hilfe- und vergebebedürftig sind, wenn sie fühlen, wie sehr sie aufeinander angewiesen sind und den anderen brauchen zum Leben, wenn sie sich so dem tröstenden Wort Gottes stellen, ihr Leben miteinander zu teilen versuchen, dann erfahren sie auch

die Wandlung ihres Lebens zu größerer Gemeinschaftsfähigkeit, dann werden sie selbst zu Zeichen des Lebens für andere.[37]

4. Pastoraltheologische Handlungsperspektiven

Solche Versuche, menschliche Erfahrungen auf ihre theologische Bedeutung hin zu reflektieren, weisen behutsam einen Weg, mit den Beziehungsgeschichten der Menschen verantwortlich umzugehen. Das Miteinander menschlichen Lebens unterliegt dem Prinzip Wachstum und sollte nicht nach einem zerstörerischen Alles-oder-Nichts-Prinzip[38] be- oder verurteilt werden.

– Jesus spricht in Wachstumsgleichnissen von der Gottesherrschaft, so daß auch die Pastoral im Namen Jesu sich am Prinzip Wachstum orientiert.

– Nichts ist wichtiger als das Bemühen um die Verbesserung der Beziehungsqualität zwischen den Partnern, das Eröffnen von Wachstumsräumen, in welchen den Paaren Menschen und Zeit gegeben werden, ihre Lebensgeschichten durchzubuchstabieren und miteinander zu verknüpfen.

– Erfahrene Beziehungsbegleiter stehen zur Verfügung, um die Kommunikationsfähigkeit miteinander einzuüben und intensivieren zu helfen; sie unterstützen die Arbeit des Paares miteinander und bieten ihnen ein beziehungsstabilisierendes Netz von Menschen an, die Wohltat des Austausches mit anderen in der Gemeinschaft.

– Eine beziehungsbegleitende und wachstumsorientierte Pastoral hört auf die Erfahrungen der Menschen, auf die Sehnsüchte des unbedingten Angenommen- und Geliebtseins, auf die Bedrohungen durch Schuld und Untreue.

– Sie wird eine Daueraufgabe in der kritischen Auseinandersetzung mit einer Gesellschaft sehen, in der das Gelingen von guten Beziehungen strukturell erschwert, wenn nicht verhindert[39] wird.

– In kritischer Sympathie wird sie Menschen begleiten, die Opfer der Konsum- und Tauschgesellschaft sind und zerstörerische und einseitig-konsumistische Beziehungen leben. Ihnen wird sie sagen: ,,Du sollst den Partner, mit dem dich die Geschlechterliebe zu einem Leib verbunden hat, nicht mehr von dir wegstoßen. Weil jede naturhafte zwischenmenschliche Liebe in sich gottgewollt ist, soll sie nicht egoistisch zurückgenommen, sondern zur Reife gebracht und integriert werden."[40]

---

[37] In diesen Versuchen, Erfahrungen der Menschen im liebenden Umgang miteinander auf ihre theologische Tiefendimension hin zu reflektieren, fühle ich mich u. a. von folgenden Beiträgen angeregt: A. Greely, The Friendship-Game, New York 1970; dt.: Einladung zur Freundschaft, Olten ²1979; übers. v. K. Thiele-Dohrmann. Ders., Sexual Intimacy, Chicago 1975; dt.: Erotische Kultur. Wert und Würde der Sexualität, Graz – Wien – Köln ²1978; übers. v. A. Grabner-Haider. Ders., Love and Play, Chicago 1975; dt.: Sexualität. Phantasie und Festlichkeit, Graz – Wien – Köln 1978; übers. v. A. Grabner-Haider. A. Grabner-Haider, Zeit zu leben, Zeit zu lieben. Selbsterfahrung und Kommunikation, Wien 1980. Ders., Weil das Kind in uns spielen möchte. Plädoyer zwischen Verdrängung und Überbewertung der Sexualität, in: Publik-Forum 12 (12. 6. 1981) 16–17. H. Meesmann, Sich die Liebe vom Leib halten? Das Grundrecht auf Lebensglück. Gedanken zu einem befreiteren Umgang mit der Sexualität, in: Publik-Forum 9 (7. 5. 1982) 3–5. K. Rahner, Alltägliche Dinge (Theologische Meditationen 5), Einsiedeln – Zürich – Köln ⁹1964. H. Haag, Du hast mich verzaubert. Liebe und Sexualität in der Bibel (Theologische Meditationen 54), Zürich – Einsiedeln – Köln 1980.

[38] Vgl. W. Schmidbauer, Alles oder nichts. Über die Destruktivität von Idealen, Reinbek 1980.

[39] Hierauf macht P. M. Zulehner zu Recht mit Nachdruck aufmerksam. Ders., a. a. O., 80.

[40] K. Herbst, Was wollte Jesus selbst? Die vorkirchlichen Jesusworte in den Evangelien 1, Düsseldorf ²1981, 148.

Du kannst und darfst nicht beliebig mit dem Menschen umgehen, mit dem du dich verbunden hast, sondern du hast eine Verantwortung für ihn, die wahrzunehmen deine Chance ist. Wir lassen dich darin nicht alleine.
– Ja, gerade in solchen Momenten kann es eine Hilfe sein, wenn Christen beginnen, die Liebesgeschichte Gottes mit seinem Volk und sein ständiges Werben, seine große Versöhnungsbereitschaft zu erzählen und so Zeugnis ablegen von seiner zuvorkommenden Liebe.[41]
– Wenn Menschen so erfahren, daß sie und ihr gelebtes Leben vorurteilsarm angenommen werden, wenn sie spüren, daß sie und ihre Liebe wichtig sind und zur Sprache kommen können, daß sie eingeladen werden in einen Raum der Berührung[42] mit anderen Menschen, dann stiften diese Begegnungen neues Leben, das von Dauer sein kann.

---

[41] Vgl. die Grundanliegen, die K. Herbst als Gotteserfahrung Jesu erarbeitet hat: Jesus zur alten Menschheitsfrage: Ist Gott gerecht? In: Diakonia 13 (1982) 293–302.
[42] Vgl. meinen Beitrag zu einem Verständnis von Gemeinde: „Berühre mich!" – Gemeinde als lebenstiftender Berührungsraum, in: Diakonia 13 (1982) 184–188.

Bitte tragen auch Sie durch eine freiwillige Spende zum Gelingen der Aktion „Ruf an die Brüder" (siehe Erlagschein) bei.
Vielen Dank!

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Statuten für die Internationale Theologenkommission

Papst Johannes Paul II. hat in einem Motuproprio die Statuten der Internationalen Theologenkommission, die vor 13 Jahren auf Vorschlag der Bischofssynode von Papst Paul VI. eingerichtet worden war, gebilligt. Nach den Worten des päpstlichen Dokumentes besteht die Hauptaufgabe dieser Einrichtung darin, schwerwiegende Probleme der Lehre, vor allem solche, die neue Aspekte aufweisen, zu prüfen.
Nach den Statuten, die sich in 13 Punkte gliedern, führt der Präfekt der Kongregation für die Glaubenslehre den Vorsitz (dies ist derzeit Joseph Kardinal Ratzinger); er kann jedoch für einzelne Sitzungen einen anderen Moderator delegieren. Die Theologenkommission besteht aus maximal 30 Mitgliedern, Vertretern verschiedener Schulen und Nationen; sie werden vom Papst für fünf Jahre ernannt und können nach Ablauf dieser Zeit noch einmal dazu bestellt werden. Dasselbe gilt vom Generalsekretär, der auf Vorschlag des Vorsitzenden vom Papst ernannt wird. Die Kommission hält mindestens einmal im Jahr eine Vollversammlung ab. Die Mitglieder können auch auf schriftlichem Wege um ihre Meinung gefragt werden. Die zu behandelnden Fragen werden vom Vorsitzenden vorgelegt, können aber auch von den Bischofskonferenzen vorgebracht werden. Zur Behandlung besonderer Fragen sehen die Statuten auch die Errichtung von Unterkommissionen vor.

(Motuproprio ,,Tredecim anni" vom 6. August 1982; ,,L'Osservatore Romano" Nr. 230 vom 3. Oktober 1982).

Päpstliches Institut für Studien über Ehe und Familie

Bei der Generalaudienz am 13. Mai 1981, also an dem Tag, an dem auf dem Petersplatz das Attentat erfolgte, wollte der Papst die Errichtung des ,,Päpstlichen Rates für die Familie" ankündigen und ebenso seinen Entschluß mitteilen, ein ,,Internationales Institut für Studien über Ehe und Familie" an der Päpstlichen Lateran-Universität zu gründen. Das entsprechende Motuproprio ,,Familia a Deo instituta" hatte der Papst wenige Tage vorher, am 9. Mai 1981, bereits unterzeichnet (vgl. diese Zeitschrift, Heft 4/1981, S. 386f). In einem weiteren Schritt erhielt dieses Päpstliche Institut durch eine Apostolische Konstitution seine volle rechtliche Anerkennung; diese besagt vor allem, daß an diesem Institut akademische Grade mit besonderer fachlicher Ausrichtung erworben werden können, näherhin das Doktorat und Lizentiat in Theologie mit Spezialisierung auf Fragen um Ehe und Familie, ebenso das Diplom über Studien der Ehe- und Familienfragen. Die zuständigen Obrigkeiten dieses Institutes sind der Großkanzler und Rektor der Päpstlichen Lateran-Universität, der Vorsitzende und der Rat des Institutes. Der Vorsitzende (Praeses) wird vom Papst ernannt und gehört dem akademischen Senat der Lateran-Universität an. Es gilt noch eigentliche Statuten für die praktische Tätigkeit auszuarbeiten. Das Institut wird weiterhin eng mit dem

„Päpstlichen Rat für die Familie" zusammenarbeiten. Diese Konstitution trat mit 14. Oktober 1982 in Kraft.

(Gegeben zu Rom am Rosenkranzfest, 7. Oktober 1982; „L'Osservatore Romano" Nr. 234 vom 8. Oktober 1982.)

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

LITERATUR

Das aktuelle theologische Buch

Ewiges Leben?*

Hans Küng hat einmal den Rat gegeben, dicke Bücher, auch seine eigenen, querfeldein zu lesen. Also bin ich vom Titel seines eben erschienenen Werkes mitten in die Seiten gesprungen, habe das letzte Kapitel aufgeschlagen und dort (Seite 293) das Ergebnis des Buches gefunden: „Was heißt es, an eine Vollendung im ewigen Leben durch den Gott, wie er sich in Jesus von Nazareth gezeigt hat, zu glauben? An ein ewiges Leben glauben heißt, mich in vernünftigem Vertrauen, in aufgeklärtem Glauben, in geprüfter Hoffnung darauf verlassen, daß ich einmal voll verstanden, von Schuld befreit und definitiv angenommen sein werde und ohne Angst ich selber sein darf; daß meine undurchsichtige und ambivalente Existenz, wie die zutiefst zwiespältige Menschheitsgeschichte überhaupt, doch einmal endgültig durchsichtig und die Frage nach dem Sinn der Geschichte doch einmal endgültig beantwortet werden."

Die kompakte Entschiedenheit dieser Sätze trieb mich zur Überschrift zurück: *Ewiges Leben*, mit Fragezeichen. Da muß, sagte ich mir, in den Passagen dazwischen viel geschehen sein, daß der schüchterne Anfang wirklich zum resoluten Fazit paßt. Auch der Name Küng konnte die Neugier nicht verhindern, ob wohl das Fragezeichen das ganze Buch hindurch gelten werde, oder ob es nur eine literarische Floskel, eine gut gemeinte katholische Fiktion darstellt. Das Resümee spricht von einer Haltung zur absoluten Zukunft, die vernünftig, aufgeklärt und geprüft sein soll, so aber positiv, ein klares Ja sagend. Alles, was vorher geschrieben steht, wird an diesem Anspruch zu messen sein.

Der messende Leser sieht dann, wenn er unverblümte Augen hat, daß Küng das Fragezeichen so ernst nimmt, wie es viele Menschen innerhalb und außerhalb der Kirche tatsächlich nehmen, wenn sie mit den letzten Dingen zu tun bekommen. Die Grübler, die Zweifler, die groben und feinen Feinde jeder Ewigkeitshoffnung dürfen alles sagen, was sie an Einwänden haben, wie bei Thomas von Aquino, allerdings ausführlicher. Der Autor gibt dem zeitgenössischen Leser, dem vieles auch von der Kanzel herab zu schnell, zu befehlshaberisch kommt, reichlich Gelegenheit, sich in dem wogenden Wenn und Aber selbst zu finden, so treibt es ihn selber hin und her. Vielleicht sind die reinen Gleichgültigen, die im Genuß des hiesigen Augenblickes versunken sind, zu wenig berücksichtigt; sie werden das Buch nicht lesen, aber der Pfarrer, der viele davon in seinem Sprengel weiß, wüßte gern etwas für sie. Auf jeden Fall, das Buch erleichtert dem, der es versteht, die Empfindung, mit der Antwort aufrichtig gemeint zu sein, vor einer wahren, das Leben bestimmenden Entscheidung zu stehen, nicht nur die plötzliche Forderung einer Institution vor sich zu haben. Küng erliegt nicht der Gefahr, die mit der generösen Erteilung des Wortes an die Religionskritik gegeben sein kann, daß nämlich deren Thesen und Grundsätze zum Rahmen werden, in dem die christliche Botschaft gesagt wird. Das könnte, wie manche theologische Versuche zeigen, in der fatalen Unterwerfung unter Feuerbachs oder Freuds Bedingungen enden.

Die neun Vorlesungen aus Tübingen enthalten die wichtigen Themen, die jeder Theologie der Hoffnung vorgegeben sind, und ich meine, sie werden der Sache nach so behandelt, daß die Bibel und die mit Recht kritisch gelesene Tradition zu ihrem Wort kommen. Natürlich ist es schwer, auf 300 Seiten ausführlich, ausgewogen, genau und vollständig zu sein. Da wird manches Aktuelle in den Vordergrund rücken, zum Beispiel die Erlebnisberichte aus dem Jenseits, die Moody gesammelt haben will, von Küng mit übergebührlicher Ausführlichkeit behandelt und dann lapidar beurteilt: sie bringen nichts. Wichtiger ist seine ebenfalls ausgiebige Analyse der Idee einer Seelenwanderung, weil diese vielen Christen aufs neue einleuchten will und, wie ich aus Erfahrung weiß, bis in Marianische Kongregationen vordringt. Auch der Abschnitt über menschenwürdiges Sterben, die Erörterung der Frage, ob es Gläubige leichter haben mit dem Tod, gehören hierher. Ich sehe das Aktuellste in den Hinweisen auf die alles erfassende Änderung des Klimas um die *letzten Dinge*, die immer noch stattfindet. Sie betrifft die Abwendung vom Primat der Höllenfurcht zugunsten einer Hoffnung, die mit der Kritik Gottes am Menschen rechnet; die Ablösung der Seelenlehre Platons durch die Erwartung einer Auferstehung des Fleisches, die der Bibel und der Biologie gerechter wird, wenn sie auch nicht leichter fällt als die Annahme einer unzerstörbaren Seelensubstanz; schließlich gibt es seit langem die Verdrossenheit am Himmel, bis in vollbesetzte Kirchenbänke hinein, und es ist sehr an der Zeit, die nüchterne Wahrheit der Verlockung, in den Himmel kommen zu können, die Lust, es zu wollen, in einer freien Sprache nahezubringen. Das hätte noch breiter und intensiver geschehen können. Küng ist nicht der erste, aber ein sehr überzeugender Theologe dieser Wandlung. Alles, was er sagt, ist so angeordnet, daß die Hauptsache, an der die vernünftige Hoffnung dargestellt wird, wirklich in die Mitte kommt: die Auferstehung Jesu. Küng hat sich selber zu verteidigen, aber ein einfacher Rat sei gegeben: über

---

* KÜNG HANS, *Ewiges Leben?* Sterben und „Ewiges Leben" – Antwort auf eine Grundfrage menschlicher Existenz. (352.), Piper, München 1982. Geb. DM 34.–.

das Maß besorgte Christen, denen Küngs Bücher oft zu Gespenstern werden, weil sie statt zu lesen sich fürchten, mögen dieses Buch vom genannten Zentrum aus beginnen und von da den Weg des Verstehens und das gerechte Urteil suchen.
In den früheren Werken *„Christ sein"* und *„Existiert Gott?"* wird der Glaube definiert als ein vernünftiges Vertrauen, und begleitet ist diese Beschreibung von einer umstrittenen Abwertung der Gottesbeweise. In *„Ewiges Leben?"* ist eine Unterscheidung angeboten, die zur Klärung der Frage helfen kann. Ein Leben über den Tod hinaus in Gottes liebender Macht läßt sich nicht *beweisen*, wohl aber *bewahrheiten*, heißt es jetzt. Dazu habe ich zwei Fragen: Sind die alten Beweise für das Dasein Gottes und seine kommende Welt von deren großen Verfechtern jemals anders gemeint gewesen? Müßte die Bewahrheitung der Hoffnung nicht weiter greifen, also nicht nur am Brennpunkt *Jesus* geschehen, sonder ebenso ausführlich jene Hinweise unserer Lebenswelt erschließen, die in eine weltüberbietende Zukunft zeigen? Ich denke an den Zusammenhang von Liebe und Tod. Ließe sich aus der gegenseitigen Erhellung Jesus – Lebenswelt für die christliche Hoffnung nicht ein stärkeres Motiv gewinnen, weil der, der das *Leben* genannt wird, enger mit unserem Erleben vermittelt wäre?
Im Stil übertrifft dieses Buch die anderen Teile der *Summe für Sympathisanten*, die nun eine gewisse, sicher noch füllbare Rundung hat. Aus begreiflichen Gründen grollt es hin und wieder in oder zwischen den Sätzen. Aber solches ist auch bei Joseph Ratzinger zu finden, und was bei diesem verzeihlich ist, wird auch bei jenem keine bloße Bosheit sein. Die Sprache ist schlichter geworden. Indikative, konjunktive, optative Satzformen treten häufiger an die Stelle der früher herrschenden Imperative. Gelöstes Parlando ist ein besseres Zeugnis für die Überzeugung auch dieses Theologen, daß es ganz um die Sache gehen und sich jeder Eifer ihr fügen muß.

Linz *Gottfried Bachl*

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Josef G. Ziegler, Zeugung außerhalb des Mutterleibes.
Harry Slapnicka, Vor 50 Jahren: Abzug des Klerus aus der Politik.
Maximilian Liebmann, Der Vatikan und der Anschluß.
Josef Janda, Die Sexualität der Jugendlichen.

Besprechungen

PHILOSOPHIE

WENINGER MICHAEL, *Praxis als Ort der Hoffnung bei Ernst Bloch.* (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck, 133; Studien und Arbeiten der Theol. Fakultät, XI) (148.) Österr. Kommissionsbuchhandlung, Innsbruck 1982. Kart. S 250.–.

Wer nach dem eigenständigen Sinn christlicher Hoffnung frägt und somit auch tiefer in die Problematik des österreichischen Katholikentages 1983 eindringen will, findet in dieser Studie E. Bloch als bedenkenswerten nicht-christlichen Denker systematisch vorgestellt. W. Werk, das er als ,,Darstellung und Kritik der Grundpositionen der Hoffnungsphilosophie E. Blochs unter dem Aspekt der Praxis von Hoffnung" bezeichnet, bietet einen gediegenen Überblick über Blochs philosophisches Denken und besticht vor allem durch die gewissenhafte Darstellung und Klärung der Begriffe. In den aufgezeigten Positionen wird einerseits der christliche Hoffnungsbegriff in Frage gestellt, andererseits vermag im Diskurs eine äußerst fruchtbringende Klärung der eigenen Position erfolgen.

Nach einer kurzen Einleitung (9–18) über Konzeption der Arbeit und Blochs Werdegang beschäftigt sich der 2. (19–26) und 3. Abschnitt (27–38) der Arbeit mit der *subjektiven Fundierung von Hoffnung,* die einerseits im ,,antizipierenden Bewußtsein des Menschen" und andererseits in der Konzeption einer ,,Ästhetik des Vorscheins" als deren objektives Korrelat gefunden werden. Der in der bestimmten Hoffnung auf die Herstellung der Identität mit sich selbst und der Natur ausgreifende Mensch erreicht im Bereich der Kunst eine reale Dokumentation seiner vorscheinenden Identität als einer gelungenen Vermittlung von Mensch und Natur.

Im 4. Abschnitt (39–82) wird nun der *Versuch einer metaphysischen Begründung* von Hoffnung bei Bloch näherhin durchleuchtet. Ausgehend von der Wirklichkeit als Prozeßwirklichkeit wird der ontologische Seinsbegriff zugunsten einer dialektisch-materialistischen Ontologie als überwunden bezeichnet. Die von B. in ,,Experimentum mundi" erarbeitete Kategorienlehre versteht sich derart als Versuch, die Materie in ihrer Offenheit aufzuzeigen. Die Welt erweist sich als ,,laborierendes Laboratorium possibilis salutis". Somit erweist erst die Praxis die Tauglichkeit der Theorie und ist daher der solideste Beweis der Wahrheit.

Besondere Beachtung verdienen die beiden letzten Teile der Arbeit, in denen sich W. mit dem ,,*Problem der Freiheit als Kriterium der Praxis von Hoffnung*" (83–114) und der Fragestellung ,,*Praxis von Hoffnung wider alle Todeserfahrung*" (115–142) zuwendet. Stufenweise wird der Freiheitsbegriff aufgegliedert, kurz die Problematik ,,Freiheit und Gesetz" und ,,Freiheit und Möglichkeit" gestreift, um abschließend die Spannungsverhältnisse von ,,Natur-Subjekt" und ,,Mensch-Subjekt" wie auch von Individuum und Kollektiv in die Freiheitsanalyse einzubinden.

Abschließend wird Blochs Denken angesichts des Todes als radikalster Infragestellung der Hoffnung und der Praxis des Menschen behandelt. Seine Konzeption erweist sich hierin als eigenwilliges Konglomerat jüdisch-christlicher Unsterblichkeitsvorstellung einerseits und Seelenwanderung andererseits. Der sich auf dem Weg zu seiner Identität und damit zu seiner Unsterblichkeit befindende Mensch empfindet Gott als Konkurrenten. Letztlich wird der Tod im Zusammenhang mit der Prozeßwirklichkeit der menschlichen Existenz gesehen, dem Kern unserer Existenz aber eine exterritoriale Stellung zugewiesen. Bloch scheint hier in die gefährliche Nähe einer verharmlosenden epikuräischen Sichtweise zu gelangen.

Den Zentralbegriff ,,Praxis" faßt W. bei Bloch als ,,Realisierung eines Teilzieles innerhalb des dialektischen Prozesses zur Herstellung der Identität des Menschen mit sich selbst und der Welt zusammen. Dort, wo Praxis gelingt, gelingt für Bloch auch Hoffnung.

Die christliche Praxis versteht sich aber auf Grundlage und gerade wegen der Hoffnung, wogegen für Bloch gilt: Hoffnung einer noch nicht vereitelten Praxis wegen.

Wien *Franz Fahrner*

MOLL, KONRAD, *Der junge Leibniz II.* Der Übergang vom Atomismus zu einem mechanistischen Aristotelismus. Der revidierte Anschluß an Pierre Gassendi. (214.) frommann-holzboog, Stuttgart–Bad Cannstatt 1982, Ln.

Nachdem Vf. im ersten Band (1978) den Einfluß des Jenenser Mathematikprofessors und Oberbaurates Erhard Weigel (1625–1699) auf den jungen Leibniz hinsichtlich des wissenschaftstheoretischen Systementwurfes von 1668/69 dargestellt hat, wird im 2. Bd. die weitere Darstellung dieses in zwei Briefen an seinen Lehrer Jacobus Thomasius enthaltenen Systementwurfs ausgeführt. Vf. zeigt darin den durchgängigen kritischen Anschluß an Pierre Gassendi, den zu Unrecht in den Schatten Descartes' gestellten Naturphilosophen und Mathematiker, dessen (mechanistische) Erneuerung des Atomismus bis in die französische Aufklärung nachwirken sollte. Dieser Anschluß an Gassendi, bisher kaum beachtet, ist von grundlegender Bedeutung sowohl für den Leibnizschen Monaden- wie für den Substanzbegriff. Gerade die Konzeption eines nicht-materialistischen Substanzbegriffs führt den jungen Leibniz wieder über Gassendi hinaus – zurück zu Aristoteles' substanziellen Formen, denen er mit 15 Jahren abgeschworen hat. Aristoteles wird jedoch interpretiert im Lichte der ,,philosophia reformata" der Neuzeit, d. h. vor allem in mathematischen Kategorien, wie die

Materie- und Raumkonzeption des jungen Leibniz deutlich zeigen.
Der textlich ausgezeichnet fundierte Band (wenigstens hinsichtlich der gedruckten Quellen), dem man allerdings im 2. Teil einen besseren Korrektor gewünscht hätte, läßt bereits mit Interesse auf den versprochenen 3. Band hoffen, der die theologischen Aspekte und den Harmoniebegriff des frühen Leibniz darstellen wird. Ist doch Leibniz bereits in seiner ,,Confessio naturae contra Atheistas" (1668) der Auffassung: ,,Bei einer bis zum äußersten gehenden Analyse der Naturkörper stellt sich nämlich heraus, daß die Natur des Zutuns Gottes nicht entbehren kann" (vgl. S. 94). Damit kann eine Besinnung auf Leibniz auch ein Beitrag zur aktuellen Problematik zwischen Naturwissenschaft, Wissenschaftstheorie und Religion darstellen.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

BISER EUGEN, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik.* (603.) Kösel, München 1970. Ln.
Ders., Religiöse Sprachbarrieren. (452.) Kösel, München 1980. Ln.

Die beiden umfangreichen Werke Eugen Bisers gehören zusammen: In dem zweiten Werk wird das erste als erster Band bezeichnet; das zweite Werk setzt das erste auch inhaltlich fort. Stellt der erste Band die Entwicklung des theologischen Sprechens und Verstehens positiv und grundsätzlich dar, so befaßt sich der zweite mit den Problemen und Verirrungen des theologischen, vor allem des kirchenamtlichen Sprachgebrauchs. Insofern könnte man den Titel ,,Sprachbarrieren" begütigend, fast beschönigend nennen.
Beide Bücher zeichnen sich durch die nahezu vollständige Kenntnis der einschlägigen Literatur, durch enormen Überblick und Akribie aus. Beide Bücher fordern dem Leser durch Umfang und Niveau wie auch durch den kleinen Druck etliches ab. Wer sie liest, absolviert jedoch ein ganzes Studium und kommt auf seine Kosten.
Das erste Buch befaßt sich hauptsächlich mit dem bildhaften Element der Sprache. Vf. geht von einer Beobachtung aus, die in den Problembereich des zweiten gehört: von der beobachteten Sprachfeindlichkeit der modernen Kultur, in der – nicht nur für Goethes Faust (17) – die Tat das Wort verdrängt. Diesem ,,Surrogat" stellt Biser nicht das Spiel der modernen Begriffssprache gegenüber, in der er selber schreibt, sondern den biblischen und patristischen Sprachgebrauch mit seinen starken bildhaften Komponenten bzw. die ,,Funktionseinheit von Wort, Bild und Begriff" (25) als eine Art noch heiler Sprachwelt. Von einer vielseitigen Erhellung dieser Funktionseinheit geht es im zweiten Teil zu einer ,,gegenstandstheoretischen Untersuchung", also in den Bereich der Semantik. Wer etwas sagt, macht es (zumindest im Idealfall) zugleich ,,schaubar" (224) und freilich auch sich selbst ,,im Sinne des Hervorkommens aus der Abgeschiedenheit einer nur theoretisch-betrachtenden Einstellung zur Welt" (267). Der dritte Teil bietet mit ,,Prinzipientheorie und Methodik" (30) einen ins Praktische zielenden Abschluß, vor allem in der ,,exegetischen Anwendung" ab S. 483. Den Weg vom hohen Abstraktionsniveau allerdings dieses Buches bis zur Praxis der Verkündigung muß der Leser ohne entsprechende Begleitung bewältigen.
Das zweite Buch erforscht nach ausführlichen Präliminarien ,,Topologie" und ,,Genealogie" der Sprachbarrieren, stellt dann im dritten Kapitel ,,Formen und Folgen der Sprachverstörung" dar und mündet wiederum in ein therapeutisches Schlußkapitel. Mit feiner Sensibilität und geschmacklicher Sicherheit geht Vf. die Wege des kirchlich-theologischen Sprachgebrauchs nach und sensibilisiert den Leser (mit viel mehr praktischer Wirkung auf den Rezensenten als im ersten Band) für den Kreuzweg der biblischen Botschaft durch das Jerusalem der Kirchengeschichte. Mit Martin Heidegger und Basil Bernstein sieht der Vf. das sich ständig vermehrende kirchlich-sprachliche Defizit vor allem in existentiellen Kompetenzmängeln, in ,,Selbstverfehlung" und ,,Verstockung" im biblischen Sinn (95), in einem ,,von sich selbst abgefallenen Dasein" (96).
Der Gedankengang mißrät jedoch nicht zu einem globalen Schuldkapitel. Vf. sieht sehr wohl, daß eine wahrhaft kompetente Rede von Gott schon durch ,,innere Barrieren" behindert oder verhindert ist. Mit Verweis auf ähnliche Urteile der Kirchenväter erinnert Biser an die Begrenztheit der Offenbarung und zitiert Nietzsches Frage: ,,Warum sprach er nicht reinlicher? Und lag es an unseren Ohren, warum gab er uns Ohren, die ihn schlecht hörten?" (106) Die hintergründige Frage bleibt letzten Endes offen. Sie muß im Hintergrund bewußtgehalten werden, um an dem folgenden Sündenregister auch das tragische Moment würdigen zu können: angesichts einer schon bei ,,Hirt des Hermas" diagnostizierten ,,Verrechtlichung" der Botschaft, des Verbots der Sprachneuerung bei Vinzenz von Lerin, angesichts der mittelalterlichen Absonderung der theologischen Sprache, der kirchlichen Selbstverkündigung, des ,,Abstiegs" der theologischen Sprache zur machtpolitischen Indoktrination seit dem Konzil von Nizäa. Alle Bewegungen und Abstürze – so erkennt man – haben ihre sprachlichen Komponenten und Symptome. Der Tenor des Buches wird immer düsterer und pessimistischer und erreicht angesichts des theologischen ,,Kahlschlags" unter Pius X. den absoluten Tiefpunkt (206ff).
Im therapeutischen Schlußkapitel verweist Biser zunächst auf den diagnostischen und purgatorischen Sinn aller Mängelerfahrung. Er weist z. B. auf K. Rahners Klage über die kirchliche Nötigung hin, etwa neben der ,,heils- und lebensgeschichtlichen Gestaltzeichnung des Erlösers" immer noch ein scholastisches Lehrsystem zu verhandeln (385), dessen Nachteile Vf. auch bei neueren Autoren noch schädlich wirksam findet. Der positiv-therapeutische Teil beschränkt sich mit 27 Seiten leider auf wenige Andeutungen, namentlich eines Integrations- und eines Eman-

zipationsmodells. Es bleibt dem Rezensenten also gar nichts anderes übrig, als mit der Bitte zu schließen: Sehr verehrter, lieber Eugen Biser, schreiben Sie uns noch einen dritten, wirklich therapeutischen, wirklich praktischen Band, ein exemplarisches, operationales Werk, sozusagen ein unverkorkstes theologisches Lehr- und Lesebuch!

München *Winfried Blasig*

BIBELWISSENSCHAFT AT/NT

SEEBASS HORST, *Der Gott der ganzen Bibel.* Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben. (256.) Herder, Freiburg – Basel – Wien, 1982. Ln.

Der nun in Mainz wirkende evangelische Alttestamentler versucht einen ernsthaften, nicht wissenschaftlichen, aber von einem Wissenschafter geschriebenen Versuch einer biblischen Theologie zu schreiben. Er will bewußt die Bibel als theologische Einheit verstehen (was bekanntlich in bestimmter protestantischer Tradition viel weniger selbstverständlich ist als bei uns Katholiken, wobei freilich die weitgehende praktische Ignorierung des Alten Testaments bei uns Katholiken zu einem analogen, wenn nicht noch schlechteren Resultat führt!). Mit einer solchen Bedenkung hofft S., nun dem Glauben heutiger Christen wesentliche Impulse geben zu können. Als Alttestamentler versucht er gerade, das Erbe der israelitisch-jüdischen Glaubensgeschichte für den christlichen Glauben ins Bewußtsein zu heben. Gewisse ,,apologetische" Elemente der Behandlung alttestamentlicher Inhalte gegenüber der typischen wissenschaftlichen vulgären Mißachtung bestimmter alttestamentlicher Gegebenheiten sind nicht zu übersehen. Ein weiterer Sitz im Leben dieses Buches sind ,,Einsichten als Folgen des sogenannten Holocaust". Leitlinie seines Programms ist, ,,Gott war in Christus" (2 Kor 5, 19).

Konkret wird zu zeigen versucht, wie der Christ fundamental des Alten Testaments bedarf, wenn er wirklich verstehen will, daß *Gott* in Christus war. Dann wird gezeigt, wie die älteste uns bekannte christliche Theologie, nämlich die des Apostels Paulus, ,,selber sozusagen biblische Theologie treibt und wie das geschieht" (wie die folgenden Zitate S. 12). Dann geht es um den jüdischen bzw. christlichen Messianismus samt der dazugehörenden Auferstehungshoffnung, die im Licht des Weltgerichtes Christi ,,hinführend zur radikalen Selbstkritik des Johannesevangeliums gedeutet wird". Bestimmte ,,stimulierende Aspekte von Rechtsstaat, Gesellschaft, von Tora einerseits und Tora-Interpretation Jesu andererseits für die Christenheit" werden ferner behandelt. Schließlich geht es um die ,,Motive der Schöpfung . . . und die der schroffen Anklage gegen Gott wegen Nichteingreifens".

Das Anliegen und weite Teile der Durchführung verdienen hohen Respekt. Das Buch zeigt gerade dem Nicht-Fachmann, wie Biblische Theologie unmittelbar christliches Leben betrifft und nur mit höchstem Interesse betrieben bzw. zur Kenntnis genommen werden kann. Die Entwicklung einer solchen Biblischen Theologie aus dem Gottesverständnis Israels bzw. des christlichen Anfangs ist wohltuend. Die vorgelegte Orientierung ist ,,sehr wohl konfessorisch, aber nicht konfessionell gemeint" (S. 9). Man darf hinzufügen, daß die konfessionelle Gebundenheit von S. natürlich bisweilen deutlich durchschlägt. Das braucht hier nicht weiter diskutiert zu werden. Zu solchen konfessionellen Gegebenheiten gehört zum Beispiel die meines Erachtens unjesuanische Relativierung der Qualität des von Gott ,,Beschlagnahmten, Betroffenen" (S. 54). Der Stachel der von K. Rahner formulierten systematischen Einrede bedarf gründlicherer Aufarbeitung (zu Anm. 29, S. 229f). Die Problematik einer möglichen jüdischen Todesstrafe durch Kreuzigung verdiente wegen der Qumranfunde wenigstens eine Anmerkung (S. 63). Die übliche Polemik gegen die Phärisäer, die ,,auf das nicht nach seinen Regeln lebende Volk wie auf Vieh herabblicken", ist ein offenbar unausrottbarer wissenschaftlicher Mythos (S. 66). Die rechtliche Beurteilung des Vorgehens der Tamar in Gen 38 ist meines Erachtens selbst durch den alttestamentlichen Text gerade umgekehrt als in der Argumentation von Seebass (S. 82). Den Eunuchenspruch Mt 19, 12 wörtlich zu verstehen, ist das Verkennen der gewählten Sprachebene (S. 172). Solche Einwände aber sind vom Rezensenten eher als Beleg der aufmerksam und interessierten Lektüre gemeint.

Salzburg *Wolfgang Beilner*

KRINETZKI GÜNTER, *Kommentar zum Hohenlied.* Bildsprache und theologische Botschaft. (BET 16). Lang, Frankfurt 1981.

Mit diesem Buch möchte der Autor, wie er sagt, seine ,,langjährigen Hoheliedstudien zu einem gewissen Abschluß bringen" – schon mehr als zwei Jahrzehnte setzt sich Kr. in Kommentaren und Artikeln damit auseinander, zuletzt in der Neuen Echter-Bibel. Was die Auslegung notwendig und reizvoll zu machen verspricht, ist die tiefenpsychologisch orientierte Motivforschung, die ,,unersetzliche Dienste" leistet, zumal sie auch dem ,,einfachen, literaturwissenschaftlich nicht vorgebildeten Menschen" den Weg durch die eigene Psyche eröffne.

Formal besteht nach Kr. das Hl. aus 52 verschiedenen Kunstliedern, deren gemeinsamer Inhalt die erotische Liebe zwischen Jüngling und Mädchen, meist ohne Bezug auf Brautschaft und Hochzeit sei (gegen Krinetzki, 1964). Die Lieder verschiedener Gattung und Herkunft sind in persisch-hellenistischer Zeit von einem Schlußredaktor in sechs Liedgruppen gefaßt worden. Dieses ,,Hohelied", das als solches auch in den Kanon kam, wendet sich gegen Formen der Verächtlichmachung der erotischen Liebe durch platonisch-jüdische Spiritualisten und Legalisten (z. B. Buch Tobit). Profanes und Religiöses sind eine untrennbare Einheit, im Hohenlied wird ,,der Glaube an Jahwe als den Schöpfer der Natur und den Herrn des Landes . . . transparent". Die wörtliche Auslegung des Hl. ist älter als die

allegorische. – Die sechs von Kr. herausgestellten Liedgruppen werden wohl unversehens zu einem psychologischen Schauspiel, das von Sehnsucht und Erfüllung, von den Störungen der Liebe durch unerwünschte Kavaliere wie den eigenen und auferlegten Zwangsvorstellungen, der großen, guten und der fressenden Mutter, dem Individuationsprozeß zur vollen sexuellen Partnerschaft im Animus-Anima-Bild u. a. m. handelt. Bei aller Gründlichkeit des Autors sind diese Gedankengänge schwer überprüfbar. Sein Anliegen scheint darin zu bestehen, im Hl. die Macht der erotisch-sexuellen Liebe wieder zu betonen, die Partnerschaft und Gleichwertigkeit von Mann und Frau, die Freude der gegenseitigen Erfüllung in der sexuellen Liebe, ohne daß die eheliche Verbindung als einzig mögliche Form der Liebe herausgehoben wird. Entscheidend ist die selbstlose Liebe und Hingabe. Das Hl. erinnert an die Geduld und Gelassenheit Gottes mit den Menschen. Konzipiert ist das Hl. in seiner Endfassung als weisheitliches Schulbuch, das nach Kr. auch in unserer heutigen Zeit im ,,Religionsunterricht älterer Jugendlicher", in der wissenschaftlichen Theologie, bes. der katholischen Moraltheologie, Bedeutung gewinnen sollte.
Gewiß ist das Grundanliegen Kr. hoch zu bewerten, steckt viel Sachwissen und Erfahrung der Auslegung des Hl. in diesem Buch. Doch mag man einmal bedenken, daß das Vokabular der Tiefenpsychologie nicht so leicht verständlich ist, zum anderen der seelische Erlebnisbericht einer erotischen Psychologie nicht einfach gleichzusetzen ist mit einem biblischen Buch mit all seiner wohltuenden, zeitlichen und sachlichen Distanz. Ferner sollte wohl auch der altorientalische Hintergrund gegenüber dem rein ,,palästinensischen" Milieu herausgehoben werden (O. Keel). Bei allen guten Einzelbeobachtungen, etwa stilistisch-phonetischer Art, auch wirklich schöner Stellen der Auslegung, wundert man sich über manche Banalitäten der Phonetik, über die recht apologetisch-lehrhaft vorgetragene sexuelle Befreiung mit teils schmachtenden, teils beklemmenden Passagen. Ob das Anliegen Kr. mit diesem Buch erreicht wird, ist zu fragen. Jedenfalls scheint das Hl. selbst um vieles schöner, reicher und zarter zu sein.
Die neueste Literatur fehlt seit 1973 weitgehend, selbst der große Kommentar von M. H. Pope aus der Anchor Bible 1977. Druckfehler habe ich an die 40 gezählt.

Graz *Helmut Madl*

BEYERLEIN WALTER, *Der 52. Psalm*. Studien zu seiner Einordnung. (BWANT 6. Folge, Heft 11). (157.) Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 49.–.

B. will Ps 52 von einem neuen Gesichtspunkt aus bearbeiten. Ein kurzer Abriß über die jüngere Auslegungsgeschichte stellt die sich widerstreitenden Thesen gegenüber. Eine neue Vorgangsweise soll Klarheit schaffen: ,,Der Inhalt des fraglichen Psalms, seine ihn konstituierenden Bedeutungssyndrome, seine Themen und Züge, seine Motive und bedeutsamen Wendungen, . . . auch unter Beachtung der Wortwahl, sind so präzise wie möglich zu fassen" (20). Als Zwischenergebnis läßt sich angeben, daß Ps 52 sich ,,nicht nur sporadisch, sondern allenthalben beständig, von V 3 angefangen bis hin zu V 10, von geprägten Bedeutungssyndromen aus dem Fundus sapientialer Überlieferung bestimmen und leiten" (36) läßt. Die Gegenüberstellung mit Ps 34, den man gewöhnlich zu den Weisheitspsalmen rechnet, und Ps 107 bestätigt seine Ausführungen.
Gestärkt durch dieses Resultat behandelt B. textkritische Fragen. Im Rahmen der literarkritischen Analyse hält B. fest, daß die VV. 1–2 nachträglich zugefügt wurden. Weiters beschäftigt er sich mit dem Problem der Setzung des in manchen Psalmen belegten, in seiner Funktion bis jetzt noch nicht vollständig geklärten Wortes *sela*. Vermutlich handelt es sich um eine technische Instruktion, die vor 300 v. Chr. eingefügt wurde. Somit hat man auch einen Hinweis auf die unterste Möglichkeit der Entstehung gefunden. In weiterer Folge wird V 6 als redaktionelle Einfügung erwiesen. Die Verwendung von Elohim anstelle von JHWH zeigt sich auch als nachträglicher Eingriff.
Während der form- und gattungskritischen Behandlung unternimmt B. zuerst eine vorsichtige rhythmische Strukturierung. Als Stilfiguren werden das Leitwort und die Antithese besonders hervorgehoben. Die Gattungskritik schließt einmal aus, daß es sich um ein individuelles Klagelied (77) handelt. Vielmehr ist ,,Ps 52 . . . ein Weisheitsgedicht, das paränetisch-didaktisch um rechtes Vertrauen auf Jahwe wirbt, in charismatischer Vollmacht vor falschem Vertrauen warnt und, dieses Bemühen stützend, Heilshoffnung zu wecken und aufrechtzuerhalten sucht" (87). Um die weisheitliche Dimension zu untermauern, werden noch Fragen bezüglich des ,,Ich", das im Psalm spricht, und seiner Gegner behandelt. Wieder weisen die Untersuchungen auf den gleichen Kontext. – Der Versuch der zeitlichen Ansetzung geht davon aus, daß die Ersetzung von JHWH durch Elohim vor dem Ende des 4. Jh.s v. Chr. geschah, und unterstreicht das Argument mit der sela-Setzung (92 f). Nach dieser untersten Grenze interessiert die oberste. Hier werden die nachexilischen Enttäuschungen der eschatologischen Hoffnung als Hintergrund wahrscheinlich gemacht. Die Argumente sprechen dafür, daß die Zeit ab der Mitte des 5. Jhdts. v. Chr. anzunehmen ist. Die Frage nach dem Sitz im Leben führt die Abhandlung in den institutionellen Rahmen des Kultes (102). In diesem Zusammenhang will der Psalm zur Überwindung des Vertrauensschwundes dienen, dem in Ps 73 Einhalt geboten scheint (104, 108). Sonach ergibt sich, daß der ,,nach seiner Substanz eindeutig sapientiale . . . Psalm . . . ziemlich sicher einen (tempel)kultischen Sitz im Leben" hatte (111; vgl. 140).
Die weitere Verwendung des Psalmes, die neuen ,,Sitze im Leben" der Tradition behandelt der re-

daktionsgeschichtliche Abschnitt. Als Ergebnisse sind zu nennen, daß ursprünglich die Pss 52 und 54 zusammengestellt waren. Um Ps 52 zu konkretisieren, mag eine spätere Sammlung nun Ps 53 eingefügt haben. Ein ,,exegetisierender' Schreiber" (120) fügte den V 52,6 ein, um den Zusammenhang der Psalmen 52 u. 53 noch deutlicher zu machen. – Der V 2 wurde ,,in extrem spätnachexilischer Zeit" in einer ,,Vorstufe der Midraschexegese" (116) vorangestellt. Dies geschah in ,,Schreiberkonventikel, am ehesten wohl im Tempelbereich" (116). Weiters meint Beyerlein, daß der Psalm auch im synagogalen Gottesdienst seine Verwendung gehabt haben wird. – Die ausführliche Zusammenfassung (131–144) und ein Anhang mit Literaturangaben und Stellenregister schließen das Buch ab. Rückblickend mag man das von einem Meister, auch in der Verwendung der deutschen Sprache, verfaßte Buch als eine korrekte Durchführung des vom Autor gefaßten methodischen Ansatzes qualifizieren. Gleichwohl vermag man das Gefühl nicht zu unterdrücken, daß die überzeugend nachgewiesene Nähe zu weisheitlichem Gedankengut zuwenig Fundament bietet, um von einem sapientialen Gedicht zu sprechen. Gerne würde man formal nachprüfbare Kriterien genannt sehen. Ausgeschlossen ist nach dem gebotenen Material die Schlußfolgerung nicht, daß sich eine ,,prophetische Paränese" (die Querverbindungen zu prophetischen Elementen werden zwar allenthalben angedeutet – vgl. u. a. 14, 94 f, 138 –, aber doch nicht ausführlich behandelt) mit Problemen beschäftigt, die auch häufig in der Weisheit zu treffen sind. In Aufnahme sapientialer Diktion behandelt sie eine konkret auftretende Situation des ,,Tun-Ergehen"-Zusammenhanges. – Doch sollen diese Anmerkungen keinen falschen Schatten auf das interessante Werk fallen lassen.

Salzburg *Friedrich Vinzenz Reiterer*

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.–.

Die deutsche Übersetzung des englischen Originals ,,*An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*" (3. Aufl. 1967) besorgte Günther SCHWARZ. Die deutsche Ausgabe stimmt mit der englischen in der Paginierung überein, was die Zitation erleichtert.

,,Die Muttersprache Jesu" wird in einer Art dargestellt, die nicht unbedingt Aramäisch-Kenntnisse voraussetzt. Die philologischen Ausführungen richten sich an den Fachmann, doch das aus der aramäischen Vorlage erarbeitete neue Verständnis vieler aus den Evangelien angeführter Stellen dürfte jeden interessieren, der sich um ein besseres Verständnis des überlieferten Textes bemüht.

Das Buch wird in vier große Teile gegliedert: *I. Der Zugang:* Hier wird ein Rückblick auf die bisherige Forschung geboten und dann die jetzige Situation umrissen. Durch die Schriftfunde von Qumran, die Entdeckung des Codex Neofiti I – eines vollständigen aramäischen Targum aus Palästina (1. Jh. v. Chr.) – und vieler anderer Kleinfunde liegt nun ein unerwartet großes aramäisches Schrifttum vor, das eine ausreichende Grundlage zur neuen Erforschung der Muttersprache Jesu bildet. Daher die Schlußfolgerung: ,,Es besteht ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, daß Jesus seine Laufbahn als galiläischer Rabbi begann, der in den Schriften gut bewandert und imstande war, in Hebräisch und Aramäisch gleich flüssig zu schreiben (und zu sprechen)" (49). – *II. Syntax, Grammatik und Vokabular:* Unsere neue Einheits-Übersetzung im flüssigen Gegenwarts-Deutsch hat den Evangelien ihren aramäischen ,,Bodengeruch" weithin genommen; im griechischen Text ist er aber noch vorhanden. Der im Griechischen verwendete Stil und Satzbau, die Syntax und der Wortschatz lassen an manchen Stellen gerade wegen der ungriechischen Art die aramäische Vorlage rekonstruieren. – *III. Semitische poetische Formen:* Der aus dem AT bekannte ,,parallelismus membrorum" wird auch von den Evangelisten vielfach verwendet; auch Alliterationen und Assonanzen werden nachgewiesen. – *IV. Übersetzung des Aramäischen:* Der Grieche hat genau wörtlich übersetzt und dabei Wörter geprägt, die für griechische Ohren schwer oder gar unverständlich klingen, beim Rückgriff auf das Aramäische aber verständlich werden. So steht im Vaterunser statt ,,unser tägliches Brot" im Griechischen *epiousios,* ein Wort, das nach Origenes kein griechischer Schriftsteller hat. ,,Der natürliche und einfache Weg, dieses Wort zu verstehen, ist der, es vom Verbum *epiénai* abzuleiten . . . ist ein nicht ungewöhnlicher Ausdruck für den kommenden Tag" (204). Die übrigen Bitten des Vaterunsers sind schon auf das ,,Heute" ausgerichtet: das Reich Gottes möge ,,heute" schon kommen; analog dazu ,,das Brot für den kommenden Tag (der Wiederkunft) gib uns schon heute" (vgl. Teilnahme am himmlischen Gastmahl und den Ruf maranatha!).

Damit haben wir in großen Umrissen dieses für die Erforschung der Muttersprache Jesu richtunggebende Werk vorgestellt. Macht man sich die Mühe, es von Anfang bis zum Schluß durchzuarbeiten, hat man einen großen Schatz gewonnen. Reicht dazu die Zeit nicht aus, steht das Stellenregister zur Verfügung, wo alle im Text behandelten aramäisch klingenden Formen angeführt werden.

Im umfangreichen Anhang E (310–330) wird der für die ntl. Theologie entscheidende Christustitel ,,Menschensohn" untersucht, von Géza VERMES: *Der Gebrauch von bar-naša im Jüdisch-Aramäischen.* Dem Rückblick auf die bisherige Erklärung folgt der Sprachgebrauch der Targumim und anderer alter Quellen. Ergebnis: ,,In den meisten Fällen enthält der Satz, in dem es (bar-naš[a]) steht, einen Hinweis auf Erniedrigung, Gefahr oder Tod . . . bar naša bezieht sich immer auf die 1. Person!" Menschensohn wäre demnach eine demütige Selbstbezeichnung einer sprechenden

Person; an manchen Stellen der Evangelien klingt aber der Hinweis auf die Menschensohn-Vision des Daniel mit.

Graz *Claus Schedl*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

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.

Die Themen des 9. Bandes der Enzyklopädischen Bibliothek des Herder-Verlages beschäftigen sich mit Themen, die nicht nur Philosophen und Theologen immer wieder beschäftigen, sondern darüber hinaus auch viele Menschen intensiv bedrängen; sie sind gewissermaßen angesiedelt im Zwischenbereich von objektiver wissenschaftlicher Überlegung und der persönlichen Lebenssituation konkreter Menschen, die in ihrem Leben nach Antworten suchen. Bei dieser Suche werden aber immer auch Reste bleiben; niemand ist davor gefeit, daß Fragen, die er beantwortet glaubte, von neuem sein Leben bedrängen; dies gilt in gleicher Weise für den wissenschaftlichen Bereich wie für die persönlichen Lebensfragen eines einzelnen Menschen.

Die verschiedenen Beiträge bringen zunächst eine Darstellung des Problems, verbunden mit einer Klärung der Begriffe. Diese – streckenweise ausgezeichneten – Darstellungen verhelfen dazu, daß die gegenwärtig so häufig verwendeten Worte aus einer zu subjektiven und sprachlichen Engführung auf ihre tatsächlichen Dimensionen ausgeweitet werden, wofür man nur dankbar sein kann.

Das Formulieren einer christlichen Antwort erweist sich dann allerdings als schwieriger. Einmal sind Diagnosen immer noch leichter und griffiger darzustellen als die entsprechenden Lösungen, und dann kommt man bei der Suche nach christlichen Antworten zu den bekannten Formulierungen, die nun einmal nicht jeder als lebendig und tragfähig ansehen wird. Es ist dies gewiß zunächst eine Frage der sprachlichen Formulierung. Wahrscheinlich können bei derart bedrängenden Fragen die Antworten kaum verhalten genug gegeben werden. Dieser Aspekt ist in dem knappen Beitrag von K. Rahner über Angst und christliches Vertrauen wohl am besten verwirklicht.

Linz *Josef Janda*

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Bd. II/Lfg. 5 (789, 16 Tafeln); Bd. III/Lfg. 1–5 (826); Bd. IV/Lfg. 1–5 (813). Verlag de Gruyter, Berlin 1978/79, Halbleder. DM 220.– / je Lfg. DM 38.– (Subskr.).

Die Lieferungen kommen im geplanten Tempo und bringen Artikel von hoher Qualität. Ich greife heraus: Bd. II/Lfg. 5 – ANARCHIE / ANARCHISMUS (H. Günther); ANFECHTUNG (K.-P. Köpper / R. Schwarz / H. Beintker): Hier wäre historisch kritischer zu fragen gewesen, wie originell Luthers Suche nach dem gnädigen Gott gegenüber der mittelalterlichen Frömmigkeit wirklich war (695ff). Man untersuche daraufhin einmal die Texte Anselms von Canterbury. Für ANGST wird auf andere Stichworte (Existentialphilosophie, Kierkegaard, Psychologie) verwiesen, obwohl dieses Thema die Theologie direkt angeht. ANKNÜPFUNG (H. R. Müller-Schwefe); ANSELM VON CANTERBURY (L. Hödl) – ein gelungener Überblick, dem nur die schärfere Problematik des Gottesbildes abgeht, um das Anselm gekämpft hat. Eben das Moment der Angst wäre stärker zu beachten gewesen; seine Theorie der genauen Genugtuung war wahrscheinlich die Bändigung der Furcht vor dem Gott, der alles kann. Leider werden Anselms Meditationen zu wenig beachtet, in denen sich seine Panik vor dem unheimlichen Mysterium erschreckend offenbart. Die Frage, ob Liebe und Macht in Gott versöhnt sind, war für ihn immer stärker als die Antworten, die übrigens über Beschwörungen kaum hinausgehen.

Bd. III (Anselm von Laon-Aristoteles/Aristotelismus): ANTICHRIST (S. S. Hartmann / O. Böcher / G. A. Benrath / G. Seebaß / J. Salaquarda); ANTIKE UND CHRISTENTUM (C. Andersen) – ein vorzügliches Compendium, in dem nur die Aufmerksamkeit für die sozialen und politischen Verhältnisse fehlt; ANTISEMITISMUS (N. R. M. de Lange / C. Thoma / T. C. de Kruijf / W. P. Eckert / G. Müller / E. Weinzierl) – ein Artikel, der alles bringt, was man an Information und Analyse wünscht, zusammen mit ausführlichen Literaturangaben; APOKALYPTIK / APOKALYPSEN (G. Lanczkowski / J. Lebram / K. Müller / A. Strobel / K. H. Schwarte / R. Konrad / G. Seebaß) ist sehr gegensätzlich gestaltet, vor allem, weil die Arbeit Müllers (202–251) über die frühjüdische A. nach Methode und Ausmaß den Rahmen sprengt und ihrerseits nicht genug Auskunft gibt über die Auswahl der analysierten Texte. Warum bleibt die Qumran-Literatur völlig unbeachtet? Müllers kritische Mühe richtet sich mit Recht gegen eine unhistorische Verwendung der A. durch die christliche Theologie (Moltmann, Pannenberg), läßt aber dem Phänomen gegenüber die möglichen Fragen weg. In der Darstellung der späteren christlichen Formen der A. werden neuere katholische Metamorphosen im militanten Marianismus des 19. und 20. Jahrhunderts nicht beachtet; APOSTEL / APOSTOLAT / APOSTOLIZITÄT (J. Roloff / G. G. Blum / F. Mildenberger / S. S. Hartmann); ARBEIT (H. D. Preuß / M. Brocke / K. H. Schelkle / H. Gülzow / J. Legoff / K. H. zur Mühlen / M. Honecker / G. Brackelmann); ARBEITER / ARBEITERBEWEGUNGEN / ANGESTELLTE (G. Schulz); ARBEITERPRIESTER (R. Frieling). ARISTOTELES (O. Gigon / H. Dörrie / H. Greive / A.-Th. Khoury / W. Kluxen / G. Schäfer).

Bd. IV (Arkandisziplin – Autobiographie): ARMUT (H. Wißmann / D. Michel / L. E. Keck / J. Maier / D. Flood / G. Krause / G. Hillerdal). In

den Zusammenhang des 2. Vaticanums (115–117) gehören mindestens auch die Enzykliken ,,pacem in terris" und ,,populorum progressio"; ARS MORIENDI (R. Rudolf / R. Mohr / G. Heinz Mohr); ASKESE (J. Bergmann / L. Markert / J. Maier / J. Gribomont / M. J. Walsh / B. Jaspert / M. Seitz / R. Simon); ATHEISMUS (F. Dexinger / M. Schmidt / G. Rohrmoser / H. Hubbeling / W. Müller-Lauter) – bei diesem und zahlreichen anderen Artikeln ist die Frage zu stellen, warum die Betrachtung des Themas einmal religionsgeschichtlich ausgeweitet wird, dann nur auf die Tradition des Judentums und des Christentums beschränkt bleibt. Für den Atheismus wäre der Buddhismus, wären vergleichbare Entwicklungen in anderen, nichtabendländischen Kulturen höchst relevant. Schier ein Traktat ,,De resurrectione" ist der Artikel AUFERSTEHUNG geworden (441–575; H. Wißmann / G. Stemberger / P. Hoffmann / R. Staats / F. Wintzer / F. Mildenberger), der nach meinem Wissen zum Besten gehört, was in letzter Zeit dazu gedruckt wurde. AUFKLÄRUNG (R. Piepmeier / M. Schmidt / H. Greive); AUGSBURGER BEKENNTNIS (B. Lohse / H. Immenkötter / A. Sperl); AUGUSTIN / AUGUSTINISMUS (A. Schindler / G. Leff / U. Bubenheimer / M. Schmidt). Insgesamt ein Werk, das den Ansprüchen, mit denen es begonnen wurde, alle Ehre macht und jedem, der die Sache der Theologie sucht, empfohlen werden kann, summa cum laude.

Linz *Gottfried Bachl*

MISNER PAUL (Hg.), *Friedrich von Hügel, Nathan Söderblom, Friedrich Heiler.* Briefwechsel 1909–1931. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts Nr. 14.) (348.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1981, Kart. DM 18.50.

Begegnungen, wie sie jüngst zwischen Papst Johannes Paul II. und dem anglikanischen Erzbischof Runcie stattgefunden haben, verleiten manchen zu vorschnellen Hoffnungen; für andere bleiben sie unverbindliche Gesten. Um sich des tatsächlichen Stellenwertes solcher Ereignisse bewußt zu werden, bedarf es eines Blicks in die Vergangenheit. Der lange Weg von gegenseitiger Verteufelung bis zur heutigen Hochachtung voreinander und zur Anerkennung der Bedeutung des jeweiligen Beitrags einer christlichen Konfession zur Vermittlung der Botschaft Christi an die Welt ist immerhin ein ermutigendes Zeichen, das trotz gelegentlicher Rückschläge zu echter Hoffnung berechtigt. Freilich werden wir uns immer stärker bewußt, daß die einstige Vorstellung von Einheiten kaum realisierbar sein dürfte. Das wohl einzig mögliche Modell des Miteinanders christlicher Kirchen wurde kürzlich von *W. Seibel* sehr treffend als ,,versöhnte Verschiedenheit" bzeichnet.

Der vorliegende, von *P. Misner* besorgte Band mit dem Briefwechsel zwischen *F. v. Hügel, N. Söderblom* und *F. Heiler*, drei geistigen Wegbereitern der ökumenischen Bewegung, macht deutlich, daß schon diese Männer am Beginn unseres Jahrhunderts nicht der naiven Einheitlichkeit das Wort sprachen, wohl aber die jeweils andere Konfession als Herausforderung empfanden und bereit waren, von ihr Impulse anzunehmen bzw. sich auf Werte, die verlorenzugehen drohten, rückzubesinnen. So kam es u. a. zur Begründung der Hochkirchlichen Bewegung sowie eines neuen Verständnisses für Amt und Sakrament im evangelischen Raum. Wieder einmal wird man sich aber dabei (trotz kritischer Bemerkungen der Briefschreiber) auch der Tatsache bewußt, welch wichtigen Beitrag die durch Rom oft sehr undifferenziert abgeurteilten ,,Modernisten" für das Zueinander der Konfessionen geleistet haben, und sei es oft nur dadurch, daß sie sich gegen die Trägheit des Geistes gestellt haben, die in der katholischen Kirche zu manchen Erstarrungen geführt hatte. Sehr aufschlußreich ist z. B. der Brief Heilers an Söderblom vom 2. Oktober 1918, der für den Schreiber konkret zum Ausdruck bringt, wie er hineinkam in seine eigene Position zwischen den Konfessionen, weil er in keiner von ihnen die ganze Wahrheit und das ganze Erbe vorfand, aber auch eine billige Harmonisierung nicht für annehmbar hielt. Für den ökumenisch Interessierten (und das müßte eigentlich jeder Christ sein) sind diese Briefe, die auch viele persönliche Details bringen, eine wichtige, ja erregende Lektüre.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

MORALTHEOLOGIE

HÄRING BERNHARD, *Frei in Christus.* Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens. Bd. II: Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe. (555.) Herder, Freiburg 1980, Kln. DM 64,–; Bd. III: Die Verantwortung des Menschen für das Leben. (484.) Herder, Freiburg 1981, Geb. DM 58,–.

Man greift wohl nicht zu hoch, wenn man die Neuausgabe von H.s Moralhandbuch, die nun dreibändig auch in deutscher Sprache vollständig vorliegt, als ein persönliches, theologisches und verlegerisches Ereignis bezeichnet. Mit dem Vf. darf man danken, daß ihm trotz zeitweiliger Erkrankung die Kraft blieb, die für die Leser seiner Muttersprache von ihm selbst besorgte (ursprünglich in Englisch verfaßte) Ausgabe zum Abschluß zu bringen. Mit ihr hat H. einen wesentlichen Beitrag zur Rehabilitierung der Moraltheologie geleistet und damit die Richtung weitergeführt und verdeutlicht, die vor Jahrzehnten bereits sein ,,Gesetz Christi" (1954) eingeschlagen hatte.

Was den 1979 erschienenen (hier im Jg. 1980, 307f vorgestellten) 1. Band von ,,Frei in Christus" auszeichnete: die ,,befreiende" positive Grundausrichtung, die zeit- und lebensnahe Darstellung, die kerygmatisch-spirituelle Sprache wie der angenehm lesbare Stil (und Druck), findet sich auch in den hier zu besprechenden, die spezielle Moraltheologie umfassenden Bänden 2 und 3, die sich nur schwerpunktmäßig mit der

ohnehin inadäquaten Aufteilung in eine ,,Individual- bzw. Sozialmoral" etikettieren lassen.
Der 2. Band, der den Untertitel ,,Der Weg des Menschen zur Wahrheit und Liebe" trägt, kreist in zehn Kapiteln um die Themen Wahrheit (Wahrhaftigkeit, Treue, Ehre) – Schönheit (Kunst, Feier, Humor) – Kommunikation (Massenmedien) – Glaube (Verkündigung, Ökumene, Atheismus) – Hoffnung – Liebe – Sexualität (Ehe, Familie, Ehelosigkeit). Im Zentrum steht also die Trias der theologischen Tugenden Glaube-Hoffnung-Liebe (II, 196–463), eingerahmt von den (früher unter dem 8. bzw. 6. Gebot des Dekalogs abgehandelten) Fragen zur Wahrhaftigkeit (23–195) und Sexualität (464–535). Neben den gewohnten Themen finden sich ungewohnte und sogar überraschende Aspekte, etwa der einer Ethik des Ökumenismus und einer ökumenischen Moraltheologie, die Herausforderung des Atheismus, die Aufgabe der Glaubensverkündigung oder das Ethos des Humors. Bezeichnenderweise kommt (im Unterschied zu älteren Handbüchern) die ethische Relevanz der christlichen Hoffnung stärker zum Ausdruck. So werden verschiedene Dimensionen des christlichen Ethos neu erschlossen, zeigen sich größere Zusammenhänge (vgl. etwa das grundlegende 1. Kap. mit dem 10.) und sind bestimmte Akzente erkennbar (u. a. das Eingehen auf den Ökumenismus). Manche Ausführungen sind von besonderer Aktualität, etwa jene zur Treue, zum kirchlichen Lehramt und zur päpstlichen Unfehlbarkeit oder zur Frage um Sexualität und Ehe (die Entwicklung der Sexualethik in den letzten 25 Jahren hat H. jüngst in einem eigenen Beitrag aufgezeigt; vgl. Studia Moralia 1982, 29–66). Diese Aktualität kommt erst recht dem 3. Band (,,Verantwortung des Menschen für das Leben") zu. Seine beiden Teile ,,Bioethik" und ,,Heilung des öffentlichen Lebens" behandeln in neun Kapiteln Themenbereiche von fundamentaler und globaler Bedeutung. Angesichts erfolgreicher extrakorporaler Befruchtung einerseits und der strafrechtlichen wie technischen Erleichterung von Abtreibungen andererseits zeigt das 1. Kap. die ,,Verantwortung für menschliches Leben und seine Weitergabe" auf (III, 21–60). Diese Verantwortung setzt sich fort in der Sorge für die Gesundheit sowie im Dienst am Kranken (61–96) und erlangt eine besondere Problematik, wo es um das rechte Verhalten gegenüber dem Sterbenden geht (96–129). – Den 2. Teil eröffnet ein grundsätzliches Kapitel zur ,,Verantwortung in der Welt und für die Welt" (133–188); sie konkretisiert sich wiederum in einer Ethik der Umwelt (189–232) und der Kultur (233–268), der Wirtschaft (269–356) und der Politik (357–427). Das daran anschließende Kapitel über den Frieden (428–467), das an ,,die Kirche als Sakrament des Friedens" appelliert, bildet zugleich den würdigen Abschluß des die Verantwortung für das menschliche Leben thematisierenden Bandes wie des ganzen Werkes.
Mit der ihm als langjährigem, weitgereistem und literaturkundigem Lehrer, Forscher und Gesprächspartner zugewachsenen Erfahrung verarbeitet H. in diesem seinem Moralwerk eine Fülle von Einzelthemen. Der speziell interessierte Leser mag sich das eine oder andere davon ausführlicher behandelt wünschen, etwa die Unauflöslichkeit der Ehe und die Problematik der Geschiedenen, worauf nur wenige Seiten Bezug nehmen (II, 510–515); H. selbst hat manche Themen, die hier allenfalls ein Kapitel füllen, in eigenen Büchern erörtert (vgl. etwa: ,,Sünde im Zeitalter der Säkularisation", ,,Heilender Dienst", ,,Ethik der Manipulation"). Dennoch bringt ein Gesamtwerk dieser Art notwendige Einschränkungen im Detail mit sich. Vielleicht teilt auch nicht jeder Leser die ausgeprägte optimistische Grundstimmung, die das Ganze durchzieht, und legt den Finger stärker auf die deprimierenden negativen Erscheinungen an strukturellen Belastungen und menschlichem Versagen. Mit diesem durchaus im Erlösungsglauben wurzelnden Optimismus H.s setzt sich übrigens auch Ch.-E. Curran in seiner eingehenden Würdigung des Werkes (Free und Faithful in Christ. A critical Evaluation, in: Studia Moralia 1982, 145–176) auseinander, das er als eine in hohem Maße notwendige und überragende Gesamtdarstellung der Moraltheologie anerkennt. Jedenfalls verfolgt H.s Werk, das anders konzipierte Handbücher gewiß nicht verdrängen will, offenbar das Anliegen und hat das unbestrittene Verdienst, das sittliche Leben des Christen ausdrücklich von seiner positiven Seite her darzustellen, als Verantwortung, die im zuversichtlichen Glauben an die in Christus geschenkte Heilsfülle die ,,Treue" zu ihm als ,,Freiheit" erfährt (vgl. den engl. Originaltitel).
Mit dieser Sichtweise, die, wie sich zeigt, den Blick für die ,,Zeichen der Zeit" keineswegs zu trüben braucht, stellt H.s ,,Frei in Christus" eine gegenwartsbezogene Moraltheologie dar, die für lange Zeit ihren Platz behaupten wird. Verstand sich schon ,,Das Gesetz Christi" nicht mehr nur als Fachbuch zum Moralstudium, so empfiehlt sich erst recht diese seine Nachfolgeausgabe einem breiten Kreis von theologisch interessierten und für religiös-sittliche Fragen aufgeschlossenen Lesern, denen sie einen wertvollen Dienst sachlicher und persönlicher Orientierung zu leisten vermag. Sie bietet die Voraussetzungen, daß sie einen wertvollen Dienst sachlicher und persönlicher Orientierung zu leisten vermag. Sie bietet die Voraussetzungen, daß sie nicht nur als Nachschlagewerk dient, sondern tatsächlich, wie ihr das gebührt, von der ersten bis zur letzten Seite Kapitel für Kapitel gelesen wird.

Linz *Alfons Riedl*

KERBER W./WESTERMANN C./SPÖRLEIN B., *Gerechtigkeit; KERBER W./DEISSLER A./FIEDLER P., Armut und Reichtum;* KÜNG E., *Ökonomie und Moral.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 17). (168.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 28,20.

Der Teilband 17 dieser Enzyklopädie beinhaltet drei Beiträge: einen über die ,,Gerechtigkeit" als immer wieder neu zu überdenkenden Begriff,

dann das damit in Zusammenhang stehende Problemfeld „Armut und Reichtum" und schließlich in „Ökonomie und Moral" konkrete Fragen der Wirtschaft.

Im ersten Beitrag zeichnet *W. Kerber*, Professor für Ethik und Sozialwissenschaften an der Hochschule für Philosphie in München, die Gerechtigkeit als zentralen – wenn auch mehrdeutigen – Begriff des politischen und sozialen Lebens wie auch des christlichen Offenbarungsglaubens. Der Alttestamentler *Claus Westermann* und *Bernhard Spörlein* geben einen gedrängten Überblick über die Bedeutung der Wörter im Alten und Neuen Testament, „die die Bibelübersetzer mit ‚Gerechtigkeit' wiederzugeben pflegen" (20). Die Kirche steht – ähnlich wie beim Eintritt des Christentums in die Welt der griechisch-römischen Kultur – auch heute wieder vor der hermeneutischen Aufgabe, den Begriff „Gerechtigkeit" in eine neue und anders gewordene Welt zu übersetzen, Folgerungen daraus zu ziehen und einen spezifischen Beitrag zur Gerechtigkeitsproblematik zu leisten (20, 60). Kerber stellt exemplarisch die Geschichte des christlichen Gerechtigkeitsverständnisses dar und schildert die verschiedenartigen Elemente, aus denen die eine christliche, für die gesamte abendländische Geschichte bis ins 19. Jahrhundert maßgebliche Gerechtigkeit entstanden ist. Heute stehen unterschiedliche Auffassungen und Gerechtigkeit in Spannung zueinander, da „der zunächst eindeutig erscheinende Begriff der ‚Gerechtigkeit', verstanden als ‚jedem das Seine' ", sich aufgefächert hat „je nach der Interpretation des ‚Seinen' " in „Besitzstandsgerechtigkeit" der statischen, ständischen Gesellschaft, „Leistungsgerechtigkeit" der dynamischen, liberalen Gesellschaft und in „Chancengerechtigkeit" und „Bedürfnisgerechtigkeit" in einer sozialstaatlich verfaßten Gesellschaft (53). In einem knappen Schlußkapitel werden aus den systematisch dargelegten Überlegungen Konsequenzen für unsere Zeit, die Kirche und die Christen gezogen, da die soziale Gerechtigkeit eine eminente Herausforderung für Lehre und Tat ist.

W. Kerber, A. Deissler und *P. Fiedler* behandeln den wirtschaftlichen Problemkreis „Armut und Reichtum", den Mangel und Überfluß an materiellen Gütern in einer „spezifisch christlichen, d. h. auf der Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes begründeten Sicht" (81). Nach einem kurzen, aber instruktiven Überblick über das Wortfeld „arm – reich" im heutigen Sprachgebrauch, der die Mehrdeutigkeit des Begriffes und die Vielschichtigkeit des Problems veranschaulicht, wird eine Bestandsaufnahme dessen versucht, was in den Schriften des Alten und Neuen Testamentes den Problemkreis von Armut und Reichtum ausmacht. Für die biblischen Stellungnahmen mit all ihren Abschattierungen wie auch für das Verständnis von Armut und Reichtum, das sich die Kirche im Lauf ihrer Geschichte erworben hat, stellt sich wieder das hermeneutische Problem: Was ist in den Aussagen spezifisch für eine bestimmte Kultur und damit, bezogen auf die zeitgeschichtliche Situation, die Lebensbedingungen, den wirtschaftlichen und sozialen Kontext – und was ist unabdingbarer Inhalt der christlichen Offenbarung und damit von überzeitlicher Geltung? Im Anschluß an die biblische Grundlegung werden „einige Thesen über eine spezifisch christliche Einstellung zu Armut und Reichtum" (95) und auch der Unterschied zwischen christlicher und marxistischer Einstellung herausgearbeitet. Ein historischer Durchblick zeigt komprimiert Aspekte zu Armut und Reichtum in der Tradition der Kirche: in der Väterzeit, bei den Wüsten-Mönchen in Nachfolge des Rates, der dem reichen Jüngling gegeben wurde, bei Franz v. Assisi, bei Thomas v. Aquin, dessen Eigentumslehre grundlegend für die christliche Auffassung geworden ist. Neue Dimensionen der Problematik, die sich im Industriezeitalter stellen, werden in einem eigenen Abschnitt dargelegt: die Armut als soziale Frage bedingt durch die Entwicklung neuer Produktionsweisen, das Entstehen eines internationalen Wohlstandsgefälles, die Knappheit lebenswichtiger Ressourcen. Es stellt sich auch hier die Frage, welche Konsequenzen Kirche und Christen aus dem vom Evangelium geforderten Geist der Armut ziehen; einige Hinweise dazu werden im Schlußkapitel gegeben.

In der Zielsetzung der Enzyklopädie liegt es auch, Theologie und Humanwissenschaften miteinander ins Gespräch zu bringen; sie brauchen einander. Gerechtigkeit, Armut und Reichtum stehen im Zusammenhang mit Wirtschaftsfragen. Der ergänzende Beitrag des Wirtschaftswissenschafters *Emil Küng* ist daher ein „Brükkenschlag" von der Ökonomie zur Moral. K. skizziert den entwicklungsgeschichtlichen Hintergrund des Verhältnisses von Ökonomie und Moral, faßt die wirtschaftlichen Wandlungen zusammen und stellt fest, daß diesen Umwälzungen, die sich durch den Industrialisierungsprozeß ergeben haben, die Moral, die noch aus vorindustrieller Zeit, vor allem aus der kleinräumigen Agrarwirtschaft stammt, nicht im entsprechenden Maß gefolgt ist. K. lehnt es ab, zu sagen, daß Wirtschaft, die doch einen so großen Einfluß auf Mensch und Gesellschaft ausübt, ethisch neutral wäre. Im Gegenteil: Wirtschaft braucht die Gewissen der Beteiligten, um technischen Fortschritt, Probleme der Arbeit, Wettbewerb, Leistungsgesellschaft bewältigen zu können, um die positiven Triebkräfte der Wirtschaft (z. B. individuelle Initiative) zu veredeln und die negativen (z. B. Habsucht, nur ökonomisches Denken) zu beherrschen.

Bei allen drei Beiträgen ergibt sich – fast als selbstverständlich –, daß manches (z. B. die Theologie der Befreiung, Soziallehre der Kirche, Kirche der Armen) nur gestreift werden konnte und differenzierende Einzelheiten übersehen werden mußten. Verweise auf andere Themen im Teilband selbst und in anderen Teilbänden regen zu Vergleichen an (z. B. in der Frage des Naturrechtes).

Linz *Walter Suk*

RUF AMBROSIUS KARL/COOPER EUGEN J., *Grundkurs Sexualmoral.* I: Geschlechtlichkeit und Liebe. (164.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 24,80.

Es ist gewiß keine leichte Aufgabe, in der gegenwärtigen Zeit einen Grundkurs „Sexualmoral" vorzulegen. Es sind die innerkirchlichen Meinungsverschiedenheiten zu bedenken, die sich daraus ergeben, daß früher anerkannte (wenn auch nicht immer praktizierte) Auffassungen in Frage gestellt werden. Der eigentliche Konflikt liegt dabei darin, daß es schwerfällt, die allgemeingültigen Aussagen der Offenbarung von den jeweils zeit- und situationsbedingten Auffassungen zu scheiden. Darüber hinaus herrscht aber auch innerhalb der Humanwissenschaften in dieser Frage keine einhellige Auffassung. Zusehr spielen grundsätzliche Fragen eines Menschenbildes in der Beurteilung menschlicher Geschlechtlichkeit eine Rolle.
Die beiden Verfasser sind über die verschiedenen Auffassungen wohl informiert. Sie kennen die geschichtlichen humanbiologischen Standpunkte, die – wenn man das heute auch oft nicht mehr weiß oder nicht wahrhaben will – die kirchliche Sexualmoral mitgeprägt haben. Ebenso kennen sie die heute herrschenden Anschauungen, die – wiederum manchmal unbemerkt – gegenwärtige Sexualauffassungen mitbestimmen.
Es wird versucht, die Fülle der Denkweise durch einen schematischen Aufbau übersichtlich und methodisch griffig darzustellen. Die VIII Kapitel (Biblisch-theolog. Deutung, Geschlechtlichkeit als Zeugungsfunktion, als Lustfunktion, als Kommunikation, als Liebesfähigkeit, Sexualverhalten als Zeichen, Zärtlichkeit, Phasenorientierte Gestaltung) sind gleich aufgebaut (Problemstellung, Denkmodell, Ansatz der Ethik, Kritik, Würdigung, Zusammenfassung, Weiterführung). Diese Schematisierung bringt neben den Vorteilen natürlich auch Nachteile mit sich, da sich das Leben auch einer wohl durchdachten Gliederung nicht beugt.
Unvermeidbare Vereinfachungen suchen die Verfasser durch Verweise auf weiterführende Literatur auszugleichen. Das Gemeinte soll auch durch graphische Darstellungen verdeutlicht werden. Allerdings sprechen diese Skizzen zu wenig aus sich selber, so daß sie wieder einer guten Erklärung bedürfen.
Durch diese Anmerkungen sei aber das Verdienst der Autoren nicht geschmälert, die es verstanden haben, eine Fülle von Grundinformationen darzustellen, die für ein Verstehen und Deuten menschlicher Geschlechtlichkeit hilfreich und notwendig sind.

Linz *Josef Janda*

SAGMEISTER RAIMUND, *Fristenlösung – Wie kam es dazu?* (236.) Pustet, Salzburg–München 1981. Brosch. S 248.–/DM 35,50.

Die im letzten Jahrzehnt in einer Reihe von Staaten geführte Diskussion um die strafrechtlichen Bestimmungen der Abtreibung hat Fragen aufgeworfen, die – speziell in Österreich – die parlamentarische Durchsetzung der Entpönalisierung innerhalb der ersten drei Schwangerschaftsmonate („Fristenregelung" vom 29. November 1973) keineswegs zum Verstummen gebracht hat. S.s römische Dissertation zeichnet nicht nur, wie der Titel vermuten lassen könnte, den politischen Werdegang der erwähnten Strafrechtsänderung in Österreich einschließlich der kirchlichen und gesellschaftlichen Reaktionen nach (15–166), sondern verbindet damit auch – dies ist ihr leitender Gesichtspunkt (12) – grundsätzliche Darlegungen zum Verhältnis von Moral und Recht (167–188).
An den historisch dokumentierten Ausführungen interessiert bereits die Vorgeschichte der Gesetzesänderung in der Zeit nach 1852 bis zur Regierungsvorlage 1971 (15–43). Dem Ringen um eine Indikationen- bzw. Fristenregelung (letztere höchstrichterlich für nicht verfassungswidrig erklärt; 111-119) ist das zentrale 2. Kapitel gewidmet (45–119), während sich das 3. mit dem von der „Aktion Leben" daraufhin initiierten und vom Parlament abgewiesenen Volksbegehren „zum Schutz des menschlichen Lebens" befaßt (121–166).
Für diese Darstellung des zur „Fristenregelung" führenden gesellschaftlich-politischen Prozesses gebührt dem Vf. uneingeschränkter Dank. Seine Arbeit ist eine wertvolle Informationsquelle für alle, die sich für die Entwicklung der Abtreibungsgesetzgebung in Österreich interessieren, sei es, daß sie in ihrer nunmehr gültigen Fassung, insbesondere in der Straffreiheit während der Dreimonatsfrist, eine „Lösung" sehen, sei es, daß sie sich hierüber nicht beruhigen können und (unabhängig davon, ob man eine restriktivere Fassung der Abtreibungsgesetze für durchsetzbar bzw. für geraten erachtet) grundsätzliche Überlegungen zur Frage der moralischen Beanspruchung staatlicher Gesetzgebung – nicht nur im Hinblick auf die Schutzpflicht gegenüber ungeborenem Leben – anstellen.
Wie erwähnt, geht S. auch auf diese Problematik ein, der sich im Zusammenhang mit den Bemühungen um eine Strafrechtsreform einer verstärkten Aufmerksamkeit zugewandt hat (vgl. die Literaturangaben, zu ergänzen durch neuere Beiträge u. a. von *F. Böckle* im Handbuch der christlichen Ethik oder von *G. Otte* in „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft"). Ausgehend davon, daß das Strafrecht zwar nicht die (von der Kirche verkündeten) sittlichen Normen zu sanktionieren habe, zugleich aber von den vorgegebenen sittlichen Werten nicht absehen könne, stellt sich naturgemäß die Frage nach den unverzichtbaren „Grundwerten". Dabei geht es immer wieder um die Bestimmung der Grenze zwischen dem, was an Forderungen und Sanktionen vom modernen, pluralistischen Staat nicht erwartet werden kann, und dem, wofür er – jeweils mit den entsprechenden Mitteln – sogar gegen innere Widerstände einzutreten hat.
S.s Ausführungen machen deutlich, daß hier verschiedene Aspekte zu berücksichtigen sind. So etwa muß, wenn auch die Strafandrohung

keineswegs das einzige und nicht immer das adäquate Mittel ist, um von einem bestimmten Handeln abzuhalten, bei der Erklärung, die betreffenden Handlungen nicht mehr unter Anklage und Strafe zu stellen, eine mögliche Lockerung des sittlichen Bewußtseins und eine Gefährdung das Gemeinwohl konstituierender und also staatlicherseits zu schützender Güter und Werte bedacht werden (177–180). Dabei zielt das Recht nicht auf die Idealform, sondern auf die in der pluralistischen Gesellschaft mögliche, durchaus kompromißhafte Ordnung des Zusammenlebens, die sich auf einen ,,Basis-Konsens" über die Grundwerte stützt (176). Die Ausdrucksweise ,,ethisches Minimum" oder ,,Minimalethos" (176, 182, 183, 192), die mißverstanden werden kann (vgl. die Kritik in ThRv 1982, 238), ist jedenfalls in diesem positiven, gefüllten Sinn zu nehmen, der einen ,,maximalen Einsatz" (177) nicht ausklammert. Schließlich darf das Recht in seiner Effizienz nicht überfordert werden; es kann und will die Gewissensverantwortung der einzelnen für das betreffende Rechtsgut nicht ersetzen (178f). Obwohl der Staat nicht einfach das jeweilige sittliche Mehrheitsbewußtsein zu registrieren hat, ist seine Scheu verständlich, etwas mit dem Strafrecht einzufordern, das nicht mehr vom Ethos der Gesellschaft getragen ist (182–184).

Diese (hier nur angedeuteten) Darlegungen S.s, die sich freilich didaktisch noch besser hätten profilieren lassen, verkennen weder die gesetzgeberische Schwierigkeit eines Staates, in dem ,,der Grundkonsens über sittliche Wertvorstellungen . . . immer mehr im Schwinden begriffen ist" (191), noch den Wertkonflikt, den eine ungewollte Schwangerschaft heraufzubeschwören vermag (193). Die Feststellung, daß ,,die Fristenlösung . . . nicht – und vor allem nicht in der heutigen Form – zu einer größeren Achtung vor dem werdenden menschlichen Leben beizutragen" vermag, deckt freilich zuletzt wieder die Verantwortung der Gesellschaft (und darin auch der Kirche) in der Frage der Abtreibung wie ihrer rechtlichen Regelung auf (194).

Auch unter der Rücksicht dieser grundsätzlichen Thematik ist S.s Veröffentlichung ein hilfreiches und anregendes Buch, das namentlich in die Hand der berufs- und gesellschafts-politisch Engagierten und Interessierten zu wünschen ist.

Linz *Alfons Riedl*

PASTORALTHEOLOGIE

HACKNEY HAROLD / CORMIER SHERILYN, *Beratungsstrategien – Beratungsziele.* (Aus dem Amerikanischen von Werner Moosbauer.) (160.) 2. Auf., Reinhardt-Verlag, München 1982. Kart. DM 24,80.

Beratung von Menschen in Konfliktsituationen und Lebensschwierigkeiten – früher fast ein Monopol der Seelsorger – hat sich in den letzten Jahrzehnten im säkularen Bereich angesiedelt und dort eine ungeheure Entwicklung erlebt. Eine Vielzahl therapeutischer Schulen bietet Methoden an, wie Menschen geholfen werden kann. Dabei werden fast immer religiöse Inhalte der menschlichen Problematik ausgeklammert oder gar abgewertet. Das hängt von dem der jeweiligen Schule zugrundeliegenden Menschen- und Weltbild ab. Jedenfalls wurde aber in diesem Bereich viel wissenschaftliche Arbeit geleistet und Erfahrungsmaterial zusammengetragen. Viele Menschen erwarten sich ihr Heil von dort. Trotzdem ist der Seelsorger noch immer und, wie mir scheint, wieder in steigendem Ausmaß als Berater gefragt. Er kann sich dabei für eine bessere Erfassung von Situationen, Kenntnis psychologischer Abläufe, Sehen von Beziehungsmustern und vor allem für eine zielführende Art der Gesprächsführung viele Ergebnisse psychologischer Forschung und Erfahrung zunutze machen.

Im vorliegenden Buch wird eine ausgezeichnete Einführung in alle wichtigen Aspekte der beratenden Gesprächsführung geboten, wobei jeweils sehr praxisnahe grundsätzliche Überlegungen verbunden sind mit Vorschlägen für Übungen sowie Diskussionsfragen. Mir ist keine andere Arbeit bekannt, die so griffig auf die ganz konkreten Details von Beratungssituationen eingeht, mit denen sich jeder Anfänger konfrontiert sieht und lernen muß, damit umzugehen, die aber auch jeder erfahrene Berater immer wieder einmal unter die Lupe nehmen muß, wenn er seine Arbeit verantwortungsbewußt betreiben und ständig verbessern will. Nach der Auffassung der Autoren ist Beraten ein zwischenmenschliches Geschehen, bei dem bestimmte Techniken und Strategien erst auf der Basis einer von gegenseitigem Vertrauen und Respekt getragenen Beziehung zu verantworten sind und auch fruchtbar werden können (siehe Vorwort des Übersetzers).

Der Inhalt: Eine Überlegung über das Helfen (Geben und Nehmen), die Beziehung in der Beratung, das Erkennen von Kommunikationsmustern, Zuwendung zum Klienten, Schweigen und Pausen, Beginnen und Beenden, Eingehen auf und Unterscheidung von kognitiven und affektiven Inhalten und Kommunikationen, Probleme erfassen und Ziele setzen, Auswählen, Durchführung und Evaluieren von Beratungsstrategien, verschiedene Strategien zur Problembearbeitung.

Der religiöse Bereich kommt in diesem Buch nicht vor, nicht einmal bei der Auflistung der grundlegenden menschlichen Bedürfnisse auf Seite 103/104. Trotzdem ist es für den pastoralen Berater voll anwendbar. Das ihm zugrunde liegende humanistische Menschen- und Weltbild und die Ethik beraterischer Verantwortung entsprechen auch seelsorgerlichem Verhalten. Der Seelsorger weiß, daß er um eine Dimension weiter ausgreifen kann und daraufhin auch angesprochen wird. Trotzdem ist es wichtig, die ,,menschliche" Basis nicht zu überspringen, sondern voll aufzugreifen und auszuschöpfen.

Die letzten Abschnitte scheinen mir zu ausschließlich von verhaltens-therapeutischen Strategien geprägt. Die den älteren Semestern unter

den Seelsorgern noch wohlbekannten Strichlisten beim Partikular-Examen kommen hier zu neuen Ehren.
Das Lesen dieses Buches kann keine Ausbildung ersetzen. Es ist aber zur Verwendung im Rahmen von Ausbildungen sowie zur Bearbeitung in Gruppen als Auffrischung für bereits in der Arbeit Stehende sehr zu empfehlen. Etwas frustrierend wirkt, daß die reichlichen Literaturangaben nur amerikanische Literatur enthalten, die für uns praktisch nicht greifbar ist.
Linz *Wilma Immler*

VIERZIG SIEGFRIED, *Kirche und Politik.* (128.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 14,–.

Die Reihe „Thema: Religion" will Einführungen in aktuelle Problemfelder religiösen Lebens für Unterricht, Eigenstudium und Erwachsenenbildung geben. Der Band „Kirche und Politik" greift das besonders vorurteilsbelastete Problem der Abgrenzung von Kirche und Politik auf, wobei unter Kirche die katholische und evangelische gemeint ist. Die Problembearbeitung konzentriert sich aber aus didaktischen Gründen auf das Beispiel der evangelischen Kirche, da bei der katholischen sich das Verhältnis zur Politik anders entwickelt hat. (Damit muß auch eine gewisse Einschränkung für den Gebrauch in der katholischen Bildungsarbeit mit in Kauf genommen werden.)
Der Verf. gibt einen geschichtlichen Überblick des Verhältnisses von Kirche und Politik, Kirche und Staat und prüft, worin „Differenz und Konvergenz zwischen der kirchlichen Verkündigung und dem politisch-gesellschaftlichen Leben" gegeben sind, „welche gesellschaftliche Funktion . . . die politische Rede der Kirche" hat und „welchen Beitrag . . . die Kirche zur Gestaltung gesellschaftlichen Lebens leisten" soll (12). An zwei aktuellen Problemaspekten: Kirche und NS-Staat, das Antirassismus-Programm des ökumenischen Rates der Kirchen, erfolgt die Bearbeitung dieser Fragen. – Das Thema wird als Projekt behandelt, d. h. es sollen nicht nur überschaubar inhaltliche und theoretische Informationen, sondern auch Handlungsimpulse, praktische Lösungsvorschläge und alternative Handlungsmodelle (hier aufgezeigt am Beispiel Kernenergie) vermittelt werden. Ein „komplexes, realitätsgerechtes Lernen" (7) soll dadurch aktiviert werden, daß neben der Lernebene der wissenschaftlichen Bearbeitung auch die persönliche Erfahrung und die gesellschaftliche Realität miteinbezogen werden. Für die unterrichtliche Konkretion werden detaillierte Arbeits- und Bearbeitungshinweise, Arbeitsbehelfe (wie dokumentierende Fotos, exemplarisch ausgesuchte Texte und Zitate) angeboten. – Die Herausgeber dieser Reihe (H. Sorge, S. Vierzig) erwarten sich, daß die einzelnen Bände zu Arbeitsbüchern für Lehrer und Schüler, für Kursleiter und -teilnehmer werden und die Strukturpläne der Kurse den jeweiligen Zielsetzungen und Möglichkeiten angepaßt werden. Soll dieses wertvolle Ziel erreicht werden, verlangt es vom Lehrer bzw. Kursleiter ein intensives Sich-vertraut-Machen mit dem Projekt und seinen Umsetzungsmöglichkeiten für die Erwachsenenbildung.
Linz *Walter Suk*

WESS PAUL, *Eine Frage bricht auf.* Wie man zum Glauben finden kann. (256.) Styria, Graz 1982. Kart. S 220.– / DM 29,80.

Wie schon der Titel andeutet, will dieses Buch davon erzählen, wie eine Frau durch das Zusammentreffen mit einer „Gemeinschaft von Menschen, die sich so kritisch wie möglich mit der Frage nach Gott und dem christlichen Glauben" auseinandersetzen, selbst zu lebendigem Glauben findet.
Dem Verfasser gelingt es in hervorragender Weise, durch eine denkbar (zu!) kurz gehaltene Rahmenerzählung seine philosophisch-theologischen Überzeugungen beredt darzustellen. Von verschiedenen Seiten werden die Fragen nach dem Sinn wahren Menschseins beleuchtet, oberflächliche religiöse und parawissenschaftliche Antworten hinterfragt und Gründe zum Beitritt in eine glaubende Stammgemeinde angeführt. Die Erfahrungen des Verfassers, die er in unzähligen Glaubensgesprächen sammelte, werden hier einem größeren Kreis zugängig gemacht.
Trotz weitgehenden Einverständnisses mit dem Autor sieht sich der Rezensent zu kritischen Bemerkungen und Anfragen genötigt. Der Verfasser gibt vor, die Glaubensgeschichte eines auf eine lebendige Gemeinschaft stoßenden Menschen zu *erzählen* (9). Das narrative Element kommt jedoch kaum zum Tragen. Allzuoft werden die langwierigen gescheiten Monologe eines offenbar allwissenden Predigers (90f, 170, 179, 195 u. ö.) bloß durch Zwischenfragen unterbrochen. Die Gemeinde selbst, aber auch ihre einfachen Mitglieder, treten selten als vom Geist erfüllte Glaubensgemeinschaft in Erscheinung. Und doch soll der einzelne erst durch die Erfahrung in und mit der Gemeinde zum echten Glauben gelangen (62f, 76ff).
Von eben diesem Glauben wird zwar gesagt, daß er ein Geschenk sei, und dennoch hat man beim Lesen dauernd das Gefühl, daß es mehr auf die Eigenleistung ankommt als auf Gottes Gnade. Der in den Worten: *muß, müssen* und *darf nicht* angedeutete erhobene Zeigefinger steht einem allzuoft vor Augen (70ff, 106, 117f u. ö.). Außerdem scheint der Glaube eher durch das perfekte (moralische) Verhalten und die Harmonie der Gemeinde als durch Gott verursacht zu werden. Dem liegt auch der Gedanke zugrunde, daß der Zugang zu Gott „*nur*" aus positiven Erfahrungen gefunden wird (117). Da ließen sich zahlreiche Fragen stellen: Kann Gott nicht auch einmal ganz andere Wege mit einem Menschen gehen? Der Widerspruch und das Skandalon des Kreuzes sind doch auch im pilgernden Volk Gottes. Jeder Christ bleibt doch weiterhin Sünder und der Gnade bedürftig. Sind Sätze wie etwa die folgenden nicht doch die Aufhebung dessen, was sie betonen wollen, des Geschenkcharakters

des Glaubens: Um von der Dynamik in allem Geschehen auf Sinn hin und ihrer ,,anfanghaften Erfüllung zum Glauben zu gelangen, *muß* der Mensch zunächst einmal anerkennen, daß er sein Leben und damit diese Dynamik auf Sinn hin nicht selbst geschaffen, sondern erhalten hat. Er *darf* sie nicht eigenmächtig als seinen Besitz betrachten, auf den er ein Recht hätte. Ferner darf er sich Gott nicht als eigene Wirklichkeit außerhalb der Welt erschließen wollen, sondern *muß* sich damit begnügen, ihn in anzielender Weise als die ,,dahinter stehende sinngebende Macht zu sehen" (117f). Was der Mensch hier *muß* und nicht *darf*, ist doch gerade das *Geschenk* des Glaubens. Ohne dieses Glaubensgeschenk ist er weder dazu noch zur eigentlichen Erfahrung des Sinnvollen im Positiven gar nicht fähig. Stellvertretend für viele offene Fragen mögen folgende stehen: Gibt es neben der Rückkoppelung und Aufschaukelung der Liebe in der Geschichte (122f, 130) nicht auch eine solche des Hasses? Ist Jesus Christus hier nicht doch bloß ein beispielhaft Glaubender vor 2000 Jahren (130ff)? Gerät nicht auch die Erklärung der Symbole Himmel, Hölle, Fegefeuer (167f) etwas zu flüchtig und apodiktisch? Was bleibt von den Sakramenten (211f)? Besagt die Lehre des ex opere operato nicht doch mehr, vor allem bei der festen Verankerung der Kinder- und Irrentaufe in der Praxis der Kirche?
Damit hängt die Frage nach der eigentlichen Gestalt der geschwisterlich ausgerichteten Stamm- oder Basisgemeinde zusammen. Geht der Blick der (elitären) Stammgemeinde wirklich nur nach *innen*? Wie ist ihr Verhältnis zur Gesamtkirche zu definieren? Ist etwa nur die Feier in dieser ganz bestimmten Gemeinschaft richtig, so wichtig, daß ihretwegen sogar die Gemeinschaft mit dem Ehemann und den Freunden (leichtfertig!) aufs Spiel gesetzt werden muß? Hört etwa die (geschwisterliche) Liebe dem Ehemann gegenüber auf? Verbirgt sich hinter all dem nicht eine *unbiblische* Überbetonung der Stammgemeinde?
Trotz solcher Fragen und Bedenken werden viele Religionslehrer an höheren Schulen, Gesprächsleiter von Glaubens- und Familienrunden, theologische Erwachsenenbildner, aber auch Suchende in Glaubensfragen gerne zu diesem Buch greifen.
Graz *Adam Seigfried*

SPORKEN PAUL (Hg.), *Was Sterbende brauchen.* (128.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 12,80.

Mit Sterbenden umzugehen, gehört zur normalen alltäglichen Berufsausübung von Arzt, Pflegepersonen und Seelsorgern. Der Umgang mit den Sterbenden ist das Bemühen, den Sterbenden auf seinem Weg zum Tode zu begleiten, ihm beizustehen. Solches Bemühen ist nicht nur ein medizinisches, sondern ein menschliches, ethisches und christliches Problem; genau darum geht es: den Menschen zu helfen auf dem Weg, den sie bis zu ihrem Tode zurückzulegen haben, ihn nicht nur medizinisch, sondern an der Basis zu versorgen, ihn schmerzfrei zu halten, ihn aber auch seelisch zu unterstützen und dazu verhelfen, die extreme Lage des Sterbens zu tragen, so gut es geht.
Erfahrene Autoren beschäftigen sich in diesem Buch mit den Leidenden, mit den Einsamen oder Kranken, aber besonders mit Menschen, die in ihrer Verlorenheit und Preisgabe an den Tod Hilfe benötigen.
Damit man aber richtig helfen kann, muß man besonders bei den schwerkranken, todringenden Menschen den Prozeß, den sie durchstehen, kennenlernen. Es haben in unserer Zeit große Veränderungen stattgefunden im Hinblick auf das Sterben. Der Prozeß des Sterbens dauert im allgemeinen länger als früher – dank der pflegerischen und medizinischen Möglichkeiten, das Leben zu erhalten. Der Sterbeprozeß kann Tage, Wochen und Monate dauern. Nun erhebt sich die Frage: Hilfe beim Sterben – können wir das denn?
Gerade in diesem Buch wird diese Frage behandelt und bejaht, als Zuwendung und Vollendung menschlicher Solidarität.
Wien *Peter Bolech*

KIRCHENGESCHICHTE

ZINNHOBLER RUDOLF / EBNER JOHANNES (Hg.), *Die Dechanten von Enns-Lorch.* (Eberhard Marckhgott zur Vollendung des 70. Lebensjahres gewidmet.) (201.) Institut für Kirchen- und Diözesangeschichte an der Kath.-Theol. Fakultät Linz, Linz 1982. Kart. Zu beziehen durch: Institut f. Kirchengeschichte, 4020 Linz, Harrachstr. 7, S 248.–.

Im Rahmen kirchenhistorischer Publikationen erschien im Juli dieses Jahres die wissenschaftliche Studie ,,Die Dechanten von Enns-Lorch". Von den Redakteuren *R. Zinnhobler* und *J. Ebner* konnte in Zusammenarbeit mit Mitarbeitern für das Thema ein Zeitraum von 800 Jahren erschlossen werden. Zugleich stellt der Band eine Jubiläumsschrift zum 70. Geburtstag des hochverdienten Generaldechanten Dr. Eberhard Marckhgott dar.
Der 200 Seiten starke Band erfaßt bei oft schwieriger Quellenlage die Inhaber der Pfarre und des Dekanates Enns von 1158 bis zur Gegenwart.
Bereits im 11. Jahrhundert erlangte die Großpfarre Enns als Dekanatssitz und im 13. Jahrhundert als Archidiakonatssitz einen besonderen Rang und war zeitweise auch Sitz des Offizialats, wie einleitend belegt und durch drei Karten veranschaulicht wird *(R. Zinnhobler)*. In einem Bericht über die Wiederauffindung der Wappengalerie der Ennser Dechanten im ehemaligen Dechanthof bilden die Bildbeilagen der Wappen eine Ergänzung zu den anschließenden Biographien *(J. Ebner)*.
Das Kapitel über die Inhaber der Pfarre und des Dekanates Enns im Mittelalter bietet erstmals eine systematische Erfassung und gibt aufschlußreiche Einblicke in die Verflechtung kirchlicher Kompetenzen. Nicht immer war der Pfarrer zugleich Dechant. In Enns fanden wiederholt

Klerikerversammlungen statt, wurden Schiedsgerichte angesetzt, bei denen Ennser Dechanten als päpstliche Legaten, Richter oder Zeugen fungierten. Als Inhaber der gut dotierten Pfründe begegnen uns Domkapitulare verschiedener Diözesen, ein passauischer Kanzler und Generalvikar, Angehörige des Hochadels, ja sogar ein Kardinal. Als Dechant Witigo in Avignon, der damaligen päpstlichen Residenz, im Jahre 1342 starb, stand dem Hl. Stuhl das Verleihungsrecht der Pfarrpfründe Enns zu. Die hochgestellten Persönlichkeiten als Pfründeninhaber ließen sich häufig durch Vikare vertreten. Zahlreiche Stiftungen, die Errichtung von Benefizien und Bruderschaften zeugen von der Intensität religiösen Lebens. Verschönerungen des Kirchenbaues, die Aufstellung der beiden Sakramentshäuschen und die Vergrößerung der Sakristei bestätigen die Aktivitäten einzelner Pfarrherren. Ein aufschlußreiches Dokument stellt die Dienstordnung für das Kirchweih- und Patroziniumsfest aus der Zeit um 1500 dar. Daß auch das Schulwesen dem Dechanten unterstand, sei noch nebenbei erwähnt *(R. Zinnhobler)*.

Der neue Abschnitt über das Zeitalter der Reformation und Gegenreformation skizziert die Ursachen der Auflösungserscheinungen der katholischen Kirchenorganisation, verweist auf die sozialen Spannungen innerhalb breiter Bevölkerungsschichten und macht aufmerksam auf die Dringlichkeit kirchlicher Reformen. Nach 1524 übernahmen durch drei Jahrzehnte Vertreter der protestantischen Theologie die Pfarre Lorch-Enns. Nach Schließung des Minoritenklosters erfolgte die Verlegung des Pfarrsitzes von Lorch an die Minoritenkirche im Stadtzentrum. Die neugegründete evangelische Landschaftsschule, von 1567 bis 1574 im freigewordenen Minoritenkloster untergebracht, entfaltete sich zu einem Zentrum des protestantischen Späthumanismus. Die Rekatholisierung, gefördert durch die Beschlüsse des Tridentinums, aber auch durch Maßnahmen landesfürstlicher Macht, setzte sich erst nach 1626 wieder durch *(J. Ebner)*.

Eine umfangreiche Studie aufgrund genauer Quellenkenntnis ist der markanten Gestalt des Ennser Dechanten Damian von Inama (1626–1643) gewidmet. Als passauischer Generalvikar betreute er ab 1642 auch als Offizial das Gebiet unter der Enns, rückte schließlich als Propst des Kollegiatstiftes Spital am Pyhrn in den Prälatenstand auf und wurde somit Mitglied der oberösterreichischen Landesregierung *(K. Pangerl)*.

Mit Dechant Dr. Jodok v. Brendt (1644–1659/62) befaßt sich *H. Zelenka*, die Dechanten Dr. Johann Engstler (1659/62–1682) und Matthias Andreas Schlöger von Schlögern (1683–1688) werden von *H. Zelenka* und *R. Zinnhobler* vorgestellt, die Brüder Johann Anton Bonbardi (1689–1705) und Dr. Johann Georg Bonbardi (1705–1750) sowie Theophil Schazl (1750–1758) unterzieht *R. Zinnhobler* einer näheren Betrachtung.

Im Zeitalter der katholischen Aufklärung, der theresianisch-josefinischen Kirchenreform und Klosteraufhebung profilierte sich Dechant Alexander Graf Engl von Wagrein (1758–1783). Er wird betraut mit der Pfarregulierung im Lande ob der Enns. Er ist passauischer Geheimer Rat, ,,Direktor des Geistlichen Rates" (1763–1781), Mitglied der österreichischen Schulkommission und bischöflicher Mandatar in Angelegenheiten der Klosteraufhebung (seit 1782). Besondere Verdienste erwarb er sich als Gründer des Ennser Priesterhauses (1762–1783), wurde 1780 ,,Director Theologiae facultatis" in Linz und 1783 zum ersten und einzigen Bischof der Diözese Leoben bestellt *(R. Zinnhobler)*.

In die Zeit der Gründung des Bistums Linz (1785) fällt das Wirken des Dechanten Wolfgang Holzmayr (1785–1791), des theologisch hochgebildeten letzten Abtes von Gleink *(J. Ebner)*.

Die Dechanten von 1792 bis 1962 werden übersichtlich in Biogrammen angereiht *(J. Ebner)*. Im Schlußbeitrag würdigt *R. Zinnhobler* die Verdienste des gegenwärtigen ,,rector Ecclesiae Laureacensis" Dr. Eberhard Marckhgott in gebührender Weise.

Der gut gestaltete Bildteil ergänzt die Biographien und ein ausführliches Register erleichtert die Auswertung dieses kirchengeschichtlich überaus gediegenen Bandes, dessen Beiträge eine wertvolle Bereicherung zur Erschließung der Geschichte des Bistums Linz, aber auch als Ergänzung zur Landesgeschichte und zur Geschichte der Pfarre und der Stadt Enns darstellen.

Linz *Rudolf Ardelt*

KLAIBER WILBIRGIS, *Ecclesia militans*. Studien zu den Festtagspredigten des Johannes Eck. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Heft 120).(XXX und 147.) Aschendorff, Münster 1982. Kart. DM 44,–.

Die Doktorarbeit ist aus den reichen handschriftlichen Schätzen des Corpus Catholicorum (dzt. bei Prof. R. Bäumer, Freiburg/Br.) erwachsen. Johannes Eck war bekanntlich als Professor der landesfürstlichen Universität Ingolstadt ein eifriger Vertreter des frühen bayerischen Staatskirchentums, der gegenreformatorischen Politik seines Namensgenossen Leonhard von Eck und somit ein konfessioneller Streiter der ersten Stunde. Als solcher verfaßte er im Auftrag seines Fürsten (nicht der Bischöfe) deutsche Predigtwerke, die von Staats wegen an die bayerischen Klöster und Pfarren vertrieben werden sollten. Das Unternehmen kostete demnach den immer geldarmen staatlichen Stellen gar nichts. Das traditionelle Gemäkel staatskirchlicher Quellen über den mangelnden Reformeifer der Bischöfe (7ff) und die daraus abgeschriebenen Forschungsthesen würde ich etwas vorsichtiger übernehmen wie die Verf. Wir besitzen immerhin auch umfangreiche Predigtsammlungen von Bischöfen (teilweise völlig unerforscht), wie die des weitgereisten Volkspredigers und Bischofs Urban Sagstätter von Gurk.

Die Verfasserin beweist, daß man auch auf 144 Seiten in ungedrucktem Quellenmaterial und umfangreicher Forschungsliteratur wohl-

fundierte und stilistisch verdichtete Aussagen machen kann.
Eine methodische Schwierigkeit bei Arbeiten dieser Art besteht allerdings immer in der begrenzten Notwendigkeit positiver Stoffvermittlung, ohne daß es bei einer bloßen Nacherzählung bleiben darf.
Theoretisch scheint Eck sehr stark dem Mittelalter verpflichtet zu sein. Da man aber heute weiß, daß auch die scholastische Methode sehr intensiv der klassischen Rhetorik und ihren Gesetzen verpflichtet war, hätte ich keine Hemmungen gehabt, auch die rhetorischen Kategorien bei Eck deutlicher anzusprechen. Mich wundert eigentlich, daß im Verhältnis der Engelwelt zur *Ecclesia militans* der Name des Dionysius Pseudoareopagita nie fällt. Künftig müßte untersucht werden, welche Bedeutung diese geistliche Prosa für die barocke Predigt und das barocke Drama gehabt hat. Es war wertvoll, neben den theologischen Zielen das religionspsychologische (und damit das pastorale) Verdienst Ecks hervorgehoben zu haben. Er war maßgeblich mitbeteiligt, daß wenigstens der bayerische Himmel nicht frühzeitig entvölkert wurde.

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

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 und 855.) Aschendorff, Münster 1982. Kart. DM 58,–.

Mancher Leser wird bedauern, warum die Arbeit (Würzburger Dissertation) nicht den schlichten Titel trägt: ,,Die Legationstätigkeit des K. G. u. N. E. von 1573 bis 1576". Die biographischen Teile hätten dann wesentlich gestrafft und auf das eine Thema bezogen werden können. So zerfällt das materiallastige Buch in drei Teile, deren organischer Zusammenhang nicht immer leicht ersichtlich wird.
Nachdem eine universelle Annahme der Trienter Beschlüsse auch bei den meisten katholischen Staaten und Reichsständen auf Schwierigkeiten gestoßen war, versuchten die sogenannten Reformpäpste seit Pius V. Kirchenreform und Rückgewinnung ehemals katholischen Terrains immer mehr auch unter Einsatz von einheimischen Nuntien. Der Jüngste aus der westfälischen Gropper-Dynastie (Bruder des berühmteren Ausgleichstheologen Johannes) und der Trierer Germaniker N. Elgard können als interessante Beispiele für diese Bestrebungen dienen. Der Verf. unternimmt für die biographischen Teile ausgedehnte Archivreisen und entsprechende Studien.
Bei der Lektüre ergeben sich ohne jeden Anspruch auf Vollständigkeit verschiedenste Fragen:
Dem Kölner Offizial K. G. wird als Funktion die Ausübung der ,,niederen Gerichtsbarkeit" (84) bescheinigt. Das ist zu vage. Aus den zitierten Beispielen ergibt sich, daß er ausnahmslos (nach der Gepflogenheit) kanonische Jurisdiktionsakte setzte. Die Weigerung des Herzogs (Cleve etc.), die geistlichen Maßnahmen des Erzbischofs (z. B. Visitationen) auf seinem Territorium zuzulassen (86), gehört bekanntlich zu den üblichen Konflikten der frühabsolutistischen Verfassungsgeschichte.
,,Königliche Ernennung" (88) von Kölner Domherren unkommentiert als Übersetzung von ,,preces primariae" scheint mir schwer verständlich. Die häufige Zweisamkeit von Dompfründen und alten Universitäten (93) ist offensichtlich nicht ganz bekannt. Der Charakter des winzigen Wiener Hofbistums im 16. Jh. (,,schwierige pastorale Gegebenheiten", 144a) wird anachronistisch dargestellt. Der Begriff ,,Staatssekretariat" wird m. E. erst seit 1605 gebraucht. Von ,,Katholizismus" spricht man eigentlich erst im 19. Jh. Die Frage des Laienkelches (612ff) müßte in ihrer konfessionspolitischen Brisanz verdeutlicht werden. 594f handelt es sich gewiß nicht um ,,Trivialschulen" (und ,,Gymnasialprofessoren") im Sinne des 19./20. Jh., sondern wohl um die Artistenfakultät (Trivium). Auch ist die Verwunderung über die geringe Zelebrationsfreudigkeit der Bischöfe (612, Anm. 48) gegenstandslos, wenn man bedenkt, wie sehr fürstliche ,,Elekten" und ,,Administratoren" bis ins späte 17. Jh. gar keine Priesterweihe besaßen. Das Scheitern der Seminarpolitik wird in aller Breite geschildert (590ff), schließlich bleibt als Erklärung im wesentlichen die Altersschwäche des Nuntius. Das scheint mir doch etwas mager zu sein, wenn man das Phänomen etwas weiträumiger betrachtet. Der Sieg gegenreformatorischer Bestrebungen und die angebliche Rezeption des Trienter Dekrets werden in üblichen Klischees übernommen (617). Ein bekannter Historiker beklagte jüngst die Erfindung der Xerokopie, weil sie zu allzu voluminösen Produktionen führte.
Die Arbeit brachte mich auf den Gedanken, man müßte einmal eine Monographie über die Bedeutung der Sippen (des Nepotismus auf der Ebene der mittleren und niedrigen Benefizien) für die katholische Reform schreiben.

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

SCHRADER FRANZ, *Die Visitationen der katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die evangelischen Landesherren (1561–1651).* Theologische Gutachten, Visitationsprotokolle und andere Akten. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte Bd. 18.) (XII u. 157.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1978. Kart. DM-Ost 11,–.

Aufgrund der zunächst konzilianten Haltung Kardinal Albrechts von Brandenburg gegenüber der Reformation konnte sich diese in Teilen seiner Territorien (Magdeburg, Erfurt) ungestört ausbreiten. Die Stadt Magdeburg wurde eine Hochburg des Protestantismus. Erzbischof Sigismund von Magdeburg (1552–1566) bekannte sich zwar erst in seinem Todesjahr offiziell zur

Augsburger Konfession, nahm aber schon in einer Visitationsordnung für die Klöster im Jahre 1562 einen Passus auf, der die Abschaffung der hl. Messe als Abgötterei forderte. Seine protestantischen Nachfolger waren als Administratoren des Bistums bemüht, in allen Klöstern der neuen Lehre zum Durchbruch zu verhelfen. Das gelang ihnen nie vollständig. 1607 heißt es z. B. in einem Bericht über ein Frauenkloster: ,,media pars virginum sunt haereticae, reliquae autem catholicae." Der Bestand solcher Mischkonvente ist heute schwer vorstellbar, war aber im 16. und frühen 17. Jh. keine Seltenheit. Seit Beginn des 17. Jh. fand man sich in Magdeburg immer mehr mit dem Verbleib einiger ganz oder teilweise katholischer Konvente ab. Im Zuge der Gegenreformation kam es vorübergehend zu einem erneuten Erstarken des Katholizismus. Aber 1650 versuchte der Administrator von Magdeburg gegen die Bestimmungen des Westfälischen Friedens die wenigen noch vorhandenen katholischen Klöster zur Änderung der Religion zu bewegen. Aufgrund heftiger Gegenwehr verzichtete er schließlich auf sein Vorhaben. ,,So blieben die fünf katholischen Klöster im Erzbistum Magdeburg bis zur Säkularisation bestehen" (15).
Das hier kurz angedeutete dramatische Ringen läßt sich aus den von Sch. mit Umsicht edierten und nun schon in 2. Aufl. vorliegenden Visitationsprotokollen ablesen. Sch. erschließt sein Material überdies durch eine gute Einleitung, zahlreiche Anmerkungen und ein sorgfältiges Register, das allerdings die Namensformen der Originalprotokolle nicht berücksichtigt, was eine Erschwernis für die Benützung bedeutet. Das Buch ist eine erneute Bestätigung dafür, welche wertvollen reformationsgeschichtlichen Quellen in Form der Visitationsakten ,,noch im Staub der Archive lagern". Dies trifft leider auch für den süddeutsch-österreichischen Raum weitgehend zu.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

GRESCHAT MARTIN (Hg.), *Orthodoxie und Pietismus*. (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 7). (394 und 23 Bildseiten.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Ln. DM 89,– (Subskr. DM 79,–).

Das Thema des vorliegenden Bandes erscheint mir nützlich für die Protestantismusforschung sowohl wie für das Studium der ökumenischen Fragen, ganz abgesehen davon, daß Gestalten wie Johannes Kepler, Jacob Böhme, Paul Gerhardt, August Hermann Francke, Johann Sebastian Bach, Nikolaus Ludwig von Zinzendorf nicht nur als Gegenstand der Konfessionsgeschichte, sondern als unveräußerliche Persönlichkeiten der allgemeinen Kulturgeschichte anzusehen sind.
Das konfessionsgeschichtliche und ökumenisch-,,aktuelle" Interesse des Buches liegt m. E. darin, daß es eindringlich zeigt, daß Protestantismus nicht gleichzusetzen ist mit Martin Luther, ähnlich vielleicht wie Katholizismus nicht einfach mit Thomas von Aquin identisch ist. Vielfach wird im ökumenischen Gespräch nicht beachtet, welch unerhörter Wandel sich im Protestantismus des 17. und 18. Jh. durch Pietismus und Aufklärung vollzogen haben, daß vor allem vorreformatorische Kategorien (z. B. der Rechtfertigung als Wiedergeburt, von *littera et spiritus* im Bibelverständnis, der Wiederentdeckung der Mystik, sogar der ,,natürlichen" Gotteserkenntnis, Willensfreiheit, der Diakonie, Weltmission etc.) im Protestantismus wieder hoffähig wurden.
Zur Auswahl, die neben Standardnamen (wie J. Arndt, J. V. Andreae, P. J. Spener, A. H. Francke, G. Tersteegen etc.) auch für den katholischen Leser unbekanntere enthält, wäre eine Anmerkung zu machen. Einerseits erscheint mir der holländische Ireniker J. Arminius oder der Astronom J. Kepler, was ihr äußeres Schicksal und ihre Opposition gegenüber der protestantischen Orthodoxie betrifft, gut in den Rahmen zu passen, andererseits könnte diese Einreihung zur Irreführung Anlaß geben. Wenigstens hätte die Problematik der Einreihung deutlicher herausgestrichen werden können. Von J. Arminius und den Arminianern zu sprechen, ohne die holländische Tradition des Erasmianismus zu erwähnen, scheint mir verfehlt. Von der Theologie her halte ich Arminius praktisch für einen Katholiken, ähnlich wie Kepler. In der Kritik der beiden an der kirchlichen Hierarchie und in ihrem theoretischen wie praktischen Irenismus sind sie doch auch charakteristisch für einen Schwebezustand des Konfessionalismus, in dem die Fronten noch keineswegs so eindeutig wie etwa Anfang des 20. Jh. waren. Wenn man andererseits bedenkt, daß der schwäbische Pietist J. A. Bengel für heutige Anhänger eine ähnliche Funktion wie Erzbischof Levebvre besitzt und diese Theologen einen ganz Un-Keplerischen und Un-Arminianischen Biblizismus vertreten, so hätte man darauf zumindest stärker hinweisen müssen. Mir fehlt bei Bengel der Hinweis auf die *littera-et-spiritus*-Problematik, der sich Kepler z. B. durchaus bewußt war. Heutige Bengelianer würden z. B. am wörtlichen Sinn der biblischen Urgeschichte (Gen 1–11) festhalten, was ich mir bei dem großen Textkritiker Bengel schwer vorstellen kann. Aber ich mag mich täuschen. Oder war seine penible Textkritik noch eine Konsequenz des Lutherschen Ansatzes: grammatische (und historische) Hilfsmittel für die ,,äußere Klarheit der Schrift" ja, für das innere Verständnis nein. Die Galilei-Frage wird m. E. zu klischeehaft abgehandelt. Es geht einfach nicht an, so zu tun, die protestantische Orthodoxie, die Kepler sogar die Kalenderreform verübelt, als weitherziger als den Kardinal Bellarmin hinzustellen. Mittlerweile weiß man, daß die Kurie nicht so dumm war, das ,,Und sie bewegt sich doch!" nicht zu kapieren, vielmehr ahnten die Verantwortlichen (gehemmt auch durch die konfessionelle Kriegsstimmung), daß Unerleuchtetere als Galilei bald die Methode zu einer gefährlichen Weltanschauung machen werden. Schließlich stand Galilei, ohne es zu wollen, an der Wiege des Scientismus, den heute nicht nur die Grünen für töricht halten. Ich hätte mich an der Stelle des Hg. nicht

geschämt, G. E. Lessing unter die pietistischen Theologen einzureihen.

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

SCHWAIGER GEORG, *Johann Michael Sailer.* Der bayerische Kirchenvater. (212 und 78 Abb.) Schnell & Steiner, München-Zürich 1982. Ppb. DM 34,–.

Ph. Funk hat 1925 J. M. Sailer den geistigen Führer, religiösen Meister, ja Heiligen der Zeitenwende vom 18. zum 19. Jahrhundert genannt. In dem vorliegenden faszinierenden Buch zeichnet uns der Münchner Kirchenhistoriker Georg Schwaiger das Bild dieser bedeutenden Persönlichkeit. Die Bezeichnung als ,,bayerischer Kirchenvater" wurde für den Pastoraltheologen Sailer schon von Zeitgenossen verwendet. Mit vollem Recht, hat er doch in seinem langen Leben als Professor, Weihbischof und Bischof ganze Generationen von Priestern durch sein Schrifttum und seine Lehre geprägt! Als Mensch und Priester, der zeitlebens bemüht war, Gott und der Kirche treu und redlich zu dienen, hat Sailer dennoch manch herbe Enttäuschung hinnehmen und manches Leid erdulden müssen. Immer wieder wurde er der Häresie verdächtigt, einmal als Aufklärer und ein andermal als falscher Mystiker hingestellt. Zweimal wurde er für längere Zeit von seiner Professur entfernt, seine Bestellung zum Bischof hat man mit allen möglichen Mitteln zu vereiteln versucht. Dabei waren es oft Leute, die sein Werk und seine Person kaum kannten, die gegen ihn zu Felde zogen. In diesem Zusammenhang hat leider auch *C. M. Hofbauer* eine üble Rolle gespielt. Daß Sailer dennoch gelassen und gütig blieb und an den Anfechtungen noch wuchs, macht seine Größe aus. Georg Schwaiger hat aus guter Kenntnis der Quellen und der Literatur rechtzeitig zum 150. Todestag Sailers (er starb am 20. Mai 1832) dieses schöne und vorzüglich illustrierte Buch vorgelegt, das nicht nur mit der Person des großen Bischofs, sondern mit einer ganzen Epoche bekanntmacht. Wiederholt sind längere Originalzitate mit Geschick so in den Text eingebaut, daß sie nahtlos in die Darstellung übergehen. Gleichzeitig eröffnen sie den Zugang zum Werk Sailers, das auch heute noch durchaus lesenswert ist. Man kann Schwaiger zu seinem Werk, dem man eine weite Verbreitung insbesondere unter den Priestern wünscht, nur aus ganzem Herzen gratulieren.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

RAVIER ANDRÉ, *Der Pfarrer von Ars.* (95, mit 16 Farbfotos von H. Nils Loose.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 19,80.

Dieses Buch ist nicht so sehr eine genaue Lebensbeschreibung des Heiligen als vielmehr ein Versuch, sein Wesen zu erfassen. Es schildert uns einen Menschen mit schwacher Begabung, den die Angst vor der ewigen Verdammnis plagt, in dem aber gleichzeitig die Gnade Gottes wirkt. Er, der oft der Verzweiflung nahe ist, bringt andern Menschen Trost und Hilfe in materiellen und vor allem seelischen Nöten. Nicht alle Züge an ihm sind sympathisch und schon gar nicht nachahmenswert, insgesamt handelt es sich aber doch um ein Phänomen, das man auch unabhängig von der offiziellen kirchlichen Terminologie ,,heilig" nennen würde. Was am Pfarrer von Ars überzeugt, ist seine eigene Überzeugung und sein Glaube, aus dem jede seiner Handlungen kommt und aus dem heraus er Taten zuwege bringt (wie das vielstündige tägliche Beichthören und das extreme Fasten), die schon rein physisch Höchstleistungen waren. Der lebendig geschriebene Essay wird durch meisterliche Fotos dokumentiert, aus denen die Poesie der Armut spricht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

BUXBAUM ENGELBERT M., *Maximilian v. Lingg (1842–1930).* Leben und Wirken eines Bischofs nach eigenen und zeitgenössischen Dokumenten. (Beiträge zur Augsburger Bistumsgeschichte Bd. 1). (218.) Eos, St. Ottilien 1982. Ppb. DM 29,80.

Dieses Buch, mit dem eine neue Reihe eröffnet wird, stellt die erste wissenschaftliche Biographie des Augsburger Bischofs Lingg dar und schildert die Gestalt des Oberhirten vor dem Hintergrund seiner Zeit. Gemessen an der langen Regierungszeit ist die Darstellung freilich recht schmal ausgefallen (ca. 50 Druckseiten). Erfreulicherweise hat aber der zeitgeschichtliche Rahmen (rechtshistorische Situation, Entwicklungen und Umbrüche) entsprechende Berücksichtigung gefunden, so daß die Arbeit nicht nur von lokalhistorischem Interesse ist. Den meisten Platz nehmen neben den Anmerkungen die im Anhang gebotenen Dokumente ein. Leider ist die Bebilderung der wertvollen Studie recht dürftig ausgefallen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LIEBMANN MAXIMILIAN, *Kardinal Innitzer und der Anschluß.* Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte Bd. 1) (162.) Institut für Kirchengeschichte Graz 1982. Kart. S 168.–.

Es war ein glücklicher Gedanke, daß L. seine in verschiedenen Publikationsorganen veröffentlichten Aufsätze zur Thematik ,,Österreichische Bischöfe und Anschluß" nun in Buchform herausgebracht und durch ein Register erschlossen hat. Seine quellennahen Studien gehen über die bisherige Literatur weit hinaus, auch über die verdienstvollen Arbeiten *E. Weinzierls.* Sie sind geeignet, neues Licht in die Vorgänge im März 1938 und die verhängnisvolle Bischofserklärung zu bringen. Als gesichertes Ergebnis darf festgehalten werden, daß die Bischöfe damals sehr stark unter dem Diktat Gauleiter Bürckels gestanden sind, was ihr Vorgehen zwar nicht völlig entschuldigt, aber doch relativiert. Behandelt werden nicht nur die ,,Märzerklärungen", sondern auch ein geplanter Vertrag zwischen Kirche und Regime, der nach dem Anschluß ausgehandelt wurde und, wäre er tatsächlich zustande ge-

kommen, die Kirche dem Staat auf weite Strekken ausgeliefert hätte. Das Vertragswerk scheiterte u. a. daran, daß der Linzer Bischof Gföllner, wohl der entschiedenste Gegner des Nationalsozialismus im österreichischen Episkopat, seine Unterschrift verweigerte.
Es verdient in dieser Zeitschrift Erwähnung, daß in ihr früher zwei der im Buch L.s nun wiederabgedruckten Aufsätze zuerst erschienen (,,Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahr 1938 im Licht neuer Quellen", ThPQ 128, 1980, 3–26; ,,NS-Kirche: Bischof Gföllner verhält sich anders", ThPQ 130, 1982, 125–131). Eine weitere der aufgenommenen Abhandlungen kam erstmals im neuen Archiv für die Geschichte der Diözese Linz heraus (,,Die Urfassung der ‚Feierlichen Erklärung' vom März 1938", NAGDL 2, 1982/83, 78–87). Entsprechend angemerkt soll auch werden, daß der Person und Handlungsweise Bischof Gföllners in L.s Beiträger breiter Raum zukommt.
Einige Anfragen an den Autor möchten der weiteren Diskussion dienen, seine großen Verdienste aber in keiner Weise schmälern. Die im ersten Aufsatz gestellte Frage, ob die Bischöfe die ,,Feierliche Erklärung" in der veröffentlichten Form auch wirklich unterschrieben hatten und nicht vielleicht eine andere Fassung, wird in den übrigen Studien nicht mehr aufgegriffen. Handschriftliche Anmerkungen Bischof Gföllners auf Schriftstücken im Ordinariatsarchiv Linz, die er mit ,,Ursprünglicher Text, Konferenz 18. März 1938" bzw. mit ,,Endgültiger Text, beschlossen bei der Konferenz am 18. März 1938 in Anwesenheit des H. Reichshauptamtleiters Selzner" bezeichnete, wobei nur dieser der ,,Feierlichen Erklärung entspricht", scheinen mir in der Tat geeignet zu sein, die frühere Skepsis L.s zu rechtfertigen. ,,Beschlossen" haben die Bischöfe auch die ,,endgültige Textform". Haben sie diese aber auch unterschrieben? Nicht näher geht L. auf den späteren ,,Einschub" in die ,,Feierliche Erklärung" ein, der bei der Kanzelverkündigung am 27. März bzw. 3. April auf ausdrückliche Weisung Innitzers mitzuverlesen war und den Wortlaut hat: ,,Unter voller Wahrung der Rechte Gottes und der Kirche". Durch diesen Einschub, auch wenn er auf Drängen des Wiener Nuntius zustandekam, wird die Bischofserklärung zunächst relativiert. Ein Schreiben Innitzers an Gauleiter Bürckel vom 31. März 1938, das z. B. in der ,,Reichspost" vom 2. April 1938 abgedruckt war und in dem Innitzer betonte, die ,,Feierliche Erklärung" sei ,,spontan" zustandegekommen, ja sie sei ein ,,allein der Stimme unseres gemeinsamen deutschen Blutes entspringendes Bekenntnis", wird von L. ebensowenig erörtert wie ein Telegramm des Wiener Erzbischofs an Kardinal Bertram vom 1. April 1938, in dem er ausdrückt, er erwarte sich ein ,,freudiges Echo" des Reichsepiskopats auf die ,,Abstimmungserklärung" der österreichischen Bischöfe; dieses könne sich in einer ,,mit keinerlei Klauseln und Bedingungen" belasteten Zustimmungserklärung der deutschen Bischöfe äußern (vgl. *W. Adolph*, Hirtenamt und Hitlerdiktatur. Berlin 1965, S. 112). Für eine umfassende Beurteilung Innitzers wird man solche Stimmen einbeziehen müssen.
L.s Arbeiten stellen wertvolle Bausteine zum Thema ,,Österreichische Kirche und Nationalsozialismus" dar und regen sicherlich dazu an, die Forschung auf diesem Gebiet weiter voranzutreiben.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

TSCHOL HELMUT, *Otto Neururer*. Priester und Blutzeuge (104 und 14 Abb.) Tyrolia, Innsbruck 1982. Snolin S 98.– / DM 14,80.

Am 28. März 1982 hätte sich zum 100. Mal der Geburtstag von Otto Neururer gejährt, dem Pfarrer von Götzens in Tirol, der am 30. Mai 1940 im KZ Buchenwald grausam ermordet wurde. Er hatte einem Mädchen seiner Pfarre mit Erfolg von der Ehe mit einem geschiedenen NSDAP-Mitglied abgeraten. Das genügte für seine Festnahme, Einlieferung nach Dachau und schließliche Hinrichtung in Buchenwald. Provikar *C. Lampert*, der die in der Pfarre Götzens verfaßte Todesanzeige für Neururer deckte, die davon sprach, daß der Pfarrer ,,nach großem Leid" in Weimar-Buchenwald von Gott heimgeholt worden sei und die betonte, man werde dessen ,,Leben . . . und . . . Sterben" nie vergessen, kam deswegen ebenfalls ins KZ und wurde schließlich enthauptet.
Man kann die Geringfügigkeit der Anlässe, die zu so grausamen Konsequenzen führten, im Abstand der Jahre kaum mehr verstehen. Der vorliegende ergreifende Bericht möchte der Eröffnung des Seligsprechungsverfahrens für Neururer dienen. Darüber hinaus macht er den heutigen Leser nicht nur mit einem vorbildlichen Priesterleben bekannt, sondern öffnet ihm auch die Augen für die Gefahren des Totalitarismus.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIK

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Kleines Stundenbuch. Im Jahreskreis*. Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (464.) Benziger, Einsiedeln u. a. 1981. Geb. S 188.– / DM 25,–.

In der Reihe der nach der Liturgiereform neugestalteten offiziellen liturgischen Bücher tritt die Liturgia horarum, in deutscher Fassung als dreibändiges ,,Stundenbuch", an die Stelle des alten Breviarium Romanum oder Breviers. Man wird diesem neuen Buch bescheinigen können, daß es wohlgelungen ist, den alten Gebetsschatz der Kirche bewahrt und der Sprache unserer Zeit angemessen ist. Es ging bei dieser Reform aber nicht nur um Texte, sondern vor allem darum, das offizielle Gebet der Kirche wirklich in den Tageslauf zu integrieren und aus dem Odium eines Pflichtpensums zu befreien: Angelpunkte sind nunmehr das Morgen- und Abendgebet (Laudes und Vesper); in sie fügen sich ein ein

Gebet etwa zur Tagesmitte und zum Schlafengehen (Komplet), ferner eine Lesehore mit Psalmen und Lesungen aus Texten der Hl. Schrift und der Kirchenschriftsteller oder Lehrer des geistlichen Lebens.
Dieses Stundenbuch bietet die Kirche jenen an, die stellvertretend für die ganze Kirche oder ihre Gemeinde das offizielle Gebet der Kirche verrichten, vor allem also den Priestern und Ordensleuten. Gebet sollte aber nicht nur stellvertretend verrichtet werden: die ganze Kirche ist aufgerufen, betende Kirche zu sein. Das kann natürlich in vielerlei Formen geschehen, in Gemeinschaft und im stillen Kämmerlein. Aber Norm des Betens ist stets das offizielle Gebet der Liturgie. So haben die liturgischen Institute des deutschen Sprachgebiets gleichsam eine Kurzfassung des Stundenbuchs herausgebracht, das sich vor allem für Laien eignet, aber auch von denen, die zum vollen Stundengebet verpflichtet sind, gelegentlich (auf Reisen, bei besonderen Anlässen, im Krankenhaus etc.) benutzt werden kann. Eine Kostbarkeit der theologischen und sprachlichen Formulierung ist die schöne Einleitung von Balthasar Fischer, die die Anliegen allen Betens mit der Kirche vorführt und die Strukturierung der Gebetshoren knapp, aber für den Benützer völlig ausreichend angibt.
Es bleibt zu hoffen, daß sich das handliche Büchlein in weiten Kreisen der Kirche Eingang verschafft.
Wien *Johannes H. Emminghaus*

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH (Hg.), *Kleines Stundenbuch. Advent und Weihnachtszeit.* Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (544.) Herder, Freiburg u. a. 1982. Ppb. S 170.– / DM 22,80 / sfr 20,50. Hln. S 216.–, Ln. S 330.–.

Nach dem Bd. ,,Im Jahreskreis" (erschienen 1981) ist nun (rechtzeitig für 1982) das 2. Bändchen des Kleinen Stundenbuches erschienen, der Teil für die Advent- und Weihnachtszeit. Die Herausgeber wollen mit dieser Veröffentlichung einem über den zum Breviergebet Verpflichteten hinausgehenden größeren Kreis von Betern die schönen und gewichtigen Texte dieser Kirchenjahrszeit in die Hand geben.
Das Bändchen beinhaltet die Hymnen, den Vier-Wochen-Psalter sowie die Eigentexte dieser Zeit, jeweils von Laudes und Vesper. Darüber hinaus findet sich die Komplet für die sieben Tage der Woche. Im Anhang stehen die Psalmen für eine Lesehore und eine kleine Hore wie die Marianischen Antiphonen.
Die Vielfalt der Texte dieser Zeit macht leider ein häufiges Blättern notwendig, was Ungeübten etwas Schwierigkeiten bereiten wird. Es ist jedoch den Verlagen und Herausgebern zu danken, daß sie auf diese Weise die oft wunderbaren liturgischen Texte dieser Kirchenjahrszeit einem größeren Beterkreis verfügbar machen.
Linz *Josef Janda*

RITT HUBERT / DAMBLON ALBERT / BRAKMANN HEINZGERD (Hg.), *Weizenkorn.* Elemente zur Feier der Gemeindemesse – Lesejahr C. Nr. 1: Christus entgegen . . . 1. Adventsonntag bis Taufe des Herrn. (142.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1982. Kart.

Das Kath. Bibelwerk bringt eine neue liturgisch-homiletische Reihe heraus, welche zu den einzelnen Sonn- und Feiertagen und zu ihren biblischen bzw. liturgischen Texten Arbeitshilfen anbietet. Das Angebot umfaßt kurze, aber wohlfundierte Exegesen zu den Bibeltexten, ein bis drei Seiten lang, dann ein ,,Predigtvorbereitungsprotokoll", Vorschläge zur Liedauswahl, Fürbitten und ein Gebet zur Kommunion. Den Beschluß bilden einige Kontexte zu den Lesungen der Adventsonntage, Kommentare zu den Adventspräfationen I und II und eine Rubrik ,,Homiletisches Stichwort", welche sich in diesem Heft mit der Frage befaßt, ob fertige Predigtvorlagen dem (hier vorgezogenen) Vorbereitungsprotokoll gleichwertig erscheinen.
Die Reihe bietet also keine neuen Textsorten: Arbeitshilfen dieser Art gibt es schon in Menge. Am deutlichsten erscheint mir die Ähnlichkeit mit der Reihe ,,Am Tisch des Wortes". In der Struktur zeigt sich jedoch der Unterschied, daß hier die einzelnen Textsorten en bloc zusammengefaßt werden. Es kommen also zuerst alle exegetischen Texte, vom 1. Adventsonntag bis zu Gedenktag für die Taufe des Herrn, dann (ab S. 61) alle Predigtvorbereitungsprotokolle, dann die liturgischen Hilfen ab S. 95 usw. Man muß also ziemlich viel blättern.
Die Beiträge der 24 Mitarbeiter (unter denen sich Josef Schreiner und Josef Pietron befinden) lassen sich in cummulo natürlich kaum würdigen. Wie in allen Gemeinschaftswerken wird man auch hier deutliche Niveauunterschiede feststellen.
Von der soliden exegetischen Arbeit war schon die Rede. Die homiletischen Beiträge überblicken dann die verschiedenen Bibeltexte in einem, führen also eher zu thematischen oder panegyrischen Reden, häufig zur dogmatischen Predigt. Unter den liturgischen Hilfen ragen die Vorlagen für das Allgemeine Gebet als begehrte Praxishilfen hervor. Dabei findet man recht moralistische Entwürfe (Schumacher, Maria Tigges-Mayer), viel Komplexität, aber auch schöne, schlichte Vorlagen (Heinzgerd Brakmann).
München *Winfried Blasig*

RELIGIONSPÄDAGOGIK

JOHANN MICHAEL SAILER, *Was ist und soll Erziehung?* Texte für Eltern und Erzieher. Ausgewählt und herausgegeben von Alfons Benning (136.) Herder-Verlag, Freiburg 1982. Kart. DM 12,80.

Vielleicht wird man zunächst mit einer gewissen Skepsis zu vorliegender Schrift greifen: Eine weitere Pflichtveröffentlichung zum 150. Todestag von Sailer? Ein Schwelgen in weit zurückliegender Vergangenheit? Eine nostalgische Neubele-

bung alter Erziehungsgedanken? Man wird schnell von einer zurückhaltenden Skepsis zu einer interessierten Aufmerksamkeit finden; denn Leben und Lehre dieses Johann Michael Sailer sind direkt aufregend, spannend und modern. Vielleicht wird man das Buch in einem Zug durchlesen, vielleicht wird man sehr selektiv je nach Interessenlage sich einlesen. Ganz gewiß wird man gepackt und auch ein wenig verwundert sein, wenn man sich schließlich bewußt macht, daß dies alles schon vor mehr als 150 Jahren geschrieben wurde. Eine kurze Einführung des Herausgebers schließt mit dem Wunsch: ,,Mögen Wort und Beispiel Johann Michael Sailers den Erziehenden heute und morgen neu die Richtung weisen" (S. 13). Daran schließt sich eine Biographie Sailers an, die sich aus autobiographischen Angaben zusammensetzt und wesentliche Charakterzüge hervorhebt. Person und Persönlichkeit Sailers bekommen so teilweise direkt faszinierende Konturen. Es wird einsichtig, warum er in so vielfältiger Weise auf die Menschen seiner Zeit bestimmend und formend einwirken konnte, trotz der mannigfachen Anfeindungen und Anschuldigungen auf seinen verschiedenen Lebensstationen. Sein Leben selber erscheint direkt als Erziehungsprogramm.

Die Texte aus Sailers Schriften sind schließlich in 6 Einzelabschnitten zusammengefaßt, nicht selten erregend modern. Im ersten Abschnitt (S. 33–47): ,,Was Erziehung ist", kann man ein Summarium der vielen Probleme und Fragen vorfinden, die auch heute wieder akut sind und einer Lösung zugeführt werden sollen. Manches klingt allerdings auch wieder sarkastisch und ironisch. Auf alle Fälle wird klar, daß viele Lösungswege von heute gar nicht so neu sind, wie sie manchmal erscheinen möchten. Ernsthaft sollte man aber durch- und überdenken, was Sailer mit ,,Ideal der vollkommenen Erziehung" (S. 42–47) beschreibend umfaßt. Auch im zweiten Abschnitt (S. 48–78): ,,Was Erziehung bewirken kann und soll" geht es um bleibende und immer neu zum kritischen Bedenken gegenwärtigen Vorgehens anregende Aussagen. Zwei im heutigen Bildungs- und Erziehungsprozeß besonders betonte Momente finden bei Sailer schon ihren maßgeblichen Platz: die Bedeutung des Individuums und der Individualität (S. 54ff) und die Unabdingbarkeit der Erfahrung (S. 63). Nicht weniger interessant erscheinen die Äußerungen zur ethischen Erziehung (S. 67 und 106ff). Ganz praktisch werden schließlich die Aussagen Sailers im dritten Abschnitt (S. 79–100): ,,Die Aufgaben von Eltern und Erziehern". Er scheut sich nicht, bis ins Detail gehende Anweisungen zu geben, die sehr wohl anregen können, moderne Ansichten zu überdenken oder auch wieder zu korrigieren. Schon allein die einzelnen Zwischenüberschriften können neugierig machen und Interesse wecken: Grundsätze für den Erzieher – das gute Beispiel des Erziehers – Prinzip der Erziehung in seiner höchsten Würde – sechs Bedingungen der häuslichen Erziehung – spezielle Regeln für Väter und Erzieher in Familien (insgesamt 100 Einzelregeln). Ähnlich wird es einem ergehen beim vierten Abschnitt (S. 101–115): ,,Grundsätze für den Lehrer". Hier wird in aller Kürze ein Berufsbild entworfen, das zuweilen in der sprachlichen Form veraltet erscheint, in der Verwirklichung aber höchst aktuell bleibt. In den Abschnitten fünf (S. 116–123) und sechs (S. 124–134): ,,Pädagogische Sprichwörter, Aphorismen und Fragmente" und ,,Aus den Briefen" werden schließlich vorher gemachte Aussagen nochmals unterstrichen und verdeutlicht. – Alles in allem: vorliegende Textzusammenstellung zeigt einen begnadeten, weitsichtigen und lebenspraktischen Johann Michael Sailer, der für das verantwortliche Erziehungs-,,Geschäft" viele Anregungen für heute geben kann. Das Buch kann ein echtes Vade-mecum sein und wird der aufmerksamen Lektüre empfohlen.

Passau *Karl Mühlek*

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. DM-Ost 21,–.

Eine katechismusgeschichtliche Arbeit über das 16. Jh. ist auch für den Kirchenhistoriker von Interesse, gehörte doch bekanntlich zu den Komponenten der Konfessionsbildung des Reformationszeitalters neben dem polemischen Propagandaschrifttum (ermöglicht durch das Medium der Druckpresse) die Kurzformel des Glaubens, der praktisch-theologische Traktat und der Katechismus. Das Zeitalter war mehr als frühere Jahrhunderte auf die seelsorgliche Vermittlung der Lehre in Wort und vor allem auch Schrift angewiesen.

Der Verf. geht von der Voraussetzung aus, daß die Christenlehre mehr als vergleichbare Katechismen Produkt einer sehr turbulenten reformationsgeschichtlichen Situation im Bistum Meißen war, so daß ihm eine intensive Behandlung des historischen Aspekts bei der Arbeit erforderlich schien. Ich glaube, daß Verf. die Richtigkeit dieser Voraussetzung überzeugend dargelegt hat. Obendrein wird der Kirchenhistoriker für jeden Baustein dankbar sein, der eine Lücke in der Frage der Irenik und des sogenannten Versöhnungskatholizismus (vor 1541) zu schließen vermag. Mir scheint, daß die Themenwahl diesbezüglich äußerst glücklich war, weil sich im Lauf der Arbeit zeigt, wie sehr Bischof Maltitz als profilierter Repräsentant der Vertreter des *Corpus Catholicorum* anzusehen ist.

Äußerlich gesehen ist die Laufbahn des Bischofs Johann von Maltitz (1537–1549) im Kontext des 16. Jh. nichts Außergewöhnliches. Daß er kein Pfründenjäger war, anders als sein Mitarbeiter J. von Pflug, möchte ich nicht so hoch anschlagen wie K. (7, 16). Denn er wurde Domdekan und Bischof auf dem typischen Weg der Machtsicherung, wie er bei ,,nicht erblichen Monarchien" (H. Lutz) möglich war, nämlich durch Nepotismus (6). Der Aufschub der Bischofsweihe (1534–1537) brauchte nicht unbedingt als beson-

deres Asketikum des Koadjutors Maltitz aufgefaßt zu werden. Die Bischofsweihe war bei regierenden Hochstiftsinhabern ohnedies nicht sehr weit verbreitet. Der Aufschub spricht eher für seinen diplomatischen Sensus, sowohl das Designationsprinzip wie das Wahlrecht zu respektieren.

Auch die weltlichen und geistlichen Kompetenzüberschneidungen von Hochstift und Bistum einerseits und den verschiedenen Territorien und Fürstentümern andererseits waren im albertinischen Sachsen kaum komplizierter als anderswo, Altbayern ohne die Oberpfalz vielleicht ausgenommen (9ff). Der Meißner Bischof mußte vor 1539 als geistlicher Jurisdiktionsträger mit zwei katholischen (Herzog Georg, König Ferdinand) und zwei protestantischen Reichsständen (Herzog Heinrich, Herzogin Elisabeth) rechten. Dazu kamen seine landständischen Verpflichtungen. Was als Besonderheit gelten mag, war der Umstand, daß ein Geistlicher von Profil die Herausforderung der Zeit schon so früh energisch aufnahm, daß er schon neun Jahre vor Augsburg 1548 eine Kompromißlösung (Priesterehe, Laienkelch) suchte und vor allem den Weg der ,,Vermittlungstheologie" mit Hilfe hervorragender Mitarbeiter und Gesinnungsgenossen (Pflug, Nausea, Cochläus, Carlowitz, Witzel u. a.) suchte.

Es darf dem Verf. als Verdienst angerechnet werden, bedeutsame Zusammenhänge dargestellt und logisch schlüssige Voraussetzungen für seine Literarhistorie damit geschaffen zu haben. Oder anders ausgedrückt: Der biographische Teil ist nicht bloßer historischer Vorspann ohne interpretatorische Funktion für das Folgende geblieben. In einer Geschichtsschreibung, die sich von Trient und der späteren Gegenreformation leiten ließ, wurden Vertreter dieser Bischofsgeneration (einschließlich der sogenannten Vermittlungstheologen) als ineffektive Ireniker abgewertet oder wenigstens ignoriert. Insofern muß auch die Kirchenhistorie dem Verf. für diesen Beitrag zur Erhellung dessen, was für Spanien und Italien längst als ,,katholische Reform" anerkannt ist, dankbar sein.

Einige Ungenauigkeiten seien angemerkt: Verf. spricht wiederholt von ,,Weihbischof" Nausea von Wien (20, 34). Nausea war seit 1538 Koadjutor. Der Unterschied zwischen Weihbischof und Koadjutor wird auch (6) nicht ganz klar. Pflug war nicht ,,Dekan des Hochstiftes" (17), sondern des Meißner Domkapitels. Beides waren verschiedene juridische Personen. Daher wundert er sich auch zu Unrecht über die ,,Selbständigkeit" des Kapitels gegenüber dem Bischof (5). Der Adiaphoristenstreit setzt mit dem Interim 1548 ein, nicht erst 1555 (30). Durch bessere synchrone Kenntnis der Verhältnisse hätte sich manche Problematisierung als überflüssig erwiesen. Dadurch hätte das Proprium der Meißner Vorgänge noch deutlicher gemacht werden können.

Regensburg *Gerhard B. Winkler*

SCHMIDT HEINZ, *Religionsdidaktik.* Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht, Bd. 1: Grundlagen (Theologische Wissenschaft Bd. 16/1). (312.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 39,80.

Der 1. Bd. des auf zwei Bände angelegten Werkes befaßt sich mit den grundlegenden Fragen der Vermittlung von Religion und religiösen Inhalten; ein 2. Bd. soll in der Folge stufenspezifische Konkretionen aufzeigen. Der Verfasser kommt aus dem evangelischen Bereich; daraus ergeben sich verständlicherweise konfessions- und situationsbedingte Akzentsetzungen, weitgehend gelten aber die gemachten Aussagen unverändert auch für den katholischen Bereich.

Der Bogen ist weit gespannt. Beginnend mit der rechtlichen Stellung des RU (in der BRD) und dem Aufzeigen seiner pädagogischen Legitimationsversuche befaßt sich der Vf. mit den verschiedenen Konzepten des RU, mit Fragen religiöser Erziehung in einer säkularisierten Welt und überhaupt mit den Grundfragen religiöser Erziehung. Kapitel über Aufgaben, Zielperspektiven und paradigmatische Inhalte eines schulischen RU runden die Darlegungen ab.

Der Leser sieht sich einem grundlegenden rel.-päd. Werk und einer Fülle von Gedanken und Überlegungen gegenüber. Den 250 engbedruckten Textseiten folgen 50 Seiten mit Anmerkungen, die sich weitgehend auf die verwendete Literatur beziehen. Vielleicht wäre manchmal eine Straffung des Gebotenen dem Gesamtanliegen dienlich gewesen (z. B. bei den Ausführungen über Identität und bei der Darstellung gesellschaftlicher Zusammenhänge); andererseits bleibt eine derartige Auswahl immer subjektiv und es ist denkbar, daß mancher Leser auch für diese Zusammenfassungen dankbar ist. Man könnte sich allerdings bei Gedankengängen, die etwas außerhalb des roten Fadens liegen, mit Exkursen abhelfen.

Unter den ausführlichen Darlegungen finden sich jedoch zahlreiche ausgezeichnete Passagen, die zum Verständnis einer gegenwärtigen Religionspädagogik beitragen, indem sie Zusammenhänge und die Ursache von Schwierigkeiten deutlich machen. Durch gründliche Be- und Verarbeitung verschiedenster Literatur wird erreicht, daß die eigentlichen Probleme aufgezeigt und angegangen werden. Dankenswerterweise bleibt der Verfasser nicht an einer Pseudoaktualität hängen, die sich aus einer nur oberflächlichen Betrachtung der Phänomene ergibt und die leider nicht selten anzutreffen ist.

So lohnt es sich nicht nur für jemand, der sich beruflich mit der Theorie der Religionspädagogik zu befassen hat, sondern auch für den, der in der Praxis mit derartigen Fragen beschäftigt ist und der auf diese Weise rel.-päd. Fakten setzt, die (manchmal) anspruchsvolle Auseinandersetzung auf sich zu nehmen, um sich auf diese Weise reflektierend bewußt zu machen, was er tut und welche Folgen sich aus seinem Tun ergeben bzw. nicht ergeben. Der vorliegende Bd. bie-

tet neben einer immer wieder notwendigen Zusammenfassung der vorhandenen und herrschenden Theorien auch die Möglichkeit, das eigene Tun zu überdenken. Es ist zu wünschen, daß der rel.-päd. Tätige, der sich bei seiner Aufgabe nur allzu leicht überfordert fühlt, die Einsicht gewinnt, die der Vf. einer gläubigen Identität zuordnet: „Er ist mit der Endlichkeit des Lebens versöhnt" (179).

Linz *Josef Janda*

BIEGER ECKHARD SJ (Hg.), *Zugang zu Jesus Christus.* Den Glauben erfahren, Materialien für Religionsunterricht, Jugend- und Gemeindearbeit, Band 1. (140.) Grünewald, Mainz 1981. Kart. DM 18,80.

Das hier vorliegende Kursprogramm, das eine Reihe weiterer Folgen einleiten soll, hebt sich grundlegend von der gängigen Bildungsarbeit in Form von Referaten oder theologischen Seminaren ab. Außerdem soll nicht zu neueren Entwürfen der Christologie ein weiterer hinzugefügt werden, zumal keine vollständige Christologie beabsichtigt ist. Es werden vielmehr christologische Aussagen in Kontext zu menschlichen Grunderfahrungen gesetzt. So bietet sich folgender Weg an: Im ersten Schritt werden menschliche Grunderfahrungen reflektiert, meist im Anschluß an einen Kurzfilm (Angst, Versöhnung, Macht und Ohnmacht, Sinn und Sinnlosigkeit, Tod). Diese eigenen Erfahrungen stellen gleichsam eine Klammer zum Leben und zum Anspruch Jesu dar (2. Schritt). Auf diese Weise soll das Leben Jesu aktualisiert werden. Dadurch soll im dritten Schritt eine Motivation zur Nachfolge Jesu geschaffen werden. Das Konzept geht davon aus, daß Glaube sich nicht in der Übernahme von Lehren erschöpft, sondern gekennzeichnet ist von dem Bemühen, sich auf den Lebensentwurf Jesu mit seinen praktischen Konsequenzen einzulassen.
Zu den einzelnen Themen wird ein vielfältiges Medienangebot (Gespräche, Rollenspiel, Dias, Fotosprache, Kurzfilme, Bilder, Collagen) vorgeschlagen. Besonders die Kurzfilme sind hervorzuheben, die inhaltlich wiedergegeben werden; leider wird es schwierig sein, diese Filme im Ausleihverfahren zu bekommen. Sie wären aber wesentlich zur Veranschaulichung der menschlichen Erfahrungen.
Im Buchtitel sind die Adressaten dieses Bildungsprogramms angegeben: Religionslehrer und alle, Seelsorger wie Laien, die in der Jugendarbeit und Erwachsenenbildung tätig sind. Die vorliegenden Modelle können nämlich im RU ebensogut wie in der Erwachsenenbildung verwendet werden, u. z. in Wochenendseminaren und einzelnen Bildungsveranstaltungen zu den angegebenen Themen.

Linz *S. Birngruber*

DIE ZEHN GEBOTE HEUTE, Wegweisung auch für unsere Zeit. (Herderbücherei 975). (208.) Herder, Freiburg–Basel–Wien 1982. DM 9,90.

Das vorliegende Taschenbuch will eine Artikelserie über die 10 Gebote, die im „Rheinischen Merkur/Christ und Welt" erschienen sind, einem größeren Leserkreis zugänglich machen. Es handelt sich um eine bunte Sammlung von Beiträgen zu verschiedenen Gesichtspunkten der einzelnen Gebote. Im Bewußtsein der Kompliziertheit und der Vielfältigkeit des gegenwärtigen Lebens wurden nicht nur Theologen, sondern auch Verhaltensforscher, Psychologen, Juristen, Mediziner, Philosophen und Publizisten um Beiträge gebeten. Auf jedes Gebot entfallen 3 bis 4 Artikel mit einem Umfang von durchschnittlich 4 Seiten.
Die alte Aufgabe, die bekannten Gebote auszudeuten und mit der jeweiligen privaten und gesellschaftlichen Lebensweise der Menschen in Verbindung zu bringen, wurde auf neue und ungewohnte Weise angegangen. Als Ausgangspunkt wurden nicht historische oder exegetische Gesichtspunkte gewählt, sondern Fragen und Schwierigkeiten, wie sie sich dem heutigen Menschen stellen. Daraus ergeben sich manchmal ungewohnte und erfrischende Gesichtspunkte, die für ein Verständnis und eine Rückgewinnung der 10 Gebote gewiß dienlich sind.
Der Leser darf weder mit einer vollständigen Darstellung der einzelnen Gebote rechnen (wer könnte diese bei der Unerschöpflichkeit dieses Themas auch leisten?), noch dürfte er sich ein Lehrbuch erwarten, das er etwa unmittelbar im Religionsunterricht einsetzen kann. Er hat eher ein Lesebuch vor sich, in dem ihm essayhaft Fragestellungen und Zusammenhänge erschlossen werden. Er wird angeregt zum Nachdenken und zur Auseinandersetzung, und das ist oft mehr als ein Katalog fertiger Antworten.

Linz *Josef Janda*

STEINER JOSEF (Hg.), *Wenn wir beten: Vater unser.* Gemeindekatechismus I (96.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 12,80.

Der Mangel an religiösem Grundwissen und das Unvermögen, den katholischen Glauben im Alltag zu leben, sind weithin darauf zurückzuführen, daß die Träger der Glaubensvermittlung – Familie und Schule, aber auch die kirchlichen Gemeindeformen – dieser Aufgabe zu wenig oder gar nicht mehr gerecht werden. Das ist nicht zuletzt eine Folge eines weit- und tiefgreifenden Säkularisierungsprozesses. Glaubenswissen und Glaubenspraxis sind aber für das religiöse und kirchliche Leben unerläßlich. Die Angebote zu einer Neubelebung sind gerade heute auf dem Buch- und Medienbereich so vielfältig wie kaum je zuvor. Besonders wichtig sind aber jene, die in gut verständlicher und praktischer Form Hilfen anbieten. In dieser Hinsicht hat der Verlag Herder mit seinen Grundkursen zur Gemeinde- und Sakramentenkatechese Vortreffliches geleistet. Mit dem vorliegenden Bändchen wird ein weiterer Schritt, diesmal zur Wiederbelebung des täglichen Betens, unternommen. Ausgehend von der Erfahrungswelt und Gebetsschule Jesu, dem Alten Testament und der jüdischen Glaubenswelt, dem Wort Jesu im Neuen Testament, wird

hingeführt zu einem lebensnahen Verständnis des Herrengebetes. Als Ziel wird das tägliche Gebet, das aus dem Alltag entspringt und ihm verbunden ist, angestrebt. Daß dabei auch viele, bisher übliche Gebetsformeln mit der nötigen Sorgfalt einbezogen werden, ist beachtenswert. Grundsätzlich ist diese Gebetsschule gemeinschaftsorientiert, darin liegt auch ihr besonderer Wert. Dies tritt vor allem in den häufigen Anleitungen zur Gruppenarbeit und den praktischen Vorschlägen, z. B. für die Woche, hervor. Dieser ,,Gemeindekatechismus I", dem bereits ein weiteres Bändchen zu den Geboten gefolgt ist, kann der religiösen Erziehungsarbeit in den Familien, den Seelsorgerunden und natürlich auch dem Religionsunterricht sehr empfohlen werden.

Linz *Josef Hörmandinger*

RAHNER KARL, *Mein Problem.* Karl Rahner antwortet jungen Menschen. Unter Mitarbeit von Jugendlichen. Herder, Freiburg 1982. (144.) Kart. DM 13,80.

Ein Jugendseelsorger hat – in Absprache mit K. Rahner – junge Menschen veranlaßt, sich in ihren persönlichen Fragen und Schwierigkeiten an Pater Rahner zu wenden. Das vorliegende Bändchen enthält 24 Briefe von Jugendlichen im Alter von 16 bis 25 Jahren und auch die Antworten, die ihnen Rahner zurückgeschrieben hat. Die Briefe wurden nur gekürzt, soweit dies die Diskretion erforderte.

Mit Interesse und Staunen liest man, was Rahner den jungen Menschen antwortet. Es sind die typischen Fragen Jugendlicher, die mit sich und ihren Lebensgewohnheiten unzufrieden sind. Die Antworten Rahners sind schlicht und praktisch, vor allem aber getragen von menschlichem Verständnis, von theologischer Weisheit und von geistlicher Erfahrung. Die Probleme als solche bleiben oft ungelöst, allzu häufig sind schwere menschliche Fragen ja unbeantwortbar, aber Rahner vermag sie in ein anderes Licht und in einen größeren Zusammenhang zu stellen, und damit verändert sich die Fragestellung.

So ist ein Buch für Heranwachsende entstanden, die in manchen Anfragen ihre eigenen Fragestellungen erkennen werden. Es ist aber auch ein Buch für alle, die am Leben, an den Fragen und Sorgen der Jugendlichen Anteil nehmen. Es ist schön, mitzuerleben, wie jemand aus der Distanz des Alters heraus – oder vielleicht gerade deswegen? – jungen Menschen Gültiges zu sagen hat, wenn er wach und hellhörig geblieben ist und wenn er über ein großes Wissen auch noch weise geworden ist. Das Ernstnehmen des anderen beinhaltet dabei sowohl ein Verstehen seiner Schwächen, aber zugleich eine Herausforderung an seine Fähigkeiten.

Linz *Josef Janda*

GOLDBRUNNER JOSEF, *Die Lebensalter und das Glaubenkönnen.* (51.) Pustet, Regensburg 1973. Kart. DM 6,80.

DERS., *Einladung zum Fest.* Die großen Feiern des Kirchenjahres. (60.) Pustet, 1977. DM 7,80.

DERS., *Unterwegs – wohin?* Über die Wiederkunft. (65.) Pustet, 1979. Kart. DM 8,80.

DERS., *Kleine Lebenslehre der Person.* (78.), Pustet, 1980. Kart. DM 9,80.

Diese vier schmalen Bändchen haben trotz verschiedener Inhalte und Zielsetzungen einiges gemeinsam: leicht verständlich und flüssig geschrieben verzichten sie auf unnötigen wissenschaftlichen Apparat; gemäß der Zielsetzung der vom Vf. selbst herausgegebenen Reihe ,,Anregungen für das Christenleben" wollen sie der Pastoral dienen und Handlungsimpulse für das religiöse Leben geben; sie beschränken sich dabei auf wesentliche Grundlinien, und verdichten so die jahrzehntelangen Erkenntnisse und Erfahrungen eines profilierten Pastoraltheologen.

Das erstgenannte Bändchen (,,Die Lebensalter") ist in seiner Gedankenführung und Gliederung am eigenwilligsten (z. B. die Terminisierung der Entwicklungsstufen) und erscheint im Vergleich zu den anderen nicht sonderlich ergiebig. Dies mag vor allem an der angestrebten Kürze liegen, die einem so komplexen Thema doch nicht recht zu entsprechen vermag. Immerhin sind auch hier Überlegungen anzutreffen, die es verdienen, in heutiger Erziehungssituation beachtet zu werden.

,,Einladung zum Fest" behandelt die großen Feiern des Kirchenjahres. Weihnachten, Ostern, Pfingsten und Fronleichnam werden in oft recht origineller Weise meditiert und auf ihre Bedeutung für Mensch und Gesellschaft befragt. Dabei fällt auf, wie stark moderne Vorstellungen und Erfahrungen mit tradierten Glaubensaussagen verbunden sind und welch realen Optimismus der Vf. aus Wort und Feier zu gewinnen und zu vermitteln weiß. Dabei werden gelegentlich die Linien bis in die kosmische Dimension verfolgt und nachgezogen.

Im Bändchen ,,Unterwegs – wohin?" wird ein besonderes Anliegen des Vf. spürbar: die Botschaft von der Vollendung des Einzelmenschen, der Menschheitsfamilie sowie der gesamten Schöpfung heute wieder neu zum Aufleuchten bringen! Dabei werden nicht die Schwierigkeiten übersehen, die ein Umsprechen der biblischen Aussagen und Bilder in den heutigen Verstehenshorizont mit sich bringt. Dennoch gelingt es dem Vf., Wege der Vermittlung wesentlicher Aspekte der Eschatologie zu markieren und damit Ansätze der Hoffnung zu entwickeln, die gerade in Zeiten der Resignation und Verzweiflung von erstrangiger Bedeutung sind.

Im zuletzt angeführten Bändchen geht es um einen knappen und übersichtlichen Aufriß dessen, was Person besagt und bedeutet, wann personale Begegnung sich verwirklicht, welch formende Kräfte sie auszulösen vermag und inwiefern Person als Gabe und Aufgabe zu sehen sind. Der Abschnitt ,,Vom Umgang mit sich selbst" trägt deutlich psychologischen Charakter, während die nachfolgenden Überlegungen zum Thema ,,Mündige – Unmündige" pastoral strukturiert sind und Hilfen anbieten für die Gemeindearbeit. Abgerundet wird dieser Aufriß mit ei-

nem Kapitel über personale Christusbeziehung, in dem nochmals ein bekanntes existentielles Anliegen des Vf. – und wohl auch der gesamten Pastoral – zur Sprache kommt.
Erwähnt sei noch, daß diese Reihe sich nicht nur an Seelsorger, Religionslehrer und Pastoralassistenten wendet, sondern auch jene Leser ansprechen will, die über christliche Normalverbraucher hinaus sich für aktuelle menschlich-religiöse Fragen interessieren.
Linz *Franz Huemer*

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.–.

Vorliegende Arbeitshilfen für den RU enthalten 4 Themenblöcke zum Hauptthema: ,,Beitrag von Glauben und Wissenschaft für eine humane Zukunft". Die einzelnen Blöcke befassen sich mit der Problematik von Glauben und Wissen, der Ideologie in Glauben und Wissenschaft, den Möglichkeiten und Grenzen von Sprache, den religiösen und profanen Zukunftsmodellen.
Die Auswahl der Themenblöcke nimmt Bezug auf deutsche Lehrpläne der Sekundarstufe, entspricht aber auch weithin Lernzielen österreichischer Lehrpläne dieser Altersstufe und findet sicher das Interesse des Schülers. Zum Kursprogramm wird jeweils ein mögliches Alternativprogramm angegeben. Das ist eine wirkliche Anregung und ermöglicht, aus einer gewissen Fülle zu schöpfen.
Positiv hervorzuheben sind die vielen Veranschaulichungsskizzen in Form einer Loseblattsammlung, Kopiervorlagen, die leicht in Overheadfolien umgelegt werden können, sowie Grundlagen für Tafelbilder abgeben und im Kopiergerät vervielfacht werden können. Dazu kommt eine reiche Medienpalette (jeweils auch Angabe von Alternativmedien zu den jeweiligen Themenkreisen) und die vielfältigen Literaturhinweise sowie die Ergänzungstexte am Schluß des Programms.
Themen und Unterrichtseinheiten sind untereinander austauschbar und können nach Belieben in eigene Konzepte eingefügt werden. Dieser variable Gebrauch wird durch die äußere Form der Loseblatt-Sammlung begünstigt. Vorliegendes Kursprogramm macht zwar einen sehr geschlossenen Eindruck, ist aber doch eher als Ergänzung zum bisher Vorhandenen zu verstehen. Als solche dürfte es aber echte Hilfe und Anregung für die eigene Unterrichtsgestaltung bedeuten.
Linz *S. Birngruber*

JOHANNES PAUL II., *Zur Freude des Glaubens hinführen.* Apostolisches Schreiben ,,Über die Katechese heute". Mit einem Kommentar von Adolf Exeler. (176.) Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980.

Unmittelbarer Anlaß zur Herausgabe dieses Apostolischen Schreibens ,,Catechesi Tradendae" gab ein Wunsch der Weltbischofssynode 1977. Johannes Paul II. erarbeitete die vorliegenden Richtlinien auf Grund der Vorarbeiten der Synode und seiner beiden Vorgänger. Das Schreiben ist so eines der wenigen kirchenamtlichen Dokumente, an dem unmittelbar drei Päpste gearbeitet haben. Das Schreiben beschränkt sich auf ,,einige besonders aktuelle und entscheidende Aspekte" (Nr. 4): Im Zentrum der Katechese steht nicht nur ein System abstrakter Lehrsätze, sondern die Beziehung zur Person Christi. Mit der Betonung der Christozentrik verleiht der Papst einem Anliegen höchste Autorität, das seit 1938 der Österreicher J. A. Jungmann zu betonen nicht müde wurde. Katechese wird von Johannes Paul II. als ,,heilige Verpflichtung und unverzichtbares Recht" angesehen (14). Wenn man Zeuge sein konnte, von wie vielen Beeinträchtigungen dieses Rechtes auf der Synode berichtet wurde und wenn man weiß, daß es auch im 20. Jahrhundert Märtyrer um der Katechese willen gibt, liest man nicht ohne Erschütterung: ,,Zahlreiche (!) Staaten verletzen freilich dieses Recht, sodaß RU erteilen, erteilen lassen oder empfangen sogar zum Vergehen wird, das mit Sanktionen zu rechnen hat!" (ebda.). Der Papst bezeichnet Katechese (einschl. der schulischen!) als ,,eine der wichtigsten Aufgaben der Kirche" (1), als zentrales Anliegen, ,,das Priorität hat gegenüber anderen Werken und Aufgaben" (15), als ,,Aufgabe, die uns alle angeht" (Überschrift zum IX. Kapitel). Unbeschadet der unersetzlichen Aufgabe, die auch auf katechetischem Bereich der Familie zukommt, und unbeschadet der Bedeutung von Schule und Verbänden wird die Pfarre als ,,Motor und bevorzugter Ort" der Katechese (67) bezeichnet. ,,Darum hat jede größere Pfarrei und jeder Verband von kleineren Pfarreien die schwere (!) Pflicht, verantwortliche Mitglieder heranzubilden, die sich voll und ganz der Glaubensunterweisung widmen – Priester, Ordensmänner, Ordensfrauen, Laien –, die notwendigen Hilfsmittel für eine allseitige Katechese bereitzustellen, die Orte der Katechese nach Möglichkeit und Nutzen zu vermehren . . ." (67). Im Lichte solcher Aussagen gewinnt das Bemühen um einen Aufbau einer Gemeindekatechese ganz besondere Aktualität. Ohne die Wichtigkeit der Kinder- und Jugendkatechese zu übersehen, nennt der Papst dennoch die Erwachsenenkatechese als die ,,hauptsächlichste Form von Katechese" (43). – An zentraler Stelle behandelt Johannes Paul II. Fragen des Inhalts. Methode und Sprachform müssen Werkzeuge bleiben (31). Die geforderte Integrität und Vollständigkeit der Inhalte meint primär eine Gesamtschau auf jene zentralen Glaubenswahrheiten hin, die immer Grundbestand des Credo waren. Die Glaubensbekenntnisse (Plural!) sieht der Papst als vorrangigen Ausdruck des Glaubens (28). Sein Hinweis auf die ,,traditio symboli" zeigt jedoch, daß diese Zusammenschau Ziel und Ergebnis und nicht einzige Form der Anordnung und Reihung des Lehrstoffes ist. Der Papst

wünscht eine Katechese, die gut strukturiert, geplant, systematisch (= nicht improvisiert), erfahrungsbezogen, auf das Wesentliche hin orientiert, pastoral ausgerichtet, ökumenisch offen und gleicherweise individuell wie sozial akzentuiert ist (21 ff). Abgewehrt wird jede Einseitigkeit und Verkürzung. Ein ,,routinemäßiges Wiederholen, das jede Änderung ablehnt, ist ebenso verhängnisvoll wie das unbedachte Improvisieren . . . Der Konservativismus führt zum Stillstand, zur Lethargie und am Ende zur Auflösung der Katechese. Unbedachtes Verhalten aber führt zur Verwirrung der Schüler und deren Eltern . . . und anschließend zur völligen Zerstörung der Einheit." (17) Mit Frische und Offenheit benennt der Papst neben zahlreichen Einzelfragen auch das, was ihm korrekturbedürftig erscheint. Der Grundtenor des Schreibens ist aber – wie Exeler betont – eindeutig vom Willen zur Ermutigung bestimmt. Das Schreiben gipfelt im Bekenntnis zum Hl. Geist, der ,,inneren Triebkraft aller katechetischen Tätigkeit" und auch heute in der Kirche am Werk ist.

Graz *Edgar Josef Korherr*

RABL JOSEF (Hg.), *Religiöse Kinderliteratur.* Religionspädagogische Beiträge 1967–1980. (203.) Kaiser, München/Grünewald, Mainz 1981. Ppb. DM 28.–.

Nach Bruno Bettelheim ist es ein typisches Merkmal vieler Kinderbücher der letzten Jahre, daß sie zwar unterhalten und informieren wollen, inhaltlich aber so schal sind, daß sie kaum etwas vermitteln, was für das Kind von Bedeutung ist. Sie betrügen damit das Kind um den Gewinn, den ihm der Umgang mit der Literatur bieten soll, nämlich ,,den Zugang zu dem, was seinem Leben auf der jeweiligen Entwicklungsstufe einen tieferen Sinn gibt". Diese beunruhigende Beurteilung gilt grundsätzlich auch dann, wenn für den österreichischen Raum eine merklich positivere Situation festzustellen ist. Umso bedeutsamer ist es, wenn in den letzten 10 bis 15 Jahren die Kinderliteratur für religiöse Erziehung wiederentdeckt wurde. Damit erhebt sich die Frage, was Kinderbücher für die religiöse Erziehung tatsächlich leisten können und welche Strukturen sie haben müßten, um bestimmten religionspädagogischen Intentionen zu entsprechen.

Der vorliegende Sammelband enthält verschiedene Aufsätze, die 1967–1980 erschienen sind. Sie behandeln u. a. folgende Themen: Religiöse Probleme in der Literatur für junge Menschen (Fr. Hahn), Religiöse Erziehung und Kinderliteratur (J. Rabl), Die religiöse Kinderliteratur in heutigen Kinderbüchern (O. Dinges), Märchen aus der Sicht eines Religionspädagogen (G. Lange), Kinderkatechese vom Zeitungskiosk (G. Vogeleisen), Die Bibel als Buch für Kinder (R. Schindler), Zur Darstellung vom Sterben und Tod in der Kinderliteratur.

Abgesehen von dem umfassenden Spektrum, das sich aus den einzelnen Beiträgen zum behandelten Thema ergibt, verdienen besonderes Interesse die vom Herausgeber erstellten Kriterien, nach denen die religionspädagogische Relevanz von Kinderbüchern zu beurteilen ist.

Linz *Franz Huemer*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Die heilige Reise.* Auf den Spuren von Göttern und Menschen. Verlag Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982, Geb. S 256.-/DM 29,80.

Der Verfasser ist Religionswissenschafter (er lehrt seit 1960 an der Universität Heidelberg); neben eigenen Veröffentlichungen hat er die ,,Quellentexte" von M. Eliade ins Deutsche übersetzt. Im vorliegenden Buch erweist er sich als ausgezeichneter Kenner der Religionen. Die ,,Heilige Reise" ist so zunächst ein hervorragendes Sachbuch, in dem man sich über die vielfache Weise der Reise und Wanderung, soweit diese in irgendeinem Zusammenhang mit Religion steht, informieren kann.

Der Verfasser legt in seinem Buch einen weiten ,,Weg" zurück. Er beginnt bei den frühesten mythologischen Vorstellungen über die Reisen von Göttern und Menschen und beschließt seine Ausführungen mit den Formen der grenzüberschreitenden Reise (Entrückung und Jenseitsreise der Seele) und der Bedeutung der Reise als Metapher. Dazwischen werden die vielen Wege beschrieben, die Menschen in Verbindung mit verschiedenen religiösen Begründungen zurücklegen. Es wird die uralte Sehnsucht der Menschen beschrieben, die Inseln der Seligen zu finden, wie die Wege der Mönche, die sich aus einer asketischen Heimatlosigkeit ergeben. Missions-, Entdeckungs-, kultisch motivierte und religionspolitische Reisen werden dargestellt, ein umfangreiches Kapitel befaßt sich mit den Phänomen Wallfahrt.

Die Darlegungen sind sachlich und informativ, immer wieder staunt man über die Fülle des gesammelten Materials aus Geschichte und Gegenwart. Schon durch diese Fülle wird für den aufmerksamen Leser der Sachbuchcharakter überschritten. Es stimmt nachdenklich, wenn einem in dieser Dichte bewußt gemacht wird, wie sehr die beschriebenen Phänomene sich in den verschiedensten Religionen finden. Gar manches mutet banal an, ja wird sogar zum Ärgernis für einen vernünftig denkenden Menschen; andererseits verdichtet sich auch die Vermutung, daß es sich bei alldem um nur schlecht gelungene Versuche des Menschen handelt, etwas, was für ihn unfaßbar ist und bleibt, auf ein menschliches Maß zu bringen.

Was zunächst wie eine nicht weiter bedeutsame Ortsveränderung aussieht, die nun einmal dem Menschen zukommt, entpuppt sich in zunehmendem Maß als beinahe archetypisches Symbol, in dem eine ganz andere Wirklichkeit zum Ausdruck kommt, an die man zunächst nicht denkt. ,,Auch in der großen Landstraße liegt eine höhere Idee" (Dostojewski, zit. S. 168).

Reise, Weg, Wanderung, Pfad . . . sind bedeutsame Symbole, mit deren Hilfe Religionen immer wieder versuchen, zur Sprache und zum Ausdruck zu bringen, was sie den Menschen vermitteln wollen. Allerdings ist nicht zu übersehen, daß mit diesem Bild nicht die ganze Wirklichkeit aussagbar ist; es ist unumgänglich, kontrapunktorisch auch den Gesichtspunkt des Verweilens und der stabilitas zu betonen, da Reisen und Wandern als Vagantentum auch von der Mitte weg in die Veräußerlichung führen können und tatsächlich auch oft genug führen.

Linz *Josef Janda*

BSTEH ANDREAS (Hg.), *Erlösung in Christentum und Buddhismus.* (Beiträge zur Religionstheologie 3). (200.) St. Gabriel, Mödling 1982. Kart. S 279.–.

Der 3. Band der Beiträge zur Religionstheologie der Phil.-Theol. Hochschule von St. Gabriel beinhaltet Referate, die buddhistische und christliche Gelehrte bei einer Studientagung im Juni 1981 zum genannten Thema in St. Gabriel gehalten haben.

Die Tagung bot nicht nur Gelegenheit für eine intensive thematische Auseinandersetzung, sondern war zugleich Ort menschlicher Begegnung, die sich in herzlicher und freundschaftlicher Atmosphäre vollziehen konnte.

Das Thema führt in die zentrale Auseinandersetzung zwischen buddhistischer und christlicher Lebensauffasssung. Der Gegensatz zwischen der buddhistischen Lehre von der Selbsterlösung und dem christlichen Glauben, daß Erlösung nur durch Gott geschehen kann, scheint unüberbrückbar. Die einzelnen Referenten haben nun nicht versucht, durch eine Verwischung der Grenzen zu einer Annäherung zu kommen, sondern haben es vielmehr verstanden, mit großem Wissen und auch mit Weisheit die Auffassungen der Tradition, der sie sich verbunden wissen, darzulegen.

Auf diese Weise kommt man sehr rasch weg von dem Versuch, die eigene Position zu verteidigen, man gewinnt im Gegenteil durch das Hinhören auf den anderen neue Gesichtspunkte für die eigene Auffassung und lernt sie im neuen Lichte sehen. Andererseits bekommt man bei aller Freundlichkeit im Umgang miteinander auch eine Ahnung von der grundlegenden Verschiedenheit der Denkweise. Viel Geduld ist nötig, nicht nur beim Suchen nach Antworten, sondern bereits beim Versuch, die Fragestellung richtig zu ,,übersetzen". Es wird noch ein weiter Weg zu gehen sein, um diese Fremdheit zu überwinden, das Ergebnis dieser Mühe wird dafür aber auch lohnender sein als jede modische Verbrüderung. Einen Schritt in diese Richtung getan zu haben, ist das Verdienst dieser Tagung und der Veröffentlichung der dabei gehaltenen Referate. Die Referenten haben es den Zuhörern nicht immer leicht gemacht; ihr Hauptaugenmerk lag nicht darin, Sensationelles zu sagen, sondern Qualität zu bieten, und das ist ihnen in sehr guter Weise gelungen.

Linz *Josef Janda*

SOZIALWISSENSCHAFT

GRESCHAT MARTIN, *Das Zeitalter der industriellen Revolution.* Das Christentum vor der Moderne. (242.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1980. Kart. DM 34,-/Ln. DM 44,-.

Das Sammelwerk ,,Christentum und Gesellschaft" (hg. von H. Gülzow und H. Lehmann) will die Geschichte des Christentums im Zusammenhang der gesellschaftlichen Entwicklung unter dem Aspekt darstellen: Christentum nicht als ein Ausschnitt von Welt, sondern als eine besondere Weise, gemeinschaftlich Menschsein und Welt zu bestehen. Diese Verknüpfung ist durch die Erkenntnis bestätigt, daß die Kirchen, soziologisch gesehen, Teile der Gesellschaft und gesellschaftliche Fragen gleichzeitig kirchliche Fragen sind – und umgekehrt.

Der 11. Teilband geht der Frage nach, warum der Prozeß der Industrialisierung und in seinem Gefolge der Pluralismus der modernen Gesellschaft für die christlichen Kirchen, ihre Verkündigung und den christlichen Glauben selbst einen so schockierenden Integrationsverlust gebracht haben, warum die Auflösung der vorindustriellen Sozialstrukturen auch die bisherige Selbstverständlichkeit, nach kirchlicher Lehre und christlichen Normen zu leben und zu sterben, verloren wurde. Die vorliegende Untersuchung will die tiefgreifenden, das gesamte gesellschaftliche Leben umwälzenden Prozesse und Vorgänge des 19. Jahrhunderts, die mit der Industriellen Revolution verbunden waren, und die Reaktionen der europäischen Kirchen darauf ,,über die nationalen und konfessionellen Grenzen hinaus" darstellen. Der Verfasser verfolgt das Ziel, ,,die sich wandelnden sozioökonomischen Bedingungen im Zusammenhang mit den Veränderungen des kirchlichen Lebens, der Frömmigkeitsstrukturen und nicht zuletzt der Theologie anschaulich zu entfalten" (9).

Im Mittelpunkt der Darstellung liegen die europäischen Länder, in denen sich im 19. Jh. vor allem diese Veränderungen vollzogen haben und sich die Problematik der Kirche ergeben hat, nämlich Großbritannien, Belgien, Frankreich und Deutschland und die mit diesen Ländern verbundenen Kirchen, ihren sozialen Aktivitäten, Bewegungen und Verbänden. Das Werk schildert die Anfänge der Industrialisierung in Großbritannien (1780 – 1830); die Phase der Vorbereitung auf dem Kontinent (1815 – 1840), wo man durch das Schrifttum über die britische Entwicklung, in dem sich ,,eine Mischung aus Abscheu, Faszination und Sorge" ausdrückte (37), informiert war; das industrialisierte Europa (1840 – 1870), in dem nun auch nicht mehr Saat und Ernte, sondern die Maschinen den Takt angaben. Der vierte Abschnitt beschreibt die Epoche der Hochindustrialisierung (1870 – 1914), die auch die Durchsetzung des Hochkapitalismus

brachte. In diesem Zusammenhang hätte der Leser die Erwähnung von Max Webers „Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus" erwartet, der nicht nur eine historische Beziehung, sondern auch die Auswirkung religiös geprägter Lebensauffassung auf das Sozialverhalten im Wirtschaftsbereich analysiert.
Am Beginn des vorliegenden Werkes findet sich die Frage nach dem Sinn eines solchen Rückblicks. Anstehende Probleme werden freilich damit nicht gelöst, aber „der Blick auf die Geschichte ihrer Entstehung" befähigt, die eigentlichen grundlegenden Fragen unserer Zeit, die zum Großteil Folgenprobleme der Industrialisierung sind, festzuhalten und sich darauf zu konzentrieren (11). Die Industrielle Revolution hat das Leben von Mensch und Gesellschaft entschieden verändert – und verändert es weiterhin. Die Kirchen können von sich nicht behaupten, daß sie auf diesen gesellschaftlichen Wandel richtig reagiert hätten. Man kann dem Verfasser beipflichten, wenn er abschließend feststellt, daß das Hauptziel der Kirche war, „die kirchliche Einheit und Geschlossenheit nach Möglichkeit zu verteidigen" (235), „bei sich selbst bleiben" zu wollen (236); im Grund genommen wurde die moderne Welt nicht akzeptiert. Aber aus dem Versagen im 19. Jh., den Erfahrungen des Scheiterns, aus den gewonnenen Einsichten könnte sich eine reflektiertere Antwort der Kirchen für das 20. und 21. Jahrhundert ergeben, damit sie ihren unabdingbaren Beitrag in den verschiedenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten leisten können.
Linz *Walter Suk*

SPIRITUALITÄT

ALFONS VON LIGUORI, *Jesus lieben lernen* (hg. v. Häring B.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 17.80.

Vor 250 Jahren hat der hl. Alfons die Kongregation der Redemptoristen gegründet. Dies ist der äußere Anlaß dafür, daß der Redemptorist B. Häring eine der zentralen geistlichen Schriften des Ordensgründers neu übersetzt und herausgegeben hat. Häring macht durch einige biographische Hinweise deutlich, daß der hl. Alfons nicht nur der Vertreter einer Moralkasuistik war, als der er vielfach bekannt ist, sondern vor allem ein Heiliger, der durch sein Leben ein Stück Evangelium verkörpert und damit illustriert hat.
Die Sprache des hl. Alfons ist einfach und verständlich; immer wieder sind in den Text auch Schrifttexte und Zitate anderer Lehrer des geistlichen Lebens hineinverwoben. Bei aller Verständlichkeit läßt das Büchlein dennoch kein flüchtiges Lesen zu. Die gewählten Worte und Formulierungen entsprechen oft nicht dem heutigen Sprachgebrauch und kommen auch einer heutigen Denkweise nicht entgegen. Die Selbstverständlichkeit, mit der der hl. Alfons von der Liebe des Menschen zu Gott redet, ist vielen Menschen abhanden gekommen. Andere Akzente stehen derzeit häufiger im Mittelpunkt der Bemühungen um ein geistliches Leben.
So muß sich der Leser teils auf abgegriffene und teils auf ungewohnte Worte einlassen. Wenn er aber diese Schwelle überwindet und die damit verbundene innere Anstrengung nicht scheut, dann öffnet sich ihm der Zugang zu einer authentischen Darstellung christlicher Spiritualität. Er entdeckt, daß die Schwierigkeiten der damaligen Menschen, wenn sie um ein spirituelles Leben bemüht waren, seinen eigenen durchaus ähnlich sind.
Der hl. Alfons hat diese Betrachtungen über die Liebe, von denen sich der umfangreichere 2. Teil auf 1 Kor 13 bezieht, im Alter von 72 Jahren geschrieben; offensichtlich war ihm an diesem Buch, das eine Auflage von über 500 erreicht hat, selber viel gelegen. Heute ist es sowohl geschichtliches Dokument wie auch immer noch gültige Anweisung für ein geistliches Leben und für die Einübung in christliche Liebe.
Linz *Josef Janda*

CLAUDEL PAUL, *Ich glaube an Gott.* (381.) Pustet, Salzburg 1981. Kart. S 140.– / DM 19.80 / sfr 18.–.
Wie der Titel der vorliegenden, französisch zuerst 1961 erschienenen Textsammlung andeutet, handelt es sich um Aussagen zu den einzelnen Glaubensartikeln des Credos, die aus den weniger bekannten geistlichen Schriften Claudels und seinen Briefen zusammengestellt wurden.
Die Auswahl, interessant auch für das Verständnis Claudels selbst als prominenten Konvertiten dieses Jahrhunderts, macht dem Leser unserer Zeit den Wandel im Glaubensverständnis, der sich innerhalb einiger Jahrzehnte vollzogen hat, deutlich. Claudels persönlicher Weg, seine Position als Katholik und seine bildgetränkte Sprache, sein Lyrismus und Symbolismus, mit denen er die Mysterien des Glaubens erfährt und in Sprache zu fassen sucht, sind grundverschieden von einer theologischen Reflexion, die – auch im spirituellen Bereich – Glaubensaussagen auf ihre (oft enge) gesellschaftliche Relevanz hin zu deuten sucht. Die spirituellen Dimensionen, in die sich Claudel in seinen Betrachtungen begibt, werden sicherlich nicht für jeden Leser die ihm adäquate Vorstellungswelt bieten, müssen aber als Beitrag zur Vielfalt der Glaubenserfahrung und als Korrektur einer verkürzenden Tendenz gegenüber dieser Vielfalt gewertet werden.
Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

DIETRICH WOLFGANG, *Ich spiele, also bin ich.* (111.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1981. Kart. DM 24,80.
SCHWARZ JÜRGEN, *Lebensregeln.* Für den Alltag. (148.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1982. Kart. DM 24,80.
Die beiden Bände aus dem Eschbachverlag sind gleich ausgestattet und auch sehr ähnlich gestaltet. Texte und Bilder fügen sich in loser Reihenfolge aneinander und ineinander. Es sind nicht

nur Bücher, deren Inhalt man nach der Lektüre wiedergeben kann, sie wollen vielmehr den, der sie zur Hand nimmt, durch Text(e) und Bilder zum Nach- und Weiterdenken anregen.
Das Buch über das Spielen ist – der Thematik angemessen – in der äußeren Form noch collagenhafter und ,,verspielter". Der Textteil ist noch mehr in Einzeltexte aufgelöst; ein Großteil wirkt aphorismenhaft. Unterm Strich steht die Erkenntnis, daß Spielen für den Menschen eine ziemlich ernste Sache ist; wer aber versuchen wollte, es exakt in den Griff zu bekommen, hätte damit das Spiel verdorben.
Die Gestaltung der ,,Lebensregeln" wirkt ruhiger, die Texte sind zusammenhängender, die dargelegten Gedanken schon mehr reflektiert. Es sind die Lebensweisheiten eines Menschen, die verschiedenen Bereichen zugeordnet sind (Aufwachsen, Bewähren, Besitzen, Ausruhen, Regeln). Der Ausdruck ,,Lebensregeln" soll an die Gottes-Gebote erinnern; zugleich sollen aber die Lebenserfahrungen des Menschen wie ein zweites Buch dazu verhelfen, das Buch Gottes richtig zu verstehen und die von Gott gegebenen Regeln von Verengung und Oberflächlichkeit freizuhalten. Ein Wort von Jeremias Gotthelf, das neben dem Geleitwort angeführt ist, verdeutlicht die Absicht des Buches: ,,Wider die fürchterliche Einseitigkeit, die in die klarsten Dinge nur Verwirrung bringt".

Linz *Josef Janda*

GRUBER ELMAR, *Sich finden*. Eine Glaubens- und Lebenshilfe. (128.) Don Bosco, München 1981. Kart. DM 17,80.
Dieses Buch beherrscht *eine* Idee: Leben, Glück, Wohlbefinden gewinnt der Mensch, wenn er ,,in Beziehung ist", wenn er in Kontakt steht mit den lebendigen Wesen um sich, wenn er teilt und teil-hat. Dieser Gedanke, der ins Herz dessen trifft, was man in einem aufmerkenden Sinn ,,Leben" nennt, wird in einer kleinen ,,Theologie der Beziehung" entfaltet. Dies tun vor allem die 3 bis 5 Seiten langen erklärenden Kapitel, die in ihrem thematischen Aufbau wohldurchdacht sind: In Beziehung sein, Leid erleiden (ein vorzüglicher Abschnitt!), Vermittelt werden, Gut ist Gott, ,,Dreieinige" Beziehung, Das Medium ,,Wort", Jesus als Mittler, Der Mensch als Mittler, Alles ist ,,Mittel" zum Leben, ,,Mutter" Kirche (auch sehr gut!), Beten und Fasten. Die Vermittlung, die Beziehung, die Gott selbst ist und in Jesus, Kirche, Wort, Schöpfung stiftet, wird hier komprimiert dargestellt. Diese kurzen Seiten traut sich auch einer zu, der das Lesen nicht gewöhnt ist.
Nach jedem dieser das Denken fordernden Abschnitte umkreisen Meditationstexte – dichte, zum Teil sehr rhythmische Sätze – weiter den theologischen Inhalt. Bei diesen Ge-dichten gelingen großartige Texte, z. B. Stimmen, ,,Gottesbeweis", In Kauf nehmen, Haus sein, ,,Gewöhnen", Opfern (!).
Ein Wort zur Methode, wie der Verf. die Zusammenhänge erhellt: G. horcht auf ein Wort (z. B. leiden, Gott, Ur-teil, ent-decken), dreht und wendet es, merkt auf seine Herkunft, und bringt so die lebendigen Verhältnisse in eine Ordnung, die vor Zeiten in Worten und in der Sprache erkannt wurden.
Diese Methode und somit das Buch, das sich als ,,Glaubens- und Lebenshilfe" vorstellt und das auch ist, fordert jedoch eines vom Leser: Denkkraft. ,,Sich finden" ist kein religiöses Stimmungsbuch, sondern braucht das selbstständige, aus sich hervortretende Denken und Sinnieren. Weil man das miteinander lernen kann und es muß, stelle ich mir das Buch am fruchtbarsten vor, wenn es ,,Zwei oder Drei im Namen Jesu Versammelte" denk-willig zusammen lesen und es einander erhellen.

Mauthausen *Otmar Stütz*

VERSCHIEDENES

SCHMIDT HEINRICH UND MARGARETHE, *Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst*. Ein Führer zum Verständnis der Tier-, Engel- und Mariensymbolik. (330./89 Abb. im Text) Verlag C. H. Beck, München 1981. Ln. DM 38,–.

Bei der Betrachtung von christlichen Bildwerken – der Plastik wie der Malerei – in Kirchen, Museen oder schönen Bildbänden steht der moderne Mensch oft genug ratlos vor manchen Verschlüsselungen des jeweiligen Bedeutungsinhalts, selbst wenn er sonst einige kunsthistorische Kenntnisse besitzt. Ihn faszinieren dann Linien und Farben, aber zum eigentlichen Gegenstand vermag er nicht vorzudringen, weil das Vorverständnis für die spezifische symbolische oder allegorische Ausdrucksweisen fehlt. Der Verstehenshorizont eines jeden Zeitalters ist eben anders: Unsere Zeit schätzt – vordergründig – besonders das präzise Wort und die exakte Formel, begreift aber auch zunehmend, daß nichtverbale, symbolische Ausdrucksweisen, besonders in der Kunst, den Menschen ganzheitlicher zu erfassen und zu stimmen vermögen. Die christliche Kunst hat seit ihren Anfängen ein künstlerisches Vokabular entwickelt, das dem Außenstehenden, oft auch dem gegenwärtigen Christen, vielfach Schwierigkeiten des Verstehens bereiten konnte und kann, dem Kenner dieser Symbolsprache aber ein tieferes Eindringen in die ,,Message" ermöglicht, als es das Wort je gekonnt hätte, selbst wenn er sonst des Lesens und Schreibens unkundig war. Die Attribute eines Heiligen beispielsweise – Marterinstrumente oder andere Spezifika – machten diesen dem Betrachter nicht nur sofort als eben diesen kenntlich, sondern evozierten in ihm zugleich seine Vita, seine Bedeutung, sein besonderes religiöses Mittlertum oder die Art seiner oft bewährten Fürsprache. Auch die zentralen Heilsgeheimnisse selbst, in Predigt und Katechese oft genug nur dürr und abstrakt vorgetragen, bekamen durch diese Art der symbolischen Darstellung Leben und Anschaulichkeit.
Der vorliegende Band eines Pfarrerehepaares mit guter theologischer, kunstgeschichtlicher und

ikonographischer Vorbildung kann sicher zur Überwindung der Verstehensbarriere angesichts christlicher, besonders mittelalterlicher Kunstwerke beitragen. Die Arbeit wählt aus; sie will gar nicht den ganzen Kosmos der Bildersprache vorführen, sondern beschränkt sich auf die Tier-, Engel- und Mariensymbolik, wie im Untertitel auch ausdrücklich gesagt wird. Das geschieht dann aber nach Art von Übersichten und Lexikonartikeln sehr gründlich und einleuchtend. Die benutzte, recht umfangreiche Literatur ist angeführt, Anmerkungen belegen die Aussagen. Von besonderem Wert ist das sorgfältige Register, das zugleich als Glossar angelegt ist und so den Inhalt noch einmal alphabetisch aufschlüsselt. Der Band ist sehr zu empfehlen.

Wien *Johanna H. Emminghaus*

PICHLER ISFRIED H. (Hg.), *Schlägl in Dichtung und Literatur*. (Schlägler Schriften 7). (336.) OÖ. Landesverlag, Linz 1981. Geb.

Der siebte Band der Schlägler Schriften, die sich den Studien und Forschungen zur Geschichte und Kultur des Stiftes Schlägl und seiner Pfarreien widmen, ist redigiert und herausgegeben von Isfried H. Pichler O. Praem. Gewidmet ist er Evermod Groß, dem seinerzeitigen Kapitular und Senior des Stiftes, zum 75. Geburtstag.

Es ist unschwer einzusehen, daß sich dieses musterhaft redigierte und ausgestattete Buch, welches das Stift Schlägl zur Literatur in Beziehung setzt, im wesentlichen nur um Adalbert Stifter drehen kann. Dementsprechend wird von verschiedenen Autoren versucht, dem Phänomen dieses Schriftstellers in bezug zum Stift gerecht zu werden. Das fällt insofern nicht leicht, als die Beziehung dieses Dichters zwar intensivst zum Böhmerwald war, zum Stift Schlägl aber nicht so sehr. Außerdem war Stifter ja anderen Lebensräumen wie Oberplan, Kirchschlag, Kremsmünster und Linz innig verbunden; dem Band von immerhin 336 Seiten fehlt daher zwar nicht das verbindende Motiv, wohl aber eine gewisse Glaubwürdigkeit in bezug auf eben dieses Verbindende. Die Publikation setzt sich gewissermaßen aus den Teilen „Stifter mit Schlägl" und „Stifter ohne Schlägl" zusammen. Diesen Mangel sucht man mit positivistischer Genauigkeit wettzumachen, was zweifelsohne gelungen ist. Alle Beiträge (Evermod Fritz Groß: Die Anfänge Stifters in der zeitgenössischen Kritik; Brigitte Seefeldner: Die Bedeutung von Kindheit und Jugend in Adalbert Stifters Erzählung „Das Haidedorf"; Isfried H. Pichler: Adalbert Stifter (1805 – 1868) und das Kloster Schlägl; ebenfalls vom Herausgeber: Im Geiste Stifters. Das Stift Schlägl im Werke von Dichtern und Schriftstellern nach Stifter; Eleonore Uhl: Deutsche Dichtung und Literatur in der Stiftsbibliothek Schlägl) sind von einer Gewissenhaftigkeit und Genauigkeit, wie man sie sich bei germanistischen Arbeiten öfter wünschen würde.

Das vom Herausgeber zwar als „Anhang" bezeichnete Schlußkapitel entbehrt, bezogen auf den hochgeistigen Buchtitel, nicht einer gewissen Komik: Die Brauerei des Stiftes Schlägl. Daß das Schlägler Bier hervorragend ist, wird in Österreich ohnedies kaum wer bezweifeln. Das aber hätte auch in einem anderen Band Platz gefunden.

Linz *Helmut Schink*

PAULUSVERLAG, *Pauluskalender 1983*. (732.) Paulus, Freiburg, Schweiz 1982. Kart. sfr. 9.– (Buchform).

Dieser Kalender bietet für jeden Tag des Jahres neben einem Hinweis auf die Heiligen des Tages einen kurzen Spruch und eine kleine Textstelle. Beides hat man in sieben Atemzügen gelesen. Es sind Perlen von Textstellen. Alle Namen, die ein religiös Interessierter kennt, kommen als Autoren vor – und dann noch viele unbekannte dazu. Ein paar wesentliche Sätze oder eine kleine Geschichte erhellen, im richtigen Augenblick (der einzelne Tag wird ihn bringen), oft tiefe, unbewußte Fragen und Rätsel.

Der Pauluskalender wird auch als Abreißblock und als Wandkalender angeboten.

Mauthausen *Otmar Stütz*

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 CARL, *Das mystische Erkennen.* Gnoseologie und philosophische Relevanz der mystischen Relation. (384.) Grünewald, Mainz 1982. Ln., DM 42.–.

ANTIER YETTE und JEAN-JACQUES, *Flucht aus der Welt?* Wie die Menschen heute im Kloster leben. (192.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 19.80.

BIRK GERHARD / GROSZ HEINRICH / KNOCH OTTO BERNHARD / WEIDMANN FRITZ, *Der Bibelunterricht in der Schule.* (Die Vorträge des rel.-päd. Kurses 1981 in Donauwörth.) (120.) Auer, Donauwörth 1982. Kart. DM 15.80.

BOCKEL PIERRE, *Geschöpfe aus Gottes Hand.* (241.) Pustet, Salzburg 1982. Ln. S 224.–/DM 32.–/sfr 29.–.

BÖCKENFÖRDE WOLFGANG ERNST, *Staat – Gesellschaft – Kirche;* DEUFEL KONRAD, *Sozialstaat und christliche Diakonie.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 15). (184.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 34.50.

BONNET SERGE / GOULEY BERNARD, *Gelebte Einsamkeit.* Eremiten heute. (192.) Herder, Freiburg 1982. Kart. 19.80.

CONGAR YVES, *Der Heilige Geist.* (512.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 68.–.

DEISSLER ALFONS, *Biblisch glauben!* (Herderbücherei 994; Serie „Worauf es ankommt"). (192.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 8.90.

DREWERMANN EUGEN, *Psychoanalyse und Moraltheologie.* Bd. 1: Angst und Schuld. (208.). Grünewald, Mainz 1982. Kst. DM 29.80.

FESTING HEINRICH, *Wege zum Heil.* Was bedeuten die christlichen Tugenden, die Zehn Gebote, die Werke der Barmherzigkeit, die Seligpreisungen für uns? (238.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 22.80.

FORSTER KARL / SCHMIDTCHEN GERHARD, *Glaube und Dritte Welt.* Ergebnis einer Repräsentativumfrage über weltkirchliche Aufgaben und die Motive deutscher Katholiken. (Entwicklung und Frieden / Wissenschaftliche Reihe, Bd. 27.) (192.) Grünewald/Kaiser, Mainz/München 1982. Kart. DM 19.50.

FROHNHÖFER MARTIN, *Jugendtreff.* 29 Praktische Vorschläge für die offene Jugendarbeit in der Gemeinde. (96, mit 8 Zeichnungen.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 9.80.

HAUKE MANFRED, *Die Problematik und das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien. Bd. XLVI). (496.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Ln. DM 68.–.

HÄRLE WILFRIED, *Systematische Philosophie.* Eine Einführung für Theologiestudenten (studium theologie 6). (272.) Kaiser/Grünewald, München/Mainz 1982. Kst. DM 32.–.

HEINRICH ROLF, *Verheißung des Kreuzes.* Die Christologie Hans Joachim Iwands. (Gesellschaft und Theologie / Fundamentaltheologische Studien 4.) (338.) Kaiser/Grünewald, München/Mainz 1982. Kst. DM 48.–.

HELFMEYER FRANZ JOSEF, *Gottes Bund ist nicht gekündigt.* (Herderbücherei 988; Serie „Worauf es ankommt".) (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 7.90.

HENNING PETER, *Konfirmandenelternarbeit.* (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde.) (160.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 29.80.

HORN STEPHAN OTTO, *Petrou Kathedra.* Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon. Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Ln. DM 28.–.

HUSSLEIN ADELINA, *Voreheliche Beziehungen.* Eine empirische Studie zum Sexualverhalten der 14- bis 18jährigen in Österreich. (204.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 198.–/DM 28.80.

IMMENKÖTTER HERBERT, *Hieronymus Vehus.* Jurist und Humanist der Reformationszeit. (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 42.) (72.) Aschendorff, Münster 1982. Kart. DM 19.–.

KANTZENBACH FRIEDRICH WILHELM, *Die Bergpredigt.* Annäherung – Wirkungsgeschichte. (158.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 29.80.

KERN WALTER / KASPER WALTER, *Atheismus und Gottesverborgenheit;* KERN WALTER / CONGAR YVES, *Geist und Heiliger Geist;* SCHULTE RAPHAEL, *Zeit und Ewigkeit.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 22.) (192.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 36.–.

KERSCHBAUMER-JÄGGLE HANNELORE, *Mit Kindern das Jahr gestalten.* Kreativ arbeiten in Schule, Gemeinde und Familie. (104.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 120./DM 16.80.

KNECHT LOTHAR, Bibel im Unterricht. Kreative Praxis in Primar- und Sekundarstufe I. Teil 5/6: Vom Wirken Jesu. (160.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 26.–.

KÖHLER OSKAR, *Kleine Glaubensgeschichte.* Christsein im Wandel der Zeit. (432.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 16.90.

KRETSCHMER WOLFGANG, Psychoanalyse im Widerstreit. (190.) Reinhardt-Verlag, München 1982. Geb. DM 29.80.

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Die heilige Reise.* Auf den Wegen von Göttern und Menschen. (256.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 29.80.

LAPIDE PINCHAS, *Die Bergpredigt – Utopie oder Programm?* (144.) Grünewald, Mainz 1982. Kart. DM 19.80.

LEHMANN KARL, *Geistlich Handeln.* (160.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 16.80.

LEHMANN REINHOLD, *Friedenssignale.* „Man kann den Frieden nicht machen, man muß in tun". (160.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 9.80.

LIEBMANN MAXIMILIAN, *Kardinal Innitzer und der Anschluß.* Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938. (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchlichen Zeitgeschichte Bd. 1.) (162.) Institut für Kirchengeschichte, Graz 1982. Kart. S 168.–.

LISSNER IVAR / RAUCHWETTER GERHARD, *Der Mensch und seine Gottesbilder.* (340., 32 Farbtafeln, viele SW-Fotos) Walter, Olten 1982. Ln. DM 65.–/sfr. 58.–.

LJUBIC MARJAN, *Erscheinungen der Gottesmutter in Medugorje.* (128., 8 Farbbilder.) Miriam-Verlag, Jestetten 1982. Kart. S 62.–, DM/sfr. 7.80.

LORENZ ERIKA, *Teresa von Avila.* „Ich bin ein Weib und obendrein kein gutes". Ein Porträt der Heiligen in ihren Texten. (Herderbücherei 920). (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 6.90.

LUCHTERHANDT OTTO, *Die Gegenwartslage der evangelischen Kirche in der DDR.* Eine Einführung. (Jus Ecclesiasticum 28). (IX/109.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1982. Ln. DM 38.–.

MANNS PETER / LOOSE HELMUTH NILS, *Martin Luther.* Mit einem Geleitwort von Bischof D. Eduard Lohse. (224., davon 96 S. mit Farbtafeln.) Herder, Freiburg/Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1982. Ln. DM 98.–.

MEYER IVO / SPIEGEL JOSEF F., *Wir entdecken die Bibel.* Ihre Menschen, ihre Umwelt, ihre Botschaft. (128., über 160 Bilder und Zeichnungen.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 22.80.

MEYER-ABICH KLAUS M., *Determination und Freiheit;* RAWER KARL / PESCH OTTO HERMANN, *Kausalität – Zufall – Vorsehung;* WEISSMAHR BELA / KNOCH OTTO, *Natürliche Phänomene und Wunder.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 4). (152.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 28.50.

MIETH DIETMAR, *Die Kunst, zärtlich zu sein.* Wege zur Sensibilität. (96.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 9.80.

MÜLLER RÜDIGER, *Sankt Nikolaus.* Der Heilige der Ost- und Westkirche. (120.) Herder, Freiburg 1982. Ln. DM 36.–.

MÜLLER-ELMAU BERNHARD, *Darum sollt ihr vollkommen sein.* (84.) Ernst Reinhardt, München 1982. Kart. DM 16.80.

NIEWADOMSKI JOZEF, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien.* (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 9). (168.) Tyrolia, Innsbruck 1982. Kart. lam. S 240.–/DM 35.–.

NOUWEN HENRI J. M., *Gebete aus der Stille.* (136.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 15.80.

NUSSELEIN ERNST WILHELM, *Du bist nicht weit vom Reiche Gottes.* Unkonventionelle Sonntagsgedanken. (175.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 8.90.

OBERFORCHER ROBERT, *Umkehr.* Neuorientierung des Lebens aus der Bibel. (168.) Tyrolia, Innsbruck 1982. Snolin. S 140.–/DM 19.80.

OOSTERHUIS HUUB, *Mitten unter uns.* Die schönsten Gebete von Huub Oosterhuis, ausgewählt und übertragen von Peter Pawlowsky. (224.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 98.–/DM 13.80.

PAUS ANSGAR, *Wirksame Zeichen.* (80.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 72.–/DM 9.80.

PEGUY CHARLES, *Im Schweigen des Lichts.* (Herderbücherei: Texte zum Nachdenken). (140.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 6.90.

PETUCHOWSKI JAKOB J., *Wie unsere Meister die Schrift erklären.* Beispielhafte Bibelauslegung aus dem Judentum. (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 16.80.

RAHNER KARL, *Das Alte neu sagen.* Rede des Ignatius von Loyola an einen Jesuiten von heute. (Sammlung Kerle, Bd. 7) (80.) Kerle, Freiburg 1982. Kart. DM 12.80.

RAHNER KARL, *Mein Problem.* Karl Rahner antwortet jungen Menschen. Unter Mitarbeit von Jugendlichen. (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 13.80.

RIEBL MARIA / SALMEN JOSEF, *Ja zu Liebe, Leben, Freiheit.* Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam – Sinn und Praxis. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1982. Snolin. S 140.–/DM 19.80.

ROMERO OSCAR A., *Für die Armen ermordet.* Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat. (216.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 18.80.

ROTTENSCHLAGER KARL, *Das Ende der Strafanstalt.* Menschenrechte auch für Kriminelle? (288.) Herold, Wien 1982. Kart. S 240.–/DM 32.80.

SARTORY GERTRUDE u. THOMAS, *Maria von Ägypten – Allmacht der Buße.* (143.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 6.90.

SCHADE WERNERFRITZ, *Leichte Orgelchöre zu Liedern aus dem Gotteslob.* Zweistimmig gesetzt. (102.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Kart. DM 24.–.

SCHILSON ARNO, *Theologie als Sakramententheologie.* Die Mysterientheologie Odo Casels. (Tübinger Theol. Studien, Bd. 18.) (356.) Grünewald, Mainz 1982. Kart. DM 48.–.

SCHMATZ FRANZ, *Sterbebeistand.* Heilssorge um den ganzen Menschen. (216.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 198.–/DM 28.80.

SCHMIEDER LUCIDA OSB, *Geisttaufe.* Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte. (Paderborner Theologische Studien, Bd. 13) (486.) Schöningh, Paderborn 1982. Kart. DM 44.–.

SCHRAGE WOLFGANG, *Ethik des Neuen Testaments.* (Grundrisse zum NT, Ergänzungsreihe, 4) (342.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. 4. Aufl., Kart. DM 40.– (Subskr. DM 36.–).

SIEFER GREGOR, *Ehe und Familie als Verwirklichung von Kirche.* (100.) Knecht, Frankfurt 1982. Kart. DM 16.80.

SUCHENWIRTH RICHARD M. A., *Warum krank?* (Serie „Wegzeichen", Herderbücherei 992) (128.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 6.90.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Bd. X, Lieferung 1/2 (Erasmus-Eschatologie), (320.); Bd. X, Lieferung 3/4 (Eschatologie – Evangelisation), (321–640.). Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982. Kart. je Bd./Lfg. DM 104.–.

TILMANN KLEMENS, *Weg in die Mitte.* (Herderbücherei 906) (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 6.90.

WALDENFELS HANS, *Faszination des Buddhismus.* Zum christlich-buddhistischen Dialog. (196.) Grünewald, Mainz 1982. Ln. DM 36.–.

WARE KALLISTOS / JUNGCLAUSEN EMMANUEL, *Hinführung zum Herzensgebet.* (128.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 11.80.

WEBER GÜNTER, *Wie wir Menschen leben 2.* Ein Religionsbuch für das 2. Schuljahr. (104.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 9.80.

WELTE BERNHARD, *Was ist Glauben?* Gedanken zur Religionsphilosophie. (80.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 12.80.

HERAUSGEBER

ASSEL ALFRED / BIEMER GÜNTER, *Religionsunterricht im 1. Schuljahr.* Didaktische Hilfen zur Religionsfibel „Unterwegs zu Dir 1". (360.) Herder, Freiburg 1982. Kart.

v. BALTAHSAR HANS URS, *„Hinabgestiegen in das Reich des Todes".* Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hg. v. Dietmar Bader). (98.) Schnell & Steiner, München–Zürich 1982.

BISCHÖFL INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ, *Chorsätze zum Gotteslob für gemischte Stimmen, Heft 10.* Vesperheft I. (42.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Geheftet. DM 6.50 (Mengenpreis DM 5.50).

BUCH ALOIS J. / SPLETT JÖRG, *Wissenschaft, Technik, Humanität.* Beiträge zu einer konkreten Etik. (240.) Knecht, Frankfurt 1982. Kart. DM 36.–.

CARL HEIDI / GRÄSSLE ERWIN / JUNG KLAUS / KELLER PETER, *Impulse zur Verantwortung.* Informations-, Diskussions- und Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen, Bd. 1. (304.) Verlag der Salzburger Druckerei, Salzburg ²1982. Kart. S 106.–.

DOKUMENTATIONSARCHIV DES ÖSTERREICHISCHEN WIDERSTANDES, *Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich 1934–1945.* Eine Dokumentation. 2 Bde. (588, 24 sw Abb./642, 25 sw Abb.) Bundesverlag, Wien/Jugend und Volk, Wien/OÖ. Landesverlag, Linz 1982. Kart.

ENTRICH MANFRED OP, *Albertus Magnus.* Sein Leben und seine Bedeutung. (148.) Styria, Graz 1982. Kart. S 148.–/DM 19.80.

HERBSTRITH WALTRAUD, *Gott allein.* Teresa von Avila heute. (288.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 29.80.

HERTZ ANSELM / KORFF WILHELM / RENDTORFF TRUTZ / RINGELING HERMANN, *Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 3: Wege ethischer Praxis.* (600.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 98.–.

HOFER NORBERT (Interdiözesaner Katechetischer Fonds), *Christus gefragt.* (160.) Styria, Graz 1981. Kart.

HOGG JAMES, *Kartäusermystik und -mystiker.* Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -spiritualität, Bd. 4 (Analecta Cartusiana 55). (172, sw Abb.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg, Salzburg 1982. Kart.

HOGG JAMES / SARGENT MICHAEL, *The Chartae of the Carthusian General Chapter* (Analecta Cartusiana). (186.) Institut für Anglistik und Amerikanistik Universität Salzburg, Salzburg 1982. Kart.

JÜRGENSMEIER FRIEDHELM, *So also, Herr . . .* Elisabeth von Thüringen 1207–1231. (144.) Knecht, Frankfurt 1982. Geb. DM 39.80.

JUHRE ARNIM, *Geboren auf dieser Erde.* Schriftsteller erzählen biblische Geschichte. (Sammlung Kerle, Bd. 8) (128.) Kerle, Freiburg 1982. Kart., DM 15.80.

KUHNE ALEXANDER, *Die liturgischen Dienste.* Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes, (204.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Kart. DM 19.80.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Kleines Stundenbuch.* Advent und Weihnachtszeit. Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebetes für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (544.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. S 170.–/DM 22.80/sfr. 20.50. Hln. S 216.–, Ln. S 330.–.

LEHMANN KARL, *Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg, hg. v. Dietmar Bader). (188.) Schnell & Steiner, München – Zürich 1982. Kart.

LEHMANN KARL / SCHLINK EDMUND, *Evangelium – Sakramente – Amt und die Einheit der Kirche.* Die ökumenische Tragweite der Confessio Augustana. (Reihe: Dialog der Kirchen, Bd. 2) (192.) Verlag Herder, Freiburg und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. Ppb. DM 35.–.

PAULUSVERLAG, *Pauluskalender 1983.* Paulusverlag, Freiburg Schweiz 1982. Kart. sfr. 9.–.

SCHMID MARGARETE / KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Nochmals glauben lernen.* Sinn und Chancen des Alters (reihe engagement). (172.) Tyrolia, Innsbruck 1982. Snolin. S 140.–/DM 19.80.

SCHMITZ PHILIPP, *Soziale Predigten zu Gegenwartsfragen.* (168.) Tyrolia, Innsbruck 1982. Kart. lam. S 198.–/DM 29.–.

VOLP RAINER, *Zeichen.* Semiotik in Theologie und Gottesdienst. (316.) Kaiser/Grünewald, München/Mainz 1982. Kart. DM 38.–.

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.

Schalom Ben-Chorin
Theologia Judaica

Gesammelte Aufsätze. 1982. X, 212 Seiten. ISBN 3-16-144567-8 Ln. DM 68,–

Schalom Ben-Chorin, dessen Werke über Glaube, Gesetz und Gebet im Judentum weite Verbreitung und anerkennende Beachtung fanden, legt in diesem neuen Band »Theologia Judaica« eine Auswahl seiner Essays, akademischen Vorlesungen und Vorträge zum jüdisch-christlichen Dialog und zur Klärung theologischer Positionen im Judentum vor.
Diese Arbeiten stellen die reife Frucht langjähriger Beschäftigung mit exegetischen und systematischen Fragen der Konfrontation von Judentum und Christentum dar. In einer klaren Sprache, die den christlichen Leser in jüdische Denkformen und Glaubensstrukturen einführt, werden die Grundprobleme der Glaubensweisen von Kirche und Israel transparent.
Theologen und Laien, die einen dialogischen Zugang zum Judentum suchen, werden in dieser Sammlung eine Fülle von Material und Denkanstößen finden.

Wohl kaum jemand hat dem christlich-jüdischen Dialog so viele Anregungen gegeben wie Schalom Ben-Chorin. Neben dem neuen Sammelband sind auch die Bände seiner »Trilogie des Judentums« wesentliche Beiträge zu diesem Thema:

Betendes Judentum:
Die Liturgie der Synagoge. Münchener Vorlesung. 1980. 225 Seiten. Pappband geb. DM 32,–.

Die Tafeln des Bundes
Das Zehnwort vom Sinai. 1979. 191 Seiten. Pappband geb. DM 28,–.

Jüdischer Glaube
Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen. 2., durchgesehene und um Register ergänzte Auflage 1979. 332 Seiten. Pappband geb. DM 32,–.

Schalom Ben-Chorin
Jüdischer Glaube

Strukturen einer Theologie des Judentums anhand des Maimonidischen Credo. Tübinger Vorlesungen. 2., durchgesehene Auflage und um Register ergänzte Auflage 1979. 332 Seiten.
ISBN 3-16-142202-3 Ln. DM 32.–

Wohl durch niemanden hat der christlich-jüdische Dialog so viele Anregungen erhalten wie durch Schalom Ben-Chorin. Auch in diesem Buch wird auf der Grundlage beider Glaubensweisen, des Judentums und des Christentums, das Gemeinsame und das Trennende herausgearbeitet.

Die Tafeln des Bundes
Das Zehnwort vom Sinai

1979. 191 Seiten. ISBN 3-16-141332-6 Ln.
DM 28.–

In dem Buch über den Dekalog setzt Schalom Ben-Chorin seine Deutung der Essenz des Judentums fort. Von den Glaubensinhalten des Judentums stößt das Werk zum Gesetz Israels vor. Es stellt den Versuch dar, die Zehn Gebote im Sinne der Tradition des Judentums auf unsere Zeit anzuwenden und ist somit ein wesentlicher Beitrag zum christlich-jüdischen Dialog.

Betendes Judentum

1980. Ca. 224 Seiten. ISBN 3-16-143062-X
Geb. ca. DM 32.–
Mit diesem Band schließt Schalom Ben-Chorin seine Trilogie des Judentums ab. Er geht davon aus, daß sich in Glaube, Gesetz und Gebet die Elemente des Judentums als Religion darbieten. Synagoge und Haus (Hausliturgien) bilden die Pole des Gebetslebens, das hier aus der Innensicht des Jüdischen Verfassers beschrieben ist. Religionsgeschichtlich und religionspsychologisch wird das Wesen des Gebetes im Judentum in ständiger Konfrontation mit dem Gebet in der Kirche entfaltet.

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)
Tübingen

VERKÜNDIGUNG
und
PASTORAL

Anton Grabner-Haider
ZEIT FÜR BEGEGNUNG
Selbsterfahrung und Glaube
152 Seiten, 20,5 x 13,5 cm,
broschiert, S 138.– /
DM 19,80.

Selbsterfahrung und Glaube sind keine Gegensätze. Religiöse Erfahrung kann aus der Begegnung mit dem eigenen Selbst, mit anderen Menschen und mit der transzendenten Welt Gottes erwachsen. Lebenszeit ist folglich immer eine Zeit für Begegnung. Anhand von 30 lebensnahen Themenkreisen werden durch konkrete Übungen zur Selbsterfahrung Begegnungen vorbereitet.

Franz Breid
DATEN UND IMPULSE
ZUR LANDPASTORAL
Ergebnisse der
Dekanatsuntersuchung
Sarleinsbach
204 Seiten, 16,5 x 23,5 cm,
Ganzleinen, S 126.– /
DM 18,–.

Die Menschen haben nach Jahren der Stadtsehnsucht den ländlichen Raum wieder entdeckt. Ist die Kirche daran, diesen Raum zu verlieren? Ist der ländliche Raum in religiöser Hinsicht noch eine heile Welt? Wie sieht religiöses Leben auf dem Land heute aus? Wie wird es morgen aussehen? Am Beispiel des Dekanates Sarleinsbach (Mühlviertel, Oberösterreich) wird diesen Fragen mit den Mitteln der Religionssoziologie nachgegangen und werden wesentliche Konsequenzen für die Landpastoral dargelegt.

...neu im
VERITAS
Verlag

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)

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.

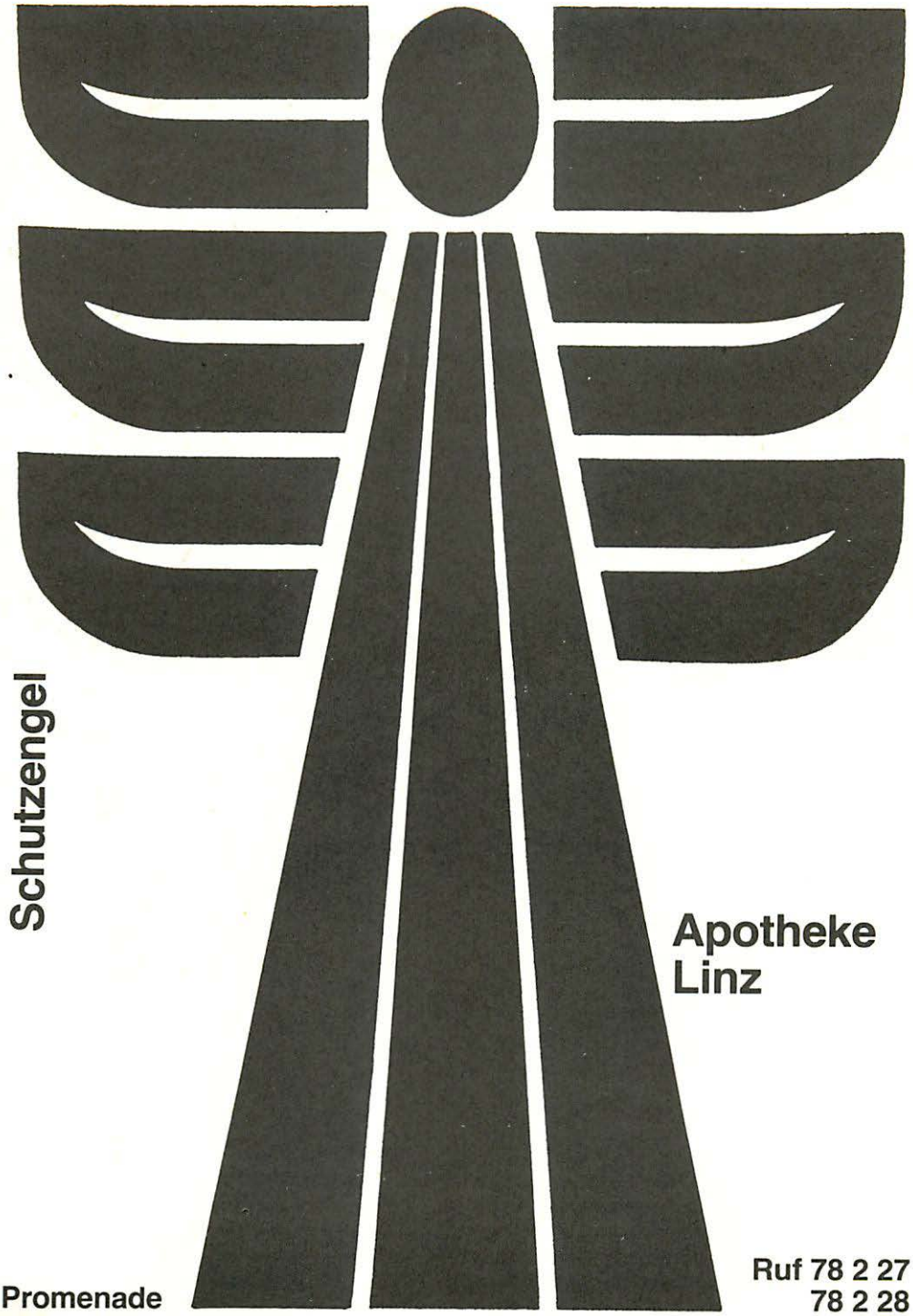
Bezugspreise ab Jahrgang 1983	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 268.—	S 80.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 320.—	S 92.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 45.—	DM 13.50
Schweiz	sfr 43.—	sfr 12.—
Belgien, Luxemburg	bfr 840.—	bfr 250.—
übriges Ausland	S 320.—	
	(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

Offenlegung gemäß § 25 Mediengesetz:

Medieninhaber: Oberösterreichischer Landesverlag Gesellschaft mit beschränkter Haftung
Unternehmensgegenstand: Druckerei, Zeitungs-, Zeitschriften- und Buchverlag, Buch- und Papierhandel
Sitz: 4020 Linz, Landstraße 41
Geschäftsführer: Dipl.-Ing. Hubert Lehner, August Hattinger, Dkfm. Günther Gogl
Aufsichtsrat: Helmut Bergthaler, Dr. Josef Gugerbauer, Dr. Winfried Kern, Ludwig Kneidinger, Mag. Helmut Kuckacka, Mag. Friedrich Mayrhofer, Dipl.-Volkswirt Helmut Ornezeder, Eduard Ploier, Mag. Hans Schilcher, Josef Wiener, Dr. Josef Wöckinger, Max Plakolb, Alexander Baratsits, Theodor Greilinger, Walter Gruber, Gerhard Hennerbichler, Josef Schlosser
Gesellschafter, deren Anteil 25 % übersteigt: Diözese Linz, Oberösterreichische Raiffeisen-Zentralkasse reg. Gen. m. b. H.
Grundlegende Richtung: Katholisch



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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt

Johannes Marböck: Wort – Geist – Leben

Schwerpunktthema: JUGEND

Josef Janda: Erziehung zur Liebe

Edgar J. Korherr: Chancen und Grenzen des Religionsunterrichts an allgemeinbildenden höheren Schulen

Wilhelm Zauner: Jugend – eine Hoffnung für die Kirche?

Maximilian Liebmann: Der Hl. Stuhl und der Anschluß Österreichs 1938

131. Jahr 1983 2. Heft

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1983

Johannes Marböck: Wort–Geist–Leben 93

Schwerpunktthema: Jugend

Josef Janda: Erziehung zur Liebe 96
Edgar J. Korherr: Chancen und Grenzen des Religionsunterrichts an allgemeinbildenden höheren Schulen 112
Wilhelm Zauner: Jugend–eine Hoffnung für die Kirche? 127

Abhandlung

Maximilian Liebmann: Der Hl. Stuhl und der Anschluß Österreichs 1938 134

Berichte

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 154
Paulus Gordan: Kirche in der Welt von heute 159

Literatur

Das aktuelle theologische Buch 164
Zirkel A./Limbeck M., Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis (Bruno Primetshofer)
Besprechungen 167
Philosophie und Ethik, Bibelwissenschaft NT, Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ökumenik, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Kirchengeschichte, Liturgik, Religionspädagogik und Katechetik, Religionswissenschaft, Spiritualität, Verschiedenes
Eingesandte Werke und Schriften 192

Bezugsbedingungen und Impressum ..... letzte Seite

Redaktion: Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58.
Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29.
Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, A-4040 Linz, Petrinumstraße 12.

Anschriften der Mitarbeiter: P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5020 Salzburg, Postfach 113. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4010 Linz, Herrenstraße 37. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Langothstraße 10. Prof. Dr. Edgar J. Korherr, A-8020 Graz, Bürgergasse 2. Prof. Dr. Maximilian Liebmann, A-8010 Graz, Schubertstraße 23.

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, Tauschexemplare und Geschäftspost ist zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Landstraße 41.

JOHANNES MARBÖCK

Wort – Geist – Leben

Gedanken zu Ez 37, 1–14 (Pfingstvigil)

Masada, die Bergfestung Herodes d. Gr. über dem Westufer des Toten Meeres, diente als Nest der letzten Widerstandskämpfer gegen die Römer im 1. jüdischen Krieg 73/74 n. Chr. Hier fanden die Ausgräber u. a. eine Rolle mit Teilen des Buches Ezechiel, die den Text Ez 37, 1–14 mit der grandiosen Vision von der Neubelebung des Feldes voll Totengebein enthält. Auf dieser Festung kam aber auch eine Anzahl von Skeletten jener Widerstandskämpfer zum Vorschein, die vor den Römern freiwillig in den Tod gegangen waren. Hier gewinnen also jene Bibelverse ungeheure Symbolkraft. Das ist eine Illustration dafür, was es heißen kann, wenn wir vom Schöpfer-Geist sprechen und um ihn beten.
Jenes Bild der Hoffnung auf einen schöpferischen Neubeginn entstammt der Stunde des fast völligen Endes Israels nach dem Untergang und Verlust aller äußeren Zeichen der Hoffnung wie Stadt, Tempel, Königtum und Land nach 586 v. Chr. Gerade darum ist diese Lesung der Pfingstvigil ein Wort, das uns in unseren Tagen nottut. Ist doch die Klage der Menschen Israels Ez 37, 11 nicht selten unsere eigene geworden: „Zunichte ist unsere Hoffnung . . .", wenn es um die Zukunft der Welt, um die Situation unserer Gemeinden oder auch um ausweglose Schicksale einzelner Menschen geht. Text und Bilder von Ez 37, 1–14 nehmen uns, wie die Hand des Herrn den Propheten, mit in eine pfingstlich-kühne Bewegung des schöpferischen Geistes Gottes.

Menschensohn, können diese Gebeine lebendig werden?

Es kam über mich die Hand Jahwes. Und er führte mich im Geist Jahwes hinaus und setzte mich mitten in der Ebene nieder. Diese aber war voll von Gebein. Und er führte mich durch sie hindurch, im ganzen Umkreis. Und siehe, überaus viele über die Ebene hin, und siehe, überaus verdorrt. Und er sprach zu mir: Menschensohn, können diese Gebeine wieder lebendig werden? Da sprach ich: Herr Jahwe, du weißt es! (37, 1–3)

Gottes Geist, die bestimmende Kraft des Geschehens dieser Schau vom Anfang bis zum Ende, führt den unter den Verbannten Babels wirkenden Propheten über seine Erfahrungswirklichkeit hinaus und konfrontiert ihn mit dem unheimlichen Anblick menschlicher Kraftlosigkeit und Ohnmacht, die er in ihrer vollen Wirklichkeit abschreiten muß, weit und tief, wie es das Bild von der großen Ebene mit den vielen über sie zerstreuten und überaus verdorrten Gebeinen darstellt. Gottes Frage an den Propheten: „Menschensohn, können diese Gebeine wieder lebendig werden?" angesichts des triumphierenden Todes offenbart den Abstand zwischen Tod und Leben, radikalisiert aber auch, was der Prophet von Gott hält und was Hoffnung ist. Der Menschensohn, d. h. der Prophet als Geschöpf mit seinen Grenzen, gibt diese herausfordernde Frage an den fragenden Gott zurück, wenn er sagt: „Herr, du allein weißt es." Er bekennt mit diesem Wort demütig seine eigene Ohnmacht vor dem Bild des absoluten Endes, aber auch seine Offenheit für die unabsehbaren Möglichkeiten Gottes. So wird dieses schöne „Herr, du weißt es" zu einer Herausforderung an Gott, zu einem scheuen, vertrauenden Warten vor den Toren, ob sich nicht Gottes Macht in schöpferische Gnade wandelt und neues Leben wirkt.

Prophetenwort – Geist – Leben

Er aber sprach zu mir: Sprich als Prophet über diese Gebeine und sag zu ihnen: Ihr ausgetrockneten Gebeine, hört das Wort Jahwes! So spricht der Herr Jahwe zu diesen Gebeinen: Siehe, ich bringe Geist in euch, daß ihr lebendig werdet. Und ich werde Sehnen über euch geben und Fleisch über euch bringen und Haut über euch ziehen. Und ich werde Geist in euch legen, daß ihr lebendig werdet. Und ihr sollt erkennen, daß ich Jahwe bin. Da sprach ich als Prophet, wie mir geheißen ward. Da entstand ein Geräusch, während ich prophetisch sprach, und siehe, ein Rauschen, und die Gebeine fügten sich aneinander, Gebein an Gebein. Und ich sah und siehe, über ihnen Sehnen, und Fleisch kam darüber und Haut zog sich über sie von oben. Aber Geist war noch nicht in ihnen. Und er sprach zu mir: Sprich als Prophet zum Geist! Sprich als Prophet, Menschensohn und sag zum Geist: So spricht der Herr Jahwe: Von den vier Winden komm, Geist und hauche diese Erschlagenen an, damit sie lebendig werden. Und ich sprach als Prophet, wie er mich geheißen hatte. Da kam Geist in sie, und sie wurden lebendig, ein überaus großes Heer. (37, 4–10)

Die von Ezechiel voll verhaltener Hoffnung an Gott zurückgegebene Frage kehrt nun als Auftrag Gottes zurück, der den Propheten unlösbar in das kommende Geschehen einbindet. Aus dem ohnmächtigen Wort des Menschensohnes wird dadurch das vollmächtige prophetische Wort, das an taube und tote Geschöpfe ergeht. Ein erstes Mal weist Gottes Auftrag in einem kühnen Bogen vom Prophetenwort als Träger des schöpferischen Wortes und Geistes Gottes hinüber in das Leben aus dem Tod. Die doppelte Verheißung des Geistes, die das geheimnisvolle Geschehen umklammert, bestätigt erstmals feierlich Ezechiels verhaltenes „Herr, du weißt es!", aber auch, daß es in diesem unerwarteten Geschenk des Lebens aus dem Tod, wie immer bei Ezechiel, letztlich darum geht zu erkennen, wer Jahwe wirklich ist, der freie und souveräne Gott Israels.
Der Prophet, der im Gehorsam gegen Gottes Auftrag sein Wort spricht, setzt dadurch eine unerhörte Folge von Geschehnissen in Gang: das Totengebein beginnt sich zu bewegen, und Ezechiel hat Gottes Geist herbeizurufen zu einem kosmisch-schöpferischen Geschehen wie am Anfang der Welt (Gen 1,2;2,7), diesmal, damit Getötete wieder lebendig werden. Der Prophet wird mit seinem Wort hineingezogen in das Wunder des Lebens und hat nun dessen Triumph zu bezeugen.

Ich lege meinen Geist in euch – Leben für Israel

Und er sprach zu mir: Menschensohn, diese Gebeine, das ganze Haus Israel sind sie. Siehe, sie sagen: Verdorrt sind unsere Gebeine, zunichte ist unsere Hoffnung, abgeschnitten sind wir. Darum sprich als Prophet und sag zu ihnen: So spricht der Herr Jahwe: Siehe, ich öffne eure Gräber und führe euch herauf aus euren Gräbern, mein Volk. Und ich bringe euch in die Erde Israels. Dann werdet ihr erkennen, daß ich Jahwe bin, wenn ich eure Gräber öffne und euch herausführe aus euren Gräbern, mein Volk. Und ich werde meinen Geist in euch legen, daß ihr leben könnt. Und ich werde euch auf eure Erde setzen. Dann werdet ihr erkennen, ich, Jahwe, habe gesprochen und werde es vollbringen, Spruch Jahwes. (37, 11–14)

Das geheimnisvoll Geschaute ist nach der Deutung Botschaft über Israel und für Israel, das nach der Katastrophe von 586 in lähmende, tödliche Klage versunken war (vgl. Ez 33,10; 37,11). Diesem Israel gilt nicht nur ein neues, schöpferisches Handeln Gottes wie am Anfang der Welt durch Prophetenwort und Geist, auch ein neuer Anfang seiner Geschichte steht bevor. Das österliche Öffnen der Gräber, jener Orte der Hoffnungslosigkeit, verheißt einen neuen Auszug aus der Verbannung und Heimkehr in das Land der Verheißung. Daß es bei diesem neuen Land um weitaus mehr geht als um das physische Überleben Israels, klingt in Gottes letzter Verheißung an, die über 37,6 hinausreicht: Ich lege *meinen* Geist

in euch. Gottes persönliche Kraft und Dynamik, die das neue Israel durchdringen soll, ist der Geist, der Israel von innen her endgültigen Gehorsam möglich macht. Schönste Verdeutlichung dieser Hoffnung ist die Verheißung vom neuen Herz aus Fleisch, das Gott anstelle des steinernen Herzens seinem Volk verleihen wird (Ez 36, 22–32).

Verheißung für uns

Die Vision faßt kraftvoll und über Ezechiel hinaus gültig die Spannung zwischen den Erfahrungen menschlicher Ohnmacht und Hoffnungslosigkeit und den unabsehbaren, schöpferischen Möglichkeiten des Geistes Gottes zusammen.
Es bedarf keiner Schwarzmalerei, um zu sehen, daß es viel Totengebein in den Gemeinden gibt: erlöschendes und abgestorbenes Glaubensleben, die Erfahrung der Ohnmacht angesichts der Gleichgültigkeit, die Situation der Dürre, wo selbst nach langer Arbeit kaum etwas zu wachsen scheint. Gottes Frage an Ezechiel: ,,Menschensohn, können diese Gebeine wieder lebendig werden?" reicht aber auch hinein in die Erfahrung eigener Armut, Müdigkeit und Dürre, die man oft so schwer zu überwinden scheint; in die Erfahrung, daß Gottes Wort den Boten selbst immer wieder viel zu groß ist, daß wir uns in ihm so unbeholfen bewegen wie Kinder, die in zu großen Schuhen dahinstolpern, zumindest in viel Mittelmaß und Durchschnittlichkeit. Gottes Frage legt die radikale Grenze des ,,Menschensohnes" bloß. Können wir von unseren eigenen Möglichkeiten her nur demütig und vielfach überfordert schweigen, lädt uns das scheue ,,Herr, du weißt es!" des Propheten aber auch ein zu warten, ob nicht Gott selber das geisterfüllte, schöpferische Wort des Lebens spricht.
Tatsächlich läßt Ezechiel die Verwirklichung solchen Wortes überwältigend vor uns erstehen als Verheißung, was sein geisterfülltes Wort in unseren Gemeinden und in uns selbst vermag. Die Botschaft des Propheten gilt vor allem dem Gottesvolk. Wir sollen und dürfen unbeirrt das Wunder neuen Lebens aus allem Tod erwarten und verkünden über unseren Gemeinden. Sind es doch *sein* Wort und *sein* Geist, die sich nicht abnützen und verbrauchen, die allezeit und über allen Totenfeldern Leben wirken können, vor allem, seit Jesus Christus das Grab gesprengt hat . . . Immer wieder war und ist es in der Kirche Gottes Geist, der unerwartet, ohne unser Zutun, Leben weckt, Menschen ruft, Bewegungen aufbrechen läßt, die seine Macht bezeugen, vom ersten Pfingsten bis heute. Ezechiels Vision ist eine der kühnsten Ermutigungen für Gottes Volk.
Das Wort, das nicht unseren eigenen Wünschen, eigenem Namen entspringt, sondern von Gott kommt, vermag die Wunder des Geistes auch in uns zu wirken. So dürfen wir es sagen trotz der Last des eigenen Lebens, der Schwachheit, die uns lähmt und uns oft den Mund verschließen möchte. Gottes Wort und Geist sind die unendliche Verheißung auch über allen ausgedörrten Feldern des eigenen Herzens. Pfingsten sagt uns überdies, daß die Stunde weit über Ezechiel hinaus fortgeschritten ist: nach Röm 5,5 ist Gottes Liebe ausgeschüttet in unseren Herzen durch den Geist, der uns gegeben ist, in dem wir rufen dürfen: ,,Abba, Vater". Und es ist der Geist Gottes, der sich unserer Schwachheit annimmt und für uns eintritt mit unaussprechlichen Seufzern (vgl. Röm 8,15.26)!

Literaturhinweis:
Zimmerli, W., Ezechiel. Gestalt und Botschaft, Biblische Studien 62, Neukirchen – Vluyn 1972.

JOSEF JANDA

Erziehung zur Liebe

Religionspädagogische Überlegungen zum Sexualverhalten Jugendlicher

Spätestens seit dem Buch von A. Husslein über das Sexualverhalten Jugendlicher in Österreich[1] ist man sich bewußt, wie weit auf diesem Gebiet kirchliche Normen und Praxis auseinandergehen. In dieser Situation bringt weder die pauschale Verurteilung, noch das Verschließen der Augen etwas. Die vorliegende Studie plädiert für ein differenziertes und verantwortungsbewußtes Eingehen des Pädagogen auf die Gegebenheiten und für eine positive Erziehung zu echter Liebe. (Redaktion)

Vorbemerkungen

Der Graben zwischen der von der Kirche offiziell vertretenen Sexualmoral und den Auffassungen, die diesbezüglich in der heutigen Gesellschaft herrschen und damit auch das Verhalten der Jugendlichen bestimmen, ist so breit geworden, daß eine Verständigung immer schwieriger wird. Auch Menschen, die sich kirchlich gebunden fühlen, orientieren sich in diesem Bereich immer weniger an den Aussagen der Kirche. Jugendseelsorger, die um die Taubheit gegenüber kirchlichen Sexualnormen wissen, reden weniger darüber, da sie wissen, daß ihre Äußerungen dazu nicht gefragt sind; dies trägt ihnen aber andererseits den Vorwurf ein, daß sie aus Angst vor Unbeliebtheit ihrer Aufgabe nicht gerecht werden.

Die Ursachen für diese Schwierigkeiten sind vielfältig. Zu den „normalen" Schwierigkeiten, die mit einer richtigen Bewältigung der Sexualität immer verbunden waren, kommen gegenwärtig die großen gesellschaftlichen Veränderungen. Es wird abweichendes Sexualverhalten nicht nur praktiziert, sondern öffentlich vertreten, ja sogar als Zeichen eines befreiten Menschseins gefordert. Kirchlicherseits gilt aber das Festhalten an den tradierten Sexualnormen als an einem unabänderlichen göttlichen Gebot oft als Zeichen der Rechtgläubigkeit.

In dieser Situation ist es keine sehr dankbare Aufgabe, sich öffentlich mit Fragen der Sexualpädagogik auseinanderzusetzen. Die Gefahr ist groß, entweder die Realität aus dem Auge zu verlieren, da man zu sehr um gültige Normen bemüht ist, oder zugunsten der tatsächlichen Situation die Zielvorstellungen zu verkürzen.

Zur allgemeinen Unlust, sich in diesen Fragen zu exponieren, kommt noch, daß es auch gar nicht leicht fällt, das tatsächliche Verhalten der Jugendlichen richtig einzuschätzen. Trotz aller (scheinbaren?) Offenheit und Bereitschaft, über alles zu reden, wird über das eigene Sexualverhalten kaum gesprochen. Es läßt sich also nicht mit Sicherheit sagen, wieweit theoretisch vertretene Auffassungen auch tatsächlich praktiziert werden.

I. Die Frage nach der realen Situation

Der Erzieher sieht sich vor die schwierige Aufgabe gestellt, nicht nur Erziehungsziele überlegen zu müssen, d. h. nachzudenken, welche Eigenschaften und Verhaltensweisen für ein glückliches Leben und Zusammenleben der Menschen

---

[1] HUSSLEIN A., *Voreheliche Beziehungen.* Eine empirische Studie zum Sexualverhalten der 14- bis 18jährigen in Österreich. Herder, Wien–Freiburg–Basel 1982. Ppb. S 198.–.

wichtig sind; er sollte auch die tatsächlichen Verhaltensweisen kennen und richtig einschätzen. Die richtige Balance zwischen beiden zu finden, ist in der erzieherischen Praxis noch schwieriger als in der Theorie. Die Möglichkeiten und Fähigkeiten des konkreten Menschen wollen bedacht sein, der Jugendliche soll gefordert, aber nicht überfordert werden.
Beim Bemühen, die konkrete Situation zu überblicken, ist zu beachten, daß bei allem Bemühen um Objektivität der eigene Standpunkt nie ganz auszuschließen ist. Subjektiv ist bereits die Auswahl der Fakten, auf die man das Augenmerk legt. Außerdem bedürfen die Fakten einer Deutung; erst dadurch bekommen sie ja ihre Be-deutung.
Was für den einen z. B. Ausdruck von Emanzipation und sexueller Befreiung ist, ist für den anderen Zeichen des Verfalls; was der eine als natürlich bezeichnet, nennt der andere Versagen; der eine empfindet als unreif, was der andere als böse versteht usw.
Trotz dieser Schwierigkeiten wird man doch immer wieder um eine möglichst getreue Erfassung der Realität bemüht sein. So greift man auch dankbar und neugierig nach einer empirischen Untersuchung, die die Frauenärztin *Dr. A. Husslein* in den Jahren 1975 bis 1979 an österreichischen Schulen durchgeführt und 1982 veröffentlicht hat (vgl. Anm. 1).
Als Frauenärztin war Husslein beruflich häufig mit Konflikten Jugendlicher auf sexuellem Gebiet konfrontiert, weiters wurde sie immer wieder auch in Schulen zur Sexualaufklärung eingeladen. Die Diskrepanz, die offensichtlich zwischen dem Bild, das Eltern von ihren Kindern haben, und der Realität besteht, veranlaßte sie, den Sachverhalt empirisch zu untersuchen. Die Erhebung sollte ein größeres Verständnis für die Jugendlichen und ihre Situation bewirken. Trotz ihrer Absicht, die Fakten möglichst wertfrei darzustellen, ist sie sich dessen bewußt, daß schon in die Fragestellungen eigene Wertvorstellungen einfließen. 2809 Fragebögen von Jugendlichen im Alter von 14 bis 18 Jahren konnten ausgewertet werden (davon 56 Prozent Mädchen und 44 Prozent Burschen); ungefähr die Hälfte der Befragten besuchen die Berufsschule, der Rest verteilt sich auf Handelsakademie, allgemeinbildende höhere Schulen und polytechnische Lehrgänge.
Außer Tirol und Steiermark, wo die Untersuchung durch die Schulbehörden nicht gestattet wurde, sind alle österreichischen Bundesländer vertreten. Ungefähr die Hälfte des Buches nimmt die Dokumentation ein, die den Fragebogen und die Grundtabellen umfaßt.
Die Fakten werden möglichst wenig gedeutet, dem Leser werden aber die Voraussetzungen in die Hand gegeben, daß er selber seine Folgerungen ableiten kann. Man hat den Eindruck, daß die Untersuchung seriös und behutsam durchgeführt wurde.
Sie gibt einen Blick auf die Realität frei, den der einzelne in dieser umfassenden Weise nicht haben kann. Die im folgenden herausgegriffenen Beispiele sollen den Interessierten anregen, sich mit dem gesamten Material auseinanderzusetzen.
Von den befragten Jugendlichen haben 41 Prozent der Mädchen und 36 Prozent der Burschen Geschlechtsverkehr; besonders hoch ist der Anteil der Berufsschüler (61 Prozent der Mädchen, 52 Prozent der Burschen). Mit 17 Jahren haben bereits 50 Prozent der Befragten Verkehr, mit 18 Jahren 65 Prozent und mit 19 Jahren 75 Prozent, wobei in diesem Alter der Anteil von Mädchen und Burschen gleich

groß ist (45f.). 85 Prozent der Jugendlichen halten vorehelichen Geschlechtsverkehr prinzipiell für zulässig und nicht für unmoralisch. Sie setzen zwar keine Altersbegrenzung fest, meinen aber doch: „nicht in jedem Alter" (47). Die Freundschaften der Jugendlichen stehen einerseits unter dem Gebot von Liebe und Treue, bleiben aber andererseits nur solange bestehen, solange intensive Zuneigung vorhanden ist (50). Die Ergebnisse geben keinen Anlaß zu der Annahme, daß unter Jugendlichen ein ungezügeltes sexuelles Verhalten bestehe (50). Die vorgezogene Sexualität ist nicht gegen die Ehe gerichtet: 95 Prozent der Jugendlichen wollen eine Familie gründen (50). Offensichtlich finden Jugendliche an diesen doch etwas divergierenden Aussagen nichts Widersprüchliches.
Von Interesse ist auch der Zusammenhang von sexuellem Verhalten und religiöser Einstellung. Zwei Drittel der Jugendlichen bezeichnen sich als religiös überzeugt. Die alleinige Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft begründet noch kein restriktiveres Sexualverhalten (56f.); bei der Gruppe der religiös Überzeugten ist aber der Anteil derer, die Geschlechtsverkehr haben, etwas geringer (37 Prozent) als bei denen, die sich als nicht religiös überzeugt bezeichnen (47 Prozent).
Zur Abrundung seien noch einige Sätze aus der Zusammenfassung angeführt:

„Man kann also nicht mehr davon sprechen, daß es nur gelegentlich zum Verstoß gegen die bestehende Sexualmoral kommt; es hat sich vielmehr eine ‚neue Moral' etabliert, die eine Herausforderung darstellt . . ." (97)

„Was sich bei dieser Befragung ganz deutlich gezeigt hat, ist die Tatsache, daß es sich bei dieser zunehmenden Freizügigkeit im Sexualverhalten nicht zu einer sexuellen Enthemmung, zu einem ‚Sexchaos' gekommen ist. Der Schritt in die Promiskuität wurde nicht gemacht." (97f.)

„Damit stellt sich ein Problem, das unter der Formel von der ‚normativen Kraft des Faktischen' diskutiert zu werden pflegt." (100)

Husslein macht nicht den Fehler der kurzschlüssigen Folgerung, daß das Verhalten der Mehrheit die Norm bestimmt; andererseits aber übersieht sie auch den Zusammenhang nicht, denn „Normen müssen sich schließlich ergeben aus der Reflexion auf menschliche Erfahrung" (101).
Die Rolle der Massenmedien ist im Prozeß der Veränderung nicht zu unterschätzen:

„Sie beschleunigen . . . die Veränderung und verunsichern das Urteil. Schließlich endet das Ganze in einem Konformismus und man tut eben, was alle anderen auch tun." (102)

„Sie (die Jugendlichen) bleiben weiterhin der Kirche verbunden, sie identifizieren sich mit ihr, aber im Sexualbereich lehnen sie die Gebote der Kirche ab und folgen ihrem eigenen Gewissen. Der voreheliche Verkehr ist ein noch ungelöstes Problem . . Der Gesetzgeber hat sich bereits aus der Affäre gezogen, weil er keine Gefährdung für die Gemeinschaft sieht. Die Gesellschaft ist unschlüssig, in ihrem Urteil geteilt. Die Kirche ist dagegen, die Moraltheologen diskutieren bereits." (103)

II. Die Notwendigkeit der Normierung

Was früher also selbstverständlich war – wenigstens in der Theorie –, ist es heute nicht mehr. Das Sexualverhalten Jugendlicher scheint weitgehend von Normen befreit. Was den einen als längst fällige Befreiung von Zwängen, Unterdrükkungsmechanismen und Disziplinierung erscheint, ist für andere Zeichen der Auflösung einer Ordnung, ohne die eine menschliche Gesellschaft nun einmal nicht existieren kann.
Darum verlaufen und enden Diskussionen über dieses Thema oft unbefriedigend; die Verwirrung ist noch größer geworden, von Lösungen ist man am Ende

weiter entfernt als am Beginn. Die verschiedenen Auffassungen sind einander nicht zuzuordnen und lassen sich nicht unter einen Hut bringen. Da außerdem Fragen der Sexualität den einzelnen Menschen stark berühren, auch und gerade dann, wenn er dies nicht wahrhaben will, ist es nicht zu vermeiden, daß die eigene Lebensgeschichte und Lebenssituation bei der Beurteilung eine Rolle spielen.

1. Wer sich gegenüber einem Liebenden auf Normen beruft, macht sich unbeliebt

Liebe ist hier in dem weiten Sinn verstanden, daß jemand etwas engagiert und emotional will. *Er* sieht es so, *er* will es so. Eine Norm wirkt dem gegenüber immer als von außen auferlegt, als starr, kalt und unmenschlich, sie verwehrt den Zugang zu etwas, was Bereicherung verspricht. Je mehr dieses Lieben im emotionalen Bereich des Menschen verankert ist, umso schwerer ist es, ihm mit rationalen Begründungen zu begegnen.
Es ist in allen Bereichen schwierig, menschliches Engagiertsein in geordnete Bahnen zu lenken und zu normieren, ohne damit das Engagement umzubringen. Manche reagieren bereits auf das Wort Norm aggressiv, lassen aber durchaus mit sich reden, wenn von Werten oder Verantwortung die Rede ist. Man wehrt sich gegen Normen, obwohl man sie andererseits akzeptiert und danach lebt. Diese scheinbare Unlogik kommt daher, daß man unter Norm von vornherein etwas versteht, was einem von außen auferlegt wurde und dessen Sinn man nicht einsieht. Sieht man jedoch den Sinn ein, weigert man sich, von Norm zu reden, da es ja ohnehin selbstverständlich ist oder weil man es gern tut. Bei derartigen Voraussetzungen muß es schon definitionsgemäß zu einer negativen Bewertung von Normen kommen.

2. Der Satz „Was aus Liebe geschieht, kann doch nicht Sünde sein" ist zwar richtig, führt aber nicht weiter

Sexualität ohne Liebe wird häufig als unrichtig bezeichnet. Es ist also nicht so, daß Jugendliche in ihrem Sexualverhalten keine Norm akzeptieren würden. Liebe wird zur ausschließlichen Voraussetzung, zur Norm schlechthin. Es kann doch nicht Sünde sein, was aus Liebe geschieht. Dieser Satz wird zum Dogma. Wehe dem, der daran zu rütteln wagt, ihn in Zweifel zieht. Er muß sich herbe Kritik und Vorwürfe gefallen lassen: er denke Böses, sei voller Unterstellungen, überbewerte das Sexuelle, wo es sich doch um Liebe handle, habe keine Ehrfurcht vor der Liebe, er sei ein Formalist und vermöge nicht zu glauben, daß es einem ernst ist.
Die Schwierigkeit ist, daß der Satz zwar stimmt, aber für eine Diskussion unbrauchbar ist. Er zieht das Gespräch auf eine andere Ebene und macht unangreifbar. Er setzt etwas durch Behauptung voraus, worüber ja gerade zu reden wäre: Handelt es sich bei diesem Gefühl wirklich um Liebe oder um etwas anderes? Es soll nicht in Zweifel gezogen werden, daß der Betreffende in seinen Äußerungen ehrlich ist, aber kann er überhaupt wissen, ob das, was er erlebt, tatsächlich Liebe ist, kann er etwa mit 17 Jahren einstehen für seine Liebe, kann sie sich nicht bereits übermorgen verflüchtigt haben, sind die Normen, die er ablehnt, nicht gerade Kriterien, die ihm helfen könnten, herauszufinden, ob wirklich Liebe ist, was ihn erfüllt? Ob es sich um echte Liebe handelt oder um ein zwar schönes, aber

doch nicht tragfähiges Gefühl, das unter Umständen nur Leid heraufführt, wenn man ihm folgen würde, läßt sich immer erst nach einer Zeit der Prüfung sagen. Liebe wird immer ein Risiko bleiben; sich einem anderen Menschen vertraut zu machen, ist immer ein Wagnis, und man tut gut daran, sich das von vornherein einzugestehen. Ein zu rasches und leichtfertiges Behaupten, das man aus Liebe handle, weckt den Verdacht, daß einem die Unterscheidung zwischen der Erfahrung des Verliebtseins und der Liebe noch nicht verfügbar ist. Außerdem hat ja der Satz auch umgekehrt seine Gültigkeit: Wer tut, was nicht richtig ist, zeigt damit, daß er nicht in der richtigen Weise liebt.

In der Jugendpastoral erweist sich also der Satz, daß Liebe alles erlaubt macht, als unbrauchbar.

Er vermag gerade auf die Fragen, um die es in der Jugendpastoral geht, kaum Antworten zu geben; in der Praxis dient er meist der Rechtfertigung des eigenen Verhaltens. Er bringt keine neue Aussage, sondern ist – cum grano salis – dem Satz vergleichbar: ein Kreis ist rund.

Liebe setzt Erwachsensein und menschliche Reife voraus. Hinter den eben geäußerten Gedanken steht daher auch die Überlegung, ob und wie weit man sich darauf verlassen kann, daß der einzelne aus eigener Einsicht das Richtige tut. Erwachsensein und Reifsein heißt nun tatsächlich, aus Einsicht das Richtige zu tun; und dahin zu kommen, muß das Ziel jeder Erziehung sein – auch der religiösen Erziehung: mündig und einsichtig zu werden und aus dieser Einsicht mit freudigem Herzen nach dem Gesetz Gottes zu leben. Übertriebenes Normendenken führt demgegenüber zu einer Außensteuerung und be- bzw. verhindert die Ausbildung von Einsicht.

Diese Einsicht braucht einerseits ein starkes Herz, andererseits aber im Normalfall auch eine entsprechende Absicherung durch die Gesellschaft, in der man lebt. Solange in einer Gesellschaft bestimmte Verhaltensweisen eindeutig bewertet werden, geschieht diese Stützung und Absicherung unbemerkt. Das Verhalten des Menschen ist gesellschaftlich eingebettet. Erst in einer pluralistischen Situation oder auch im persönlichen Konfliktfall tritt der Normencharakter ins Bewußtsein und wird als Zumutung empfunden.

So erweist sich auch die Überlegung, ob nicht das Sexualverhalten des Menschen etwas so Privates und Persönliches ist, daß sich die Gesellschaft mit ihren Normierungen heraushalten sollte, als zu kurz gegriffen. Liebesfähigkeit, Reife und Erwachsensein sind nicht nur persönliche und private Eigenschaften eines Menschen, sondern werden im Zusammenleben mit anderen gefunden oder behindert. Natürlich geschieht dies zunächst im familiären Bereich, aber auch die Familie ist keine Oase, die von Zeitströmungen unberührt existieren kann. So gilt also: Noch bevor Normen formuliert und als verbindlich erklärt werden, wird vom gesellschaftlichen Umfeld die Liebe eines Menschen mitausgebildet und mitgetragen. Damit verbunden ist aber immer auch Normierung, wenn diese auch noch lange nicht faßbar und erlebbar ist; sie reicht an die Wurzeln der menschlichen Existenz, ist aber meist nicht bewußt.

Was als Norm erkannt und bezeichnet wird, ist also nur ein kleiner Bereich aus der Gesamtwirklichkeit. Die nicht formulierten Normen prägen wie die Luft, die man atmet; sie sind die Strömungen, die uns tragen und in bestimmte Richtungen treiben, oder das Grundwasser, von dem das Leben unsichtbar gespeist wird. Niemand kann sich diesen Einflüssen entziehen, und es wäre töricht, sie zu leugnen.

3. Wer meint, auf Normen verzichten zu können, übersieht die Realität menschlichen Lebens und Zusammenlebens

Wer für die Notwendigkeit von Normen eintritt, dem wird manchmal der Vorwurf gemacht, er trete gegen eine ideale Sicht vom Menschen ein, er rechnet allzu sehr mit der Schwachheit und der Bosheit des Menschen.
Tut man dies in einer Situation, in der das Idealistische vorherrscht oder die zu Utopien neigt, ist ein Konflikt unvermeidbar. Gegenwärtig neigt aber nicht nur die Jugend zu einer utopischen Lebenseinstellung, Utopien haben heute auch eine starke gesellschaftsbildende Kraft.
Es bedarf der immer schon schwierigen Fähigkeit der Unterscheidung der Geister, um herauszufinden, welche dieser Utopien eine neue Wirklichkeit heraufzuführen vermögen und welche leere Träume und Wolken ohne Regen sind.
Verliebten jungen Menschen muß man zugute halten, daß sie in der Schönheit ihrer Liebe nichts wissen wollen und können von den vielen Arten mißbrauchter, wirtschaftlich und triebhaft benützter Liebe. Sie wollen nicht reglementiert werden, sie können nicht einsehen, daß sich Regelungen nicht auf die Bösen beschränken können, sondern für alle gelten müssen, nicht zuletzt deswegen, weil der Trennungsstrich zwischen gut und böse durch das Herz des einzelnen Menschen geht.

Junge Menschen träumen nicht nur im Sexualbereich von einem Robinsondasein, wo sie tun und lassen können, was ihnen richtig scheint, wo sie frei und unabhängig sein können und weder Erwachsene noch Zwänge der Gesellschaft ihr Leben verfälschen. Verständlicherweise wird dieser Freiheitsdrang durch eine zunehmende Gesellschaftsdichte noch verstärkt. Letztlich geht es dabei um die Frage, ob der Jugendiche meint, daß mit ihm alles neu beginnt, oder ob er fähig wird, auch mit überkommenen Formen und Traditionen zu leben.

Es ist unbestritten, daß die Formen des menschlichen Zusammenlebens auch im Bereich der Geschlechtlichkeit bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Kulturen nicht dieselben sind. Abgesehen von der Frage, ob alle diese verschiedenen Formen gleich gut sind und nicht manche zu Lasten eines der beiden Partner gingen, soll hier bedacht werden, daß offenbar immer Formen gefunden werden mußten, denen sich der einzelne unterzuordnen hatte. Aus der Relativität einzelner Formen und Bräuche kann also nicht abgelesen werden, daß es keiner Formen und Bräuche bedarf und alles dem Belieben des einzelnen überlassen werden soll. Die Notwendigkeit, sich festzulegen und mitzuleben auch mit den äußeren Formen der Gruppe, zu der man gehört, ist dem Menschen aufgegeben, auch wenn sich keine Beweise dafür erbringen lassen sollten, daß gerade diese Form die einzig mögliche ist. Auf der Suche nach der absoluten Wahrheit wird die Notwendigkeit, *eine* Form zu finden und danach zu leben, auch wenn sie nicht allerletzte Gültigkeit besitzt, leicht aus dem Auge verloren.
Wer jedoch meint, daß der gegenwärtige Fortschritt gerade darin bestehen könnte, daß eine neue Gesellschaft gerade auf dieses Miteinander verzichten könnte, um dem einzelnen seine Freiheit zu belassen, verfällt nicht nur einer unbewiesenen Annahme, sondern widerspricht damit auch aller bisher gemachten Erfahrung.

4. Norm ist nicht gleich Norm – bzw. das Unsagbare muß auf ein menschliches Maß gebracht werden

Der Streit über Normen wird nicht zuletzt deswegen oft so heftig geführt, weil man nicht bereit ist zu unterscheiden. Es gibt gewiß allgemeine, unwandelbare Normen; diese aber sind so allgemein, daß man daraus kaum etwas für das Alltagsverhalten ableiten kann. Über den Satz, daß man das Gute tun und das Böse meiden solle, gibt es keine ernstgemeinte Diskussion. Aber von diesem Grundsatz ist es ein weiter Weg zur Situation von Eltern, die überlegen, ob sie ihrer 17jährigen Tochter erlauben sollen, daß sie mit ihrem 18jährigen Freund auf Interrail-Fahrt geht. Auch ein Lesen im Dekalog hilft da nicht viel weiter, und auch nicht die Verwendung von Kommentaren. Die Gebote Gottes benennen zwar bereits konkrete Bereiche und tun dies auf orientalische Weise sogar sehr konkret und detailliert, es bleibt aber dem Leser nicht erspart, das für eine andere Gesellschaftsform und Lebensweise Geschriebene in die eigene Situation zu übersetzen. In der Vermittlung der Zehn Gebote hat man diese Übersetzung immer schon stillschweigend vorgenommen, indem Kinder von klein auf immer gleich gelernt haben, was es für sie bedeutet. Dieses an sich richtige Verhalten wird lediglich dann problematisch, wenn vergessen wird, daß es sich um eine Adaptierung handelt. In diesem Fall wird bei jeder neuen Adaptierung, die aufgrund veränderter Verhältnisse notwendig wird, der Eindruck entstehen, daß die Gebote Gottes verändert wurden. Es ist also darauf zu achten, daß Konkretisierungen nicht ohne weiteres mit dem Willen Gottes gleichgesetzt werden. Wenn konkrete Forderungen gestellt werden – und jede Erziehung muß dies tun –, sollte man mit der Aussage, daß dies der Wille Gottes sei, sehr behutsam umgehen.

Aus dieser Überlegung ergibt sich ein schwerwiegendes Dilemma: die Forderungen sind allgemein, aber das Leben ist konkret. Die Übersetzungsarbeit von den großen sittlichen Forderungen in die kleine Münze des alltäglichen Verhaltens, die Umsetzung großer bedeutsamer Wahrheiten auf das Maß des menschlichen und dann noch einmal des kindlichen Verhaltens ist zu leisten; dies stellt für den Menschen eine kaum zu bewältigende Aufgabe dar. Es ist das unentrinnbare Los des Menschen, sich übergroßen Fragen gegenüber zu sehen und daneben sein tägliches kleines Leben leben zu müssen. Ob die vielen konkreten Gebote und Verbote, die Eltern ihren Kindern abverlangen, sich zu deren Heil oder Unheil auswirken, läßt sich bei allem aufgewendeten guten Willen nicht leicht sagen. Oft genug wird dies erst im nachhinein deutlich.

Es ist eine große Lebenskunst und bei weitem keine Selbstverständlichkeit, in seinem alltäglichen unscheinbaren Verhalten, Reden und Tun entsprechende Formen zu finden, in denen sich das Große und Unbenennbare ausdrückt. Die Gefahr, daß unser kleines Tun jedoch nichts von dieser Größe enthält, sondern unfruchtbare Banalität ist, die für nichts Zeichen und Hinweis ist und auch zu keinem lohnenden Ziel führt, ist eine ständige Bedrohung unseres Lebens.

Wenn man derartige Zusammenhänge bedenkt, wird man sich der Schwierigkeiten bewußt, Normen für menschliches Sexualverhalten anzugeben. Der Mensch ist zur Liebe berufen, seine Geschlechtlichkeit spielt dabei eine bedeutsame Rolle; und nun müssen Formen gefunden werden, wie dieses Große, das dem Menschen anvertraut wurde, in den verschiedenen Altersstufen, in den verschiedenen Lebenssituationen und in den vielfältigen alltäglichen Begegnungen gelebt werden kann.

Diese mühevolle Arbeit kann man sich nicht einfach mit dem Hinweis ersparen, daß doch in den Geboten klar gesagt ist, wie sich der Mensch zu verhalten hat. Der Buchstabe kann keine Garantie dafür bieten, daß bei der Übersetzung in die konkrete Lebenssituation das Große nicht in Kleinlichkeit erstickt. Es bedarf einer entsprechenden Geistigkeit, die mit dem Geist Gottes verwandt ist, daß nicht aus einer notwendigen Ordnung des Zusammenlebens durch neurotisierendes Ordnungsdenken Zwangsmechanismen werden, die das Lebendige ersticken und im besten Fall eine Einhaltung des Reglements bewirken. Dies jedoch kann gerade nicht als christliche Moral bezeichnet werden, auch wenn die äußeren Verhaltensweisen in einem und im anderen Fall zum Verwechseln ähnlich sind.

In der Notwendigkeit, das Unverfügbare auf ein menschliches Maß zu bringen, lauern viele Gefahren. Man bedenke den Fanatismus, der den Anspruch, der allein dem Göttlichen zusteht, für Menschliches in Anspruch nimmt.
Will andererseits jemand aus Angst vor Verkürzungen das Unbenennbare nicht übersetzen, verbleibt er leicht in einer allgemeinen und unverbindlichen Gottgläubigkeit, in der erst recht wieder alle seine persönlichen Wünsche und Vorstellungen unkritisiert Platz haben.

III. Der Ruf nach klaren Richtlinien

Wer ständig mit erziehlicher Praxis konfrontiert ist, hält verständlicherweise Ausschau nach einer klaren Orientierung, die ihm etwas Entlastung bringen könnte. Nicht selten hört man Eltern darüber klagen, daß sie sich gegenwärtig bei ihrer Erziehungsarbeit allein und im Stich gelassen fühlen. In einer Zeit der Meinungsvielfalt würde man wenigstens von den Vertretern der Kirche eindeutige Stellungnahmen erwarten, die das eigene erziehliche Bemühen unterstützen. Es soll nun nicht bestritten werden, daß es neben den Mißverständnissen, die sich nie ganz ausschließen lassen, tatsächlich unglückliche, unbedachte, törichte und sogar ausgesprochen unrichtige Äußerungen gibt. Dennoch dürfte das eigentliche Problem anderswo liegen.

1. Eindeutige Antworten können die Wirklichkeit verkürzen

Bei allem Verständnis dafür, daß gerade im Erziehungsalltag Stehende nach klaren Richtlinien Ausschau halten, darf nicht übersehen werden, daß Eindeutigkeit häufig nur *einen* Aspekt der Wirklichkeit erfaßt. Es ist ja eine bekannte Tatsache, daß es nicht dasselbe sein muß, wenn zwei dasselbe tun. Eindeutige Antworten lassen unberücksichtigt, ob jemand aus Überlegung, aus Unreife, Neugierde oder aus Bosheit und Berechnung handelt. Es bleibt unbeachtet, daß es junge Menschen geben mag, die aufgrund ihrer Lebensgeschichte in Sexualkontakten die einzige Möglichkeit sehen, ein wenig Glück und Geborgenheit zu erleben.
Man ist offensichtlich in anderen Lebensbereichen eher bereit, derartige Überlegungen zuzulassen, wenn man sich z. B. bei Kinderlügen dessen bewußt ist, daß es sich dabei nicht um Lüge im moralischen Sinn handeln muß, sondern daß mit der Unfähigkeit des Kindes gerechnet werden muß, zwischen Realität und Phantasie zu unterscheiden. Natürlich wird man Sorge tragen, daß diese Fähigkeit entwickelt wird, und die Tatsache, daß jemand aufgrund irgendwelcher Umstände für sein Verhalten nichts kann, soll nicht einfach als unabänderliche Gegebenheit akzeptiert werden, da diese Verhaltensweisen immer wieder auch Leid für den Betroffenen selbst und für andere heraufbeschwören. Die Differenzie-

rungen sind jedoch wichtig, da sie dem Erzieher verschiedene Maßnahmen abverlangen. Es wird deutlich, daß in vielen Fällen nun einmal nicht Glaube und Bibel zuständig sind, sondern Pädagogik, Psychologie und Soziologie, auch wenn aufgrund mancher Fehlentscheidung das Vertrauen in die Humanwissenschaften erschüttert wurde.
Für manche Ohren klingt schon die Frage, wie schlimm denn eigentlich Sexualbeziehungen zwischen Jugendlichen sind, provokant. In den Ohren Jugendlicher ist dieselbe Frage aus ganz anderen Gründen ungewöhnlich: sie wird in dieser Form kaum gestellt. Die Plausibilitäten haben sich radikal gewandelt.
Sind aber die Gründe, die man häufig gegen die Sexualbeziehungen Jugendlicher angeführt hat, tatsächlich stichhältig? Sind die negativen Folgen wirklich die Folgen des Sexualverhaltens, wenn man einmal von der Möglichkeit der Zeugung neuen Lebens absieht, oder sind nicht andere Ursachen für sie verantwortlich, etwa Begegnungsunfähigkeit oder die Unfähigkeit, mit anderen richtig umzugehen? Läßt sich wirklich sagen, daß Jugendliche, die mit mehreren Partnern Sexualkontakte hatten, später in ihrer Ehe weniger glücklich sind? Sind umgekehrt Ehen zwischen Partnern, die sich bis zur Eheschließung füreinander bewahrt haben, signifikant glücklicher? Man stellt derartige Überlegungen nicht gerne an. Sie sind nicht nur unbequem, sondern es ist auch wirklich schwer, darauf unverkürzte Antworten zu finden.

Als zusätzliches Problem erweist es sich, daß Leser und Zuhörer derartige Fragen sogleich zu Behauptungen ummünzen. Daher hält man schon die Fragen für verantwortungslos, da sie Mißverständnisse und Dammbrüche zur Folge haben.
Indem Jugendliche ihr Tun nun auch öffentlich rechtfertigen, beschwören sie die bekannten Konflikte herauf. Solange die Eltern vom Tun ihrer Kinder nichts „wußten", bestand ja kein Grund, sich damit auseinanderzusetzen.
Natürlich soll die Gefahr von Mißverständnissen möglichst vermieden werden. Dennoch sollte man nicht den Geschlechtsverkehr zwischen Jugendlichen als Ursache allen Übels bezeichnen, wenn dies nicht stimmt. Es ist vielmehr das Augenmerk zu legen auf eine allgemeine Oberflächlichkeit, Gedankenlosigkeit und Lieblosigkeit oder auch auf die Unfähigkeit bzw. fehlende Bereitschaft, sich ehrlich die eigenen Absichten einzugestehen.
Natürlich ist es für den Menschen nicht gut, wenn Freude, Fest und Glück immer sogleich und automatisch mit Alkohol und Sex verbunden werden, aber das Schlimme daran ist nicht der Alkohol und die Sexualität, sondern die Unfähigkeit, sie dem Leben in rechter Weise zuzuordnen.
Der Vollständigkeit halber sei angemerkt, daß Jugendliche, die derartige Überlegungen nur verwenden, um Argumente gegenüber ihren Eltern zu haben und das eigene Tun damit zu rechtfertigen, sich genau der Oberflächlichkeit schuldig machen, die sie ihren Eltern vorwerfen, wenn diese keine andere Möglichkeit sehen, als mit Verboten zu reagieren. Nur in Frage zu stellen ist zwar heute moderner, führt aber an sich noch nicht weiter und kann das Reifwerden in gleicher Weise behindern wie falsch begründete Verbote. Die Kunst liegt ja darin, die richtigen Verhaltensweisen gefunden zu haben, und nicht darin, sich gegen jemand durchgesetzt zu haben.

Aus der Vielfalt der damit zusammenhängenden Implikationen ergibt sich die große Schwierigkeit der moraltheologischen Beurteilung von Sexualbeziehungen Jugendlicher. Das Hauptgewicht verlagert sich offensichtlich zur größeren und gewiß noch schwierigeren Frage nach der Beziehung zwischen den Menschen, ihrer Liebesfähigkeit und ihrer Bereitschaft und Fähigkeit, Verantwortung zu übernehmen. Die Fragen werden damit sicher nicht leichter und sind vor allem nicht leichter zu handhaben.

Es sei daran erinnert, welchen Wandel die Beurteilung der Masturbation erfahren hat. Für eine strenge negative moraltheologische Beurteilung waren auch falsche biologische Auffassungen maßgebend. Man meinte, daß sich aus den männlichen Spermien allein der Mensch entwickle (die weibli-

che Eizelle wurde erst 1827 entdeckt) und daß Masturbation verschiedene Krankheiten zur Folge habe. Damit, daß derartige Begründungen überholt sind, wird Masturbation noch nicht zu einem empfehlenswerten Verhalten, was bedauerlicherweise eine naive Euphorie nicht bedenkt, aber es ist klar, daß neue Erkenntnisse auch ein Überdenken hergebrachter moralischer Auffassungen notwendig machen.

2. *Eine hilfreiche Unterscheidung*

Wer sich mit Moralerziehung beschäftigt, sollte unterscheiden lernen zwischen dem,
- was er für richtig hält,
- warum er etwas für richtig hält,
- und wie er es vermitteln kann.

Würde man diese Unterscheidung mehr bedenken, könnte man sich viele Streitigkeiten und Unterstellungen ersparen.
Auf unser Thema bezogen heißt dies:
- Bin ich davon überzeugt, daß voreheliche Sexualbeziehungen Sünde sind,
- wenn ja, woher weiß ich dies, welche Gründe habe ich dafür,
- auf welche Weise kann ich diese meine Überzeugung Jugendlichen vermitteln?

Ein In-Frage-Stellen, ein beredtes, verständnisvolles Schweigen, das nicht mit einem verlegenen Übersehen verwechselt werden darf, kann manchmal mehr bewirken als ein klares Vertreten der eigenen Meinung, mit dem man seine Pflicht zu erfüllen vermeint und sein Gewissen entlastet.

Pädagogische Maßnahmen sollen ja (vor allem) zielführend sein. Wenn an sich richtige Argumente aggressiv, autoritär oder ideologisch vorgebracht werden oder nur Verwendung finden, um die eigene Position durchzusetzen, werden sie ihre Wirkung verfehlen und wiederum Aggressionen hervorrufen. Natürlich ist es gerade bei Verliebten schwierig, auf vernünftige Weise etwas zu erreichen. So ist z. B. das Argument sicher richtig, daß man sich durch zu frühe Sexualbeziehungen festlegt und seine Entscheidungsmöglichkeiten faktisch einschränkt, aber Verliebte sehen eben die Problematik noch nicht, die sie entweder nicht wahrhaben wollen, oder weil ihnen in ihrer Verliebtheit der Wunsch nach späterer Trennung unvorstellbar ist.

Schwierig wird es für den Erzieher tatsächlich, wenn er sich der Frage zuwendet, woher man denn eigentlich weiß, daß voreheliche Sexualbeziehungen gegen den Willen Gottes sind. Natürlich dürfte man nicht dem Kurzschluß erliegen, daß sie – sollte man keine zutreffende Begründung finden – offensichtlich erlaubt sind. Es ist eben zweierlei, ob etwas richtig ist und ob man eine entsprechende Begründung dafür angeben kann. Die Beantwortung dieser Frage ist nicht zuletzt auch deswegen so schwer, weil man damit mitten in die schwierige theologische Überlegung hineingerät, auf welche Weise Gott den Menschen seinen Willen kundtut. Es fällt dem heutigen Menschen schwer, sich vorzustellen, daß Gott den Menschen direkt und unmittelbar die entsprechenden notwendigen Verhaltensweisen vorgeschrieben hat. Er hat allgemein eine differenziertere Sicht vom Eingreifen Gottes in der Welt und von der Art und Weise, wie er sich Menschen kundtut und bemerkbar macht. Man sollte sich davor hüten, diese veränderte Sehweise gleich als Unglaube oder Glaubensschwäche abzustempeln. Derartige Verurteilungen haben in der Geschichte – man denke an Galilei oder Darwin – schon genug Schaden angerichtet. Natürlich hat man mit der Auffassung, daß Gott unmittelbar den Menschen seinen Willen kundgetan hat, auch Sicherheiten aufgegeben, die lange Zeit bei der Beurteilung des menschlichen Verhaltens von großer Bedeutung waren.

3. Die gewünschten Sicherheiten kommen nicht aus dem Glauben, sondern aus einer bestimmten Gesellschaftsordnung

Man erwartet von der Kirche, der Hüterin der Wahrheit, sichere Antworten und klare Richtlinien. Bei allem Verständnis für eine derartige Erwartungshaltung, an deren Entstehung die Kirche nicht unbeteiligt war, scheinen einige Anfragen dazu angebracht.

Gegenwärtige theologische Vorstellungen versuchen die Gefahren eines Supranaturalismus zu meiden; sie gehen von der Menschwerdung aus. Auf geheimnisvolle Weise – es ist alter christlicher Glaubenssatz, daß der Geist des Menschen dies nie zur Gänze ausloten kann – verbinden sich Göttliches und Menschliches. Da es immer schwierig war, mit dem Geheimnis der Menschwerdung Gottes gedanklich und auch in seiner Glaubenspraxis zurecht zu kommen, bestand und besteht immer die Gefahr, die Schwierigkeiten auf arianische, nestorianische oder monophysitische Weise aus der Welt zu schaffen. Bei etwas genauerem Zusehen entdeckt man in den gegenwärtigen moraltheologischen Auseinandersetzungen dieselben Probleme, mit denen sich glaubende Christen vom Anfang an auseinanderzusetzen hatten.

Verfolgt man das Verlangen nach Sicherheiten und eindeutigen Antworten weiter, stößt man auf die Frage, ob die erwarteten Sicherheiten und Eindeutigkeiten denn überhaupt einem biblischen Glauben entsprechen. Biblischer Glaube findet seine Festigkeit in einem Gott, zu dem man unterwegs ist, den man nicht in der Hand hat, dessen Angesicht man nicht schauen kann, da man seinen Glanz nicht ertragen könnte, den man erst erkennen kann, wenn er schon wieder fort ist, wenn er vorübergegangen ist. Gott läßt sich vom Menschen nicht festlegen, andererseits *muß* der Mensch sich festlegen, es ist dies für ihn notwendig. So begegnen einander zwei Prinzipien, zwei Grundhaltungen, die sehr verschieden sind und doch miteinander ins Reine kommen müssen. Göttliches und Menschliches ist im Leben eines glaubenden Menschen auf wunderbare Weise zu vereinen; und genau darin liegt die Schwierigkeit, Lebensgebote für den Menschen ein für allemal festzulegen.

Es ist unbestritten, daß Glauben bei allem Wagnis und Risko, das der Glaubende auf sich nimmt, dennoch mit Gewißheit und sicherer Verankerung zu tun hat. Aber diese existentielle Sicherheit darf gerade nicht mit der Klarheit, Sicherheit und Eindeutigkeit von Verhaltensweisen verwechselt werden. *Diese* Sicherheiten hängen mit einer bestimmten Gesellschaftsordnung zusammen und kommen von dieser. Mit anderen Worten heißt dies, daß die Sicherheiten in bezug auf menschliche Verhaltensweisen weniger aus der Offenbarung stammten, sondern Ausdrucksform einer Gesellschaftsform waren. Werden nun von einer Gesellschaftsform derartige Sicherheiten nicht mehr zur Verfügung gestellt – bedingt etwa durch ein toleriertes Nebeneinander verschiedener Auffassungen –, dann können diese Sicherheiten nicht durch das Eingreifen einer religiösen Autorität ersetzt werden. Man kann nicht Defizite im gesellschaftlich-menschlichen Bereich, wenn man hier das Wort Defizit verwenden will, ersetzen durch Offenbarung. Auch die Offenbarung wird ja wiederum von eben diesen unsicheren Menschen aufgenommen und verstanden.

Wollte man aber in einer Gesellschaft, in der Meinungsfreiheit und Toleranz hohe Werte sind, in derartigen Fragen Eindeutigkeiten einführen, dann wäre dafür ein

(zu) hoher Preis zu bezahlen. Die gewünschten Sicherheiten wären nicht gefunden, sondern verordnet und würden als Fremdkörper empfunden, sie würden alle Anzeichen des nur Autoritären an sich tragen und würden ohne innere Zustimmung bleiben.
Eine pluralistische Gesellschaft zu einhelligen, für alle verbindlichen Auffassungen zu führen, wäre nur mit großer Unterdrückung, Gewalt und Leid möglich. Alle autoritären Gesellschaftssysteme sind dafür ein mahnendes Beispiel. Daß dies auch in gegenwärtiger Zeit unter religiösem Vorzeichen geschehen kann, ist durch die Vorgänge im Iran belegt.
Selbstverständlich soll damit nicht einer Freizügigkeit das Wort geredet werden, in der jeder nach seinem Gutdünken leben kann und demgemäß auch schon alles richtig ist, was dem einzelnen als richtig erscheint. Selbstverständlich hat sich der einzelne immer wieder der großen Mühe zu unterziehen, nach dem richtigen Weg zu suchen, der für ihn und für andere Glück und Heil bedeutet. Selbstverständlich haben Erwachsene dabei auch eine große Verantwortung ihren Kindern gegenüber, denn Kindsein bedeutet nun einmal, sich nicht oder nur begrenzt selber zurechtfinden zu können und auf die Hilfe Erwachsener angewiesen zu sein.
Das Problem liegt darin, daß das Leben der Menschen sehr kompliziert geworden ist, daß man oft genug erfahren hat, wie sich Menschen trotz bester Absicht in ihrem moralischen Bemühen geirrt haben, daß sie als Wille Gottes verstanden haben, was sich im nachhinein als furchtbare und erschreckende Verirrung erwies. Diese Unsicherheit ist dem heutigen Menschen in Fleisch und Blut übergegangen; er rechnet mit der Möglichkeit, daß wiederum falsche Wege beschritten werden und sich daraus neuerlich schlimme Folgen ergeben.
Natürlich ist auch mit der Möglichkeit zu rechnen, daß Menschen auf Dauer diese Ungewißheit unerträglich wird und sie nach einem neuen Messias Ausschau halten, der ihnen Sicherheiten verspricht. Das Phänomen der Jugendsekten dürfte damit wenigstens teilweise zusammenhängen. Es ist auch nicht unmöglich, daß christliche Kirchen der Versuchung erliegen, den Menschen Gesetze zu geben statt dem Wort Gottes, etwas Handfestes, an das man sich klammern kann, etwas Festumgrenztes und Umschriebenes, weil das Wort allein zu wenig tragfähig erscheint, weil die Wanderung mit einem verborgenen Gott zu anstrengend wird. Dostojewskis Erzählung vom Großinquisitor erinnert an diese ständige Gefährdung.

Bei der Suche nach Richtlinien für das Sexualverhalten Jugendlicher lassen sich nun gewiß viele und gute Gründe finden, die gegen den Geschlechtsverkehr sprechen. Es ist auch Kritik zu üben an oberflächlichen und ausredenhaften Begründungen, die derartige Beziehungen bagatellisieren.
Die Frage aber ist, ob sich eine Begründung finden läßt, die jede weitere Begründung überflüssig macht, die kein weiteres ,,aber" mehr zuläßt, die heiliggesprochen und damit unangreifbar ist, oder ob man der Meinung ist, daß sich alle möglichen Begründungen immer wieder einer Überprüfung zu stellen haben. Die Suche nach einer solchen letzten Begründung hat zur Nebenwirkung, daß man ,,vorletzte" Begründungen aus dem Auge verliert. Unter Umständen wären aber diese für die konkrete Situation eine geeignetere und bessere Hilfe.

IV. Die Aufgaben und Möglichkeiten der Kirche

Wer seine diesbezüglichen Erwartungen an die Kirche artikuliert, sollte das Maß dafür nicht einfach von früheren Verhältnissen ableiten. Da waren Kirche und Gesellschaft so eng verbunden, daß sich schwer auseinanderhalten läßt, was Geist des Evangeliums war und was gesellschaftsbedingt. Die Kirche hat in man-

chen Bereichen eine Autorität ausgeübt, die ihr zwar von der Gesellschaft eingeräumt wurde, die aber nicht in der Absicht Jesu gelegen war.
Es würde aber gewiß dem Geist des Evangeliums widersprechen, wenn sich die Kirche aus einer so zentralen Frage, wie dies die geschlechtliche Beziehung zwischen Menschen ist, heraushalten würde, um sie zufälligen gesellschaftlichen Strömungen zu überlassen. Die Kirche kann also trotz einseitiger Akzentsetzungen in der Geschichte, die ihr zum Teil mit großer Heftigkeit vorgehalten werden, nicht schweigen.
In dieser Kritik wäre manchmal etwas mehr geschichtliches Denken und eine größere Bescheidenheit angebracht, denn es kann durchaus auch uns heutigen Menschen passieren, daß eine kommende Zeit über Ideen und Praktiken, die uns richtig erscheinen, zu Gericht sitzt.
Vergröbernde Äußerungen, die ohne die nötige (auch theologische) Sachkenntnis vorgetragen werden, machen jedoch nicht nur nichts besser, sondern untergraben auch noch die kirchliche Autorität.
Die schwierige Aufgabe der Kirche liegt darin, den Geist Gottes zu bewahren, der immer wieder in einer veränderten Situation zu einer neuen Gestaltwerdung in ethischen Normen führt.
Der damit verbundenen Gefahr, daß man in der Unverbindlichkeit verbleibt und sich den konkreten Anforderungen entzieht, kann man nicht dadurch begegnen, daß man sich am Buchstaben orientiert, denn auch auf diese Weise kann man sich an den Aufgaben der Zeit vorbeischwindeln.

1. Die Kirche ist nicht primär Wächterin der Moral; sie hat die Botschaft von Heil und Erlösung auszurichten

Es muß ein sehr tief sitzendes Mißverständis sein, das immer wieder dazu führt, Religion und Kirche vor allem als Wächter über die menschliche Moral zu betrachten. Vielleicht hängt dies damit zusammen, daß äußeres Verhalten rascher ins Auge springt als die innere Überzeugung. Schon in der Kindererziehung wird Religion häufig als Hilfe und Garantie für gutes Verhalten verstanden, der Religionsunterricht wird nicht selten mit derselben Zielsetzung in Verbindung gebracht. Die Zehn Gebote werden als ethische Lebensregeln aufgefaßt, der Einleitungssatz, der von der Befreiungstat Gottes spricht und den folgenden Geboten Gewicht und Zuordnung gibt, wird häufig weggelassen oder gar nicht gewußt. Gegenwärtig ist man zwar vielfach bemüht, derartige Verklammerungen von Religion und Moral etwa im Sexualbereich zu lösen, man bemerkt jedoch offenbar nicht, daß man in anderen Bereichen, die einem persönlich mehr bedeuten, neuerlich ähnliche Verklammerungen schafft. Man denke etwa an den Bereich der Abrüstung, der Friedensethik, der Nutzung der Atomkraft, des sozialen Engagements. Es werden dabei häufig nicht nur die Bereiche als unter christlicher Verantwortung stehend betrachtet, sondern es werden auch die konkreten Methoden als christlich bzw. als mit dem Christentum unvereinbar bezeichnet.

Wenn man etwa mit Hilfe der Bibel beweisen will, daß Atomkraftwerke gegen die Gebote Gottes sind, dann begeht man wahrscheinlich denselben Fehler, den man in anderen Bereichen kritisiert. Man verwendet die Bibel, um eigene Überzeugungen mit göttlichen Geboten abzusichern.
Damit ist nichts gegen die Lauterkeit der eigenen Absichten und auch nichts gegen die Richtigkeit der eigenen Überzeugung gesagt, aber methodisch ist dieses Vorgehen problematisch. Außerdem müßte man es dann auch bei anderen tolerieren.

Natürlich soll nicht bestritten werden, daß der Glaube und das praktische Leben eines Menschen in einem sehr engen Zusammenhang stehen, aber es ist ein Zusammenhang wie zwischen Ursache und Wirkung. Es ist das Verhalten eines von Gott befreiten und geliebten Menschen. Ein neugeborener Mensch lebt ein neues Leben. Christliche Moral ist also nicht einfach vernünftiges, menschliches Verhalten.

Das Hauptproblem liegt also offensichtlich nicht darin, daß die Moralprobleme nicht deutlich genug vermittelt werden, denn dies müßte immer schon Folge von etwas anderem sein. Solange es nicht gelingt, sich und anderen bewußt und begreiflich zu machen, welches Maß an Befreiung und Erlösung Gott am Menschen gewirkt hat, solange wird einer christlichen Moral der entscheidende christliche Impuls fehlen; sie wird zur philosophischen, humanistischen Ethik. Damit ist nicht die philosophische Ethik abgewertet, aber es fehlt ihr der Impuls, den Christen ins Spiel zu bringen hätten.

Die Kirche ist nicht nur eine gesellschaftliche Größe, die in der Öffentlichkeit – neben anderen Gruppierungen – Stellungnahmen zu bestimmten Fragen abzugeben hätte und mitsorgen soll, daß richtige Gesetze beschlossen werden. Ihre vornehmlichste Aufgabe ist die Sorge um ein „neues Leben", aus dem dann die „neuen Verhaltensweisen" folgen.

Die Sorge um Gebote und ihre Einhaltung darf aufgrund gegebener menschlicher Situationen nicht vernachlässigt werden, aber die andere Aufgabe kommt der Bedeutung nach früher.

Die Kirche muß die Botschaft von der Güte und dem Erbarmen Gottes vermitteln, und trotz aller gegenteiligen Erfahrungen und Erlebnisse sollen Menschen lernen, daran zu glauben. Aus dieser veränderten Weltsicht, aus dieser Bekehrung, die die gesamte Existenz des Menschen betrifft, ergeben sich Konsequenzen für alle Lebensbereiche.

2. *Die Aufgabe der Sozialisierung*

Gemeinsam feierten und feiern Christen zu allen Zeiten das Herrengedächtnis. Die Gemeinsamkeit dürfte jedoch nicht nur ein synchronisiertes Nebeneinander sein; Ziel der Eucharistie kann es auch nicht sein, aus den (zufällig) gemeinsam Anwesenden eine erlebnismäßig übereinstimmende Gruppe zu machen. In Einzelfällen mag dies möglich und auch ganz schön sein, das Anliegen liegt jedoch anderswo. Es geht darum, daß die Anwesenden Solidarität und ein Bewußtsein der Zusammengehörigkeit entwickeln. Obwohl man sich in vielen Fällen nicht persönlich kennt und auch nicht kennen kann, ist ein gemeinsames Bewußtsein vorhanden, das gemeinsame Wissen um Erlösung, das auch übereinstimmende Verhaltensweisen begünstigt. Phänomene dieser Art begegnen gegenwärtig in verschiedenen Bewegungen wie in Alternativgruppen, in der Friedensbewegung . . . Das Wissen darum, daß andere sich um ähnliche Ideale bemühen, erleichtert das eigene Bemühen und motiviert dazu. Bei den entsprechenden Voraussetzungen kann jeder Lebensbereich von dieser prägenden Wirkung beeinflußt werden. Allerdings ist dieser Grat schmal, und es kann rasch geschehen, daß gutgemeinte Bemühungen zu einem nicht erwünschten sozialen Druck werden. Die Kirche sollte ihre Aufgabe also vor allem darin sehen, die Menschen wach und offen zu halten für eine größere Wirklichkeit, die ihr Begreifen und Berechnen und auch ihre Triebhaftigkeit immer wieder übersteigt. Dies ist sicher schwieriger als Reglementieren, aber dafür nicht nur sympathischer, sondern auch dem Glauben und dem biblischen Denken entsprechender.

Im letzten Teil dieser Abhandlung war von den Aufgaben und Möglichkeiten der Kirche die Rede. Wenn in diesem Zusammenhang vor allem von einer Geistigkeit zu sprechen war, heißt dies nicht, daß sich nicht im praktischen Leben und Zusammenleben auch verbindliche Verhaltensregeln herauskristallisieren werden, die – wenigstens für ihre Zeit – ihre Gültigkeit haben und auch erzieherisch eingefordert werden müssen. Es heißt auch nicht, daß sich nicht Eltern, Erzieher und Seelsorger immer wieder der Auseinandersetzung zu stellen haben und sich nicht einfach in vage Antworten wie etwa: ,,du mußt selber wissen, was für dich richtig ist" flüchten dürfen. Aber dies sind primär pädagogische Fragen und nicht theologische.

Zusammenfassend ist zu sagen, daß es nicht so leicht ist, theologische Gründe dafür anzugeben, warum voreheliche Sexualbeziehungen nicht sein sollen. Umgekehrt läßt sich aber auch das tatsächliche Verhalten vieler Jugendlicher offensichtlich nicht mit dem Geist des Evangeliums in Einklang bringen, auch wenn man dies verbal versucht. Die Tatsache, daß sich kein zwingendes Verbot anführen läßt, wird rasch zur Ausrede, sich auf diesem Gebiet keine Vorschriften machen zu lassen. Man hält sich für mündig und verantwortlich und bemerkt dabei nicht, daß man zum Opfer anderer Strömungen wird. Jeder Mensch – auch der Heranwachsende – hat damit zu rechnen, daß er in Situationen kommt, in denen ihm nicht einsichtig gemacht werden kann, warum er dieses tun oder jenes lassen soll, und es bleibt niemandem erspart, zwischen eigenständigem Handeln und dem Wissen, daß man manchmal der Führung durch andere bedarf, die richtige Balance zu finden.

Lauterkeit und Ehrlichkeit sind jedoch Grundprinzipien jeder Pädagogik, und es rächt sich über kurz oder lang, wenn man, da man fürchtet, anders sein Ziel nicht zu erreichen, Gott und seine Gebote als Erziehungsmittel einsetzt. Daran ändert sich auch nichts, wenn man es tut aus Sorge um den anderen und wenn die angestrebten Verhaltensweisen richtig sind.

In einer pluralistischen Gesellschaft kann es nicht (nur) Aufgabe der Pädagogik sein, die *eine* richtige Verhaltensweise zu finden. Es ist überhaupt die Fähigkeit zu entwickeln, die den einzelnen in die Lage versetzt, *(s)eine* Verhaltensweise zu finden und sich an sie zu binden.

Damit ist nicht gesagt, daß alle Verhaltensweisen gleich gut sind, sondern daß bei der Sorge, das Richtige zu finden, nicht die andere Gefahr aus dem Auge verloren werden darf, daß jemand für sein Leben überhaupt keine Form findet und unverbindlich und oberflächlich lebt, da ja keine Lebensweise als die absolut richtige zu beweisen ist.

Im Unverbindlichen und Modischen zu verbleiben, könnte sich aber letztlich als gefährlicher und zerstörender auswirken, als sich für eine nicht in allem optimale Lebensweise entschieden zu haben.

Niemand kann gegenwärtig mit Sicherheit sagen, ob das derzeitige Sexualverhalten Jugendlicher (und Erwachsener) nur zu einer problematischen Verflachung und Gefährdung der menschlichen Beziehungen führt, oder ob es sich um eine Übergangssituation handelt zu einem zwar veränderten, aber durchaus auch von einem glaubenden Menschen verantwortbaren Verhalten.

Veränderungen im menschlichen und gesellschaftlichen Leben wurden immer von den einen mit Begeisterung begrüßt und von den anderen als eine Entwicklung, die zum Untergang führt, abgelehnt. Es gehört zur Wahrheit der Geschichte, daß einmal die einen und ein anderes Mal die anderen Recht bekommen haben.

Literaturhinweise:

Berger Peter L., Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft, S. Fischer, Frankfurt 1980.
Bopp Jörg, Zur Moral der Jugendlichen. Wir machen es jetzt, Kursbuch 60, Juni 1980, S. 23–42, Kursbuch/Rotbuch V. Berlin.
Faßnacht Dieter, Sexualität und Kultur, Diesterweg V. Frankfurt-Berlin-München 1976.
Fuchs Josef, Sittliche Wahrheiten – Heilswahrheiten? In: Stimmen der Zeit, 1982/10, S. 662–676.
Kerstiens Ludwig, Jugend auf der Suche nach Wertorientierung, in: Lebendiges Zeugnis 1982/4, S. 25–35.
Kümmel Friedrich, Die Einsicht in das Gute als Aufgabe einer sittlichen Erziehung (Neue pädagogische Bemühungen Nr. 37), Berg V. Bochum 1968.
Mieth Dietmar, Die Kunst, zärtlich zu sein, Herder, Freiburg 1982.
Ruf A. K., Cooper E. J., Grundkurs Sexualmoral; I: Geschlechtlichkeit und Liebe, Herder, Freiburg 1982.
Seeber D. A., Schwierigkeiten mit der Moralverkündigung, in: Herder-Korrespondenz, 36. Jg. (1982)/3 (März), S. 105–107.
ders., Das Menschliche, Kriterium christlicher Existenz? In: Concilium, 18 (1982).
ders., Schwerpunkt: Personale Identität und Sexualität, in: Diokonia, 8 (1977).
Ziegler J. G., Das Verständnis menschlicher Geschlechtlichkeit in der sexualethischen Diskussion, in: Theol.-prakt. Quartalschrift 122 (1974) 36–45.
Würthwein E./Merk O., Verantwortung, Biblische Konfrontationen, Kohlhammer Tb. 1009, Stuttgart 1982, S. 98–114.

Ein Blick in „Kunst und Kirche", Heft 1/1983

„Raum geben"

Dieses Heft beschäftigt sich mit dem Raum für die christliche Gemeinde und seiner Handhabung in der Kirchenarchitektur unserer Zeit. Die Namen dreier Pioniere auf diesem Gebiet stehen dabei im Zentrum: Otto Bartning, Rudolf Schwarz und Emil Steffann.
Aus dem Inhalt:
Redaktion: „Erst heute richtig aktuell . . ." + „Einblick in die Werkstatt" + Oskar Söhngen: „Zum 100. Geburtstag von Otto Bartning" + Helmut Striffler: „Otto Bartning" + Nikolaus Rosiny: „Die Aktualität des Werkes von Rudolf Schwarz und Emil Steffann" + Herbert Muck: „Rudolf Schwarz" + Günter Rombold: „Emil Steffann" + Herbert Muck: „Der Raum" + Herbert Muck: „Vorgänge im Raum" + Hans Blankensteijn: „Ein Beginn von Bewegung" + Bernd Selbmann: „Raum konkret – Ästhetische Wertung aus dem Handeln" + Herbert Muck: „Neueinrichtung geprobt, ausgeführt und erprobt" + Hans Blankensteijn: „Kirchengemeinde und Denkmalschutz" + Curt Grützmacher: „Raumgestalt in der Malerei" + Friedrich Gleiss und Heinz Hertel: „Ein bemerkenswerter Kirchbauverein".
Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim OÖ. Landesverlag Ges. m. b. H., Landstraße 41, A-4020 Linz.
Inland: Einzelheft: öS 95,–; Jahresabonnement: öS 350,–. Alle Preise zuzüglich Porto.

EDGAR JOSEF KORHERR

Chancen und Grenzen des Religionsunterrichts an allgemeinbildenden höheren Schulen

Ein neues Konzept des österreichischen Religionsunterrichts

Ausgehend von einer Situationsbeschreibung der allgemeinbildenden höheren Schulen in Österreich stellt der Autor, Ordinarius für Katechetik und Pädagogik an der Theologischen Fakultät Graz, anhand der neuen Lehrpläne für Religion das zugrundeliegende Konzept, für das er federführend mitverantwortlich zeichnet, vor. (Redaktion)

Die ,,Zeichen der Zeit" sind im Sinne des II. Vatikanums Anruf Gottes, der zu einem Handeln in christlicher Verantwortung aufruft. Die österreichische Kirche hat die gewandelte Situation im Schulwesen, bei den Schülern, bei den Lehrern und in der Theologie zum Anlaß genommen, ein neues Konzept für den Religionsunterricht an AHS zu entwickeln. Dieses versucht, die Chancen der gegenwärtigen Situation ebenso wahrzunehmen, wie es andererseits die gegebenen Grenzen ernst nimmt. Das Konzept liegt in Form eines neuen Lehrplanes für die 1. bis 8. Klasse AHS, der voraussichtlich mit dem Schuljahr 1983/84 aufsteigend jeweils ab der 1. und 5. Klasse in Kraft tritt, vor.[1]

Es handelt sich dabei um eine gesamtösterreichische Arbeit, an der für die Unterstufe seit 1971, für die Oberstufe seit 1980 gearbeitet wurde. Dem Erarbeitungsteam des Planes für die Oberstufe gehörten Vertreter aller österreichischen Diözesen, aller diözesanen und universitären Religionspädagogischen Institute, der Arbeitsgemeinschaften der AHS-Lehrer und Berater aus verschiedensten theologischen Disziplinen an. Erstmals in Österreich wurde auf so breiter Basis und mit einem so umfangreichen gesamtösterreichischen Einsatz an der Erneuerung des Religionsunterrichts gearbeitet. Der Erfolg, der dieser Erneuerung beschieden ist, wird freilich nicht allein vom Konzept abhängen. Lehrpläne unterscheiden sich vom konkreten Unterricht so wie die Pläne eines Hauses vom konkreten Gebäude. Die beste Erkenntnis der Chancen und Grenzen vermag noch nicht ein Gelingen zu verbürgen. Immer wird dieses Gelingen auch Geschenkcharakter haben.

1. Die Situation der Schüler

1.1 Katechese muß den Schüler abholen, wo er steht. Sie muß ihm aber auch Wege weisen, dorthin zu kommen, wo er – dem Heilsplan Gottes nach – stehen soll. Mit anderen Worten, Katechese, die die Treue zum Menschen (Catechesi tradendae Nr. 55) wahrt, fragt sowohl nach den Bedürfnissen, wie auch nach dem Bedarf des Schülers.

In der AHS befinden sich die *Schüler auf verschiedenen Stufen ihrer Entwicklung*. Die Spanne reicht vom typischen Schulkind in der 1. Klasse bis zum jungen Erwachsenen in der Maturaklasse. Im Laufe dieser Entwicklung erlangen sie nicht nur

[1] Zur Zeit der Abfassung dieses Beitrages ist der Plan noch unveröffentlicht. Zitiert wird nach dem von der Bischöflichen Schulreferentenkonferenz genehmigten und an die Ö.B.K. weitergeleiteten Manuskript der ,,kommentierten Fassung".

zunehmend Eigenständigkeit und Selbständigkeit, ihre Geschlechtsreife und ihre rechtliche Mündigkeit. Sie gewinnen auch eine neue Qualität der Intelligenz, d. h. die Fähigkeit zu reflexivem Denken[2] und beginnen Gott, Mensch und Welt in neuem Licht zu sehen.

Die Beachtung der entwicklungsbedingten Eigenart ist in der österreichischen Religionspädagogik erst in einigen Ansätzen wahrgenommen. Das Konzept Albert Höfers[3] versucht, für die Unterstufe eine allgemeine Alterscharakteristik zum Auswahlkriterium für die katechetischen Inhalte zu machen. Bei der Erarbeitung des neuen Unterstufenplanes wurde exemplarisch am Beispiel „Firmung" eine großangelegte Untersuchung gemacht. Sie führte dazu, daß das Thema „Firmung" in der Unterstufe zweimal vorkommt, weil sich zeigte, daß die 12jährigen ganz andere Zugänge zu diesem Sakrament haben als die 14jährigen.[4] Ähnliches für andere zentrale Inhalte zu untersuchen, wird eine Aufgabe der Religionspädagogik der nächsten Zukunft sein.

1.2 Ebenso wichtig wie das Ernstnehmen der entwicklungsbedingten Situation ist heute die *Berücksichtigung epochalpsychologischer Erkenntnisse.* Es liegen eine Fülle von Untersuchungen über die gegenwärtige österreichische Jugend vor.[5] Kennzeichnend scheint, daß die Lage sich von Schülergeneration zu Schülergeneration rasch wandelt. Von Klasse zu Klasse und von Schüler zu Schüler bietet sich ein anderes Bild, vielfältig und bunt. Sich rasch wandelnde Verhaltensmuster überlagern sich, ja, sie scheinen sich gelegentlich zu widersprechen. Dies ist beim einzelnen Schüler ebenso zu beobachten wie im sozialen Geflecht der Schulklassen.

Dennoch gibt es charakteristische Züge, die als „Wegweisung zur Eigenart des einzelnen" (L. Klages) sowohl aus den wissenschaftlichen Befunden wie auch aus den nicht weniger wertvollen Erfahrungsberichten von Pädagogen und Seelsorgern[6] und aus Äußerungen der Jugendlichen selbst[7] ablesbar sind.

---

[2] *J. Piaget:* Das Sprechen und Denken beim Kinde, Frankfurt 1962; *E. Brunmayr,* Jugend ohne Ideale, in: Jugend '80, Schulheft Nr. 18, Wien 1982, S. 87ff.

[3] *A. Höfer:* Biblische Katechese Bd. I–III, Salzburg 1966–71; ders., Handeln aus dem Glauben, Salzburg 1971; ders., Lebensfragen – Glaubensfragen, 2 Bde., Salzburg 1971; ders., Der neue Religionsunterricht, Graz–Wien–Köln 1972.

[4] Vgl. Projektgruppe Wien: Im Geiste Jesu handeln, in: Christlich pädagogische Blätter 86 (1973) 5, 231–266, v. a. 232 Punkt 5.

[5] Vgl. u. a.: *E. Brunmayr,* Lebenskonzepte und Wertvorstellungen Jugendlicher, Wien 1978; *Beer, Gehmacher, Kurzreiter, Kutalek:* Die Wirkung der Schule auf die geistige und seelische Entwicklung der 14–17jährigen, Wien 1979; *H. Janig* u. a.: Selbstbild und Vorurteile im frühen Jugendalter, Salzburg 1979; *J. Klingler:* Erhebung zur Situation der Jugend Tirols, Innsbruck 1977; *McCann-Erickson:* Jugendstudie 1977, Wien 1977; *E. Gehmacher:* Die Wiener Jugend, in: Wien aktuell 3/77; *A. Rohrmoser:* Voraussetzungen der Bildungsplanung in der Jugendarbeit, Wien 1978; *R. Weiss* (Hg.): Jugendsexualität, Innsbruck 1978; *H. Janig, K. Krisch, J. Stary:* Kinder in Gruppen, Wien 1976; Institut für kirchliche Sozialforschung: Mitteilungen Nr. 15, Wien 1977; ebenda: Zur Religiosität und Kirchlichkeit von Jugendlichen in Österreich 1980, Wien 1980.

[6] Vgl. etwa *G. Sporschill:* Jugendmisere in Kirche und Gesellschaft, in: Die Presse 28./29. 11. 1981 Seite V; *A. N. Ruoff:* Was denken und glauben junge Leute von heute? Arbeitsmaterial aus der Praxis zum Thema Jugendspiritualität, in: Die Presse 1./2. 3. 1980 Seite VII; *E. Washietl:* Sehnsucht nach Gemeinschaft. Die Jungen wider eine „Packeisgesellschaft", in: Die Presse 24. 12. 1982 Seite VI; *J. Wiener und H. Erharter:* Jugendpastoral – Aufgabe der gesamten Kirche, Wien 1976 u. a. Durch diese Erfahrungsberichte werden ältere Beiträge (z. B.: *K. Spichtig:* Mittelschüler und kirchliche Bindung. Europäische Hochschulschriften Bern 1970; *F. W. Bargheer:* Das Interesse des Jugendlichen und der Religionsunterricht, Gütersloh 1972; *N. Havers:* Der Religionsunterricht – Analyse eines unbeliebten Faches, München 1972; *J. Spölgen:* Jugend ohne Kirche? Zürich – Einsiedeln – Köln 1974; *H. Halbfas:* Aufklärung und Widerstand, Stuttgart – Düsseldorf 1971; *R. Bleistein:* Die Kirche von gestern und die Jugend von heute, Würzburg 1972; *H.-J. Petsch,* Religion und Identität

Charakteristische Züge, die immer wieder genannt werden, sind „eine gewisse Unbehaustheit im Heute" (Ruoff), wobei das Maß an Orientierungslosigkeit und Perspektivenlosigkeit bei Jugendlichen, die in außerschulischen Gemeinschaften beheimatet sind, geringer ist, als bei Jugendlichen, wo dies nicht der Fall ist (Brunmayr); eine veränderte Wertorientierung und eine Wertrelativierung (Brunmayr, Klingler, I.K.S.); eine geringere Belastbarkeit und Ichstärke (Washietl); ein neuer, gelegentlich romantischer und nostalgischer „Subjektivismus" (Glotz); eine Verlagerung der dominierenden Werte vom Individuellen zum Sozialen (vgl. Einsatz für die dritte Welt und für soziale Gerechtigkeit, Friedensbewegung); in fruchtbarer Spannung dazu ein neues Entdecken der Innerlichkeit (Meditationsbewegung, charismatische Gruppen); eine Hochschätzung von Echtheit und Kommunikation; eine tiefe Skepsis gegenüber jeder Form von Legalismus, Formalismus und theoretisch-begrifflichem Denken. Registriert wird aber auch eine Renaissance der traditionellen Wertschätzung von Partnerschaft, Solidarität, Echtheit, Wahrhaftigkeit (Washietl); eine neue Suche nach ethischen Maßstäben (Brunmayr, Janig, Stary u. a.); ein Hochschätzen des persönlichen Gewissens und der Toleranz, eine Bevorzugung personaler Werte gegenüber ökonomischen Werten (Faszination für Umweltschutz und „die Grünen").
Vielfach sind auch die Formen jugendlichen Protestes. Sie reichen von stiller Auflehnung bis zu Demonstrationen, von „Aussteigen" (Jugendsekten, alternative Lebensformen) bis zu „Fluchtreaktionen" in die Sentimentalität der Schlagerszene, in neue Lebensräume (Diskothek, Sportplatz), in die Drogenszene usw. Immer wieder wird der Drang und die Suche nach kleinen, überschaubaren und z. T. informellen Gruppen festgestellt.

1.3 Die *religiöse Situation* sieht J. Kurzreiter[8] u. a. so: „Für zwei Drittel der jungen Menschen stellt der Gegenstand, den er (= Religionslehrer, Anm. d. Ref.) repräsentiert, einen Wert dar, der ihnen in ihrem Leben doch etwas bedeutet. Würde man in anderen Unterrichtsgegenständen eine ähnliche Frage stellen, könnten sich manche Überraschungen ergeben. Im Religionsunterricht wird man weniger von der kirchlichen Praxis der jungen Menschen ausgehen können, vielmehr wird man auf ihre Einstellungen zur Religion aufzubauen versuchen. Die Ansicht, daß Religion und Kirche getrennt werden können, ist ein Mißverständnis, das oft von der älteren Generation übernommen wird und das oft durch fehlende Informationen verursacht wird. Das Verständnis für die Meßfeier als gemeinsame Feier einer christlichen Gemeinde fehlt vielfach . . . (dennoch:) Am häufigsten rekrutieren sich die regelmäßigen Kirchenbesucher aus der Gruppe der höheren Schüler . . . Sowohl bei höheren Schülern als auch bei Lehrlingen gibt es in den Kategorien der regelmäßigen Kirchenbesucher doppelt so viele Mädchen als Burschen . . . Das Elternhaus prägt in religiöser Hinsicht stärker als die Schule."[9]
Eine Untersuchung des Institutes für kirchliche Sozialforschung[10] zur Jugendreligiosität in Österreich stellt fest, daß das Interesse an Glaubensfragen in den

---

im Jugendalter, in: Theologia practica 10 (1975) 250–260) aus dem deutschsprachigen Ausland und solche aus Österreich (*A. Läpple:* Die Kirche im Leben und Denken der jungen Generation von heute, in: *E. J. Korherr* u. a.: Religionsunterricht – Katechumenat von heute? Graz – Wien – Köln 1976 Seite 32–52; *R. Gärtner:* Religiös-sittliche Anschauungen der Studenten an der Höheren technischen Bundeslehranstalt St. Pölten, Wien 1973) teils bestätigt, teils aber auch modifiziert und korrigiert.

[7] Vgl. *W. Bergmann:* Schülererwartungen an den RU, in: Christlich pädagogische Blätter 94 (1981) 6, Seite 406–409 (Der Beitrag ist eine der Stellungnahmen von Jugendorganisationen, die im Rahmen der Lehrplanarbeit eingeholt wurden).

[8] *J. Kurzreiter,* Jugend und Religion, in: Christlich pädagogische Blätter 96 (1983) 1, Seite 70–74. *Kurzreiter* bezieht sich u. a. auf *Beer – Gehmacher – Kurzreiter – Kutalek,* a. a. O., *Janig – Krisch – Stary* a. a. O.

[9] Der neue Lehrplan sieht Elternarbeit daher als unverzichtbar auch für die Oberstufe der AHS an und nennt als eigenes Unterrichtsprinzip die „Familienbezogenheit".

[10] I.K.S.-Mitteilungen Nr. 15 a. a. O., Seite 12f.

Schuljahren geweckt wird und seinen Höhepunkt in der Mittel- und Oberschule erreicht. Es mache beim Eintritt in das Berufsleben einer Glaubensindifferenz Platz. Das Ausmaß dieser Indifferenz variiere zwischen den Berufsgruppen und der Wohnumgebung (Stadt oder Land), liege aber bei Jugendlichen durchwegs höher als bei Erwachsenen. Der Grundstein für einen weitverbreiteten religiösen Individualismus werde bereits in den Schuljahren gelegt und nehme mit steigendem Bildungsgrad zu. Die Zustimmung zur christlichen Ethik sei bei Jugendlichen noch mehrheitlich, jedoch nicht mehr universell. Damit bestätigt diese Untersuchung das Phänomen der „Partialidentifikation" der Jugend mit der ethischen Einstellung der Kirche. Dies zeigt sich besonders im Reich der Sexualethik.[11] Der Gottesglaube sei für die meisten Jugendlichen im Hinblick auf ihr zukünftiges Leben nur von eingeschränkter Bedeutung. Für eine Minderheit, die in der Stadt das beachtliche Ausmaß von einem Drittel erreiche, sei er überhaupt unwichtig. Diesbezüglich fehle jeder Unterschied zwischen Schülern und Berufstätigen.

Solche Ergebnisse werden bestätigt durch eine Teilnehmerbefragung an einem Pfingsttreffen der Katholischen Jugend in Schladming 1982: 80 % der Befragten besuchen jeden Sonntag (oder häufiger) den Gottesdienst. Dennoch folgen bezüglich des Weiterlebens nach dem Tod nur 22 % der kirchlichen Lehrmeinung und nur jeder sechste hält die Welt für von Gott aus dem Nichts geschaffen. Dem gegenüber wird die Bedeutung der Bibel von 85 % akzeptiert und 86 % stimmen bezüglich der Person Christi mit der offiziellen Lehrmeinung überein. Fast die Hälfte der Befragten sagt, daß sie regelmäßig bete, zwei Drittel legen Wert auf eine kirchliche Trauung. 60 % kommen der jährlich einmaligen Osterbeichtpflicht nach, jedoch nur 3 % gehen monatlich einmal oder öfter zur Beichte. Jeder sechste gibt an, nie zur Beichte zu gehen.[12]

1.4. Dies sind *Voraussetzungen des Religionsunterrichts heute.* Der neue Lehrplan kommt dem insoferne entgegen, als er – erstmalig in Österreich – nicht eine homogene Gruppe glaubensbereiter Schüler voraussetzt, sondern eine Zielangabe der Bundesdeutschen Synode[13] und des Österreichischen Katechetischen Direktoriums[14] übernimmt, derzufolge zwischen glaubenden, sich im Glauben angefochtenen und sich als ungläubig betrachtenden Schülern zu unterscheiden und jeder dieser Schülergruppen das ihr entsprechende Angebot zu machen ist.

Die für den Religionsunterricht an AHS wichtigste empirische Untersuchung ist eine „Schülerbefragung zum Religionsunterricht an AHS und BHS" im Bereich der Diözese Linz.[15] Ein Teil dieser Ergebnisse lag bei der Erarbeitung des neuen Lehrplanes bereits vor. Zu den hochbewerteten Schülererwartungen zählen nach dieser Untersuchung: *„Freie Meinungsäußerung – Frage nach dem Sinn des Lebens – Verbesserung der Klassengemeinschaft – Hilfen zur Konfliktbewältigung – Kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen Weltanschauungen – Mich und meine Mitschüler bes-*

---

[11] *J. Stary*, Bisher vorliegende Ergebnisse (der Jugendgespräche 82) in: jugend + kirche 16 (1982–83) 2, Seite 5–10, hier: Seite 8.

[12] Ebda.

[13] Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe Basel – Wien 1976, Seite 113 ff.

[14] Österreichisches Katechetisches Direktorium, Wien 1981, Seite 23.

[15] *F. Ecker – R. Kern:* Schülerbefragung zum Religionsunterricht an AHS und BHS, Religionspädagogisches Institut Linz 1982.

ser kennenlernen – Die Frage nach Gott – Eingehen auf persönliche Probleme und Hilfen zur Lebensbewältigung." Zu den gering bewerteten Schülererwartungen zählen neben dem Einsatz des Overhead-Projektors und der Verwendung des Religionsbuches die Bezugnahme auf Kunst und Literatur, die Kirchengeschichte, das Gebet im Unterricht und die Arbeit mit der Bibel.
Solche Ergebnisse stellen eine Aufgabe für die Religionspädagogik der nächsten Zukunft dar: Ist das so geringe Interesse an der Bibel deshalb gegeben, weil die Schüler nach dem gegenwärtig noch geltenden Lehrplan in der 3. und 4. Klasse mit biblischen Inhalten überfüttert wurden? Oder weil es uns noch nicht gelungen ist, die Bibel als aktuell für den jungen Menschen heute zu zeigen? Oder weil die Wertschätzung der Bibel in der Umwelt des Schülers eine geringe ist? Wie wirkt sich die jeweilige Einstellung des Religionslehrers zur Bibel aus? War es angesichts dieser Ergebnisse – und falls sie repräsentativ für ganz Österreich sein sollten – richtig, die Vollbibel in der Oberstufe zum Schulbuch zu machen? Wie weit ist dem geringen Interesse ,,nachzugeben", oder wie weit ist die Bibel als normierend auch für den Religionsunterricht an der öffentlichen Schule so stark vorgegeben, daß man alle Anstrengungen unternehmen muß, um das Desinteresse zu überwinden?
Der neue Lehrplan versucht einen Weg der Mitte. Er sieht für keines der AHS-Jahre ein vollständiges Bibeljahr vor, bietet in jedem Schuljahr aber je einen alttestamentlichen und neutestamentlichen Themenkreis an. Analoges gilt für die ,,Kirchengeschichte" in der Oberstufe.

1.5 Der neue Lehrplan 1983 versucht *der Situation des Schülers auf mehrfache Weise gerecht* zu werden: jedes Themenfeld ist zugleich einem theologischen wie auch einem anthropologischen Richtziel zugeordnet!

Die anthropologischen Richtziele sind: *1. Sich selbst verstehen und annehmen; 2. sich mit allen Menschen solidarisch sehen; 3. sich im Kosmos als abhängig und mitgestaltend bejahen; 4. in den Grunderfahrungen und Grundbedürfnissen die Sinnfrage wahrnehmen.*
Verbindlich schreibt der Lehrplan die Wahrnehmung folgender anthropologischer Unterrichtsprinzipien vor: *Das Prinzip der Beachtung der individuellen und sozialen Beziehungen; das Prinzip der Schülergemäßheit; das Prinzip der Erfahrungsorientierung; das Prinzip der Gesellschafts- und Berufsbezogenheit; das Prinzip der Familienbezogenheit.* Dazu kommen noch die aus Sollwerten resultierenden *Prinzipien der Sprachbildung, der Beachtung des geschichtlichen Denkens und die schulisch-didaktischen Prinzipien der Lebensnähe, der Anschaulichkeit und der Schülerselbsttätigkeit, des exemplarischen und orientierenden Lernens, der Methodenvielfalt, der Fächerverbindung und der Festigung des Unterrichts- und Erziehungsertrages.*

Ein optimales Ausmaß der Berücksichtigung der Schülersituation gibt die Unterscheidung zwischen Minimallehrplan und Maximallehrplan: ,,Verbindliches Minimum an Lehrinhalt stellen die je 10–19 Themenfelder der einzelnen Klassen dar. Diese Themenfelder müssen in den Klassen, wo sie vorgesehen sind, zur Sprache kommen. Das Ausmaß und die Intensität wird durch die Situation der Schüler (Vorwissen, Aufnahmebereitschaft u. ä.) bestimmt . . . Bei notwendigen Raffungen wird der Minimalplan erfüllt, wenn jedes der Themen mindest im Ausmaß einer Unterrichtseinheit zur Sprache kam."[16] Durch diese Formulierung ist es jedem Religionslehrer möglich, auf die konkrete Situation seiner Klasse in einem Ausmaß einzugehen, wie dies bei keinem der gegenwärtigen Lehrpläne der Fall ist.

---

[16] Lehrplanmanuskript Seite 9.

Eine Reihe der Themenfelder „thematisieren" primär schülersituative Belange (z. B.: Kameraden und Freunde – 1. Klasse; Der Schüler in seinen Lebensbereichen – 5. Klasse).
Dem Ernstnehmen des Schülers dient auch die Lehrplanforderung: „Die Reihenfolge der Themenfelder sollte mit den Schülern unter Berücksichtigung der konkreten Situation einer Klasse erarbeitet werden."[17]
Diese Forderung wurde erstmals in Österreich durch die von einer interdiözesanen Projektgruppe erarbeiteten Arbeitsbücher Religion für die 5. – 8. Schulstufe[18] konkret verwirklicht. Die Bücher erscheinen in Ringbuchformat und bieten die Möglichkeit der Einbeziehung der Schüler in die katechetische Planung.[19]

2. Die schulische Situation

2.1 Seit 1962[20] hat die höhere Schule in Österreich einen *Wandel und* eine z. T. *krisenhafte Auflockerung* erfahren, wie kaum vorher in ihrer Geschichte. Exemplarisch mögen dies einige Beispiele verdeutlichen.
Die traditionellen Typen der höheren Schule repräsentierten Bildungsideen, die in konkreten geschichtlichen Situationen gewachsen sind: Gymnasium – humanistische Bildungsidee, Realgymnasium – neuhumanistisch-realistische Bildungsidee; Realschule – realistisch-naturwissenschaftliche Bildungsidee. Nun wurde aus der Realschule ein Realgymnasium mit mehreren Typen, aus dem Realgymnasium ein realistisches bzw. neusprachliches Gymnasium usw. All dies hat Rückwirkungen auf die innere Gestalt auch des Religionsunterrichts. Dieser muß ja – soll er nicht als Fremdkörper in einem Bildungssystem stehen – *auch* von der eine Schultype konstituierenden Bildungsidee her als sinnvoll und notwendig begründbar sein.
Der innere Wandel in den Stundentafeln und in der Auswahl des Lehrgutes der literarischen Unterrichtsgegenstände ist nicht ohne Auswirkung auf den Religionsunterricht. Ein Geschichtsunterricht, der stärker auf die Darlegung von Strukturen hin orientiert ist oder der den Gang der Geschichte dialektisch interpretiert, schafft à la longue andere Voraussetzungen als ein Unterricht, der Geschichte als Resultat von Verantwortung, Entscheiden und Versagen einzelner konkreter Persönlichkeiten darstellt. Die Auswahl der Lektüre im Unterrichtsgegenstand Deutsch kann religionspädagogisch relevante Fragestellungen beim Schüler ebenso fördern wie blockieren. Besonders einsichtig ist diese Hemm- oder Förderwirkung im Bereich der geschlechtlichen Erziehung, die seit 1971 verbindlich vorgeschrieben ist.[21] Ob eine solche Erziehung sich an Publikationen Kentlers[22] oder Riccabonas[23] orientiert, ist für den Religionsunterricht nicht gleichgültig.

---

[17] Ebda. Seite 16.
[18] Salzburg 1979; Linz 1980; Linz 1981; Klagenfurt 1982.
[19] Vgl. dazu auch Projektgruppe Wien: Lehrerhandbuch zu Arbeitsbuch Religion 5, Religionspädagogisches Institut Klagenfurt 1979, Seite 29ff.
[20] Vgl. Schulorganisationsgesetz vom 25. 7. 1962, BGBL. Nr. 242/1962; und Novellen (7. Novelle: 1982).
[21] Erlaß „Sexualerziehung in den Schulen", V. Bl. d. Bundesministeriums für Unterricht und Kunst 1971 Nr. 1 (Zl. 510.765 – I/d/70 v. 24. 11. 1970).
[22] *H. Kentler:* Sexualerziehung. Rowohlt Taschenbuch Nr. 8034/8035, Hamburg 1970 (naturalistisch orientiert).
[23] *F. Riccabona:* Zeitgemäße Sexualpädagogik, Linz – Wien – Passau o. J.

Eine weitere Auswirkung der Schulreform 1962ff ist der stetig fortschreitende Wandel der AHS von einer „Eliteschule" zu einer Massenschule. Mit der Abschaffung der (in ihrer seinerzeitigen Form nicht immer unproblematischen) Aufnahmsprüfungen, mit der Vermehrung der Zahl höherer Schulen usw. wurde gewiß für viele, die in früheren Zeiten aus materiellen und sozialen Gründen nicht an eine höhere Schule kommen konnten, ein Zugang geschaffen. Für diese, durchaus positiv zu wertende, größere Chancengerechtigkeit ist jedoch auch ein Preis zu zahlen. Der an manchen Anstalten geradezu massenhafte Andrang in die AHS läßt vor allem in den beiden ersten Jahren den leistungsmäßigen Unterschied zwischen Hauptschule und AHS-Unterstufe de facto immer mehr verschwinden. Ideologisch und pädagogisch wird das Abgehen von einer „Eliteschule" mit mancherlei Argumenten und Forderungen (vgl.: Einheitsschule, Gesamtschule, wortidente Lehrpläne) zu rechtfertigen und zu erreichen versucht. Der Religionsunterricht wird durch die angedeutete Entwicklung in mehrerer Hinsicht mitbetroffen. Jede neue Schulorganisationsform variiert nicht nur die allgemein-pädagogischen, sondern auch die religionspädagogischen Bedingungen. In einem Gymnasium mit Latein ab der 1. Klasse und mit stark humanistischen Zielsetzungen konnte die Katechese anders arbeiten als in einer AHS, in der humanistische Zielsetzungen nur mehr ein Teilziel neben anderen sind.
Ein Charakteristikum des österreichischen Bildungswesens lag im letzten Jahrzehnt im Bereich der zahlreichen Schulversuche und Versuchsschulen. Für den Religionsunterricht erwiesen sich positiv die seit 1973/74 an 19 ausgesuchten AHS in ganz Österreich (mit Ausnahme von Vorarlberg) durchgeführten Modelle mit der Möglichkeit von „Wahlpflichtfächern".[24] Den vier Modellen ist gemeinsam, daß der Schüler aus einem Angebot an Wahlpflichtfächern (einschließlich Religion) eine nach Modellen verschiedene Wochenstundenanzahl wählt. Fällt diese Wahl auf „Religion", so hat die Gruppe nicht 2 wöchentliche Religionsstunden, sondern 4.

2.2 Der neue Lehrplan ist eine Antwort der österreichischen Religionspädagogik auf die gewandelte Situation, wobei das Bemühen um *Integration des Religionsunterrichtes in das österreichische Schulwesen* (ohne Preisgabe der auch kritischen Funktion!) besonders charakteristisch ist. Verbindlich wird im Lehrplan vorgeschrieben:

„Grundsätzlich gelten dieselben allgemeinen didaktischen Grundsätze und die allgemeinen Unterrichtsprinzipien, die für die jeweilige Schultype Geltung haben. Der Religionsunterricht in der Schule ist, wie jeder andere Unterricht, nicht nur kognitive Wissensvermittlung, er partizipiert an den Erziehungsaufgaben, die der österreichischen Schule gestellt sind (§ 2 SCHOG)."[25]

Im besonderen schreibt der Lehrplan dem Religionsunterricht das Mitwirken an folgenden Erziehungsaufgaben vor: *Medienerziehung, Politische Bildung, Sexualerziehung, Erziehung zu Partner- und Elternschaft, Gewissensbildung, Friedenserziehung, Erziehung zu verantworteter Haltung in Wirtschaft, Technik, Verwaltung und Freizeit, Erziehung zu einem integrativen Lebensstil.*[26]

[24] *H. John:* Wahlpflichtfach Religion, in: Christlich pädagogische Blätter 91 (1978) 2, Seite 111f.; *P. H. Simon:* Wahlpflichtfach „Röm.-kath. Religion", in: Christlich pädagogische Blätter 96 (1983) 1, Seite 32–34.

[25] Lehrplanmanuskript 1983 Seiteche Blätter 91 (1978) 6, Seite 395–405; *H. Rinder* u. a.: „Hoffnung" erarbeitet im fächerübergreifenden Unterricht, in: Christlich pädagogische Blätter 96 (1983) 1, Seite 9–26.

[26] Ebda., Seite 7–9.

Im Zusammenhang mit diesen Anliegen wird als religionspädagogische Zielsetzung im besonderen die *Gebetserziehung und die liturgische Bildung* herausgestellt.[27] Die Motivation für diese intensive Verklammerung des Religionsunterrichtes mit dem allgemeinen Bildungsauftrag der Schule wird u. a. in dem gesetzlichen wie auch kirchlichen Auftrag des Religionsunterrichtes gesehen, an einer ganzheitlichen Bildung des Schülers im möglichen Ausmaß mitzuwirken.
Eine Isolation des Religionsunterrichtes vom übrigen Bildungsgeschehen stellt ja eines der großen religionspädagogischen Probleme dar. Dieses Problem ist besonders in einem simultanen Schulwesen ein immerwährendes. In den letzten Jahren sind im besonderen die Bestrebungen nach einem fächerübergreifenden Unterricht (unter Einbeziehung des Religionsunterrichtes) zu nennen.[28]

„Auf Grund der 8jährigen Kontinuität und des Beitrages zur Hochschulreife liegt eine der Hauptaufgaben des Religionsunterrichtes darin, ein hohes Niveau an Allgemeinbildung bzw. an Persönlichkeitsbildung anzustreben. Dieses Niveau wird u. a. dann erreicht, wenn es dem Religionsunterricht gelingt, statt eines abstrakten Stoffpensums dem bildungsfähigen jungen Menschen Vorrang zu geben; anthropologische Grundfragen nach Sinn und Orientierung aufzugreifen, glaubhaft darzustellen und Antworten anzubieten; altersspezifische Fragestellungen zu erkennen, aufzugreifen und für den gesamten Lern- und Bildungsprozeß fruchtbar zu machen; die heutige kulturelle Situation in ihren grundlegenden Dimensionen und ihrer Entwicklung aufzuzeigen und in christlicher Schau verstehbar zu machen; die gegenwärtige Bedeutsamkeit und konkrete Auswirkungen christlicher Lebensmotivation verstehbar zu machen; Begegnungsmöglichkeiten mit verschiedenen bedeutsamen Menschen und wichtigen Institutionen herzustellen; intensive Gespräche, Diskussionen und Konfrontationen zur Gewinnung eines Standortes zu ermöglichen."[29]

2.3 Ein Problem ergab sich bei der Lehrplanerarbeitung durch die Diskrepanz zwischen der Anforderung nach einer höheren allgemeinen Bildung und den empirisch festgestellten Schülererwartungen. *Die Begegnung von Kirche und Kultur* wird durch jüngste kirchliche Bestrebungen[30] nachhaltig gefordert und gefördert. Dem steht gegenüber, daß die „Bezugnahme auf Kunst und Literatur" in der o. g. oberösterreichischen Schülerbefragung zur viertletzten Schülererwartung zählt. Ist dies so, weil die (ihrer Natur nach zukunftsorientierten) Schüler unter „Kultur" nur die Kultur der Vergangenheit sehen? Ist es so, weil die Religionslehrer auf diese Aufgabe noch zu wenig vorbereitet sind? Die Lehrplanbearbeiter sahen jedenfalls „Inkulturation des Christentums durch Aufnahme alles Wertvollen in den christlichen Lebensvollzug und das Einbringen des Geistes Christi in alle Lebensbereiche des einzelnen, der Gemeinschaften, der Völker und Kulturen"[31] als theologisch so wesentlich an, daß der Lehrplan ein eigenes Richtziel „Inkulturation als Wesensmerkmal des christlichen Glaubens erfassen und verwirklichen" vorsieht. Inkulturation resultiert aus der inkarnatorischen Grundstruktur des christlichen Glaubens und zählt – auch bei geringerem Schülerinteresse – in einer allgemeinbildenden höheren Schule zu jenen Dingen, auf

---

[27] Ebda., Seite 10.
[28] Österreichisches Katechetisches Direktorium, Wien 1981, Seite 64f. *M. Scharer* u. a.: Religion im fächerübergreifenden Unterricht, in: Christlich pädagogische Blätter 91 (1978) 6, Seite 395–405. *H. Rinder* u. a.: „Hoffnung" erarbeitet im fächerübergreifenden Unterricht, in: Christlich pädagogische Blätter 96 (1983) 1, Seife 9–26.
[29] Österreichisches Katechetisches Direktorium, a. a. O., S. 54.
[30] Vgl. etwa das Schreiben Johannes Paul II. zur Gründung des „Päpstlichen Rates für die Kultur" vom 20. 5. 1982; deutsch in „Schul-Korrespondenz" 28 (1982) 10 Seiten 9–12.
[31] Lehrplanentwurf Seite 4. Vgl. *P. Arrupe:* Inkulturation in der Katechese, in: Christlich pädagogische Blätter 91 (1978) 4 Seite 198–202.

die nicht verzichtet werden kann. Diese Aufgabe bringt aber die Notwendigkeit verstärkten Bemühens um neue Wege der Begegnung zwischen jungen Menschen, Christentum und Kultur. Einschlägige wissenschaftliche Vorarbeiten werden gegenwärtig am Katechetischen Institut der Universität Graz intensiv betrieben.[32]

3. Die theologische und katechetische Situation

3.1 *Religionsunterricht ist nicht eine Minitheologie* unbeschadet der Notwendigkeit, den jeweiligen Erkenntnisstand der theologischen Disziplinen als fundierende Basis religionspädagogischer Arbeit zu erkennen und anzuerkennen.
Die Forderung des neuen Lehrplanes, daß ein Religionslehrer nicht seine Meinungen, sondern die Lehre der Kirche zu vermitteln habe, klingt sehr plausibel. Sie wird aber schwierig dort, wo sie konkret wird. Denn auch innerhalb der kirchlichen Lehre gibt es heute einen teleologischen Pluralismus. So ergeben sich schon Probleme, wenn der Religionslehrer in einem Schuljahr moraltheologische Themen im Sinn einer deontologischen Moraltheologie unterrichtet und sein Nachfolger im nächsten Jahr Anhänger der teleologischen Moraltheologie ist. Bis weit in die Oberstufe hinein sind Schüler kaum fähig, unterschiedliche Standorte zu werten und sich ein eigenes Urteil zu bilden. Sie wollen eine klare Antwort, und dies bedingt, daß der Religionslehrer sich oft um der Fassungskraft der Schüler willen in seinem Unterricht an *eine* theologische Lesart bindet.

3.2 Der Lehrplan selbst sucht die Bindung an eine einzige theologische Schule zu vermeiden, zur Freude der einen und zum Leidwesen der anderen. Er legt aber nahe, auf *die Integrität der christlichen Botschaft* zu achten. Es soll die Gewähr gegeben sein, daß ein Maturant die Gelegenheit angeboten bekam, sich eine – mehr oder minder ausdifferenzierte – Gesamtschau seines Glaubensbekenntnisses zu erwerben.
Dies fordert einerseits den Verzicht auf manches vertiefende Detail. Ein großartiges Einzelwissen auf dem begrenzten Teilbereich von 10–20 Maturafragen darf nicht mit dem Preis bezahlt werden, daß auf anderen zentralen Gebieten nur vage Vorstellungen mitgegeben werden.
Eine Beschränkung des Lehrstoffes war auch aus Gründen der zur Verfügung stehenden Unterrichtszeit notwendig. Allein die von Biblikern vorgeschlagenen biblischen Stoffe hätten eine Unterrichtszeit von zwei Jahren auf der Oberstufe erfordert.

3.3 Der neue Lehrplan versucht eine inhaltliche Konzentration zu ermöglichen durch Angabe von *theologischen Unterrichtsprinzipien,* die wie das Vorzeichen einer Klammer immer wiederkehrende Dimensionen der einzelnen Themen artikulieren.

---

[32] Vgl. dazu: *Christoph Preihs,* Querverbindungen zwischen Religionsunterricht und Musikerziehung an der Oberstufe der AHS, Diplomarbeit Graz 1981; *Ilse Prochazka,* Religionsunterricht und bildnerische Erziehung (Dissertation in Vorbereitung); *Christiane Ulz,* Moderne Lyrik im Religionsunterricht (Diplomarbeit in Vorbereitung). Vgl. dazu auch *A. Pötz,* Religionsunterricht und Geographieunterricht, in: Christlich pädagogische Blätter 94 (1981) S. 422ff.; 95 (1982) S. 91ff.; 170ff.; 375ff.; vgl. ferner: *W. Zauner,* Die Sorge um Kunst und Künstler, in: Christlich pädagogische Blätter 95 (1982) 5, S. 378–382; *S. Mühlberger:* Literatur im Religionsunterricht, in: Christlich pädagogische Blätter 93 (1980) 4, S. 253ff.; 5, S. 320ff.; 94 (1981) 4, S. 257ff.; 96 (1983) 1, S. 40ff.

Dazu zählt *das Prinzip der inkarnatorischen Grundstruktur des christlichen Glaubens:* „Im Zentrum des Religionsunterrichts steht die Person und das Anliegen Jesu Christi (Christozentrik). Daraus ergibt sich, daß der Glaube zu sehen ist als personale Beziehung und nicht nur als Kenntnis einer mehr oder minder großen Summe von Einzelwahrheiten (vgl. Catechesi tradendae 5–9). In Person und Werk Jesu Christi findet sich alles aufgenommen und angenommen, was gut ist im Bereich der irdischen Wirklichkeit. Person und Werk Jesu Christi sind auch nicht nur ein der Vergangenheit angehörendes Ereignis, sondern lebendige und fortwirkende Gegenwart. Die Gemeinschaft der Glaubenden, in der diese Wirklichkeit anwesend bleibt, ist somit Bezugswirklichkeit des Religionsunterrichts (Ekklesiozentrik)."[33] Aus diesem Unterrichtsprinzip wird auch die schon genannte „Inkulturation" begründet.

Das Prinzip der eschatologischen Dimension besagt, daß die in allen menschlichen und christlichen Lebenswirklichkeiten und Wahrheiten enthaltene eschatologische Dimension nicht auf jene Themenkreise beschränkt bleibt, wo sie thematisiert und verbalisiert wird.

Christliche Grundhaltungen als Antwort und Nachahmung der Liebe Gottes zur Welt: Es soll den Schülern bei allen Themen, wo dies möglich ist, bewußt werden, daß Liebe Motor und Motiv christlichen Handelns ist und daß jedem menschlichen Handeln in Liebe das Liebesangebot Gottes zuvorgeht.

Das Prinzip der ökumenischen Dimension greift ein zentrales Anliegen von Catechesi tradendae auf.

Das Prinzip der Integration der Einzelthemen in eine Gesamtschau verlangt, daß Einzelkenntnisse „nicht unverbunden im Schüler nebeneinander stehen. Der Schüler soll sie in sein Leben, aber auch in eine der Hierarchie der Wahrheit (Oek 11) entsprechende Gesamtschau integrieren".[34]

Der Lehrplan verweist im Anschluß daran auf die Glaubensbekenntnisse, die dem Schüler am Beginn der Oberstufe und zum Abschluß der AHS begegnen. In der Unterstufe wird in jedem Schuljahr auf das Apostolische Credo Bezug genommen.

In diesem Zusammenhang ist auch eine andere Forderung des neuen Lehrplanes zu sehen: In jedem Jahr wird eine lebensbegleitende Formel (z. B. Credo, Vater unser, Hauptgebote, Seligpreisungen) als Konzentrationstext angeboten, auf den jeder Themenkreis immer wieder zurückführen kann.

Die Themen eines Schuljahres stehen in der kommentierten Fassung unter einem Leitgedanken (z. B.: 5. Klasse: „Wem glauben?", 6. Klasse: „Wie leben?", 7. Klasse: „Was verändern?", 8. Klasse: „Wie entscheiden?"). Die Einzelthemen selbst sind beliebig reihbar. Der Lehrinhalt wird bei jedem Thema in Kernstoff und Erweiterungsstoff geteilt. Der Kernstoff bildet in seiner Summe das angestrebte Maturawissen.[35]

Im Zusammenhang mit diesen theologischen Prinzipien steht auch das bei den „anthropologischen Unterrichtsprinzipien" angeführte *Prinzip des geschichtlichen Denkens:* „Christentum ist eine historisch gewordene und wachsende Religion. Christliches Leben schließt darum wesentlich das Gedächtnis an das Heilswirken Gottes in der Geschichte (Anamnese) ein. Soweit möglich, sollten die Themen aus ihrem Gewordensein heraus verständlich werden. Daher können Teilabschnitte und Anliegen der kirchengeschichtlichen Themenfelder bei anderen Themen eingebracht werden."[36]

Ebenfalls bei den anthropologischen Unterrichtsprinzipien wird das *Prinzip der Sprachbildung* genannt: „Als geschichtliche Religion wird christlicher Glaube in Worten und Sprachgestalten weitergegeben und bezeugt. Viele dieser Sprachgestalten sind nur aus dem Lebenskontext verständlich, in dem sie ihre Ausprägung erfuhren . . . In der Oberstufe der höheren Schule soll der Religionsunterricht die damit verbundenen Verstehensprobleme bewußt machen und Hilfen zum richtigen Verständnis anbieten. Der Verbalisierung eigener religiöser Erfahrungen und dem Glaubensgespräch kommen zudem immer größere Bedeutung zu. Das Prinzip der Sprachbildung besagt, daß bei allen Themenfeldern diese Anliegen zu beachten sind."[37]

3.4 So vielfältig die theologischen Standorte sind, so vielfältig sind heute auch die religionspädagogischen Schulen und Richtungen.[38] Auf Grund vieler Vorerhebungen (Religionslehrer, Eltern, Schüler) verbleibt der österreichische Religionsunterricht an der AHS ein kirchlich bestimmter, katechetischer i. e. S. Sein

---

[33] Lehrplanentwurf a. a. O. Seite 4.
[34] Siehe ebda. Seite 4f.
[35] Ebda. Seite 10.
[36] Ebda. Seite 6.
[37] Ebda. Seite 6.
[38] Vgl. *E. J. Korherr:* Methodik des Religionsunterrichts, Wien 1977, Seite 5f. (dort ausführliche Literaturhinweise).

tragendes Grundprinzip ist das Bemühen um *Korrelation zwischen dem theologischen und dem anthropologischen Pol der Katechese.*[39] Er wird verstanden als Vermittlungsprozeß zwischen Glaube, Heilsangebot, göttlicher Botschaft einerseits und Welterfahrung, Heilsbedürftigkeit und Sehnsucht des Menschen andererseits. Als erfahrungsorientierte Katechese soll der Glaube dem Schüler im Kontext seines Lebens verstehbar und sein Leben im Horizont des Glaubens als sinnvoll erkannt werden. Eine solche erfahrungsorientierte Katechese ist gleicherweise Auslegung der Überlieferung der Botschaft der Kirche und Auslegung des Daseins und der Wirklichkeitsbereiche. Dies ist gemeint, wenn als erstes Unterrichtsprinzip im Anschluß an Catechesi tradendae (Nr. 55) *„das Prinzip der doppelten Treue zu Gott und zum Menschen in ihrer unaufhebbaren Spannung"* genannt wird. Jedes Themenfeld des Lehrplans ist demnach in einem Raster sowohl einem anthropologischen Richtziel (siehe oben) wie auch zugleich einem theologischen zugeordnet.

3.5 Während vor 1967 die Lehrpläne an AHS in jedem Jahr in geraffter Form ein Abbild einer theologischen Disziplin waren, kommt so im neuen Lehrplan *ein unter wissenschaftlich-katechetischen Gesichtspunkten erarbeitetes anderes Gliederungsprinzip* zum Tragen. Zentrale Fragen des Menschen und zentrale Anliegen der christlichen Botschaft (Gottesfrage, Christusfrage, Kirche, Sakrament, Liebesgebot, Altes Testament, Neues Testament, in der Oberstufe auch: Kirchengeschichte) kehren in jedem Jahr jeweils unter einem neuen Gesichtspunkt und in anderen Zusammenhängen wieder.

3.6 Der neue Lehrplan erscheint in einer *umfangreichen kommentierten Fassung*. Er enthält neben Hinweisen, welche Anliegen eines Themas bei anderen Themenfeldern eingebracht werden, einen Kurzkommentar des Grundanliegens, exemplarische Angaben von Zielen und Intentionen, einige für das Thema spezifische methodische Hinweise, Medien- und Literaturangaben. Die kommentierte Fassung des Oberstufenlehrplanes umfaßt 205 Maschinschreibseiten. Für die Unterstufe wird nur eine unkommentierte Fassung mit Querverweisen zwischen den Themenfeldern erscheinen, da für die Unterstufe Lehrerhandbücher vorliegen, welche die Intentionen des Lehrplanes ausführlich kommentieren.

Als Beispiel diene die Lehrinhaltsangabe zum Themenfeld „Eucharistie" (6. Klasse):

Eucharistie – Zentrum liturgischen Feierns (B 2 / D 3)

Kernstoff

1. Menschliche Grundlagen für ein umfassendes Eucharistie-Verständnis: Gemeinschaft, Versammlung, Mahl, Hingabe, Feier, Symbole, Vergegenwärtigung (A 1–4).
2. Synoptische Abendmahlsberichte im Lichte der alttestamentlichen Tradition (C 2).
3. Eucharistie als Feier der Gegenwart und Hingabe Christi, als Zeichen der Einheit der Kirche und der Bruderliebe; das Meßopfer (B 2).
4. Der Aufbau der Messe (E 4).
5. Die Mitfeier der Sonntagsmesse „als Quelle und Höhepunkt" des christlichen Lebens (E 3).

Erweiterungsstoff

11. Das unterschiedliche Eucharistie-Verständnis in den christlichen Konfessionen (A 2).
12. Die Prägung der abendländischen Kultur durch die Eucharistie-Praxis (Kunst, Brauchtum) (D 2–4).
13. Elemente liturgischen Feierns: Gotteshaus, Gesten, Symbole, Riten, Geräte (D 2).

---

[39] Ausführliche Literaturhinweise zur Korrelationsproblematik in: *M. Bliem – E. J. Korherr:* Lehrerhandbuch zu Arbeitsbuch Religion 6, Klagenfurt 1980, Seite 22. Vgl. auch *W. Nastainczyk,* Katechese – Grundfragen und Grundformen, Paderborn 1983.

14. Das Kirchenjahr und seine Feste (E 4).
15. Möglichkeiten der Mitgestaltung bei der Meßfeier (E 2).
16. Eucharistiekult außerhalb der Messe und Volksandachten (E 2).
17. Feiern im Rahmen der christlichen Familie (E 2).

Weitere Anliegen des Themenfeldes werden eingebracht

Kl.	Thema	Anliegen
5.14	Kirche: Glaube in Gemeinschaft (B 2)	Eucharistie – Aufbau der Gemeinde
6.9	Gnade und Sakramente (B 4)	Initiation
6.15	Gebet – sprechender Glaube (E 1)	Das eucharistische Hochgebet – Modell eines christlichen Gebetes
7.5	Neues Testament III (C 2)	Abendmahl, Emmaus
7.10	Der Dienstcharakter des Weihe-sakramentes (B 2)	Weihepriestertum
7.13	Ökumene – Aufgabe aller Christen (E 2)	Gottesdienst
8.8	Inkulturation als Aufgabe der Kirche (D 2)	Verchristlichung menschlichen Feierns
8.10	Christliches Leben in der modernen Gesellschaft (E 1–4)	Die Vielfalt des Gottesdienstes

Grundanliegen

In diesem Themenfeld geht es primär um die theologische Deutung. Eucharistie ist zu sehen als ,,das von Christus gestiftete, von der Kirche unter Danksagung gefeierte Mahl zum Gedächtnis des Herrn, in dem seine erlösende Opferhingabe unter uns gegenwärtig und wirksam wird" (A. Adam). Hingabe (Opfer) und Gegenwart sind die zentralen Anliegen des Themenfeldes. Die eucharistische Gegenwart ist im Kontext der permanenten Gegenwart Christi in seiner Kirche zu interpretieren.
Der Themenkreis lenkt das Augenmerk auf die Vielfalt menschlichen und christlichen Feierns, innerhalb dessen auch das liturgische Feiern im weiteren Sinne, vor allem auch dessen soziale, ekklesiologische und eschatologische Dimension zu sehen ist.

Exemplarische Ziele und Intentionen

1. Die Bedeutung der Gemeinschaft, des Feierns und Mahlhaltens für das Eucharistieverständnis erkennen.
2. Die Eucharistie als Verkündigung von Tod und Auferstehung und als Feier der Hingabe und Gegenwart Christi verstehen.
3. Die Abendmahlsberichte des Neuen Testamentes miteinander und mit dem Aufbau der Messe vergleichen.
4. Die Auswirkungen des Eucharistieverständnisses auf die abendländische Kunst und Kultur beschreiben.
5. Unterschiede zwischen Wortgottesdienst(en) und Eucharistiefeier darlegen können.
6. Bei der Feier der Eucharistie aktiv mitwirken.
7. Sinn und Bedeutung von Liturgie, Fest und Feier für das Menschsein erkennen.
8. Den Unterschied zwischen weltlichen und religiösen Festen beschreiben.
9. Die Prägung der abendländischen Kultur durch kirchliches Feiern erkennen und anerkennen.
10. Bei liturgischen Feiern und kirchlichen Festen mitwirken.
11. Kirchenjahr und Brauchtum verstehen.

Methodische Hinweise

- In diesem Themenfeld sollte nicht nur über die Eucharistiefeier gesprochen werden, sondern mit den Schülern eine Messe vorbereitet und gefeiert werden.
- Brainstorming zu ,,Fest" – ,,Feier".
- Vorbereitung und Durchführung eines Klassenfestes oder eines Festes für Alte bzw. Behinderte.
- Gegenbilder und Karikaturen diskutieren, z. B. Degenhardt, ,,Deutscher Sonntag" (rororo 1168), oder Biermann, ,,Kleinstadtsonntag".

– Die christlichen Wurzeln von Brauchtum und Festgestaltung (Gruppenarbeit).
– Erarbeitung „jugendgemäßer" Feierformen.[40]

Es folgen dann Medien und Literaturhinweise. Die Angaben A–E beziehen sich auf theologische, die 1–4 auf anthropologische Richtziele.

4. Die Religionslehrer

4.1 Eine Konferenz von Religionslehrern an AHS bietet heute *ein völlig anderes Bild als noch vor einer Generation.* Eine vereinfachende, typisierende Darstellung kann die Entwicklungstendenzen der Gegenwart bewußt machen:

War vor 1950 die überwiegende Zahl der Religionsprofessoren aus dem geistlichen Stand,

so fällt heute eine immer größer werdene Zahl von Laienreligionslehrern ins Auge.

Von wenigen Ausnahmen abgesehen (Professoren mit zwei vollen Studien und Lehramtsprüfungen) war der Religionsprofessor früherer Zeiten Lehrer eines einzigen Faches.

Heute steht neben dem ausschließlich im Gegenstand „Religion" tätigen Priestern und Laien bereits eine größere Anzahl von „Kombinierern", die neben Religion ein 2. Fach unterrichten.

Hatte der geistliche Religionslehrer früherer Zeiten in der Regel vor seiner Berufung eine mehr oder weniger lange Praxis in der Pfarrseelsorge und auch einschlägige Erfahrung in der Volksschulkatechese,

so bringen heute die Absolventen der religionspädagogischen Studienrichtungen außer einem sehr kurzen Pflichtschulpraktikum im Verlauf ihrer Ausbildung oft keine Pflichtschulpraxis mit. Sie haben sich vom Beginn ihrer Studienzeit an auf die höhere Schule eingestellt. Ihre Beziehung zur pfarrlichen Seelsorge ist eine andersgeartete (deswegen nicht unbedingt schlechtere!) als die des Priesterkatecheten.

Der geistliche Religionslehrer früherer Zeiten zelebrierte in einer Pfarre oder in einem Kloster. Er nahm an Pastoralkonferenzen teil, betete das gleiche Brevier wie seine Mitbrüder in der Pfarrseelsorge und hatte eine relativ intensive Bindung an die konkrete Kirche. Diese Bindung war durch mannigfache institutionalisierte Formen gestützt.

Die Lebenssituation der Professoren aus dem Laienstand divergiert demgegenüber nicht unbeträchtlich nach Familien- und Wohnsituation. In größeren Städten wohnt der Laienreligionslehrer oft in weiterer Entfernung von der Schule als der geistliche Religionslehrer, der heute oft zusätzlich in der Pfarre tätig ist. Die Bindung des Laien an die Schulpfarre oder an die Wohnpfarre ist trotz vieler Gemeinsamkeiten anders geartet als die des Priesterkatecheten, wenn auch nicht notwendigerweise weniger intensiv.

[40] Kommentierte Fassung Seite 88ff.

4.2 Nach der o. g. Linzer Untersuchung[41] halten 58,3 % der Oberstufenschüler den persönlichen Kontakt zum Religionslehrer für wichtig bzw. sehr wichtig. Dem gegenüber sind nur 17,4 % der Schüler der Meinung, daß dieser persönliche Kontakt unwichtig bzw. weniger wichtig ist. Allerdings steht bei der Addition der Prozentsätze von ,,wichtig" und ,,sehr wichtig" dieser Aspekt des Religionsunterrichtes erst an 14. Stelle! Interessant ist aber, daß 56,5 % der Schüler die Berücksichtigung des persönlichen Kontaktes zum Religionslehrer als ,,gerade recht" gewahrt sehen. Nur 4 % sehen dieses Anliegen als ,,eher zu viel" bzw. ,,viel zu viel" und 38,7 % als ,,viel zu wenig" bzw. ,,eher zu wenig" berücksichtigt. Ebenfalls interessant ist, daß die Bedeutung dieses Kontaktes in höheren Klassen höher bewertet wird als in niederen Klassen (5. Klasse: 41,5 %; 8. Klasse: 64,2 %). Dem gegenüber sinkt die Bedeutung, die methodischen Anliegen (Verwendung des jeweiligen Religionsbuches, Einsatz von AV-Medien, von Liedern) und sozialen Aspekten (Verbesserung der Klassengemeinschaft; besseres Kennenlernen von sich selbst und den Mitschülern; aber auch Führung zum Glauben und Gebet im Unterricht) zugemessen wird, deutlich von der 5. bis zur 8. Klasse. *Die Bedeutung des Religionslehrers* wird von vielen einschlägigen Untersuchungen bestätigt. Kurzreiter[42] faßt die Ergebnisse in dem lapidaren Satz zusammen: ,,Besonders wichtig ist im Religionsunterricht die Bezugsperson."
Chancen und Grenzen des Religionsunterrichtes an AHS werden so nachhaltig mitbestimmt von der Gläubigkeit, vom Engagement und vom Können des Religionslehrers, wenn auch keineswegs von diesem allein!

4.3 Erstmals in einem europäischen Lehrplan finden wir ein eigenes *Unterrichtsprinzip der Lehrergemäßheit* im neuen österreichischen Lehrplan. Es umschreibt *,,das Recht und die Pflicht des Religionslehrers, seine eigene Persönlichkeit mit ihren Charismen und Begabungen in den Religionsunterricht einzubringen".*[43] Eine Grenze findet dieses Prinzip nur in der Bindung der Lehrtätigkeit an die Lehre Christi und der Kirche.

4.4 Ein besonderes Problem im Hinblick auf einen sachkundig erteilten Religionsunterricht an AHS ist *die Ausbildung der Religionslehrer.* Es gibt heute in Österreich 3 Studienrichtungen. In der fachtheologischen Studienrichtung, die vor allem die Priesteramtskandidaten inskribieren, sind 2–3 Semester-Wochenstunden Katechetik vorgesehen. Da viele Priester nolens volens später an höheren Schulen unterrichten und nicht alle von ihnen neben ihren seelsorglichen Aufgaben in der Lage sind, eine Lehramtsprüfung an AHS zu erwerben, ist dieses Ausmaß an Katechetik, durch das für alle Typen der Pflichtschulen und der mittleren Schulen und für die Gemeindekatechese das Rüstzeug vermittelt werden soll, mehr als ungenügend. Ungenügend scheinen aber auch die vorgesehenen 6 Semester-Wochenstunden Katechetik für Hörer der religionspädagogischen Studienrichtungen. Die entsprechenden Studienverordnungen bedürften dringend einer Revision, und zwar nicht nur im Hinblick auf Katechetik. So haben etwa Hörer der kombinierten theologischen Studienrichtung 2 Semester-Wochenstunden Liturgik. Viele kommen in den Unterricht und haben keinerlei

---

[41] A. a. O. Seite 31.
[42] A. a. O. Seite 54.
[43] Ebda. Seite 6.

liturgiewissenschaftliche und sakramententheologische Ausbildung über *jedes* der einzelnen 7 Sakramente im Laufe ihres Studiums erfahren. In dieser Situation gewinnt die Weiterbildung im Rahmen der Arbeitsgemeinschaften und der diözesanen Religionspädagogischen Institute eine große Bedeutung. Es ist ja auch keineswegs so, daß heute junge Menschen, die Theologie zu studieren beginnen, ein gefestigtes glaubens- und wissensmäßiges Fundament mitbringen und sich durch das Studium bloß das für ihren künftigen Beruf notwendige Rüstzeug aneignen brauchen. Vielmehr sind sie oft durch das ganze Studium hindurch selbst Suchende und Fragende. Man würde ihnen unrecht tun und sie überfordern, wollte man voraussetzen, daß sie ihre eigenen theologischen und glaubensmäßigen Probleme bereits gelöst hätten. Das erst in zaghaften Ansätzen gelöste Problem der spirituellen Aus- und Weiterbildung der Laientheologen ist in diesem Zusammenhang ebenfalls zu sehen.[44]

5. Religionsunterricht und außerschulische Schülerseelsorge

Vor dem zweiten Weltkrieg stand die außerschulische Seelsorge am Schüler höherer Schulen gleichsam auf zwei Beinen. Neben *schulinternen Veranstaltungen* (Exhorten, Schülergottesdienste, Schulgebet) wurde sie getragen von *Vereinigungen* (Marianische Studentenkongregation), Vereinen und Verbänden, in die der (geistliche) Religionsprofessor oft stark als Seelsorger integriert war. Gewiß gibt es auch heute noch mancherorts eine solche institutionalisierte Schülerseelsorge, etwa im Rahmen der katholischen studierenden Jugend, des Mittelschülerkartell-Verbandes u. a. m.

Weniger als je aber können die 2 Wochenstunden Religionsunterricht dem Schüler jene Hilfen anbieten, die er für sein religiöses Reifen braucht. So wird die Kirche von Österreich ihr Augenmerk zunehmend der *außerschulischen Schülerseelsorge* schenken müssen. Es wird der Suche nach vielen neuen Wegen und Methoden – vor allem auch für die sogenannten Fernstehenden unter den Schülern – bedürfen.[45] Es wird in Österreich heute zwar mehr an erfolgversprechenden neuen Formen der Schülerseelsorge praktiziert, als mancher meint. Eine Sammlung aller erprobten Versuche und deren pastoralkatechetische Aufarbeitung ist jedoch noch ausständig.

---

[44] Vgl. dazu Österreichisches Katechetisches Direktorium a. a. O. Seite 74–80 und *G. Sporschill*, a. a. O.

[45] Vgl. Literaturhinweise zum Thema Schulgottesdienst, herausgegeben vom Comenius-Institut von 1982; *A. Biesinger – W. Nonnhoff* (Hg.): Religionsunterricht und Schülerpastoral, München 1982.

WILHELM ZAUNER

Jugend – eine Hoffnung für die Kirche?

Die große Weigerung, von der in den sechziger Jahren Herbert Marcuse gesprochen hat, scheint eingetreten zu sein. Alle Institutionen der Gesellschaft sind tief beunruhigt durch ,,Aussteiger" und ,,Umsteiger", vor allem aber durch die ,,Nicht-Einsteiger". Junge Menschen lassen heute einfach stehen, was Generationen vor ihnen aufgebaut haben. Sie wollen nicht das Haus des Vaters umgestalten, sondern sie wollen es gar nicht haben, sie wollen es verlassen. Die Zahl der verlorenen Söhne (und Töchter) wächst. Der verlorene Sohn im Gleichnis hat wenigstens noch das Vermögen des Vaters mitgenommen. Die verlorenen Söhne und Töchter von heute wollen auch das nicht mehr. Sie sagen zu ihrem Vater: Behalte deinen Betrieb, deine Lebensweise und Kultur, deinen Posten und dein Geld – ich ziehe fort, ich steige aus.
Auch in der Kirche (in unseren Ländern) fragt man sich: Was ist mit der Jugend? Vorbei sind die Zeiten der mächtigen deutschen Jugendbewegung, des ,,Wandervogels" und anderer Jugendverbände. Vorbei sind auch die Zeiten einer Pfarrjugend, die noch mit Kirchenfahnen durch die Straßen zog und sang: ,,Gott ist der Herr auch unserer Zeit." Es gibt heute auch bezüglich der Kirche viele Aussteiger, die uns sagen: Behaltet eure Anschauungen und Zeremonien, eure Titel und Würden, eure scharfsinnige Theologie und euer ganzes schönes ,,Haus voll Glorie"; wir wollen es nicht haben. Woran liegt es, an der Kirche oder an der Jugend, oder liegt es an beiden? Sicher, man muß immer wieder fragen, wie die Kirche sein muß, daß junge Menschen die Hoffnung, die sie tatsächlich darstellt, auch deutlich in ihr erblicken und erfahren können. Man wird aber auch einmal fragen dürfen, ob denn die Jugend selbst, wie sie heute ist, eine Hoffnung für die Kirche darstellt.

I. Die allgemeine Lebenseinstellung der heutigen Jugend

Im Jahre 1981 wurde eine Untersuchung des Frankfurter Sozialforschungsinstitutes ,,Psydata" veröffentlicht, die im Auftrag der Deutschen Shell-GesmbH Hamburg an Jugendlichen zwischen 18 bis 25 Jahren durchgeführt wurde. In einem Bericht darüber (Süddeutsche Zeitung vom 29. 11. 1981) heißt es: ,,Nachrichten über ‚Die Jugend von heute' klingen oft wie Expeditionsberichte aus einem exotischen Land. Seltsame Stämme werden vorgefunden von den Forschern und mit deutlicher Erregung geschildert: die grünhaarigen Punker, wie sie in Ledermontur durch die Fußgängerzonen rasen, die sogenannten Popper, die man offenbar an den Kaschmirschals und an der ‚Watte im Hirn' erkennt, und natürlich jede Menge Hausbesetzer, Rocker, Kernkraftgegner. Eine fremde, sehr schwer auseinanderzuhaltende Masse scheint das zu sein, die mitten unter den Erwachsenen lebt, aber so wenig mit ihnen zu tun hat, daß man in regelmäßigen Abständen sogar einen ‚Dialog' organisieren muß."
Auf die Frage, wie man solche Beobachtungen einschätzen soll, gibt es bei Politikern und Publizisten zwei Antworten: Die einen weisen immer wieder darauf hin, daß sich nur ein verschwindend kleiner Teil der Jugend auffällig benehme

und die große schweigende Masse doch bereit sei, die Werte und Institutionen der Erwachsenen zu übernehmen, wenn man sich dabei auch mehr Temperament und Engagement wünscht. Die anderen lesen einen gefährlichen Trend heraus und sehen schwarz für die Zukunft der Menschheit. Ich möchte, damit wir uns selbst ein Urteil bilden können, die bemerkenswertesten Ergebnisse der Shell-Studie zusammenfassen.

1. Der Pessimismus der jungen Generation

Das Lebensgefühl der jungen Generation scheint in den letzten zehn Jahren einen völligen Umschwung erlitten zu haben. Bis etwa 1970 ging von der Technik eine ungeheure Faszination aus. Der Umgang mit Motoren und Apparaten fand das ungeteilte Interesse der Jugend. Die rasche Verbesserung der technischen Errungenschaften erzeugte ein Gefühl der Machbarkeit, der Freiheit und der Herrschaft über die Welt. Man glaubte sich der Erfüllung des Auftrags nahe: ,,Macht euch die Erde untertan." – Dazu erzeugten die aufstrebenden Humanwissenschaften ein Gefühl der Manipulierbarkeit des Menschen, das zu dem Bewußtsein führte, man werde die Konflikte im großen und im kleinen regeln können und so eine neue Zukunft herbeiführen.

Nach der Shell-Studie rechnen jedoch 76 Prozent der Jugendlichen damit, ,,daß Technik und Chemie die Umwelt zerstören". 58 Prozent schätzen die Zukunft ,,eher düster" ein. Der Fortschrittsglaube, der im Jahre 1972 seinen Höhepunkt erreicht hatte, erleidet seither einen ständigen Verfall. Zwei Drittel der Jugendlichen glauben nicht mehr, daß es der Menschheit in Zukunft besser gehen wird. Diese Weltsicht wirkt sich selbstverständlich auf das Verhalten der jungen Menschen aus. Sie halten nichts von einer Verbesserung der Technik und einer Verfeinerung der Wirtschaftsgüter. Sie wählen einen ,,alternativen Lebensstil". Die schönen Kleider, die ihnen ihre Eltern gekauft haben, bleiben im Schrank; sie kleiden sich lieber einfach. Das Auto oder Motorrad des Vaters, einst Objekt größten Interesses und Mittel heimlicher Ausfahrten, bleibt oft unbeachtet in der Garage. Man greift lieber zum Fahrrad oder wandert zu Fuß durch das Land. Manche greifen bereits wieder zu Bleistift und Notizblock und üben sich im Kopfrechnen, anstatt das kleine Einmaleins in den Taschenrechner zu tippen.

Der Pessimismus gegenüber der Machbarkeit einer besseren Zukunft durch Technik und Wirtschaft, der zerbrochene Glaube an den Fortschritt hat also Auswirkungen auf das Verhalten, die auch durchaus positiv zu bewerten sind. Er hat zu einer Wiederentdeckung der Natur, zu einer Vorliebe für einfache Lebensführung und zu einer Rückfrage an den Sinn des Lebens geführt. Die Shell-Studie hat darüber hinaus einen bemerkenswerten Zusammenhang zwischen pessimistischer Zukunftserwartung und dem Engagement für Protestbewegungen aufgedeckt. Ausgerechnet jene, die der Auffassung sind, die Gesellschaft sei eigentlich kaum mehr zu retten, sind besonders aktiv dabei, gegen vermeintliche oder tatsächliche Fehlentwicklungen Stellung zu beziehen. Sicher, es sind immer nur kleine Gruppen, die von sich reden machen und im Fernsehen gezeigt werden. Man muß jedoch fragen, wie viele Jugendliche sich mit diesen kleinen Gruppen identifizieren. Die Hausbesetzungen z. B. wurden nur von kleinen Gruppen in Zürich, Berlin oder Linz durchgeführt. Nach der Shell-Studie erklären jedoch 45 Prozent der Jugendlichen: ,,Ich finde solche Leute ganz gut." 55 Prozent der Jugendlichen zeigen große Sympathie für die Protestgruppen gegen Atomkraft-

werke. Diese Zahlen erhalten ein besonderes Gewicht, wenn man danach fragt, zu welchem Prozentsatz die Sympathie der Jugendlichen etwa den Fußball- oder Discofans gehört: Jedes Wochenende sind die Diskotheken und Fußballstadien voll; überwiegend positiv eingestellt gegenüber Fußball- und Discofans sind jedoch nur 38 Prozent der Jugendlichen.
Die Sympathie für den Protest scheint größer zu sein als das Interesse an einer positiven Zukunftsgestaltung. Nur 32 Prozent der Jugendlichen geben an, daß sie sich für Politik interessieren. Das Interesse für die bestehenden politischen Parteien ist allerdings gering. Bemerkenswert ist, daß 20 Prozent der Jugendlichen den ,,Grünen" nahestehen, aber auch, daß praktisch kein Interesse und keine Sympathie für radikale Parteien von links oder rechts besteht.

2. Der Jugendzentrismus

Dieser Ausdruck stammt von den Autoren der Shell-Studie. Sie meinen damit die Einstellung junger Menschen, die sich von Erwachsenen bedroht und herabgesetzt fühlen und sie als Fremde und Übermächtige erleben. Die Jugend hat immer mit den Erwachsenen ihre Schwierigkeiten gehabt. Neu ist heute, daß viele Jugendliche nicht erwachsen werden wollen. Sie wollen also nicht nur die Güter und Institutionen der Erwachsenen nicht übernehmen, sondern auch nicht deren Rang und gesellschaftliche Position. 20 Prozent der jungen Menschen im Alter von 18 bis 25 Jahren legen Wert darauf, von den jüngeren Jugendlichen nicht als Erwachsene angesehen zu werden. Sie wollen nicht, wie noch vor 20 Jahren, mit ,,Sie" angesprochen werden. 15 Prozent erklären sogar, sie wollen es nie erreichen, mit ,,Sie" angesprochen zu werden. – Hauptschüler und Lehrlinge wollen allerdings eher schnell erwachsen werden als Schüler an höheren Schulen oder Studenten. Diese zögern entweder den Studienabschluß hinaus oder beginnen nach abgeschlossenem Studium ein zweites, um dem Eintritt ins Arbeitsleben zu entgehen. Das Problem besteht nicht so sehr darin, daß es heute viele ,,Aussteiger" gibt. Vielmehr wollen es viele Jugendliche vermeiden, ,,einzusteigen": 21 Prozent der Jugendlichen wollen nicht das Erbe der Eltern übernehmen, also den Betrieb, den Hof, den Grundbesitz oder die Praxis. Manche scheinen überhaupt Angst zu haben, die normalen Stationen menschlichen Lebens zu passieren: 13 Prozent geben an, nie heiraten zu wollen und 7 Prozent wollen nicht Vater oder Mutter werden. Viele Jugendliche erleben allzu lange die Welt der Erwachsenen als fremd und erschreckend. Sie fürchten sich vor dem Eintritt ins Arbeitsleben ebenso wie vor einer definitiven Bindung in der Ehe und vor der Gründung einer Familie. Sie trauen sich nicht zu, die Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen. Viele sehen daher keinen gangbaren Weg in die Zukunft vor sich, sie finden keinen Sinn im Leben. Nach einer 1981 durchgeführten Untersuchung bei Linzer Mittelschülern im Alter von 17 bis 19 Jahren fühlen sich 40 Prozent der Befragten häufig oder manchmal einsam. Das subjektive Wohlbefinden der Jugendlichen in der heutigen Gesellschaft hat in den letzten zehn Jahren deutlich abgenommen.

3. Flucht aus der ungeliebten Realität

Die Shell-Studie hat eine Reihe von Sprüchen gesammelt, wie sie Jugendliche auf ihre T-Shirts pressen lassen, in ihre Zimmer hängen oder auf Wände schmieren. Es sind Sprüche, die die Sehnsucht nach Gemeinsamkeit und Kontakt ausdrükken, etwa ,,Die Leute hier sind alle zubetoniert". Es sind Sprüche, die den Wider-

stand ausdrücken oder die allgemeine Hoffnungslosigkeit, wie etwa: ,,No hope, no dope, no future." Solche Sprüche wurden bei der der Studie vorausgehenden Umfrage den Jugendlichen zur Bewertung vorgelegt. Die höchste Zustimmung erhielt der Spruch ,,Make love not war". Man kann aus der Zustimmung zu diesem Spruch eine Sehnsucht nach Frieden und Liebe und eine Ablehnung des Krieges herauslesen. Man kann jedoch darin auch einen allzu einfachen und unrealistischen Lösungsversuch für die gesellschaftlichen Konflikte der Gegenwart erblicken.
Die Flucht der Jugendlichen (und auch der Erwachsenen) vor der harten Realität hat es schon immer gegeben: ,,Vor den Schwierigkeiten der Schule flieht man in eine intensive Jugendarbeit; vor den Schwierigkeiten am Arbeitsplatz flieht man in einen Sportverein; vor der Schwierigkeit mit der eigenen Familie oder mit sich selbst flieht man in den Einsatz beim Roten Kreuz oder bei der Freiwilligen Feuerwehr" (Adolf Exeler, Muß die Kirche die Jugend verlieren?, Freiburg 1981, 52–53). Neu ist das Ausmaß der Weigerung, die Realität zur Kenntnis zu nehmen. Junge Menschen müssen fähig sein zu träumen, gewiß. Sie müssen jedoch auch bereit sein, ihre Träume an der Realität zu messen. Sie müssen lernen, die Konsequenzen ihres eigenen Tuns und Unterlassens abzuschätzen. Es genügt nicht, einfach lieb sein zu wollen und sich wohl zu fühlen. Es ist Mode geworden, Zusammenkünfte immer wieder zu unterbrechen und jeden Teilnehmer sagen zu lassen, wie er sich gerade fühlt. Ob da nicht dem Wohlbefinden allzu viel Aufmerksamkeit geschenkt wird?

II. Die religiöse Einstellung der Jugend

Das Institut für kirchliche Sozialforschung in Wien hat einen Bericht über eine Jugendstudie vom Jahre 1980 vorgelegt, die vom Fessel-Institut durchgeführt wurde. Die wichtigsten Ergebnisse dieser Studie sind:

1. Die Religiosität

30 Prozent der Jugendlichen bezeichnen sich selbst als religiös, weitere 46 Prozent als ,,durchschnittlich religiös". Somit verbleibt immerhin ein Viertel der österreichischen Jugendlichen, die sich als nicht oder überhaupt nicht religiös bezeichnen.
Wenn man bedenkt, daß 95 Prozent der Jugendlichen in Österreich getauft sind und 98 Prozent der Getauften den Religionsunterricht besuchen, ist diese Selbsteinschätzung der Religiosität recht bemerkenswert. Andererseits steht die Jugend heute unbefangen und nahezu ohne Gegnerschaft der Religion gegenüber.

2. Das Interesse für Glaubensfragen

Ein Fünftel der Jugendlichen erklärt, an Glaubensfragen sehr interessiert zu sein. Weitere 50 Prozent der Jugendlichen bezeichnen es als ,,einigermaßen richtig", daß sie gerne über Fragen des Glaubens nachdenken. Der Vergleich mit einer früheren Untersuchung (1976) zeigt, daß eine ablehnende Haltung gegenüber religiösen Fragen einer größeren Gleichgültigkeit gewichen ist.

3. Das Gebet

Etwa die Hälfte der Jugendlichen betet zumindest gelegentlich. Ein Drittel der Jugendlichen erklärt, nie (15 Prozent) oder fast nie (16 Prozent) zu beten.

4. Teilnahme am Sonntagsgottesdienst

Ein Drittel der Jugendlichen geht jeden Sonntag in die Kirche, ein weiteres Drittel nie oder fast nie. Jugendliche unter 17 Jahren mit bloßer Hauptschulbildung und aus dem bäuerlichen Milieu stammend besuchen den Gottesdienst wesentlich häufiger als Jugendliche über 17 Jahren, Studenten, junge Arbeiter und Jugendliche aus Familien von Angestellten. Diese Zahlen entsprechen ungefähr der Gottesdienstpraxis der Erwachsenen.

5. Die Haltung gegenüber der Kirche

Zwei Drittel der Jugendlichen würden es bedauern, wenn die Kirche in Zukunft weniger Bedeutung in der Gesellschaft hätte. Eine gesonderte Auswertung der Antworten von Jugendlichen, die ohne religiöses Bekenntnis oder aus der Kirche ausgetreten sind, ergab, daß selbst von diesen 20 Prozent es als sehr richtig, weitere 40 Prozent als eher richtig bezeichnen, daß es zu bedauern wäre, wenn die Kirche in Zukunft weniger Bedeutung in der Gesellschaft hätte.

III. Seelsorgliche Erfahrungen

Über die trockenen Zahlen von Untersuchungen hinaus sei versucht zu artikulieren, was wohl allgemeine seelsorgliche Erfahrung mit Jugendlichen von heute ist:

1. Gesprächsbereitschaft

Mit der Jugend von heute läßt sich leichter reden als mit der Jugend um 1970. Damals hatte man eher den Eindruck, daß die Jugend mehr an der Diskussion als am Gespräch interessiert war, und daß die Diskussion wie die Nadel einer Schallplatte immer wieder in dieselbe Rille geriet. Worte wurden zu Schlagworten gegen den gemeinsamen Feind, die Gesellschaft. Junge Menschen von heute sind eher bereit, zuzuhören und sich etwas sagen zu lassen.

2. Die Wiederentdeckung von Natur und Kultur

Man begegnet heute immer mehr jungen Menschen, die wieder eine tiefe Freude an der Natur haben. Sie haben einen Blick für den Frühling, für Blumen, Wiesen und Felder. Sie können lange an einem Bach sitzen und ins Wasser schauen. Sie wandern wieder gern. Sie haben in ihren Zimmern nicht mehr Posters von Motorradfahrern oder Fußballspielern hängen, sondern Bilder von Bergen oder Flüssen. Manche sammeln nicht mehr Pokale, sondern seltene Steine.
Die Jugend hat auch die Freude an der Musik wieder entdeckt. Die Musikschulen sind überfüllt, das Konzertpublikum hat sich bemerkenswert verjüngt. Man sieht in den Ausstellungen und Museen viele junge Menschen. Das Interesse am Zeichnen, Malen und Modellieren hat stark zugenommen.

3. Die Wiederentdeckung von Feier und Fest

Um 1970 hat man vor allem Demonstrationen veranstaltet. Heute feiert man Feste, im kleinen und im großen Kreis. Man hat die Dinge wiederentdeckt, die einen Gemütswert besitzen: Kerzen, Bilder und Symbole. Viele schmücken sich mit religiösen Zeichen, darunter auch solche, die sich selbst als nicht religiös bezeichnen. Wenn sie das Kreuz auch nur als Schmuck oder Talisman verwenden: Sie

würden sich sicher nicht damit schmücken, wenn sie die damit verbundenen religiösen Werte grundsätzlich ablehnen würden. – Man schätzt wieder mehr das Gefühl und das Gemüt, die Herzlichkeit im Umgang miteinander.

4. Depression statt Aggression

Das Lebensgefühl der Machbarkeit, das die Jugend zwischen 1960 und 1970 erfaßt hatte, hat zugleich eine große Ungeduld und Aggressivität erzeugt. Das Lebensgefühl der *heutigen* Jugend ist eher von einem Bewußtsein der Ohnmacht bestimmt, das eine erschreckend weit verbreitete Depression erzeugt. Die Depression ist fast zu einer Modekrankheit der Jugend geworden, die auch die Psychologen und Psychiater über Gebühr beschäftigt. Ein Gefühl der Leere und der Sinnlosigkeit hat viele Jugendliche erfaßt, sie flüchten, je nach Temperament, in die Gleichgültigkeit oder in den Traum, in die Krankheit oder in die Droge. Jeder Seelsorger kennt heute die langen Gespräche mit Jugendlichen, denen dann keine Tat und kein Entschluß folgt, sondern bestenfalls ein weiteres Gespräch.

IV. Ist diese Jugend eine Hoffnung für die Kirche?

Es ist üblich, auf eine solche Frage mit einem klugen Einerseits-Andererseits zu antworten. Ich sage stattdessen schlicht ja: Diese Jugend ist eine Hoffnung für die Kirche, und zwar aus folgenden Gründen:

1. Diese Jugend ist nicht schlechter als die Jugend anderer Zeiten. Wir kennen die Klagen über die Jugend in der Literatur mindestens seit den Zeiten des Sokrates. Wir haben zwar aus jenen Zeiten keine soziologischen Untersuchungen. Ich glaube jedoch, daß auch eine Untersuchung über die Jugend in Israel zur Zeit Jesu kaum bessere Ergebnisse gebracht hätte als Untersuchungen, die uns über die heutige Jugend vorliegen. Auch die damalige Jugend war von einem Gefühl der Ohnmacht geplagt gegenüber der politischen, wirtschaftlichen und religiösen Situation des Landes. Auch damals gab es „Aussteiger", auf die Jesus in seinem Gleichnis vom verlorenen Sohn offenbar anspielt. Es gab die rechtsradikalen Zeloten, die mit Gewalt die Verhältnisse ändern wollten. Es gab die Träumer, die vor der Realität in die schwärmerischen und ekstatischen Gruppen der Gnostiker und verschiedener Sekten flüchteten. Jesus hat mit den jungen Menschen seines Landes – so wie sie waren – seine Kirche gebaut. Die Evangelien sind ein ehrlicher Bericht darüber, wie sperrig und brüchig dieses Baumaterial war, vom Petrus bis zum Judas, vom reichen Jüngling bis zur Maria Magdalena. Jesus verwendet für den Bau seiner Kirche nicht Edelsteine, sondern recht gewöhnliche Ziegel, die er freilich mit fester Hand bearbeitet, bis sie passen.

Wir dürfen also die Mentalität und Fehlerhaftigkeit der heutigen Jugend nicht als Ausrede benützen. Angesichts des religiösen Interesses der Jugend, ihrer Bereitschaft zu Gebet und Feier, ihrer zahlreichen Beteiligung am Gottesdienst müssen wir uns eher fragen: Warum machen wir nicht mehr aus dieser Jugend? Drängt sich nicht fast der Gedanke auf: Das Baumaterial ist gut, aber die Architekten sind schlecht? Trotz allen Interesses und Wohlwollens der Jugend für die Kirche gelingt es so schwer, das Gefühl der Fremdheit zu überwinden, das viele gegenüber der Kirche, ihrer Sprache und ihren Zeremonien empfinden. Sie haben eine gewisse Ehrfurcht vor der Kirche wie vor einem alten Gebäude, das man besichtigt und bestaunt, in dem man aber nicht wohnen möchte. Es wird nicht leicht sein,

eine Kirche zu bauen, in der sich die Jugend wieder zu Hause fühlt, zumal die Architekten fehlen. Diese waren früher vor allem die Kapläne. Sie waren selber jung und haben das Leben der Jugend geteilt. Sie haben Jugendmessen gehalten und eine Kirche erlebbar gemacht, in der die Jugend ihr Leben, ihre Fragen und ihre Formen wiedererkannte. Ohne die höchst verdienstvolle Arbeit der Pastoralassistenten und Jugendleiter schmälern zu wollen – im Gegenteil: wir werden sie noch mehr brauchen und schätzen – glaube ich doch, daß viel junge Kirche nicht gebaut wird, weil die Jugendkapläne fehlen.

2. Ich begründe meine Behauptung, daß die Jugend eine Hoffnung für die Kirche ist, mit dem Kirchenbild, wie es uns die beiden Vatikanischen Konzilien gelehrt haben. Unser Auftrag lautet, das Reich Gottes zu verkündigen sowie dessen Ankunft und Anwesenheit sichtbar zu machen, nicht aber einfach das Reich Gottes auf Erden aufzurichten. Auch die Kirche nimmt sich nicht – oder vielleicht nicht mehr – vor, Gottes Welt zu Gottes Kirche zu machen, sondern nur, Zeichen und Werkzeug des Reiches Gottes zu sein. Wenn das das Ziel ist, geht es um die Deutlichkeit des Zeichens und um die Wirksamkeit des Werkzeugs, nicht aber um die vollständige Erfassung und Beteiligung aller. Junge Menschen werfen der Kirche eher vor, daß sie sich nicht radikal genug an den Forderungen Jesu orientiert, als daß nicht alle mitmachen können. Sie fordern eine Kirche, die aus der Armut im Geiste lebt, die ehrlich und ohne starre Ideologie in der Argumentation ist, die sich geschwisterlich verhält und sich für den Menschen engagiert. Daß ein Drittel der österreichischen Jugend jeden Sonntag die Kirche besucht, ist ein deutliches Zeichen dafür, daß sie eine Hoffnung auf die Kirche setzt. Also ist es an der Kirche, aus dieser Jugend auch eine Hoffnung für die Kirche zu machen.

3. Nach dem Propheten Joël, den Petrus in seiner Pfingstrede zitiert, ist der Geist Gottes auch den jungen Menschen gegeben. Wir bringen diesen Glauben sakramental durch die Firmung zum Ausdruck. Ich habe in letzter Zeit öfters von jungen Menschen gehört: Die Kirche versichert uns in der Firmung mit allem Nachdruck, daß wir den Geist Gottes empfangen haben. Ist sie auch bereit, den Geist Gottes in uns ernst zu nehmen, oder will sie von jungen Menschen nur, daß sie so wie die Alten werden? Der Geist Gottes drängt immer zum Aufbruch, drängt zu neuen Formen. Sind wir nicht immer noch mit dem Versuch beschäftigt, den neuen Wein der Jugend in die alten Schläuche unserer Jugendorganisationen zu füllen? Wir müssen zur Kenntnis nehmen, was in Taizé geschieht, was sich auf Pfingstfesten oder bei Jugendvespern ereignet, wie selbst Jugendliche aus kirchendistanzierten Familien die Kirche suchen, vereinzelt sogar den Priesterberuf. Es ist anstrengend, mit dieser Jugend unterwegs zu sein. Wenn wir aber als Kirche, als Volk Gottes unterwegs sein wollen, dürfen wir die Kosten der Reise nicht scheuen. Dann dürfen wir in der jungen Generation nicht die verlorenen Söhne und Töchter sehen, die fortziehen in ein fernes Land, um dort das Vermögen des Vaters zu vergeuden. Wir müssen vielmehr im Glauben damit rechnen, daß viele junge Menschen auf Antrieb des Geistes unterwegs sind. Vielleicht sollte die Kirche manchmal auch ihnen folgen, statt sie in die traditionelle Marschordnung einzugliedern.

MAXIMILIAN LIEBMANN

Der Hl. Stuhl und der Anschluß Österreichs 1938

Mit *Engel-Janosis* Darstellung der Berichte der österreichischen Gesandten beim Heiligen Stuhl von 1918 bis 1938[1] rückte die Frage nach der Haltung des Hl. Stuhles zu Österreich, speziell zu dessen Anschlußproblematik, in den Blickpunkt des Interesses. Die Abhandlungen, betreffend das Verhältnis von Österreichs Kirche zum Nationalsozialismus, haben sich mit dieser Causa – thematisch bedingt – nur peripher beschäftigt.[2]

Durch die Edition des Berichtes von *P. Wilhelm Schmidt SVD*, der Kardinal Theodor Innitzer bei dessen historischer Romreise Anfang April 1938 begleitet hat, sind wir über vieles bis dahin völlig Unbekanntes, jene turbulenten Anschlußtage betreffend, informiert.[3] Diverse Fragen über das Verhalten des Vatikans in den Anschlußtagen werden hierin aufschlußreich beantwortet, andere dafür umso zwingender aufgeworfen.

Mit der Aussage eines Augenzeugen, die vom ORF zu Kardinal Innitzers 20. Todestag am 10. Oktober 1975 ausgestrahlt wurde, erhielt Innitzers Besuch bei Hitler im Hotel Imperial am 15. März 1938 eine völlig neue Dimension. Demnach soll nämlich Innitzers aufsehenerregende Visite auf einen Wink, ja Wunsch des Berliner Nuntius Cesare Orsenigo erfolgt sein. Dieser vom Autor dieser Zeilen aufgegriffene und niedergeschriebene Augenzeugenbericht[4] ist zusammen mit seiner Darstellung und Wertung des Verhaltens des österreichischen Episkopates in den Anschlußtagen[5] von deutscher Seite zum Teil nicht unwidersprochen geblieben.[6]

---

[1] *Friedrich Engel-Janosi*, Vom Chaos zur Katastrophe; vatikanische Gespräche 1918 bis 1938. Wien-München 1971.

[2] *Jakob Fried*, Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich. Wien 1947; *Ulrich Eichstädt*, Von Dollfuß zu Hitler. Wiesbaden 1955; *Gordon Brook-Shephard*, Der Anschluß. Graz-Wien-Köln 1963; *Erika Weinzierl-Fischer*, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus. In: Wort und Wahrheit, 18. Jg., 1963, S. 417–439 und S. 493–526, 20. Jg., 1965, S. 777–804; *Ludwig Jedlicka*, Die österreichischen Bischöfe und die Verhandlungen im März 1938. In: Österreich in Geschichte und Literatur, 7. Jg., 1963, S. 241–251; *Viktor Reimann*, Innitzer, Kardinal zwischen Hitler und Rom. Wien-München ²1967; *Hans Jablonka*, Waitz, Bischof unter Kaiser und Hitler. Wien 1971; *Erika Weinzierl*, Kirche und Nationalsozialismus in Wien im März 1938. In: Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte, 2. Bd., 1978, S. 164–171.

[3] *Fritz Bornemann*, P. W. Schmidt und Kardinal Innitzer März–April 1938. In: Analecta SVD-53. Rom 1980, S. 99–136. Bornemanns Edition wird des weiteren mit: Schmidt-Bericht zitiert.

[4] *Maximilian Liebmann*, Die Geheimverhandlungen zwischen NS und Kirche in Österreich. I. Teil: Der „Anschluß". In: Geschichte und Gegenwart, 1. Jg., 1982, S. 42–78, insbesondere S. 52 f.

[5] Von 1980 bis 1982 wurden vom Verfasser folgende sechs einschlägige Abhandlungen der Öffentlichkeit vorgelegt:
1. Die März-Erklärungen der österr. Bischöfe vom Jahr 1938 im Licht neuer Quellen. In: Theologisch-praktische Quartalschrift, 128. Jg., 1980, S. 3–26.
2. 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, hrsgg. v. Winfried Gruber, Jean Ladrière und Norbert Leser. Graz-Wien-Köln 1981, S. 179–207.
3. NS-Kirche: Bischof Gföllner verhält sich anders. In: Theologisch-praktische Quartalschrift, 130. Jg., 1982, S. 125–131.
4. Die Urfassung der „Feierlichen Erklärung" vom März 1938. In: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz, 2. Jg., 1982/83, S. 78–87.
5. Die Geheimverhandlungen zwischen NS und Kirche 1938 in Österreich. I. Teil: Der „Anschluß". In: Geschichte und Gegenwart. Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Gesellschaftsanalyse und politische Bildung, 1. Jg., 1982, S. 42–78.

Die folgende Abhandlung hat sich zum Ziel gesetzt, anhand der vorhandenen Literatur- und Quellenzeugnisse das Verhalten des Hl. Stuhles zu der durch Adolf Hitler in jenen Tagen herbeigeführten politischen Umwälzung darzulegen und es in den Konnex mit dem Verhalten des österreichischen Episkopates zu stellen. Daß dies ob der Unzugänglichkeit des Vatikanischen Archivs nur marginalienhaft erfolgen kann, ist sich der Autor bewußt.

I. Der Hl. Stuhl ist um Österreich tief besorgt

Am Abend jenes denkwürdigen Freitags, des 11. März 1938, verabschiedete sich Österreichs Bundeskanzler Kurt *Schuschnigg* mit seinem berühmt gewordenen „deutschen Wort und einem Herzenswunsch: Gott schütze Österreich"![7]
Das Anschlußdrama steuerte in jener Stunde ins Finale und stand unmittelbar vor seinem Höhepunkt. Damit fand auch jenes Lustrum sein Ende, das mit der sogenannten Selbstausschaltung des österreichischen Parlamentes am 4. März 1933 begann und in die „Ära des Christlichen Ständestaates" mündete. Fünf Jahre lang hatte Österreich dem Nationalsozialismus getrotzt; nun sollte es jenes NS-Regime erhalten, das viele hintanzuhalten versucht hatten, das sich jetzt aber unter dem Jubel weitester Bevölkerungsschichten zu etablieren begann.

1. Politische Bedeutung eines Konkordates

Am Anfang jenes Lustrums steht das Konkordat, das in seiner letzten und entscheidenden Phase zwischen Bundeskanzler Engelbert Dollfuß und seinem Justizminister Kurt Schuschnigg auf der einen und dem Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli auf der anderen Seite ausgehandelt wurde. Am 5. Juni 1933 unterzeichneten es die genannten Persönlichkeiten in feierlicher Form in den Amtsräumen des Kardinalstaatssekretärs.[8] Da Dollfuß das Konkordat für sein autoritäres ständestaatliches System, aufgebaut auf den Grundprinzipien der Sozialenzyklika „Quadragesimo anno", politisch nützen wollte,[9] kam ihm das parallel verhandelte Reichskonkordat Hitler-Deutschlands höchst ungelegen. Dollfuß fürchtete dadurch eine Förderung des Nationalsozialismus, bzw. daß nationalsozialistische Tendenzen in Österreich, speziell in katholischen Kreisen, Auftrieb zu ungunsten seiner ständestaatlichen Idee erhalten würden. So beauftragte er bereits einen Tag nach der Unterzeichnung des Reichskonkordates, also am 21. Juli 1933, „seinen" Gesandten beim Heiligen Stuhl, Rudolf Kohlruß, telegra-

---

6. Die Geheimverhandlungen zwischen NS und Kirche 1938 in Österreich. II. Teil: Kollaboration – Brückenbau – Widerstand. In: Ebd., S. 87–124. Diese sechs Abhandlungen wurden in nachstehender Sammelschrift herausgegeben: *Maximilian Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß. Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938 (Grazer Beiträge zur Theologiegeschichte und kirchliche Zeitgeschichte, 1. Bd.). Graz 1982. Da diese Sammelschrift durchpaginiert ist, wird des weiteren zwecks Vereinfachung nicht eine der aufgeführten sechs Abhandlungen zitiert, sondern nur noch diese Sammelschrift mit dem Kurztitel: *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß.

[6] *Ludwig Volk SJ*, Flucht aus der Isolation. Zur „Anschluß"-Kundgebung des österreichischen Episkopates vom 18. März 1938. In: Stimmen der Zeit, 200. Bd., 1982, S. 651–661 und S. 769–783.

[7] *Walter Kleindel*, Österreich-Daten zur Geschichte und Kultur. Wien-Heidelberg 1978, S. 358. Vgl. auch *Max Domarus*, Hitler, Reden und Proklamationen 1932–1945, I. Bd. Triumph, 2. Halbband 1935–1938. Wiesbaden 1973, S. 810, und *Brook-Shepherd*, Anschluß (Anm. 2), S. 230.

[8] *Josef Kremsmair*, Der Weg zum österreichischen Konkordat von 1933/34 (Dissertationen der Universität Salzburg, 12. Bd.). Wien 1980, S. 300.

[9] Vgl. *Erika Weinzierl-Fischer*, Die österreichischen Konkordate von 1855 und 1933 (Schriftenreihe des Arbeitskreises für österreichische Geschichte). Wien 1960, S. 216ff.

phisch, auf Kardinalstaatssekretär Pacelli Einfluß zu nehmen, ,,daß durch entsprechende Einstellung der vatikanischen Presse deutlich zum Ausdruck komme, daß das Konkordat zwischen Heiligem Stuhl und Deutschem Reiche (und nicht dem Nationalsozialismus) abgeschlossen wurde."[10]
Dollfuß hatte allen Grund zur tiefen Besorgnis, denn Hitler selbst hatte wenige Tage zuvor im Ministerrat gejubelt und erklärt, ,,er erblicke in dem Konkordat eine vorbehaltlose Anerkennung des nationalsozialistischen Regimes durch den Vatikan."[11] Einflußreiche Kreise katholischer Intellektueller taten Ähnliches.[12] Während Pacelli sich der Intervention des österreichischen Bundeskanzlers gegenüber betont zurückhaltend verhielt, langte in Wien eine ausführliche Stellungnahme seines besonderen Vertrauten und Mitarbeiters P. Robert Leiber SJ über die vatikanische Motivation für das Reichskonkordat ein.[13] Wohl erklärte sich Pacelli nach ausdrücklicher Rücksprache mit Pius XI. bereit, ,,in der Vatikanpresse über Österreich anerkennend zu berichten."[14]

[10] HHStA, NPA, Karton 318, Zl. 23.835–13/33 (Anm. 13). Vgl.: *Kremsmair*, Konkordat 1933/34 (Anm. 8), S. 302, und *Ludwig Volk SJ*, Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 5. Bd.). Mainz 1972, S. 175f.

[11] *Engel-Janosi*, Vom Chaos zur Katastrophe (Anm. 1), S. 121. Vgl. *Volk*, Reichskonkordat (Anm. 10), S. 171f.

[12] Die in maßgeblichen Kreisen katholischer Intellektueller weit verbreitete Wochenschrift ,,,Die Schöne Zukunft' begrüßte den Abschluß des Reichskonkordates, interpretierte es im Gegensatz zu Pacelli, dem ‚Christlichen Ständestaat' und anderen Organen als Ausdruck der Anerkennung des nationalsozialistischen Regimes durch die katholische Kirche", resümierte Eppel. *Peter Eppel*, Zwischen Kreuz und Hakenkreuz (Veröffentlichung der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs, 69. Bd.). Wien-Köln-Graz 1980, S. 206. Der berühmte deutsche katholische Dogmatiker *Michael Schmaus* ließ sich am 11. Juli 1933 im Auditorium Maximum der Universität Münster i. W. vernehmen: ,,Eine authentische Interpretation empfängt der Totalitätsanspruch des Staates durch das Reichskonkordat. Rief das Wort vom totalen Staat bei manchen Katholiken die Befürchtung hervor, als ob sich der Staat auch als Schöpfer der Religion und der Kirche betrachte, so ist durch den Abschluß des Konkordates dieser Furcht der Anlaß genommen . . . Jetzt, wo das Reichskonkordat die Einheit und Harmonie zwischen Kirche und Staat in feierlicher Weise vor der Welt verkündet und garantiert hat, kann der Katholik in seinem Vertrauen in die Worte des Reichskanzlers das Vertrauen in die Urteilskraft der höchsten kirchlichen Autorität und den Gehorsam gegen sie gesellen." *Michael Schmaus*, Begegnungen zwischen katholischem Christentum und nationalsozialistischer Weltanschauung. Münster i. W. ³1934, S. 22 und 39. Der nicht minder berühmte Kirchenhistoriker und Reformationstheologe *Joseph Lortz* dozierte in bezug auf das Reichskonkordat: ,,Was seinen materiellen Inhalt angeht, so wird vor allem die Linie der Entpolitisierung der Kirche fortgesetzt. Die Kirche geht auf ihre ureigenste Sphäre zurück . . . Über die einzelnen Abmachungen hinaus hat dieses Konkordat sodann eine große Bedeutung als tatsächliche Anerkennung des Nationalsozialismus als rechtmäßige Macht in Deutschland durch den Heiligen Stuhl. Dadurch wird abermals dem katholischen Volksteil der innere und freudige Zugang zum neuen Staat weit geöffnet . . . Zum ersten Male seit 1517 taucht nun durch den Nationalsozialismus die Möglichkeit auf, daß dieser Riß wenigstens praktisch überbrückt werde. Nämlich: der Lebensnerv der nationalsozialistischen Bewegung ist das nationale Bewußtsein als solches. Geführt von einem Katholiken, in der größeren Anzahl seiner ursprünglichen Mitglieder protestantisch, stehen in den Reihen der Führer und der Geführten, Katholiken und Protestanten nebeneinander . . ." *Joseph Lortz*, Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus. Münster i. W. ²1934, S. 16f.

[13] Haus-, Hof- und Staatsarchiv, Neue politische Abteilung, Karton 318, Zl. 23.835-13/33. Am Schluß dieser höchst aufschlußreichen Ausführungen wird noch die Meinung des deutschen Episkopates in punkto politische Wirkung des Reichskonkordates resümiert. Demnach hat es deutsche Bischöfe gegeben, die offen meinten, ,,daß die katholischen Kreise durch das Konkordat zu Schleppträgern des Nationalsozialismus gemacht werden, ohne wirklichen Einfluß zu gewinnen, und damit der Kirche eine erhöhte Verantwortung für das weitere unheilvolle Walten des Nationalsozialismus aufgebürdet und dessen Herrschaft verlängert wird". *P. Leibers* Stellungnahme schließt mit dem Satz: ,,Manche Bischöfe, die früher das Konkordat befürworteten, sind nach der Paraphierung von diesem Standpunkt abgerückt, so daß es sogar – wenn diese Ablehnung früher so klar ausgesprochen worden wäre – zur Paraphierung überhaupt nicht hätte kommen müssen."

[14] *Kremsmair*, Konkordat 1933/34 (Anm. 8), S. 303.

2. Kardinalstaatssekretär Pacelli ist über das Anschwellen des Nationalsozialismus deprimiert

Mit dieser Anerkennung, die Österreich im Laufe der nächstfolgenden Jahre immer wieder erfuhr, paarte sich alsbald auch die Sorge des Vatikans um die Zukunft unseres Landes ob seiner Bedrängnis durch den Nationalsozialismus innerhalb und außerhalb seiner Staatsgrenzen. Mit 1933 begann der „L'Osservatore Romano" Österreichs Haltung und Politik zu würdigen. Engel-Janosi konstatiert sogar eine „privilegierte Stellung, die Österreich im Vatikan einnahm" und die sich durch die Erfahrungen mit Hitler-Deutschland in jenen fünf Jahren bis zum Anschluß noch steigerte.[15]

Der damalige Sekretär der Apostolischen Nuntiatur in Wien Di Meglio untersuchte in einer Monographie, die 1936 im Vatikan gedruckt wurde und die das Imprimatur des Generalvikars „Civitatis Vaticanae" erhielt, die juridische Grundstruktur, sprich Verfassung, des „Christlichen Ständestaates" im Hinblick auf die Lehren und Vorschriften der Päpste – nicht zuletzt wie sie Pius XI. in der schon zitierten Sozialenzyklika festgelegt hatte – und kommt dabei zum Schluß: „So können wir zusammenfassen, daß diejenigen, welche die österreichische Republik regierten, sich mit aller Kraft und Anstrengung bemüht haben, den Staat, betreffs seiner Verfassung, so sehr wie die Verhältnisse und die geschlossenen Verträge es erlaubten, auf jede mögliche Art und Weise gemäß der Lehre und den Vorschriften der römischen Päpste zu gründen."[16]

Mit dem Anwachsen des Nationalsozialismus, vor allem mit dem Erstarken von Hitler-Deutschland, nahm im Vatikan die Besorgnis über die Zukunft Österreichs entsprechend zu. Das Anschwellen der nationalsozialistischen Bewegung in Österreich selbst deprimierte Pacelli besonders, der ihre Stärke Ende Mai 1934 auf „50 Prozent der österreichischen Bevölkerung, und in verschiedenen Gebieten bis zu 70 Prozent" aufgrund sicherer Informationen schätzte.[17] Österreichs Unabhängigkeit wurde im Vatikan zum Gesprächsthema, sogar mit der Heimwehr begann man sich zu befassen, und Pius XI. schenkte im Herbst 1934 dem beruhigenden Bericht des österreichischen Gesandten Kohlruß keinen Glauben mehr und unterbrach ihn mit den überdeutlichen Worten: „Ich habe Angst."[18] Kardinalstaatssekretär Pacelli versuchte Frankreich zu bewegen, Österreich zu unterstützen.

Den Vatikan nahmen in jenen Jahren die deutschen Angelegenheiten mehr in Anspruch als alle anderen zusammen; so rückte die Causa Kirche und Nationalsozialismus zum zentralen Punkt kirchlichen Interesses und damit der Kirchengeschichte auf. Die beängstigenden Entwicklungen in Deutschland ließen die Enzyklika „Mit brennender Sorge" vom März 1937 entstehen.[19]

---

[15] *Engel-Janosi*, Vom Chaos zur Katastrophe (Anm. 1), S. 138.

[16] *Josephus di Meglio*, De novissimo Austriae regimine. Vatikan 1936, S. 103: „Itaque pro explorato habemus, qui rem publicam austriacam gerebant, omni ope contentioneque adlaborasse ut, quantum fieri posset, ex rerum adiunctis atque ex initis foederibus, *Statum* multiplicis rationibus, quoad eius constructionem iuridicam, iuxta Romanorum Pontificum doctrinam praeceptaque constituerent."

[17] *Engel-Janosi*, Vom Chaos zur Katastrophe (Anm. 1), S. 149.

[18] „Jo invece ho paura", ebd., S. 155.

[19] Vgl. *Dieter Albrecht* (Bearb.), Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung (Veröffentlichung der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 1. Bd.). Mainz 1956, S. 402–443.

3. Pacelli ist vom Einmarsch Hitlers noch vor dem 13. März überzeugt

Um Österreichs Unabhängigkeit zu verteidigen, sprach man im Vatikan sogar offen vom Preis wirklichen Blutvergießens, und sowohl Pius XI. wie auch Pacelli äußerten sich immer besorgter, ,,daß Österreich das erste Opfer des nationalsozialistischen Imperialismus sein werde".[20] Als Wien sich beim Hl. Stuhl ob dortiger allzu pessimistischer Äußerungen beschwerte, sah sich Pacelli sogar in die sonderbare Lage versetzt, sich für sein besonderes Wohlwollen Österreich gegenüber verteidigen zu müssen. Mit Ende Jänner 1938 rechnete man im Vatikan mit einer nahe bevorstehenden Annexion Österreichs durch Hitler-Deutschland; das Berchtesgadener Abkommen vom Februar 1938 wurde als deren übelster Vorbote gewertet. Nach der Ankündigung Bundeskanzler Schuschniggs am 9. März, vier Tage später, also am Sonntag, dem 13. März, ein Plebiszit abzuhalten, war Kardinalstaatssekretär Pacelli überzeugt, daß Hitlers ,,Gewaltstreich noch vor dem Tag der Volksabstimmung erfolgen werde".[21]
Wie recht Pacelli haben sollte, wissen wir aus der Geschichte, und über welch sichere, rasche und präzise Informationen der Vatikan verfügt haben muß, wird damit klar und deutlich sichtbar.

II. Ließ der Hl. Stuhl Kardinal Innitzer allein?

1. Die Machtergreifung durch NS erfolgt am 11. März

Am Donnerstag, dem 10. März, war aufgrund von Schuschniggs Innsbrucker Plebiszit-Rede tags davor in Berlin der Einmarsch nach Österreich beschlossene Sache. Mit diesem 10. März liefen die militärischen wie auch die politischen Vorbereitungen für diesen Handstreich an.[22] Am nächsten Tag landete am Vormittag bereits Gauleiter und Staatsrat Joseph Bürckel in Sondermission in Wien und wurde vom Bundespräsidenten Wilhelm Miklas empfangen. Am Nachmittag desselben Freitags, des 11. März, noch Stunden vor Schuschniggs Demission, ,,erschien der ‚Berater des Reichskanzlers Ing. Wilhelm Keppler' mit einer Sondermaschine auf dem Flugplatz Aspern und begab sich sofort im Kraftwagen in das Bundeskanzleramt. Um die gleiche Zeit traf per Bahn auf dem Wiener Westbahnhof der ‚Stellvertreter des Reichskanzlers, Reichsminister Rudolf Heß', ein und begab sich ebenfalls zu Beratungen in das Bundeskanzleramt"[23] Die Machtergreifung durch den Nationalsozialismus und die Okkupation Österreichs war somit am 11. März politisch voll im Gang, und man kann mit Brook-Shephard berechtigterweise die Frage aufwerfen, ,,wozu sollte da ein Einmarsch der deutschen Wehrmacht gut sein?"[24]

2. Was tat der Hl. Stuhl?

Was tat in dieser Situation der Hl. Stuhl, der, wie hinlänglich gezeigt, einerseits von tiefster und wohlwollendster Sorge um Österreich erfüllt und anderseits über die wahren Verhältnisse und Vorgänge bestens informiert war? Ließ er den Ex-

---

[20] *Engel-Janosi,* Vom Chaos zur Katastrophe (Anm. 1), S. 178.
[21] Ebd., S. 184.
[22] Zu den einzelnen Phasen jener tragischen Tage und Stunden vgl. insbesondere *Domarus,* Hitler (Anm. 7), S. 806ff. und journalistisch gut recherchiert und aufbereitet: *Brook-Shephard,* Anschluß (Anm. 2), S. 171ff.
[23] *Domarus,* Hitler (Anm. 7), S. 810.
[24] Anschluß (Anm. 2), S. 239.

ponenten der österreichischen Kirche, den Wiener Kardinal Innitzer, völlig allein und kümmerte er sich ,,nur" um Bundespräsident Wilhelm Miklas, Bundeskanzler Kurt Schuschnigg und den Direktor des Lateran-Museums P. Wilhelm Schmidt SVD? Denn in jenen kritischen Stunden, noch ehe Hitler nach Wien kam, hatte der Papst durch seinen Verbindungsmann zum italienischen Diktator Benito Mussolini, den Jesuiten Tacchi-Venturi, der von sich sagte, er sei sowohl ein guter Jesuit als auch ein guter Faschist, ,,diesen zu einer Intervention veranlaßt: Bundespräsident Miklas, Bundeskanzler Schuschnigg und P. W. Schmidt, der Direktor des Lateran-Museums in Rom, sollten nicht verhaftet werden".[25] Daß dies geschehen ist, wissen wir von keinem Geringeren als von Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli persönlich, der selber diese sensationelle Mitteilung Schmidt gegenüber machte.[26]

In welchem vorzüglichen Maße diese Intervention im letzten Moment zum Tragen kam, wissen wir wiederum aus P. Schmidts Erzählung. Am Sonntag, dem 13. März, am Vormittag, als Hitler noch in Linz weilte, wurde Schmidt verhaftet und wartete im Polizeiauto vor dem Kloster in St. Gabriel auf den Abtransport. Da kam via Motorradfahrer die rettende Order, ,,Schmidt könne aussteigen".[27]

Wann hat Pius XI. für die genannten Herren bei Mussolini intervenieren lassen, wie ist der diesbezügliche Kontakt zu Hitler und von dort weiter bis zum rettenden Motorradfahrer verlaufen? Seltsamerweise schweigen hierüber die Quellen, was aber stringent beweist, daß es außer den quellenmäßig erfaßten Kontakten zwischen Rom-Berlin-Wien auch noch weitere, unerforschte und bestens funktionierende gegeben haben muß. Was den Zeitpunkt der Intervention betrifft, wird man ihn wohl spätestens für Samstag, den 12. März, anzusetzen haben.

Was tat man im Vatikan in jenen brisanten Stunden noch für Österreich? Auf gleich sicherem Boden wie bei der Intervention des Papstes für die genannten Politiker und P. Schmidt befinden wir uns, was den Salzburger Erzbischof Sigismund Waitz betrifft. Am Samstag, dem 12. März, begehrte um vier Uhr früh der nationalsozialistische Pöbel johlend Einlaß in das erzbischöfliche Palais. Waitz war sich laut seiner Tagebucheintragung nicht im klaren, ob die Eindringlinge ,,reichsdeutsche Soldaten oder Hiesige: SA Leute" seien.[28] Der nationalsozialistische Mob durchwühlte nicht nur das Palais, sondern stellte den Erzbischof in seinem Palais für mehrere Tage förmlich unter Hausarrest. Tags darauf, am Sonntag vormittag, kamen zwei Anrufe aus Wien: Zunächst rief Kardinal Innitzer an und teilte seinem erzbischöflichen Mitbruder mit, was er in der Presse veröffentlichen hatte lassen, und dann ,,telephonierte Nuntius von Wien, ob es wahr sei, daß ich gefangen sei. Das sei in einer italienischen Zeitung gestanden. Der Hl. Va-

---

[25] Schmidt-Bericht (Anm. 3), S. 101; vgl. hierzu auch *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 90. Wenn es stimmt, was *Brook-Shephard*, Anschluß (Anm. 2), S. 186, schreibt, daß am 11. März am Morgen, als Schuschnigg noch amtierte, ,,Globocnig, der illegale nationalsozialistische Gauleiter" von Hitler Wien mit einem Gestapo-Todesurteil für Schuschnigg als Reisegepäck nach Wien zurückgeschickt wurde, dann hat Schuschnigg dem Papst sein Leben zu danken. Zum weiteren Schicksal Schuschniggs während der NS-Ära vgl. *Domarus*, Hitler (Anm. 7), S. 822, Anm. 149; Bundespräsident Miklas blieb weitgehend unbehelligt.

[26] Schmidt-Bericht (Anm. 3), S. 125f.: ,,Kardinal Pacelli sagte mir dann, daß der Hl. Vater durch P. Tacchi-Venturi bei Mussolini für Miklas, Schuschnigg und mich interveniert habe."

[27] Ebd., S. 101.

[28] Das ungekürzte Tagebuchmanuskript (11. III.–12. IV. 1938) von Fürsterzbischof Waitz stellte mir dessen Neffe, Pfarrer Frajo Waitz, liebenswürdig zur Verfügung, wofür ich stets danken darf. Vgl. hierzu auch *Jablonka*, Waitz (Anm. 2), S. 78; Jablonka hat besagtes Tagebuch selektierend ediert.

ter habe deshalb angefragt. Ich erzählte alles, was vorgefallen war, und bat, daß dem Hl. Vater meine ehrfurchtsvolle . . . ge(meldet) werde."[29] Mit der italienischen Zeitung scheint das offiziöse Presseorgan des Vatikans gemeint zu sein, jedenfalls hat Waitz in seinem Tagebuch unter dem 14. März vermerkt, daß im „L'Osservatore Romano" bereits am Sonntag, dem 13. März, der Vermerk zu lesen gestanden sei: „S.E. Mons. Waitz incarcerato. L'Agenzia Stefani informa che l'Arcivescovo di Salisburgo S. Waitz è stato tratto in arresto insiéme a numerose altre personalità."

3. Kam für den Besuch Innitzers bei Hitler das Signal von Pacelli?

Was tat man im Vatikan für den Wiener Erzbischof, für Kardinal Innitzer? Wartete man bloß ab und schaute teilnahmslos zu, wie sich der Wiener Kardinal in dieser extrem schwierigen Situation wohl verhalten werde? Leider schweigen hierüber die archivalischen Quellen bis dato völlig. Oder war es vielleicht tatsächlich so, wie ein Augenzeuge zu berichten weiß, daß Innitzer einen Wink aus Rom erhielt, in Wien zu bleiben und Hitler einen Besuch abzustatten, sobald der Diktator in Wien eingezogen sei? Diese von Hans Scheffel, einem engen Vertrauten Kardinal Innitzers,[30] am 10. Oktober 1975 im ORF in aller Öffentlichkeit gebotene Version will wissen, daß der Berliner Nuntius Cesare *Orsenigo* am Samstag, dem 12. März, in der Früh völlig unerwartet am Flughafen Wien-Aspern angekommen, zu Innitzer geeilt sei und diesem nahegelegt habe, Hitler den in Rede stehenden Besuch abzustatten.[31]

Aus einer davon völlig unabhängigen, sehr zuverlässigen Quelle ist bekannt, daß besagter Berliner Nuntius am Mittwoch, dem 16. März, in Wien „auf der Straße (inkognito)" vor der Nuntiatur angetroffen wurde.[32] Hat also der Hl. Stuhl für Wien und seinen Erzbischof doch mehr getan, als bloß von der Ferne zugesehen,

---

[29] Ebd., vgl. *Jablonka*, Waitz (Anm. 2), S. 79. Das Auslassungszeichen im Zitat findet sich auch im transskribierten Tagebuchtext und bedeutet, daß das stenographierte Wort nicht entziffert werden konnte. Das, was Innitzer seinem erzbischöflichen Amtsbruder nach Salzburg über seine Presseveröffentlichung mitteilte, lautete in der Reichspost vom 13. März auf S. 5: „Der Oberhirte der Erzdiözese Wien richtet folgenden Aufruf an die Gläubigen: ‚Die Katholiken der Wiener Erzdiözese werden ersucht, Sonntag, 13. d., zu beten, um Gott dem Herrn zu danken für den unblutigen Verlauf der großen politischen Umwälzung und um eine glückliche Zukunft für Österreich zu bitten. Selbstverständlich möge allen Anordnungen der Behörde gerne und willig Folge geleistet werden. Kardinal Innitzer." Vgl. hiezu *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 79. Der Grazer Fürstbischof Ferdinand Stanislaus Pawlikowski, der zunächst ähnlich wie Fürsterzbischof Waitz unter Hausarrest gestellt und schließlich verhaftet und eingesperrt worden war – übrigens als einziger deutscher (österreichischer) Bischof im Dritten Reich – wurde nach 24 Stunden jedoch wieder entlassen und vom Polizeichef persönlich in sein Palais zurückchauffiert. Vgl. *Oskar Veselsky*, Bischof und Klerus der Diözese Seckau unter nationalsozialistischer Herrschaft (Dissertationen der Karl-Franzens-Universität Graz, 54. Bd.). Graz 1981, S. 261ff. Pawlikowskis politischer „Mithäftling" Dr. Alfred Sturminger weiß hierzu zu berichten, daß der Fürstbischof davon überzeugt war, daß seine rasche und freundliche Enthaftung aufgrund einer Intervention aus dem Vatikan bzw. der Nuntiatur erfolgte. Mündliche Mitteilung Sturmingers an den Verfasser, wofür herzlicher Dank gesagt sei, am 9. I. 1983.

[30] Zu und über Hans Scheffel siehe: *Gerhard Schultes*, Der Reichsbund der katholischen deutschen Jugend Österreichs (Veröffentlichungen des Kirchenhistorischen Instituts der Katholischen Theologischen Fakultät der Universität Wien, 4. Bd.). Wien 1967, insbesondere S. 346f und das Erinnerungsbuch: Unser Kardinal Erzbischof Dr. Theodor Innitzer, hrsgg. v. *Karl Mühldorf*. Wien 1956. Als Scheffel vom NS-Regime sehr bald nach dem Anschluß verhaftet wurde, hat Innitzer bei den neuen Machthabern für seinen Schützling Scheffel erfolgreich interveniert. Vgl. hierzu *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 80 und 113.

[31] Die näheren Details von Orsenigos Intervention sind von mir geschildert in: Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 88f.

[32] *Jablonka*, Waitz (Anm. 2), S. 80.

wie sich die Dinge entwickelten? Wurde vielleicht doch der im Umgang mit dem NS-Regime äußerst versierte und erfahrene Berliner Nuntius für jene brisantesten Tage nach Wien geschickt, um Innitzer zu beraten, der Wiener Nuntiatur und der österreichischen Kirche beizustehen, um gegebenenfalls Schlimmstes zu verhüten?

Nach dem allseits bekannten und anerkannten Forscher und Editor in bezug auf Kirche und Nationalsozialismus, *P. Ludwig Volk SJ*, allerdings nicht. Er tut die in Rede stehende ,,Aktion Orsenigo" ironisierend als ,,Orsenigos Geisterrolle" ab und argumentiert: ,,Von den technisch-organisatorischen Problemen eines solchen buchstäblich über Nacht zu improvisierenden Blitzbesuchs einmal abgesehen, sprechen gegen eine Intervention Orsenigos zum besagten frühen Zeitpunkt Gründe des Aufwands, der Kompetenzordnung und der Haltung, die der Heilige Stuhl dem Anschluß gegenüber tatsächlich eingenommen hat."[33] Im einzelnen ist nach Volk für eine solche Orsenigo-Reise nach Wien zu diesem brisanten Zeitpunkt ,,das Mißverhältnis von Aufwand und Effekt so eklatant, daß es keiner Erläuterung bedarf". Ein Telegramm von der Kurie an die Wiener Nuntiatur hätte doch genügt, um ,,dem Wiener Kardinal einen Besuchsauftrag" zu geben. Außerdem sei Orsenigo zu diesem Zeitpunkt für Wien völlig inkompetent gewesen; der zuständige Vertreter des Heiligen Stuhles sei ,,bis in die ersten Apriltage hinein der dort akkreditierte Nuntius Cicognani" geblieben. Weiters findet Volk, daß der Vatikan durch diese Orsenigo-Aktion mit seiner konsequenten und eisern durchgehaltenen Ablehnung jedweder Anschlußbestrebungen ,,abrupt und zudem nur intermittierend gebrochen" hätte. Denn durch eine solche ,,Kompetenzausweitung des Reichsnuntius auf Österreich" hätte der Vatikan ,,Hitlers Gewaltstreich gleichsam durch päpstliches Siegel approbiert". Ein weiteres Argument, das gegen Orsenigos Intervention bei Innitzer spräche, sei dessen Schweigen, selbst bei jener Fahrt nach Rom, bei der P. Schmidt derart viele Interna erfährt und auch zu Papier bringt und ,,wo die Reisebegleiter den Kardinal für den bevorstehenden schweren Gang zum Papst mit Verteidigungsargumenten zu wappnen suchten".[34]

Diesen Argumenten gegenüber läßt sich einwenden, daß die ungeheuer heikle Situation, die durch den Einmarsch einerseits und die Liquidierung des ,,Christlichen Ständestaates" mit der Installierung eines NS-Regimes anderseits entstand, es dem Vatikan mehr als angemessen erscheinen lassen mußte, seinen im Umgang mit dem NS-Regime erfahrensten Diplomaten am Ort des Geschehens zu wissen. Dadurch sollte allen Eventualitäten vorgebeugt werden, was durchaus als besondere Hoch- und Wertschätzung des zum Untergang verurteilten Österreich gewertet werden kann. Daß die Dinge in Wien mit der ,,Feierlichen Erklärung" der Bischöfe dann ganz anders liefen als es Pacelli intendiert hatte, liegt auf einer völlig anderen Ebene und kann am wenigsten dem Hl. Stuhl angelastet werden.[35] Außerdem sind bis dato keinerlei Handlungen Orsenigos bekannt und

---

[33] *Volk*, Flucht aus der Isolation (Anm. 6), S. 774.

[34] Ebd., S. 774f.

[35] Betont unglücklich erscheint deshalb Volks Schlußfolgerung, daß bei der These, Innitzers Höflichkeitsbesuch sei auf einen Wink aus dem Vatikan zurückzuführen, diesem ,,eine nicht geringe Mitverantwortung an der fatalen Entwicklung" aufgebürdet werde, so als ob damit der Vatikan an den März-Erklärungen des österreichischen Episkopates mitschuldig wäre. Vgl. *Volk*, Flucht aus der Isolation (Anm. 6), S. 774. Von Volks diesbezüglicher Argumentationsweise gewinnt man den Eindruck, daß ihr eine Grundposition zugrunde liegt, die etwa so verläuft: Weil der Vatikan

werden auch keine behauptet, die als staatsrechtliche Sanktionierung des Anschlusses durch ein ,,päpstliches Siegel" gewertet werden können. Selbst wenn Orsenigo einen dezidierten Wunsch aus dem Vatikan an den Wiener Kardinal überbrachte, nicht auf seinen Landsitz zu verreisen, sondern auf seinem Posten zu bleiben und dem Diktator einen Höflichkeitsbesuch abzustatten, wenn er nach Wien komme, inkludiert keineswegs eine vatikanische Zustimmungserklärung zum *Anschluß*, der außerdem zu dem in Frage stehenden Zeitpunkt von Orsenigos Intervention staatsrechtlich weder in Sicht noch vollzogen war, wohl jedoch, als Innitzer den Besuch im Hotel Imperial realisierte.
Über diese hier ventilierten Argumente hinaus kann Ludwig Volk kein einziges Quellenzeugnis aufführen, das jene Wienreise Orsenigos ausschließt. Gäbe es ein detailliertes Diarium oder Itinerar Orsenigos oder eine einschlägige Korrespondenz, wäre die Sache leicht entschieden. Ob das unzugängliche Vatikanische Archiv derlei besitzt, muß bis auf weiteres als offene Frage im Raum stehen bleiben, und wir müssen uns mit den Quellen begnügen, die zur Zeit zugänglich sind.

4. *Quellenkritisches Für und Wider eine Aktion Orsenigo*

Für eine Aktion Orsenigo sprechen:
a) Der Ohren- und Augenzeugenbericht von Hans Scheffel, der mündlich wie schriftlich behauptet, gesehen zu haben, wie Nuntius Orsenigo am Samstag, dem 12. März, in der Früh zu Innitzer eilte und diesen alsbald wieder verließ. Als weiteren Zeugen dieses Geschehens führt Scheffel den Chefredakteur Friedrich Funder und den ehemaligen Ministerpräsidenten Ungarns namens Károly Huszár an. (Leider sind beide schon verstorben.) Letzterer war es auch, der Orsenigo erkannt habe, da dieser vor seiner Akkreditierung in Berlin Nuntius in Budapest gewesen sei.[36] Innitzer sei nach Orsenigos Vorsprache zu den drei Wartenden (Scheffel, Funder, Huszár) hinausgekommen und habe sie wissen lassen, er habe Order aus Rom bekommen, Hitler zu besuchen, wenn dieser nach Wien komme.[37]
b) Huszárs Aufenthalt in Wien bzw. sein Besuch bei Funder in der Reichspost am 11. März zwischen 21 und 22 Uhr ist genauso erwiesen[38] wie Funders Abschiedsbesuch bei Innitzer am 12. März in der Früh,[39] was die Stichhaltigkeit der Aussagen des Ohren- und Augenzeugen zwar nicht beweist, wohl aber wesentlich stützt.
c) Völlig unabhängig von diesen Zeugen und diesem Geschehen ist die Beobachtung des Salzburger Universitätsprofessors P. Dr. Benedikt Probst OSB, der am Mittwoch, dem 16. März, Orsenigo inkognito in Wien auf der Straße antrifft.[40]
d) Bei Innitzers Zitation nach Rom widerfährt dem Kardinal von Pacelli keinerlei Kritik ob seines Hitler-Besuches. Wohl bekommt er schwerste Vorwürfe zu hören, daß er über diesen Besuch nicht sofort berichtet habe, am besten durch eine gleich anschließende persönliche Reise zum Hl. Stuhl.[41] Dieses enorme Interesse Pacellis am Gespräch Innitzers mit dem Diktator spricht weit eher dafür, daß es dem Wunsche Roms entsprach als dagegen.

---

die ,,Feierliche Erklärung" so vehement ablehnt, kann auch der Wink zum Besuch Hitlers durch Innitzer unmöglich von dort gekommen sein.

[36] Zum Leben und Wirken Orsenigos siehe: *Dieter Albrecht* (Bearb.), Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der deutschen Reichsregierung, III. Bd. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 29. Bd.). Mainz 1980, S. XXIII–IL.

[37] Vgl. *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 88ff.

[38] Mitteilung Prof. Dr. Hans Huebmers, vgl. *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 89.

[39] *Friedrich Funder*, Als Österreich den Sturm bestand. Wien-München 1957, S. 321f., und *Hedwig Pfarrhofer*, Friedrich Funder. Ein Mann zwischen Gestern und Morgen. Graz-Wien-Köln 1978, S. 206.

[40] *Jablonka*, Waitz (Anm. 2), S. 80.

[41] Pacelli an P. Schmidt, in: Schmidt-Bericht (Anm. 3), S. 130. Selbst Volk, der mit Akribie die vatikanische Kritik an Innitzer und an der ,,Feierlichen Erklärung" gesammelt hat, konnte keine negative Äußerung über Innitzers Höflichkeitsbesuch beibringen. Siehe: Flucht aus der Isolation (Anm. 6), S. 777ff.

e) Der Kardinalstaatssekretär bewertete Innitzers Zusammenkunft mit dem Diktator expressis verbis sogar als ,,Brücke" im Sinne von neueröffneten Verhandlungsmöglichkeiten für die Kirche, quasi als neue Chance. Die überharte Kritik an Innitzer, die dieser Bewertung sogleich folgt, ist die, daß Innitzer diese Chance durch eigene, nicht autorisierte Verhandlungen völlig verspielt habe. Er, Pacelli, verstehe einfach nicht, wie Kardinal Innitzer in Verhandlungen mit Leuten habe treten können, ,,die Treu und Glauben sooft getäuscht, und in Sachen, die nicht nur seine Diözese, sondern ganz Österreich und darüber hinaus ganz Deutschland betrafen".[42]
f) In engsten Mitarbeiterkreisen des Kardinals war man ,,natürlich der Meinung, daß Innitzers Gang zu Hitler am 15. März mit Rom abgesprochen war".[43]

Zu diesen Zeugnissen, die von innerkirchlichen Kreisen stammen, deren Bogen von höchsten hierarchischen Stellen des Vatikans bis zu engagierten katholischen Laien in Wien reicht, gesellen sich noch zwei Zeugen, und zwar vom anderen Ufer.

g) Albert Hartl, der aufgrund seiner Position in internste Vorgänge im Schoße des NS-Regimes in puncto Kirchenangelegenheiten eingeweiht[44] war, weiß zu berichten: ,,Ich war in der Nacht vom 11. zum 12. März 1938 mit einem Vorkommando des Sicherheitsdienstes und der Gestapo bzw. der SS allgemein in Wien vor dem Bundeskanzleramt eingetroffen und tat dort in den kommenden Tagen Dienst . . . Die Vorbereitungen zur ganzen Aktion wurden in Berlin streng geheim durchgeführt. Ich hatte dabei u. a. die Aufgabe, den päpstlichen Nuntius Cesare Orsenigo inoffiziell und streng vertraulich über den Plan Hitlers zu unterrichten. Wie in allen ähnlichen Fällen besorgte ich dies über den mit mir befreundeten katholischen Priester und Ministerialdirigenten im Reichskirchen-Ministerium, Leiter der katholischen Abteilung, Josef Roth.[45] . . . Tatsächlich war der Nuntius noch am . . . 12. März, also vor der Ankunft Hitlers, mit dem Flugzeug von Berlin aus nach Wien angekommen. Mit demselben Flugzeug kam auch ein Kurier aus Berlin, der mir von Roth die Information über die Reise des Nuntius überbrachte."[46] Darüber, daß Orsenigo zu Innitzer geeilt sei und diesen bewogen habe, Hit-

---

[42] Ebd. Pacelli hat hier Bürckel, dessen Emissäre und das Ergebnis jener Verhandlungen: die ,,März-Erklärungen" des österreichischen Episkopates, im Auge.

[43] Mitteilung Anton Böhms, der damals in der Katholischen Aktion der Wiener Erzdiözese eine Spitzenfunktion bekleidete und engster Vertrauter von Karl Rudolf und Michael Pfliegler war, an den Verfasser. Siehe: *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 90 und 129.

[44] Albrecht über Hartl: ,,. . . er leitete von 1935 bis 1939 in Heydrichs Sicherheitsamt in Berlin als SS-Obersturmbannführer das Referat für Kirchenangelegenheiten." *Dieter Albrecht*, Seltsamer Zeuge, in: Rheinischer Merkur, 17. XII. 1982, S. 21. So degoutant Hartls Lebensweg, der zunächst ein paar Jahre Priester der Erzdiözese München-Freising war, gewesen sein mag und so fragwürdig seine Bewertung kirchlicher Personen und Vorgänge auch war, so war er nun einmal über sehr vieles informiert, was anderen verborgen blieb. Zu Albert Hartl (1904–1982) vgl. auch *Ludwig Volk* (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, I. Bd. 1917–1934 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 17. Bd.). Mainz 1975, S. 890, und ders., II. Bd. (Anm. 45), S. 696f. In diesem Konnex ist Dieter Albrecht voll zuzustimmen, wenn er ebd. in Bezug auf Hartls Angaben konstatiert: ,,Bereits jedes Erstsemester würde sich weigern, irgendein Urteil *allein* auf eine derart trübe Quelle zu gründen." Wollte man jedoch *nur* jene Akteure und Eingeweihte vom NS-Lager mit Quellenwert zitieren, deren Lebensweg und Verhalten tadellos und korrekt verlief und deren Charakter einwandfrei war, wer von denen darf dann überhaupt noch zitiert werden; wer wäre demnach kein fragwürdiger, seltsamer Zeuge?

[45] Zu Joseph Roth (1897–1941) siehe Mitteilung Faulhabers in: *Ludwig Volk* (Bearb.), Akten Kardinal Michael von Faulhabers 1917–1945, II. Bd. 1935–1945 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 26. Bd.). Mainz 1978, S. 794ff.

[46] Schriftliche Mitteilung Hartls am 7. X. 1982 an den Verfasser. Was das Auslassungszeichen vor dem 12. März betrifft, steht im Brief Hartls als nähere Zeitangabe ,,Spätnachmittag des". Bei meinem persönlichen Gespräch am 6. XI. 1982 mit Hartl, das ich mit seiner Zustimmung auch auf Tonband aufnahm, konfrontierte ich ihn mit der Aussage von Hans Scheffel, wonach Orsenigo bereits in der Früh jenes 12. März bei Kardinal Innitzer im eb. Palais gesehen worden war. Hartl präzisierte daraufhin seine Zeitangabe, daß er aus der Mitteilung besagten Kuriers, die ihm am späten Nachmittag überbracht worden sei, daß Orsenigo in Wien mit dem Flugzeug angekommen sei, von sich aus gemeint habe, dessen Ankunft sei erst am späten Nachmittag erfolgt. Wenn nun aber Orsenigo bereits in der Früh jenes 12. März in Wien gesehen worden sei, so widerspreche das keineswegs der Nachricht durch jenen Kurier, da dieser keine nähere Zeitangabe gemacht habe.

ler einen Besuch abzustatten, habe er, Hartl, zwar kein direktes Wissen, sei aber völlig davon überzeugt, daß dies ,,die Billigung Pacellis fand".[47]
h) Als zweites Zeugnis vom anderen Ufer sei Franz von Papens Angabe angeführt, wonach der Kardinal dem Diktator eine konditional gefaßte Loyalitätsversicherung ,,des katholischen Österreichs" abgegeben habe, nämlich ,,solange und soweit der Kirche die in den Konkordaten (!) verbriefte Freiheit gewahrt sei".[48] Sollte der unverläßliche Papen hier vielleicht doch korrekt berichten, so kann man mit Fug und Recht davon ausgehen, daß dieses Insistieren Innitzers auf Einhaltung der Konkordate (Reichskonkordat und österreichisches Konkordat)[49] und darüber hinaus seine höchst gewagte Junktimierung der Loyalität der Katholiken zum Dritten Reich mit dessen Einhaltung besagter Konkordate nur mit vatikanischem Rückenwind erfolgt sein konnte.

Ist aber Innitzers völliges Schweigen über eine derartige Intervention Orsenigos nicht ein durchschlagender Beweis dafür, daß sie gar nicht stattgefunden hat? Daß vom Kardinal weder eine mündliche noch eine schriftliche Äußerung vorliegt, die seinen Gang ins Hotel Imperial auf vatikanischen Wunsch zurückführt, ist ohne jeden Zweifel ein schwerwiegendes Argument dafür, daß es diese Orsenigo-Aktion gar nicht gegeben hat. Dieses absolute Fehlen von entsprechenden Äußerungen Innitzers ließe sich anderseits relativ leicht damit erklären, daß er sich ob seines Besuches bei Hitler gar nicht rechtfertigen mußte. In die Schußlinie kam er ja nicht ob dieses Besuches, sondern ob der ,,März-Erklärungen" mit seinem handgeschriebenen ,,und Heil Hitler". Außerdem konnte Innitzer schweigen. So kann es z. B. Josef Leb heute noch nicht fassen, daß sein Vater am 28. März 1938 aus den Händen der NS-Schergen aufgrund einer entsprechenden Intervention Innitzers bei Gauleiter Bürckel freigekommen sein soll,[50] denn der Kardinal habe nie der Familie Leb gegenüber etwas über seine Fürsprache bei jenem Potentaten verlauten lassen.[51]

4. War Orsenigo in Wien richtungsweisender Ratgeber oder bloßer Statist?

Zusammenfassend ergeben sich diese Thesen und stellen sich folgende Fragen:
a) Die Anwesenheit des Berliner Nuntius Cesare Orsenigo in Wien in den brisanten Anschlußtagen des März 1938.
b) Der Kardinalstaatssekretär Eugenio Pacelli hat Innitzers Vorsprache bei Hitler im Hotel Imperial am 15. März 1938 gebilligt.
c) Daß Innitzer für seine Vorsprache Order via Orsenigo aus Rom erhielt, hat sehr viel für sich, ist aber nicht in jenem Maße abgesichert wie Orsenigos Anwesenheit in Wien zur fraglichen Zeit.
Sollte Orsenigo tatsächlich Innitzer *nicht* nahegelegt haben, zum Wohle der Kirche dem Diktator einen ,,Höflichkeits-Besuch"[52] abzustatten, um so eine Brücke

[47] Ebd.
[48] *Franz von Papen*, Der Wahrheit eine Gasse. Innsbruck 1952, S. 491.
[49] Mit den Konkordaten konnten primär nur das Reichskonkordat vom 20. Juli und das österreichische Konkordat vom 5. Juni 1933 (1. Mai 1934) gemeint sein. Wieweit hierbei die deutschen Länderkonkordate inkludiert waren, erscheint für diese Untersuchung hier sekundär.
[50] Vgl. *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 22f., 26 und 108.
[51] Am 5. XI. 1982 schrieb Josef Leb an den Verfasser: ,,Ich halte noch folgendes für erwähnenswert: Daß Vater Josef Leb von der Intervention Innitzers nichts wußte, darf ex contrario als sicher gelten. Vater hat nie dessen Erwähnung getan, ich wußte nichts davon, und auch Kardinal Innitzer, der mit Vater Leb doch ziemlich Kontakt pflegte, hat sich meines Wissens nicht darüber geäußert, obwohl schriftlich und mündlich Kontakt da war . . . Kardinal Innitzer hat meinen Vater in seiner letzten Krankheit besucht und war beim Seelengottesdienst i. d. Univ.-Kirche offiziell anwesend (vorne) . . . und trotz alledem – keine Erwähnung der Intervention vom März 1938. Eigentlich sonderbar." Für die Zustimmung, diese doch sehr gewichtige Mitteilung zitieren zu dürfen, sei Prof. Josef Leb freundlichst gedankt.
[52] So bezeichnet Innitzers Sekretär, Jakob Weinbacher, jene Visite des Kardinals beim Diktator. Vgl. *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 85ff.

bzw. einen Zugang zu etwaigen für die Kirche notwendigen Unterhandlungen zu erhalten, dann stehen nachstehende Fragen brennend im Raum:
a) Hat in jenen ersten äußerst schwierigen Tagen der Hl. Stuhl Wiens Erzbischof, Kardinal Innitzer, allein gelassen und bloß zugesehen, wie er und mit ihm die Kirche Österreichs sich verhalten werde?
b) Hat sich der Hl. Stuhl bloß darauf beschränkt, für die Hauptexponenten des „Christlichen Ständestaates" (Miklas und Schuschnigg) und für den Direktor des Lateran-Museums P. Schmidt zu intervenieren und sich zu erkundigen, wie es dem Salzburger Fürsterzbischof Sigismund Waitz ergehe?
c) Zu welchem Zwecke reiste Orsenigo nach Wien? Eine reine Beobachter- und Statistenrolle wäre ein wirkliches Mißverhältnis von Aufwand und Effekt und eine echte Geisterrolle[53] gewesen, denn die Nuntiatur in Wien war zu diesem Zeitpunkt noch voll intakt.

III. Innitzers Vorsprache und die „Feierliche Erklärung" sind zu entflechten

Aufgrund der Quellenlage sind beide Ereignisse, Innitzers Vorsprache bzw. Höflichkeitsbesuch beim Diktator am 15. März und die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe mit der „Feierlichen Erklärung" als ihrem Herzstück, zu entflechten. Die Archivalien zeigen nämlich nicht eine, sondern zwei Ereignisketten, die zum Teil sogar parallel verlaufen. Zwar gibt es Glieder – um bei diesem Bild zu bleiben –, die beide Ketten miteinander sehr eng quer verbinden, weshalb mit gutem Grund von einem Konnex bzw. kausalen Zusammenhang gesprochen werden kann. Daraus eine Naturnotwendigkeit ähnlicher Art wie bei der Henne und

---

[53] Wegen quellenkritischer Bedenken scheint einer Erzählung Kardinal Enrico Sibilias, die sich in einem (noch) unveröffentlichten Manuskript des Botschafters Dr. Eugen F. Buresch findet, keine allzugroße Beweiskraft zuzukommen. Herrn Botschafter Buresch sei für die Erlaubnis, nachstehende Passage zitieren zu dürfen, bestens gedankt. Sie lautet: „Die Haltung Kardinal Enricos gegenüber der großen Linie der Politik der beiden Piusse kann durch nichts besser als durch eine Begebenheit illustriert werden, die sich anläßlich einer Privataudienz Pius XI. für Kardinal Sibilia im Frühjahr 1939 (!) abspielte. Kardinal Enrico war Ende 1937 aus Wien, wo er das Amt des Päpstlichen Nuntius mehrere Jahre bekleidet hatte, nach Rom zurückgekehrt, nachdem er noch in Wien in der Stephanskirche den Kardinalshut aus den Händen von Bundespräsident Miklas empfangen hatte, eine Prärogative des Kaisers, die der Papst höflichkeitshalber auf den Staatschef der Republik übertragen hatte. In Wien war er auch für die Ernennung von Professor Innitzer zum Erzbischof von Wien verantwortlich gewesen, welche anfangs der dreißiger Jahre auch die Zustimmung der Bundesregierung gefunden hatte. Als Kardinal Innitzer nach der Besetzung Österreichs durch Hitler diesem einen Besuch abstattete, rief Pius XI. Kardinal Sibilia zu sich und verlangte Aufklärung über die Motive, die die Kreatur Kardinal Sibilias gehabt haben könnte, diesen in katholischen Kreisen der deutschsprachigen Welt und darüber hinaus Aufsehen erregenden Schritt zu unternehmen. Pius XI. kritisierte in heftiger Form diesen Schritt Kardinal Innitzers ohne vorherige Anfrage in Rom, insbesonders auch vom Standpunkt der bereits mit dem Nationalsozialismus im Kampfe liegenden Kirche in Deutschland. Kardinal Enrico, der den Schritt Innitzers keineswegs billigte, sah sich jedoch veranlaßt, wenigstens den guten Glauben seiner Kreatur zu verteidigen. Er führte an, daß Kardinal Innitzer sicher von der Annahme ausgegangen sei, mit Hitler durch diese Geste die Grundlage für das Aushandeln eines modus vivendi für die katholische Kirche als Ganzes im gesamten deutschen Raume zu legen, was, wie sich später herausstellte, Hitler in seinem Gespräch mit Kardinal Innitzer tatsächlich in Aussicht gestellt hatte. Als der Papst in seiner Kritik an Innitzer fortfuhr, verlor Kardinal Enrico die Geduld und sagte: ‚Schließlich, Heiliger Vater, ist Kardinal Innitzer ja nur genau so hineingelegt worden, wie Eure Heiligkeit von Mussolini!' . . . Pius XI. erhob sich darauf brüsk und zeigte damit die Audienz für beendet an und daß er diese Qualifikation seines Handelns durch den Kardinal nicht hinzunehmen gewillt sei."
Daß der Papst keine Kritik an den bischöflichen März-Erklärungen, die jenem Besuch Innitzers (zeitlich) folgten, übt, wohl aber den Besuch an sich heftig attackiert, widerspricht all dem, was bis dato bekannt ist.

dem Ei zu konstruieren, würde jedoch den historischen Fakten nicht gerecht. Anders ausgedrückt heißt dies, daß sowohl das *eine* Ereignis (Innitzers Vorsprache) ohne das diesem zeitlich unmittelbar *nachfolgende* („Feierliche Erklärung") selbstverständlich denkbar ist und wohl auch real möglich gewesen wäre. Umgekehrt hat die „Feierliche Erklärung" keineswegs die Vorsprache Innitzers bei Hitler zur Vorbedingung. Sie ist, wenn auch weniger wahrscheinlich, ohne Innitzers Vorsprache ebenso denkbar. Wenn man die beiden voneinander verschiedenen Dinge linear als sich notwendig entwickelnde Glieder *einer* „Ereigniskette" sieht,[54] verstellt man sich selber die Sicht zur historisch korrekten Bewertung jener Geschehnisse.

Innitzers Höflichkeitsbesuch und die berühmt-berüchtigte „Feierliche Erklärung" des österreichischen Episkopates bilden nämlich sowohl in ihrer Genese und im größten Teil der handelnden Personen wie auch in ihrem Verlauf und ihrer Intention in sich und für sich zwei voneinander zu unterscheidende Ereignisketten:

1. *Innitzers Vorsprache beim Diktator intendierte Kirchliches und wurde von kirchlicher Seite initiiert.*
2. *Die „Feierliche Erklärung" intendierte Politisches und wurde vom Sonderbeauftragten für die Volksabstimmung, Gauleiter Josef Bürckel,*[55] angestrebt und dem österreichischen Episkopat aufoktroyiert.

1. Innitzers Gespräch mit Hitler: Freiheit für die Kirche

Als Innitzer am 15. März gegen 10 Uhr vor dem Hotel Imperial vorfuhr, empfing ihn ein johlender nazistischer Haufen. Der Kardinal ließ sich davon nicht beeindrucken und ging selbstbewußt auf den Diktator zu, was in Hitler die Überzeugung hochkommen ließ, nun werde er von einem gerissenen Diplomaten der katholischen Kirche besucht.[56] Die Aussprache dieser ungleichen Partner dauerte kaum mehr als eine Viertelstunde und hatte in Rittmeister a. D. Jauner-Schrofenegg einen Augen- und Ohrenzeugen. Sein Gedächtnisprotokoll[57] enthält seltsamerweise nichts von dem, was der Kardinal zu sagen hatte, sondern nur Hitlers Antworten, die aber deutlich mehr sind als bloßer durchgehender Monolog. Wenn es im Protokoll z. B. heißt: „Bezüglich der Jugend sagte der Führer, er habe nichts einzuwenden, daß sie *religiös und seelsorgerlich* betreut werden könne, nur müsse man im einzelnen das noch zum Gegenstand von Besprechungen machen", so klingt dies wie eine Antwort auf ein vorgebrachtes Anliegen bzw. einen Wunsch Innitzers. Tatsächlich brachte der Kardinal auch ein entsprechendes An-

---

[54] Vgl. *Volk*, Flucht aus der Isolation (Anm. 6), S. 774. Diese meine hier dargebotene Sicht und Wertung jener Ereignisse samt meinen Bedenken an Volks Darstellungen wollte ich im selben Organ veröffentlichen, in dem Volk seine Abhandlung schrieb. Bedauerlicherweise haben mir dies die Monatshefte „Stimmen der Zeit" verwehrt. Die Begründung für diese Ablehnung (10. November 1982) lautete: „Ihrem Wunsch nach einer wissenschaftlichen Darlegung Ihrer Sicht der von Ludwig Volk behandelten Vorgänge können wir leider nicht nachkommen. Als allgemeine Kulturzeitschrift bringen die STIMMEN DER ZEIT grundsätzlich keine fachwissenschaftlichen Kontroversen."

[55] Zu Bürckel (1895–1944) vgl. *Helmut Prantl* (Bearb.), Die kirchliche Lage in Bayern nach den Regierungspräsidentenberichten 1933–1943, V Regierungsbezirk Pfalz 1933–1940 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 24. Bd.) Mainz 1978, insbesondere S. XXX ff., und *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 25.

[56] *Henry Picker*, Hitlers Tischgespräche im Führerhauptquartier. Stuttgart [3]1976, S. 415 f.

[57] Ediert von *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 93 f.

liegen vor, nämlich Betreuung der Hitlerjugend durch Kapläne analog zu Italien „bei der faschistischen Balilla".[58] Im Lichte dieses von Innitzer deponierten Wunsches zusammen mit Hitlers grundsätzlicher Bereitschaft, dieses Anliegen zu erfüllen, ist Punkt vier von Innitzers Pastoralanweisung vom selben Tag zu lesen und zu beurteilen: „Ich weise die Leiter der katholischen Jugendorganisationen an, die Eingliederungen in die Jugendverbände des deutschen Staates *vorzubereiten*."[59] Übersieht man diesen Konnex, kann man zu Urteilen über den Kardinal kommen, die ihm schwer unrecht tun.[60]

„Die Bereitheit der Katholiken . . . loyal zum neuen Staat zu stehen",[61] die der Kardinal in jenem denkwürdigen Gespräch zum Ausdruck brachte – die nach Papen außerdem konditional gefaßt und mit Hitlers Konkordatseinhaltungen junktimiert war –[62] illustriert gut den Inhalt jenes Gespräches, soweit es am Kardinal lag, nämlich: Sorge um die Katholiken und um das freie Wirken der Kirche. Nach einer Aufzeichnung von Hitlers Heeresadjutant Engel hat es der Kardinal hierbei weder an Selbstbewußtsein noch an Nachdrücklichkeit fehlen lassen. Demnach faßte nämlich der Diktator noch am selben Abend sein Gespräch mit Kardinal Innitzer zusammen: „Dieser habe . . . von ihm freie Ausübung der kirchlichen Tätigkeit *verlangt*, und diese habe er ihm zugesichert."[63]

Daß Innitzer dieses Gespräch in einer richtungsweisenden Pastoralanweisung an seinen Klerus nutzbringend verwerten wollte, war naheliegend und geboten. Daß diese Pastoralanweisung kein Ruhmesblatt für den Kardinal darstellt,[64] ist primär jener Priester- und Laiengruppe zuzuschreiben, die sich in der „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden" zusammengefunden hatte und sich als ausgesprochen katholisch-nationaler bis nationalsozialistischer Aktivistenkreis gerierte.[65]

---

[58] Schmidt-Bericht (Anm. 3), S. 102.

[59] Die gesamte Pastoralanweisung ist ediert bei *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 68f. und 98f.

[60] *Volk*, Flucht aus der Isolation (Anm. 6), S. 654, läßt diesen Zusammenhang außer acht bzw. sieht Innitzers Anweisung isoliert und kommt folglich zu Qualifikationen, die das Maß an berechtigter Kritik erheblich übersteigen: Fügsamkeit, Führungsschwäche und kampflose Kapitulation der katholischen Jugendorganisationen. Innitzers Anweisung, die Eingliederung bloß vorzubereiten, inkludierte nämlich den großen Vorbehalt, daß die Verhandlungen zwischen der Hitlerjugend und der katholischen Jugend zuerst erfolgreich verlaufen müssen. Diesbezügliche Verhandlungen wurden auch geführt und zeitigten einen aufschlußreichen archivalischen Niederschlag, über den andernorts noch gehandelt werden wird. Da die Verhandlungen negativ verliefen, ist die effektive Weisung des Kardinals auch unterblieben. Es kann und darf in diesem Konnex nicht jenes Faktum übersehen werden, daß der berühmte Bischof von Münster i. W. Clemens August Graf von Galen wenige Wochen vor Innitzers Pastoralanweisung darauf gepocht hatte, die Parole ausgegeben zu haben: „. . . alles in die Hitlerjugend!" Dieser Aufforderung Galens ist aber keine Aussprache mit dem Diktator vorausgegangen, in welcher der Bischof Jugendseelsorger für die Hitlerjugend gefordert hätte; außerdem war jene Devise apodiktisch formuliert. Wenngleich Galens Aufforderung das Unterwanderungsprinzip zugrunde gelegen ist, so war es trotzdem so etwas wie Kapitulation. Siehe: *Ulrich von Hehl* (Bearb.), Walter Adolph: Geheime Aufzeichnungen aus dem nationalsozialistischen Kirchenkampf 1935–1943 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe A: Quellen, 28. Bd.). Mainz 1979, S. 229.

[61] Niederschrift von Innitzers Sekretär Jakob Weinbacher. Näheres bei *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 82 und 94.

[62] Vgl. oben ad Anm. 48.

[63] *Hildegard von Kotze* (Hrsg.), Heeresadjutant bei Hitler 1938–1943. Aufzeichnungen des Majors Engel. (Schriftenreihe der Vierteljahreshefte für Zeitgeschichte, Nr. 29.) Stuttgart 1974, S. 16.

[64] Vgl. *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 68f. und insbesondere 97ff.

[65] Ebd., S. 115ff.

Mit der Veröffentlichung der Pastoralanweisung wäre die erste Ereigniskette, nämlich Vorsprache Innitzers beim Diktator, im Prinzip abgeschlossen gewesen.[66] Da trat aber etwas für den Kardinal Unerwartetes und Unvorhergesehenes ein: der Sonderbeauftragte für die Volksabstimmung stoppte nämlich für Österreich die Veröffentlichung jener Anweisung. Das erscheint auf den ersten Blick unerklärlich, denn nichts darin wäre für nationalsozialistische Ohren unangenehm gewesen. Der totale Rückzug der Kirche aus der Politik in die Pastoral ist geradezu klassisch formuliert.[67] Allerdings stand auch etwas in dieser Anweisung, an dessen Verbreitung im NS-Lager kaum Interesse bestehen konnte, nämlich das Versprechen des ,,Führers" an den Kardinal bzw. an die Kirche: ,,Die Kirche wird ihre Treue gegenüber dem Staate nicht zu bereuen haben."[68] Deshalb Innitzers Pastoralanweisung in Österreich nicht publizieren zu lassen, besaß in Bürckels Konzept allerdings nur ,,untergeordnete Bedeutung".[69] Sie paßte ihm schlicht und einfach deshalb nicht in sein Konzept bzw. in seine Ereigniskette, an der er emsig schmiedete und wofür er nicht zuletzt von seinem Führer aus der Pfalz geholt worden war, weil sie für ,,seine" Volksabstimmung am 10. April 1938 rein gar nichts enthielt.

2. *Gauleiter Bürckels Coup: Österreichs Bischöfe für Anschlußabstimmung mißbraucht*

a) Bürckel braucht keine Pastoralanweisung, sondern eine Anschlußerklärung

Bereits am 13. März wurde Joseph Bürckel per Dekret in Linz von Hitler ,,mit der Vorbereitung der Volksabstimmung betraut".[70] Mit Feuereifer ging er sofort an

---

[66] Zwar wurde jene Ereigniskette in den und durch die Verhandlungen über die Jugendfrage linear und direkt weitergeführt, da sie aber auf unteren Ebenen verliefen und in der Literatur praktisch unbekannt sind, würde ein Weiterverfolgen dieser Verhandlung die vorliegende Abhandlung sprengen.

[67] ,,Alleinige Berufsaufgabe des Priesters ist die Seelsorge, die die Feier des hl. Meßopfers und der anderen kirchlichen Handlungen, die Spendung der hl. Sakramente und die Verkündigung des Wortes Gottes, wie wir es durch die Hl. Schrift und die mündliche Überlieferung übernommen haben. Der Seelsorger muß sich deshalb von jeder Politik fernhalten und soll der Entwicklung der Dinge mit Vertrauen entgegensehen." *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 68 und 98. Daß das Bekanntwerden dieses freiwilligen ,,Rückzuges der Seelsorge auf sogenannte eigentliche Aufgaben" zusammen mit Innitzers Erklärung ,,der überführenden Auflösung der katholischen Jugendverbände in die HJ . . . in der katholischen Bevölkerung einen Sturm der Entrüstung ausgelöst hätten", wie *Volk*, Flucht aus der Isolation (Anm. 6), S. 654, annimmt, ist höchst fraglich. Denn man darf nicht vergessen, daß eine sehr einflußreiche betont progressive innerkirchliche Bewegung in Österreich ähnlich dachte. Ihr geistig-theologischer Führer, der wohl bedeutendste Pastoraltheologe Österreichs im laufenden Jahrhundert, Michael Pfliegler, formulierte damals in punkto Pastoral: ,,Der Seelsorger aber darf nicht Parteimitglieder und Gegner kennen. Er darf nur unsterbliche Seelen kennen." Auf den NS gemünzt, fuhr er fort: ,,Zur neuen Bewegung führen den Priester weit mehr Wege als zu den marxistischen Sozialisten." Völlig ergriffen vom pastoralen Prinzip steigerte er es zu solcher Radikalität, daß er im April 1938, als das NS-Regime die katholischen Organisationen, Vereine und Verbände liquidierte, öffentlich dafür dankte, daß sie aufgelöst wurden und werden: ,,Die Idylle der ‚Vereinskirche' ist endgültig vorbei. Sagen wir es nur ehrlich: Gott sei Dank! Wie oft hatten wir verlangt, die katholischen Vereine sollten Mittel der Seelsorge werden. Sie waren vielfach ihr, wenn auch unschuldiges Hindernis . . . Wir müssen die Sachlage nicht als eine Bedrückung, sondern auch als eine Befreiung erkennen, eine Befreiung von Hemmungen und Belastungen, die allmählich jede Gewinnung der Seelen außerhalb der Vereinskirche lahmlegten." Michael Pfliegler, Die Seelsorge in Österreich nach dem März 1938. In: Schönere Zukunft, 24. IV. 1938, S. 788f. Zum Leben und Wirken Pflieglers vgl. *Franz Maria Kapfhammer*, Seiner Zeit voraus. Michael Pfliegler. Graz-Wien-Köln 1973.

[68] *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 99. Dieses Wort des Diktators wurde variantenreich weitertradiert, vgl. ebd., S. 95f.

[69] *Volk*, Flucht aus der Isolation (Anm. 6), S. 654.

[70] Reichspost, 14. III. 1938, S. 2. Das Original jenes Dekretes befindet sich im Privatbesitz des Soh-

die propagandistischen Vorarbeiten,[71] ganz offensichtlich vom Ehrgeiz beseelt, womöglich ein noch besseres Abstimmungsergebnis als drei Jahre zuvor bei der Saarabstimmung[72] seinem Führer zu Füßen legen zu können. Daran nun, wie Bürckel die Pastoralanweisung behandelte, wird sowohl die zweite Ereigniskette: Volksabstimmung – „Feierliche Erklärung" deutlich sichtbar wie auch ihre Verklammerung mit der ersten: Innitzers Aussprache mit Hitler – Pastoralanweisung. Er lehnte die Publizierung der Pastoralanweisung für Österreich ab, weil sie – wie schon gesagt – für „seine" Volksabstimmung überhaupt nichts aussagte, ja diese nicht einmal erwähnte.[73] Ihre Verklammerung mit seiner den Bischöfen aufoktroyierten „Feierlichen Erklärung" wird in den Gedanken und Formulierungen deutlich, die er von Innitzers Anweisung entlehnte und zu jenem Text pervertierte, den wir in der „Feierlichen Erklärung" vor uns haben.[74] Daß Innitzer jenen Bürckel-Text[75] am Abend des 16. März aus den Händen von Bürckels Adjutanten überhaupt in Empfang nahm, war sicherlich sein Grundfehler.[76] Daß er diesen Text am nächsten Tag dem Fürsterzbischof von Salzburg mit der Bitte weiterreichte, er möge einen Gegenentwurf erstellen,[77] beweist aber untrüglich, wie wenig Innitzer mit ihm einverstanden war.

b) Die Bischöfe genehmigen die „Feierliche Erklärung" zwecks Kirchenverkündigung und nicht als Wahlplakat

Als die sechs im Wiener erzbischöflichen Palais versammelten Erzbischöfe und Bischöfe auf das Bürckel-Oktroi, die „Feierliche Erklärung", ihre Unterschriften setzten, wußte keiner, ja konnte keiner ahnen, daß sie damit dem NS-Regime *den* Wahlschlager in die Hände spielten. Für die Bischöfe war sie zu dieser Stunde ein Dokument zwecks Verkündigung im kirchlichen Rahmen, bei dessen Publizierung sie ohnehin noch das letzte Wort hätten. Nur so wird es verständlich, daß die Bischöfe „der ganzen Angelegenheit keine allzu große Bedeutung beima-

---

nes von Gauleiter Bürckel und trägt das von Hitler mit Tinte geschriebene Datum „13. März 1938". Interessant an diesem Dokument erscheint, daß als Ausstellungsort maschingeschrieben sowohl Linz wie auch Wien zur Auswahl standen. Hitler strich eigenhändig Wien durch und ließ Linz stehen. Vgl. hierzu auch *Helmut Sündermann*, Die Grenzen fallen. München 1939, S. 53.

[71] Vgl. *Oskar Helmer*, 50 Jahre erlebte Geschichte. Wien 1957, S. 181ff., und *Sündermann*, Die Grenzen fallen (Anm. 70), S. 54ff.

[72] Zur Causa Saarabstimmung, Verhalten der dortigen Bischöfe und Rolle Bürckels vgl. *Prantl*, Die kirchliche Lage in Bayern (Anm. 55), S. LIIf. und 55ff.

[73] Volk ortet jedoch den Grund für Bürckels Publikationsverbot in dessen Erkenntnis von Innitzers Führungsschwäche, Fügsamkeit und Bereitschaft zur kampflosen Kapitulation. Gerade das kann aber am wenigsten stimmen, denn den NS-Potentaten, d. h. dem „Führer", erschien der Wiener Erzbischof als ein gerissener Diplomat, der erstaunlich selbstbewußt in der Stunde der Erniedrigung an ihn sogar noch Forderungen stellte. Vgl. oben ad Anm. 56 und 63. Aufgrund des Inhaltes der Pastoralanweisung kann Bürckel ebensowenig zu dieser den Kardinal derart disqualifizierenden Erkenntnis gekommen sein, denn welchen Grund hätte er denn dann noch gehabt, einen Tag, nachdem er das Publikationsverbot über Innitzers Pastoralanweisung für Österreich verhängt hatte, Dr. Joseph Himmelreich von München nach Wien als Unterhändler zum Kardinal anzufordern? Vgl. Himmelreich in: *Jablonka*, Waitz (Anm. 2), S. 90, und das Originaltelegramm Bürckels an Himmelreich vom 16. März, in: *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 100, Anm. 104.

[74] Vgl. den ersten Punkt der Pastoralanweisung mit den Textstellen der „Feierlichen Erklärung". In ihrer Genese ediert bei *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 68 und 98 sowie S. 69ff. und 101ff.

[75] *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 69 und 101.

[76] Vgl. Kardinal Faulhaber in: *Volk*, Akten Kardinal Michael Faulhabers II (Anm. 45), S. 546.

[77] *Waitz*, Tagebuch (Anm. 28), Eintragung vom 17. März 1938.

ßen", was schon Weinzierl-Fischer völlig richtig konstatiert hat.[78] Diese These läßt sich aus dem weiteren Verhalten der Bischöfe gut abstützen. Nur zwei[79] der sechs haben nämlich die ,,Feierliche Erklärung" sogleich in ihrem diözesanen Publikationsorgan unverändert veröffentlicht, einer[80] zunächst mit einer erheblichen Veränderung durch Weglassungen, ein weiterer[81] veränderte den Text durch eine Zusatzbemerkung, zwei[82] ließen ihn in ihren Organen sogar überhaupt nicht erscheinen.

Welche geringe Bedeutung die Bischöfe der Unterzeichnung beimaßen (textgenetisch höchst aufschlußreich ist es auch, daß erst in dem Text, den Bürckels Emissäre bei ihrem zweiten Besuch der Bischofskonferenz den Bischöfen vorlegten, der ,,Feierlichen Erklärung" also, von einer Unterzeichnung die Rede ist) und für wie nebensächlich sie ihre Unterschriftenleistung hielten, oder wie wenig Ahnung sie hatten, daß sie das Wahlplakat des NS-Regimes unterfertigten, beweisen auch die drei archivalischen Quellen, die vom ,,Akteur" Erzbischof Waitz stammen. Jene drei sind alle unmittelbar während jenes Geschehens oder unmittelbar darnach und noch ehe die NS-Propagandamaschine losbrach, geschrieben worden. Nur in einer davon ist die Rede, daß die ,,Feierliche Erklärung" überhaupt unterzeichnet wurde; in seinem Tagebuch stellt es Waitz sogar so dar, als wäre ein anderer Text unterschrieben worden.[83] Schließlich sei zum Beweis, wie sehr die Bischöfe von Bürckel hinters Licht geführt wurden, der Hauptleidtragende, Erzbischof Innitzer, in der Diktion gehört, wie es der berühmte Ethnologe P. Wilhelm Schmidt der Nachwelt überliefert hat: ,,Der Kardinal teilte auch mit, daß weder er noch einer der Bischöfe über die Veröffentlichung der Erklärung in Faksimile an den Anschlagsäulen und anderen öffentlichen Stellen, in Klöstern, Spitälern usw. gefragt worden sei. Noch weniger war eine solche Anfrage natürlich erfolgt über die Verwendung in Deutschland zur Wahlpropaganda, wo sie auch vielfach an den Kirchtüren angeschlagen, von der Hitlerjugend herumgetragen und zu Angriffen gegen die deutschen Bischöfe benutzt wurde."[84]

Zur eigentlichen Bedeutung, zur ,,weltpolitischen Sensation"[85] gelangten die März-Erklärungen mit Innitzers handgeschriebenem ,,und Heil Hitler" am Begleitbrief aber gerade erst durch die propagandistische Ausnützung solcherart von Lübeck bis nach Radkersburg. Wären sie das geblieben, wofür die Bischöfe sie hielten, nämlich Grundlage zur Kirchenverkündigung in Österreichs Diözesen, wären sie kaum mehr beachtet worden als Staatskanzler Renners Aufruf.[86]

---

[78] *Weinzierl-Fischer*, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus (Anm. 2), S. 510.

[79] Fürstbischof Ferdinand Pawlikowski von Graz-Seckau und Kardinal Innitzer.

[80] Bischof Michael Memelauer von St. Pölten. Daß Bischof Memelauer in der darauffolgenden Nummer seines Diözesanblattes den unveränderten Text doch bringen mußte, beweist überdeutlich, daß er zunächst – zumindest bis zum Zeitpunkt seiner ersten Publikation – der Meinung war, für seine Diözese ohnehin das letzte Wort in der Textierung zu haben. Vgl. dazu *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 20ff.

[81] Fürstbischof Adam Hefter von Gurk-Klagenfurt. Vgl. hierzu: Kirchliches Verordnungsblatt für die Diözese Gurk, 22. III. 1938 und *Jakob Obersteiner*, Die Bischöfe von Gurk 1824–1979 (Aus Forschung und Kunst, 22. Bd.). Klagenfurt 1982, S. 190.

[82] Bischof Johannes Maria Gföllner von Linz und Fürsterzbischof von Salzburg Sigismund Waitz. Vgl. *Rudolf Zinnhobler*, Die Haltung Bischof Gföllners gegenüber dem Nationalsozialismus. In: *Rudolf Zinnhobler* (Hrsg.), Das Bistum Linz im Dritten Reich. Linz 1979, S. 61–73, speziell S. 67f.

[83] *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 105f.

[84] Schmidt-Bericht (Anm. 3), S. 120.

[85] *Sündermann*, Die Grenzen fallen (Anm. 70), S. 86.

[86] Vgl. *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 106. Nicht ständig unter den

Daß jedoch Goebbels seine perfide Propaganda damit trieb, kann man den österreichischen Bischöfen und speziell dem Wiener Kardinal genausowenig zur Last legen, wie man es dem Münchener Kardinal Faulhaber zum Verdienst anrechnen kann, daß er nicht fotographiert und als Plakat von Lübeck bis nach Radkersburg affichiert wurde, wie er gerade seinem Gauleiter „der Verständigung zuliebe . . . mit tadellosem vorschriftsmäßigem Hitler-Gruß" gegenübertrat.[87] Ob man dieses Faktum bei der Beurteilung der österreichischen Bischöfe nicht doch ins Kalkül ziehen und mit derart diesqualifizierenden Epitheta wie „würdelose Verbeugung", bloßer „Akt des Opportunismus", „Politik des flachen Profils",[88] vorsichtiger sein sollte? Besonders problematisch erscheint es, die „Feierliche Erklärung" und ihre Unterzeichnung durch die sechs Bischöfe, die hierbei unter größter zeitlicher Pression und unter dem Eindruck von persönlichen Insultationen, Verhaftungen, Beschlagnahmungen, Gütereinziehungen, Dienstfreistellungen und eingeschüchtert vom ungeheuren Jubel breitester Bevölkerungsschichten für Hitler standen, als „das Resultat eines Kräftemessens zwischen *freien* Partnern" hinzustellen.[89] Sie waren freilich keine Helden, wie ja schon der Salzburger Fürsterzbischof in selbstkritischer Erkenntnis richtig vermerkte.[90]

Daß sie jene „Feierliche Erklärung" unterzeichneten, im Glauben, „den Versuch machen zu wollen, in unwichtigen Sachen entgegenzukommen, um Größeres zu erwirken, mitzuhelfen, daß die Regelung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im Frieden erfolge",[91] und sie diesen Glauben in völliger Unkenntnis der von Goebbels alsbald äußerst schlau und rücksichtslos betriebenen Propaganda hegten, zeigt zwar einerseits, daß sie in jener Stunde weit überfordert waren, anderseits wird ihr Handeln bona fide deutlich sichtbar.

IV. Die „Feierliche Erklärung" zwischen vatikanischem Tadel und pastoralem Bedürfnis

1. Pacelli: Die „Feierliche Erklärung" ist sehr beschämend

Noch am selben Tag, an dem die Bischöfe die „Feierliche Erklärung" unterschrieben, intervenierte der Apostolische Nuntius höchst ungnädig und frei von diplomatischen Floskeln beim Salzburger Fürsterzbischof. Ob diese Demarche des Nuntius auf eine Order des Kardinalstaatssekretärs zurückzuführen war, läßt sich vorläufig nicht erweisen; das zeitliche Intervall zwischen Unterzeichnung zu Mittag und der im Befehlston durchgeführten Intervention Gaetano Cicognanis spät abends sprechen eher dafür. Nach Waitz hat der Nuntius wörtlich verlauten lassen: „Ihr müßt unbedingt einwirken, daß eine Änderung erfolgt oder eine Ergänzung, eine Vorbemerkung oder ein Nachtrag. Wir sollten am Vormittag eine Konferenz halten."[92] Beide Erzbischöfe erreichten zwar ein Vorwort, das war jedoch wiederum ein Diktat aus dem Büro Bürckels und entsprach in keiner Weise den Vorstellungen des Nuntius.[93]

Tisch fallen sollte auch die diesbezügliche Analyse des gefeierten Parteiführers der österr. Sozialdemokratie Otto Bauer. Dieser qualifizierte nämlich im Juni 1938 z. B. den Gedanken bzw. den Ruf nach „Wiederherstellung der Unabhängigkeit Österreichs" wörtlich als eine „reaktionäre Parole". In: Der sozialistische Kampf, Paris, 2. VI. 1938, S. 5.

87 *Ludwig Volk*, Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930–34 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen, 1. Bd.). Mainz 1965, S. 172.

88 Vgl. *Volk*, Flucht aus der Isolation (Anm. 6).

89 *Volk*, ebd., S. 661, Anm. 27.

90 *Waitz*, Tagebuch (Anm. 28), Eintragung vom 21. März 1938: „Heldentat haben wir Bischöfe keine vollzogen, unterstehen der Kritik weitester Kreise in ungünstiger Weise."

91 Ebd., Eintragung vom 18. März.

92 Ebd.

93 Vgl. *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 110ff.

Um einerseits die in diversen Verhandlungen erzielten Ergebnisse und Versprechungen nicht zu gefährden und anderseits durch die einlangenden Zustimmungsadressen ermuntert,[94] begann sich Innitzer jedoch immer nachhaltiger mit den sogenannten März-Erklärungen zu identifizieren. Aufforderungen, zur Berichterstattung nach Rom zu kommen, wich er zweimal aus. Mit seinem Brief an Gauleiter Bürckel vom 31. März, der sogleich in den Zeitungen abgedruckt wurde und in dem der Kardinal ganz dezidiert erklärte, der episkopale Aufruf sei keine entspannende Geste gewesen und sei einzig und allein als Bekenntnis ,,unseres gemeinsamen deutschen Blutes" zu werten,[95] kannte der Vatikan keinen Pardon mehr. Beide Nuntien, Orsenigo und Cicognani, traten postwendend in Wien amtshandelnd auf[96] und ließen keinerlei Zweifel aufkommen, wie ernst es dem Papst nun mit seiner dritten Aufforderung sei, daß Innitzer sofort nach Rom komme. In Rom unterzeichnete Innitzer zunächst die von Kardinalstaatssekretär Pacelli verfaßte *Ergänzung*[97] der ,,Feierlichen Erklärung", dann war Pius XI. überhaupt erst bereit, den Wiener Kardinal zu empfangen.[98] Hier im Vatikan war Kardinal Innitzer schwerster Kritik und hartem Tadel ausgesetzt. Papst Pius XI. war über die ,,Feierliche Erklärung" regelrecht empört, und Pacelli sprach von der beschämendsten Episode der Kirchengeschichte.[99]

2. Katholische Brückenbauer: Die ,,Feierliche Erklärung" ist mannhaft und klug

Da Kardinal Innitzer seine zweite Aussprache mit Hitler in Wien unter keinen Umständen versäumen wollte, eilte er unter maßgeblicher Mithilfe vatikanischer Stellen[100] nach Hause. In Wien angekommen, wurde er tags darauf von jener brückenbauenden katholisch-nationalsozialistischen Aktivistenrunde, die sich in der Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden gefunden hatte, förmlich überfallen. Mit ihrem ,,Schmerzfreitagbrief" in der Hand versuchten ihre Expo-

---

[94] Auf seiner Romreise berichtete Innitzer laut P. Schmidt: ,,. . . daß ihm auch Zustimmungen aus zahlreichen Gegenden Deutschlands, von Katholiken und Protestanten zugegangen seien. Schon bei der Abreise von Wien hatte der Kardinal von einer Verlautbarung des Bischofs-Stellvertreter von Fulda gehört, der eine günstige Verlautbarung zur Wahl erlassen hatte." Schmidt-Bericht (Anm. 3), S. 120. Bei dem hier apostrophierten Bischofs-Stellvertreter von Fulda handelt es sich um Weihbischof Johannes Baptist Dietz. Näheres dazu bei *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 134.

[95] Reichspost, 2. IV. 1938, S. 1.

[96] Schmidt-Bericht (Anm. 3), S. 116f. Am 3. April waren beide Nuntien in St. Gabriel bei P. Schmidt aufgeschienen und ließen ihn wissen, daß er Kardinal Innitzer nach Rom begleiten solle. In einem teilten die beiden Nuntien ihm auch ,,sub secreto pontificio mit, daß Kardinal Innitzer unbedingt jetzt nach Rom reisen müsse, was er schon zweimal zugesagt und wieder abgesagt habe, weil die Regierung ihn dränge dazubleiben." Ebd. Da Nuntius Cesare Orsenigo in dieser Untersuchung eine wichtige Rolle spielt, sei noch vermerkt, daß er zwei Tage zuvor in Salzburg beim Fürsterzbischof Waitz war und brisanteste politische Dinge besprochen hatte. Waitz vermerkte in seinem Tagebuch (Anm. 28) am 1. April kurz und lapidar hierüber: ,,Besuch von Berlin: Nuntius Orsenigo. Lange mit ihm gesprochen . . . Spanien geht gut vorwärts. Ein Gedanke und ein Wunsch: daß Spanien, Deutschland, Japan zusammen die Herrschaft in Rußland zerstören . . . Nuntius O. verkehrt ohne Schwierigkeiten mit der Reichsregierung." Vgl. hierzu auch *Jablonka*, Waitz (Anm. 2), S. 127.

[97] *Weinzierl-Fischer*, Österreichs Katholiken und der Nationalsozialismus (Anm. 2), S. 512. Die von deutschen Forschern vertretene These, Innitzer habe in Rom die ,,Feierliche Erklärung" widerrufen, ist inkorrekt. Zum Wortlaut der Pacelli-Innitzer-Rom-Erklärung siehe *Fried*, Nationalsozialismus (Anm. 2), S. 28.

[98] Näheres im Schmidt-Bericht (Anm. 3), S. 125.

[99] *Volk*, Flucht aus der Isolation (Anm. 6) hat S. 779f. vieles an vatikanischen Reaktionen zusammengetragen.

[100] Schmidt-Bericht (Anm. 3), S. 121f. und 127.

nenten sehr nachdrücklich den Kardinal wieder auf ihre Seite zu ziehen. Sie hofften, den Kardinal mit dem Hinweis einzuschüchtern, ,,eine gewaltige Zahl von Kirchenaustritten würde zur völligen Auflösung der kirchlichen Organisation führen", wenn er von der mannhaften und klugen ,,Feierlichen Erklärung" wieder abrücke und auf ,,bestimmte Kräfte des Vatikans" höre. Leihe der Kardinal jedoch ihnen sein Ohr, dann – dessen könne er sicher sein – stünden hinter ihm ,,die besten Kräfte von Volk und Klerus weit über die Grenzen der Erzdiözese hinaus, bereit, für den inneren Frieden unseres Volkes und der anvertrauten Seelen das äußerste einzusetzen." Es sei doch kein Geheimnis, ,,daß die Evangelischen" aufgrund des vatikanischen Tadels an Innitzer bereits ,,von der bevorstehenden zweiten und endgültigen Reformation Österreichs" sprächen.[101]
Wenige Tage darauf startete die besagte Arbeitsgemeinschaft eine österreichweite Kampagne mit erstaunlich großer Resonanz, in der sie dem Kardinal und den Bischöfen insgesamt ,,mit stolzer Freude und aus bewegtem Herzen" für die ,,Feierliche Erklärung" vom 18. März dankten. Damit hätten die Bischöfe ,,als wahre apostolische Hirten . . . die Seelsorger in die neue Zeit geführt und zum Dienste am Volke und seinem Führer aufgerufen". Nun gingen sie, die katholischen Brückenbauer bzw. die Unterzeichner des Schmerzfreitagbriefes, nicht nur aus Pflichtbewußtsein, sondern aus innerem Herzensbedürfnis den von den Bischöfen eingeschlagenen Weg.[102]
Es wäre somit unhistorisch, übersehen zu wollen, daß es maßgebliche Kreise in der Kirche Österreichs gegeben hat, die für die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe disponiert waren.

---

[101] Schmerzfreitagbrief, faksimiliert wiedergegeben: *Reimann*, Innitzer (Anm. 2), S. 346f.; vgl. hierzu *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 121f.
[102] Dankadresse zur ,,Feierlichen Erklärung", faksimiliert wiedergegeben: *Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß (Anm. 5), S. 157.

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

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

1983 zum „Heiligen Jahr der Erlösung" erklärt

Für viele überraschend kam während der Ansprache des Papstes zum Abschluß der Vollversammlung des Kardinalskollegiums am 26. November 1982 die Erklärung, daß 1983 als ein „Heiliges Jahr der Erlösung" gefeiert werden solle. Der Papst sagte damals: „Schließlich ist mir jetzt sehr daran gelegen, euch etwas anzukündigen, was für euch und für die ganze Kirche zweifellos eine große Freude sein wird. Im Jahre 1933 beging mein Vorgänger seligen Andenkens Pius XI. durch ein außerordentliches Heiliges Jahr feierlich die Wiederkehr der Erlösung vor 1900 Jahren; im kommenden Jahr werden es 1950 Jahre sein. Obwohl es bisher nicht üblich war, ein dazwischenliegendes Heiliges Jahr zu feiern, gibt es starke Gründe dafür, dieses Gedenken 50 Jahre danach, auch 1983, in entsprechender Weise zu begehen; an erster Stelle steht die außerordentliche Bedeutung des Ereignisses selbst, das die Herzen der Menschen zu immer größerer Liebe und Verehrung für das Heilswerk Christi, des „Erlösers der Menschen", das er durch das österliche Geheimnis seines Leidens, seines Todes und seiner Auferstehung vollbracht hat, anleiten soll. Dann steht die nächste Bischofssynode bevor, bei der über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche gesprochen wird: das Heilige Jahr wird sicher nachdrücklich und lebhaft dazu beitragen, daß dieses Thema tiefer empfunden und die Gedanken und Gefühle der Menschen unserer Zeit eindringlicher auf das Sakrament gelenkt werden, das Christus eingesetzt hat, um jedem einzelnen Menschen die Schätze seiner durch sein Blut erwirkten Erlösung zuteil werden zu lassen: ‚Denn um einen teuren Preis seid ihr erkauft worden' (1 Kor 6, 20), ‚nicht um einen vergänglichen Preis, nicht um Silber oder Gold . . ., sondern mit dem kostbaren Blut Christi' (1 Petr 1, 19–20). Nicht zuletzt aber soll das Jubeljahr der Erlösung auch dazu beitragen, das Heilige Jahr 2000 in angemessener Weise vorzubereiten.

In Anbetracht all dieser Gründe und entsprechend verschiedener Bitten, die hierzu eingegangen sind, schien es daher angebracht, für das Jahr 1983 ein ‚Heiliges Jahr der Erlösung' anzusetzen, das in der kommenden Fastenzeit beginnen soll.

Wir bitten den Herrn, daß die Feier einen kräftigen Impuls zur geistlichen Erneuerung in allen Bereichen der Kirche mit sich bringe. Ich bin voller Zuversicht, daß eine entsprechende und richtige Vorbereitung des Heiligen Jahres diese Initiative möglichst fruchtbar machen wird."

Dieses außerordentliche Heilige Jahr dauert vom 25. März 1983 bis zum Ostersonntag, 22. April 1984.

Die entsprechende Bulle zur Verkündigung des Jubiläumsjahres „Aperite portas Redemptori" – „Öffnet die Türen dem Erlöser!" – wurde von Papst Johannes Paul II. am 6. Januar 1983 unterzeichnet.

(„L'Osservatore Romano" vom 27. November 1982 und 22. Januar 1983.)

Priester- und Ordensnachwuchs

Das Problem des Priester- und Ordensnachwuchses ist nach Überzeugung des Papstes Johannes Paul II. ,,das fundamentale Problem der Kirche". Das betont ein von vier Kongregationen – der Kongregation für die Orientalischen Kirchen, der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute, der Kongregation für die Glaubensverbreitung und der Kongregation für das katholische Bildungswesen – herausgegebenes und am 16. November 1982 im Vatikan veröffentlichtes Dokument. Dieses ist eine thematische Zusammenfassung der Arbeiten des 2. Internationalen Kongresses der Delegierten der Bischofskonferenzen für die geistlichen Berufe, der vom 10. bis 16. Mai 1981 im Vatikan stattfand und an dem rund 70 Bischöfe und 140 Priester aus 80 Ländern teilnahmen. In diesem Schlußdokument ,,Die Entwicklung der Seelsorge für die geistlichen Berufe in den Teilkirchen" setzen sich die Delegierten insbesondere für eine stärkere Koordinierung der verschiedenen Zentren für geistliche Berufe in aller Welt ein, um der ,,Herausforderung des Jahres 2000" durch eine wirksame Zusammenarbeit besser zu begegnen. Auch soll die Berufswerbung in die Seelsorge, besonders die Jugendseelsorge, eingebaut werden. Innerhalb der Pfarrgemeinden soll die Berufung zum ,,gottgeweihten Leben in der Welt", zum kontemplativen Leben, aber auch zu verschiedenen karitativen Diensten noch stärker bewußt gemacht werden. Das Dokument hebt schließlich die Bedeutung von Presse, Funk und Fernsehen hervor: wenn die sozialen Kommunikationsmittel ,,klug und fachkundig" eingesetzt werden, können sie nach Ansicht der Delegierten dazu beitragen, einen Einblick in die geistlichen Berufe zu gewähren.

Als ,,tragende Säulen" der Seelsorge für die geistlichen Berufe bezeichnet das Dokument neben dem Gebet auch die Katechese, die die Gläubigen und besonders die Jugendlichen unter ihnen dazu führt, daß sie das christliche Leben als ,,Antwort auf den Ruf Gottes" verstehen. Aufgabe der Katechese ist es jedoch auch, den wesentlichen Unterschied zwischen dem allgemeinen Priestertum, das jedem Christen durch die Taufe geschenkt ist, und dem Weihepriestertum deutlich zu machen, sowie den ,,Wert der Jungfräulichkeit und des Zölibates in das rechte Licht zu stellen".

(,,L'Osservatore Romano", Wochenausgabe in deutscher Sprache, 26. November 1982.)

,,Opus Dei" jetzt Personalprälatur

Die schon im August 1982 angekündigte Errichtung des Opus Dei als Personalprälatur auf der Grundlage der Normen des II. Vatikanischen Konzils (besonders des Dekretes ,,Presbyterorum ordinis") und des nachkonziliaren Rechtes (Motu-proprio ,,Ecclesiae sanctae", I, Nr. 4) wurde durch die Veröffentlichung der Dokumente am 27. November 1982 bestätigt. In der Erklärung der Kongregation für die Bischöfe wird daran erinnert, daß die päpstliche Entscheidung unmittelbar die ,,Förderung des aktiven Apostolates der Kirche" zum Ziel hat. Dadurch werde ein neues Instrument der Seelsorge konkrete Wirklichkeit mittels ,,einer Institution, die hinsichtlich Rechtgläubigkeit, Disziplin und apostolischem Eifer die notwendigen Garantien bietet".

Das Opus Dei ist am 2. Oktober 1928 in Madrid von dem spanischen Priester Josè Escriva de Balaguer gegründet worden. Es zählt zur Zeit etwa 73.000 Mitglieder, davon rund 1000 Priester, in 87 Ländern.

Als hauptsächliche Merkmale in der rechtlichen Struktur, besonders den Diözesanbischöfen gegenüber, können folgende angeführt werden:
I. In organisatorischer Hinsicht:
Die Prälatur Opus Dei ist international; der Prälat – als Ordinarius proprius – und seine Räte haben ihren Zentralsitz in Rom. Der der Prälatur inkardinierte Klerus kommt aus den ihr eingegliederten Laien selber: kein Kandidat für das Priestertum, kein Diakon oder Priester wird daher den Ortskirchen entzogen. Die Laien, Männer und Frauen, ledig oder verheiratet, aus allen Berufen und sozialen Schichten, die sich durch Übernahme besonderer Verpflichtungen der Erreichung des apostolischen Zweckes der Prälatur widmen, tun dies mittels einer klar umschriebenen vertraglichen Bindung und nicht kraft besonderer Gelübde.
II. Die Prälatur „Opus Dei" hat eine Struktur nicht ordensmäßiger (sondern „weltlicher") Jurisdiktion; daraus folgt: Die in ihr inkardinierten Geistlichen gehören nach den Vorschriften des allgemeinen Rechtes und des Eigenrechtes der Prälatur in jeder Hinsicht dem Weltklerus an; sie pflegen daher enge Beziehungen zu den Weltpriestern der Ortskirchen und genießen hinsichtlich der Priesterräte aktives und passives Wahlrecht. Die der Prälatur eingegliederten Laien erlangen keine neue persönliche theologische und kirchenrechtliche Stellung, sie bleiben gewöhnliche Gläubige und verhalten sich als solche in ihrer gesamten Tätigkeit, vor allem in ihrem Apostolat. Die Arbeit und das Apostolat der Angehörigen der Prälatur werden für gewöhnlich im Milieu und in den Strukturen der weltlichen Gesellschaft ausgeführt unter Beachtung der allgemeinen Richtlinien, die für das Apostolat der Laien sowohl vom Hl. Stuhl als auch von den Diözesanbischöfen erlassen werden. Die der Prälatur angehörigen Laien genießen im Rahmen des Glaubens, der katholischen Moral sowie der kirchlichen Disziplin dieselbe Freiheit wie die anderen Katholiken; das heißt, die Prälatur identifiziert sich nicht mit den beruflichen, sozialen, politischen, wirtschaftlichen und anderen Tätigkeiten irgendeines seiner Mitglieder.
III. Dem Prälaten kommt die ordentliche Leitungsvollmacht zu, die sich allerdings auf das beschränkt, was dem eigentlichen Ziel der Prälatur dient; sie umfaßt neben der Regierung des eigenen Klerus die allgemeine Leitung der Bildung und der spezifisch spirituellen und apostolischen Betreuung, welche die Laienmitglieder für die bessere Ausübung ihres Dienstes für die Kirche erhalten. Zugleich mit dem Recht, die eigenen Kandidaten in die Priesterschaft zu inkardinieren, hat der Prälat die Aufgabe, für ihre spezifische Ausbildung, ferner für das geistliche Leben und die dauernde Weiterbildung sowie für ihren würdigen Unterhalt und den notwendigen Beistand im Falle der Krankheit, des Alters u. s. w. zu sorgen. Die Laien unterstehen der Jurisdiktion des Prälaten hinsichtlich all dessen, was die Erfüllung ihrer besonderen asketischen, bildungsmäßigen und apostolischen Verpflichtungen anlangt, die sie freiwillig mittels der Bindung übernommen haben, sich dem Zweck der Prälatur zu widmen.
IV. Bezüglich der territorialen kirchlichen Anordnungen und der den Ortsordinarien zustehenden Rechte gilt: Die Angehörigen der Prälatur unterstehen den territorialen Normen, die sich sowohl auf die allgemeinen Richtlinien doktrinellen, liturgischen und pastoralen Charakters als auch auf die Gesetze der öffentlichen Ordnung beziehen und im Fall der Priester auf die allgemeine Disziplin des Klerus. Die Priester der Prälatur müssen für die Ausübung ihres priesterlichen Dienstes an Personen, die nicht dem „Opus Dei" angehören, von der zuständigen ter-

ritorialen Obrigkeit die nötigen Vollmachten einholen. Die der Prälatur ,,Opus Dei" eingegliederten Laien bleiben Gläubige der einzelnen Diözesen, in denen sie ihr Domizil oder Quasidomizil haben, sie unterstehen also der Jurisdiktion des Diözesanbischofs in allem, was vom Recht für die Gläubigen im allgemeinen festgesetzt ist.
V. Bezüglich der pastoralen Koordination mit den Ortsordinarien und der nutzbringenden Einfügung der Prälatur ,,Opus Dei" in die Ortskirchen gilt folgendes: Für die Errichtung jedes einzelnen Zentrums der Prälatur bedarf es immer der vorausgehenden Erlaubnis durch den jeweiligen Diözesanordinarius, der überdies das Recht hat, diese Zentren zu visitieren. Über das, was Pfarren, Rektorate oder Kirchen betrifft, die der Prälatur oder ihren Priestern vom Ortsordinarius anvertraut werden können, wird jeweils ein Vertrag abgeschlossen werden. In allen Nationen wird die Prälatur mit dem Vorsitzenden der Bischofskonferenz und mit den einzelnen Bischöfen regen Kontakt pflegen.
VI. Mit der Prälatur ist die Priestergemeinschaft des Heiligen Kreuzes untrennbar verbunden, eine Vereinigung, der Priester des Diözesanklerus angehören können, die ihr Amt gemäß der Spiritualität und der asketischen Praxis des ,,Opus Dei" ausüben wollen. Ein solcher Beitritt bewirkt nicht ihre Zugehörigkeit zum Klerus der Prälatur, sie verbleiben vielmehr in jeder Hinsicht dem eigenen Ordinarius untergeben und informieren ihn von ihrer Zugehörigkeit, falls er es wünscht.
VII. Die Prälatur ist abhängig von der Kongregation für die Bischöfe; sie ist gleich den anderen autonomen Rechtsträgern befugt, anstehende Fragen mit den zuständigen Dikasterien des Hl. Stuhles zu behandeln.
VIII. Über die Kongregation für die Bischöfe wird der Prälat alle fünf Jahre dem Papst eingehend Bericht erstatten über den Zustand der Prälatur in pastoraler und juridischer Hinsicht und über die Entfaltung ihrer spezifischen apostolischen Arbeit.
Der Heilige Vater, Papst Johannes Paul II., hat am 5. August 1982 diese Erklärung über die Errichtung der Prälatur vom ,,Heiligen Kreuz und Opus Dei" gebilligt, bekräftigt und ihre Veröffentlichung angeordnet.
(Gegeben zu Rom am Sitz der Kongregation für die Bischöfe am 23. August 1982; ,,L'Osservatore Romano" vom 28. November 1982.)

Bestimmung über geistliche Kleidung für die Diözese Rom

Am 8. September 1982 hat Papst Johannes Paul II. in einem Schreiben an Kardinal Ugo Poletti, seinen Generalvikar für die Diözese Rom, auf die kirchlichen Kleidervorschriften aufmerksam gemacht und ihn darum gebeten, Verfügungen zu erlassen, daß die Priester und Ordensleute seiner Diözese wieder in der Öffentlichkeit durch das Tragen kirchlicher Kleidung erkenntlich seien. Der Papst schreibt: ,,Von Christus gesandt, um das Evangelium zu verkünden, haben wir eine Botschaft zu überbringen, die sowohl mit Worten als auch mit äußeren Zeichen ausgedrückt wird, besonders in der heutigen Welt, die sich so sensibel gegenüber der Sprache der Bilder zeigt. Das kirchliche Gewand hat wie das Ordenskleid eine besondere Bedeutung." Der Kardinalvikar kam dieser Anregung durch entsprechende Verfügungen nach, die der Papst am 27. September 1982 bekräftigte und deren Veröffentlichung anordnete. Nach diesen sind alle Weltpriester und Ordensleute zur Befolgung dieser Kleidervorschriften verhal-

ten. Für die in der Diözese Rom ständig lebenden Priester und Ordensleute, aber auch für diejenigen, die sich nur zeitweilig, etwa zu Besuchen, in Rom aufhalten, ist das vorgeschriebene Kleid der Talar oder der sogenannte Clergyman, ein schwarzer, dunkelgrauer oder dunkelblauer Anzug mit dem römischen Kollar oder Stehkragen. Die Ordensleute tragen als Zeichen ihrer Weihe oder Hingabe den ihrer Gemeinschaft eigenen Habit oder wenigstens den Anzug als Clergyman. Ebenso sind alle Priester verpflichtet, den Talar oder das Ordenskleid zu tragen bei der Feier der Liturgie, bei der Spendung der Sakramente und bei der Ausübung des Predigtamtes; dies ist „lebhaft angeraten" auch im Bereich des übrigen pastoralen Einsatzes, z. B. beim Religionsunterricht.

Die letzte Anordnung wendet sich an die in Rom lebenden Seminaristen und Gäste kirchlicher Kollegien: Mit Beginn des neuen Studienjahres sind diese neuen Kleiderbestimmungen auch gültig für Priesteramtskandidaten und für Novizen, die ihre erste Profeß abgelegt haben und an kirchlichen Hochschulen in Rom studieren.

Diese Kleiderverordnung gilt an sich nur für die Diözese Rom; sie in allen Diözesen der Weltkirche einzuführen, wird wohl als unmöglich eingesehen, es würden sich ihr allzu viele Schwierigkeiten entgegenstellen. Allerdings darf der Wunsch und die Absicht des Papstes von ihr abgelesen werden, daß sie möglichst weitgehend in der ganzen katholischen Welt beachtet werde.

(„L'Osservatore Romano" vom 18. Oktober 1982.)

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

„Alle Geschichtsschreibung ist eine selektive Darstellung der Vergangenheit" – diese Einsicht eines bekannten Historikers ist zweifellos auch die Ansicht aller seiner Berufskollegen. Die Selektion ist dabei jedoch nicht nur ein unvermeidbares subjektives Element, sondern auch eine Folge der Quellenlage. So machen ja auch beispielsweise viele Staaten der Dritten Welt oder der Blockfreien geltend, daß die Informationspolitik einseitig von westlich-kapitalistischen Agenturen bestimmt werde und alle anderen Stimmen übertöne. Wer nun über die Kirche in der heutigen Welt, besonders über ihre jeweils jüngste Vergangenheit, berichten will, sieht sich – mutatis mutandis – vor vergleichbaren Schwierigkeiten: Einerseits sind die Ereignisse und Vorgänge noch nicht anhand kritisch gesicherter Quellen dingfest zu machen, andererseits ist er auf jene Berichte angewiesen, die ihm aus Tages- und Kirchenpresse zugänglich sind. Diese aber gehorchen gewissen Auswahlkriterien, Akzentsetzungen und Gewichtsverteilungen, deren Gültigkeit sich erst in Zukunft bestätigen oder nicht bestätigen wird. Die berichteten Fakten mögen stimmen, ihre Einordnung in größere Zusammenhänge wird erst aus entsprechendem Abstand sichtbar werden. Und das Nicht-Berichtete – existiert schlechterdings überhaupt nicht!

So hat es z. B. den Anschein, daß sich da und dort neue Konturen von Kirchesein abzuzeichnen beginnen: Basisgemeinden, priesterlose Gemeinden, Gebetsgruppen, die sich – z. T. der Not gehorchend, nicht dem eignen Trieb – Organisationsformen geben, die selbst vom soeben neu formulierten Kirchenrecht noch nicht eingeholt wurden, denen aber die Zukunft gehören mag, zumal im Blick auf Lateinamerika, dessen kirchenamtliche Strukturen weithin nicht die darunterliegende Realität decken. Bei der unvermeidlich „selektiven Darstellung der Vergangenheit" sollte man daher solche noch kaum greifbare Zukunftskeime wenigstens als Vorstellungsbild gegenwärtig haben.

Das wohl wichtigste Datum des letzten Halbjahres war sicherlich der 25. Jänner 1983. An diesem Tag promulgierte Papst Johannes Paul II. den *neuen Kodex* des kanonischen Rechts, der am 27. November in Kraft treten wird. Ein solches Rechtsbuch macht in jedem Fall Epoche und wird noch für lange Zeit ein wichtiges Studienobjekt sein. Als späte Frucht des 2. Vatikanischen Konzils scheint sein Hauptmerkmal die weltweite Dimension des zugrunde liegenden Kirchenbegriffs zu sein, was eine weitgehende Dezentralisierung und größere Bevorzugung von Rahmengesetzgebung einschließt und damit viele Entscheidungsvollmachten auf die Ortsbischöfe bzw. die Bischofskonferenzen verlagert. In der Einführungsbulle betont der Papst besonders das auf praktisch geübter Kollegialität beruhende Zustandekommen des imposanten Gesetzeswerks, dessen Druck und Auslieferung sich allerdings verzögert hat, weil offenbar bis zur letzten Stunde daran gearbeitet worden war.

Die immer wieder hervorgehobene höchste Leitungsgewalt der katholischen Kirche durch das Kollegium der Bischöfe „mit und unter dem römischen Pontifex" (2. Vaticanum) wird freilich, vor allem in der Berichterstattung, als solche um so weniger anschaulich, als Person, Wort und *Wirken des Papstes* das Hauptinteresse auf sich ziehen. War es nach dem Attentat vom 13. Mai 1981 die Anteilnahme an

seinem Ergehen, so lenkten in den letzten Monaten des vergangenen Jahres die begründeten Vermutungen der Verwicklung östlicher Geheimdienste (Bulgarien . . .) die Aufmerksamkeit auf die finsteren Hintergründe des Verbrechens. Endgültige Klarheit steht noch aus und wird wohl kaum je zu erlangen sein.
Indessen konnte der Papst bei offenbar guter Gesundheit seine Aktivitäten in gewohnter Weise entfalten. Besonders bedeutsam war seine aufreibende Spanienreise vom 31. Oktober bis 9. November, die er gleich nach den politischen Wahlen, um derentwillen er sie verschoben hatte und die eine sozialistische Regierung ans Ruder brachte, aus Anlaß der 400-Jahr-Feier der hl. Teresa von Avila unternahm. Sie brachte ihn in nahen Kontakt mit dem – nach seinen eignen Worten – ,,katholischsten Land der Welt" (katholischer also als Polen . . .) und hinterließ tiefe und nachhaltige Eindrücke beim Besucher und den Besuchten. Spezielle Probleme Spaniens konnten dem Papst nicht verborgen bleiben. So berührte er das unruhige Baskenland nur an der Peripherie und blieb auch nicht unbeeindruckt von den sozialen Problemen in Stadt und Land.
Ferner unternahm der Papst apostolische Reisen in Italien, von denen die wichtigste sein Besuch auf Sizilien vom 20./21. November gewesen ist. Dabei ging es ihm nicht zuletzt darum, dem Erzbischof von Palermo, Kardinal Pappalardo, Hilfestellung im Kampf gegen die Mafia und die organisierte Kriminalität zu geben – man kann nur hoffen: mit Langzeitwirkung, denn unmittelbare Erfolge sind bisher ausgeblieben. Für März steht eine Pastoralreise in etwa sechs Länder der Karibik und Mittelamerikas bevor, ein nicht nur besonders anstrengendes, sondern auch überaus heikles Unternehmen wegen der vielfältigen Spannungen in jener Zone. Das Datum der immer wieder in Frage gestellten Polenreise scheint nun für den 18. Juni einigermaßen gesichert. Doch während das Militärregime von dem Besuch eine mögliche Schwächung seiner Position fürchtet, besorgen Regimegegner umgekehrt, die Regierung könne aus dem Papstbesuch einen Prestigegewinn ziehen.

Die weltkirchliche Tätigkeit des Papstes zeigt sich jedoch nicht nur in Reisen. Vielmehr bleibt der *Vatikan* Zentrum der Kirchenleitung. So berief der Papst am 19. November die Spezialkommission der vatikanischen Finanzen nach Rom – aus gegebenem Anlaß: Es galt, die Aktivitäten des I. O. R. (Istituto per le Opere di Religione), das durch den Skandal des Mailänder Banco Ambrosiano in Mitleidenschaft gezogen war, zu überprüfen und hier Remedur zu schaffen. An den folgenden Tagen trat bis zum 26. November die Vollversammlung der Kardinäle – ein höchstes Beratungsgremium, das Johannes Paul II. sich neben der Bischofssynode als Ausdruck der Kollegialität geschaffen hat – zusammen. Ihm wurde der Bericht der Finanzkommission vorgelegt. Über die ,,Affäre" hinaus wollte der Papst durch Offenlegung der Bilanzen, auch seines eignen Budgets, Transparenz in Finanzdingen schaffen und durch einen grundlegenden Brief an Kardinalstaatssekretär Casaroli für die Zukunft die Weisung erteilen, daß die Sorge für den materiellen Unterhalt von Papst und Kurie Sache des Gottesvolkes zu sein habe. Die Ausführungsbestimmungen dieser großherzigen, aber etwas utopisch klingenden Absichten stehen noch aus. Ferner wurde die Kardinalsversammlung um eine abschließende Beurteilung des Entwurfs des NCIC gebeten, die im Ganzen positiv ausfiel. Ebenso wurde sie ,,pro forma" mit der längst schon beschlossenen Erhebung des *Opus Dei* zu einer ,,Praelatura nullius" befaßt, die am 27. November promulgiert wurde. Seither ist der Nachfolger des Gründers José Maria

de Balaguer, der jetzige Präsident Alvaro del Portillo, Prälat der 1500 Priester, die dem ,,Opus" angehören, während die Zuständigkeit über die etwa 73.000 Mitglieder weiterhin bei den Bischöfen liegt, eine Rechtsfigur, die sich erst noch in der Praxis wird bewähren müssen. Schließlich wurde die Vollversammlung der Kardinäle durch die Ankündigung eines *Heiligen Jahres 1983* überrascht, das an die 1950 seit dem Erlösungstod Christi vergangenen Jahre erinnern, auf das Heilige Jahr 2000 vorbereiten und der im Herbst dieses laufenden Jahres stattfindenden Bischofssynode einen würdigen Rahmen schaffen soll.
Die zu Jahresbeginn erfolgte Ankündigung eines Konsistoriums und die *Ernennung von 18 neuen Kardinälen* war, weil lange erwartet, nicht eigentlich eine Überraschung. Bei den Ernennungen fiel die ,,Unbefangenheit" auf, mit der der Papst eine Reihe von Bischöfen aus Ländern unter kommunistischer Herrschaft zu Kardinälen erhob: aus Angola, aus der DDR, aus Kroatien, aus Polen und sogar aus der UdSSR in der Person des 86jährigen Bischofs von Riga, Msgr. Vaivods, der allerdings in Msgr. Cakulo bereits seit dem 10. November 1982 einen Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge hat. Eine besonders eindrucksvolle Geste war die Verleihung der Kardinalswürde an den greisen P. de Lubac SJ, dem der Papst schon bei seinem Besuch in Paris seine Reverenz erwiesen hatte, und der nun nach früheren Verdächtigungen aufs überzeugendste rehabilitiert wurde. Vielleicht fällt von diesem Glanz auch ein hellerer Schein auf Person und Werk von Teilhard de Chardin, den großen Freund und Mitbruder von Kardinal de Lubac.
Daß unter den neuen Kardinälen des 2. Februar sich auch der Patriarch der Maroniten befindet, ist an sich nicht mehr ungewöhnlich, hat aber angesichts der Lage in dessen Heimat Libanon eine gewisse Bedeutung. Diesem vielgeprüften Land gilt weiterhin die Sorge von Kirche und Welt. Es ist traurig und nur aus der komplexen Geschichte zu verstehen, daß sich dort auch die Christen untereinander befehden und eine Befriedung und Befreiung des Landes verhindern.

Der nun ebenfalls zum Kardinal erhobene Erzbischof von Warschau und Gnesen, Primas Glemp, sieht sich weiterhin in einer schwierigen Situation. Ein Teil des Episkopats und vor allem des Klerus scheint von ihm nach der ,,Suspendierung" des Kriegsrechts und nach der Auflösung von ,,Solidarnosc" eine energischere Haltung gegenüber dem Regime zu erwarten, als er sie einzunehmen gewillt ist. Wohl nicht zuletzt um den Papstbesuch nicht zu gefährden, bemüht er sich weiterhin um Gesprächsbereitschaft mit der Regierung. Indessen sind offensichtlich wirtschaftliche Nöte und Ernährungssorgen die vordringlichsten Probleme. Hinzu kommt der wachsende Alkoholismus, der die Bischöfe sogar zu einem gemeinsamen Hirtenschreiben vom 6. Februar veranlaßt hat.

Die Lage der *Kirche in der CSSR* ist weiterhin prekär und die Beziehungen zum Vatikan praktisch inexistent. Wegen der Erhebung eines Exil-Tschechen und eines Exil-Slowaken zu Bischöfen mit Zuständigkeit für ihre im Ausland lebenden Mitbürger gab es erneut heftige Polemik.

In der *Bundesrepublik Deutschland* verläuft das kirchliche Leben ohne Sensationen. Die Zahl der Seminaristen hat sichtlich zugenommen, im Wahlkampf spielen religiöse und kirchliche Fragen erfreulicherweise kaum eine Rolle. München hat in der Person des bisherigen Bischofs von Speyer, Professor Dr. Friedrich Wetter, einen neuen Erzbischof als Nachfolger von Kardinal Ratzinger – er jedoch wird nun auf die Kardinalswürde noch etwas warten müssen.

In *Frankreich* bahnt sich ein Kampf um die ,,freien" Schulen an, denen man zunächst die finanziellen Mittel kürzen möchte. Die sozialistische Regierung geht sichtlich planvoll vor, um ihr laizistisches Programm zu verwirklichen. Sie wird mit zähem Widerstand rechnen müssen. Während auf diesem Gebiet wohl Einigkeit herrschen dürfte, sorgen die Traditionalisten immer wieder für innerkirchliche Spannungen. So attackierten sie heftig die vom Episkopat autorisierten Religionsbücher und schürten Konflikte mit der römischen Kurie. Der Papst machte dem ein vorläufiges Ende, indem er bei dem ad limina-Besuch einer Gruppe von Bischöfen diesen die uneingeschränkte Kompetenz ihres eigenständigen Lehramtes zusprach.
Folgenreich für die Zukunft mag ein erneuter Appell des Papstes sein, den er am 25. Oktober 1982 aus Anlaß der 400-Jahr-Feier zum Gedächtnis von P. Ricci SJ an *China* richtete und Dialogbereitschaft bekundete. In diesem Land scheint jetzt ein wenig mehr religiöse Freiheitsluft zu wehen, jedoch ist die dortige ,,patriotische" Kirche einstweilen noch nicht willens oder nicht frei genug, um die ausgestreckte Hand Roms zu ergreifen und so dem faktischen Schisma ein Ende zu machen. Auf den fernöstlichen *Philippinen* besteht die soziale und politische Gärung bedrohlich fort und mit ihr das z. T. radikale Engagement vieler Priester und Ordensleute.

Eine ähnliche Situation herrscht weiterhin in *Lateinamerika*, freilich mit je verschiedenen Ursachen und Folgen. Überall setzt sich die Kirche grundsätzlich und (fast) einmütig für die mit Füßen getretenen Menschenrechte ein. In Argentinien verlangen die Bischöfe – aber nicht nur sie – Aufklärung über das Verschwinden Tausender von Mitbürgern. Ähnlich in Chile. Anders in Brasilien, wo der Episkopat fast einhellig an der in Puebla erneuerten ,,Option für die Armen" festhält und gegen die gewaltsame Vertreibung der Indios im Amazonasgebiet protestiert, aber auch gegen das ,,Bauernlegen" in anderen landwirtschaftlichen Zonen, die für den Export bestimmte Produkte in Großplantagen erzeugen sollen und so die Ernährungsgrundlage sowie die bäuerlichen Familienbetriebe gefährden und das arbeitslose Proletariat in den krebsartig wuchernden Großstädten vermehren. Hier sieht sich die Kirche mehr und mehr in sehr konkrete Fragen der Anwendung christlicher Soziallehre hineingezogen und damit immer wieder in Konflikte mit dem Staat gebracht.

Besonders akut und dramatisch spitzt sich das Problem in *Mittelamerika* zu, und zwar in jedem dieser Länder anders. Während die sandinistische Revolutionsregierung trotz ihrer marxistischen Schlagseite von Teilen des Klerus aktiv unterstützt wird und Geistliche zu Ministern hat (und trotz römischer Weisungen beibehält), warnt der Papst in einem Schreiben vom 4. August 1982 vor einer ,,populistischen Kirche" freier Basisgemeinschaften. Diese weisen den darin enthaltenen Vorwurf zurück, versichern ihre Glaubenstreue und Loyalität und erbitten die Einberufung einer Nationalsynode. Man erhofft vom Papstbesuch eine Klärung.
In Salvador herrscht weiterhin Bürgerkrieg. Die Hierarchie bemüht sich um friedlichen Ausgleich ohne offene Parteinahme. Guatemala steht unter einem Schreckensregiment, der Episkopat scheint uneinig zu sein. Auch hier richten sich die Erwartungen auf den Papstbesuch, der freilich Wunder wirken müßte, um die Hoffnungen nicht zu enttäuschen.

Wer über die Kirche in der Welt von heute, und wäre es auch nur über eine kurze Zeitspanne ihres Weges durch die Zeit, berichtet, muß abschließend ein Wort über jene Fragen sagen, die in der Tat mehr als andere wirklich fast die ganze Welt beschäftigen und bedrohen. Das ist einmal die Weltgeißel der *Massenarbeitslosigkeit*, die brisante Gefahren in sich birgt und auch die Kirche herausfordert, den davon betroffenen Menschen durch pastorale Sorge, aber auch durch gesellschaftsverändernde Ratschläge und Weisungen beizustehen. Der Episkopat vor allem der USA scheint das begriffen zu haben und angesichts des drohenden Pauperismus im reichsten Land der Welt die christliche Soziallehre und ihre Aktualisierung in „Laborem exercens" in diesem Sinne zu mobilisieren. An dieser Stelle ist die Kirche fühl- und sichtbar mit der Welt von heute verbunden und von ihr in Pflicht genommen.

Die zweite, noch brennendere Frage ist die nach *Krieg und Frieden*. Sie wird gerade in letzter Zeit immer dringlicher gestellt und zwar vornehmlich im Zeichen der atomaren Waffen. Allenthalben und auf allen Ebenen bemühen sich die Christen, hier Rat, Antwort und Hilfe anzubieten. Der Papst selbst, ein von ihm eigens berufenes Gelehrtengremium, zahlreiche Episkopate und Laienorganisationen, aber auch Christen anderer Bekenntnisse haben ihre warnenden Stimmen erhoben. Schließlich war das tagelange Gespräch, das dreißig europäische und nordamerikanische Bischöfe im Jänner im Vatikan miteinander unter Ausschluß der Öffentlichkeit, aber unter Zuziehung von Experten, geführt haben, keineswegs akademischer Natur: Es ging auch nicht nur um das vorbereitete Hirtenschreiben der US-Bischöfe, das nun im Mai veröffentlicht werden soll, und von dem man zu wissen glaubt, daß es eine Be- und Verurteilung der Atomwaffe in sehr verschiedener Form enthalten soll. Vielmehr bemühte man sich um den ganzen Bereich der Friedensprobleme und der Friedenssicherung, und war sich offenbar einig, daß der Kirche Recht und Pflicht zustehe, ihr Wort dazu zu sagen – ein Wort, das nur und ausschließlich dem Frieden zu dienen hat, wobei es freilich außerhalb kirchlicher Kompetenz liege, genau zu sagen, mit welchen Mitteln der Friede zu erhalten und zu sichern sei. Darauf hat Kardinal Höffner ausdrücklich hingewiesen.

So scheint die Frage nach der moralischen Erlaubtheit des Besitzes von Kernwaffen und sogar des Drohens mit ihrem Einsatz theologisch nicht mit Sicherheit beantwortet werden zu können, wenn und solange dieser Besitz und diese Drohung das letzte Mittel der Friedenssicherung ist. Wer sich dabei unbehaglich fühlt, der möge an 1 Joh 5, 19 denken: „Mundus totus in maligno positus est".

LITERATUR

Das aktuelle theologische Buch

Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis

Angesichts steigender Scheidungsziffern wird auch die Problematik der kirchlichen Ehegerichtsbarkeit immer drängender. Die kirchliche Praxis hat sich auf jeden Fall am biblischen Rechtsverständnis zu orientieren. Hierzu liegt nun ein bedenkenswertes Werk vor.* ,,Sind kirchliche Ehenichtigkeitsprozesse wirklich das einzige Mittel, um zu entscheiden, ob die Kirche die zweite Ehe eines wiederverheirateten Geschiedenen anerkennen oder dulden kann?" (116), so fragt A. *Zirkel* am Ende seines Beitrages zum Thema: ,,Ist die kirchliche Ehegerichtsbarkeit auf dem rechten Weg?" (7–130). Diese Frage steht im Mittelpunkt der Ausführungen beider Autoren, wobei Zirkel die Details einer kirchenrechtlichen Ungültigkeit und des darauf Bezug nehmenden Verfahrens erörtert, während sich Limbeck grundsätzlich der Frage eines biblisch fundierten Eherechts zuwendet.
In einer am Gesamtumfang des Werkes gemessen relativ breit angelegten Untersuchung (7–130) erörtert Zirkel die derzeitige Praxis der Nichtigerklärung kirchlicher Ehen, wobei er sich eingehend nicht nur mit der Rechtslage aufgrund des kirchlichen Gesetzbuches, sondern ebenso mit der die Praxis weitgehend prägenden Rechtsprechung der SRR befaßt. Einem ursprünglichen Plan zufolge sollte auch die Zivilehe von Katholiken in die Untersuchung einbezogen werden, doch wurde diese Absicht wieder fallengelassen.
Der Beitrag Zirkels beschäftigt sich ausschließlich mit den Konsensmängeln als Ehenichtigkeitsgründen, die nicht nur nach ihrem Stellenwert im geltenden Kirchenrecht untersucht, sondern auch in der geschichtlichen Entstehung ihrer Relevanz aufgewiesen werden. Hierbei kann es sich freilich nur um eine in groben Umrissen aufzuzeigende Entwicklungslinie von Augustinus bis zum CIC handeln. Eingehend wird sodann in zwei Kapiteln das dzt. kirchliche Gesetzbuch und die daran anknüpfende Praxis dargestellt.
In bezug auf die geltende Rechtslage hinsichtlich der Vergültigung einer wegen Konsensmangels ungültigen Ehe ist Z. ein Versehen unterlaufen. Er geht gemäß c. 1136 CIC davon aus, daß die wegen eines rein inneren Konsensmangels ungültige Ehe durch einen inneren Zustimmungsakt vergültigt wird, sofern der Ehewille des anderen Teils noch andauert. Die ,,Erneuerung" des Ehekonsenses müsse aber zufolge c. 1134 ein neuer Willensakt sein, was voraussetze, daß dem Eheteil, dessen Wille mangelhaft war, die Nichtigkeit der Ehe bewußt geworden sei. Wenn und insoweit daher den Partnern einer solchen, mit mangelhaftem Ehewillen zustandegekommenen (also ungültigen) Ehe das Bewußtsein der Nichtigkeit der Ehe fehle, werde es aus diesem Grunde auch zu keiner Erneuerung des Ehekonsenses und somit kaum jemals zu einer ,,Heilung" kommen (82). – Es hat den Anschein, als lese Z. hier mehr an Ungereimtheiten aus dem kirchlichen Gesetzbuch heraus, als tatsächlich zu finden sind. Zu seiner Ansicht ist zunächst formal zu bemerken, daß es überhaupt nicht angeht, c. 1134 CIC, der von der Konsens*erneuerung* bei Ehenichtigkeit wegen eines trennenden *Ehehindernisses* spricht, auf die – erstmals fehlerfreie – Konsens*leistung* bei Ehenichtigkeit wegen eines *Konsensmangels* anzuwenden. Der von Z. angezogene c. 1134 CIC gilt seinem systematisch-logischen Zusammenhang nach nur für Ehenichtigkeit wegen eines trennenden Ehehindernisses, nicht aber auch wegen Konsensmangels. Dies ist auch aus der vom CIC durchaus richtig verwendeten Wortwahl zu erschließen. In den cc. 1133–1135 ist immer von der ,,*renovatio* consensus" die Rede, wobei c. 1133 § 2 darauf hinweist, daß diese Konsenserneuerung nur kraft kirchlichen Rechts erforderlich sei. Es ist

---

* ZIRKEL ADAM / LIMBECK MEINRAD, *Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis*. (155.) Grünewald, Mainz 1981. Kart. DM 22,80.

also bei den in diesen cc. erwähnten Fällen bereits einmal ein fehlerfreier Konsens geleistet worden; die Nichtigkeit der Ehe beruht auf anderen Tatbeständen. – In c. 1136 wird aber keineswegs von einer *Erneuerung* der Konsenses gesprochen, sondern der Konsens muß überhaupt erst einmal (fehlerfrei) zustandekommen. – Auf einen konkreten Fall angewendet, ergibt sich demnach, daß die wegen eines rein inneren Konsensmangels seitens eines Partners ungültige Ehe durch eine spätere Gesinnungsänderung konvalidiert wird. Das Wissen oder Nichtwissen um die aufgrund des Konsensmangels herbeigeführte Nichtigkeit spielt dabei überhaupt keine Rolle. Wer z. B. mit dem Willen in die Ehe geht, keine Kinder zu wollen, später diesen Entschluß revidiert und sich zum ,,bonum prolis" bekennt, der vergültigt damit seine Ehe, sofern der Konsens des anderen Eheteils noch andauert.

Die Darlegung der geltenden Rechtslage und Praxis gibt Z. mannigfache Gelegenheit, auf Defizite und Desiderate hinzuweisen. Eine Zusammenfassung bisher vorgebrachter Bedenken und Einwände zeigt u. a. den erstmals unter Pius XI., offenbar auf Wunsch des Papstes selbst verfaßten und dann später mehrfach auftauchenden Plan einer Radikalisierung in Richtung auf einen generellen Ausschluß des Klagerechts wegen beigefügter Bedingung oder behaupteten Konsensmangels. Bei der von Z. selbst vorgenommenen abschließenden Beurteilung der herrschenden Rechtslage werden einige seiner Thesen kaum ungeteilte Zustimmung finden können. So kann Z. zwar für seine Behauptung, einer zur Zeit der Eheschließung bestehenden Absicht, sich gegebenenfalls wieder scheiden zu lassen, komme nur dann ehevernichtende Wirkung zu, wenn es sich um einen Willen zu einer Ehe auf Zeit oder auf Probe handle, einige ,,probati auctores" und einen Teil der forensischen Interpretation der SRR anführen, überzeugend ist die These trotzdem nicht. Denn wer mit einer konkret und fest geäußerten Absicht, sich gegebenenfalls wieder scheiden zu lassen, eine Ehe eingeht, der will damit, sofern das die Scheidungsabsicht aktualisierende Ereignis eintritt, die Freiheit vom Eheband; er behält sich das Recht vor, den *vor* der Eheschließung bestehenden Zustand wiederherzustellen. Unabhängig von der Frage, ob damit eine Ehe auf Probe oder auf Zeit gemeint ist (in der Regel wird das nicht der Fall sein), ist eine solche auf Freiheit vom Eheband gerichtete Absicht mit dem bonum sacramenti unvereinbar.

Wenn Z. ferner die Ansicht vertritt, daß der Ausschluß der Nachkommenschaft als solcher, unabhängig vom Ausschluß des Rechtes auf den ehelichen Akt, kein *naturrechtlicher* Nichtigkeitsgrund sei (104), so hielte ich es für nicht ausgeschlossen, ihm in diesem Punkte zu folgen. Problematisch wird die Sache allerdings, wenn Z. behauptet, es gebe im dzt. gesatzten Recht auch keinen diesbezüglichen *positiv-rechtlichen* Nichtigkeitstatbestand.

Den Abschluß des Beitrags Z. bildet die Frage, ob nicht das mannigfache Unbehagen um die gesetzliche Fixierung von Nichtigkeitstatbeständen sowie das langwierige Verfahren bei der prozessualen Geltendmachung dieser Tatbestände Anlaß dafür sein könnte, daß die Kirche unserer Tage – im Anschluß an den Bericht in Apg 16, 6–10 – durch den Geist zu ,,anderen Ufern" geführt werden könnte.

Im zweiten Beitrag ,,Ein Recht zum Leben. Zum Problem eines biblisch fundierten Eherechts" (131–155) frägt *Limbeck* zunächst, weshalb Gott Mann und Frau verbinde, und er kommt anhand der Befunde des AT und NT zu dem Ergebnis, daß in der von Gott geschenkten und gewollten Ordnung einer dem anderen Hilfe und Beistand sein solle. Eben darum solle der Mensch diese Verbindung nicht trennen; wo aber der gegenseitige Beistand nicht mehr gewährleistet sei, sei der Benachteiligte frei (134). Der im Gesetz zum Ausdruck kommende Wille Gottes binde den Menschen in der Weise, daß in einer für die ,,jeweilige Gegenwart" vorzunehmenden Interpretation die richtige, d. h. dem Menschen konkret mögliche Gesetzeserfüllung gefunden werden müsse. Und dies ausgehend von der Prämisse, daß der gerecht-gnädige Gott dem freien Menschen nur durchführbare Gesetze gegeben haben könne (147). Diesen schon im AT zu beobachtenden Ansatz eines hermeneutisch wertenden Gesetzesverständnisses sieht L. im NT konsequent fortgesetzt,

wobei er u. a. Mt 12, 1–8. 14–21 und Mk 2, 23–28; 3, 6–12 heranzieht. Jesus habe eine innere Ordnung der Tora verkündet, die primär von der Barmherzigkeit Gottes normiert werde (151).

Bezogen auf die Frage einer unheilbar zerstörten Ehe und einer daraufhin neu eingegangenen Verbindung wirft L. die Frage auf, ob die gegenwärtige Praxis der Kirche, diese wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten auszuschließen, der einzige Weg sei, angerichtetes Unheil zu heilen. Hier nehme – paulinisch gesprochen – das Gesetz aufs neue seine alttestamentliche Funktion auf, daß sich durch das Gebot die Sünde in ihrem ganzen Ausmaß als Sünde erweisen sollte (vgl. Rö 7, 13). Damit handle die Kirche eigentlich so, als ob Christus, das Ende des Gesetzes (Rö 10, 4), noch nicht gekommen wäre (152).

Auch wenn man die plastische Formulierung des Unbehagens um die derzeitige kirchenrechtliche Behandlung des Problems der wiederverheirateten Geschiedenen begrüßt, so scheint es doch, als ob in diesem Zusammenhang vorschnell und ohne hinreichende Begründung das alttestamentliche „Gesetz" im paulinischen Verständnishorizont mit der neutestamentlichen Weisung in bezug auf die Unauflöslichkeit der Ehe auf eine Linie gestellt würde.

Es fällt L. schwer, die am Schluß seines Beitrags gestellte Frage „Ist die kirchliche Ehegerichtsbarkeit auf dem rechten Weg?" zu bejahen. Abgesehen von der seiner Ansicht nach unrichtig, weil einseitig gestellten Frage nach der kirchenrechtlichen *Gültigkeit* der Ehe müsse primär davon ausgegangen werden, daß Gott Mann und Frau zur gegenseitigen Hilfe zusammenfüge, aber nicht in unlösbarer Weise. Göttliche Weisungen wollen den Menschen zur Liebe führen; wo sie dieses Ziel nicht mehr erreichen, binden sie den Menschen nicht mehr. Für den wiederverheirateten Christen sei der fortwährende Bestand der ersten Ehe nicht die einzige Willensäußerung Gottes.

Mögen auch zu einzelnen Details in den Ausführungen der beiden Autoren kritische Bemerkungen angezeigt erscheinen, so ändert dies nichts am positiven Gesamteindruck des vorliegenden Buches. Ein aktuelles und angesichts steigender Scheidungsziffern immer drängender werdendes Problem wurde aufgegriffen und hinsichtlich seiner Lösungsmöglichkeiten umfassend beleuchtet.

Wien *Bruno Primetshofer*

Besprechungen

PHILOSOPHIE UND ETHIK

KIJOWSKI RICHARD, *Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie.* Eine Auseinandersetzung mit Fridolin Wiplingers Philosophieren. (144.) Herder, Wien 1982, Ppb. S 138.–/ DM 19,80.

Die Berufung auf ,,Erfahrung" zählt zu den Topoi heutiger Wissenschaft, aber ebenso der Philosophie und Theologie (,,Gotteserfahrung"). Um so wichtiger ist eine Analyse des Erfahrungsbegriffes, der nach Gadamer zu ,,den unaufgeklärtesten Begriffen" gehört. Diese Analyse wenigstens in einer Richtung geleistet zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden überarbeiteten Fassung einer Wiener Dissertation. Im 1. Teil geht Vf. dem Erfahrungsbegriff bei Heidegger und einigen von ihm beeinflußten Denkern nach: O. F. Bollnow, W. Weischedel, B. Welte, M. Müller, J. B. Lotz und G. Pöltner. Ihnen gemeinsam ist ein über den empiristischen weit hinausreichender Erfahrungsbegriff, der gerade bei Lotz das Transzendentale und Religiöse miteinbegreift. In einer Zusammenschau wird versucht, Elemente eines allgemeinen Erfahrungsbegriffs aufzusuchen, etwa die Entschränkung des Wirklichen über den Bereich des raum-zeitlich Erscheinenden hinaus, die Haltung der Offenheit oder eines Vorausgriffes. Erfahrung ist etwas ,,Erstes und Unableitbares, in dem Wirkliches begegnet" (71). Da sich aber die Erfahrung ,,zunächst nur für den Erfahrenden bewahrheitet", wäre zu zeigen, wie von dieser subjektiven Erfahrung aus Intersubjektivität und damit Wissenschaft möglich ist.
Im 2. Teil wird das Philosophieren des früh verstorbenen *Fridolin Wiplinger* (1932–1973) als Deutung und Auslegung der ursprünglichen Erfahrung betrachtet. In seinem Philosophieren nach dem Ende der Metaphysik vollzieht sich ein Dialog aus einer Frage-Erfahrung, in der dem Philosophen das ,,Unverfügbare" entgegentritt. Philosophie gründet für Wiplinger in der Urerfahrung der Fragwürdigkeit, die aber letztlich nicht auf einen anderen Menschen übertragbar ist, auch nicht in Form einer Mitteilung (109), womit sich wieder die Frage nach der Möglichkeit von Intersubjektivität stellt. Für Wiplinger mündet die Grunderfahrung schließlich in einem als ,,Du" ansprechbaren Sein und schwingt positiv aus in das Geheimnis dieses ,,Du".
Vf. versteht es, durch Textanalyse behutsam die einzelnen Aspekte dieser Grunderfahrung herauszuarbeiten. Auf die philosophiegeschichtliche Einordnung Wiplingers hat er – leider – bewußt verzichtet; der Beziehung zu W. Weischedels ,,Fraglichkeit" könnte besonderes Augenmerk geschenkt werden. Der gerade für Theologen interessanten Studie hätte man auch ein Register und vor allem einen besseren Einband gewünscht.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

BIRNBAUM WALTER, *Organisches Denken als Weg in die Zukunft.* Vier Entwürfe. (Theol. Beiträge und Forschungen 3). (104.) Katzmann, Tübingen 1982. Ppb. DM 19,80.

,,Organisches Denken" spielt in der Zeit zunehmender biologischer Paradigmata in der Wissenschaftstheorie und Philosophie eine bedeutende Rolle. Deshalb ist es sicher zu begrüßen, wenn die Grundsätze dieses Denkens in so präziser und zugleich historisch fundierter Weise dargeboten werden, wie gerade im ersten ,,Entwurf" des Vf. Organisches Denken sieht seine Objekte stets dynamisch (11), genetisch, auf den Menschen bezogen und ganzheitlich. ,,Alles, was ist, ist ein organisches Gebilde" (20). Organisches Denken vermag mittels der ,,intellektuellen Anschauung" das Ganze zu sehen, das für die platonische Tradition, in die sich Vf. stellt, immer mehr ist als die Summe seiner Teile. Dieses Organische Denken habe als Norm wissenschaftlicher Arbeit zu gelten (31). Als Väter dieses Denkens treten mit Vorliebe der Arzt Carl Gustav Carus (1798–1869) und der Theologe Ignaz Thanner (1770–1856) auf. Doch auch in der theoretischen Reflexion der Quantenphysik Werner Heisenbergs wird gerade in der Abkehr von der kausal-mechanischen Erklärungsweise der neuzeitlichen Physik platonischer Einfluß und organisches Einheitsstreben festgestellt (36–60). Kulturgeschichtlich betrachtet erweist sich gerade die kausal-mechanische Interpretation der Wirklichkeit als Folge des Transzendenzverlustes und der Individuation, die seit der Gotik das abendländische Welt- und Menschenbild kennzeichnet. Als Gegenbewegung entsteht ein neues Suchen nach Ganzheit und Gemeinschaft, das dem organischen Denken durchaus entspricht (61–80). Als Beispiele genetisch-organischer Interpretation werden schließlich Ulrich Manns ,,Theogonische Tage" und eine Sokrates-Deutung des Vf. vorgestellt.

Als alternatives Modell von Wissenschaft ist ,,organisches Denken" sowohl für Philosophen wie auch für Theologen sicher interessant. Doch lassen gerade die platonistischen Implikatonen dieses Modells (Vernunft über der ,,ratio", intellektuelle Anschauung, Ganzheit, Gemeinschaft usw.) ahnen, daß es sich dabei eher um einen metaphysischen Weltentwurf mit wissenschaftstheoretischen Konsequenzen als um ein auch im Detail zu rechtfertigendes wissenschaftstheoretisches Paradigma handelt. Ob gerade ein platonistisches Modell für unsere Wissenschaft ein ,,Weg in die Zukunft" ist, wird man mit gehörigem Respekt gegen Vf. offen lassen müssen.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

RAWER KARL / RAHNER KARL, *Weltall – Erde – Mensch;* BOSSHARD STEFAN NIKLAUS, *Evolution und Schöpfung;* HASSENSTEIN BERNHARD, *Tier und Mensch;* MEYER-ABICH KLAUS M., *Natur und Geschichte.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft 3). (208.) Herder, Freiburg 1981. Ln. DM 36,80.

Natur und Geschichte in ihrer offenbarungsgläubig-theologischen Relevanz: Damit ist die Bedeutung dieses 3. Teilbandes der umfangreichen Glaubens-Enzyklopädie auf die kürzeste Formel gebracht. Wer würde sich für eine so aktuelle Fragestellung nicht interessieren? Vor allem aber gilt es zu lernen und konsequent (woran es oft noch fehlt!) zur Kenntnis zu nehmen, daß die beiden Wissenschaftszweige Theologie und Naturwissenschaft ihre je eigenen Grenzen zu beachten haben, dabei aber doch Hilfestellungen über alle Grenzen der Methodik und Sachzwänge hinweg einander und anderen Bemühungen um Wahrheit leisten können.
Vom naturwissenschaftlichen Standpunkt entfaltet K. Rawer ein breites Panorama sowohl methodischer als auch und vor allem sachlicher Informationen zum Thema, die K. Rahner in theologischer Perspektive interpretiert, um so ,,Voraussetzungen und Möglichkeiten des Dialogs" (44 ff.) festzustellen. Erst so kann vernünftig und gläubig zugleich zu einer Synthese von ,,Evolution und Schöpfung" (St. N. Bosshard) beigetragen werden: Schöpfung als fortdauerndes Freiheitsgeschehen.
Merkwürdig wenig wird von Gedanken des Teilhard de Chardin mitgeteilt, wenig auch ist – selbst bei K. Rahner im ersten Beitrag – von einer Christozentrik der Schöpfung und Evolution die Rede. Fehlen da nicht wichtige theologische, heilsgeschichtliche Elemente? Astrophysik, Biologie, Neurologie (Bewußtseinsentwicklung) liefern gewiß wichtige Daten für den Weg zur Menschwerdung und zur Unterscheidung des Menschen vom Tier. ,,Natur und Geschichte" in ihrer gerade durch die Rolle des Menschen gegebenen gegenseitigen Verwiesenheit aufeinander und somit in ihrer letztmöglichen Einheit sind aber nicht nur als innerweltliche Eigenproduktion, sondern durch den letzten personalen Grund bedingt, den wir als Gott der Schöpfung und als deren Ziel bekennen. Daß dieser ,,Bekenntnischarakter" des christlichen Begriffes von Weltall – Erde – Mensch auch im Dialog mit den Naturwissenschaften zum Tragen kommt, weist dieser informative Teilband überzeugend auf.

Graz *Winfried Gruber*

RAHNER KARL, *Autorität;* HÄTTICH MANFRED, *Herrschaft – Macht – Gewalt;* FETSCHER IRING, *Revolution und Widerstand.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 14). (141.) Herder, Freiburg 1982. Ln. DM 27,–.

Auch der Teilband 14 der ,,Enzyklopädischen Bibliothek in 30 Bänden" den der Herderverlag unter der Devise ,,Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" herausbringt, wird dem Bemühen gerecht, den christlichen Glauben im Kontext der modernen Gesellschaft auszulegen. Daß die Stichworte, der Herkunft und Eigenart ihrer Verfasser entsprechend, methodisch und inhaltlich sehr different ausfallen, verwundert eigentlich nicht.
Genau die Hälfte des Bandes teilen sich Rahner und Hättich, Fetscher fällt also quantitativ der Löwenanteil zu.
Rahner beginnt mit einer induktiv-philosophischen Erarbeitung von Autorität, um dann ausschließlich von der Autorität in der römisch-katholischen Kirche zu handeln.
Rahners Hauptaussagen zur Autorität in der katholischen Kirche: Auch ohne formellen Kirchenstiftungsakt Jesu ist die Kirche legitim von Jesus und seinem Jüngerkreis hergekommen (27 f.). Aus dem abstrakten Wesen der Kirche lassen sich die konkreten Autoritätsstrukturen nicht zwingend ableiten, so etwa, daß es einen Petrus geben müsse (29 f.). Die Kirche ist von ihrem Wesen her nicht mit gesellschaftlicher Zwangsgewalt bedacht (31). ,,Die Lehrautorität ist ein notwendiges Element der gesellschaftspolitischen Autorität der Kirche" (33). Rahner anerkennt, daß Kirche auch ,,freie Gesinnungsgemeinschaft" darstellt, er leite aber daraus überhaupt keine partielle ,,Volkssouveränität" des Kirchenvolkes ab, sondern spricht nur von hierarchischem Prinzip. Uns will scheinen, daß die Autorität in der Kirche deswegen so komplex strukturiert ist, weil sich in ihr zwei Prinzipien treffen: das von Christus herkommende hierarchische ,,Anspruchsprinzip", das den Anspruch des Wortes Gottes an diejenigen heranträgt, die sich frei zur Kirche bekennen, und das aus der freien Entscheidung der Glieder zur Kirche entspringende Volkssouveränitätsprinzip, das sicher Strukturen der Mitsprache der Laien beinhalten müßte.
Manfred Hättich, Professor für Politische Wissenschaften in München und Direktor der Politischen Akademie Tutzing, behandelt die Stichworte Herrschaft, Macht und Gewalt. Nach Hättich ist die Menschenwürde das Kriterium der Machtausübung. Man muß stets fragen, wie die ausgeübte Macht auf den anderen Menschen wirkt. Recht gelungen erscheinen auch die Ausführungen über Macht als Mächtigkeit des Subjekts zur Selbstverwirklichung (53, 55). Nach dieser Reflexion über einen recht amorphen anthropologischen Seinsverhalt geht der Autor auf die Behandlung des Stichwortes ,,Herrschaft" über.
Interessant, aber u. E. völlig unzureichend, ist die Theorie, die der Autor zu einem christlichen Verständnis der Legitimität einer Regierung in der Demokratie vorlegt. Hättich fordert einfach Loyalität (was wohl Treueverpflichtung heißen soll?) zur demokratisch gewählten Regierung, weil das die christliche Nächstenliebe zum eigenen Volksganzen erfordert (68). So einfach geht das. Der Autor bringt das Kunststück zusammen, kein einziges Mal die für eine katholische Gesellschaftslehre so entscheidenden Begriffe wie ,,Solidaritätsprinzip" und ,,Gemeinwohl"

zu verwenden. Nach katholischer Gesellschaftslehre ist die personal-seinsmäßige Solidarität das Prinzip der Vergesellschaftung schon vor aller Nächstenliebe und das Besorgen des Gemeinwohls der eigentliche Legitimitätsgrund der Autorität, ganz gleich, ob man aus christlicher Nächstenliebe Loyalität empfindet oder nicht.

Autor des Stichwortes ,,Revolution und Widerstand" (77–134) ist der bekannte Frankfurter Politikwissenschaftler *Iring Fetscher*. Fetscher geht historisch-narrativ vor, um dann konkrete Anwendungen auf die Gegenwart zu suchen. Er behandelt die Widerstandsdoktrin des älteren Naturrechts, der Reformation und der Denker zur Zeit des Absolutismus (Hobbes, Kant, Schiller, Locke). Das germanische Rechtsdenken und das rationalistische Naturrecht (Grotius) sind nicht berücksichtigt.

Wertvoll erscheinen uns die nach Fetscher schon bei Junius Brutus aufscheinenden Gedanken, daß nicht der ,,kleine Mann", sondern die intermediären Machtträger wie höhere Verwaltungsbeamte und ,,Politiker" die eigentliche Pflicht zum Widerstand gegen einen Tyrannen besitzen (vgl. 92,94). Mit einiger Bestürzung stellt man fest, daß in einer Enzyklopädie unter der programmatischen Benennung ,,Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft" die Katholiken einen ausgesprochenen ,,Traditionsausfall" hinnehmen müssen. Das gesamte neuscholastische Naturrechtsdenken zwischen 1850 und 1960 ist überhaupt nicht präsent. Man fragt sich, wohin die denkerische Anstrengung von hundert Jahren katholischer Ethik, namentlich die eines L. Tapparelli SJ, der 1855 den neuen Impuls zu einer beachtlichen Tradition der Staatsethik setzte, eines Theodor Meyer SJ, der schon 1900 eine ausführliche Erörterung des aktiven Widerstandsrechts brachte, eines Viktor Cathrein und schließlich eines Johannes Messner geblieben ist. Messners ,,Naturrecht" (5. Auflage 1966) ist nicht einmal im Literaturverzeichnis als Stichwort zu finden, geschweige denn die anderen Autoren. Dabei ist Messners einschlägiges Kapitel zwar nicht so konkret wie die Ausführungen Fetschers, was den Widerstand in der Demokratie betrifft, in anderer Hinsicht aber präziser und damit nach wie vor eine notwendige Ergänzung der Ausführungen Fetschers.

Besser gelungen erscheint uns die Abhandlung des Begriffes Revolution. Angesichts des theoretischen Defizits der christlichen Ethik in dieser Frage ist die Lektüre lehrreich und aufbauend. In ethischer Sicht müßte nach F. in Analogie zur Lehre vom ,,gerechten Krieg" eine Lehre von der ,,gerechten Revolution" mit einem entsprechenden Kriterienkatalog entwickelt werden. Diese würde über das alte scholastische Widerstandsrecht hinausgehen. Sehr lesenswert auch die Kritik der eurozentrischen Geschichtsphilosophie am Ende des Fortschrittsdenkens (125–127).

Linz *Georg Wildmann*

ENGELHARD DIETRICH VON, GLATZEL JOHANN, HOLDEREGGER ADRIAN, *Abweichung und Norm;* HUNOLD GERFRIED W., KORFF WILHELM, *Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration;* LØGSTRUP KNUD E., *Solidarität und Liebe;* RAFFELT ALBERT, *Interesse und Selbstlosigkeit.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 16). (168.) Herder, Freiburg 1982. Ln. DM 31,80.

Der Teilband 16 der neuen lexikalen Herderreihe vereinigt Theologen und Fachwissenschaftler. *Johann Glatzel,* Professor für Psychiatrie an der Universität Mainz, versucht das psychisch Abnorme durch Elementebeschreibung in den Griff zu bekommen (16–25). Das ,,Überraschende" des Verhaltens, das ,,idiosynkratisch Normative" (23) und die ,,Unfähigkeit zur Einfühlung" sind solche Elemente.
Über die Abweichung und Norm im Bereich der Delinquenz (26–38) handelt *Dietrich von Engelhard,* Prof. für Geschichte der Medizin in Heidelberg, auf einer Abstraktionsstufe, die den Fortgang der Lektüre ungemein mühselig macht. Eigentlich wird nur eine Art metasprachlicher Handlungsanweisung für Wissenschaftler gegeben über die Frage, was man bei wissenschaftlicher Erfassung der Delinquenz darf oder nicht darf, was man beachten soll, was nicht. Zur Illustration: Ein Zwischentitel nennt sich: ,,Versuche der Typisierung" (29). Als Nichtfachmann würde man nun erwarten, daß vom Delinquenztypus A, B, C usw. die Rede sein wird. Aber nichts dergleichen! Dafür wird aufgezählt, in welche Richtungen die Delinquenztheorie ihre Gehversuche macht. Man kann mit solchen Stichwortbehandlungen beim besten Willen nicht zufrieden sein.
Nicht viel besser ergeht es einem bei der Behandlung der ethischen Perspektiven der Normabweichung (39–49) durch den Professor für Moraltheologie aus Fribourg, *Adrian Holderegger.* Es kommt letztlich darauf hinaus, daß alle Abweichung ,,relational" (39) zu sehen ist, will heißen relativ zum Bezugssystem einer spezifischen Kultur und ihrer geltenden Sittlichkeit, und daß es die Verantwortung des Subjekts ist, wie es die Beziehung zwischen Lebenswelt, Normen und Handlungen herstellt (48).

Den Artikel ,,Minoritäten, Randgruppen und gesellschaftliche Integration" (59–95) teilen sich zwei Autoren. *Gerfried W. Hunold,* Professor für Moraltheologie in Tübingen, schildert vom Soziologischen her recht gut die positiven und negativen Effekte des abweichenden Verhaltens. Er beschränkt sich auf das Postulat der Flexibilität gegenüber Abweichlern, wenn kein ausgesprochen sozialschädliches Verhalten vorliegt.

Radikaler geht *Wilhelm Korff,* Professor für Christliche Sozialethik in München, das Problem an. Das deviante Verhalten läßt sich nicht mehr mit Epikie und Verweis auf die besonderen circumstantiae einordnen. Heute haben wir es mit gesellschaftlichen ,,Binnenmoralen" zu tun (79). Welches sind die ethischen Normen, die als Kor-

rektiv für die Gruppenmoralen gelten können? Einst war z. B. die ,,Goldene Regel" eine solche. *Korff* plädiert für das ethische Kriterium der ,,realen Versöhnung" (81), gegen Wehrdienstverweigerern und Homosexuellen ebenso wie für die Straffälligen. Seine Umdeutung des Sinns der Strafe ist brisant. Nach K. Barth ist Erlösung rein Versöhnungstat Gottes; Sühne und Wiedergutmachung des Menschen sind eigentlich eine Beleidigung Gottes (89). Daher kann der Sinn des Strafvollzugs nur Resozialisierung sein, allerdings so, daß der Mensch nicht ,,Ordnungsmarionette" wird, sondern sich auf eine ,,offene Identität" hin wandelt (89f.) und bewußt die Repetitionsmechanismen seiner verschlossenen Identität aufzubrechen sucht. *Korff* scheint selbst zu spüren, daß Versöhnung eine recht leere Reflexregel der ethischen Vernunft darstellt, daher unterstellt er sie letztlich dem Glauben als der ,,Vernunft der Vernunft" (92). Aber insgesamt besticht sein Entwurf durch eine konsequente Geschlossenheit.

,,Solidarität und Liebe" aus der Feder des verstorbenen Professors für Systematische Theologie in Aarhus, *Knud E. Logstrup*, stellt eine phänomenologisch-narrative Analyse dar, die für katholische Ohren gelegentlich recht originell anmutet, so wenn gesagt wird, daß Liebe, Barmherzigkeit, Vertrauen, Hoffnung, Offenheit ,,Daseinsäußerungen" sind, die erst eine ethische Norm fundieren, zugleich aber keine Ideen darstellen, mit denen wir die Gesellschaft aufbauen. Vielmehr müssen die leitenden Ideen an ihnen getestet werden (118f., 122f.). Nun wird man nicht böse sein, wenn der Hinweis auf das Solidaritätsprinzip der katholischen Gesellschaftslehre fehlt. Was stärker ins Gewicht fällt, ist der Umstand, daß jede Bezugnahme auf die Tradition fehlt. Gerade die Erörterung der Liebe von der Patristik bis in die Dreißigerjahre dieses Jahrhunderts hätte aus der Tradition mehr Profil und eine Menge von Pointen gewinnen können.

Albert Raffelt, wissenschaftlicher Bibliothekar in Freiburg, bringt zunächst eine Darstellung des Interesse-Begriffes von seinen Anfängen im 16. Jh. über seine Verwendung bei Thomas Hobbes, Adam Smith und Kant (,,Interesse der Vernunft"), bis zu seinem Gebrauch bei Erich Fromm, dem Marxismus und Jürgen Habermas. Dem setzt er einen exegesegeschichtlichen Exkurs über die Selbstverleugnung als einer Grundkategorie des Christlichen entgegen. In der Synthese des Thomas v. A. verbindet sich das interessierte Streben nach ewiger Seligkeit mit der Interesselosigkeit der reinen Liebe. Fénelon, Bewußtseinsphilosoph, fordert bereits die Befreiung des Subjekts von seiner ich-bezogenen Reflexion. Der christlichen Tradition ist demnach zu entnehmen, daß der Liebe Selbstlosigkeit immanent ist.
Die Vorliebe des Autors gilt der grundsätzlichen Philosophie der Selbstlosigkeit, wie sie bei Maurice Blondel (L'Action, 1893) aufscheint, der mit transzendentaler Analyse nachweist, daß jedes freie Handeln des Menschen in seiner Tiefe immer schon geprägt ist von Entsagung und Verzicht. In einem solchen Ansatz sieht der Autor die Neuinterpretation der Kategorien der Tradition mit modernen Denkmitteln.

Linz *Georg Wildmann*

MÜLLER WERNER, *Bürgertum und Christentum;* RUH ULRICH, *Säkularisierung;* KERN WALTER/LINK CHRISTIAN, *Autonomie und Geschöpflichkeit;* RENDTORFF TRUTZ, *Emanzipation und christliche Freiheit.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 18). (148.) Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. Ln. DM 34,50.

Der vorliegende Band ist gerade für jene Leser besonders interessant, die den ,,Geist des gegenwärtigen Zeitalters" und seine Rückwirkung auf das Christliche gründlicher erfassen wollen. *Werner Müllers* Beitrag (5–58) bringt eine ausgezeichnete Analyse der bürgerlichen Gesellschaft, wobei uns besonders lesenswert erscheint, was er über den ,,Geist des Bürgertums" schreibt (35–40). Man darf vermuten, daß hier eine der besten Zusammenfassungen gegenwärtiger Forschung über das Bürgertum vorliegt. Nach Müller ist der bürgerliche Anspruch ,,Humanität für alle" nicht voll eingelöst worden; daher stellt sich die Frage, ,,wie der christliche Glaube Verfallsformen der Bürgerlichkeit abhelfen und zugleich seine Identität bewahren kann" (44). Allgemein gilt: Jede Gesellschaft ist daraufhin zu befragen, inwieweit sie eine vorläufige Verwirklichung der eschatologischen Gemeinschaft der durch Christus erlösten Menschen darstellt (45). Gesellschaftsverändernde Praxis heute setzt eine Inkulturation des Glaubens auch in die bürgerliche Gesellschaft voraus.
Der wissenschaftliche Publizist *Ulrich Ruh* umreißt zunächst die wechselvolle Geschichte der Interpretationskategorie ,,Säkularisierung", um dann in einem zweiten Teil die Grundprobleme des neuzeitlichen Säkularisierungsprozesses zu analysieren: als Ausdifferenzierung von Lebensbereichen (72–76), als Loslösung von Begriffen aus ihrem religiösen Kontext (77–81) und als Schwund religiöser Bindungen (81–85). Im dritten Teil folgen die Reaktionen des Katholizismus und Protestantismus auf die Säkularisation sowie der systematische Antwortversuch der ,,Säkularisationstheologie" (man denke etwa an Gogarten und Metz). Im ganzen ein gutes lexikalisches Stück Arbeit. Sehr wertvoll erscheinen uns die ,,Regeln", die *Ruh* für die Kirche in ihrem Umgang mit der säkularisierten Gesellschaft aufstellt (95–98).
Walter Kern, Fundamentaltheologe in Innsbruck, und *Christian Link*, Professor für systematische Theologie in Bern wollen im Beitrag ,,Autonomie und Geschöpflichkeit" (101–148) die Verschränkung der biblisch verstandenen Geschöpflichkeit mit der neuzeitlich verstandenen Autonomie (als Fähigkeit, Subjekt seiner Geschichte zu sein und als Verfügenkönnen über sich selbst) sichtbar machen. Daher wird von beiden Autoren ge-

meinsam zunächst die geschichtliche Entwicklung des Verhältnisses von Autonomie und Geschöpflichkeit nachgezeichnet (104–124), die aber kein bündiges Fazit, sondern nur – wahrlich schicksalhafte – Fragen erlaubt.
Aus der Sicht evangelischer Theologie versteht *Link* Autonomie letztlich als Freiheit im Sinne der Zeitlichkeit des Seins bei Martin Heidegger. Freiheit liegt in einem eigentümlichen Sich-Voraus-Sein verankert, das Gottes Reich ist. Dieses zeigt sich etwa in den Maximen der Bergpredigt. Autonomie ist identisch mit dem paulinischen „Gesetz des Geistes" (136). *Walter Kern* plädiert für die Freiheitsgeschichte. Das Übel liegt nach ihm in der Absolutsetzung der Autonomie im Sinne der Feuerbachschen Selbsterschaffung des Menschen, die nicht dem Deutschen Idealismus anzulasten ist. Für *Kern* ist „Autonomie *oder* Theonomie" keine gültige Alternative. Autonomie transzendiert sich zur Theonomie, wie sich (etwa nach K. Rahner) die Anthropologie zur Christologie transzendiert (143).
Trutz Rendtorff ergänzt und kontrastiert im Beitrag „Emanzipation und christliche Freiheit" (149–179) obige Ausführungen. Emanzipation im radikalsten Verständnis ist „Aufhören aller Abhängigkeiten und Selbstbefreiung zugleich". Trotz dieser Extremführung von Emanzipation bleibt Rendtorff bei seiner These: Modernes Freiheitsverständnis ist Aufnahme und Aneignung des christlichen Freiheitsverständnisses (158). Der extremen Emanzipation setzt Rendtorff die Aufgabe entgegen, stets die Verdanktheit menschlicher Freiheit einzubringen. Bei der Interpretation dieser Verdanktheit sticht der eklatante Unterschied zur katholischen Position heraus. Bei *Walter Kern* (142) bedeutet die geistige Komponente der menschlichen Natur (mit Marèchal und Rahner) Existieren im Horizont des Absoluten, für R. ist Natur im Sinne Luthers Verschlossenheit des Geistes und Wollens in sich selbst, daher Nicht-Wollen Gottes und folglich Sünde (168). Freiheit ist daher verdankte Freiheit in dem Sinne, daß der Mensch in die Freiheit Gottes eingesetzt ist gegenüber einem Leben in der Knechtschaft des (paulinisch verstandenen) Gesetzes.

Linz *Georg Wildmann*

TÖDT HEINZ EDUARD, *Menschenrechte – Grundrechte;* FIORENZA FRANCIS, *Religion und Politik;* SCHWAN ALEXANDER, *Legitimation.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 27). (144.) Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. Ln. DM 27,–.

Die „Enzyklopädische Bibliothek in 30 Bänden", die der Herderverlag herausbringt und die nun nahezu vollständig vorliegt, versucht den christlichen Glauben in der Lebenswelt heutiger Industriekultur auszulegen. Verständlicherweise droht dabei die Gefahr, daß unverzichtbare christliche Substanz bei diesem hermeneutischen Verfahren nahezu unbemerkt auf der Strecke bleibt. Real wird diese Gefahr besonders bei jenen Autoren, die die katholische Lehrsubstanz in Sachen sozialer und politischer Ethik wohl infolge ihrer anderweitigen „wissenschaftlichen Herkunft" nicht besonders kennen.

Der geäußerte kritische Vorbehalt soll für *Heinz Eduard Tödt,* Prof. f. Sozialethik und Systematische Theologie in Heidelberg, nicht geltend gemacht werden. Beim Problem der philosophischen Begründbarkeit der Menschenrechte gilt seine Sympathie dem Gedanken von der universalen Kommunikationsgemeinschaft, dem letzten Apriori auch völkerrechtlicher Wert- und Normfindung. Der Autor orientiert sich also, wenn auch mit Einschränkungen, an Georg Picht (41).
Dort, wo wie heutzutage ein metaphysischer Rekurs auf eine identische Vernunftnatur des Menschen nicht mehr möglich ist, da man kaum einen Konsens unter den Menschen erreichen wird, ist die Menschenwürde, auf die sich die Menschenrechte stützen, nicht begründbar, sondern nur mehr voraussetzbar (44). Daß sie zumeist auch vorausgesetzt wird, ist ein Zeichen der Hoffnung. So steuert die Menschenwürde doch die Menschen- und Grundrechtstheorien, selbst in den einzelnen Verfassungen. Für die „humanistische Ahnung von der Würde des Menschen" gibt es heute kein Äquivalent (45).
Der Autor unterzieht alle christlichen Interpretationsversuche der Menschenrechte einer Kritik, um schließlich seine eigene Lösung zur Theologie der Menschenrechte vorzulegen: die Analogie und Differenz zwischen rein human-dialogaler Menschenrechtsbegründung und christlicher Menschenrechtsbegründung als „Stachel im Fleische" des gegenwärtigen Dialogs um die Menschenrechte. Die rein humanistische Menschenrechtstheorie geht von Postulaten aus, die sie immanentistisch gar nicht begründen kann. Erst im christlichen Glauben wird die Begründbarkeit der grundgelegten Postulate: Würde, Freiheit, Gleichheit, Partizipationsfähigkeit *aller* Menschen sichtbar!
Ein anregender und herausfordernder Beitrag zum Problem vornehmlich der theologischen Begründbarkeit der Menschenrechte.

Francis Fiorenza, Prof. f. Fundamentaltheologie an der Catholic University of America in Washington, will die Beziehung zwischen Religion und Politik aus der Perspektive der politischen Theologie behandeln (63). Er geht mit der Antike von der Annahme aus, daß es eine mythische, eine metaphysische (natürliche) und eine politische Theologie, d. h. die Art von Gott (oder den Göttern) zu reden, geben kann. Erst in der Aufklärung gewinnt die politische Theologie eine entscheidende Bedeutung (70ff.). Der Autor bringt einen guten Abriß der politischen Theologie der Restauration, Carl Schmitts und Erik Petersons. Mit Ausnahme Petersons behaupten alle eine Parallelität zwischen religiösen Ideen und politischen Ordnungsideen. Recht gut gelungen auch die Gegenüberstellung von katholischer Restauration, heutiger politischer Theologie und südamerikanischer Befreiungstheologie.

Erst im letzten Kapitel (87–97) legt der Autor seine eigenen Karten offen auf. Seine These könnte so formuliert werden: Die politische Theologie konzentriert sich auf das Aufdecken und die eschatologische Korrektur der in der Gesellschaft (säkularisiert) abgesunkenen latenten Symbole und Werte (89, 91) und deren pragmatische Wirksamkeit in der konkreten gesellschaftlichen Welt. In diesem Sinne ist nach dem Autor die politische Theologie eine zeitgenössische Notwendigkeit. Er stellt ihr eine „rekonstruktive" Aufgabe (95) und dürfte ihr überzeugend einen neuen Weg weisen. Einschlägig Interessierte sollten diesen Essay unbedingt lesen. Sein Vorschlag zur Güte bezüglich der Rivalität von politischer und transzendental-existentialer Theologie könnte die politische Theologie aus ihrer momentanen Stagnation im europäischen Denkraum herausführen (vgl. bes. 95–97).

Die Gefahr, daß ein substantieller katholischer Topos sozialer und politischer Ethik verlorengeht, scheint mir beim Artikel „Legitimation" aus der Feder von *Alexander Schwan*, Professor für Geschichte der Politischen Theorien in Berlin, gegeben zu sein. Ich denke da an die Idee des Gemeinwohls, die seit Aristoteles im abendländischen, dann aber auch im katholischen Sozialdenken der letzten hundert Jahre Tradition hat. Der Begriff des „bonum commune" taucht in Schwans Legitimierung von Autorität oder Herrschaft kein einziges Mal auf. Nun ist aber Volkssouveränität, soll sie nicht als „leerer Wille" abstrakt bleiben, doch nur dann sinnvoll, wenn sie auf das bonum commune, der Selbstverwirklichung der Gemeinschaft als ganzer ausgerichtet ist. Am bonum commune ist Freiheit ein entscheidendes Moment, so wie das Individuum mittels seiner Freiheit sein Wohl, sein „gutes Leben", seine Wertintention auf das Humanum hin verwirklichen soll. Hegel sagt in seiner Phänomenologie des Geistes, daß die absolute Freiheit zum Terror führen muß. Die Legitimation des Staatshandelns aus dem Prinzip der Freiheit allein zu begründen, kann nicht voll befriedigen (111). Schwan empfindet offenbar die Lücke in seiner Argumentation, wo er sagt, die Freiheit müsse sich selbst in die Sorge nehmen (11f.). Auf 124f. ist denn auch von „dauerhaften Ordnungsverhältnissen" und von „politischer Ordnung" die Rede, die den Bürgern als „Objektivation" gegenübertritt. Schließlich ist nach Schwan Freiheit mit anderen Grundwerten verknüpft (129ff.). Aber warum dann nicht gleich „Gemeinwohl" als Ordnungsbegriff, in dem die Grundwerte inklusive Freiheit die entscheidenden Momente sind? In seiner recht lesenswerten Schlußpassage legt Schwan dar, daß nur jene Politik legitimiert ist, die sich an den Grundwerten Leben, Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden orientiert.

Insgesamt ein Band, den man mit Gewinn lesen wird, der einem aber die Bemühung um eine christliche Standortfindung mitnichten erleichtert.

Linz *Georg Wildmann*

DELIKOSTANTIS KONSTANTINOS, *Der moderne Humanitarismus.* Zur Bestimmung und Kritik einer zeitgenössischen Auslegung der Humanitätsidee. (Tübinger Theologische Studien, Bd. 17). (XII, 232.) Grünewald, Mainz 1982. Kart. DM 32,–.

Der Autor hat mit seiner an der philosophischen Fakultät der Universität Tübingen eingereichten Dissertation ein Thema in Angriff genommen, das schon längst einer eingehenden Untersuchung wert war. Geht es doch um die ideologische Grundlegung der Sozialstaatsidee von heute.

Der Autor vertritt die These, daß die zeitgenössische Staatsethik (und wohl auch die sozialdemokratische wie liberale common-sense-Philosophie) „humanitaristisch" ist, d. h. eine sozialeudaimonistische Verkehrung des Ethos der Autonomie und der (christlichen) Liebe darstellt. *Delikostantis* vollzieht seine Kritik des Humanitarismus in Auseinandersetzung mit der Anthropologie Gehlens. Gehlen sieht im Humanitarismus, den er als „Hypermoral" der Intellektuellen bekämpft, eine moralistische Wehleidigkeit, wo doch die Lebenserhaltung das eigentliche Ziel des Handelns darstellt. Nach dem Autor argumentiert Gehlen zu kurz, weil er auf demselben biologistisch-naturalistischen Boden bleibt, auf dem der Humanitarismus steht, er (Gehlen) also dem Geist der Zeit verhaftet bleibt.

Denn das Prinzip der naturalistischen Lebenserhaltung läßt sich mit der liberalen englischen Spätaufklärung (J. Bentham) staatsethisch umlegen auf die Maxime: Wohlfahrt für alle im Sinne des „größten Glücks der größten Zahl". Glück bedeutet hier Wohlbefinden und Bedürfnisbefriedigung, unterscheidet sich also wesentlich von der klassischen Sicht von Glück, die bis zur Aufklärung Gültigkeit hatte. Die naturalistische Deutung von Glück, die Glück als Wohlbefinden und Bedürfnisbefriedigung der größten Zahl aller Bürger versteht, ist identisch mit Eudaimonismus. Ihn sieht der Autor als den Kern des Humanitarismus an. Eine solche Sozialeudaimonie als Grundlage des Wohlfahrtsstaates bietet aus sich keinen Gegensatz zu einem totalitären Gesellschaftsverständnis und öffnet die Gesellschaft einer „Wohlstandsdiktatur" (Vgl. 150ff.).

Für den Autor haben I. Kant die Autonomie des Menschen und M. Scheler das Prinzip Liebe in bislang unüberholbarer Weise „auf den Begriff gebracht", sie sind also fundamentale Denker eines Humanismus, der auch für Christen Maß und Gültigkeit hat. Der Autor wehrt sich gegen eine heute oft geübte sozialeudaimonistische Deutung des Wohlfahrts- bzw. Versorgungsstaates, des Völkerrechts, ja auch der christlichen Liebe, wie sie z. B. D. Sölle im „Politischen Nachtgebet in Köln" auslegt. Wahre Humanität wirkt nach *Delikostantis* in der Gesellschaft nicht als Sozialeudaimonie, sondern als Solidarität.

Das Buch empfiehlt sich m. E. vor allem für Sozialethiker, Politiker und politisch engagierte

Gruppen, nicht zuletzt auch für Theoretiker der diversen Friedensbewegungen. Es ist sehr klar und faßlich geschrieben und trifft auch ein altes Kernanliegen der „solidaristischen" Richtung der katholischen Gesellschaftslehre. Man darf es der Beherzigung empfehlen. Daß der Autor das Verdienst, die Sozialstaatsidee durchgesetzt zu haben, allein dem Sozialismus zuschreibt (148) und die christliche Sozialbewegung dabei völlig vergißt, ist in den Augen aller Katholiken, die sich der christlichen Sozialtradition verpflichtet sehen, ein schwer zu verzeihender Schönheitsfehler.

Linz *Georg Wildmann*

KILIAN RUDOLF u. a. (Hg.), *Eschatologie.* Bibeltheologische und philosophische Studien zum Verhältnis von Erlösungswelt und Wirklichkeitsbewältigung. (Festschrift für Engelbert Neuhäusler). (333.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1981. Ln. DM 29,80.

Nach 25jähriger Lehrtätigkeit als Exeget für Neues Testament, zuletzt an der Universität Augsburg, wurde *E. Neuhäusler* im Sommer 1980 emeritiert, dem diese gut gestaltete, inhaltsreiche Festschrift gewidmet ist. Sie enthält Beiträge aus verschiedenen theologischen Disziplinen, voran den biblischen. Die alttestamentlichen Studien (R. Kilian, D. Kinet, W. Werner) „zeigen den Erfahrungshintergrund . . . der vor- und nachexilischen Prophetie und deren je unterschiedlicher ‚Eschatologie' auf" (14). Grundlegend sind die „Überlegungen zur alttestamentlichen Eschatologie" von R. Kilian (23ff.).
Die neutestamentlichen Beiträge bieten im Zusammenhang mit dem Geschick Christi eschatologisch begründete Kreuzestheologie: Zur johanneischen Interpretation des Kreuzes (H. Leroy); Thesen zum Problem „Gott und das Leid" (M. Lattke) u. a.
In Anerkennung der umfangreichen buddhistischen Forschungen Neuhäuslers erläutert Sh. Hara den „Mappö"-Gedanken bei Shinran: Ein japanischer buddhistischer Endzeit-Gedanke. (Shinran war einer der bedeutendsten japanischen buddhistischen Denker des 2. Jahrtausends v. Christus.) Im „Geleitwort" weist Kl. Funk darauf hin, daß „der unübersehbaren Nähe des Mappö-Gedankens zur paulinischen Rechtfertigungslehre . . . seit langem das Interesse von Prof. Neuhäusler" gehörte (14).
Drei philosophische Beiträge kennzeichnen die geistige Situation unserer Gegenwart als grundsätzlich und radikal offen für endzeitliches Geschehen und Vertrauen inmitten des Spannungsfeldes von wissenschaftlich-technischer Rationalität und gläubiger Weltgestaltung. Hier besonders eindrucksvoll A. Halder: Kunst und Religion (305ff.).
Ein knapp gehaltenes Verzeichnis der wissenschaftlichen Veröffentlichungen Neuhäuslers bildet den Schlußstein dieser breit gefächerten, im Dienste einer nicht verdinglichten Eschatologie stehenden Festschrift.

Graz *Winfried Gruber*

BIBELWISSENSCHAFT

KLAUCK HANS-JOSEF, *Herrenmahl und hellenistischer Kult.* Eine religionsgeschichtliche Untersuchung zum ersten Korintherbrief. (Neutestamentliche Abhandlungen. Neue Folge, Band 15). (VIII und 431.) Verlag Aschendorff, Münster 1982. Ln. DM 118,–.

Münchener Habilitationsschrift des nunmehrigen Würzburger Neutestamentlers. Grundsätzlich wird untersucht, welchen Einfluß die Heiligen Mähler in der Vor- und Umwelt des Christentums auf die konkrete Entstehung und Ausgestaltung des christlichen Herrenmahles gehabt haben können bzw. werden. Teil A „Zur Forschungsgeschichte" zeigt die verschiedenen Theorien, die aus hellenistischen, alttestamentlichen und frühjüdischen Mahlformen das Entstehen des christlichen Herrenmahls herleiten wollen. Teil B „Das Heilige Mahl in der Umwelt des Urchristentums" beschreibt und bewertet das im Lauf der religionsgeschichtlichen Forschung beigebrachte Material. Dabei handelt es sich um die Unterteilungen „Opferbräuche – Vereinswesen – Totenkult", „Das Mahl in den Mysterienkulten", „Mysterienmähler im Judentum" und „Gnosis und Mysterienmahl". Teil C „Herrenmahl und kultisches Mahl im ersten Korintherbrief" wertet exegetisch und systematisierend die einschlägigen Angaben dieses Paulusbriefes aus.
Teil B ist eine sehr erwünschte Zusammenfassung des durch die religionsgeschichtliche Forschung vor allem nach der Jahrhundertwende Beigebrachten und später zum Teil durch das Material in Qumran, zum Teil durch gnostisches Material Ergänzten.
Teil C behandelt die eigentliche neutestamentliche Frage. Klauck meint wahrscheinlichmachen zu können, daß das christliche Herrenmahl einerseits durch den entsprechenden Brotgestus mit deutenden Worten („für viele") und die Aussage über Bechergemeinschaft im Reiche Gottes tatsächlich im Leben Jesu verankert sei, hingegen die konkrete Ausgestaltung des Herrenmahls schon in der von Paulus im ersten Korintherbrief zitierten Form der Doppelhandlung (Brot und Wein mit entsprechenden Deutworten) zum Teil auf die Ostererfahrung, jedenfalls aber auch in besonderem Maße auf die Übernahme von Mahltypen der Umwelt insbesondere in den hellenistischen Mysterien zurückzuführen sei. Freilich reiche der hellenistische Einfluß bereits lang vor Jesus in den jüdischen Bereich herein und habe sich in der konkreten Ausgestaltung Heiliger Mähler im Judentum in der einen oder anderen Form bemerkbar gemacht. Ferner sei das gerade in Qumran thematisierte Zusammenstellen von Brot und Wein als Opferersatz für die Ausgestaltung des christlichen Herrenmahles von wesentlicher Strukturbedeutung gewesen. Paulus bejahe den so ihm bereits aus der Überlieferung zugekommenen Eucharistietyp und dessen theologisches Verständnis grundsätzlich, stelle aber gegenüber in Korinth

wahrscheinlichen Weiterentwicklungen in Richtung auf die dort offenbar zum Teil noch immer mitgemachten Heiligen Mähler (Mysterienmähler) unverwechselbar Christliches, wie die Verankerung des Herrenmahles im konkreten Sterben Jesu und die ethische Bindung und Verpflichtung des die Sakramente feiernden Christen, argumentierend sicher.
Das faszinierende Thema und seine Bearbeitung würden gebieterisch differenzierte Berichterstattung und eingehende Auseinandersetzung verlangen. Beeindruckend ist der Versuch, die Herleitung des Abendmahls von Jesus wie die Beeinflussung des Herrenmahles durch die Heiligen Mähler der Umwelt des Christentums verstehbar machen zu wollen. Freilich hat mich die Lektüre nicht im ganzen von der Tragfähigkeit der Hypothese überzeugt. Wenn ich Klauck richtig verstehe, ist die eucharistische Doppelhandlung erst nachösterlich (Becher). Der Verweis auf Qumran ist mir in diesem Zusammenhang als grundsätzliches Element zu wenig, um eine solch eingehende und tiefgreifende Änderung der Handlung Jesu in der frühesten Kirche wahrscheinlich zu machen. Im übrigen teile ich die Redaktionshypothesen hinsichtlich des ersten Korintherbriefes nicht und meine, daß es zum Beispiel in den Kapiteln 8 bis 10 durchaus genügt, daß Paulus einmal die Starken, dann die Schwachen ohne ausdrückliche Kennzeichnung anspricht. Von dorther ist mir fraglich, ob die paulinischen Ausführungen 1 Kor 10, 14–22 real verstanden werden müssen und nicht vielmehr eine drastische Konsequenz aus der Mißachtung der Schwachen durch bedenkenloses Umgehen mit „heiligem" Fleisch darstellen.
Aber auch wenn meine Bedenken stichhaltig sind, ändert das nichts am ungeheuer anregenden Charakter dieser Arbeit. Wer sie differenzierend kritisch zu lesen versteht, erntet weit über den fachspezifischen Charakter hinaus theologische und kirchliche Anregung.
Salzburg *Wolfgang Beilner*

GNILKA JOACHIM, *Der Philemonbrief.* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, Band X: Faszikel 4). (XIV und 96.) Verlag Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. Geb. (Subskr. Preis DM 28,–) DM 32,–.

Mit diesem Band hat Gnilka seine Kommentierung der neutestamentlichen „Gefangenschaftsbriefe" glücklich abgeschlossen. Anlaß und Behandlung des Themas des Philemonbriefes sind gerade heute aktuelle Fragen an jenen Christen, der sich vom Evangelium auf konkrete soziale Verhaltensweisen motiviert weiß. Gerade von hierher kann ein so umfassender und ausgewogener Kommentar nur dringendst dem Studium empfohlen werden. Die Schwerpunkte dieses Kommentares – ihn als „kleines Werk" (Seite VII) zu bezeichnen, reizt zum Schmunzeln – liegen in den beiden Exkursen „Haus, Familie und Hausgemeinde" und „Die Sklaven in der Antike und im frühen Christentum" (zusammen 44 Seiten). Kenntnisreiche Information und Auseinandersetzung über die damit bezeichneten Sachverhalte. Gerade hier wäre freilich zu vielen einzelnen Informationen bzw. Einschätzungen jeweiliger antiker Beleg am Ort der Referierung zusätzlich hilfreich gewesen. Aufmerksame und betroffene Leser des Kommentars sind sehr erwünscht.
Salzburg *Wolfgang Beilner*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

WELTE BERNHARD, *Was ist Glauben?* Gedanken zur Religionsphilosophie. Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. (80.) Kart. DM 12,80.

Wer sich um Glauben bemüht, hat das Bedürfnis, immer wieder über seinen Glauben nachzudenken – nicht so sehr, um Neues zu erfahren oder neue Techniken zu entdecken, wie Glauben geht, sondern um sich auf den eigenen Glauben zu besinnen und sich seiner wieder bewußter zu werden. Wer dies tun will und dafür auch die entsprechenden philosophischen Anmarschwege nicht scheut, ist mit dem, was Welte über den Glauben zu sagen hat, bestens beraten.
Die Ausführungen über den Glauben sind aus Vorlesungen erwachsen, die Welte mehrere Male in Freiburg gehalten und überarbeitet hat. An die Kapitel über den Sinn einer philosophischen Behandlung des Glaubens und über den daseinsbegründeten Glauben schließen sich Überlegungen über den ausdrücklichen Glauben an Gott, über den interpersonalen Glauben und über den Glauben an Gott durch den Glauben an Jesus.
Redlich und behutsam wird Schritt für Schritt in Richtung eines christl. Glaubens gegangen, werden die Voraussetzungen dargelegt und ebenso die Strukturen des mitmenschlichen Glaubens bedacht. Die Darlegungen sind nicht von einer äußeren Begeisterung, wohl aber von einem inneren Feuer getragen, das dem Geist Gottes wahrscheinlich näher ist als verbale Beteuerungen von Geistbegabung.
Bedeutsames und Bedenkenswertes wird ausgesagt. Es ist von Vor-gabe die Rede, da wir uns beständig über die Grenze hinweg in den Bereich des nicht Absicherbaren geben, und auch davon, daß zu diesem Schritt immer auch Vor-sicht gehört (23); es wird betont, daß der Glaube sich nicht zwingend ergibt, da auch Grenzerfahrungen nicht zwingen, sondern an die Freiheit des Menschen appellieren; es wird gesprochen über die Formen des Ausweichens.
Es ist eine ausgereifte Schrift über christl. Glauben, in der man immer wieder auf bedenkenswerte Sätze stößt wie etwa (59): „Würde mehr Glaube geschenkt, so gäbe es auch mehr Glaubwürdigkeit des Zeugnisses."
Linz *Josef Janda*

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE):
Bd. V, *Autokephalie – Biandrata.* (IV, 805., 4 Kunstdrucktafeln, 2 Klapptafeln) Berlin 1980. Kart. DM 190,–.
Bd. VI, *Bibel – Böhmen und Mähren.* (IV, 786., 24 Kunstdrucktafeln) Berlin 1981. Kart. DM 190,–.
Bd. VII, *Böhmische Brüder – Chinesische Religionen.* (IV, 802., 12 Kunstdrucktafeln, 2 Klapptafeln) Berlin 1981. Kart. DM 210,–.
Bd. VIII, *Chlodwig-Dionysius Areopagita.* (IV, 800., 8 Kunstdrucktafeln, 2 Klapptafeln) Berlin 1981. Kart. DM 210,–.
Verlag W. de Gruyter, Berlin.

Die Herausgabe der TRE geschieht im geplanten Rhythmus, 8 Bände liegen komplett vor. Durch die zahlreichen vorzüglich gearbeiteten Artikel ist das Werk längst unentbehrlich geworden, eine Quelle theologischer Information, wie es sie in dieser Qualität und Ausführlichkeit im deutschen Sprachraum und wohl auch darüber hinaus sonst wohl kaum gibt. Ich wiederhole meine Empfehlung, die ich schon in früheren Rezensionen ausgesprochen habe und füge hinzu, daß das aktive Bildungsinteresse dessen, der entweder keine Zeit oder keine Lust hat, Tagungen und Kurse zu besuchen, in der TRE ein ausgezeichnetes Mittel hat, weil die meisten der fundamentalen Artikel einen umfassenden, sprachlich und strukturell klaren Einblick geben in theologische Themen. Im Folgenden hebe ich aus den Bänden V–VIII einige Artikel heraus, die mir besonderen Eindruck gemacht haben, und füge Bemerkungen hinzu, die kritisch gemeint sind, aber an dem geäußerten allgemeinen Urteil nichts ändern.

Bd. V: *Autonomie* (4–17, Amelung): dargestellt wird vor allem der moderne Begriff in ethischer Hinsicht. Die sachliche Vollständigkeit verlangt allerdings die Beachtung anderer Zusammenhänge, z. B. des antiken Autarkieideals, das im Selbstverständnis des Mönchtums tief gewirkt hat, der religiösen Perspektive in der Mystik, bei Eckhart, überhaupt im Monotheismus. *Autorität* (17–51, Miethke, Mau, Amelung, Beintker): der Überblick ist beschränkt auf die kirchentheologischen und ethischen Gesichtspunkte, die Kritik der Aufklärung an aller Autorität wird zwar kurz erwähnt, aber nicht dargestellt. Gibt es nicht überdies in allen Religionen, mit besonderer Dramatik im Christentum, das Phänomen des Autoritätswechsels? Wie sieht die Logik solcher Vorgänge aus? *Bann* (159–190, Welten, Hunzinger, Thoma, May, Link); *Barmherzigkeit* (215–238, Preuß, Kamlah, Signer, Wingren): hier wird sehr gut dargestellt, was AT, jüdische Literatur, NT zum Thema sagen; es fehlt, für den katholischen Leser besonders, die Geschichte dieser Eigenschaft Gottes in Frömmigkeit und Theologie, vor allem in der Augustinus-Tradition (Bonaventura!). Bestimmte Formen des Marienkultes sind ohne die Spannung (oder Trennung) Barmherzigkeit – Gerechtigkeit Gottes nicht verständlich. *Karl Barth* (251–268, Jüngel): eine schöne, genaue, mit ebenbürtiger Kraft gebotene Einführung in Leben und Werk des „bedeutendsten evangelischen Theologen seit Schleiermacher". *Basilius von Caesarea* (301–313, Hauschild): eine prägnante und sorgsame Charakteristik. *Beichte* (411–439, Asmussen, Frank, Bezzel, Obst, Mezger): an diesem sonst aufschlußreichen Artikel enttäuscht weniger die Begrenzung auf den protestantischen Gesichtspunkt als die Tatsache, daß wohl ein religionsgeschichtlicher Überblick gegeben wird, aber kein Kapitel über die Sündenvergebung in AT, NT, Judentum und früher Kirche. *Bekehrung* (439–486, Frend, Wolter, Engelbert, Wagner, Hollenweger, Gensichen). *Bernhard von Clairvaux* (644–651, Leclercq): vorzüglicher Überblick, in dem nur noch manche Inhalte der Lehre B.s, z. B. seine politische Doktrin ausführlicher beschrieben sein sollten.

Bd. VI – Mehr als die Hälfte des Bandes nehmen die Artikel zur Heiligen Schrift und zugeordneten Stichworten ein: *Bibel – Biblizismus* (1–484), ein Buch, das alle Informationen in präziser Fülle bietet. *Bild Gottes* (491–515, Jervell, Crouzel, Maier, Peters): man bemerkt an dieser Übersicht einen gewissen Mangel in der Anordnung des Stoffes, der auch bei anderen Artikeln auftritt, einmal wird die ganze Geschichte des Gedankens dargestellt, einmal (wie hier) nur die gegenwärtige Theologie. Ist es nicht möglich, für Themen dieser Wichtigkeit einen gewissen grundsätzlichen Aufbau festzulegen? *Bilder* (515–568, Lanczkowski, Welten, Maier, Thümmel, von Loewenich, Volp): hingewiesen sei besonders auf die Überlegungen im letzten Abschnitt: Das Bild als Grundkategorie der Theologie. *Bildung* (568–635, Lennert, Michel, Oswald, Riché, Asheim, Dienst, Leuenberger). *Bischof* (653–697, Neumann, Gassmann, Tröger): ein klar gegliederter Überblick, dessen erster Abschnitt mit drei Seiten Anmerkungen versehen ist. Der Artikel über das *Blut* (727–742, Wißmann, Böcher, Michel, Schneider) ist sehr informativ, liefert Material für alle Überlegungen zum Thema Opfer. Die mächtige Faszination, die davon ausgeht, hat wohl auch im Religiösen mit der Lust an der Destruktion zu tun.

Bd. VII – Mit einigen Erwartungen habe ich die Seiten über *das Böse* aufgeschlagen, um auf einen Artikel zu stoßen, der mich bisher am meisten enttäuscht hat (9–17, Hygen); nicht nur wegen des geringen Raumes, der dieser Frage eingeräumt wird oder der mangelhaften Literaturangaben, sondern weil das bestenfalls ein Essay, aber kein Artikel ist, der die Problemstellung historisch und systematisch sachgemäß bringt; vielleicht hängt die beiläufige Behandlung dieses Themas zusammen mit der in der protestantischen Theologie üblichen Abwertung der Frage nach dem Bösen, einer Theodizee? Oder wird zu diesem Stichwort noch einiges nachgeholt? Brüderlichkeit scheint mir sowohl vom NT wie vom neuzeitlichen Ideal der Humanität her ein Begriff

von sachlicher Aktualität, TRE handelt davon aber nur indirekt und historisch in den Artikeln *Bruderschaften / Schwesternschaften / Kommunitäten* (195–212), *Brüder / Church of Brethren* (216–218), *Brüder des freien Geistes* (218–220), *Brüder vom gemeinsamen Leben* (220–225), *Brüderunität / Brüdergemeine* (225–233). Die Enttäuschung wird aber reichlich aufgewogen durch ausgezeichnet gelungene Beiträge, z. B. über *Boethius* (18–28, Pozzi), *Bonhoeffer* (55–66, Krause), *Buch / Buchwesen* (270–290, Lanczkowski, Welten, Fouqet-Plümacher), *Buddhismus* (317-335, Bechert), *Bürgertum* (338–354, Köbler, Moeller, Conze), wozu ich freilich die Frage stelle, ob es Bürgertum erst im Mittelalter und in der Neuzeit gegeben hat, und nicht schon in der frühkatholischen Zeit, wo doch die Pastoralbriefe voll von Anleitungen für eine christliche Bürgerlichkeit sind. Ein kleiner Traktat ist der Beitrag zu *Buße* geworden (430–496, mit nicht weniger als neun Autoren – der Spezialisierung ein wenig zuviel!). Dem Katholiken fallen noch Stichworte aus der Gegenreformation auf wie *Petrus Canisius* (611–614, Holter SJ), *Catechismus Romanus* (665–668, Bellinger), *Carlo Borromeo* (83–88, Alberigo).

Bd. VIII – Unter den Artikeln zwischen den Stichworten *Chlodwig* und *Dionysius Areopagita* haben folgende meine besondere Aufmerksamkeit auf sich gezogen und machen mir durch Aktualität, Umfang und Qualität der Durchführung starken Eindruck: *Christenverfolgungen* (23–62, Freudenberger, Morper, Schäferdiek, Stoeßel), *Clemens von Alexandrien* (101–113, Mehat), *Dämonen* (270–300, Böcher, Wanke, Stemberger, Tavard), *Darwin / Darwinismus* (359–376, Rensch), *David* (378–388, Sinclair, Thoma), *Deismus* (392–406, Gestrich), *Dekalog* (408–430, Perlitt, Magonet, Hübner, Fritzsche, Surkau), *Demut* (459–488, Preuß, Awerbuch, Rehrl, zur Mühlen, Radler), *Dialogik* (697–709, Heinrichs, Sauter). Natürlich sind alle bedeutsamen Gestalten der reformatorischen Tradition berücksichtigt. Einige Fragezeichen: im Beitrag von A. Köberle zum Thema *Christentum* (13–23) stört nicht die vorwiegend protestantische Perspektive, aber wohl die Beschränkung auf das Verhältnis des Christlichen zu sich selbst, die Auslassung des großen religiösen Horizonts der Menschheit. Zinzendorf hat die Vielfalt der Kirchen positiv verstanden, Köberle schreibt dagegen: „. . . nüchtern betrachtet, ist die Pluralität der christlichen Kirchen und Gemeinschaftsbildungen als eine Tragödie, ja als ‚ein erschreckender Widersinn' (Schütz) zu bezeichnen, woran alle Beteiligten gemeinsam mit Schuld tragen" (14). Gibt es gar nichts zu berichten von der Fruchtbarkeit der Differenzen? Keine Reflexion über das Phänomen, daß keines der uns bekannten religiösen Systeme im Lauf der Zeiten homogen bei sich geblieben ist? Liegt hier nur Schuld vor, oder gibt es eine Notwendigkeit der Exegese des einen Anfangs in viele Realisationen? Schmal ist der Artikel *Consilia evangelica* (192–196, J. Gründel) ausgefallen, sowohl im Hinblick auf die große Geschichte der Räte, wie auf die unterschiedliche Beurteilung ihrer Bedeutung in den Kirchen. Auch die Literaturangabe ist mager, vergleicht man dazu die üppige Bibliographie etwa zum anschließenden Stichwort *Constitutum Constantini* (200–202).

Linz *Gottfried Bachl*

PESCH O. H./PETERS A., *Einführung in die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung*. (LVIII und 412.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Kart. DM 94,–.

Unter den mir bekannten *Einführungen*, die von der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft herausgebracht werden, ist die vorliegende sicher eine der besten; die evangelisch-katholische Gemeinschaftsarbeit zweier bekannter Theologen bietet nicht nur, wie es sich für dieses Genus gehört, umsichtige Information über alles Material, alle bedeutsamen Fragestellungen, sondern wird darüber hinaus auch dem hohen Anspruch gerecht, den sich die Verfasser laut Vorwort selbst gestellt haben: „Das Buch will mittels des ausgewählten Stoffes und der dargestellten Einzelheiten ein Koordinatenkreuz bauen, in das man historische und aktuelle Probleme der Diskussion um Gnade und Rechtfertigung einzeichnen und sich dadurch nach Herkunft und ‚Stellenwert' verständlich machen kann" (XIII). So ist ein Werk entstanden, das jedem Studenten aber auch dem Lehrer der systematischen Theologie bestens empfohlen werden kann. Die ineinander verschränkten Beiträge der Autoren bilden einerseits ein Ganzes, weil sie zeigen, wie die katholische Lehre von der Gnade und die evangelische Lehre von der Rechtfertigung zusammengehören in dem einen Vorgang der Auslegung. Immer ist das Evangelium gemeint und der Ernst, in dem sich beide Stränge der Tradition damit befassen, ist selbst schon ein Beleg für die bestehende Ökumene. Andererseits wird der Unterschied der Perspektiven, Ansätze und Fragestellungen nicht nur nicht verschwiegen, sondern auch erklärt und in seinem positiven Wert für die Findung der christlichen Wahrheit erschlossen. Das ist mehr, als es Versuche sein können, in denen ausschließlich Übereinstimmungen aufgespürt werden. Eine Frage, die mir dogmenhistorische Arbeiten immer wieder aufdrängen, hat sich auch bei der Lektüre dieser Einführung gemeldet. Ich lerne aus solchen Monographien kennen, was die Geschichte der wissenschaftlichen Theologie zu diesem Thema gebracht hat, grob gesagt: die Gnade in den Büchern. Meine Neugier reicht aber weiter, dorthin, wo die Gnade gelebt wird, zu der Literatur, die unmittelbare Anleitung und Mystagogie bietet. Auch hier wird ausgelegt, gedeutet und behauptet, keineswegs immer in folgsamer Abhängigkeit von der zünftigen Theologie, nicht immer in Gleichzeitigkeit zu ihr, sondern recht oft aus einem durchaus eigenen, nicht weiter reflektierten Ansatz, in Auswahl und Stilisierung von Interessen geleitet, die das Glaubensbewußtsein tief bestimmen. Ich denke zum Beispiel

an ein Werk aus der Gegenreformation, das sehr viele Auflagen erlebt und größte Wirkung gehabt hat, in dem das radikale Prinzip der *Sola Gratia* an der unwiderstehlichen Gnadenmacht Marias demonstriert wird: ,,Le glorie di Maria" von Alphons von Liguori. Das Verstehen, das im Glauben geschieht, ist von vielen Faktoren bestimmt, hat viele Ebenen und Sprachen, auch konfessionell überkreuzt ineinander verschoben, in einem enormen Gefälle zwischen schärfster Denkarbeit an den Begriffen und reichlich spontaner Sprache gespannt, und ist so das konkrete Ganze christlicher Überlieferung. Darum sind rein theologische Darstellungen nie die vollständige Wahrheit über sie.

Linz *Gottfried Bachl*

EBELING GERHARD, *Luther.* Einführung in sein Denken. (X, 321.) (Uni-Taschenbücher 1090). Mohr, Tübingen [4]1981. Kart. DM 22,80.

Für das ,,Lutherjahr" 1983 ist als besonders informatives und theologisch bedeutsames Buch dieses Werk des berühmten Prof. für Fundamentaltheologie und Hermeneutik in Zürich G. Ebeling zu empfehlen, das in 1. Aufl. schon 1964 erschien. Damals schon urteilte H.-G. Gadamer: ,,Eine meisterhafte Darstellung von Luthers Denken, die durch Klarheit, Sachnähe und dialektische Subtilität besticht." Die Tatsache, daß E. ,,nicht durch Zusammentragen einzelner ansprechender Gedanken oder durch eine Gesamtdarstellung von Luthers Theologie, sondern durch Konzentration gleichsam auf den Herzschlag dieses Denkens" (S. V) die anspruchsvolle Aktualität Lutherischer Theologie nahebringen will, macht das Buch auch für den interessierten katholischen Christen zu einem Standardwerk in der heutigen ökumenischen Literatur.

Ebeling als Altmeister der ,,Hermeneutischen Schule" setzt mit einem bezeichnenden Kapitel ein: Luther als Sprachereignis. Unter dem befreienden Anspruch des Wortes Gottes stehen die dialektischen Spannungen, die Luthers Person und Werk durchziehen: Philosophie und Theologie (Kap. V); Buchstabe und Geist (VI); Freiheit und Unfreiheit (XIII); verborgener und offenbarer Gott (das theologisch besonders tiefgreifende Kapitel XIV).

Müßten nicht innerhalb dieser dialektischen Spannungen – im Begriffspaar ,,Gesetz und Evangelium" hermeneutisch formuliert – auch die Hinweise (und Bekenntnisse) auf ,,Gott allein", ,,Christus allein", ,,die Schrift allein" gedeutet werden?

Register der Bibelstellen, Personen und Sachen erleichtern die Orientierung in diesem für ökumenisch Aufgeschlossene unerläßlichen Buch.

Graz *Winfried Gruber*

BADER D. (Hg.), *Universalität als Auftrag des Glaubens.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (106.) Schnell & Steiner, München 1982. Kart. DM 19,–.

Das kleine Buch enthält Vorträge zum Thema von *B. Welte, R. Th. Stoll, H. Fries, H. W. Gensichen, K. Rahner, V. Eid* und *K. Hemmerle,* wobei die Ausführungen von *Fries* und *Gensichen* m. E. die größte Aktualität besitzen. F. behandelt Universalität als Einheit und Vielfalt in ökumenischer Sicht und entwirft ein realistisches Modell von Ökumene. Die früher oft angestrebte ,,Einheitskirche" wäre nach ihm geradezu ,,das Ende der Einheit der Kirche", während er in den geschichtlich gewordenen Konfessionen, die sich nicht mehr bekämpfen und gegenseitig exkommunizieren, die Chance sieht, daß sie Träger ,,einer Vielfalt in Einheit" werden. Freilich fehlt ihnen hierzu noch die nötige Einübung. Die von F. auch sprachlich meisterhaft vorgetragenen Ideen bedürften einer Ergänzung durch einen Katalog jener Glaubensdeposita und Zeichen der Einheit, deren Vorhandensein eine unabdingbare Forderung sein müßte, wenn das Wort ,,Einheit" noch einen Sinn haben soll. Bedauerlicherweise wird (auch wenn man berücksichtigt, daß es sich um einen gedruckten Vortrag handelt) auf alle Literatur- und Quellenangaben verzichtet, was eine Auswertung des Gebotenen erschwert. G. widmet sich dem gleichen Anliegen in missiologischer Sicht und kommt zu ähnlichen Überlegungen wie F. Auch er zieht das Fazit, daß die Weltsendung der Christenheit nur unter Berücksichtigung der Partikularität (z. B. Anerkennung geographischer und kultureller Verschiedenheiten) realisierbar ist. Leider vermindert G. die Wirkkraft seiner Ausführungen durch eine mit Fremdwörtern überfrachtete Sprache.

Wenig zielführend scheint mir der ,,gedruckte Lichtbildervortrag" von *R. Th. Stoll* ,,Bildende Kunst als Zeichen der Universalität" zu sein, auch wenn dem Bändchen ein Teil der gezeigten Aufnahmen beigegeben ist, vor allem weil die mündlichen Ausführungen nur schlagwortartig wiedergegeben werden. Ob hier nicht überhaupt eine unstatthafte Übertragung von einem Medium auf ein anderes versucht wurde?

Die These *Weltes* ,,Wer an Gott glaubt, muß an alles glauben!" ist zumindest in der Formulierung irreführend. *K. Rahner, V. Eid* und *K. Hemmerle* geben nützliche Denkanstöße zu Fragen des Absolutheitsanspruchs des Christentums, des Beitrags des Christentums für eine humane Moral in unserer Welt und der Wichtigkeit kirchlicher Akademiearbeit für nichtkirchliche Kreise. Insgesamt darf man sagen, daß sich die Auseinandersetzung mit dem Buch lohnt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

BADER DIETMAR (Hg.), *Kardinal August Bea.* Die Hinwendung der Kirche zu Bibelwissenschaft und Ökumene. (88.) Verlag Schnell & Steiner, München 1981. Brosch. DM 12,–.

Die vier in diesem schmalen Band enthaltenen Referate einer Akademietagung habe ich mit innerer Bewegung gelesen. Neben allerlei Wissenswertem, das der Leser über Kardinal Bea und die ökumenische Situation während dessen Lebenszeit erfährt, ist es die spirituelle Dimension, die in allen Beiträgen zu spüren ist, die einen beeindruckt und im Glauben stärkt. Das lebendige Beispiel gelebter Nachfolge Jesu Christi macht Mut, es ernster mit der eigenen Nachfolge zu nehmen.
Die vier Referenten haben verschiedene Beziehungen zu Bea gehabt. Dadurch wird das Bild dieses Mannes sehr farbig. *Stjepan Schmidt* war langjähriger Sekretär und Ordensbruder, *Johannes Kardinal Willebrands* enger Mitarbeiter im Einheitssekretariat und dann sein Nachfolger in dieser Behörde, *Norbert Lohfink* war zuerst Beas Schüler in der Disziplin alttestamentlicher Exegese und dann Nachfolger in der Leitung des Bibelinstitutes in Rom, auch er Ordensbruder. Der vierte Referent ist lutherischer Bischof i. R., *Hermann Dietzfelbinger.*
Die Beiträge sind verschieden, der eine mehr erfüllt von persönlicher Verehrung, der andere von nüchterner Beurteilung und beinahe herber Kritik. In allen Beiträgen aber wird die lautere, ganz an die Aufgabe hingegebene Persönlichkeit des alten großen Mannes sichtbar. Etwas vom Wunder göttlicher Führung leuchtet auf. Das ist die eine Seite. Auf der anderen steht ein Mensch, der gehorsam alles aus Gottes Hand nimmt und erst im hohen Alter entdeckt, wie Gott ihn auf den vielen Kreuz- und Querwegen seines Lebens für eine besondere Aufgabe zubereitet, die er dann auch entschlossen und mit innerer Festigkeit ausführt. Die Öffnung der römisch-katholischen Kirche zu Bibelwissenschaft und Ökumene ist möglich geworden, weil Vertrauen erweckende und Vertrauen bewahrende Persönlichkeiten wie Bea Ängste haben überwinden helfen und Mut geweckt haben, neue Wege zu gehen. Mehr als von großen Programmen (so nötig sie immer sein mögen) ist die Zukunft der Kirche und der Ökumene von solchen Persönlichkeiten abhängig, die nicht das ihre suchen, sondern bereit sind, gehorsam und unermüdlich zu dienen.
Wien *Helmut Nausner*

GAMBER KLAUS / GAMBER WOLFRAM, *Das Reich Gottes in uns und die Einheit der Kirche* (4. Beiheft zu den Studia Patristica et Liturgica). (93.) Kommissionsverlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981. Kart. DM 11,80.

Von der Kirche als ,,Reich Gottes", das nach den Worten Jesu ,,nicht hier oder dort", sondern ,,in uns" ist (vgl. Lk 17,20f.), handeln die hier gesammelten Beiträge, die vor allem das Nahverhältnis zwischen der röm.-kath. Kirche und der orthodoxen bzw. altorientalischen Kirche beachtet.
In einer einleitenden Betrachtung von Ch. Schaffer ,,Maria – Ecclesia" geht es um das Bild der ,,Muttergottes des Zeichens" (Blachernitissa, auch Blachernoissa), fast ausschließlich im Gebiet des byzantinischen Ritus anzutreffen: Maria in Orantenhaltung, vor der Brust in einem runden Medaillon das Bild Christi. Der Beitrag ist mit sechs Abbildungen illustriert.
Von Bemühungen der letzten Päpste ,,auf dem Weg zur Einheit im Glauben" mit den Ostkirchen berichtet Kl. Gamber.
Dem im Titel des Heftes genannten Thema widmet W. Gamber den Hauptbeitrag. Er weist unter Berufung auf das zitierte Herrenwort ,,Reich Gottes . . . in uns" mit Recht darauf hin, daß sich bereits jetzt eine unsichtbare Einheit der nach außen getrennt erscheinenden Apostolischen Schwesterkirchen im Glauben festhalten läßt, unter besonderer Hervorhebung der Eucharistie in ihrer Einheit stiftenden Bedeutung.
W. Gamber bringt in einem weiteren Beitrag interessante Ausführungen über ,,die scheinbare Häresie der äthiopischen Kirche".
A. Thiermeyer behandelt ,,das Apostolische Breve ‚Equidem verba' von Pius XI. und seine Bedeutung für die ,,Einheit der Kirche", samt der Vorgeschichte und den Reaktionen, die dieses 1924 veröffentlichte Dokument nach sich zog.
In den oft umfangreichen Anmerkungen zu den Artikeln liegt weiteres reiches Material für die Besinnung im Geist der Ökumene.
Graz *Winfried Gruber*

MORALTHEOLOGIE

HILDEBRAND, DIETRICH VON, *Moralia.* Nachgelassenes Werk. (Gesammelte Werke IX). (523.) Josef Habbel, Regensburg 1980. Ln. DM 46.–.

Nach der Einleitung, in der schon die später ausführlich behandelten Themen anklingen, erörtert der bedeutende christliche Ethiker in diesem umfangreichen ,,nachgelassenen Werk" vier Fragengruppen.
Im ersten Teil befaßt er sich mit den Quellen der Sittlichkeit. Als erste Quelle zeigt er die Wertantworten auf die sittlichen Werte (die er mit anderen Ethikern von den sittlich bedeutsamen Gütern unterscheidet). Als weitere Quellen nennt er den Schatz der Güte, der in wesenhaft guten Haltungen und Stellungnahmen enthalten ist; die Antworten auf die objektiven Güter für eine andere Person und für die eigene Person; den Gehorsam gegenüber echter Autorität; die freiwillige Selbstbindung vor allem im Versprechen; die Sphäre des Rechtes; die metaphysische Situation des Menschen; die Motivation durch Werte.
Den zweiten Teil des Buches widmet H. der Erforschung der drei Bereiche, welche Träger sittlicher Werte oder Unwerte sind: die Handlung (Unterlassung), die vielgestaltigen Haltungen (wie Liebe, Mitleid, Verzeihen oder Haß), die Tugenden oder Laster. Er zeigt Unterschiede

und Zusammenhänge zwischen diesen Bereichen auf. Die bedeutendste und höchste Realisierung der sittlichen Werte sieht er im Handeln erreicht, das aus Liebe zu Gott und zum Nächsten geschieht.
Im dritten Teil geht der Verfasser auf die schwierige Frage ein, warum gewisse gute Handlungen obligatorisch sind, andere dagegen nicht obligatorisch, jedoch sittlich verdienstlich. Als hilfreich sieht er die Unterscheidung zwischen formaler und materialer Obligation an. Die formale Obligation wird durch Akte geschaffen, die die Bindung auflegen (Versprechen, Vertrag, Befehl, Gebot); sie ist durch höhere Obligation überholbar. Die materiale Obligation kommt aus dem sittlich Bedeutsamen selbst; manche Formen des sittlich Bedeutsamen haben Vorrang, weshalb sie obligatorisch sind (kein sittlich bedeutsames Gut zerstören, kein sittlich bedeutsames Übel setzen; Rechte anderer Personen und in gewissen Fällen sogar der eigenen Person berücksichtigen; Normen, die der metaphysischen Situation entstammen, beachten), während der Mensch zu anderen Formen nicht verbunden ist, wohl aber durch sie Verdienste erwerben kann.
Der vierte Teil gilt der nicht leichten Frage, warum gewisse Güter und wertvolle Sachverhalte sittlich bedeutsam sind und andere nicht. H. scheint die Antwort in der Beziehung zum Sinn und Wert der Welt, vor allem zu Gott, zu finden.
Nicht wenige dieser Probleme wurden von H. schon in früheren Veröffentlichungen behandelt. In diesem letzten Werk, das den letzten Stand seiner Erkenntnis spiegelt, kommt er nicht selten zu einem Fortschritt in den Lösungen. Freilich zeigt sich auch, daß der Verfasser selbst nicht mehr Hand anlegen konnte; daher eine Reihe von Wiederholungen, die vermeidbar gewesen wären; ermüdende Weitläufigkeiten; allzu viele Aufspaltungen in den Unterscheidungen, die eher verwirren, als daß sie das Verständnis erleichtern. Beim Warten auf die Antwort erfährt man oft eher, was H. nicht meint, und weniger das, was er meint. Aber, wie gesagt, dies mag darauf zurückzuführen sein, daß es sich um ein nachgelassenes Werk handelt.
Wien *Karl Hörmann*

SCHLÜGEL HERBERT OP: *Kirche und sittliches Handeln.* Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moraltheologie seit der Jahrhundertwende. (Walberberger Studien, theol. Reihe, Bd. 11.) (288.) Grünewald, Mainz 1981. Ln. DM 42,–.

Angeregt durch die von der Enzyklika ,,Humanae vitae" ausgelösten Kontroversen, sucht der Verf. in dieser lesenswerten Dissertation aufzuzeigen, ,,welches Kirchenverständnis bzw. welche ekklesiologische Fundierung den Grundüberlegungen der Moraltheologie zugrundeliegt" (1). Demgemäß kommt das Kirchenverständnis des II. Vatikanums ausführlich zur Sprache wie auch die Frage nach der Kompetenz des kirchlichen Lehramts im Bereich des natürlichen Sittengesetzes. Um das Besondere der heutigen Sicht dieser Gegebenheiten deutlicher hervortreten zu lassen, beginnt der Autor seine Untersuchungen mit der Jahrhundertwende. Die Zeit bis zum II. Vatikanischen Konzil zergliedert er in zwei Etappen: die Zeit der Grundsatzdebatten von 1900 bis 1930 und die Zeit der Neukonzipierung der Handbücher bis zum Konzil. Nach den diesbezüglichen Darlegungen wendet er sich der Bedeutung des Konzils für das Kirchenverständnis in der Grundlagendiskussion der Moraltheologie zu, was dann zur Würdigung einzelner neuerer Veröffentlichungen über die Gemeinde des Neuen Bundes als Ort sittlichen Erkennens überleitet. Sodann erörtert der Verf. einzelne Stellungnahmen, wie sie nach Erscheinen der erwähnten Enzyklika in nicht geringer Zahl zum Problem der Kompetenz des Lehramts in Naturrechtsfragen erfolgten, die ja ein bestimmtes Kirchenverständnis voraussetzen. Ein solches ist ebenfalls impliziert in der dann eingehend behandelten Propriumsdiskussion in der katholischen Moraltheologie. Den Abschluß bilden Bemerkungen zum Kirchenverständnis in einigen neueren lehramtlichen Dokumenten.
Der skizzierte Inhalt läßt zur Genüge die Aktualität dieser Studie erkennen. Sie ist in klarer, leicht lesbarer Diktion durchgeführt. Durch häufigere Zusammenfassungen der zutage geförderten Ergebnisse wird das Verständnis erleichtert. Die maßgeblichen Veröffentlichungen zur behandelten Thematik sind in wünschenswerter Vollständigkeit, nicht ohne kritische Beleuchtung, berücksichtigt worden. Das in hervorragender drucktechnischer Aufmachung sich präsentierende Buch stellt den wissenschaftlichen Fähigkeiten des Verf. ein gutes Zeugnis aus.
Graz *Richard Bruch*

HÖRMANN KARL, *Atomenergie.* Im Widerstreit von Politik, Ökologie und Ethik. (197.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1981. Ppb.

Das sehr aktuelle Buch des Wiener Moraltheologen bietet unter den genannten Aspekten eine umfassende Information über eines der wichtigsten Probleme unserer Zeit. Wenn auch österreichische Verhältnisse (die aufgeschobene Inbetriebnahme des Kraftwerkes Zwentendorf) den Ausgangspunkt der Darlegungen bilden, so geht es doch um ein Thema, das in vielen Ländern brisant ist. Der Verf. sieht sein eigentliches Anliegen in der Herausarbeitung ethischer Grundlinien, ,,die man braucht, um zu einer verantwortbaren Entscheidung kommen zu können" (7). Die inzwischen schon stark angewachsene einschlägige Literatur (darunter zahlreiche Zeitungsberichte) wird ausgiebig zu Rate gezogen (das Literaturverzeichnis umfaßt mehr als fünf Seiten) und verrät wie auch der Anmerkungsteil den ungeheuren Fleiß des Verf. bei der Ausarbeitung dieser Dokumentation, in der er in ruhiger, sachlicher Weise die häufig so entgegengesetzten Meinungen vor Augen führt. Im Schlußwort

macht er sich die Einstellung von *N. Leser* zu eigen, der von sich bekannte, daß er sich angesichts der Fülle widerstreitender von Fachleuten vorgebrachter Argumente nicht in der Lage fühle, zu einem exakten und stichhaltigen Urteil in der Sache selbst zu gelangen, was eher für ein Nein als für ein Ja spreche.
Das Buch stellt eine willkommende Entscheidungshilfe in einer schwierigen, allgemeines Interesse beanspruchenden Frage dar und verdient einen großen Leserkreis.

Graz *Richard Bruch*

KUHN DIETMAR, *Der Geburtenrückgang als Familienproblem.* Strukturlogische Problemanalyse des übergreifenden sozialanthropologischen Fragestandes. (218.) Verband der wiss. Gesellschaft Österreichs, Wien 1981. Kart. S 250.–/DM 36,–.

Das drängende Problem eines Bevölkerungsrückganges, der bei uns in die roten Zahlen eines gesellschaftsbedrohenden Nachkommenschaftsdefizits übergegangen ist, hat zu verstärkten bevölkerungswissenschaftlichen Ursachenforschungen und einschlägigen politischen Bemühungen geführt. Die blinden Flecken und ideologisch bedingten Einseitigkeiten dieser Unternehmungen aufzudecken, ist das Anliegen der vorliegenden Studie des Wiener Familienwissenschafters, der erstmals unter dem Aspekt der Familienfrage die grundlegenden Zusammenhänge ausleuchtet.
Der erste große Abschnitt der Arbeit ist der Auseinandersetzung mit den verschiedenen Weisen, an das Problem heranzugehen, gewidmet; denn nur auf eine richtig gestellte Frage läßt sich auch eine Antwort finden. Als ungenügend wird die Erfassung des Problemganzen des Fortpflanzungsverhaltens im Schema von Ursache und Wirkung zurückgewiesen wegen der komplexen Rückkoppelungsprozesse. Der Verfasser setzt vielmehr beim zweifachen Grundbezug des Fortpflanzungsverhaltens im Mikrobereich der Primärgruppe und im Makrobereich der Gesellschaft und den daraus sich ergebenden Widersprüchen an. Ebenso wird das rein positivistische Wissenschaftsverständnis der meisten bevölkerungswissenschaftlichen Arbeiten und deren Dialektik von naivem Foschungsoptimismus und intellektueller Resignation herausgearbeitet. Demgegenüber deckt der Wiener Familienwissenschafter die Bedeutung der unreflektierten anthropologischen Voraussetzungen auf, die unvermeidlich in die sog. ,,wertfreie Forschung" eingehen. Gegenüber den verschiedenen Spielarten und Mischungsformen des individualistischen und des kollektivistischen Menschen- und Gesellschaftsverständnisses bezieht sich der Verf. auf das personale Menschenbild der christlichen Soziallehre. Aus diesem Prinzip entwikkelt er als oberstes Legitimationskriterium für das Fortpflanzungsverhalten das ,,generative Gemeinwohl" (21). Schließlich wird die ideologisch bedingte Ausklammerung der Familienfrage aus den vorliegenden bevölkerungswissenschaftlichen Arbeiten aufgezeigt und werden die bekannten Gründe für die Veränderung der Struktur jenes sozialen Systems zusammengefaßt, das das Fortpflanzungsverhalten im Normalfall trägt. Der Rückgang der Fortpflanzungsbereitschaft der Familie wird auf folgende drei Momente zurückgeführt: die Entkoppelung von ehelicher Fruchtbarkeit und wirtschaftlicher Lebenssicherung (Kinder sind heute vielmehr ein Kostenfaktor), die Auflösung der Verbindung von sexueller Betätigung und der Zeugung neuen Lebens und schließlich die Entbindung des Fortpflanzungsverhaltens aus dem in der Ehe institutionalisierten Fruchtbarkeitsauftrag.
In diesen drei Momenten spiegelt sich in der Fortpflanzungsmentalität ein fundamentales Ethos unserer spätindustriellen Gesellschaft wider.
Der zweite Abschnitt entfaltet nun systematisch die Weitergabe des Lebens in Abhängigkeit von der in der Forschung weithin verdrängten Familienfrage. Der Schwerpunkt liegt in der Auseinandersetzung mit dem Institutionalisierungsproblem. In breiter Weise werden die ideologischen Momente entfaltet, die entweder offen oder verdeckt die Stabilität der Familie in den letzten beiden Jahrzehnten untergraben haben. In der Verdünnung des Institutionscharakters sieht denn der Verf. auch jenen durchaus nicht irreversiblen Punkt, in dem die ideologischen Menschenbilder sich hinsichtlich der Familienfrage zentral auswirken. Sehr differenziert werden die verschiedenen damit zusammenhängenden Probleme entfaltet: die Qualität des Familienhaushaltes, die Frauenfrage, die Erziehungskonzepte (besonders erwähnt seien die brillanten Ausführungen zu den kollektivistischen Konnotationen des Begriffs der ,,Sozialisation", der den Erziehungsbegriff weitgehend abgelöst hat [136]), die wirtschaftliche Lebenssicherung der Familie (mit einer mutigen Kritik der politischen Demontage des Familienlastenausgleichs in den letzten Jahren), die Wohnungsfrage, der Trend zur Ehe ohne Trauschein und schließlich das nicht nur ethisch gravierende Problem der Abtreibung. In allen diesen Problemverästelungen ist die Entbindung des Fortpflanzungsverhaltens aus dem ehelichen Fruchtbarkeitsauftrag am Werk.
Der dritte Abschnitt wiederholt in einer ausführlichen Zusammenfassung die Ergebnisse dieser Arbeit und nennt nochmals die ideologischen Wurzeln unserer familienfeindlichen Ordnung, die letztlich auch im Zusammenhang mit der sich immer mehr verbreitenden Zukunftsangst zu sehen sind. Mutig weist der Verfasser abschließend auf die scheinbar weithin vergessene Wahrheit hin, daß ,,gerade Kinder die oft am meisten wirksame Gegensteuerungskraft zu einem sinnverengten Daseinsgefühl darstellen" (218). Hinterher hat der Verfasser für einen Kreis näher Interessierter noch einen umfangreichen Fußnotenapparat nachgeliefert, der nicht nur die wichtigsten Hinweise in der unübersehbaren Vielfalt der einschlägigen Literatur bringt, sondern überdies die oft abstrakten Ausführungen

mit konkretisierenden Erläuterungen versieht. Allen Menschen guten Willens, die Argumente suchen, um sich jener Ideologien zu erwehren, die sukzessive nicht nur die Eigenständigkeit der Familie, sondern unsere ganze Gesellschaft zu zerstören drohen, sei dieses mutige gegen den Strom des Zeitgeistes geschriebene Buch empfohlen. Sie sollten sich dabei nicht von der komplizierten Diktion abschrecken lassen, die mit der differenzierten, interdisziplinär erarbeiteten Problemsicht dieser Arbeit einhergeht.

Wien *Günter Virt*

PASTORALTHEOLOGIE

METZ JOHANNES BAPTIST, *Jenseits bürgerlicher Religion.* Reden über die Zukunft des Christentums. (Gesellschaft und Theologie: Forum Politische Theologie, Bd. 1). (147.) Kaiser-Grünewald, München-Mainz 1980. Kart. DM 13,50.

Die K. Rahner gewidmeten (144) Reden des Münsteraner Fundamentaltheologen sind mit Ausnahme der letzten 1978–80 großteils auf Kirchentagen gehalten worden. Sie sind getragen von dem Pathos der Freiheit des Geistes, die sich auch in Kritik der Kirche äußert, und der Konsequenz des Evangeliums für die heutige gesellschaftliche Situation.

Es geht dem Autor um Ansätze zu einer Alternative zur herrschenden bürgerlichen Religion, dem eurozentrischen Christentum, das nur noch das bestehende Tauschsystem mit Hilfe der Religion bestätigt. Durch totale ,,Unterbrechung" dieser prometheischen Haltung muß es zu einer neuen Solidarität mit den Armen kommen, zu einer neuen Verbindung von Religion und Politik. Der Riß zwischen den öffentlich proklamierten messianischen Tugenden und den tatsächlichen Lebensorientierungen fordert eine vielfache Umkehr der Herzen. ,,Auschwitz" müßte im Verhältnis zu den Juden das Ende aller bürgerlichen Religion sein, da die Möglichkeit, uns endlich auch selbst mit den Augen unserer Opfer zu sehen, ,,zu einer Art Koalition des messianischen Vertrauens zwischen Juden und Christen" (48) führen sollte. Das eucharistische Brot soll uns neu empfänglich machen für die nichtherrscherlichen Tugenden Tod, Leid, Liebe, Trauer und Angst. Verf. sieht die Notwendigkeit einer zweiten, in der 3. Welt bereits begonnenen Reformation, in der die Gnade in die Sinne (Appell an die Protestanten), in die Freiheit (Appell an die Katholiken) und in die Politik (Appell an die Politiker) heimkehrt (eine interessante ökomenische Perspektive). Er verhehlt nicht seine Überzeugung, ,,daß sich das Karussell der Politik eher links bewegen würde, wenn es sich nach der Melodie des Evangeliums, gar der Bergpredigt, drehte" (95); er sieht im Katholizismus ,,eine keimhaft vorhandene Entwicklung" (102) in Richtung der Überwindung der bürgerlichen Religion, er gesteht aber auch die Mängel der konkreten Sozialdemokratie, ,,die ihre sozialistischen Traditionen . . . allzu beflissen hinter den alltagspolitischen Zwängen versteckt" (108). Er schildert den Weg von der vorbürgerlichen Betreuungskirche über die bürgerliche Servicekirche zur nachbürgerlichen Initiativkirche, aber auch die nötigen Hindernisse dorthin, etwa vom jetzigen Papst her (124).

Metz' Reden als Unterbrechung dessen, wie es bisher immer ist, sind ein aus echter Sorge stammendes ,,Halt!" vor manchen Entwicklungen. Der Vorwurf des Minimalismus (141 f.) wird dem Anliegen nicht gerecht. Betroffen hält der Leser inne und wird sich größerer Perspektiven bewußt. Die Stärke des Autors liegt wohl auch eher in dieser Analyse als in konkreten Vorschlägen für die Therapie. Er verhehlt nicht das am eigenen Leib verspürte ,,Dilemma eines bürgerlichen Theologieprofessors, des verbeamteten Einweisers in die Nachfolge" (143), der selbst den Weg vom grünen Tisch in die Praxis gehen muß. Es gilt, alles privatisierende Christsein durch neues Solidaritätsbewußtsein zu überwinden. Fraglich ist freilich, ob es nur durch (sicherlich auch notwendige) neue Gemeindeformen usw. geht oder ob nicht auch unsere Pfarrgemeinden neben der mystischen Seite besser auch die politische zum Tragen bringen können. Metz' eigene mystische Seite müßte m. E. mehr und ausgewogener zur Sprache kommen, damit die Politik nicht in die Gefahr einer Theologisierung politischer Programme kommt. Metz sieht zurecht, daß die Verheißungen der Offenbarungen unter den geschichtlichen Bedingungen der Gegenwart als ein Imperativ für die jetzt bestehenden Verhältnisse verstanden werden und sich in der Orthopraxis bewähren müssen, ohne daß das Heil in die Verfügbarkeit des Menschen kommt. Freilich ist die Vermittlung zwischen dem Schon-Sein und dem Noch-etwas-tun-Müssen wenig geklärt, weshalb politische Theologie immer neu suchen muß nach dem rechten Verhältnis von Vermittlung und Differenz, von politischer Umsetzung und eschatologischem Vorbehalt. Es ist besser, den Gratweg auch mit den möglichen Unausgewogenheiten zu versuchen als sich lieber abseits ,,unschuldig" die Hände zu waschen. Die Politikfähigkeit der Bergpredigt wird weder in der protestantischen Zwei-Reiche-Lehre noch in der katholischen Zweiständelehre recht gesehen, so daß immer wieder neu darum gerungen werden muß. Lesern – alle an der Zukunft des Christentums Interessierte, vor allem in der Kirche haupt- und nebenamtlich Dienende – soll das eigene kritische Be- und Nachdenken nicht abgenommen werden.

Linz *Walter Wimmer*

OBERFORCHER ROBERT, *Umkehr – Neuorientierung des Lebens aus der Bibel.* (168.) Tyrolia, Innsbruck 1982. Snolin Brosch. S 140.–.

Das Wort Umkehr gehört zu den Schlüsselbegriffen biblischer Botschaft. Es ist kaum zu vermeiden, daß ein derartiges Wort immer wieder durch den Gebrauch verflacht; es wird dann nur mehr partiell verstanden oder sogar moralisierend mißverstanden, es verliert seinen Tiefgang und damit seine ursprüngliche Bedeutung.

Oberforcher (Dozent für AT und Assistent an der Theol. Fakultät Innsbruck) gelingt es, das Wort Umkehr in seiner umfassenden Bedeutung und seinen vielfachen Verflechtungen zur Sprache zu bringen. Er möchte seine Darlegungen zwar exegetisch fundiert, aber nicht (streng) wissenschaftlich, sondern eher pastoral verstanden wissen. Er weiß um die Spannung zwischen einer biblischen Maximalforderung nach Umkehr und der alltäglichen Lebenswelt der Christengemeinden und Pfarren, deren Münzen immer kleiner sind, als es die Sprache der Bibel wünschen würde.
O. rückt einen Gedanken immer wieder ins Blickfeld, der bedauerlicherweise gegenwärtig nicht immer genügend Beachtung findet und der auch nicht allen Lesern Freude bereiten wird: Soziales Unrecht ist nach dem Verständnis der Bibel Folge der Abkehr des Menschen von Gott, und Hinordnung zum Nächsten setzt darum Bekehrung zu Gott voraus. ,,Der Kampf gegen die Unrechtspraxis ist nur ‚erfolgreich', wenn die Menschen sich wieder für Gott interessieren" (90). Wird dieser Zusammenhang aus dem Auge verloren, wird es immer schwieriger, menschliches Fehlverhalten als Sünde zu verstehen, was ja in der Pastoral oft genug erfahren wird. Allerdings kann dieser Aspekt auch mißverstanden werden und ist darum in der Praxis nicht leicht zu handhaben. Gottesdienst kann zum Alibi der Umkehrverweigerung werden, so daß in der wahren Umkehrpredigt immer wieder auch Kultkritik notwendig wurde. Auch mit der Berufung auf Abraham kann Umkehr verweigert werden, indem man vergißt, daß das Kennzeichen Abrahams seine (innere) Beweglichkeit war. Man kann sich durch Gesetzesfrömmigkeit gegen Umkehr immunisieren wie auch dadurch, daß man sie von anderen fordert.
Wenn auch nicht alle Fragen beantwortet und nicht jedes ,,aber" ausgeräumt wird, so liegt die Stärke des engagiert und flüssig geschriebenen Buches darin, daß es durch ungewohnte Formulierungen neue Impulse bringt und ausgeleierte Denkweisen neu mit Leben füllt.

Linz *Josef Janda*

ROTTENSCHLAGER KARL, *Das Ende der Strafanstalt*. Menschenrechte auch für Kriminelle? (288.) Herold, Wien 1982. Brosch. S 240.–.

Neun Jahre war der Autor, der Theologie studiert hat, Sozialarbeiter in der Strafvollzugsanstalt Stein. Seit 1982 ist er Sozialarbeiter der Caritas St. Pölten. Das Buch ist eine Art Vermächtnisschrift und rückschauende Reflexion. Es beginnt mit einem grundsätzlichen Teil über Strafvollzug und Gesellschaft, sowie über Reformbemühungen. 75 Seiten nehmen die Selbstdarstellungen der Gefangenen ein: sie illustrieren in erschütternder Weise die eher unbekannte Seite der Kriminalität, die Wege vom Waisenhaus ins Zuchthaus; Heimkarrieren, die zu Gefängniskarrieren wurden. Dieser Teil des Buches ist für jedermann lesbar und wäre für viele Kritiker der Vollzugsreform sehr heilsam. Den Abschluß bilden Berichte über Resozialisierungsprojekte im In- und Ausland, sowie eine Reflexion der Gefängnispastoral.
Der Titel macht mehr Hoffnung als er hält. Das Ende der Strafanstalt steht noch nicht bevor. Wohl aber gibt es kräftige Denkanstöße in dieser Richtung. Die umfassende Anlage des Buches und die informativen Tabellen und Zahlen machen es für alle interessant, die sich in irgend einer Form mit Strafvollzug und Resozialisierung beschäftigen. Es ist auch wertvoll für jene Pfarrer und Gemeindeleiter, bei denen Randgruppenpastoral kein Stiefkind ist.

Linz *Hans Gruber*

KIRCHENGESCHICHTE

KÖHLER OSKAR, *Kleine Glaubensgeschichte*. Christsein im Wandel der Weltzeit. (Herderbücherei Nr. 987). (427.) Herder, Freiburg i. B. 1982. Brosch. DM 16,90.

Es ist ein ungewöhnliches Buch. Der Untertitel hätte eigentlich als Haupttitel genügt. Nachgespürt wird dem Ineinander christlichen Glaubens und Handelns im Wandel der Zeit; man könnte auch sagen, es geht um die Relativität des aus dem Glauben kommenden Verhaltens. Hierfür einige Beispiele: Das mönchische Ideal der manuellen Arbeit wurde vielfach aufgegeben, wodurch erst der Freiraum für die großen Kulturleistungen der Klöster gegeben war; der Ablaß, dessen marktschreierische Verkündigung Anlaß zur Glaubensspaltung wurde, spielt heute kaum mehr eine Rolle; der Laienkelch, einmal Zeichen der Kirchentrennung, ist jetzt auch in der katholischen Kirche gestattet. Die zugrundeliegenden Prozesse interessieren K. Das Buch ist eine anregende Lektüre, eine Art innere Kirchengeschichte (keine Ideengeschichte), die mitunter mehr vom Wesen der Kirche erkennen läßt, als eine äußere Faktengeschichte. Mit dem ,,Regensburger Interim" (S. 317) ist wohl in Wirklichkeit das ,,Augsburger Interim" gemeint.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

RUPRECHTSBERGER ERWIN MARIA, *Römerzeit in Linz – Bilddokumentation*. Mit einem Ausblick auf Ur- und Frühgeschichte. (Linzer Archäologische Forschungen Bd. 11). (183 mit zahlr. Abb.) Stadtmuseum, Linz 1982. Kart. S 250.–.

Der fleißige Linzer Stadtarchäologe R. legt in diesem schön gestalteten Band in Bild und Text das Fundmaterial der Römerzeit im Linzer Raum vor. Im Rahmen dieser Zeitschrift interessieren vor allem die kirchen- und religionsgeschichtlich einschlägigen Denkmäler. Es ist erfreulich, daß auch die neuesten Entdeckungen und Beobachtungen im Zusammenhang mit dem Fragenkomplex ,,Martinskirche" zur Sprache kommen; hier beschreibt R. nicht nur den römischen, sondern auch den frühmittelalterlichen Befund.

Wohltuend ist die große Zurückhaltung im Urteil; die Interpretation als Pfalzkapelle lehnt er nicht ab, hält sich aber auch für andere Deutungen offen. Die Zeugnisse des heidnischen Götter- und des Mithraskultes – diese weisen eine relative Dichte auf – werden sorgfältig registriert. Verblüffend ist für Linz, zum Unterschied etwa von Wels und vor allem von Lorch, das völlige Fehlen christlichen Materials. Man wird Überlegungen anstellen müssen, wie dieser Umstand zu deuten ist.
Dem Nichtarchäologen steht eine wirklich kompetente Beurteilung der Arbeit R.s nicht zu; der Historiker ist jedoch dafür dankbar, im vorliegenden Buch den derzeitigen Stand der Forschung knapp referiert zu erhalten. Leider fehlen Hinweise auf die einschlägige Literatur und in vielen Fällen auch auf die Ausgräber.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

IMMENKÖTTER HERBERT, *Hieronymus Vehus.* Jurist und Humanist der Reformationszeit. (KLK, Bd. 42). Aschendorff, Münster 1982. Kart. DM 19,–.

Der Verf. wurde in letzter Zeit u. a. durch seine Studien über den Augsburger Reichstag (1530) und die *Confessio Augustana* bekannt. Hier legt er ein Nebenprodukt dieser Arbeiten vor. Der Humanist, Jurist und Kanzler Hieronymus Vehus war praktisch bei allen Reichstagen und Ständeverhandlungen von 1521–1530 mehr oder weniger maßgeblich beteiligt. Er gehörte zu jener neuen Schicht von führenden Staatsbeamten der frühabsolutistischen Territorien, deren Einfluß auf den Gang der Reformation und Gegenreformation in einer Gesamtdarstellung noch gewürdigt werden müßte. Der Verf. liefert zu solch einem Desiderat einen wichtigen Baustein. Es wäre noch interessant zu wissen, wie weit Vehus ähnlich wie ein Leonhard von Eck in Bayern die Religionspolitik der katholischen Linie der Badener Markgrafen (Baden-Baden) selbständig bestimmt hat oder wie weit er nur als „Minister" fungierte. Eher entnehme ich der Darstellung, daß er aus Überzeugung und aktiv die katholische Politik verfolgte, wenngleich mit den für die *via media* dieser Generation charakteristischen Konzessionen (z. B. Laienkelch, Priesterehe, Reform des Pfründenrechtes u. a.)
Zweitens würdigt der Verf. Dr. Vehus auch als Literaten und Kontroverstheologen, was bisher in den Darstellungen des *Corpus Catholicorum* noch nicht geschehen ist. Es wird wieder einmal klar, daß es im Reformationszeitalter humanistisch gebildeten Laien durchaus möglich war, theologisch Professionelles zu schreiben. Das ist symptomatisch für die Bedeutung, die Glaubensfragen für den akademisch gebildeten Laien des 16. Jh.s besaßen, und für die theologischen Voraussetzungen, die die deutschen Humanisten weithin mitbrachten.

Wilhering *Gerhard B. Winkler*

HENGST KARL, *Jesuiten an Universitäten und Jesuitenuniversitäten.* Zur Geschichte der Universitäten in der Oberdeutschen und Rheinischen Provinz der Gesellschaft Jesu im Zeitalter der konfessionellen Auseinandersetzung. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, Heft 2). (425.) Schöningh, Paderborn 1981. Kart. DM 70,–.

Mit stupender Belesenheit und guter Quellenkenntnis ging H. an die Abfassung seiner Habilitationsschrift, die in der Tat Neuland erschließt. Systematisch, ausgewogen und sprachlich gekonnt nimmt die Darstellung ihren Gang. Nach der Feststellung des Stellenwertes, den die akademische Lehrtätigkeit im Arbeitsfeld der Jesuiten einnahm (eine ursprüngliche Verlegenheitslösung entwickelte sich zu einer Hauptaufgabe), werden die Begriffe geklärt. H. gliedert seinen Stoff – vom Sachbefund her – nach den Möglichkeiten der Tätigkeit von Jesuiten an Universitäten: Sie konnten Inhaber a) einzelner Lehrstühle, b) einzelner Fakultäten, c) aber auch ganzer Universitäten sein. Letzteren – es handelt sich um Dillingen, Paderborn, Molsheim, Osnabrück und Bamberg sowie den Plan einer Jesuitenuniversität in Münster – wird besonders breiter Raum geboten. Insgesamt werden im behandelten geographischen und zeitlichen Rahmen, der im Untertitel der Arbeit abgesteckt ist, 13 Universitäten untersucht. H. erkennt aufgrund seines Materials die große Bedeutung der Jesuiten im Zuge der katholischen Erneuerung und mißt kritischen Stimmen schon der Zeitgenossen nicht zu viel Bedeutung bei, weil dabei „Neid und Mißgunst aus Kollegenkreisen" eine Rolle spielte. Da der Autor seinen Blick nicht an den engen Grenzen seines Themas Halt machen läßt, bezieht er in seine Überlegungen auch die Bedeutung der Jesuitengymnasien ein – es gab solche an allen untersuchten Orten –, durch die die Heranbildung fast des gesamten akademischen Nachwuchses in den Händen der Jesuiten lag. Ein wertvoller Quellenanhang (299–410) beschließt diese saubere und auch durch ein gutes Register erschlossene Arbeit, bei der man eigentlich nur den eng gezogenen (für den Autor allerdings durchaus berechtigten) zeitlichen und geographischen Rahmen bedauert. Mögen bald ergänzende Darstellungen folgen mit dem Ziel zu einem Gesamtwerk, das auf den Untertitel der Habilitationsschrift von H. verzichten kann.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

WHITESIDE ANDREW G., *Georg Ritter von Schönerer.* Alldeutschland und sein Prophet. (344.) Styria, Graz–Wien–Köln 1981. Ln. DM 55,–.

Dieses Buch ist ein erneuter Beleg für den beachtlichen Anteil der anglosächsischen Welt an der Erforschung der österreichischen Geschichte. In diesem Fall mögen den Autor auch verwandtschaftliche Beziehungen motiviert haben. Das Werk wurde als „die erste umfassende, wissenschaftlich fundierte Biographie" Schönerers angekündigt. Tatsächlich handelt es sich eher um

eine Geschichte der ,,Alldeutschen Bewegung" in Österreich, in deren Rahmen auch das Leben Schönerers geschildert wird. Das ist sachlich begründet. W. formuliert auf S. 276 mit Recht: ,,Er (Schönerer) überschattet die ganze Alldeutsche Bewegung so vollständig, daß deren Geschichte mit seiner Existenz untrennbar verbunden ist." Der Untertitel des Buches bringt das auch zum Ausdruck und wäre besser als Haupttitel geeignet gewesen. Tatsächlich kehrt der englische Originaltitel auch um: ,,The Socialism of Fools. Georg Ritter von Schönerer and Austrian Pan-Germanism."

Streckenweise liest sich die Darstellung wie eine Früh- oder Vorgeschichte des Nationalsozialismus. Wir greifen einige Momente wahllos heraus: Heilrufe, Verwendung des Hakenkreuzes, Herrenvolk-Ideologie, Gewaltanwendung, Rassismus, Antisemitismus, Devise ,,Ein Volk, ein Reich, ein Gott (!)" etc. Das heißt noch nicht, daß Hitler einfach von Schönerer genommen hat. Es ist eher so, daß beide Bewegungen aus dem gleichen Nährboden gewachsen sind, wenn auch manche direkte Entlehnungen Hitlers nachweisbar sind. Im Abschlußkapitel gibt W. über gegenseitige Beziehungen und Unterschiede Rechenschaft.

Die glänzend geschriebene und auf guter Quellen- und Literaturkenntnis beruhende Studie stellt eine wertvolle Ergänzung zur österreichischen Geschichtsschreibung des ausgehenden 19. und frühen 20. Jh.s dar. Das Kapitel über die ,,Los-von-Rom-Bewegung" ist wohl die dzt. beste Zusammenfassung zum Thema. Bedauerlicherweise wurde dem Buch nur ein Personenregister beigegeben. Das erschwert die Auswertung für die Lokalhistorie.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LUCHTERHANDT OTTO, *Die Gegenwartslage der Evangelischen Kirche in der DDR.* Eine Einführung (Jus Ecclesiasticum. Beiträge zum evangelischen Kirchenrecht und zum Staatskirchenrecht Bd. 28). (X. u. 109.) J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1982. Ln. DM 38,–.

Dieser vorzügliche Überblick schildert ohne Beschönigung die Lage der evangelischen Kirche in der DDR. Mit markanten Strichen wird die Entwicklung nachgezeichnet von der ehemals privilegierten Volkskirche über die Kirche der Konfrontation mit dem Regime bis zu der seit dem ,,Gespräch" mit der DDR-Regierung am 6. März 1978 sich abzeichnenden Kirche der ,,kritischen Solidarität" mit dem Staat, die zu einer ,,konkret unterscheidenden Mitarbeit" am Aufbau des Sozialismus bereit ist, ohne deswegen den Marxismus zu bejahen; ja die im Einzelfall auch auf Distanz geht und Kritik übt. Der Autor ist sich der Gefahren und Chancen der Entwicklung voll bewußt, wie besonders der letzte Abschnitt des Buches zeigt. Dem Außenstehenden wird der beschrittene Weg zunächst wie ein Abstieg vorkommen, man darf freilich nicht übersehen, daß auch die ,,Volkskirche" ihre Schattenseiten hatte.

Die komplexe Situation wird eingangs bildhaft umschrieben: ,,In ihrer heutigen Verfassung bietet die Evangelische Kirche der DDR ein überaus vielgestaltiges und widersprüchliches Erscheinungsbild. Als Volkskirche gleicht sie einer verfallenen Ruine, in welcher unter Verwendung der noch tragfähigen Fundamente, einzelner Gebäudeteile und z. T. auch der Konstruktion ein kleinerer Neubau, die Bekenntniskirche, entsteht. Die Gleichzeitigkeit von Einsturz und Neubau führt die Christen in eine widersprüchliche Erfahrungssituation, prasseln doch die Steine der Ruine zuweilen so dicht herab, daß sie den Neubau kaum noch zu erkennen meinen oder ihn gar ebenfalls im Einsturz begriffen" wähnen.

Eine weite Verbreitung, die das Buch verdienen würde, wird leider der hohe Preis verhindern. Für die Drucklegung hätte man mehr Sorgfalt aufwenden sollen. So findet sich z. B. auf S. 59 eine falsche Hochzahl 288 (statt 228) sowie eine doppelte Anmerkung 229 und auf S. 60 eine freistehende und mitten im Satz beginnende Anmerkung. Die Lesbarkeit leidet gelegentlich an der übertriebenen Verwendung von Abkürzungen, die noch dazu im entsprechenden Verzeichnis nicht immer erklärt sind.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGIK

GAMBER KLAUS, *Gemeinsames Erbe.* Liturgische Neubesinnung aus dem Geist der frühen Kirche. (Beiheft 1 zu den Studia patristica et liturgica). (114.) Fr. Pustet, Regensburg ²1981. Kart. DM 14,80.

Die Ostkirche in ihrer Geschichte, Liturgie und Ikonenkunst rückt zunehmend ins Bewußtsein auch der Westkirche. Das ist nicht nur gut, sondern notwendig: Die Ostkirche kann in vielen Dingen auch zu einem wichtigen Korrektiv des westkirchlichen Lebens werden.

Gamber zeigt uns aus guter Kenntnis der Ostkirche die Vorzüge der ,,Schwesterkirche" auf. Er legt aus den Quellen und der Literatur anschaulich die kultische Geborgenheit des Ostchristen, die Bedeutung der Tradition für seine Liturgie und sein Leben dar und stellt die Orthodoxie als Orientierungspunkt für den Westchristen heraus. Der Verfasser ist vom Naturell her Historiker und nicht so sehr Systematiker; die Kenntnisse der geschichtlichen Details kommen seiner Darstellung immer zugute: sie ist daher gut lesbar, interessant und wird einem breiteren Leserkreis viel Neues und Versöhnliches für diese – zunächst oft noch – unbekannte Welt vermitteln.

Klaus Gamber gilt als – gelegentlich auch sehr streitbarer – Konservativer in der gegenwärtigen Liturgieentwicklung. Das scheint mir sein gutes Recht in der sich heute gern demokratisch gebenden kirchlichen Öffentlichkeit zu sein. Überdies halte ich die Bezeichnung ,,konservativ" auch keineswegs für ein Schimpfwort! Vielem, was er besonders im 1. Kapitel an der Liturgiereform kritisiert (Kalenderreform, Verlust des

Symbols vor lauter Redseligkeit unter der Messe, Vergessen des gregorianischen Chorals, zu starke Ernüchterung des Kirchenraums etc.) kann ich zustimmen. Es ist sicher nötig, darauf hinzuweisen, um gegen Vereinseitigungen früh genug gegensteuern zu können, ehe es zu spät ist. Ich halte auch den Gitarre spielenden Kaplan nicht für das non plus ultra der Entwicklung der abendländischen Kirchenmusik; aber ich bewundere dennoch sein Engagement in einer entsakralisierten Welt, wenn er versucht, ,,allen alles zu werden, um wenigstens einige zu retten". Man muß auch da gerecht sein; denn dieses ,,Gegensteuern" scheint mir im Augenblick von Liturgikern wie von den Kirchenleitungen durchaus ernstgenommen zu werden, wenn auch nicht alles an der Basis und im Alltag gleich durchschlägt. Aber man sollte nicht die ideale Darstellung der Liturgie der Ostkirche ausspielen gegen den grauen Alltag der pastoralen Praxis der Westkirche in dieser wenig christentümlichen Zeit. Das II. Vatikanum hat nämlich die Spannung zwischen kirchlichem Glauben und moderner Lebenswelt lediglich bloßgelegt, aber ganz sicher nicht veranlaßt und verursacht! Und wenn ich die Situation beispielsweise in Griechenland – dem einzigen (relativ) freien Land der Ostkirche – mit unserer Situation vergleiche, befürchte ich, daß in der dortigen Entwicklung nur eine Zeitverschiebung, eine ,,provinzielle Verspätung" zu erwarten ist. Ich weiß, was ich sage; ich kenne das Land sowohl von Universitäts-Gastvorlesungen her wie durch mehr als ein Dutzend längerer Reisen auf dem Festland und auf sehr vielen Inseln mit gutem Kontakt zu kirchlichem Leben.
Christliches Glaubensleben verlangt auf der einen Seite natürlich stets Festigkeit und Klarheit, auf der anderen aber auch ein notwendiges Eingehen auf die Zeitsituation und ihre Bedürfnisse. Geschichte ist nicht nur Bewahren eines Depositums, sondern lebendiges Fortschreiten, Bewahren der Glut als stete Reinigung des Feuers von Asche. Vieles in Gambers Buch ist sicher hilfreich, manches aber ebenso sicher überzogen.
Wien *Johannes H. Emminghaus*

ERZABTEI BEURON (Hg.), *Schott-Meßbuch für die Sonn- und Festtage des Lesejahres C.* (848.) Herder, Freiburg 1982. Paperback DM 19,80/Kunstleder DM 26,–/Leder DM 38,–.

Vom neuen Schott-Meßbuch liegt nun der erste Band für das Lesejahr C vor. Er enthält die Meßtexte für die Sonn- und Festtage und erfüllt eigentlich alle Wünsche. Die handliche Form trotz der über 800 Seiten wurde durch die Verwendung von Bibeldünndruckpapier ermöglicht. Der zweifarbige Druck lockert den Text ebenso auf wie die Verwendung verschiedener Drucktypen. Die Gliederung der Schrifttexte, für die die neue Einheitsübersetzung zugrundegelegt wurde, erfolgte nach Sinnzeilen; dadurch wird nicht nur das Vorlesen, sondern auch das eigene Lesen erleichtert. Die gut gewählten Meditationstexte dienen der Vertiefung, können aber auch Anregung für die Predigt sein. Ein wertvoller Anhang enthält Antwortpsalmen, Rufe vor dem Evangelium, vor allem aber trefflich formulierte Fürbitten. Wer schon bisher den Schott für unentbehrlich gehalten hat, wird auch diese Neuausgabe nicht nur gern zur Hand nehmen, sondern in ihr viele zusätzliche Hilfen zum persönlichen Mitvollzug der Liturgie finden. Gemessen an der Qualität des Werkes ist sein Preis erstaunlich günstig.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Kleines Stundenbuch. Fastenzeit und Osterzeit.* Morgen- und Abendgebet der Kirche aus der Feier des Stundengebetes für die kath. Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (656.) Herder, Freiburg u. a. 1983. Kunstl. S 224.–/ DM 29,80/sfr 27,–.

Das 3. Bändchen des Kleinen Stundenbuches ist rechtzeitig zum Beginn der Fastenzeit 1983 erschienen. Entsprechend der Einteilung des Stundenbuches beinhaltet es die Fasten- und Osterzeit.
Den Hauptinhalt bilden wiederum Laudes und Vesper des 4-Wochen-Psalters mit den dazugehörenden Antiphonen, die Komplet der sieben Tage der Woche sowie die Eigentexte der betreffenden Kirchenjahrszeit.
Im Anhang finden sich eine Lesehore, eine kleine Hore und die Marianischen Antiphonen (dankenswerterweise auch in diesem Band wieder der lateinische Text mit den Choralmelodien).
Es wäre wünschenswert, wenn durch das Kleine Stundenbuch ein größerer Kreis von Betern in die geschichtlich gewachsenen Formen kirchlichen Betens hineinfinden würde. Die Aufgliederung der Psalmen für bestimmte Gebetszeiten und die Mischung mit anderen biblischen und liturgischen Texten könnten Anleitung und Impuls für ein regelmäßiges Beten werden.
Linz *Josef Janda*

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

BIRK G., GROSZ H., HERMANUTZ L., KNOCH O. B., WEIDMANN F., *Der Bibelunterricht in der Schule.* Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1981 im Cassianeum Donauwörth. (120.) Verlag L. Auer, Donauwörth 1982. Kart. DM 15,80.

Traditionsgemäß werden die Vorträge der religionspädagogischen Kurse von Donauwörth veröffentlicht. 1981 ging es um Fragen der Bibel und ihre Verwendung im RU. Die beiden ersten Beiträge befassen sich mit grundsätzlichen Fragen (*Knoch*, Muß die Bibel bleiben? *Groß*, Die Bibel Jesu). Es wird dabei zwar nicht bahnbrechend Neues gesagt, aber viele Religionslehrer werden für nicht selbstverständliche Gesichtspunkte und für die guten Zwischeninformationen dankbar sein. Schade allerdings, daß *Knoch* der gestellten Frage etwas auswich, indem er bei seiner Antwort in Bibel und biblische Botschaft unterschied (12).

Hermanutz befaßt sich mit den neuen Schulbibeln, deren Herausgeber gewiß keine leichte Aufgabe übernehmen, die bisher offensichtlich auch noch nicht befriedigend gelöst ist.
Birk stellt die Bedeutung des Erzählvorganges heraus; es werden die Wirkweisen und die Voraussetzungen des Erzählens bedacht. Durch Erzählen soll Betroffenheit erreicht und Wirklichkeit bewußt gemacht werden; dies darf jedoch weder mit falscher Aktualität noch mit modischer Aufdringlichkeit verwechselt werden.
Im letzten Beitrag befaßt sich *Weidmann* mit theologischen und religionspädagogischen Aspekten der Wundergeschichten. Was in einem theoretischen Teil schon informativ, verständlich und knapp dargelegt wird, wird durch einen praktischen Unterrichtsentwurf zum Thema Blindenheilung (nach dem bekannten Holzschnitt von Habdank) recht gut illustriert und für die Praxis umgesetzt.
Es ist sicher dankenswert, wenn derartige Vorträge einer größeren Öffentlichkeit bekannt gemacht werden.

Linz *Josef Janda*

MEYER IVO/SPIEGEL JOSEF F., *Wir entdecken die Bibel.* (128.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 22,80.

Ein Bibelwissenschafter und ein Religionspädagoge versuchen im vorliegenden Band, Kindern die Bibel und ihre Welt zu erschließen. In sechs Abschnitten führen sie ein in das Buch, das Land, die Zeit und die religiöse Umwelt der Bibel, in das Leben und Wirken Jesu sowie in den „Glauben des Gottesvolkes im Wandel". Der Band ist vorzüglich gestaltet, sowohl bezüglich des Bildmaterials, der anschaulichen Skizzen und der druckgraphischen Gestaltung. Der revidierte Einheitstext ist berücksichtigt. Kurze, lexikalische Zusammenfassungen und ein umfangreiches Register ergänzen die Übersichtlichkeit des Bandes.
Bei allen Vorzügen, welche diese Einführung in die Bibel bietet, und dem ehrlichen Bemühen der beiden Verfasser, sei es doch gestattet auf einiges hinzuweisen, was bedenkenswert oder sogar in einer weiteren Auflage korrigierenswert erscheint.
Der Band wird vom Verlag in seinem Herbstprogramm 1982 als „großes Entdeckungsbuch für Kinder von 8 bis 14 Jahren" vorgestellt. Eine Einführung in die Welt der Bibel bedarf sicher eines soliden, wissenschaftlichen Rüstzeugs, aber auch einer sehr behutsamen pädagogisch verantwortbaren Hinführung. Es gilt, das Interesse der Kinder für die Bibel zu wecken, ihnen ihre Welt zu erschließen, aber in ihnen auch Vertrauen und Glauben an das Gotteswort der Bibel zu festigen. Und gerade bezüglich des letzten Anliegens scheint unseres Ermessens manches in diesem Band nicht recht geglückt. Zahlreiche Formulierungen im Text sind leider eher dazu angetan, eine gewisse Skepsis gegen Gottes Führung, Eingreifen und Offenbarung, wie sie uns in der Bibel geschildert wird, in den Kindern zu erzeugen. Es würde hier zu weit führen, alle Stellen anzuführen; in exemplarischer Weise sei auf einige verwiesen: So heißt es S. 49 „So wurde der Sabbat entdeckt . . ." oder S. 61 „Eines Tages packte es den Bauernsohn Gideon . . ." „Man sagte: der Geist Gottes hat diese Männer gepackt . . ." oder S. 65 „Als seßhafte Bauern mußten die Israeliten erst lernen, daß Jahwe auch der Gott der Fruchtbarkeit ist . . ." oder S. 66 „Visionen und Auditionen nennt man, was ein Prophet zu sehen und zu hören glaubt . . ." oder S. 84 „Manche Gelehrten meinen, in der Urgemeinde seien auch Erzählungen entstanden, denen gar kein wirkliches Geschehen zugrunde liege . . . z. B. die Geschichte von der Verklärung Jesu . . ."; dazu könnte man auch Bedenken anmelden, was bezüglich der Kindheitsgeschichten (S. 97) geschrieben ist.
Daß sich auch einige Irrtümer bezüglich der Seitenzahlen eingeschlichen haben (z. B. im Vorwort wird auf die Inhaltsangabe auf Seite 6 verwiesen, sie befindet sich auf den Seiten 3 und 4; ebendort wird für das Stichwortverzeichnis Seite 124 angegeben, es befindet sich aber auf den Seiten 126–128), daß nebenan zwei verschiedene Schreibweisen desselben Namens vorkommen (Seite 23 „Schiloach" im Text und „Siloah" in der Skizze) und daß die Anordnung der biblischen Bücher des AT in der Übersichtsskizze Seite 8 in chronologischer Weise und nicht in der, wie sie jedes Kind in jeder katholischen Bibelausgabe findet, was eher verwirrend wirken muß, das sei nur am Rande bemerkt.

Linz *Josef Hörmandinger*

KELLER PETER/SCHULTES GERHARD (Hg.), *Impulse zur Verantwortung.* Informations-, Diskussions- und Arbeitsbuch für den katholischen Religionsunterricht an berufsbildenden Schulen Österreichs. Bd. I (303.) OÖ. Landesverlag, Linz ^{7}1982. Kart. S 106.–.
HOFER NORBERT, *Christus gefragt.* Schul- und Werkbuch für den katholischen Religionsunterricht der 6. Klasse AHS (160.) OÖ. Landesverlag, Linz 1981. Kart. S 109.–.

Die beiden vergangenen Jahrzehnte haben einen beträchtlichen Wandel im Bereich der Religionspädagogik und Katechetik gebracht. Die Vermittlung des religiösen Wissens und der Bildung wandte sich immer mehr von einem lehrstofforientierten zu einem schülerorientierten Unterricht hin. Die vor ca. 15 Jahren erstellten Lehrpläne tragen zwar immer noch den Stempel stärkerer Lehrstofforientierung, sie wurden aber in vieler Hinsicht durch entsprechende Lehr- und Arbeitsbücher korrigiert. Inzwischen wurden in den beiden letzten Jahren neue Lehrpläne für allgemeinbildende höhere und für berufsbildende mittlere und höhere Schulen erarbeitet. Sie sind derzeit in Approbation. Bis zur Erstellung neuer Lehrbücher werden die bisherigen sicher noch etliche Jahre in Verwendung bleiben, damit auch die beiden obengenannten Schulbücher.
Die *Impulse zur Verantwortung* wurden schon vor ca. zwei Jahrzehnten im bundesdeutschen Raum erarbeitet und sind seit einigen Jahren für die

mittleren und höheren berufsbildenden Schulen Österreichs zugelassen. Die Themenauswahl und Darbietungsweise ist auf das Interesse der Jugendlichen der mittleren Adoleszenzstufe abgestimmt, der Akzent liegt stärker auf Fragen der Moraltheologie. Die Textauswahl sowie die Illustrationen sind auf Aktualität ausgerichtet, was natürlich mit sich bringt, daß diese Lehrbücher einem raschen Interessenswandel unterliegen.
Das Lehrbuch *Christus gefragt* entspricht dem bisher geltenden Lehrplan für die gymnasiale Oberstufe, der noch eher stofforientiert ist. Der Autor hat sich aber bereits in den vorausgehenden Auflagen um einen konkreteren Bezug zum Schüler bemüht, was sich sowohl in der Auswahl der Texte als auch der Illustrationen zeigt. Schwierigkeiten bereiten gelegentlich den Schülern, aber auch manchen Lehrern die Zusammenfassungen der Lehrinhalte durch den Autor. Ob es für diese Altersstufe noch sinnvoll ist, in diesen Schulbüchern einen Freiraum für Notizen zu lassen, darüber läßt sich auch im Hinblick auf die hohen Kosten der Gratis-Schulbücher streiten.

Linz *Josef Hörmandinger*

LÄPPLE ALFRED, *Kirchengeschichte.* Impulse zur Kurskorrektur. (121.) Don Bosco Verlag, München 1982. Kart. DM 14,80.

Alfred Läpple, durch die katechetische Aufarbeitung kirchengeschichtlicher Stoffe längst bekannt, bietet hier in acht Abschnitten eine übersichtliche Darstellung wichtiger Daten und Ereignisse, woran sich Antworten auf die Fragen schließen: „Was ist Kirchengeschichte?" und „Wozu Kirchengeschichte?".
Beachtlich ist das Geschick, mit dem Wichtiges knapp, interessant und anschaulich dargeboten wird. In der Hand des Katecheten wird sich das Büchlein als nützlich erweisen, auch wenn der knappe Raum einem gründlichen Eingehen auf den Stoff oft hinderlich war. Aber auch sonst finden sich vermeidbare Flüchtigkeiten und Ungenauigkeiten. Warum bleibt z. B. auf der Karte „Ausbreitung des Christentums zu Beginn des 4. Jh.s" der österreichisch-pannonische Raum unberücksichtigt? Warum wird immer noch vom Mailänder Edikt von 313 geredet, wenn es sich doch um kein Edikt gehandelt hat? Warum wird im Kapitel über die Völkerwanderung in einem immerhin in München und noch dazu im Severin-Gedächtnisjahr 1982 erscheinenden Buch die Gestalt dieses großen Heiligen, dessen „Vita" nun so ziemlich am meisten über die Kirche der Völkerwanderung schildert, nicht einmal erwähnt? Die Zahl dieser Fragen ließe sich beliebig vermehren. Unklar bleibt auch, warum der Untertitel „Impulse zur Kurskorrektur" gewählt wurde. Warum gibt der Autor darüber keine Rechenschaft in einer Einleitung? Ungeachtet dieser kritischen Fragen sei die Brauchbarkeit des Büchleins für den Katecheten, vor allem im Sinne einer Anregung, nochmals betont.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

MAIER-F. EMIL/SPIEGEL M., *Jesus macht Zachäus froh; Jesus wird geboren.* (Bilder der Bibel 3 und 4). KBW, Stuttgart 1980. Ppb. DM je 12,80.

Es liegen hier zwei Bilderbücher vor, die vornehmlich Vorschulpflichtigen markante Ereignisse des NT näher bringen wollen. Zum Umgang mit diesen Büchern bietet Spiegel im Anschluß an den Bildteil wertvolle Anregungen. Als Voraussetzung für Eltern und Erzieher, den Kindern die Bibel näherzubringen, ist es notwendig, nicht bloß den Text zu kennen, sondern auch herauszufinden, worum es in diesem Heilsereignis geht.
Beides wird geboten. Zuerst kommt die Perikope. Dann wird die Textstelle erklärt und auf Forderungen eingegangen, die sich für uns daraus ergeben: Etwa – wie man dem Beispiel Jesu folgend Außenseitern der Gesellschaft gegenübertritt, wie man sich den Mitmenschen zuwendet, oder man das Schenken auffassen sollte, usw.
Es wird vorgeschlagen, die Geschichte dem Kind zu erzählen und sie mit ihm durchzusprechen. Als 2. Möglichkeit wird angegeben, mit den Bildern als Anregung den Inhalt zu erarbeiten. Eine weitere Vertiefung der Inhalte könnte durch Spiel mit verteilten Rollen, Malen usw. erreicht werden. Die Bilder selbst schildern in einfachen, klar abgegrenzten Formen und farbigen Flächen das Ereignis.
Sie sind in ihrer Art zum Teil recht einprägsam. Für Erwachsene wirken die Figuren mit den viel zu großen Köpfen, den schematischen Bewegungen und den weit offenen Augen etwas monoton. Für vorschulpflichtige Kinder könnte es das Richtige sein. Es sind für Eltern und Erzieher wertvolle Bücher. Voraussetzung dafür allerdings wäre, daß man sie richtig verwendet.

Linz *Kurt Andlinger*

RELIGIONSWISSENSCHAFT

FRIES H./KÖSTER F./WOLFINGER F. (Hg.), *Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog.* Bd. 1: Jesus in den Weltreligionen. (192.) EOS Verlag, St. Ottilien 1981. Brosch. DM 9,80.

Das Katholische Institut für missionstheologische Grundlagenforschung (gegründet 1979 von Missio München) begann 1980 mit einer Vorlesungsreihe seine Tätigkeit. Die Vorträge dieser Reihe bilden den Inhalt des vorliegenden Bändchens. Weitere Bände (Heil in den Religionen und im Christentum; Warum Mission?) sind geplant.
Der 1. Band befaßt sich mit der Gestalt Jesu aus der Sicht der Weltreligionen (Judentum, Islam, Hinduismus, neue Strömungen aus Asien); es folgt ein Kapitel über den kosmischen Christus in Zusammenhang mit indischer Theologie; das Schlußkapitel beschäftigt sich mit Jesus in den Befreiungsbewegungen.
Die verschiedenen Beiträge können als ein Schritt auf dem langen Weg des Aufeinander Zugehens und zu einem gegenseitigen Verste-

hen angesehen werden. Allerdings wird einem dabei auch bewußt, daß noch viele Schritte notwendig sein werden, da die Entfernungen groß sind. Die Sicht fremder Religionen ist natürlich etwas differenziert zu sehen, da es sich dabei ja immer um die Sicht bestimmter Vertreter dieser Religionen handelt. Wieweit deren Auffassungen Einzelmeinungen sind oder ein allgemeines Bewußtsein widerspiegeln, ist dann nocheinmal die Frage. (Man bedenke etwa, welche Vielfalt sich ergeben würde, wenn Christen über Mohammed befragt würden.)
Die entscheidende Überlegung bleibt, wieweit Jesus von anderen Religionen „verwendet" wird und eingebunden wird in das System eigener religiöser Vorstellungen oder ob er dieses Denksystem öffnet und überschreitet und so zum Weg wird, der allein zum wahren Gott führt; diese Frage richtet sich aber auch an Christen.
Die einzelnen Beiträge sind gut gearbeitet und informativ, setzen z. T. aber überdurchschnittliches Interesse voraus (vor allem bei dem Beitrag über den kosmischen Christus). Das Kapitel über die Befreiungsbewegungen sprengt zwar den Rahmen etwas, ist aber eine recht gute und übersichtliche Darstellung des Anliegens dieser Bewegungen. Leider fehlt ein Beitrag aus dem Bereich Buddhismus.

Linz *Josef Janda*

EVANGELISCHES MISSIONSWERK (Hg.), *China und seine Christen – ein eigener Weg.* (73.) Missionshilfe Verlag, Hamburg und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982. Brosch.

Das Heft bietet vielseitige Informationen über das heutige China. Der knappe Raum erlaubt freilich keine detaillierte Behandlung des umfassenden Themas. Außerdem wird die Tendenz spürbar, die kommunistische Revolution vorwiegend positiv zu bewerten, was sich z. B. auch in einer stark unterspielten Darstellung der Kulturrevolution zeigt. Das wahre Gesicht der damit zusammenhängenden Ereignisse wird eher in der Erzählung „Das Ende der Träume" erkennbar (28-29).
Es sei gestattet, der Broschüre einige Fakten über die katholische Kirche zu entnehmen. 1949, im Jahr der Gründung der Volksrepublik, wies die katholische Kirche 3,5 Millionen Mitglieder auf, die von 143 Bischöfen (davon nur 27 Chinesen), ca. 5600 Priestern (davon 2557 Chinesen) und fast 7500 Schwestern (davon 5112 Chinesinnen) betreut wurden; rein zahlenmäßig war die Kirche Chinas also versorgt. Doch als Gegner des Kommunismus wurden praktisch alle ausländischen Kräfte des Landes verwiesen und ihr Besitz verstaatlicht. Nun zeigte sich, wie verhängnisvoll die starke Abhängigkeit der Kirche vom Ausland war. Daß es nun als Gegentendenz zur Gründung der „Chinesischen Patriotischen Katholischen Vereinigung" (1957) kam, ist verständlich. Diese wird von Rom entschieden abgelehnt. Bis zur Kulturrevolution 1966 gab sich diese nationale katholische Kirche ca. 40 Bischöfe. Trotz ihrer Bereitschaft zur Kooperation mit dem Kommunismus wurde auch die „Patriotische Vereinigung" bei der Kulturrevolution verfolgt. Die heutige katholische Kirche Chinas, die erstaunliche Zeichen von Lebendigkeit zeigt (Zahlen gibt das Heft leider nicht an), ist aber infolge der Spannungen zwischen den patriotischen und den romtreuen Katholiken auf eine Zerreißprobe gestellt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SPIRITUALITÄT

SPAEMANN HEINRICH, *Und Gott schied das Licht von der Finsternis.* Christliche Konsequenzen. (190). Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 19,80.

Der Titel verbindet thematisch sehr verschiedene geistliche Beiträge des bekannten heuer 80jährigen geistlichen Schriftstellers, die in ihrer einfachen, aber eindringlichen, aus der Meditation und Lebenserfahrung gereiften Sprache etwas von der Weisheit des Altvaters an sich haben und zur Entschiedenheit des Glaubens und der daraus folgenden Praxis anregen wollen.
Im ersten Kapitel „Gottesbund – Christ" (11 – 64) wird gezeigt, wie durch selbstischen Genuß im Sündenfall die vorerst dem göttlichen und zwischenmenschlichen Du erschlossene Welt eine Ich- und Diesseitswelt wird – eine Ouvertüre des dramatischen Dialogs zwischen Schöpfer und Geschöpf, der in der Inkarnation aus dem negativen Sog endgültig erlöst wird. Es schließen sich Erwägungen über die Bedeutung und Gestaltung des Herrentages und des Werktages und über den wieder eingeführten, vom Verf. sehr befürworteten Gemeindekelch an. Das 2. Kapitel „Den Armen gehört das Reich Gottes" (65 – 91) folgert aus der uns in der Armut und Solidarität Jesu geschenkten Nähe Gottes, daß wir Christen „Brüder armer und verlassener Menschenbrüder" (74) sein müßten und daß die Kirche Anwalt der Armen sein und den „armen" Mitteln Jesu den Vorrang geben sollte. Die Sorge um das Heilige kommt in „Neue Arkandisziplin" (93 – 140) zum Ausdruck. Bereichernde Aspekte ergeben sich aus der Deutung der beiden Bäume im Paradies. Erwägungen über die eucharistische Nüchternheit und die Umkehr-Gezeiten aktualisieren das Anliegen. Das Kindsein, ein unerschöpfliches Lieblingsthema des Verf. steht im Zentrum der Überlegungen zur Kain-Abel-Geschichte und zur Samuel-Berufung. Der Heilige Geist soll vor dem profanen Zugriff geschützt werden, indem das Pfingstfest zum Fest der Firmerteilung durch den Pfarrer in der Gemeinde an junge für Christus entschiedene Erwachsene gefeiert wird. „Das göttliche Feuer" (141 – 160) wandelt uns in einem „Umschmelzungsprozeß" (145), indem alles Wölfische in uns der Herrschaft des Lammes untergeordnet wird und wir wieder aus Urvertrauen heraus nach dem Licht Ausschau halten, statt durch Argwohn und Mißtrauen in den Abgrund zu treiben. In je sieben sehr dichten

geistlichen Lebensregeln zu den Weg der Reinigung und der Erleuchtung faßt Spaemann seine biblisch orientierten Ausführungen und vielfachen Hinweise zur Praxis zusammen.
Dieses Buch ist eine ,,Summa spiritualis" in einer einfachen Sprache und kernigen Frömmigkeit. Falsche Zeittendenzen werden kritisch analysiert und die zentralen Themen der Heilsgeschichte für unseren christlichen Alltag aufgeschlüsselt. Es wird deshalb allen empfohlen, die auf der Suche nach der christlichen Alternative sind oder sie vertiefen wollen, um in der Entschiedenheit dafür diese Welt und ihr Leben lichtvoller zu machen.

Linz *Walter Wimmer*

BOURS JOHANNES/KAMPHAUS FRANZ, *Leidenschaft für Gott.* Ehelosigkeit – Armut – Gehorsam. (192.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 19,80.

Zwei in der Priesterausbildung hervorragende Persönlichkeiten haben in diesem Buch ihre eigene Leidenschaft für Gott als Antwort auf die leidenschaftliche Liebe des biblischen Gottes bezeugt und die bleibende Aktualität der evangelischen Räte für Priester, Ordensleute und Laien aufgezeigt – ein heute sicherlich nicht leichtes, aber wichtiges und in diesem Fall gelungenes Unternehmen. Es geht letztlich um den immer wieder neuen Versuch, ,,das Eigene loszulassen und radikal der Tat und Treue Gottes zu vertrauen, die die Rettung schenkt" (19).
Bours zeigt als Hintergrund für die ,,Ehelosigkeit um des Reiches Gottes willen" (24 – 71) die neutestamentliche Atmosphäre der drängenden Nähe dieses Reiches auf. Als spirituell tragfähige Motivationen werden entwickelt: Zeichen der Glaubenshoffnung, (nicht nur funktionales) Freisein für die Gemeinde, Solidarität mit den Zukurzgekommenen, die Teilnahme an der Kenosis und die notwendige Ergänzung zur christlichen Ehe als ,,zwei Brennpunkte einer Ellipse" (38). Nur eine tiefe Christusbeziehung wird freilich in der Schwebe des Lebendigen halten. In den ,,Bemerkungen zur Anthropologie des ehelosen Lebens" kommt – nach C. G. Jung – die notwendige Integrierung der ,,Anima" zur Sprache. Die folgenden ,,Notizen" enthalten noch eine Fülle wertvoller spiritueller Splitter. Bours meint zurecht, daß dieser Rat auch in den Gemeinden mehr gelebt werden sollte (68), wie er auch zugesteht, daß mancher Priester liebesfähiger wäre, wenn er ,,in der Liebe und Geborgenheit einer eigenen Familie" (35) lebte.
Franz Kamphaus, ehemals Regens von Münster, inzwischen Bischof von Limburg, verschweigt nicht die Verlegenheit dessen, der in der reichen westdeutschen Kirche über ,,Armut" (72 – 120) zu schreiben hat. Biblische Armut als Ausdruck des befreienden Glaubens ist in einer Zeit mit Identitätssymbol Besitz schwierig zu leben. Verschiedene Aspekte von Armut kommen zur Sprache, auch mögliche Verwirklichungen, etwa im Einbringen seiner Person in sein Amt, in Brüderlichkeit und im Widerspruch gegen den Lauf der Dinge. Die ,,Notizen" sind eine gute, unter die Haut gehende Gewissenserforschung für unser Wohlstandschristentum.
Die Rede über den ,,Gehorsam" (121 – 182) ist heute wohl die schwierigste. Jesus kehrt den Weg Adams um; sein Gehorsam ist das Wesen seiner Sendung für uns als absoluter Gehorsam dem Vater gegenüber. Er allein ist die Autorität seiner Gemeinde. Gottes Willen gehorchen heißt, sich immer mehr in die Liebesbewegung Gottes einzulassen. Bei den ,,Konkretionen" spricht Kamphaus von der Spannung zwischen Gehorsam und Selbstverwirklichung, von Gottesgehorsam, von den verschiedenen Weisen kirchlichen Gehorsams und von dessen gesellschaftlicher Relevanz – eine Vielfalt theologischer Einblicke, aber auch konkreter Anregungen.
Es ist das Verdienst der Autoren, daß sie glaubwürdig aufzeigen, wie in dem notwendigen Ineinander von Inkarnations- und Kreuzestheologie die evangelischen Räte im Namen des Kreuzes in der den Menschen tragenden Trias von Besitz, Macht und Sexualität die Wunde offenhalten, damit diese Urtriebe sich nicht anmaßen, des Menschen Grundbedürfnisse nach Heimat, Freiheit und Zuwendung in *dieser* Welt zufriedenstellen zu können. Nur in der Öffnung der Trias auf Glaube, Hoffnung und Liebe zu Gott hin wird der Mensch das Leben in Fülle finden.
Den Autoren ist aufrichtig zu danken, daß sie die in den Räten zum Ausdruck kommende Stimme des Evangeliums für alle neu und eindrucksvoll zur Sprache gebracht haben. Möge das Buch - der Widmung gemäß – viele ermutigen, heute Priester zu werden!

Linz *Walter Wimmer*

BASILIUS VON CAESAREA, *Die Mönchsregeln.* Hinführung und Übersetzung von K. Suso Frank. EOS-V., St. Ottilien 1981. Ppb. DM 29,80.

K. S. Frank, durch viele Arbeiten über das Mönchtum bestens bekannt, legt hiermit eine neue Übersetzung der ,,längeren" und ,,kürzeren" Regeln des hl. Basilius vor, die für das östliche Mönchtum bestimmend geworden sind, aber auch den Westen stark beeinflußt haben. Für Basilus ist das Mönchtum nicht so sehr ein eigener Stand als ein Christentum zur Potenz. Im Traktat ,,De baptismo", dessen Autorenschaft zwar nicht eindeutig Basilius zugewiesen werden kann, der aber doch dessen Grundanschauung wiedergibt, heißt es in diesem Zusammenhang: ,,Der Welt und ihrem Begehren entsagen, ist Sache des Getauften wie dessen, der sich zum asketisch-monastischen Leben bekennt. Zum Herrn aufbrechen, das geschieht in der Taufe wie in der Mönchswerdung. Sich dem Herrn weihen, zu ihm bekennen, das soll in jedem Christenleben geschehen. Ein Gelöbnis, ein Bund, sind mit der Taufe und dem Mönchsein gegeben. Der weltliche Mensch steht dem Getauften und dem Mönch gegenüber." Nicht zufällig wurde also im Lauf der Geschichte des Mönchtums das

Gelübde immer wieder als ein ,,secundum baptismum" aufgefaßt. Schon das dem Buch beigegebene Register macht deutlich, daß viele Materien der ,,Regeln" nicht nur für Mönche interessant sind, geht es doch letztlich um die jedem Christen abverlangte Jesusnachfolge oder, anders ausgedrückt, um das Leben nach dem Evangelium. Dazu sagt F.: ,,Wenn dann doch ganz verschiedene Konsequenzen aus dem Evangelium gezogen werden, so ist das die Gabe des einzelnen, die ihn als Teil des Ganzen aber wieder an jenen einen Weg zum Herrn bindet".

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SARTORY GERTRUDE u. THOMAS, *Maria von Ägypten – Allmacht der Buße.* (Herderbücherei 977). (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 7,90.

Die Hinwendung zum Osten, zur Sonne, zum Licht, dürfte nicht bloß einem natürlichen Drang unserer im grauen Dunst enger Großstädte hausenden Menschen entsprechen, sondern auch tiefere Ursachen haben. Nicht wenige suchen heute in Formen östlicher Meditation und Religiösität wieder einen Sinn und Halt fürs Leben zu finden.

Daß der christliche Osten mit seiner Askese und Mystik den Menschen einer leider weithin verlorenen abendländischen christlichen Kultur eher Antwort zu geben vermag, müßte allein schon aus unserer Herkunft und Prägung naheliegen. Die beiden Autoren sind der geheimnisvollen Anachoretin aus Ägypten beim Absingen des Großen Bußkanons der Byzantinischen Liturgie begegnet und haben mit viel Mühe ihrem Leben nachgespürt. Erika Lorenz fügt der kurzen Biographie eine tiefsinnige Meditation über die beiden biblischen Marien wie über das Mysterium der Sünde und Umkehr an. Die saubere, klare Sprache wirkt bezwingend, die vorgelegten Exempel aus dem Leben der Maria Aegyptiaca regen zum Nachsinnieren an. Der Hymnus auf die heilige Maria Aegyptiaca in der Übersetzung von Friedrich Dörr ist ein Zeugnis von der reichen Vielfalt spätmittelalterlicher Liturgie. Die Vignetten und Zeichnungen von Christine M. Reginek sind Ikonen nachempfunden. Daß dem ansprechenden Taschenbuch noch ein kritischer Apparat angefügt ist, zeichnet es zusätzlich aus.

Linz *Josef Hörmandinger*

SERGE BONNET/BERNARD GOULEY, *Gelebte Einsamkeit.* Eremiten heute. Mit einem Nachwort von Bernardin Schellenberger, der die Übersetzung aus dem Französischen besorgte. (192.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 19,80.

,,Das II. Vatikanische Konzil hat Nachdruck auf die Anwesenheit der Kirche mitten in der Welt gelegt. Der Heilige Geist sorgt dafür, daß das wieder ausgeglichen wird durch Eremiten außerhalb der Welt", so lautet die Antwort einer Benediktineroblatin, die außerhalb ihrer Kommunität als Eremitin am Rand eines kleinen französischen Dorfes lebt. Sie kennzeichnet damit eine christliche Lebensform, die – vielen heute unbekannt – derzeit von etwa 350 Männern und Frauen in Frankreich gewählt wurde.

Diesem Phänomen des Eremitenlebens in Frankreich sind der Dominikaner P. Serge Bonnet und der Journalist Bernard Gouley nachgegangen und es ist ihnen geglückt, von vierzig dieser schweigsamen und zurückgezogen lebenden Menschen Kurzberichte zu bekommen. Sie sprachen über die Wahl dieser christlichen Lebensweise und ihre Tagesordnung. Fern jeder Schwärmerei, vertraut mit der Härte des Alltags, der Versorgung mit dem Lebensnotwendigen, einer Altersvorsorge, der Aufgabe auch eines mitmenschlichen Kontakts und dem Schwersten, einer tieferen, persönlichen Bindung an Gott, leben diese Menschen, die in selbstverständlicher Übereinstimmung mit ihren Ordensoberen oder dem zuständigen Bischof sich zum Eremitendasein entschlossen haben. Zehn pakkende Porträts werden in diesem Band geboten, natürlich anonym. An die Lebensbilder schließen die Verfasser eine Betrachtung über eremitisches Leben in Vergangenheit und Gegenwart und zeigen wesentliche Momente der Berufung auf, der ständigen Überwindung, bis der jeweils eigene Stil gefunden wird.

Der Trappist P. Bernardin Schellenberger verweist auf die Not und Einsamkeit, aber auch die Sinnleere so vieler Menschen heute, warnt aber auch davor, daß eine Flucht vor dem Ort und all den Mitteln, in welche jedermann gestellt ist, und sei diese Flucht auch nur in ein paar ,,Wüstentage", keine Lösung bringen kann. Auch die falsche Alternative: ,,entweder Gott – oder die Welt" biete keinen Ausweg. Es kommt eben darauf an, den Ruf anzunehmen, der hier und jetzt ergeht.

Es ist ein Buch, das ernüchtert und fasziniert zugleich. (Daß das Umschlagbild nicht als Christusfresko aus den Callistokatakomben ausgewiesen wird, ist ein kleines Manko.)

Linz *Josef Hörmandinger*

TERESA VON AVILA, *,,Ich bin ein Weib – und obendrein kein gutes".* Ein Porträt der Heiligen in ihren Texten. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Erika Lorenz. (Herderbücherei 920). (143.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 6,90.

Gut ausgewählte Texte aus dem Werk der großen Heiligen ergeben ein Selbstporträt dieser bewundernswerten Frau, die Kontemplation und mystische Schau mit höchster Aktivität zu verbinden wußte. Am wenigsten gefällt der Titel des Büchleins, auch wenn er ein Zitat darstellt, journalistisch gut klingt und von der Herausgeberin in ihrer ,,Hinführung" begründet wird. Er weckt falsche Erwartungen und Assoziationen, die im Leben Teresas keine Entsprechung finden. Im übrigen aber handelt es sich um Texte, die ,,zum Nachdenken" vorzüglich geeignet sind. Zu Ende steht das Gedicht ,,Nichts soll dich verwirren" mit der Schlußzeile: ,,Solo dios basta". Das ist zugleich die Summe des Buches wie auch des Lebens der Heiligen!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

NOUWEN HENRI J. M., *Gebete aus der Stille.* (135.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982. Ppb. DM 15,80.

Jeder Mensch ist ein Individuum. Daher sind Gebete des einen nicht ohne weiteres auf den anderen übertragbar. Diese Gebete entspringen jedoch Grundhaltungen, die in dieser oder jener Form bei jedem Menschen anzutreffen sind. Das zeigen schon die Überschriften der einzelnen Abschnitte (Ein furchtsames Herz; Ein Schrei um Erbarmen; Hoffnungsstrahlen; Die Kraft des Geistes; Die Not der Welt; Ein dankbares Herz). Außerdem kommen diese Gebete ,,aus der Stille". Der Autor zog sich für ein halbes Jahr in ein Trappistenkloster zurück. Dort wurden diese schlichten Texte formuliert. Das wird uns zum Hinweis, daß auch wir nur beten können, wenn wir uns trotz, ja inmitten der Hektik des Alltags noch Freiräume der Stille abzuringen vermögen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

OOSTERHUIS HUUB, *Mitten unter uns.* Die schönsten Gebete. (222.) Herder, Wien 1982. Kart. S 98.–/DM 13,80.

Zwölf Bücher mit religiösen Texten von Oosterhuis wurden im Herder-Verlag schon publiziert. *Peter Pawlowsky,* der diese Gebete, Psalmen, Fürbitten, Anrufe in die deutsche Sprache übertragen hat, stellt in dieser Neuerscheinung die schönsten Gebete zusammen. Er teilt sie in zwölf Abschnitte, die – grob gesprochen – dem Kirchenjahr folgen, sodaß man für den liturgischen oder persönlichen Gebrauch Gesuchtes auch findet. Den Gebeten vorangestellt sind im ersten Kapitel ,,Versuche über das Beten", die in ihrer Kürze und Großartigkeit ihresgleichen suchen. Mich haben Gebete von Oosterhuis immer wieder überrascht. Die Dichte, Prägnanz und Treffsicherheit dieser Worte deuten mir viele religiöse Erfahrungen. Einige habe ich so liebgewonnen, daß ich sie auswendig kann. Ich freue mich, daß auch das Gebet ,,Behüte die Liebe der Liebenden" (32) Aufnahme in die Auswahl gefunden hat. Es war oft eine Lust, das eigene Stammeln und Schweigen in solche Worte ausmünden zu lassen.
Mauthausen *Otmar Stütz*

VERSCHIEDENES

ROMERO OSCAR A., *Für die Armen ermordet.* Wie der Erzbischof von San Salvador das Evangelium verkündet hat. (216.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 18,80.

Das Buch dokumentiert sechs Predigten des Erzbischofs Romero, die er in den letzten vier Monaten seines Lebens hielt (Ermordung 24. März 1980). Sie sind ebenso einfache wie erschütternde Zeugnisse eines Seelsorgers, der entschieden auf Seite der Armen und Entrechteten stand.
Die Predigten haben alle den gleichen Aufbau: zunächst erschließen sie den liturgischen Text des Tages; dann folgen Mitteilungen über das Leben in den Pfarren, den Basisgemeinden und in der Diözese. Dazu gehören – wie selbstverständlich – die Anprangerung der Gewalttätigkeiten und der politischen Machenschaften, – also der Verletzungen der Menschenrechte. Wenn man bedenkt, daß diese Anklagen der Mächtigen und Reichen auch per Rundfunk über das Land ausgestrahlt wurden, kann man das Gewicht der Predigten ermessen. Was für die Armen die Stimme der Befreiung war, mußte die Reichen bedrohen.
Diese authentischen Texte zeigen, wie müßig die europäische Diskussion über ,,linke oder rechte Option" ist. Die Predigten Romeros zeigen, daß derjenige automatisch Partei ist, der sich auf die Seite der Armen stellt. Insofern ist dieses Buch ein Gewissensspiegel für alle, die in der ,,ersten Welt" an das Predigerpult gehen.
Linz *Hans Gruber*

WACHTER EMIL, *Skizzen zu Matthäus.* (112.) Walter-Verlag, Olten 1981. Kart. DM 23,–.

Dies ist ein sonderbares Buch. Man findet darin fast den ganzen Text des Evangeliums nach Matthäus abgedruckt. Dazwischen wälzen sich wüste Zeichnungen hin, eben gemacht; man hat den Eindruck, als ob der Bleistift noch daneben liegen würde. Zügig hingesetzt, man kann fast zusehen beim Zeichnen, souverän angedeutet, oft verfinstert bis ins Schwarze hinein, im Bild selbst meist auch der Text der Schrift, den es illustrieren will. Was man als Religionslehrer mit seinen Schülern immer wieder versucht: als Zugang, als Abschluß, als Vertiefung eine Perikope zu zeichnen – hier tut's ein *Erwachsener,* Theologe und künstlerisch gebildet ist er noch dazu, aber ansonsten den Kindern gleich: unbekümmert, unmittelbar, frisch und kraftvoll. Die Texte bekommen in diesen Zeichnungen ihre innere erwachsene Wucht wieder, die das Hinschauen *und* das Wegschauen weckt.
Die kurze Einführung von Otto *Knoch* weist hin auf die Schwierigkeit, heutzutage die Bibel zu ,,bebildern". Er stellt Emil Wachter neben Namen wie Grünewald, Max Beckmann, George Grosz. Etwas ,,tief Frommes, Bäuerlich-Erdhaftes" spürt er in den Zeichnungen und spricht von ,,anklagender Schärfe" und ,,prophetischer Aggressivität".
Zu den Zeichnungen: Persönlich finde ich die finsteren Zumalungen (wahrscheinlich um Kontraste zu erzeugen) durchwegs nicht so gut als die ausdrucksstärkeren kargen Linien, die alles hell und durchsichtig lassen.
Die Ereignisse der heiligen Schriften, die Worte des Lebens werden doch in sämtlichen Bibelausgaben – vom Auge her gesehen – in wohlgeformten, aber in sich schlafenden Buchstaben überliefert, hier jedoch in diesen Zeichnungen tritt die Botschaft wach und lebendig hervor.
Ich kann mir gut die unterschiedlichsten (vielleicht anregenden) Bemerkungen vorstellen, wenn dieses Buch in einem Bibelkreis herumgereicht wird.
Mauthausen *Otmar Stütz*

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.

BÄUMER REMIGIUS, *Martin Luther und der Papst.* (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 30). (118.) Aschendorff, Münster ^{3}1982. Ppb.

BOFF LEONARDO, *Was kommt nachher?* Das Leben nach dem Tode. (188.) Otto Müller Verlag, Salzburg 1982. Kart. S 198.–.

BROWN RAYMOND E., *Ringen um die Gemeinde.* Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften. (168.) Otto Müller Verlag, Salzburg 1982. Kart. S 210.–.

BRUNNER INGE UTE/KREMER JACOB, *Die Hoffnung der Welt.* Bildzyklus und Kurzkommentar zu den Sonntagsevangelien (Lesejahr A). (120./52 mehrfarbige Abb.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 320.–/DM 46,–.

ECCLES JOHN C., *Das Rätsel Mensch.* Die Gifford Lectures an der Universität von Edinburgh 1977–1978. (240/89 teils farbige Abb.) Ernst Reinhardt, München–Basel 1982. DM 32,–.

ELSAS CHRISTOPH, *Ausländerarbeit.* (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde). (191.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 34,–.

FRIEDRICH GERHARD, *Ökologie und Bibel.* Neuer Mensch und alter Kosmos. (112.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 28,–.

FURLONG MONICA, *Alles, was ein Mensch sucht.* Thomas Merton, ein exemplarisches Leben. (424.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 34,–.

GÖRRES ALBERT/RAHNER KARL, *Das Böse.* Wege zu einer Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. (254.) Herder, Freiburg 1982. Brosch. DM 29,80.

GREGOR DER GROSSE, *Leben des Benedictus.* (übersetzt und eingeleitet von Frits van der Meer und Gerard Bartelink). (205.) EOS Verlag, St. Ottilien 1979. Geb.

GUARDINI ROMANO, *Glaubenserkenntnis.* Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung. (Herderbücherei 1008.) (187.) Herder, Freiburg 1983 (Lizenzausgabe des Werkbund-Verlages Würzburg 1949). Kart. DM 7,90.

GUILLET JACQUES, *Was glaubte Jesus?* (140.) Otto Müller Verlag, Salzburg 1982. Kart. S 182.–.

HALL MARY, *Dom Helder Câmara oder Der unglaubliche Traum.* (Aus dem Englischen von Robert Hofer). (112.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 11.80.

HEIM WALTER, *Bethlehems Stiftungsdokument.* Die Gründung der Apostolischen Schule Bethlehem. (128.) Missionsgesellschaft Bethlehem, Immensee 1982. Kart.

KASPER WALTER, *Der Gott Jesu Christi.* (408.) Grünewald, Mainz 1982. Geb. DM 48,–.

KOCH TRAUGOTT, *Gesellschaft und Reich Gottes;* EGGER KLAUS/PISSAREK-HUDELIST HERLINDE, *Öffentlichkeit und Verkündigung;* ZADRA DARIO/SCHILSON ARNO, *Symbol und Sakrament.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 28). (158.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 29,80.

KÖSTER HEINRICH, *Urstand, Fall und Erbsünde.* Von der Reformation bis zur Gegenwart. (Handbuch der Dogmengeschichte, Band II, Faszikel 3c). (240.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 78,– (Subskr. DM 68,–).

LEHMANN KARL, *Gemeinde;* KAUFMANN F. X./FRIES HEINRICH/PANNENBERG W./KRÄMER PETER/FRHR. v. CAMPENHAUSEN, *Kirche;* FRIES HEINRICH, *Konfessionen und Ökumene.* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 29). (240.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 44,–.

von LOEWENICH WALTHER, *Martin Luther.* Der Mann und das Werk. (432.) List Verlag, München 1982. Ln. S 292.60/sfr 38.–/DM 38,–.

LOHFINK GERHARD, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (224.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 22,80.

MARX GERHARD, *Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemsee.* (Erfurter Theologische Studien Bd. 45). (570.) St. Benno Verlag, Leipzig 1982. Kart.

MASS-EWERD THEODOR, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich.* Zu den Auseinandersetzungen um die liturgische Frage 1939–1944. (Studien zur Pastoralliturgie 3). (724.) Verlag Pustet, Regensburg 1981. Kart. DM 98,–.

MERTENS GERHARD, *Ethik und Geschichte.* Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens. (Tübinger theologische Studien 20). (248.) Grünewald, Mainz 1982. Ppb. DM 36,–.

PESCH OTTO HERMANN, *Hinführung zu Luther.* (360.) Grünewald, Mainz 1982. Geb. DM 39,80.

PESCH OTTO HERMANN, *Gerechtfertigt aus Glauben.* Luthers Frage an die Kirche. (Quästiones Disputatae 97). (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 26,–.

RAHNER KARL, *Praxis des Glaubens.* Geistliches Lesebuch. (Hg. v. Lehmann Karl u. Raffelt Albert). (480.) Benziger, Zürich/Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 29,80.

RATZINGER JOSEPH KARDINAL/SCHLIER HEINRICH, Lob der Weihnacht. (64./8 vierfarbige Bildtafeln.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 12,80.

REHM MARTIN, *Das zweite Buch der Könige.* Ein Kommentar. (274.) Echter Verlag, Würzburg 1982. Kart. DM 49,–.

RÖSSLER MARTIN, *Bist du es, der da kommen soll?* Hagellocher Predigten nach Texten aus dem Matthäusevangelium. (80.) Katzmann, Tübingen 1982. Ppb. DM 10,–.

RUPRECHTSBERGER ERWIN MARIA, *Römerzeit in Linz – Bilddokumentation.* (Linzer Archäologische Forschungen Band 11). (182.) Hg. vom Stadtmuseum Linz 1982. Kart. lam. S 250.–.

SCHILLING ALFRED, *Die Zehn Gebote.* Eine Anleitung zu ihrem rechten Verständnis und zu ihrer Verkündigung heute. (106.) Rex-Verlag, Luzern 1982. Linson. sfr 17.80.

SIEVERNICH MICHAEL SJ, *Schuld und Sünde in der Theologie der Gegenwart.* (Frankfurter theologische Studien 29). (464.) Josef Knecht, Frankfurt 1982. Ppb. DM 58,–.

WIPPLINGER PETER PAUL, *Abschiede.* Gedichte und Fotografien. (160.) OÖ. Landesverlag, Linz 1982. Ppb. S 298.–/DM 46,–.

WÜRTHWEIN ERNST/MERK OTTO, *Verantwortung.* (Kohlhammer Taschenbücher 1009, Biblische Konfrontationen). (184.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 20,–.

ZUCAL SILVANO, *La teologia della morte in Karl Rahner.* (288.) Centro editoriale dehoniano, Bologna 1982. Kart.

HERAUSGEBER

BECKER JOSEF/LICHTENSTEIN-ROTHER ILSE/STOPP HUGO, *Wertepluralismus und Wertewandel heute.* Eine interdisziplinäre Veranstaltung zur 10-Jahres-Feier der Universität Augsburg. (Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg Nr. 23). (250.) Verlag Ernst Vögel, München 1982. Brosch. DM 29,80.

BUCHBERGER EDELTRAUD/SUK WALTER, *Kleines Soziallexikon.* Stichworte zu Politik und Gesellschaft. (182.) OÖ. Landesverlag, Linz ²1982. Kart. S 52.–.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 30, *Gesamtregister.* Erarbeitet von Karin Schunk. (224.) Herder, Freiburg, Freiburg 1982. Geb. DM 41,–.

CHRIST UND WELT/RHEINISCHER MERKUR (FORUM), *Die Erde wieder bewohnbar machen.* Wege in eine menschlichere Zukunft. (208.) (Herderbücherei 997). Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 8,90.

DELHAYE PHILIPPE/ELDERS E., *Episkopale Mundus.* van gorcum & comp bv, assen 1982. (472.) Dutch guilders 75.–.

DORNEICH MONICA, *Vater-Unser-Bibliographie.* (Jubiläumsausgabe der Stiftung Oratio Dominica). (240.) Herder, Freiburg 1982. Kart.

ERZABTEI BEURON, *Schott-Meßbuch für die Sonn- und Festtage des Lesejahres C.* (848.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 19,80/Kld. DM 26,–.

GASTAGER HEIMO, *Hilfe in Krisen.* Wege und Chancen einer personalen Krisenintervention. (138.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Herder, Wien 1982. Ppb. S 155.–/DM 22,–.

HALTER HANS, *Sonntag – der Kirche liebstes Sorgenkind.* Analysen – Deutungen–Impulse. (168.) NZN Buchverlag, Zürich 1982. Brosch. S 180.–/sfr 19.80.

HÄRDELIN ALF, *Predikohistoriska Perspektiv.* Studier tillägnade Ake Andrén. (327.) Skeab förlag, Stockholm – Uddevalla 1982. SwKr 85.–.

HERDERBÜCHEREI-AUTOREN, *Wer wird das Antlitz der Erde erneuern?* Spuren des Geistes in unserer Zeit. (Herderbücherei 1000.) (192.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,90.

HERDER VERLAG, *Herder Lexikon – Biblische Gestalten.* (mit rund 1900 Stichwörtern sowie rund 170 Abbildungen und Tabellen.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 22,–.

HOFMANN GUSTAV/ZAUNER WILHELM, *Das gefährdete Ich.* Persönlichkeitsentwicklung und Gesellschaft. (104.) OÖ. Landesverlag, Linz 1982. Kart. S 128.–/DM 20,–.

KANNER ISRAEL ZWI, *Es sprachen unsere Väter.* Lebensweisheit des Judentums. (Herderbücherei 1007.) (191.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,90.

KHOURY ADEL THEODOR, *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident.* Lebensweisheit des Islams. (Herderbücherei 1001.) (126.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

LEIDL AUGUST, *Beiträge zum Severinsjahr 1982.* (Neue Veröffentlichungen des Institutes für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau Nr. 42). (116 und XIII Tafeln.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1982. Kart.

LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde, Bd. 24/1982. (344 und XXXVII Bildtafeln.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1982. Kart.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Kleines Stundenbuch. Fastenzeit und Osterzeit.* (644.) Benziger, Einsiedeln u. a. 1982. S 186.–/DM 24,80; Kld. S 224.–/DM 29,80.

RICHTER KLEMENS, *Die katholische Kirche und das Judentum.* Dokumente von 1945–1982. Mit Kommentaren von Ehrlich Ernst Ludwig u. Zenger Erich. (160.) Herder, Freiburg 1982. Kart. 16,80.

SCHEIDT FRIEDRICH, *Lernziel Verständigung – Dialogprinzip und Dialogverhalten.* (203.) Ernst Reinhardt, München 1982. Geb. DM 29,80.

STROLZ WALTER/SHIZUTERU UEDA, *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus.* (272.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 48,–.

WALDENFELS HANS, *Theologie – Grund und Grenzen.* (Festgabe für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres). (635.) Schöningh, Paderborn 1982. Ln. DM 98,–.

Ökumene

Möglichkeiten und Grenzen heute. Herausgegeben von Karlfried Froehlich. Oskar Cullmann gewidmet zum 80. Geburtstag. 1982. XII, 173 Seiten. ISBN 3-16-144513-9 Geb. DM 28.–

Inhalt:
Karlfried Froehlich: Einführung – Hermann Dietzfelbinger: Erinnerung als Ökumenische Kraft – Amedeo Molnár: Das ökumenische Anliegen der böhmischen Reformation – Valdo Vinay: Ökumenische Probleme der Waldenser-Diaspora im katholischen Italien – Reginald H. Fuller: Sukzession oder Ordination? Zum anglikanisch-lutherischen Gespräch – Eduard Lohse: Ökumenische Begegnung mit Papst Johannes Paul II – Thomas F. Torrance: Ökumene und Rom – Yves Congar: Die Rolle der »Beobachter« in der Entwicklung der Ökumene – Pierre Duprey: Erneuerung, Dialog, Rezeption: Fragen an die Kirchen – Léon Arthur Elchinger: Zeugnis einer Wegstrecke – Karl Rahner: Konkrete offizielle Schritte auf die Einheit hin? – Jean-Louis Leuba: Ökumenische Amphiktyonie – Pierre-Yves Emery: Für eine ökumenische »Prospektive« – John H. Yoder: Einfachere Einheit für knappere Zeiten – Wolfhart Pannenberg: Eine geistliche Erneuerung der Ökumene tut not – Jan L. Witte: Jesus Christus, einzige Mitte auch in der Dritten Welt – Raimundo Panikkar: Auf dem Wege zu einem ökumenischen Ökumenismus – Lukas Vischer: Ein heiliges Jahr? – Autorenspiegel

J.C.B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen

Kohlhammer

Jetzt in 3. Auflage:

Matthias Kroeger
Themenzentrierte Seelsorge
Über die Kombination Klientzentrierter und Themenzentrierter Arbeit nach Carl R. Rogers und Ruth C. Cohn in Theologie und schulischer Gruppenarbeit
Dritte, durch zwei Praxiskapitel erweiterte und mit einem Nachwort versehene Auflage 1983
264 Seiten. Kart. DM 20,–
Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd. 605

Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde
Hrsg. von Matthias von Kriegstein

Christoph Elsas
Ausländerarbeit
1982. 192 Seiten. Kart. DM 34,–

Peter Hennig
Konfirmandenelternarbeit
1982. 160 Seiten. Kart. DM 29,80

Traugott Ulrich Schall
Eheberatung – Konkrete Seelsorge in Familie und Gemeinde
Ca. 200 Seiten. Kart. ca. DM 32,–

Marianne Hartung
Sozialpädagogische Beratung in der Gemeinde
Ca. 130 Seiten. Kart. ca. DM 24,–
Bitte Sonderprospekt anfordern!

Walter Wink
Bibelarbeit – ein Praxisbuch für Theologen und Laien
1982. 147 Seiten. Kart. DM 29,80

James Cone
Gott der Befreier
Eine Kritik der weißen Theologie
1982. 176 Seiten. Kart. DM 20,–
Urban-Taschenbücher T-Reihe, Bd. 656

7130–0283–1771

Verlag W. Kohlhammer
Postfach 800430
7000 Stuttgart 80

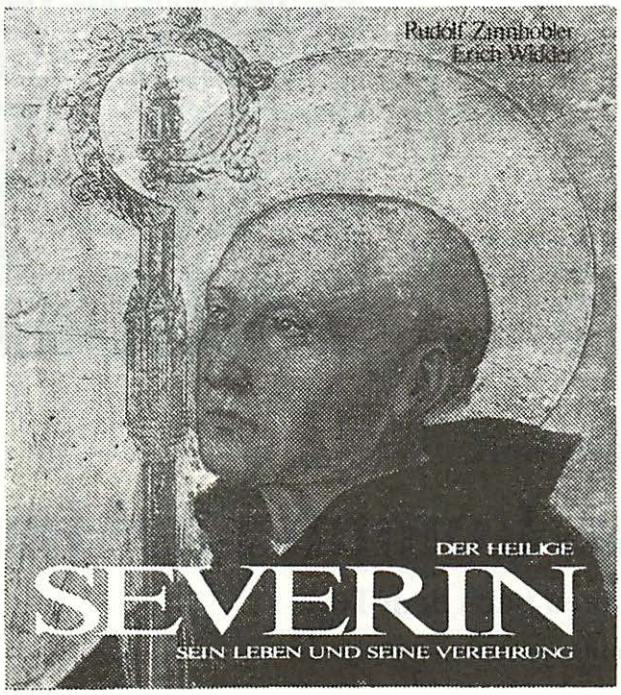
wk

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,--. Erscheint im April 1982.



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

3 Monate nach Erscheinen in 2. Auflage

»Dieses Buch des brasilianischen Theologen Boff gehört zu den großen Erlebnissen meines Lebens.«

Pfarrer Schermann, Wien

Leonardo Boff

Was kommt nachher?

Das Leben nach dem Tode

188 Seiten, brosch., 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

»Das Buch entspricht einer tiefen Sehnsucht, die heute immer mehr Menschen zu spüren scheinen.«

Willigis Jäger

Kontemplation

Gottesbegegnung heute

184 Seiten, brosch., S 175,—, DM/sfr 25,—

»Ein außergewöhnliches Buch! Der Münsterschwarzacher Benediktiner Willigis Jäger, der in Japan die gesamte Zen-Schulung durchlief, legt hier den Weg christlicher Kontemplation dar, wie er sich ihm selbst in persönlicher Erfahrung erschlossen hat und in vielen von ihm geleiteten Kursen erprobt wurde.«

Christ in der Gegenwart

»Einem möglichen ichsüchtigen Suchen oder Steckenbleiben in Erfahrungen steht das Weiterführen bis zur Wandlung des ganzen Menschen gegenüber und damit das Ausmünden in die Handlung.«

Meditation, Säckingen

»Der mystische Weg der Tiefenerfahrung ist vom Autor nach eigenem Vollzug ausführlich und beeindruckend beschrieben. Er stammt aus einer langen Tradition im Westen wie im Osten und führt zur Einheit mit Gott, in der es keine Unterschiede gibt.«

Ursula von Mangoldt

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Dieser Jesus aus N.

Das Buch zum BIBELQUIZ IN Ö3

gibt Hintergrundinformationen über die verwendeten Bibelstellen
gibt Informationen über theologische, zeitgeschichtliche, kulturell-ethnologische und exegetische Zusammenhänge
gibt kurze Inhaltsangaben der einzelnen Szenen

80 Seiten, Paperback, öS 56,–

VERLAG HERDER WIEN

Klaviermachermeister

W. Merta KG.

4020 Linz, Promenade 25
Fernruf 78 0 05

Fachgemäße Reparaturen und Stimmungen
Generalvertrieb erstklassiger Flügel, Pianos und Cembali

OBERÖSTERREICHISCHE

ORGELBAUANSTALT

GESELLSCHAFT MIT BESCHRÄNKTER HAFTUNG

Geschäftsführende Gesellschafter:
Orgelbaumeister Wilhelm Zika
Orgelbaumeister Helmut Kögler

A-4490 St. Florian bei Linz
Telefon (0 72 24) 247, nach Dienstschluß 531

PREDIGTEN MEDITATIVEN CHARAKTERS

Gerhard Gartner

Blumen aus der Wüste

Predigten

184 Seiten. Französische Broschur mit zweifarbigem Einband.
S 198,–, DM 28,–

Mehr als fünfzig Predigten meditativen Charakters vornehmlich zu den Festzeiten des liturgischen Jahres.

Aus dem Inhalt: Advent – Weihnachtszeit – Fastenzeit – Ostern – Feste im Jahreskreis – Marienpredigten – Erntedank – Anbetungstag – Schulgottesdienst – Einzelthemen und besondere Anlässe.

VERLAG HEROLD

Ausgehend vom Begriff und dem Recht der konfessionsverschiedenen Ehe zeichnet die vorliegende Untersuchung historische und neuere Entwicklungen – auch in ökumenischer Hinsicht – nach und beschäftigt sich mit der theologischen, der rechtlichen und der pastoralen Sicht der Problematik.

Dabei wird unter anderem deutlich, daß und wie die konfessionsverschiedene Ehe, in der die Spaltung der einen Kirche Jesu Christi greifbar ist, den Eheleuten dennoch ein christliches Zeugnis ermöglicht. Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften haben dies erkannt, wie sich in ihren gemeinsamen Stellungnahmen mitverantwortlicher und mittragender Sorge dokumentiert. An Hand konkreter Beispiele werden jedoch auch weiterhin bestehende Probleme angesprochen und theologisch verantwortete Hilfen für Betroffene wie für eine sachliche Klärung angeboten.

Seit Inkrafttreten des Motu Proprio „Matrimonia mixta" Papst Pauls VI. ist mehr als ein Jahrzehnt vergangen. Die entscheidenden Neuerungen, die sich mit diesem Dokument für das Recht der konfessionsverschiedenen Ehe ergaben, werden im wesentlichen in das künftige Kirchenrecht eingehen.

98 Seiten, 14,8 × 21 cm, kart. DM 23,80. Canonistica. Beiträge zum Kirchenrecht, Band 7.

Die weiteren Bände dieser Reihe:

Band 1, Heribert Schmitz
Reform des kirchlichen Gesetzbuches

Band 2, Heribert Schmitz
Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung

Band 3, Peter Krämer
Warum und wozu kirchliches Recht

Band 4, Eugenio Corrocco
Theologie des Kirchenrechts

Band 5, Peter Krämer
Religionsfreiheit in der Kirche

Band 6, Heribert Heinemann
Lehrbeanstandung in der katholischen Kirche

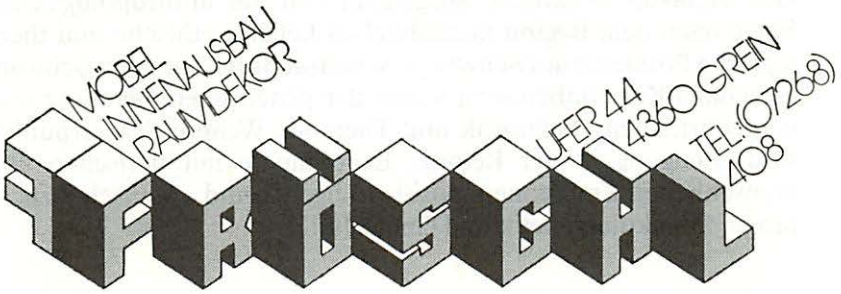
Paulinus-Verlag
Postfach 30 40
5500 Trier

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



Erzeugung von Kircheneinrichtungen und Portalen

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)

Ulrich Eibach
Experimentierfeld: Werdendes Leben

Eine ethische Orientierung. Ca. 224 Seiten, kart. ca. DM 28,–

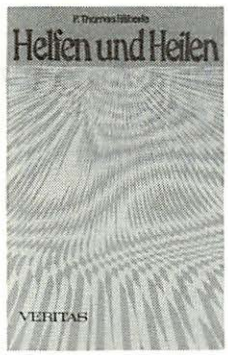
In der Genetik und Embryologie sind im letzten Jahrzehnt Methoden entwickelt worden, die uns die Vorstellung von einer gezielten Züchtung neuer Lebewesen, ja einer »Menschenzüchtung« nicht mehr als Science Fiction abtun lassen. Diese Methoden werfen nicht nur eine Vielzahl ethischer, sondern auch theologischer Fragen auf. Der Verfasser behandelt, ausgehend von der anthropologischen Frage nach dem Beginn menschlichen Lebens, ethische und theologische Probleme des Schwangerschaftsabbruchs und der Schwangerschafts-Konfliktberatung sowie der genetischen Beratung und vorgeburtlichen Diagnostik und Therapie. Weitere Schwerpunkte sind: Zeugung in der Retorte, Experimente mit tierischen und menschlichen Embryonen, positive Eugenik und »Menschenzüchtung«, Molekulargenetik und Gentechnik.

Anna-Katharina Szagun
Behinderung

Ein gesellschaftliches, theologisches und pädagogisches Problem. (Analysen und Projekte zum Religionsunterricht 16). 159 Seiten, kart. ca. DM 24,80

Behindert sein und über »Behinderung« reden sind zwei verschiedene Dinge. Das Buch bietet Grundlagen für einen angemessenen Umgang mit der Thematik.
Die Verfasserin entfaltet im ersten Teil die vielschichtigen Abhängigkeits- und Beziehungsverhältnisse zwischen Behinderung und Gesellschaft.
Im zweiten Teil wird auf diesem Hintergrund die Verwurzelung gegenwärtiger Denk-, Argumentations- und Verhaltensweisen in biblischen und christlichen Traditionen aufgezeigt.
Konsequenzen aus den beiden ersten Teilen werden im dritten Teil gezogen: Welchen Beitrag leistet die Religionspädagogik in Sonderschulen wie in Regelschulen für die Solidarität zwischen Behinderten und Nicht-Behinderten?

Vandenhoeck&Ruprecht
Göttingen und Zürich



SEELSORGER
im Dienste der
GESUNDHEIT

- Erfahrungen mit dem Pendel
- Heilung verschiedenster Krankheiten
- Kraft der Naturheilmittel

P. Thomas Häberle OSB

1. Band:

Helfen und Heilen
160 Seiten, Format 12 x 19 cm,
broschiert, S 79.– /DM 11,30

2. Band:

Raten und Retten
104 Seiten, Format 12 x 19 cm,
broschiert, S 69.– /DM 9,90

Neuerscheinung:

3. Band:

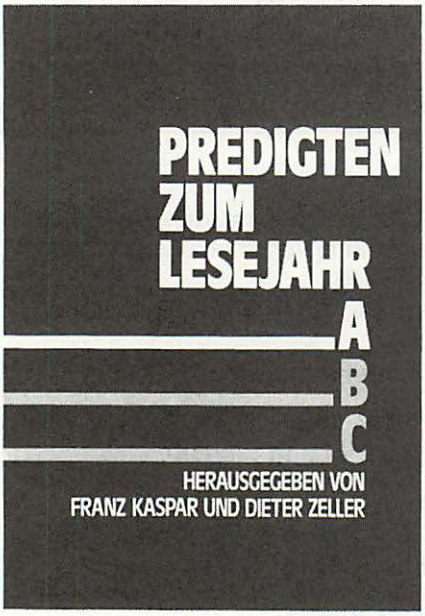
Sammeln und Sichten
64 Seiten, Format 12 x 19 cm,
broschiert, S 59.– /DM 8,40

alle 3 Bände: als Buchkassette!
Gesamtwerk von P. Thomas Häberle OSB
als Buchkassette
S 198.– /DM 28,30

P. Ernst Hoch P. A.
Strahlenfühligkeit
Umgang mit Rute und Pendel
140 Seiten, Format 14,6 x 20,6 cm,
broschiert, S 126.– /DM 18,–

Das Werk beschäftigt sich mit der Radiästhesie, der Lehre von der Strahlenfühligkeit. Außer einer Anleitung zum Erlernen der Arbeit mit Rute und Pendel und einer Erklärung von Begriffen bringt der Autor auch eine Wertung von Ansichten und Praktiken. Die Ausführungen des Verfassers sind so verständlich und konkret, daß man zu Recht von einem Lehrwerk der Radiästhesie sprechen kann.

...neu im
VERITAS
Verlag



Bewährte Anregungen zur Predigtvorbereitung

Franz Kaspar/Dieter Zeller (Hg.)
Predigten zum Lesejahr A
Unter Mitarbeit von Gottfried Bitter, Ottmar Fuchs, Heinz Ulbricht, Dieter Zeller und Leo Zirker
2. Aufl. 166 Seiten. Kst. DM 19,80

Predigten zum Lesejahr B
Unter Mitarbeit von Gottfried Bitter, Ottmar Fuchs, Franz-Josef Helfmeyer, Hans Schaller, Paul Sumser
2. Aufl. 148 Seiten. Kst. DM 19,80

Predigten zum Lesejahr C
Unter Mitarbeit von Gottfried Bitter, Ottmar Fuchs, Franz-Josef Helfmeyer, Josef Pietron, Paul Sumser und Paul Wehrle
152 Seiten. Kst. DM 19,80

Im Unterschied zu anderen umfangreichen Predigtwerken wird auf eine exegetische Vorbesinnung und Einführung der Predigt verzichtet. Das heißt nicht, daß solche Überlegungen nicht angestellt wurden, dafür bürgt der Rang der Autoren. Sie wurden vielmehr nicht in den Band aufgenommen, um einen knappen Umfang und einen schnellen Zugriff zu ermöglichen. Die Angabe des Themas und Zwischenüberschriften erleichtern die Vergegenwärtigung der Predigt, so daß jeder Benutzer sich leicht den Leitgedanken, einzelne neue Ideen oder den gesamten Text aneignen kann.

Das Zeichen

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

Die Predigten überzeugen mich. Die Verfasser sind noch nicht mit dem Bibeltext fertig, sie suchen, sie probieren, sie geben Glaubenserfahrungen wieder, sie bezeugen das Wort Gottes, das eine lebendige Verstehensgeschichte hat. Wenn ich diese Predigten lese, bekomme ich Impulse für meine eigenen Predigtvorbereitungen; sie motivieren mich zur Auseinandersetzung mit dem Bibeltext aus meiner eigenen Lebenserfahrung heraus im Hinblick auf die Hörer. Und dies erwarte ich von Predigthilfen.

Ordenskorrespondenz

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Gottfried Bachl, Angst und Hoffnung.
Claus Schedl, Streiflichter aus der Welt des Islam.
Harry Slapnicka, Vor 50 Jahren: Abzug des Klerus aus der Politik.
Maximilan Liebmann, Die österreichischen Katholikentage.

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 1983	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 268.—	S 80.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 320.—	S 92.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 45.—	DM 13.50
Schweiz	sfr 43.—	sfr 12.—
Belgien, Luxemburg	bfr 840.—	bfr 250.—
übriges Ausland	S 320.—	
	(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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

Schwerpunktthema: HOFFNUNG

Johannes Marböck: Hoffnung in Anfechtung und Bewährung

Gottfried Bachl: Die Angst im Licht der christlichen Hoffnung

Gracias Alcantara: Religion und Kinderzahl

Josef G. Ziegler: Zeugung außerhalb des Mutterleibes

Harry Slapnicka: Vor 50 Jahren: Abzug des Klerus aus der Politik

Claus Schedl: Streiflichter aus der Welt des Islam

131. Jahr 1983 3. Heft

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1983

Schwerpunktthema: Hoffnung

Johannes Marböck: Hoffnung in Anfechtung und Bewährung 195
Gottfried Bachl: Die Angst im Licht der christlichen Hoffnung 204

Abhandlungen

Gracias Alcantara: Religion und Kinderzahl 215
Josef G. Ziegler: Zeugung außerhalb des Mutterleibes 231
Harry Slapnicka: Vor 50 Jahren: Abzug des Klerus aus der Politik 242

Mitteilungen

Claus Schedl: Streiflichter aus der Welt des Islam 251
Josef Bommer: Gemeinde und Theologie 261
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 266

Literatur

Das aktuelle theologische Buch 271
Walter Kasper, Der Gott Jesu Christi (Wolfgang Beinert)
Besprechungen 274
Bibelwissenschaft AT/NT, Moraltheologie, Kirchengeschichte,
Liturgik, Religionspädagogik und Katechetik
Eingesandte Werke und Schriften 296
Bezugsbedingungen und Impressum ..... letzte Seite

Redaktion: Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58.
Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29.
Prof. Dr. Zinnhobler, A-4040 Linz, Petrinumstraße 12.

Anschriften der Mitarbeiter: Mag. Gracias Alcantara, A-5310 Mondsee, Pfarramt.
Prof. Dr. Gottfried Bachl, A-4020 Linz, Krakowizerstr. 6/I.
Prof. Dr. Josef Bommer, CH-6006 Luzern, Lindenfeldsteig 9.
Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4010 Linz, Herrenstraße 37.
Prof. DDr. Claus Schedl, A-8010 Graz, Hälbarthgasse 2.
Prof. Dr. Harry Slapnicka, OÖ. Landesarchiv, A-4020 Linz,
Anzengruberstraße 19.
Prof. Dr. Josef G. Ziegler, D-6500 Mainz, Postfach 3980.

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, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Landstraße 41.

JOHANNES MARBÖCK

Hoffnung in Anfechtung und Bewährung

Eine Besinnung zu Ps 73*

Die gegenwärtige Konjunktur der kirchlichen Rede von der Hoffnung, die nach längerer Abwesenheit wieder ausdrücklich in die Verkündigung heimgeholt wird, hat gewiß ihr Gutes. Dem Ernst der Stunde und Anstößen von außen dürfte nicht wenig dafür zu danken sein! Man vermag sich angesichts der zahllosen Imperative aber auch eines Gefühls der Inflation nicht völlig zu erwehren: der Verharmlosung von Wort und Wirklichkeit, der Überforderung und Ermüdung durch ein Zuviel an Appellen. Ein Ernstnehmen der Angefochtenheit aller Hoffnung scheint beispielsweise dringend notwendig, vor allem aber ein entschiedenes, deutliches Wort zum Grund, der sie möglich macht, wie es in den Zeugnissen der Bibel aus dem ,,Gottesvolk der Hoffenden" (A. Deißler) auf Schritt und Tritt begegnet.

Ps 73 ist einer jener großen Texte, der reflektierend und betend zugleich die Geschichte einer angefochtenen, schwierigen Hoffnung erzählt. Das große ,,Dennoch" hat R. Kittel über den Psalm geschrieben, den Martin Buber als seinen Lieblingspsalm bezeichnet hat, und aus dem er die Verse 23–26 auf seinen Grabstein in Jerusalem setzen ließ. Bewegung und Struktur dieses Textes, der wohl aus der Spätzeit des AT stammt, nehmen uns mit auf einen Weg voll Herausforderung durch das Verhalten, den Erfolg der Mächtigen (73,2–12), durch das scheinbare Umsonst des eigenen Bemühens (73,13), durch die Mühsamkeit, solche Anfechtung zu begreifen (73,13–16.18–21). Dieser Weg führt aber auch zum Zeugnis des Standhaltens und der Bewährung in einem unzerstörbaren Grund (73,17.23–28). Das Wort von Gottes Güte (V. 2.28) umklammert das schwankende Hin und Her des Herzens zwischen Gefährdung und letzter Verankerung der Hoffnung.

Vor dem Nachzeichnen der einzelnen Schritte soll das Vernehmen des Ganzen stehen.

Ein Psalm Asaphs.

1 Ja, Gott ist doch wirklich gut zu Israel,
zu denen, die lauteren Herzens sind.

2 Ich aber, ein wenig nur und abgewichen wären meine Füße,
ein Nichts, und ausgeglitten wären meine Schritte.

3 Denn ich ereiferte mich über die gottlosen Prahler,
als ich das Wohlergehen der Frevler sah.

4 Denn – keine Qualen bis zu ihrem Tod,
wohlgenährt ist ihr Leib.

5 In der Mühsal der Menschen – da sind sie nicht,
sie werden nicht geplagt wie Erdgeborene.

6 Darum schmückt Hochmut ihren Hals,
bedeckt sie Gewalttat als Kleid.

---

* Dem Anliegen eines spirituellen Beitrages entsprechend, wird auf die Diskussion exegetischer Einzelfragen zu diesem Psalm verzichtet. Dafür wird anschließend auf weiterführende Literatur verwiesen, der ich mich dankbar verpflichtet weiß. – Die Übersetzung aus dem Urtext wurde neu erarbeitet.

7 Aus dem Fett quillt ihr Auge hervor,
Einbildungen des Herzens ziehen vorbei.
8 Sie höhnen und reden im Bösen,
Unterdrückung reden sie von oben herab.
9 Sie setzen an den Himmel ihr Maul,
und ihre Zunge ergeht sich auf Erden.
10 Darum bringt er sein Volk dorthin zurück,
und sie schlürfen für sich Wasser in Fülle.
11 Sie sagen: Wie soll Gott (darum) wissen?
und: Gibt es ein Wissen beim Höchsten?
12 Seht, das sind die Gottlosen,
ständig im Glück, vermehren sie die Macht.
13 Ganz umsonst habe ich (also) reingehalten mein Herz
und in Unschuld meine Hände gewaschen.
14 Und doch war ich getroffen alle Tage,
Züchtigung lag auf mir jeden Morgen.
15 Hätte ich gesagt: Reden will ich wie jene,
siehe, das Geschlecht deiner Söhne hätte ich verraten.
16 Ich dachte nach, dies zu begreifen;
Mühsal war dies in meinen Augen,
17 bis ich eintrat in das Heiligtum Gottes
und ich ihr Ende verstand.
18 Ja, auf schlüpfrigen Grund stellst du sie,
du läßt sie in Täuschungen fallen.
19 Wie schnell werden sie zum Entsetzen,
sie enden, kommen um mit Schrecken.
20 Wie einen Traum nach dem Erwachen, Herr,
verwirfst du, wenn du aufstehst, ihr Bild.
22 Ich aber war viehisch dumm und begriff nichts,
ein Untier bin ich vor dir gewesen.
21 Denn verbittert (sauèr) war mein Herz,
und in meinen Nieren stach der Schmerz.
23 Ich aber – immer bei dir,
du hast mich bei meiner Rechten gefaßt.
24 Nach deinem Ratschluß führst du mich
und mit Ehren wirst du mich (hinweg-) nehmen.
25 Wen habe ich im Himmel (außer dir)?
Und mit dir freut mich sonst nichts auf Erden.
26 Mögen Fleisch und Herz mir vergehen,
Fels meines Herzens und mein Anteil – Gott für immer.
27 Ja siehe, die fern sind von dir, gehen zugrunde,
zum Schweigen bringst du alle, die dich treulos verlassen.
28 Ich aber – die Nähe Gottes ist für mich gut (Glück),
ich setze in den Herrn, Jahwe meine Zuflucht,
zu erzählen alle deine Taten.

1. Eine Zusammenfassung – Gott ist doch gut

Vielleicht ist beim Hören bereits deutlich geworden, daß dieser Psalm – wie viele andere auch – einen langen Prozeß, ein Stück Lebenserfahrung widerspiegelt, die sich im ersten Wort zusammenfaßt:

Ja, Gott ist doch (wirklich) gut zu Israel,
zu denen, die lauteren Herzens sind (V. 1).

Die Summe dieses Psalms ist ein mühsam gewachsenes Dennoch, Ergebung, hinter der der Widerstand und das Ringen noch nachzittern. Das Wörtchen ,,doch, wirklich'' am Anfang des Verses holt das Gutsein Gottes, das Glück, das

Gott für Israel bedeutet, aus einer vermeintlichen Selbstverständlichkeit hervor. Es begegnet auch erst wieder am Ende des ganzen Weges in V. 28. – Es ist schließlich das Bekenntnis, die größere Erfahrung Israels, daß Gottes Wege mit ihm, in die auch der Beter sich hineinstellt, doch gut sind. Freilich, so sagt es das Vorwort aber auch, diese Erkenntnis wird nur denen zuteil, die lauteren Herzens sind, d. h. der ,,Wesensstand des Herzens" (Buber) entscheidet über die Erfahrung. Das Wort der Bergpredigt klingt von ferne an: Selig, die reinen Herzens sind, sie werden Gott schauen (Mt 5,8). Der ganze Psalm ist Zeugnis solchen Ringens um den absolut klaren, lauteren Blick, der allein Gottes Handeln als gut, als richtig, ja als Glück erkennen läßt. Die Fortsetzung läßt überdeutlich erkennen, wie wenig dieses Ergebnis selbstverständlich ist.

2. *Anfechtung*

Ich aber – nur ein wenig, und abgewichen wären meine Füße,
ein Nichts – und ausgeglitten wären meine Schritte. (V. 2)

Damit stehen wir am Beginn des Weges äußerster Bedrohung und Gefährdung des Glaubens des Psalmisten an Gottes Güte. Ausgleiten und Herausfallen aus der Erfahrung Israels war bereits damals eine sehr ernste, reale Möglichkeit. So wird im folgenden jene Anfechtung entfaltet, die von außen, aber nicht minder gefährlich auch aus dem eigenen Inneren kommen kann.

2.1. *Glück und Unrecht der Hochmütigen*

Denn ich ereiferte mich über die gottlosen Prahler,
als ich das Wohlergehen der Frevler sah.
Denn: keine Qualen bis zu ihrem Tod,
wohlgenährt ist ihr Leib.
In der Mühsal der Menschen – da sind sie nicht,
sie werden nicht geplagt wie Erdgeborene. (V. 3–5)

Es ist die uralte, schmerzvolle Erfahrung des Menschen weit über Israel hinaus, wenn er zu beobachten und zu vergleichen beginnt: die Erfahrung, die ihn leidenschaftlich erregt, daß Menschen, die sich um nichts und niemand kümmern – die Bibel nennt sie Gottlose und Frevler – in ungestörtem Frieden leben. ,,Es gehen den Weg des Glücks, die sich um Gott nicht kümmern . . . es kamen Lumpen voran, ich aber wurde erniedrigt", klagt der Mensch Mesopotamiens schon im 2. Jt. v. Chr. in der sogenannten ,,Babylonischen Theodizee". Und diese Klage bricht wieder auf im Ijobbuch der Bibel: ‚Warum bleiben Frevler am Leben, werden alt und stark an Kraft? Ihre Häuser sind in Frieden, ohne Schreck, die Rute Gottes trifft sie nicht . . .' (Ijob 21,7–21), bei Kohelet und in den Psalmen: ‚Ereifere dich nicht über die Bösen, wegen der Übeltäter rege dich nicht auf!' mahnt Ps 37,1 den ungeduldigen Frommen, dem Gottes langes Zuschauen zur Last wird. Auch aus Hab 1,13 (in der ausgehenden Königszeit) klingt dieser Vorwurf: ‚Warum siehst du den Treulosen zu und schweigst, wenn der Ruchlose den Gerechten verschlingt . . . ?' Ähnlich äußern die Gottesfürchtigen im Buch Maleachi in der Spätzeit ihre Enttäuschung über ihren Gott: ‚Darum preisen wir die Überheblichen glücklich, denn die Frevler haben Erfolg; sie stellen Gott auf die Probe und kommen doch straflos davon' (Mal 3,15). Der Friede der Frevler, der den Psalmisten aufregt, besteht über äußeres Wohlergehen hinaus gerade darin, daß ihn die eigentlich bohrenden, mühsamen Fragen der Existenz des Menschen

nicht beunruhigen, die nach V. 14 und 16 den Lauteren bewegen. So fährt er mit kräftigen Strichen in der Zeichnung fort:

Darum schmückt Hochmut ihren Hals,
bedeckt sie Gewalttat als Kleid.
Aus dem Fett quillt ihr Auge hervor,
Einbildungen des Herzens ziehen vorbei.
Sie höhnen und reden im Bösen,
Unterdrückung reden sie von oben herab,
Sie setzen an den Himmel ihr Maul,
ihre Zunge ergeht sich auf Erden.
Und sie sagen: Wie soll Gott darum wissen?
Und: Gibt es (überhaupt) ein Wissen beim Höchsten? (V. 6–9.11)

Aus diesen Worten spricht vielleicht die Erfahrung des Hilflosen und Kleinen, die an der Substanz des Glaubens an Gottes Güte zehrt: das rücksichtslose Tun und das ehrfurchtslose Wort der Mächtigen. Die Gewalttat, das hochfahrende Wesen, das den Mächtigen innen und außen, durch und durch abstoßend prägt, trifft den hilflosen Einzelnen und Armen der nachexilischen Gemeinde gewiß hart; aber ebensosehr belastet das ehrfurchtslose, gottlose Reden, das aus dem Herzen kommt. Man meint gar nicht einem über zweitausend Jahre alten Partner zuzuhören bei der Schilderung von Maul und Zunge, die jedes Gespür für Maß und Wert verloren haben, die weder vor dem Himmel, noch vor dem Humanum, vor der Erde haltmachen, sondern alles durch ihren schmutzigen, riesigen Rachen ziehen. Höhepunkt des Hochmuts und der Herausforderung aber, die daraus hervorgeht, ist die Frage, wie und ob Gott etwas weiß, d. h. ob er sich überhaupt um das Tun der Menschen kümmert. Daß man Gott ungestraft leugnen darf, vor allem in der Praxis des Lebens, war damals schon die letzte und schlimmste Belastung, die von außen kommen konnte. Sie bricht auch immer wieder in den Psalmen auf, wenn sie die Gottlosen zitieren: ‚Gott vergißt uns; er verbirgt sein Gesicht; er sieht es niemals' (Ps 10,11; vgl. 94,9); wenn falsche Propheten behaupten: ‚Er ist ein Nichts' (Jer 5,12), oder die Wohlstandsbürger in Jerusalem im 7. Jh. v. Chr. denken: ‚Er tut weder Gutes noch Böses' (Zef 1,12). – Die Last des untätigen Schweigens Gottes spricht aus solchen Worten. „Siehe, das sind die Gottlosen, ständig im Glück, vermehren sie die Macht" klammert alles zusammen, was in diesem Bild als Beobachtung und Erfahrung von außen her den Glaubenden bedrückt; und man mag fragen, ob sich die Anfechtungen seither so wesentlich geändert haben.

2.2. *Leiden an der Vergeblichkeit des Guten*

Doch den Beter treibt es weiter: auch aus dem Abgrund des eigenen Herzens kann der Zweifel aufsteigen:

Ganz umsonst habe ich also mein Herz rein bewahrt
und in Unschuld meine Hände gewaschen.
Und doch war ich getroffen alle Tage,
Züchtigung lag auf mir jeden Morgen.
Hätte ich gesagt: Ich will reden wie jene,
sieh, das Geschlecht deiner Söhne hätte ich verraten.
Und ich dachte nach, dies zu begreifen;
Mühsal war dies in meinen Augen,
bis ich eintrat ins Heiligtum Gottes
und ich ihr Ende verstand. (V. 13–17)

Vor dem „Gott ist doch wirklich gut" (V. 1) steht das harte unheimliche „wirklich umsonst", die Anfechtung, die Erfahrung der großen Vergeblichkeit eigener persönlicher Lauterkeit und Frömmigkeit, die nicht minder zermürbend sein kann als der ständige, unruhige Blick auf Geschick und Tun der anderen. Auch mit dieser Äußerung steht der Psalm wieder in einer langen Geschichte solcher Klage, die im Ijobbuch, dem Ursymbol des Leidenden, allenthalben aufbricht, freilich noch leidenschaftlicher und härter formuliert: ‚Schuldlos bin ich, doch achte ich nicht auf mich, mein Leben werfe ich hin' (Ijob 9,21; vgl. 13,18.23; 31,16.17). Und Mal 3,14 klagen die Gottesfürchtigen voll Bitterkeit: ‚Es hat keinen Sinn, Gott zu dienen. Was haben wir davon, wenn wir auf seine Anordnungen achten und in Trauergewändern einhergehen?' Auch aus Ps 73 spricht die heimliche Bitterkeit dessen, der trotz seines Mühens um persönliche Lauterkeit in Tun und Sein sich ständig von Gott getroffen und gezüchtigt wähnt. „Siehe, ich hätte das Geschlecht deiner Söhne verraten" – die erste direkte, persönliche Anrede an Gott in diesem Psalm offenbart erschrocken den Abgrund, das Ausgleiten, an dem der Beter gerade noch vorbeigekommen ist. Sie zeigt und bezeugt aber auch positiv, wie sehr er an beidem festhalten will: an der Gemeinschaft der Söhne Gottes, d. h. der Glaubenden in Israel, vor allem jedoch an der personalen Gemeinschaft mit Gottes Du, die den Höhepunkt des Psalmes in V. 23–26 darstellt.
Jenes entschiedene Nein zum Reden der Gottlosen führt freilich hinein und durch die ganze Mühe des Verstehenwollens, vor dem Kohelet resignierend bekennt, vielleicht nicht allzuweit entfernt von unserem Psalm: ‚Als ich mir vorgenommen hatte zu erkennen, was Wissen wirklich ist, und zu beobachten, welches Geschäft eigentlich auf der Erde getätigt wird, da sah ich ein, daß der Mensch das Tun Gottes in seiner Ganzheit nicht wiederfinden kann, selbst wenn er seinen Augen bei Tag und Nacht keinen Schlaf gönnt . . .' (Koh 8,16f.).
Beides ist Mühe, Plage, die nicht umgangen werden kann: das Aushalten und Durchhalten scheinbarer Vergeblichkeit des eigenen Tuns, und der Versuch des Begreifens und Festhaltens von Gottes Güte. Ijob ist der leidenschaftlich aufbegehrende, Kohelet und Ps 73 sind die verhalten und still ringenden Zeugen dafür. Die schmerzliche Spannung bleibt, bis die Bewegung in einem ersten Höhepunkt hinführt zum Heiligtum Gottes und zum Verständnis des Endes der Gottlosen. Es entzieht sich unserem neugierigen Zugriff, was jener Eintritt des Beters in Gottes Heiligtum tatsächlich bedeutet hat; sicher will eines gesagt werden: daß ihm nicht menschliche Reflexion allein, sondern Gott das Begreifen und Standhalten geschenkt hat.

3. Klärung im Raum Gottes

Der Gang in den „Raum" des heiligen Gottes hat die Wende gebracht. Der mühsame Weg des Denkens, der Auseinandersetzung und des betenden Hintretens vor Gott finden zueinander. Wiederum weitaus knapper und nur scheu angedeutet ereignet sich an dieser Stelle des Psalms dasselbe, was am Ende des Ijobbuches durch Theophanie und Gottesreden geschieht: die Hinführung Ijobs zum schweigend-anbetenden Bekenntnis in 42,5: ‚Vom Hörensagen nur hatte ich von dir vernommen, jetzt aber hat mein Auge dich geschaut . . .'

3.1. Die Scheinwelt der Gottlosen

Dieses Geschehen im „Heiligtum" klärt einmal die quälende Frage nach dem „Ende" der Frevler; es legt und stellt das bisherige Verhalten und Reden des

Psalmisten bloß; es offenbart vor allem, was auf dem ganzen Weg bis zur letzten Anfechtung des Todes wirklich standhält. Dem Beter geht vorerst das *Ende der Gottlosen* auf, das Ergebnis ihres Lebens:

Ja, wirklich, du stellst sie auf schlüpfrigen Grund,
du läßt sie in Täuschungen fallen.
Wie werden sie schnell zum Entsetzen,
enden, kommen um mit Schrecken.
Wie einen Traum nach dem Erwachen, Herr,
verwirfst du, wenn du aufstehst, ihr Bild. (V. 18–20)

Dieses Ende meint wahrscheinlich noch gar keine zukünftige Vergeltung nach dem Tod, sondern die nicht einfach nur aus der Erfahrung, sondern letztlich im Gegenüber zu Gott gewonnene Einsicht: hinter dem so bedrängenden Glück der Gottlosen steht keine Wirklichkeit, die bleibt und vor Gott Bestand haben kann: Du stellst sie auf schlüpfrigen Grund . . . Die ganze Skala der Bilder (Täuschung, Schrecken, Traum, Schatten) enthüllt Grund-losigkeit, Un-wirklichkeit, und Ab-grund solcher Existenz. Das Ijobbuch hat diese Thematik beispielhaft entfaltet (Ijob 15,20–35; 18,5–21; 20,5–29; 27,13–23). Im Raum des heiligen Gottes geht aber, und das scheint ebenso wichtig, dem um Gottes Güte Ringenden zugleich auf, daß auch sein eigenes Verhalten vor Gott nicht richtig war:

Ich aber war viehisch dumm und begriff nicht,
ein Untier bin ich vor dir gewesen.
Denn verbittert (sauer) war mein Herz,
und in meinen Nieren stach der Schmerz.

Diese kraftvolle Aussage, die der Charakteristik des Gottlosen nicht nachsteht und nochmals auf die Schwierigkeit des Verstehens zurückblendet, bekräftigt das Vorwort unseres Psalmes, daß es ganz entscheidend an der Klarheit und Selbstlosigkeit des Menschen und seines Herzens liegt, ob er Gottes Wirklichkeit und Tun zu begreifen vermag. Schmerz und Bitterkeit können ihn stumpf, unempfindlich machen; ja viehisch dumm kommt sich der Psalmist nun vor in Gottes Gegenwart (vgl. auch Ps 49,11). Behemot ist das Großvieh oder gar ein mythisches Ungeheuer (vgl. Ijob 40,15ff.).

3.2. *Unzerstörbare Gottesgemeinschaft*

Nur eine grundlegende *Wandlung des Inneren* kann ein Verstehen der guten Wege Gottes möglich machen. Und dies ist die höchste und schönste Offenbarung, Herzstück des Psalms und *Ziel des* langen *Weges:*

Ich aber – immer bei dir,
du hast mich bei meiner Rechten gefaßt.
Nach deinem Ratschluß führst du mich
und mit Ehren wirst du mich hin(weg)nehmen.
Wen habe ich im Himmel (außer dir)?
Und mit dir freut mich (sonst) nichts auf Erden.
Mögen Fleisch und Herz mir vergehen,
Fels meines Herzens und mein Anteil – Gott für immer. (V. 23–26)

Aus diesen überaus geschlossenen Versen spricht ein Gewandelter, der sich völlig abhebt von V. 22: Ich aber – viehisch dumm . . . ich aber – immer bei dir. – Man wird an den großen Durchbruch zur vertrauenden Gewißheit in Ijob 19,25f. erinnert, wo der auf Haut und Knochen abgemagerte, von Familie und Freunden verlassene Ijob bekennt: ‚Doch ich – ich weiß, mein Erlöser lebt, als letzter erhebt er

sich über dem Staub. Ohne meine Haut, die so zerfetzte, und ohne mein Fleisch werde ich Gott schauen.' – Er läßt sich durch nichts und niemand von dieser wurzelhaften Gemeinschaft trennen.

Auch dem geläuterten, gewandelten Beter ist klar geworden, daß die *Lösung* seiner bedrängenden Fragen und Erfahrungen letztlich nicht irgendwo außerhalb, etwa in der Vergeltung und Strafe für Bosheit, im Erweis absoluter Gerechtigkeit durch Gott liegt, sondern auf einer ganz anderen, höheren oder fundamentaleren Ebene, die in zwei Schlüsselworten dieser vier Verse ständig wiederkehrt: *Ich aber – immer bei dir.* Noch über die große Verheißung und Erfüllung der Gottbegegnung für den Leidenden in Ijob 19,25ff. und 42,5 hinaus wird hier die *personale Gottesgemeinschaft* in letzter Eindringlichkeit und Nachdrücklichkeit bekannt. ,,Ich bin mit dir", so lautet die große Zusage des Beistandes und der Nähe Gottes an die Väter, an Jakob (Gen 26,3), an seine berufenen Mittler und Propheten wie Mose (Ex 3,2) und Jeremia (1,8) oder das Bekenntnis des einzelnen in Ps 23,6: ‚Du bist bei mir.' Psalm 73 formuliert der Beter seine eigene geschenkte Gewißheit; er weiß sich selbst in einer Gemeinschaft, die Dauer hat, anders als das Glück der Frevler. Und er versucht vom Glauben Israels her, diese Gemeinschaft auszudeuten: sie meint Helfen und Stützen Gottes (Jes 41,13) wie die Gemeinschaft mit seinem Knecht (Jes 42,6) oder die Einsetzung des Königs Kyros (Jes 45,1): ‚Du hast mich bei meiner rechten Hand gefaßt.' Und sie bedeutet Führen nach dem Ratschluß Gottes (vgl. Ps 23,3; 16,7). Letzter Schritt dieser Bewegung ist das geheimnisvolle ,,*Und mit Ehre wirst du mich hin(weg)nehmen.*" Übersetzung und Deutung dieser kurzen, aber gewichtigen Worte sind viel verhandelt und umstritten. (Unsere Übersetzung stützt sich auf Sach 2,12, wo von der Sendung des Propheten ähnlich formuliert ist: Ehrenvoll (mit Ehre) hat er mich gesandt.) Das Wort spricht von der *Hoffnung* einer Gottesgemeinschaft, die sich *auch im Angesicht des Todes* des Frommen noch bewährt: Es scheint, daß wir mit diesem Bekenntnis im AT zumindest an der Schwelle des personalen Glaubens stehen, der die Todesgrenze überschreitet und ihr ihren Schrecken nimmt. Das Wort *hinwegnehmen* dürfte an die geheimnisvolle Hinwegnahme (Entrückung) des frommen Henoch Gen 5,24f. oder des Elija 2 Kön 2,3.5ff. erinnern, auch an die Hoffnung des Beters in Ps 49,16: ‚Doch Gott wird mich loskaufen aus der Gewalt der Totenwelt, gewiß nimmt er mich.'

Die Bewegung des Haltens, Führens und Hinnehmens Gottes ist damit an ihr Ziel gelangt; der Psalm verweilt in der Reflexion, besser im staunenden Bekenntnis dieser Gemeinschaft. Zwischen Himmel und Erde, in den weiten Raum der Schöpfung, stellt er beglückt das *bei dir, mit dir,* das alle anderen Werte relativiert, in Frage stellt. Diese Eindeutigkeit des ,,bei (mit) dir freut mich (sonst) nichts auf Erden" steht zwei anderen Psalmentexten ganz nahe: ,,Mein Glück – bei dir allein" (Ps 16,2) und ,,Deine Huld ist besser als das Leben" (Ps 63,4) sind Worte, bei denen man gern von alttestamentlicher Mystik spricht. (Man könnte ihnen sogar ein großes Wort aus der Tradition der christlichen Frömmigkeit an die Seite stellen: das ,,Gott allein genügt" einer heiligen Theresa von Avila.)

Was dieses ,,bei Dir" für den Menschen tatsächlich bedeutet, kann nur der Ernstfall erweisen, das drohende Zerbrechen des Ich: ,,Mögen Fleisch und Herz mir vergehen . . ." bedeutet die Auflösung der Existenz des Menschen (vgl. Spr 5,11). Diesem schwindenden, versagenden Herzen mit seiner von Zweifel und Vergeblichkeit des Denkens und Tuns zermürbten Hoffnung steht der *Fels*

meines Herzens gegenüber, der nicht zerbröckelt, das, woran man sich wirklich halten kann, weil dieser Grund nicht der eigene schwankende Boden ist, sondern eben Gott – der Fels. Dieser Fels ist zugleich persönlicher, alleiniger Anteil des Beters, wie auch in Ps 16,5, d. h. Grund und Boden wie bei den Leviten, das, wovon und worauf man noch leben kann, wenn kein anderer Grund mehr hält. ,,Für immer" schließt den Kreis zu V. 23 und bekräftigt etwas Bleibendes zwischen Gott und Mensch.

Dies ist vor und über allen Fragen nach Wie und Wo eines Jenseits, die hier aufbrechen, das Aufleuchten und das Bekenntnis einer Gemeinschaft mit Gott, wie sie in dieser Dichte und Ausschließlichkeit sonst nirgends in den Psalmen ausgesprochen ist, aber auch das Bekenntnis eines Handelns am Beter, hinter dem die zerstörbare und unverbrauchbare Wirklichkeit seines Gottes steht, die trägt und hält und damit die Beziehung zum Menschen absolut ernst nimmt, auch noch im Tod und darüber hinaus.

Im Schlußwort klingen nochmals Gefahr und Versuchung des durchmessenen Weges an, vor allem aber: das Glück der Nähe Gottes, das dem geprüften und geläuterten Herzen aufgegangen ist:

Ich aber – die Nähe Gottes ist für mich gut (Glück);
ich setze in den Herrn Jahwe meine Zuflucht,
zu erzählen all deine Taten. (V. 28)

Damit ist ein letztes Mal betont: endgültige Klärung und Lösung der Fragen des Beters kommen nicht in erster Linie von der Erfahrung persönlichen Wohlergehens oder von der Einsicht in das Ende, in die Bestrafung der Gottlosen; sie liegen vielmehr ganz tief in der Erfahrung und im Festhalten der persönlichen Gemeinschaft mit Gott begründet (vgl. auch Ijob 42,5). Aus dem Reichtum solcher Gemeinschaft erwächst immer wieder, befreit von Leidenschaft und Bitterkeit (vgl. V. 21), das Danklied, das Erzählen der Taten Gottes. Der Blick auf das Eigentliche ist frei geworden, weg vom Feindbild des Gottlosen, vom neidischen Schielen auf Glück und Verhalten der anderen, weg vom Bedauern mit sich selbst, hin auf Gottes Du, auf das bleibende Glück des *bei dir*. – Es stimmt wohl, daß Ps 73 unter den reifsten Früchten, die dem Ringen des Glaubens im AT beschieden waren, eine der ersten Stellen einnimmt (A. Weiser). Denn er erzählt, daß einem Menschen auf einem langen, mühsamen Weg voll Anfechtung Pfeiler, Fundamente der Hoffnung aufgegangen und stehengeblieben sind, die tragen, wo alle anderen Wirklichkeiten zerbrechen und schwinden: Gott, der Fels des Herzens und der Anteil für immer (V. 26). Er vermag auch uns in einem Ringen, das stets neu beginnen muß, immer wieder ein Stück mitzunehmen und weiterzuführen zu jenem Bekenntnis, das Anfang und Ende des Psalms umklammert: Gott ist doch gut zu Israel. Das Erscheinen der Güte Gottes (Tit 3,4) und des ,,Gott mit uns" (Jes 7,14; Mt 1,23) hat jenen Grund sichtbar gemacht.

Weiterführende Literatur:

Zur Gesamtinterpretation des Psalmes:

Weiser, A., Die Psalmen, II. Teil, ATD 15, Göttingen ^{7}1966.
Kraus, H. J., Psalmen, BKAT XV/2, Neukirchen-Vluyn, ^{5}1978.
Beaucamp, E., Le Psautier Ps 73–150, Paris 1979.
Buber, M., Der Glaube der Propheten, in: Buber, Schriften zur Bibel, München-Heidelberg 1964, 444–449; ders., Das Herz entscheidet, ebd. 971–983.

Stier, F., Von der Leidensgeschichte eines Glaubens, in: *Strolz, W.* (Hg.), Aus den Psalmen leben, Freiburg 1979, 106–115.
Magonet, J., Selbsterkenntnis und Gottesliebe, in: *Strolz*, a.a.O. 116–132.
Luyten, J., Psalm 73 and Wisdom, in: *Gilbert, M.* (éd.), La Sagesse de l'Ancien Testament, BEThL 51, Leuven 1979, 59–81.

Zur Deutung von Ps 73,24 (neben den Kommentaren):
Schmitt, A., Entrückung – Aufnahme – Himmelfahrt. Untersuchungen zu einem Vorstellungsbereich im Alten Testament, fzb 10, Stuttgart ²1976, 253–309.
Casetti, P., Gibt es ein Leben vor dem Tod? Eine Auslegung von Ps 49, obo 44, Freiburg/Schweiz-Göttingen 1982, 209–231 (zu Ps 49,16).

Ein Blick in „Kunst und Kirche"
Heft 2/1983
Sehen lernen

Die Bilderflut, die durch die Massenmedien über uns hereingebrochen ist, hat dazu geführt, daß wir das Sehen weitgehend verlernt haben. Es ist daher eine wichtige und vordringliche Aufgabe einer Kunstzeitschrift, zum bewußten Wahr- und Aufnehmen von Kunstwerken hinzuführen.
Dieser Aufgabe kommt das neue Heft von „Kunst und Kirche" nach. Es beschäftigt sich intensiv mit der Darstellung von verschiedenen Aspekten der Kunstbetrachtung, des visuellen Zugangs zur Realität, bis hin zur Meditation.

Aus dem Inhalt:
Rainer Volp: Sehen lernen · Günter Rombold: Vom Glück, zu sehen · Heiner Michel: Die Bildwelt des Fernsehzuschauers · Günter Lange: Die Sehgeduld stärken · Rainer Volp: Du wirst das, was du meditierst · Günther Schiwy: Bildmeditation als Zeichenvorgang · Alex Stock: Menschenkind, sieh! · Gerhard Ringshausen: Die neue Bilderflut · Klaus Flemming: Das Museum als Schule des „Sehens" · Irmgard Aschbauer: Mit moderner Kunst konfrontieren.

Bestellungen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag. Wenn Sie sich für ein Abonnement interessieren, fordern Sie bitte ein Probeheft an! Einzelheft: öS 95.–, Jahresabonnement öS 350.– zuzüglich Porto.

Oberösterreichischer Landesverlag Linz, Ges.m.b.H., Landstraße 41, 4020 Linz.

GOTTFRIED BACHL

Die Angst im Licht der christlichen Hoffnung

Aus alltäglichen Erfahrungen ist uns bekannt, was die Angst ist und für den Menschen bedeuten kann. In den folgenden Überlegungen wird dieses unmittelbare Wissen vorausgesetzt; desgleichen alles, was die Humanwissenschaften,[1] Theologie und Philosophie[2] dazu an aufschlußreichen Erläuterungen liefern. Es geht nicht um die Frage, wie das Phänomen Angst methodisch beschrieben und angemessen definiert werden soll, sondern wie der Christ die Ängste, denen auch er ausgesetzt ist, bestehen kann. Daher genügt es für die Klarheit der Gedanken, wenn der Begriff angegeben wird, der ihnen zugrunde liegt.

Was ist die Angst?

Angst ist die Empfindung der Endlichkeit. Sie überfällt den Menschen in der dramatischen Erfahrung seiner Zufälligkeit, seiner Winzigkeit und Vergänglichkeit, der gegenüber sich das Ganze – Welt, Natur, Kosmos – gleichgültig und kalt verhält. Wer Angst hat, spürt eine Drohung, die entweder aus ihm selbst oder aus der Welt kommt und das Leben nicht nur da und dort, in teilweisen Interessen, sondern ganz trifft. Das Gefährliche, das den Menschen bedrängt, richtet sich auf sein Dasein. Er fühlt, wie es vom Grund auf dem Nichts ausgesetzt ist, das selbst nicht greifbar, nicht vorstellbar ist, aber in allen Erlebnissen hervorbricht und die Bodenlosigkeit der Existenz offenbart. Daher ist der Angst, so sehr sie sich an einzelnen Gegenständen entzünden und festmachen kann, immer eine umgreifende, alles überherrschende Macht eigentümlich.

Schwer und allgegenwärtig liegt das Gefühl unendlicher Bedrohung über der menschlichen Geschichte. Es flutet über die Generationen hinweg, hat besonders dramatische Epochen,[3] scheint bald von außen zu kommen, aus den kosmischen und den politischen Verhältnissen, aus metaphysischen Gründen, bald aus dem Inneren der Seele, bald ungreifbar allgemein, bald festgesetzt an Ereignissen, Gestalten, Gegenständen. Stärker als alle anderen Affekte offenbart die Angst, wie betreffbar und verletzlich der Mensch, wie labil sein Stand in der Welt, wie gebrechlich seine Identität ist. „Wie eine geheime Melodie, nicht jedem vernehmbar, geht die Angst durch die Formensprache eines jeden wahren Kunstwerkes, jeder innerlichen Philosophie, jeder bedeutenden Tat . . ."[4] Alle Religionen und der Religion ähnliche Heilssysteme haben sich diesem Problem zu stellen. Ihre

---

[1] *A. J. Westermann-Holstijn*, Verschiedene Definitionen und Auffassungen von Angst, in: Fortschritte der Psychoanalyse. Internationales Jahrbuch zur Weiterentwicklung der Psychoanalyse II, Göttingen 1966, 173–188. *F. Riemann*, Grundformen der Angst. Eine tiefenpsychologische Studie, München 1975[7]. *H. W. Krone*, Theorien zur Angst, Stuttgart 1976.

[2] *P. Haerlin*, art. Angst, in: HphG 1, 90–99. *H. Häfner*, art. Angst/Furcht, in: HWPh 1, 310–314. *O. Haendler*, Angst und Glaube, Berlin 1954[3]. *S. Kierkegaard*, Der Begriff Angst, GW 11–12, Düsseldorf 1965. *O. Pfister*, Das Christentum und die Angst, Olten 1975[2]. *H. U. von Balthasar*, Der Christ und die Angst, Einsiedeln 1953; art. Furcht (Gottes), in: RAC 8, 661–699. *E. Drewermann*, Strukturen des Bösen I[3]–II[3]–III[2] München 1980/81.

[3] Vgl. *P. Tillich*, Der Mut zum Sein, Hamburg 1965, 61–67; *W. H. Auden*, Das Zeitalter der Angst. Ein barockes Hirtengedicht, München 1979 (Heyne Lyrik 1e).

[4] *O. Spengler*, Der Untergang des Abendlandes, München 1963, 108.

Wirkung und Geltung liegt weiterhin in der Leistung, die sie an der Angst zuwegebringen. Es gibt keine Erlösung ohne die Lösung die Angst. In der Beurteilung dieses Gefühls unterscheiden sich allerdings die Heilslehren erheblich. Daher sind auch die Wege, die sie für Heilung und Bewältigung angeben, sehr verschieden. Es gibt keine Religion, in der die Angst als unbedingter Wert gilt, wie das für den Gehorsam oder für die Liebe der Fall ist. Sie kann nicht das entscheidende Prinzip des Heils und des Heilsweges sein. Darin stimmen alle Lehren überein. Heil ist der Sieg über diese Empfindung, die Vermittlung einer Seinsweise, in der die Angst dem Menschen nicht mehr gefährlich zu schaffen macht. In der Antwort auf die Frage aber, was sie dem Menschen in der Welt bedeutet, wie er sie überwinden und bestehen kann, trennen sich die Heilsbotschaften.

Die stoische Lösung

Weil es in diesem Rahmen nicht möglich ist, einen umfassenden Überblick zu geben, will ich wenigstens den Weg aus der Angst beschreiben, von dem sich die christliche Weisheit besonders klar unterscheidet. Es ist die Theorie, nach der die Angst in allen ihren Formen einen absoluten Unwert darstellt und daher die Befreiung von ihr nur geschehen kann in der völligen Ausschaltung des Affekts. In der Tradition der *Stoa* schrieb der christliche Politiker Boethius (480–524 n. Chr.) sein Buch *Trost der Philosophie*. Er versuchte, die in der Antike überlieferte Weisheit zur Bewältigung der Angst für seine eigene Lage fruchtbar zu machen. Dem Menschen, der vom Lebensschicksal herumgeworfen wird, sagt die heilbringende Philosophie: ,,Du aber, willst du sicheren Blickes schauen die Wahrheit, schreiten auf gradem Wege zum Ziele: banne die Freuden; banne das Fürchten, Hoffnung vernichte, Schmerzen entferne. Wolken verhüllen, fesseln die Seele, da, wo sie herrschen."[5] Die stoische Anthropologie hat die vier Hauptaffekte *Lust/Freude* (ἡδονή), *Schmerz* (λύπη), *Begierde/Hoffnung* (ἐπιθυμία), *Angst/Furcht* (φόβος) definiert und an diesem Kanon der seelischen Krankheiten das Ideal der angstlosen Freiheit beschrieben.[6] Die Anstrengung dieser Lehre vom wahren Leben zielt darauf, den Punkt in der Wirklichkeit zu finden, auf dem der Mensch ungehindert, gelöst aus allen niederhaltenden Bedingungen, innerlich in völliger Ruhe sich selbst gegenwärtig sein und handeln kann. Der Weise, dem das gelungen ist – die Masse der Dumm-Ängstlichen bleibt für immer dahinter zurück – hat die Dimension der Unberührbarkeit erreicht, ist eingegangen in das diamantene Selbst, das kein Schicksalsschlag des wechselvollen Lebens mehr treffen, keine Drohung mehr ängstigen, keine Vernichtung erreichen kann. Zuerst müht sich der ideale Mensch um die Erkenntnisse der Verhältnisse, in denen die Angst entsteht und ihre Herrschaft ausbreitet. Die Seite der menschlichen Natur, in der die Affekte wirken, ist nach stoischer Auffassung der Entfremdung und dem Verfall ausgeliefert. Gefühl und Leidenschaft bedeuten Abfall vom wahren Wesen des Logos, der heilen, alles durchstimmenden Vernunft, dem klaren Gesetz des Ganzen. Die Gefühle, unter ihnen die Angst, stammen aus der Schwäche des Logos im Menschen, ,,der den Einflüssen der Außendinge erliegt und auf seine Selbstbestimmung und seine wesensgemäße Bestimmung verzich-

[5] I 7. c. 25–31; vgl. 4. c. 1–18.
[6] *M. Pohlenz*, Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung. Göttingen 1970⁴, 141–158; *Tillich*, Der Mut zum Sein, 14–23.

tet, so daß auch die innere Harmonie der Seele, die nur unter seiner festen Führung denkbar ist, unmöglich wird".[7] In der Struktur der Gefühle entgeht der Mensch sich selbst und der Wirklichkeit des Ganzen. Sie bringen ihm nur Schein und Unwahrheit. In der Gaukelei des Schreckens, der aus dem Schicksal, vom Tod, von den Göttern, aus dem Jenseits herzukommen scheint, unterliegt der Mensch der Sklaverei illusionärer Mächte. Die Weisheit durchstößt diesen Nebel und entdeckt den wahren Grund, auf dem der Mensch stehen kann, unerschütterlich, nicht mehr dem Schicksal, dem äußeren Wechsel der Verhältnisse ausgesetzt. Der Mensch, der Einsicht gewonnen hat, ist imstande, sich in eine Zone zurückzuziehen, in der ihn keine Gefahr mehr erreichen und angreifen kann. Er hat die ewige Übereinstimmung zwischen der kleinen Welt der Seele und dem großen Kosmos erfaßt. Das Medium, in dem das Kleine, in dem der Mensch beschränkt ist, und das Große der All-Welt eins sind, ist der *Logos*, der Seele und All durchstimmt und zusammenfaßt. In dieser Erkenntnis geht dem Weisen auf, wo seine wahre Identität liegt. Er hat sie jenseits der bodenlosen, unverläßlichen Bewegungswelt der Affekte zu suchen. Dorthin muß er durchbrechen, wenn er von der Angst erlöst werden will, die ihm Freiheit und Würde nimmt. ,,Sind wir erst einmal aus dem Schlamm aufgestiegen zu jener erhabenen, rein geistigen Höhe, dann erwarten uns Seelenfreuden und – losgelöst von all dem Irrwahn – uneingeschränkte Freiheit. Worin sie besteht? Keine Furcht haben vor den Menschen und Göttern, nichts Schimpfliches oder Maßloses zu begehren, vollkommene Gewalt über sich selbst zu besitzen und sein eigener Herr zu werden – das ist ein unschätzbares Gut."[8]

Wo die Stoa radikal gedacht hat, erhob sie daher die Forderung nach der Vernichtung der Affektstruktur des Menschen. Weil die Gefühle Krankheiten sind, muß die Philosophie an ihrer völligen Heilung, an ihrer Ausrottung arbeiten, mit dem Ziel, die Freiheit von allen Gefühlen und Leidenschaften, den Zustand der Apathie[9] zu erreichen. Das wäre auch der Zustand der völligen Angstlosigkeit. Die Erkenntnis der wahren Verhältnisse ermöglicht dem von ihr erleuchteten Menschen die vorsorgende Wachsamkeit, die Gefühle wie Angst oder Sehnsucht gar nicht entstehen läßt. Indem sich der Weise jeden Tag den Lauf der Welt vor Augen hält und das Schicksal als das Naturgemäße anerkennt, im voraus alles annimmt, heilt er die Affekte von der Wurzel her. Sie können ihn gar nicht befallen. Wichtiger noch ist die stoische Überzeugung, daß es außerhalb des sittlichen Bereiches kein Gut, kein Übel, überhaupt nichts gibt, was den Menschen der Wahrheit nach angehen könnte. Die Therapie besteht also in der rationalen Einübung in die logoshafte Existenz. Der gelöste Zustand jenseits der Gefühle, der Angst vor allem, ist freilich für die stoische Lehre vom Menschen nicht ohne Widerspruch zu beschreiben. Wer konnte der Mensch in der Utopie totaler Unempfindlichkeit noch sein? Wurde er nicht gerade auf diese Weise zu einem Gespenst? Gab es nicht Momente an der Wirklichkeit des Lebens, die es wert waren, empfunden zu werden? Ging es also gar nicht um vollkommene Lösung aus den Gefühlen, sondern um eine unerschütterliche Freiheit, in der es dann heile, nicht

---

[7] *Pohlenz*, Die Stoa, 150.
[8] *Seneca*, Briefe an Lucilius IX, 1, 18.
[9] Vgl. *P. de Labriolle*, art. Apatheia, RAC 1, 484–487; zum verwandten Begriff der Ataraxie im Epikureismus: *P. Wilpert*, art. Ataraxie, RAC 1, 844–884.

herrschende Affekte geben sollte? An dieser Stelle blieb der Stoa das Problem offen.[10] Auf jeden Fall sollte die Angst vermieden, sollten ihre Quellen ausgetrocknet werden, weil sie die bedrückendste Herrschaft des Schreckens ist.
Die antike Philosophie ist in diesem Anliegen eng verwandt mit der Gnosis[11] und dem frühen Buddhismus.[12] Ihre Wirkung in der europäischen Überlieferung ist bis in die Gegenwart unübersehbar stark.[13] Boethius ist ein Beispiel dafür, daß ihr Einfluß auch auf die christliche Theorie tief ging und lange anhielt.[14]

Christliche Theorie und Praxis

Das Christentum hat trotzdem von Anfang an in der Wertung der Angst und auch in der Praxis ihrer Bewältigung eine andere Stellung bezogen. Die Quellen des christlichen Glaubens, das AT und das NT, zeigen ein anderes Bild vom Menschen und entwerfen ihm ein anderes Ziel. In allen lebenswichtigen Bezügen, zu Gott, zur Welt, zur sozialen Gemeinschaft spielt die Angst eine Rolle, die nicht nur negativ beurteilt wird. Der Sinn-Zuspruch der Offenbarung ist geprägt von der Spannung der Imperative *Fürchte dich – fürchte dich nicht.*[15] Vor allem verbot die Todesangst Jesu, sein Schrei am Kreuz, überhaupt die menschliche Form des Erlösers, in der Trauer, Zorn, Angst, Freude nicht verdrängt, sondern in schokkierender Offenheit gelebt und von der Gemeinde nacherzählt wurden, diese Erfahrung aus der christlichen Existenz auszuschließen. Die Dramatik der Angst bestimmt die Geschichte des Unheils und des Heils. Nahm man die Dokumente der Offenbarung einmal nur als äußere Autorität, dann konnte *Erlösung* nicht wie in der Stoa heißen, die Angst-Struktur des Lebens zu durchbrechen und das Gefühl auszumerzen, sie konnte nur in der *Verwandlung dieser Empfindung* bestehen, in der Hilfe, durch die sich der Mensch in der Angst finden kann. Denn die Bibel versteht die Sache anders. Der Stoa und ähnlichen auf das Heil gerichteten Lehren geht es um die wahre Identität, die aus den Beschränkungen der Welt rein heraustreten soll. Der Mensch ist ganz frei nur außerhalb der Angst-Kausalität. Die Frage, die schon die alte Philosophie an diese Lösung gerichtet hat,[16] lautet: Ist damit dem Menschen wirklich geholfen? Es scheint, daß die Kosten der Heilung zu hoch sind. Der Auszug aus der Möglichkeit, vom Schicksal betroffen zu werden, ist der Exodus aus dem Menschlichen. Dieses besteht in der Fähigkeit zu empfinden und in den Empfindungen Sinn zu erkennen, wahre, gute, liebende Entsprechung, aber auch die Bedrohung und die Katastrophe. Gerade die Fähigkeit zu spüren, wie wohl und wie weh die Welt tut, wie vertrauenswürdig und wie erschreckend sie herankommt, ist dem Menschen das Tor zu sich selbst. Er müßte un-menschlich werden, wenn er sich aus der Angst retten wollte. Er müßte ein Gott sein oder ein Stein werden, um der Angst zu entgehen, denn sie gehört notwendig zum Menschen. Geistiges Bewußtsein, das an eine stoffliche

---

[10] Vgl. *Pohlenz*, Die Stoa, 150–153; *M. T. Cicero*, Disputationes Tusculanae III, 12.
[11] *K. Rudolph*, Die Gnosis, Göttingen 1980², 98–131.
[12] *M. Eliade*, Geschichte der religiösen Ideen II, Freiburg/Br. 1979, 69–98.
[13] *Pohlenz*, Die Stoa, 466–473; zu Brecht: *I. Fetscher*, Der Tod im Lichte des Marxismus, in: *A. Paus* (Hg.), Grenzerfahrung Tod, Graz 1976, 283–317.
[14] *Pohlenz*, Die Stoa, 400–465; RAC 1, 484–487.
[15] Ex 15,1–21; 19, 10–25; 33,1–6; Dt 6,2–3; 28,15–68; Mt 11,20–24; Mk 11,15–19; Lk 3,7–18; Apg 5,1–11; Offb 14,6–12 // Dt 28, 1–14; Tob 13,1–18; Ps 4,1–9; Ps 121,1–8; Hos 11,1–11; Lk 1,72–75; Mt 11,28–30; Jo 16,33; 1 Joh 4,16–18; Offb 1,17–18.
[16] *Cicero* l. c.

Dimension gebunden ist, lebt im Zwischenraum, der nach beiden Seiten offen, ungesichert und gefährdet ist, hat weder die geschlossene, empfindungslose Stille der Materie noch die Helle des reinen Geistes für sich. Der Lebensweisheit, für die Angst nur krankhafte Unruhe bedeutet, ist die Erfahrung fremd, daß sich in diesem Gefühl das Leben erschließt. Das ist aber der Fall, weil die Angst Gefahren anzeigt und die Abwehrkräfte mobil machen hilft.[17] Sie begleitet die Schübe und Schritte des geistigen wie des leiblichen Wachstums, sie leitet die Aufmerksamkeit ein, ohne die kein Leben sich erhalten kann. Freilich vermögen nur jene Systeme die Leistungen des Angstgefühls positiv zu werten, die das Leben gut nennen, es für würdig erachten, bewahrt und gesteigert zu werden. Die stoische Philosophie bestand dagegen in der Einübung der Gleichgültigkeit gegenüber der Existenz, und der frühe Buddhismus sah die rettende Wahrheit überhaupt in der restlosen Auslöschung des Lebens.

Für die biblische Religion ist die Angst mit dem Sein des Geschöpfes verbunden. Das entscheidende, tiefgreifende, keine hohe Dimension, auch die unsterbliche Seele nicht auslassende Bewußtsein, weltlich, einzeln und endlich zu sein, nicht göttlich, nicht der All-Substanz zugehörig, in keiner Weise ewig, durchfährt den Menschen dieser religiösen Form mit Wucht. Der immer schärfer aufgehende Unterschied zwischen dem Menschen und der Macht der Transzendenz versetzt den Gläubigen der Bibel in die Schwebe. Er spürt in einem, wie köstlich, wie erfüllt, wie wild, leer und aller Schrecken ausgesetzt sein Leben sein kann. Der Wille, es anzunehmen, zu gestalten, auszukosten und das Gefühl, es nicht zu können, sind eng ineinander verschränkt. Kurz ist die Zeit, die Kraft sehr begrenzt, die Erkenntnis nie in der Lage, die Perspektive der stofflichen Welt ganz zu überwinden, die Macht der Liebe dem Verhängnis der Erschlaffung ausgesetzt, daher unabweisbar die Vermutung, das Sein, das dem Menschen gegeben ist, sei flüchtig „wie ein Schlaf am Morgen" (Ps 90,5). Angst ist daher immer da, sie ist das Empfinden der Endlichkeit, das Stigma des Menschen. Jeden Augenblick und in jeder Hinsicht, unter allen Umständen droht ihm das Nichts. „Die Angst des Irdischen soll von ihm genommen werden nur mit dem Irdischen selbst. Aber solang er auf Erden lebt, soll er auch in der Angst des Irdischen bleiben."[18]

Die Befreiung aus der Angst, die gewiß zum Frohmachenden der biblischen Botschaft gehört, geschieht nicht durch Abschaffung, sondern durch Verwandlung und Integration. Die aufgehobene, geheilte Angst ist die Kraft, die bedrohte Endlichkeit zu tragen. Sie fließt dem Menschen aus dem Glauben zu, daß er mit der winzigen Einzelheit seines Lebens unendlich und unbedingt angenommen ist. Der Grund dafür, daß die ewige Annahme geschieht, ist *Gott*, nicht ein All, nicht ein allgemeines Gesetz, und sei es jenes der Nächstenliebe, sondern der *Gott des Bundes, der Vater*.

Was tut er nach den Worten der Bibel? Er löscht die verlorene Einzelheit seines Geschöpfes nicht aus, er entrückt es nicht aus der materiellen Welt, öffnet ihm auch keinen Durchblick in den Himmel oder auf die unvergängliche Substanz der eigenen Seele. Aber er gibt ihm in der Offenbarung Zeichen, die ihm helfen, sich und seine Welt zu verstehen, zu begreifen, was ihn trägt: die Liebe. Sie ist Gottes Wesen und Tun und verrichtet ihr Werk am Menschen, indem sie ihn mit dem

---

[17] *H. Jonas*, Das Prinzip Verantwortung, Frankfurt/M. 1979, 63–64.
[18] *F. Rosenzweig*, Der Stern der Erlösung, Haag 1976⁴, 4.

Mut ausstattet, das Leben zu bejahen und aktiv anzunehmen. Gott hält den Menschen im Unterschied sich selbst gegenüber, er streicht ihn nicht durch, er läßt ihn nicht spurlos im Ozean des ewigen Seins aufgehen, sondern gibt ihm die Ehre, in sich sein zu können. Darüber hinaus aber begabt er ihn mit der Macht, „Gottes Kind zu werden" (Joh 1,12), das heißt er öffnet die Möglichkeit einer Kommunikation, in der das „winzige Etwas"[19] den Zuspruch hört, der seine Angst aufhebt. Sein flüchtig schwebendes Sein ist unbedingt bestätigt, und wenn er auch keine Vorausschau in das Reich Gottes vollbringt, kann er doch an den Zeichen, die Gott als die Wegmarken seiner Absicht in die Geschichte gesetzt hat, den Sinn seiner unruhigen Existenz hoffen lernen. So sieht Paulus in seiner Trostrede gegen die Angst (Röm 8,31–39) den Menschen umgeben von drohenden Gewalten, von Hunger, Armut, Krieg, Verfolgung, Tod, Lebensgier, Engelmächten, Weltherrschaften, gegenwärtigen und zukünftigen Gefahren, überall im Kosmos, oben und unten. Das alles kann jene Kommunikation nicht unterbrechen, die Liebe Gottes in Christus Jesus nicht vergeblich machen. Der Erlöser hat seine Tat in der drohenden Welt, in der Existenzform des Menschen vollbracht, wurde selbst von Angst befallen, ist in den Empfindungen, denen alle Menschen ausgesetzt sind, seinen Weg gegangen (Hebr 4,14–5,10) und hat auf diese Weise im unheimlichen Weltgehäuse das Zeichen des Sinnes, die Garantie der ewigen Teilnahme und das Rufzeichen der Ermutigung aufgerichtet. Denn der Trost, der von der Gegenwart des Sohnes im Schema der Menschen ausgeht, ist verbunden mit der Abweisung aller bloßen Resignation und passiven Hingabe. Die Angst ist der Stachel der Aufmerksamkeit und eine Aufgabe, die Arbeit, Erkenntnis und Solidarität verlangt. Mut ist also mehr als unangreifbarer Gleich-Mut oder eiserne Gleichgültigkeit. Die Annahme, in der die menschliche Existenz schwebt, behält ihr die Welt, die Wahrnehmung und die Betreffbarkeit, ermöglicht daher eine volle, durch Integration, nicht durch Abstraktion gewonnene Identität, ein Standhalten und Gestalten in den irdischen Verhältnissen.

Die Gefährlichkeit der Angst

Schon die Bibel weiß und noch deutlicher die Überlieferung, die sie auslegt, daß die Angst keine reine und einfach heilige Empfindung ist, daß sie vielmehr mit der Unwahrheit und dem Bösen zusammenhängt. Welches Maß gewinnt sie im Menschen? Wieviel Gewalt bekommt sie über ihn? Wie entscheidet und bildet sich der Mensch in ihr, wenn er sie erlebt? Das ist nicht von Anfang an klar. So sehr der Mensch nicht sein kann ohne Angst, so sehr kann sie selbst zum Prinzip der Vernichtung werden, indem sie sich in ihm pervers verdoppelt. Die alte Unterscheidung zwischen Angst der *Knechtschaft* und Angst der *Liebe*[20] enthält die Überzeugung, daß die Angst gefährlich ist. Sie behindert den Menschen und hemmt seine Verwirklichung. Von der Angst besessen kann er sich nicht frei und voll einbringen in sein Denken, seine Entscheidungen, seine Taten. Der Druck des Gefühls zwingt den Menschen nieder und läßt weder Erkennen noch Wollen noch auch das Gemüt gelöst gehen. Die *Sklaverei* befällt ihn von innen her. Keine Sache kann mehr um ihrer selbst willen voll genommen werden, denn die Konzentration des Geängsteten auf sich selbst zwängt alles unter sein Gesetz. Alles,

[19] *Augustinus*, Bekenntnisse 1, 1.
[20] timor servilis – timor castus: RAC 8, 682–697.

Gott, Engel, Mensch und Welt ist nur wichtig insofern es hilft, alles gerät unter die Funktion des Ich, das seine Identität sucht und gegen Tod und Hölle halten will. Ob wahre oder scheinhafte Hilfe angeboten wird, tritt hinter der unmittelbaren Notwendigkeit einer rettenden Wohltat zurück. Die Angst treibt eine Phantasie hervor, die das Mögliche und das Unmögliche durcheinanderdichtet, aber den Imperativ der Wahrheit zudeckt. Sie treibt in die rasende, alles Recht an sich reißende Panik und verhindert die Klärung der Entscheidungssituation. Angst nichtet innen und außen. Sie wird daher vom kirchlichen Gesetzbuch und den Lehrbüchern der Moral als Hindernis oder Minderung der sittlichen Verantwortung angesehen. Sie hebt, wenn ihre Intensität das erträgliche und zumutbare Maß überschreitet, die Rechtsverbindlichkeit öffentlicher Akte auf.[21] Der von ihr Befallene ist für den Gesetzgeber keine Person mehr, die in ihrer Pflicht- und Bindungsfähigkeit ganz ernst genommen werden kann. Wer daher Angst verursacht, um Menschen in den Priester- oder Ordensstand zu nötigen, wird sogar mit der Strafe der Exkommunikation bedroht.[22]
Die Frage, wie das Verhältnis zwischen der Angst und dem Bösen zu bestimmen ist, kann von der Überlieferung her nicht ausreichend beantwortet werden. Es fehlt zu diesem Thema das klare Bewußtsein seiner Bedeutung und die genügend unterscheidende Reflexion. In allen Theorien aber, die innerhalb der christlichen Anschauung vom Menschen gebildet wurden, gilt die Voraussetzung, daß die Angst nicht mit dem Bösen gleichzusetzen ist. In der traditionellen Theologie hat man sich weithin damit begnügt, die Angst als eine Bewegung des Gemütes zu beschreiben, die für sich gegeben ist und die Freiheit nur von außen berührt. Thomas von Aquino meint, ,,daß nicht das die Bewandtnis des Furchtbaren hat, was gänzlich unserer Macht und unserem Willen unterliegt, sondern das allein ist furchtbar, was eine äußere Ursache hat".[23] In der Tradition der Antike denkend, scheidet dieser Theologe des Mittelalters den freien Kern der Person von der bedrohenden Außenwelt und setzt in dieser allein den Ursprung der Angst. Rein und abgetrennt für sich genommen wäre die Person angstfrei und geriete auch nicht selbst, sondern nur von den Umständen her unter die Bedingung der angstmachenden Mächte. Das war weder für den Schrecken genug, den die Bibel über den Menschen fallen sieht, noch reichte es auf die Dauer für die Deutung der Erfahrungen, die unmöglich in ein eigentlich unbedeutendes Außen verlegt werden konnten. Da gab es nicht nur Wildes und Katastrophales in der Natur, nicht nur Versucher, lüsterne Menschen, geile und blasphemisch zweifelnde Dämonen. Es gab die Seele, das aufgewühlte Ich, das irgendwann ohne Ausweg vor sich selbst geriet und nun wußte: hier geschieht es, hier, in mir steigt der Schrekken auf, unerklärlich, aber wahr. Die mystischen Nächte der Frommen, die Depressionen der Glaubenden, ihre Erschütterungen unter dem Blick Gottes, die Wucht der Zweifel, das Schwanken der Wünsche im Heiligtum der Innerlichkeit bewiesen die Angst innen. Längst hatte Paulus geschrieben: ,,Auch als wir nach Mazedonien kamen, fanden wir keine Ruhe für uns; überall gab es Bedrängnis, außen Kämpfe, innen Ängste" (2 Kor 7,5). Die Theologie zwischen Anselm von

[21] CIC (1918) 102, 3; 1087: Angst macht Ehe ungültig; 572, 4: das Ordensgelübde; 214: die Priesterweihe; CIC (1983) 125, 2; 219; 1103: Ehe; 656, 4: Ordensgelübde; 1026: Priesterweihe, auch 1036.
[22] CIC (1918) 2352; vgl. CIC (1983) 1399.
[23] STh I–II q 42 a 3 c.

Canterbury und Martin Luther, die in der Lage war, Erfahrungen wahrzunehmen und mit den Inhalten der Lehre in Verbindung zu bringen, ist denn auch mehr und mehr auf die Wahrheit gestoßen, die schließlich Sören Kierkegaard, aus eigenem Erleben denkend, klar gesagt hat: ,,Angst kann man vergleichen mit Schwindel. Der, dessen Auge es widerfährt, in eine gähnende Tiefe niederzuschauen, er wird schwindlig. Aber was ist der Grund? Es ist ebensosehr sein Auge wie der Abgrund; denn falls er nicht herniedergestarrt hätte! Solchermaßen ist die Angst der Schwindel der Freiheit, der aufsteigt, wenn der Geist die Synthese setzen will, und die Freiheit nun niederschaut in ihre eigene Möglichkeit, und sodann die Endlichkeit packt, sich daran zu halten. In diesem Schwindel sinkt die Freiheit zusammen."[24] Während Kierkegaard die Angst nicht dazu benützt, die Sünde zu erklären oder zu rechtfertigen, sondern sie als das geschöpfliche Medium der Freiheit begreift, neigen andere Theologen dazu, die Angst entweder als unmittelbare Folge und den eigentlichen Ausdruck[25] oder als Ursache der Sünde zu verstehen.[26] Natürlich ist mit so unterschiedlichen Aspekten der Zuordnung auch eine je andere Einschätzung der Angst und eine andere Praxis ihrer Lösung verbunden. Wer zuerst und allein die Sünde sieht, wird alles von Bekenntnis und Vergebung erwarten, den Prozeß der Heilung samt allen modernen Methoden dafür erst in zweiter Linie für nötig, vielleicht auch für überflüssig halten. Die Ansicht, daß Angst das Böse produziere, legt hingegen den Ton entschieden auf die Heilung. Auf jeden Fall versuchen diese Theorien den Kreislauf zu beschreiben, in dem Angst und Bosheit in der menschlichen Freiheit ineinander laufen und einander bedingen. Einmal ist es die Angst, in der das Böse geschieht, die Selbstabschnürung des Menschen von allen anderen. Dann ist es die Sünde, in der die Angst wächst, weil die in sich verkrampfte, von sich besessene Endlichkeit erst recht bedroht ist und Drohung überall vermuten muß. So wird es weniger um ein Entweder-Oder gehen, wenn vom Heilen und Vergeben die Rede ist, sondern um heilendes Vergeben und büßendes Heilen.

Heilender Umgang mit der Angst

Heilen heißt christlich immer Mut machen zum Leben aus der Kraft des Glaubens an den Gott, der die Liebe nicht nur zeitweilig hat, sondern der sie ist. Das ist nicht leicht und verlangt können. Weniger als sonst hilft vor der Angst die laute Aufsagerei, Gott ist die Liebe, glaube, hoffe, oder die Anpreisung von Gebetsstürmen. Heilung bringt, wer es gelernt hat und daher kann, die Wahrheit des eigenen Lebens zu sehen und anzunehmen; wer es versteht, dem Angstvollen soviel Vertrauen in die Wirklichkeit mitzuteilen, daß er die existentielle Angst aushalten, an sich halten kann. So hilft er verhindern, daß sie in der Seele zu wuchern beginnt, aus Angst vor der Angst krank wird und krank macht, ansteckend von Mensch zu Mensch hüpft und zur Epidemie ausartet. Heilung bringt, wer dem anderen hilft, den Krampf der Selbstumklammerung zu lösen, um sich zu verlassen und Wege des Vertrauens gehen zu lernen; wer das Positive der Angst zu sehen und mitzuteilen vermag: daß sie geradezu ein lebens-, ein heilsnotwendiges Moment an unseren Wahrnehmungen ist, eine Garantie der Wachsamkeit

---

[24] Der Begriff Angst 60–61.
[25] *W. Pannenberg*, Aggression und die theologische Lehre von der Sünde, in: ZEE 21 (1977) 170.
[26] *Drewermann*, Strukturen des Bösen III, XIV–XX.

und Empfindungsfähigkeit. Gegen die häufige Forderung, die Angst aus dem Leben zu entfernen, hat Kierkegaard mit Recht behauptet, ,,daß dies ein Abenteuer ist, welches jeder Mensch zu bestehen hat: das Gruseln, das Sichängstigen zu lernen, damit er nicht verloren sei, entweder dadurch, daß ihm niemals angst gewesen, oder dadurch, daß er in der Angst versinkt; wer daher gelernt hat, sich zu ängstigen nach Gebühr, er hat das Höchste gelernt".[27]
Heilung der Angst verspricht freies Atmen, Heimkehr aus der Rastlosigkeit, *Ruhe*. Nicht die Stille und Bewegungslosigkeit des Todes, nicht den Schlaf, in dem nichts wahrgenommen wird, sondern die Bändigung und Ordnung der Sinn-Bedürfnisse in einen Kreislauf des Lebens. Wem das gelingt, den verläßt die rasende, alles überschwemmende Angst um sich selbst. Er ruht, sich selbst gegeben, im anderen. In diesem Zusammenhang spricht das Christentum von der vollkommenen Liebe, welche die Angst austreibt.[28] Diese verschwindet in der Tat als Empfindung der bloßen Drohung, aber ihre seelische Kraft wandelt sich und bleibt als Ehr-Furcht, die der Liebe eingestiftete Achtung der anderen Freiheit, das notwendige Gefühl, daß Leben gebende und sichernde Zuwendung nicht machbar, sondern nur durch Freiheit garantiert ist, das Gespür für das Schwebende wie Feste der eigenen Freiheit. Verschwände auch das in der Liebe, die allein die Angst heilt, verlöre sie ihre Qualität und Lebendigkeit, sie würde aufs neue zum Prinzip der Übermächtigung, eine Quelle größerer Angst.
Welche Impulse ergeben sich daraus für das Verhalten der Christen?
Vor aller Praxis scheint eine Änderung des Bewußtseins nötig zu sein. In der Betrachtung der eigenen Tradition erfährt der Christ heute, daß die Reflexion auf die Angst zwar stattgefunden hat, aber in unzureichendem Maß. Das betrifft sowohl die Dimension der Ängste, ihre individuelle und kollektive Struktur, wie auch die Ambivalenz des religiösen Umgangs mit der Angst. Die neuzeitlichen Wissenschaften vom Menschen, vor allem die Psychologie, haben dazu Aufschlüsse gebracht, die heute in der pastoralen Situation nicht ohne Schaden übersehen werden können.
Die christlichen Kirchen, die katholische nicht ausgenommen, haben das Monopol der Menschenführung verloren, eine Wahrheit, die sie nicht nur beklagen oder resigniert zur Kenntnis nehmen sollten. Die Auswanderung aus den Beichtstühlen, der Schwund der seelenführenden Autorität haben zu tun mit dem Verlust der Kompetenz in Sachen Mensch. Einen Grund dafür hat Elias Canetti genannt: ,,Die Religionen leiden alle daran, daß der Prediger sich lang und selbstzufrieden äußern darf. So werden seine Worte immer abgelegener und wärmen seine Eitelkeit, statt ins Herz der Zuhörer zu treffen."[29] Die institutionell gesicherte Weigerung, sich aus der Erfahrung anderer entgegenreden zu lassen, ist Symptom und Quelle einer Entfremdung von dem, was den Menschen angeht. Das Denken und die Rede speisen sich nur mehr aus dem einsamen Selbstbewußtsein, das hochmütig die Vorgabe verweigert, in der möglichen Gegenrede sei Wahrheit zu vermuten.[30] Daher schwillt wohl die Deklamation der tröstenden Sätze an, aber sie treffen niemand mehr. So wahr sie sind, so fremd sind sie ge-

[27] Der Begriff Angst 161.
[28] 1 Joh 4,18; dazu: *Augustinus*, Predigten über den ersten Johannesbrief 9, PL 35, 2050f.
[29] Die Provinz des Menschen. Aufzeichnungen 1942–1972, Frankfurt/M. 1980, 66.
[30] Vgl. die souverän-pauschale Aburteilung alles nichtbiblischen Wissens um die Angst bei *von Balthasar*, Der Christ und die Angst, 7–12.

worden, weil die Subjekte, die sie aufsagen, sich aus der Solidarität der menschlichen Lernsituation entfernt haben. Die Grundlage neuer Zuständigkeit für Lebenshilfe ist im Zusammenhang der heutigen Kenntnisse zu lernen. Dafür genügt nicht die buchstäbliche Lesung der Bibel oder die formale Bekräftigung der moralischen Autorität. Erst die offene, prüfende Kenntnisnahme der ganzen Tradition und der heutigen Erkenntnislage wird neue Kompetenz entstehen lassen und eine Praxis ermöglichen, die in der kooperativen Arbeit an der Angst die Zuständigkeit der humanen Wissenschaften und Therapien anerkennend voraussetzt und zugleich die unverwechselbar christlichen Kräfte der Heilung wirksam ins Spiel bringt.

Die Seelsorge hat keinen Grund, den Menschen die Angst einfach auszureden, so wenig wie sie ein Recht hat, sie irgendwie zu benützen. Die Versuche, Angst aus der Welt zu schaffen, Leiden auf jeden Fall wegzubringen, führen keineswegs zur heilen Welt, sondern fördern den Terror der Sensiblen, die umso leichter fremde Angst erzeugen, je weniger sie selbst in der Lage sind, ihre eigene zu tragen.[31] Es entspricht dem dialektischen Gesetz der Angstflutung, wenn zur Zeit eine Eskalation dieses Gefühls im Gang ist.[32] Ich glaube nicht, daß sich ein verantwortlicher Seelsorger darüber freuen und diese Trends einfach verstärken darf. Auf keinen Fall ist es ihm erlaubt, die Angst in irgendeiner Form , sei es auch für den besten Zweck, manipulativ zu benutzen. Das wäre: einen Menschen mit diesem Hebel an seiner Verantwortung vorbei in den Glauben manövrieren, zum Gottesdienst treiben, sittliche Normen stützen und allerlei Opfer, nicht zuletzt finanzielle, erpressen. Die Versuchung dazu ist groß, weil eine religiöse Sprache zur Verfügung steht, die gewaltige, aufwühlende Bilder enthält, die schier von selbst ihre Wirkung tun. Das gilt vor allem von den Weissagungen über die kommenden letzten Ereignisse, die Texte über das Weltende, das Jüngste Gericht, Himmel und Hölle. Die scharfe Mahnung, die das 5. Laterankonzil (1512–1517) an alle christlichen Prediger gerichtet hat, bekommt zur Zeit wieder größere Aktualität.[33] Es versuchte damit der Eskalation der Schreckenssprache und dem Anschwellen der Endzeitpanik zu wehren, mit der Forderung vor allem, alle Exzesse der Spekulation über kommende Katastrophen zu unterlassen, das Evangelium der Umkehr und der Gnade zu verkünden, die Texte der Bibel nicht blind zu verwenden, sondern vernünftig auszulegen. Die Synode sagt ausdrücklich: „Es steht fest, daß wegen dieser andern auch der Autorität der guten Prediger nicht wenig geschadet wurde."[34] Sie erinnert also indirekt an die Tatsache, daß der Seelsorger nicht nur für die Inhalte seiner Mitteilungen verantwortlich ist, sondern auch für den Stil, in dem er sie bringt. Was nützt die schönste Wahrheit, wenn die Me-

---

[31] *L. Kolakowski*, Die Gegenwärtigkeit des Mythos, München 1974², 112–120. Die Unfähigkeit, existentielle Angst auf sich zu nehmen, ist die Wurzel der neurotischen Angst: *J. Scharfenberg*, Das Problem der Angst im Grenzgebiet von Theologie und Psychologie, Wege zum Menschen 20 (1968) 314–324; vgl. *Thomas von Aquino* zur Frage: Kann die Furcht selber gefürchtet werden? STh I–II q 42 a 4.

[32] Vgl. *R. May*, Antwort auf die Angst. Leben mit einer verdrängten Dimension, Stuttgart 1982; *G. Höhler*, Angst – nicht Tugend, sondern Flucht, Furche Nr. 3, 20. Jänner 1982, 3; die Spiegel-Serie: *J. Leinemann*, Die Angst der Deutschen. Beobachtungen zur Bewußtseinslage der Nation, Reinbeck bei Hamburg 1982; die Serie in der Kronen-Zeitung ab April 1982: Die Angst der Österreicher.

[33] Conciliorum Oecumenicorum Decreta, hg. vom Centro di Documentazione/Istitutio per le Scienze Religiose Bologna, Freiburg/Br. 1962, 612–613; deutsche Übersetzung bei *G. Bachl*, Zur Marienverehrung, Theologische Information 30, Linz, 2. 6.

[34] o. c.

thode vom Teufel ist? Individuelle wie kollektive Anfälligkeit für bloße Angstreaktionen geben weder dem Menschen noch der Religion eine größere Chance, sondern schwächen die Fähigkeit für Wahrheit, Recht und Sinn und die in gefahrvollen Zeiten doppelt notwendige nüchterne Überlegung, die verantwortungsvolle Tat. Die Einübung in die Sinnfigur des Christlichen ist möglich, wenn die Dramatik des seelischen und sozialen Geschehens vernünftig ausgehalten wird. Dem Menschen *dabei* zu helfen, daß er in der Sequenz der flüchtigen Augenblicke seines Lebens Stand gewinnt, die Kraft in der Ohnmacht zu entdecken – das ist die Aufgabe.

Das Christentum ist der Angst gegenüber keine Garantie, sondern eine Verheißung, die Arbeit und Vernunft braucht.

ALCANTARA GRACIAS

Religion und Kinderzahl

Eine vergleichende Studie über den Einfluß der Religionen (Hindus, Moslems, Katholiken) auf die Kinderzahl in Bombay*

1. Einleitung

Unter den verschiedenen Komponenten des soziokulturellen Umfeldes, die die Kinderzahl beeinflussen, wird die Religion als wichtig erachtet. Einige wissenschaftliche Untersuchungen, die durchgeführt worden sind, um das Fruchtbarkeitsverhalten innerhalb einer Mehrreligionenbevölkerung in Abhängigkeit von der Religionszugehörigkeit zu erforschen, haben für die verschiedenen religiösen Gruppen verschiedene Zahlen ergeben. In den Vereinigten Staaten von Amerika hat eine Reihe von Studien eine im Vergleich zu den Protestanten deutlich größere Fruchtbarkeit bei den Katholiken und eine kleinere bei den Juden aufgezeigt.[1] Ähnlich wurde in vielen indischen Studien beobachtet, daß es bei den verschiedenen Religionen Unterschiede in der Kinderzahl gibt.[2]

Die meisten Weltreligionen sind früher für hohe Geburtenziffern und Bevölkerungszuwachs eingetreten. Alle Religionen mit Ausnahme des Buddhismus haben Vorschriften erlassen, die hohe Geburtenziffern zur Folge hatten. Diese Religionen haben jedoch unterschiedlich und auf verschiedene Weise auf die Theorie der Geburtenkontrolle reagiert, die durch die technische und wirtschaftliche Entwicklung hervorgebracht wurde.

In all diesen Religionen gab es Widerstände dagegen, daß der Mensch die Fruchtbarkeit unter seine Kontrolle zu bringen suchte. Allerdings war der Widerstand dort weniger anhaltend, wo eine zentrale Autorität fehlt, wie im Judaismus oder bei den Protestanten.[3] Aus dem gleichen Grund kam es auch im Hinduismus nur zu einem geringen organisierten Widerstand gegen die Geburtenkontrolle. Bei den Moslems, wo Religion und Lebensweise miteinander eng verknüpft, ja untrennbar sind, ist der allgemeine Konservatismus, der hohe Geburtenziffern begünstigt, erhalten geblieben.[4] Die hoch strukturierte und organisierte römisch-katholische Kirche hat die Ausübung bestimmter, weniger wirksamer Methoden

---

* Dieser Aufsatz faßt die wesentlichen Ergebnisse meiner Dissertation zusammen, die ich unter dem Titel "The Impact of Religion on Fertility among Hindus, Muslims und Catholics in Bombay: A Comparative Study" an der Kath.-Theol. Fakultät Linz eingereicht habe.

[1] *Gavin Jones / Dorothy Nortman*, Roman Catholic Fertility and Family Planning: A Comparative Review of the Research Literature, in: Studies in Family Planning, 34 (1963), 3; *Charles F. Westoff*, Religion and Fertility in Metropolitan America: Thirty Years of Research in Human Fertility – Retrospect and Prospect. Milkbank Memorial Fund, New York 1958, 131; *Ronald Freedman / Pascal W. Whelpton*, Socio-Economic Factors in Religious Differentials in Fertility, in: American Sociological Review, 26 (1961), 608.

[2] *Kingsley Davis*, The Population of India and Pakistan, New York 1951, 80; *United Nations and the Government of Mysore*, The Mysore Population Study: A Co-operative Project of Government of India and United Nations, New York 1961, 218; *M. A. El-Badry*, Some Aspects of Differential Fertility in Bombay as Assessed from Registration Data. Contributed Papers. Canberra 1967, 314–315; *D. N. Saxena*, Differential Urban Fertility-Lucknow, Lucknow 1972, 123.

[3] *Frank Lorimer / F. Osborn*, Dynamics of Population, New York 1934, 313.

[4] *Dudley Kirk*, Factors Affecting Moslem Natality, in: *Nam Charles* (Hg.), Population and Society, Boston 1968, 235–236.

der Geburtenkontrolle legitimiert, z. B. die Rhythmus-Methode.[5] Die Einführung der Geburtenkontrolle hat eine neue Dimension in der Erforschung der Fruchtbarkeit in den Religionsgemeinschaften eröffnet.
In einer Gesellschaft, die den Regeln der natürlichen Fruchtbarkeit unterliegt, waren Änderungen der durchschnittlichen Kinderzahl von den sich ändernden Normen der Fortpflanzung abhängig, z. B. vom jeweils üblichen Heiratsalter, vom zahlenmäßigen Anteil der heiratsfähigen Bevölkerung und vom sexuellen Verhalten in der Ehe. In einer solchen Gesellschaft konnten unterschiedliche Wertsysteme, die in den einzelnen Religionen vorherrschten, zu jeweils verschiedenen Kinderzahlen führen.
Die Anzahl der Kinder in einer Religionsgemeinschaft wird nach Einführung der Geburtenkontrolle noch von folgenden Faktoren bestimmt:

1. Von Sanktionen, die eine Religionsgemeinschaft für oder gegen die Ausübung der Geburtenkontrolle einführt.
2. Von dem Ausmaß, in dem an den religiösen Lehren festgehalten wird, insbesondere an jenen über die Durchführung der Geburtenkontrolle.
3. Von den sozioökonomischen und demographischen Besonderheiten der Mitglieder.

Der zuletzt genannte Faktor beeinflußt wesentlich die Normen für die Fortpflanzung und die Ausübung der Geburtenkontrolle. Für Indien wurden die Unterschiede in der Kinderzahl in den verschiedenen Religionsgemeinschaften in vielen wissenschaftlichen Arbeiten über die Bevölkerungsentwicklung analysiert. Trotz der signifikanten Rolle der Religion als einer unabhängigen Variablen analysiert jedoch nur eine einzige soziologische und demographische Arbeit[6] den Einfluß der Religion als solcher. Eine ernsthafte wissenschaftliche Arbeit über den Einfluß der Religion auf die Fruchtbarkeit würde ohne Untersuchung des Einflusses der vielen Teilaspekte der Religion nicht vollständig erscheinen. In der vorliegenden Arbeit versuche ich, soweit mir bekannt ist als erster, eine solche Analyse durchzuführen und Erklärungen für die beobachteten Unterschiede zu finden.

2. Religiöse Unterschiede in Indien

Eine Reihe von Studien, die in verschiedenen Teilen Indiens durchgeführt worden sind, deckt Unterschiede in der Fruchtbarkeit bei den Anhängern der drei wichtigsten Religionsgemeinschaften, den Hindus, den Moslems und den Christen, auf. Die Mysore Population Study[7] zeigte auf, daß die Religion mit der Fruchtbarkeit gekoppelt ist: die Moslem-Frauen gebären im Durchschnitt eine größere Zahl von Kindern als die Hindu-Frauen. Der Durchschnitt für die Christen lag niedriger als der für die Hindus. Driver[8] stellte für Zentral-Indien fest, daß die durchschnittliche Zahl der Kinder, die von einer Hindu- und einer Moslem-Frau geboren wurden, 4,5 bzw. 4,6 betrug. Im ehemaligen Travanchore-Cochin State war die durchschnittliche Zahl der Kinder, die von einer Frau bis zum Ende ihrer fruchtbaren Zeit geboren worden waren, 6,4 für die Hindus und 7 für

---

[5] *Paul VI.*, „Humanae Vitae"; *Johannes Paul II.*, „Familiaris Consortio".
[6] *J. R. Rele / Tara Kanitkar*, Fertility and Family Planning in Greater Bombay, Bombay 1980.
[7] *United Nations and the Government of Mysore*, The Mysore Population Study: A Co-operative Project of Government of India and United Nations, a. a. O.
[8] *E. D. Driver*, Differential Fertility in Central India, Princeton 1963.

die Moslems.[9] Für Lucknow fanden Mukerjee und Singh[10] heraus, daß die Zahl der Schwangerschaften im Leben einer Frau 3,9 für die Moslems und 3,6 für die Hindus betrug. In Bombay haben die moslemischen Frauen eine signifikant höhere durchschnittliche Geburtenziffer als die Hindu-Frauen.[11]
Die meisten Studien isolierten den spezifischen Charakter der Religionsgemeinschaften, die die Fruchtbarkeitsunterschiede zwischen Hindus, Moslems, Christen und anderen Religionsgemeinschaften bestimmen, nicht völlig. Sie verwendeten die Religion als eine Makro-Variable für Vergleiche. Daher ist es schwierig, eine vollständige Erläuterung für die entscheidenden Faktoren zu erhalten, die die Fruchtbarkeitsunterschiede in den religiösen Gruppen bedingen. Dennoch sind einige Variable als wahrscheinliche Faktoren für die unterschiedliche Fruchtbarkeit der religiösen Gruppen genannt worden.
Eine davon ist das Heiratsalter. In der Mysore Population Study[12] wird gesagt, daß die Moslems ein höheres mittleres Heiratsalter hätten als die Hindus und daß die Christen noch später heirateten als die Moslems. Driver[13] berichtete, daß das mittlere Heiratsalter für Hindu- und Moslem-Frauen 14 bzw. 16,7 Jahre betrug. Trotzdem deuteten seine Ergebnisse nicht auf irgendeine signifikante Koppelung von Heiratsalter und Fruchtbarkeit hin. Andere Faktoren, denen Wichtigkeit zugestanden wird, sind die gesellschaftliche und kulturelle Ächtung der wiederverheirateten Witwen, die religiöse Enthaltsamkeit unter den Hindus und die Polygamie und höhere Säuglings- und Kindersterblichkeit bei den Moslems. Aber diese Ergebnisse sind nicht gut untermauert; eine systematische Studie ist notwendig, um die Vermutungen zu überprüfen.

3. Ziele der Studie

Die Studie beschäftigt sich im besonderen mit den drei Hauptreligionen Indiens: dem Hinduismus, dem Islam und dem Katholizismus. Sie hat drei Ziele:
1. die Trends der unterschiedlichen Fruchtbarkeit in Bombay[14] in Abhängigkeit von der Religion und anderen verwandten Variablen zu untersuchen, d. h. mit anderen Worten, die Hypothese zu prüfen: „Die Fruchtbarkeit ist verknüpft mit der Lehrmeinung der Religionsgemeinschaft, der jemand angehört";

---

[9] *R. S. Kurup / N. V. George,* Variations in Fertility Between Two Generations in: Journal of Family Welfare 14 (1969).
[10] *R. K. Mukherjee / B. Singh,* Social Profiles of a Metropolis, Bombay 1961.
[11] *M. A. El-Badry,* A Study of Differential Fertility in Bombay, in: Demography 2 (1967), 626–640.
[12] *United Nations and the Government of Mysore,* The Mysore Population Study: A Co-operative Project of Government of India and United Nations, a. a. O.
[13] *E. D. Driver,* Differential Fertility in Central India, a. a. O.
[14] Die Erfahrung in den entwickelten Ländern lehrt uns, daß das Nachlassen der Fruchtbarkeit, wenn es erstmals einsetzt, nicht im ganzen Land einheitlich vor sich geht. Es geschieht in manchen Gebieten früher als in anderen. In städtischen Gebieten geschieht es wahrscheinlich früher als in ländlichen. Sogar innerhalb der städtischen Gebiete sind die größeren Städte den kleineren im Beginn der Abnahme der Fruchtbarkeit voraus. Genauso ist der erste Schritt zur Verringerung der Fruchtbarkeit in den größten Zentren des Landes sichtbar. Daher fiel auf Bombay als *Urbs Prima in Indiis* die natürliche Wahl für die vorliegende Studie, nicht wegen seines kosmopolitischen Charakters und weil alle drei Religionen gut vertreten sind, sondern auch weil Bombay immer das Hauptzentrum oder die Hauptkraft gewesen ist, wenn es hieß, neue Ideen oder neue Lebensweisen in Indien einzuführen.
Bombay, an der Westküste Indiens gelegen, ist mit einer Fläche von 603 km² und 7 Millionen Einwohnern die zweitgrößte Stadt Indiens. Laut der Volkszählung 1971 waren 68,85 % der Bevölkerung Hindus (82,72 % Gesamtindiens), 14,12 % Moslems (11,21 % Gesamtindiens) und 6,28 % Christen (2,60 %Gesamtindiens).

2. die Hypothese zu überprüfen, daß Fruchtbarkeit und Religiosität positiv miteinander verknüpft sind;
3. bei den Befragten den Einfluß anderer sozio-ökonomischer Variablen auf die Fruchtbarkeit – wie Bildung, Einkommen, Beruf und Wohnung – herauszufinden.

4. Verwendete Daten

Die Daten für die vorliegende Studie wurden mit Hilfe eines Fragebogens gesammelt.[15] Der Aufbau und die Gliederung des Fragebogens basieren hauptsächlich auf vorhergehenden Studien zum Thema. Die vorliegenden Daten stammen von 809 Befragten aus allen 3 Religionsgemeinschaften und aus allen sozio-ökonomischen Schichten. Sie wurden von Juni bis August 1980 in Bombay gesammelt. Unter der Berücksichtigung der Tatsache, daß diese Studie auf einer zweckdienlichen Umfrage basiert, dürfen die vorliegenden Ergebnisse nicht auf alle Hindus, Moslems und Katholiken von Bombay und noch weniger auf die Indiens verallgemeinert werden. Es ist sogar möglich, daß einige der beobachteten Unterschiede zwischen den Untergruppen ungewöhnliche Eigenschaften widerspiegeln.[16]

5. Religion und Fruchtbarkeit

Um den Zusammenhang zwischen der Religion und der Fruchtbarkeit zu untersuchen, ist das „Institutionelle Modell" entwickelt worden. Nach diesem Modell erfolgt der Einfluß auf die Fruchtbarkeit mit Hilfe von speziellen Lehren oder Ideologien, die die Regeln für die Geburtenkontrolle, die Anwendung kontrazeptiver Methoden und die Regeln für die Familiengröße behandeln. Daher soll gelten: Wenn die religiöse Gruppe A eine höhere Fruchtbarkeit aufweist als die religiöse Gruppe B, ist diese höhere Fruchtbarkeit eine Funktion der speziellen religiösen Lehren der Gruppe A über Geburtenkontrolle und über die ideale Familiengröße, die im Gegensatz zu denen der Gruppe B stehen. Diese Studie will folgende Hypothese prüfen: *„Die Fruchtbarkeit steht im Zusammenhang mit den Lehrmeinungen der Religionsgemeinschaft, der jemand angehört".*
Die ordnungsgemäße Zugehörigkeit[17] ist ein wichtiger Faktor in allen drei in Betracht gezogenen Religionsgemeinschaften.

---

[15] Zum Zweck der Datenanalyse wurden die Ergebnisse der Fragebogen zur Eingabe in den Sigma9-Computer der Marquette University, Milwaukee, USA, von mir selbst verschlüsselt, auf Lochkarten übertragen, programmiert und analysiert. Während der Analyse (verwendete Sprache: SPSS) wurden fehlende Variablen d. h. einzelne Fragen, die nicht beantwortet worden waren, von den Berechnungen ausgeschlossen. Ebenso wurde mit der kleinen Zahl (2 %) der falschen Eingaben (nicht mehr verwendbare Karten), die ohne einen riesigen Aufwand an Zeit und Mühe nicht korrigiert werden konnten, verfahren. Es wurde als sicher angenommen, daß die fehlenden Antworten und falschen Daten gleich wie die brauchbaren verteilt waren.

[16] Viele andere Variablen, wie z. B. die Volkszugehörigkeit, die Familienstruktur und die Unterschiede zwischen Stadt und Land, von denen man weiß, daß sie einen Einfluß auf die Fruchtbarkeit haben, werden in dieser Studie nicht erwähnt. Das ist nur deshalb der Fall, weil es das Ziel der Studie ist, die Religion und andere Variablen *an sich* zu untersuchen, um eine schon lange bestehende Lücke zu schließen.

[17] Der Begriff der Religionszugehörigkeit schließt ein Wertsystem ein, das die Familiengröße auf verschiedenen Wegen (vgl. *Charles F. Westoff*, Family Growth in Metropolitan America, a. a. O., 78) beeinflussen kann. Diese Wege wurden hier innerhalb des analytischen Rahmens der „Intermediate Variables" (mittelbaren Variablen), (vgl. *Kingsley Davis / Judith Blake*, Social Structure and Fertility: An Analytic Framework, in: Economic Development and Cultural Change 4 [1956] 211–235),

Westoff[18] hat beobachtet:

„Der Begriff der Religionszugehörigkeit schließt ein Wertsystem ein, das die Familiengröße auf verschiedenen Wegen beeinflussen kann:

(a) durch die Auferlegung von Sanktionen bei Ausübung der Geburtenkontrolle oder durch die Legitimierung von nur weniger wirksamen Methoden; oder

(b) durch die Indoktrinierung ihrer Mitglieder mit einer Ethik und Soziallehre, die, Ehe und Familie betreffend, den sittlichen Wert der Fortpflanzung betont."

Hinduismus,[19] Islam[20] und Katholizismus[21] besitzen ein solches Wertsystem wenigstens theoretisch, wenn auch in unterschiedlichem Maße. Die Individuen unterscheiden sich in dem Grad, bis zu dem sie die von der jeweiligen Religion an die Mitglieder gestellten Forderungen erfüllen. Deshalb wird man Unterschiede im Verhalten erwarten, die auf verschiedenen Graden der ordnungsgemäßen Zugehörigkeit beruhen; das ist der Grad, bis zu dem man die Forderungen erfüllt, die die Minimalanforderungen für eine ordentliche Mitgliedschaft darstellen.

Ergebnisse

Es stellte sich heraus, daß die Befragten aus allen drei Religionen das Fruchtbarkeitsvorbild ihrer jeweiligen Religion widerspiegeln. Weniger Moslems (81 %) als

---

untersucht: 1. *Geschlechtsverkehrsvariable:* Heiratsalter der Frau, religiöser Einfluß auf die Fruchtbarkeit, sexuelle Enthaltsamkeit aus religiösen Gründen. 2 *Empfängnisvariable:* Verhalten gegenüber empfängnisverhütenden Methoden, Anwendung von Verhütungsmitteln. 3. *Schwangerschaftsvariable:* Foetussterblichkeit aus vorsätzlichen Gründen.

[18] *C. F. Westoff,* Family Growth in Metropolitan America, a. a. O., 78.

[19] Im Hinduismus – die Hindus machen 83,7 % der indischen Bevölkerung aus – hat der menschliche Samen eine heilige Aufgabe, nämlich durch rechtschaffene Kinder eine gesunde Gesellschaft zu schaffen. Weil er das „Wesen des Mannes" (Brihadaranyaka Upanishad, VI. IV. 1) darstellt, soll der Samen weder verschüttet noch im Schlaf oder auf Grund der männlichen Leidenschaft vergeudet werden (a. a. O. VI. IV. 4). Der Geschlechtsverkehr muß im Geist eines religiösen Opfers vollzogen werden, in feierlicher Weise mit von den *mantra* begleiteten Handlungen (a. a. O. VI. IV. 24) um nicht nur fleischliche Begierden zu befriedigen. Die, welche das nicht beachten, werden bestraft und „gehen impotent und ohne Verdienst von dieser Welt" (a. a. O. VI. IV. 4). Diese Strafe nimmt eine neue Dimension an, wenn sie in Zusammenhang mit der Lehre von der Wiedergeburt und von der Seelenwanderung gesehen wird, die das Herz des Hinduismus darstellt. Daraus ergibt sich die Hymne im Rig Veda: „An Söhnen, o Indra, mach sie reich; gib ihr ein Leben voller Glück; gewähre ihr zehn Kinder, und erübrige für sie als elftes ihren lieben Mann (10. 42. 46). Hinduistische Sitten, wie die universale Heirat (die Hindus betrachten die Heirat als eine „heilige Pflicht", daher ist sie im Hinduismus eine allgemeine Erscheinung; sogar die Götter, die sie anbeten, sind verheiratet und das am meisten für Shiva verwendete Symbol ist der *lingam* oder Phallus), niedriges Heiratsalter, der starke Wunsch nach Söhnen, damit der Stammbaum fortgesetzt wird und die Riten für die Erlösung der losgelösten Seelen vollzogen werden können, haben eine starke, auf Geburten eingestellte Ausrichtung.

[20] Die mohammedanische Lehre besagt, daß fleischliches Vergnügen, insbesondere der Vollzug des sexuellen Aktes, eine gottgewollte Tugend ist, an der man Freude haben und die man als eheliche Pflicht erfüllen soll. Der große islamische Theologe des Mittelalters Al-Ghazzali lehrte, daß Mohammed Christus dadurch überlegen war, weil letzterer es nicht zustande brachte, das Familienleben und das sexuelle Vergnügen erfolgreich in die christliche Glaubenslehre einzubeziehen. Es fällt auf, daß im Islam, der Einschränkungen der Eßgewohnheiten und im Bereich der Kunst und Musik einführte, jede Wertschätzung der sexuellen Enthaltung fehlt, wie sie das Christentum und der Hinduismus kennen. Eine im Zölibat lebende Geistlichkeit oder zölibatäre religiöse Orden sind dem Islam fremd. In der traditionellen islamischen Glaubenslehre ist der dauernde Zölibat für den Mann abnormal und für die gesunde Frau undenkbar. Im Islam ist die Ehe eine heilige Verbindung, die jeder Moslem unter normalen Umständen eingehen muß. Der Heilige Koran sagt: „Die Ledigen unter euch sollen heiraten; ebenso eure männlichen und weiblichen Sklaven, die dazu geeignet sind" (24:32). Und der Prophet Mohammed schrieb: „Wer in der Lage ist zu heiraten, der heirate" (vgl. The Bukari, 30:10). Die Religion des Islam ist also gegen den Zölibat und sieht die Elternschaft als eine Pflicht für jeden Menschen an.

[21] Das Christentum hat das Erbe des Alten Testamentes „Seid fruchtbar und mehret euch" (Gen 1,28) hochgehalten. Erst 1930 gab die Lambeth Conference der anglikanischen Kirchen eine

Hindus (95 %) und Katholiken (90 %) glaubten, daß es gut wäre, die Familie zu planen. Eine große Zahl von Moslems (41 %) stellte fest, daß ihre Religion sie dazu anweise, so viele Kinder wie möglich zu haben; nur 16 % der Hindus und 14 % der Katholiken teilten diese Meinung. Auf die Frage, ob verheiratete Paare ihre Familien planen sollten, antworteten 17 % der Moslems mit „Nein" gegenüber 7 % der Katholiken und 1 % der Hindus. Von den Moslems, die sich für die Familienplanung entschieden, glaubte eine beträchtliche Zahl (58 %), daß die Paare ihre Familien nach drei oder mehr Kindern planen sollten, wohingegen 41 % der Hindus und 17 % der Katholiken dasselbe glaubten.[22] Hinsichtlich der Abtreibung ist die Projektion der Meinung der entsprechenden Religion noch klarer: 78 % der Katholiken waren gegen die Abtreibung, gefolgt von den Moslems (70 %) und den Hindus (25 %).

Daraus ergibt sich folgende Schlußfolgerung: Die Moslems wiesen die höchste Fruchtbarkeitsrate auf;[23] nämlich 359 pro 100 Familieneinheiten, gefolgt von den Katholiken mit einer Fruchtbarkeitsrate von 290 pro 100 Familieneinheiten. Die Fruchtbarkeitsrate bei den Hindus betrug 224 pro 100 Familieneinheiten (Tabelle 1). Wie man sieht, ist der Unterschied zwischen der Fruchtbarkeit der Moslems und der der Katholiken ein wenig größer als der Unterschied zwischen der Fruchtbarkeit der Hindus und der der Katholiken.

Tabelle 1. Beziehung zwischen Religionsbekenntnis und Fruchtbarkeit

Religion	Familien-einheiten	Zahl der lebend geborenen Kinder	Standardisierte Zahl der Kinder pro 100 Familien-einheiten*
Hindus	334	749	224
Moslems	240	862	359
Katholiken	235	683	290

* Die standardisierte Zahl der pro hundert Familieneinheiten geborenen Kinder wurde folgendermaßen errechnet: Die Gesamtzahl der Geburten wurde durch die Zahl der Familieneinheiten dividiert und mit 100 multipliziert.

Die Fruchtbarkeit der Moslems folgt dem allgemeinen Fruchtbarkeitsmuster der Moslems in der ganzen Welt; wie Kirk[24] beobachtete, ist die Fruchtbarkeit allgemein hoch. Wenige Moslems bevorzugen die Familienplanung, und selbst wenn

bedingte Zustimmung zu Praktiken der künstlichen Geburtenkontrolle. Die anderen bedeutenden protestantischen Konfessionen ließen in der Zeit von 1925 bis 1950 ihren Widerstand gegen Kontrazeptiva schrittweise fallen. Die katholische Kirche jedoch behielt ihre Position bei.

[22] Daß die Moslems und Hindus bei dieser Frage eine Gruppe bilden, wird teilweise durch die Tatsache erklärt, daß die Hindus (41 %) und die Moslems (37 %) eine höhere Säuglingssterblichkeit haben als die Katholiken (21 %).

[23] Die vorliegende Untersuchung bestätigt die Ergebnisse von Visaria (vgl. *Leela Visaria*, Religious Differentials in Fertility, in: *Ashish Bose* [Hg.], Population in India's Development 1947 – 2000, Delhi 1974) und El-Badry (vgl. *M. A. El-Badry*, Some Aspects of Differential Fertility in Bombay as Assessed from Registration Data, a. a. O., 314–315) und auch die von Rele und Kanitkar (vgl. *J. R. Rele / Tara Kanitkar*, Fertility and Family Planning in Greater Bombay, a. a. O.), deren in Bombay durchgeführte Untersuchungen nachwiesen, daß die Moslems die höchste Fruchtbarkeitsrate haben, verglichen mit der der Hindus und Christen.

[24] *Dudkey Kirk*, Factors Affecting Moslem Natality, in: *Olivia Schiffelin* (Hg.), Moslem Attitudes Toward Family Planning, New York 1967.

sie es tun, ist es im allgemeinen erst nach drei oder mehr Kindern der Fall. Viele Moslems glauben, daß die Sterilisation schlecht ist. Diese Verhaltensweisen spiegeln die Lehrmeinungen des Islam, die stark auf Geburten ausgerichtet sind, wider. Die Katholiken rangierten mit 290 Kindern pro 100 Familieneinheiten hinter den Moslems. Da es keine früheren Studien gibt, die die Höhe der Fruchtbarkeit bei den Katholiken in Bombay bestimmt hätten, ist es nicht möglich, Vergleiche mit den zwei anderen Religionen anzustellen.

Es sind jedoch Daten über die Fruchtbarkeit der Christen vorhanden; El-Badry[25] wies nach, daß die christlichen Frauen von Bombay eine niedrigere standardisierte Fruchtbarkeit hatten als die Hindus. Rele und Kanitkar[26] fanden, daß die Hindus (3,06) und Christen (3,04) eine beinahe gleich hohe Fruchtbarkeit aufwiesen, wobei die Hindus hinter den Moslems, aber vor den Christen rangierten.

Die vorliegenden Ergebnisse weichen davon ab. Der Unterschied zwischen der Fruchtbarkeitsrate der Katholiken und der Hindus ist fast so groß wie jener zwischen der Fruchtbarkeit der Katholiken und der der Moslems, und das obwohl die Katholiken später heiraten als die Hindus.[27] Eine mögliche Erklärung hiefür könnte die Existenz eines merklichen Unterschieds zwischen der Fruchtbarkeit der Katholiken und der der Christen im allgemeinen in Bombay sein. Diese Möglichkeit sollte nicht ausgeschlossen werden, da verschiedene Studien über die Fruchtbarkeit im Westen gezeigt haben, daß es in dieser Hinsicht Unterschiede zwischen Katholiken und Protestanten gibt, obwohl diese Unterschiede abnehmen. Vor diesem Hintergrund kann eine willkürliche Einschätzung der Fruchtbarkeit der Katholiken irreführend sein, wenn man sie mit der Fruchtbarkeit der Christen im allgemeinen gleichsetzt.
Die Hindus haben die niedrigste Fruchtbarkeitsrate. Obwohl die Schriften der Hindus betonen, daß es ein Segen Gottes ist, viele Kinder zu haben,[28] läßt das Fehlen einer zentralen Autorität,[29] die diese Lehrmeinungen bekräftigt, einen großen Spielraum zwischen sehr liberalen und sehr orthodoxen Auslegungen. Kein Wunder also, daß die Hindus im allgemeinen eine positive Einstellung zur Familienplanung, zur Sterilisation und zur Abtreibung haben.
Vor diesem Hintergrund kann die hohe Fruchtbarkeitsrate der Moslems, gefolgt von jener der Katholiken und der der Hindus erklärt werden. Deshalb ist die Hypothese *„Die Fruchtbarkeit steht im Zusammenhang mit der Lehrmeinung der Religionsgemeinschaft, der jemand angehört"* in dieser Studie bestätigt worden.

6. Religiosität und Fruchtbarkeit

Es ist allgemein anerkannt,[30] daß man bei den Katholiken von der Religiosität[31] ausgehend relativ gute Voraussagen über die Fruchtbarkeit und die bevorzugte

---

[25] *M. A. El-Badry*, A Study of Differential Fertility in Bombay, a. a.O.
[26] *J. R. Rele / Tara Kanitkar*, Fertility and Family Planning in Greater Bombay, a. a. O.
[27] 75 % der Moslem-Frauen heirateten bevor sie 20 Jahre alt wurden, verglichen mit 53 % der Hindus und 17 % der Katholiken. Im Alter von 20 bis 29 Jahren heirateten nur 25 % der Moslems, hingegen 44 % der Hindus und 76 % der Katholiken. Der Prozentsatz der Frauen, die in einem Alter über 30 Jahre heirateten, beträgt bei den Moslems 3 %, bei den Hindus 2 % und bei den Katholiken 6 %.
[28] Der traditionelle Segen der Hindus für eine indische Braut ist: „Sei die Mutter von acht Söhnen!". Daraus ergibt sich die in Anm. 19 zitierte Hymne im Rig Veda.
[29] Im Islam fehlt auch eine zentrale Autorität. Die Lehre des Islams aber unterweist ihre Anhänger in einer Ethik und Soziallehre über Ehe und Familie, die die sittliche Fortpflanzung hervorhebt.
[30] *Ronald Freedman* u. a., Expected Family Size and Family Values in West Germany, in: Population

Familiengröße machen kann. Beeinflußt dieser Faktor auch die Familiengröße der Hindus und Moslems? Die Frage ist berechtigt, da kürzlich dargelegt wurde,[32] daß der direkte Zusammenhang, der in Studien über die Fruchtbarkeit bei den Katholiken zwischen Religiosität und Familiengröße beobachtet worden ist, nicht auf andere Religionen verallgemeinert werden dürfe.
Daher werden innerhalb des ,,Religiositätsmodells" zwei Hypothesen geprüft:
1. Die Religiosität steht in direktem Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit.
2. Die Religiosität steht, unabhängig von der Religion, in direktem Zusammenhang mit der Fruchtbarkeit.

Der Religiositätsbegriff

Was bedeutet der Begriff ,,Religiosität"? Nach Faulkner, de Jong[33] und Glock[34] ist es erste und grundlegende Forderung für die begriffliche Untersuchung der Religiosität, daß Sozialforscher die wichtigsten Dimensionen feststellen, in denen man religiös sein kann. Glock stellt fest, daß in der Vergangenheit Forschungen zum Begriff Religiosität größtenteils fehlschlugen. Die meisten Forscher stimmen darin überein, daß Religiosität ein vielschichtiger Begriff ist. Aber damit hört die Übereinstimmung auf. Einige operationalisieren Religiosität als bloßes ,,In-die-Kirche-Gehen", während andere neun oder mehr Dimensionen angeben, um die Religiosität darzustellen. Selten werden für die Begriffsbestimmung frei zu beantwortende Fragen oder Tiefeninterviews verwendet. Es kann z. B. der Glaube an eine Gottheit als der den aufrichtig Frommen ,,identifizierende Faktor" verwendet werden; der Kirchenbesuch und der Glaube an Gott können kombiniert werden und einen zweidimensionalen Hinweis auf die Religiosität bilden.
Andere suchen die Religiosität aufgrund des Wissens einer Person über ,,religiösen Stoff" zu erfassen oder sie kombinieren das Wissen, den Glauben an Gott und den Kirchenbesuch u. a. m. Man sieht also, daß es unter den Forschern große Verschiedenheiten und Unstimmigkeiten bei der begrifflichen Erfassung der Religiosität gibt.
In der vorliegenden Studie wurde von Glocks – in Anm. 35 erläuterten – ,,5 Dimensionen der Religiosität" ausgegangen,[35] um eine Religiositätsskala[36] zum

---

Studies 13 (1959), 281; *C. F. Westoff*, Family Growth in Metropolitan America, Princeton, a. a. O., 195–198; *P. K. Whelpton* u. a., Fertility and Family Planning in the United States, Princeton 1966, 82–83; *C. F. Westoff* u. a., The Third Child. A Study in the Prediction of Fertility, Princeton 1963, 82–83, 93; *Kaushal K. Siddh*, Family Planning: The Religious Factor, New Delhi 1974, 136, 163, 235; *Georges Sabagh / David Lopez*, Religiosity and Fertility: The Case of Chicanas, in: Social Forces 59 (1980), 431–437.

[31] Religion beinhaltet mehr als das bloße Erfüllen bestimmter Forderungen für die formale Zugehörigkeit (das institutionelle Modell), sie beeinflußt das ganze Leben. Sie schließt eine Reihe von religiösen Übungen ein, die unter dem Begriff der Religiosität (der persönlichen Frömmigkeit) zusammengefaßt werden können. Die Religiosität wirkt verstärkend auf diejenigen sozio-psychologischen Variablen, welche die die ganze Person umfassende religiöse Orientierung und die religiösen Übungen des einzelnen widerspiegeln. Diese Variablen sollten in größerer Tiefe den Einfluß der Religion auf das tägliche Verhalten einer Person widerspiegeln und könnten daher eine größere Wirkung auf die Fruchtbarkeitsvorbilder haben als die formale Zugehörigkeit.

[32] *Raymond H. Potvin / Thomas K. Burch*, Fertility, Ideal Family-Size and Religious Orientation among US Catholics, in: Sociological Analysis 29 (1968), 28–34.

[33] *Joseph E. Faulkner / Gordon R. de Jong*, Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis, in: Social Forces 45 (1966), 246–254.

[34] *Charles Y. Glock*, On the Study of Religious Commitment, in: Religious Education 57 (1962), Research Supplement, 98–110.

[35] Nach Glock soll die religiöse oder areligiöse Ausrichtung gekennzeichnet und begrifflich erfaßt werden durch:

Zweck der Messung der Religiosität der Befragten aus allen drei Religionen aufzubauen. Nach Moberg[37] stellt Glocks ,,5-D-Religiosität" einen gewaltigen Fortschritt gegenüber früheren Studien über Religion dar. Denn in Glocks eigenen Worten ,,können von den vielen und verschiedenen Erscheinungsformen der Religiosität, die von den verschiedenen Religionen der Welt vorgeschrieben sind, alle der einen oder anderen dieser Dimensionen zugeordnet werden".[38]

Ergebnisse

Die Gesamtverteilung der Befragten in der Religiositätsskala ist in Tabelle 2 wiedergegeben.

Tabelle 2. Religiositätsränge in Prozenten

Religion	hoch	mittel	niedrig
Hindus	20	31	49
Moslems	57	25	18
Katholiken	37	49	14

Wie Tabelle 2 zeigt, fielen nach der Religiositätsskala 57 % der Moslems in die Kategorie ,,hoch". Ihnen folgen die Katholiken (37 %) und mit großem Abstand die Hindus (20 %).

In der Kategorie ,,niedrig" führen mit 49 % die Hindus die Liste an. Die Moslems nehmen mit weitem Abstand den zweiten (18 %), und die Katholiken mit 14 % den dritten Platz ein. Zwischen den Extremen wird die mittlere Position mit 49 % hauptsächlich von den Katholiken eingenommen, gefolgt von den Hindus (31 %) und den Moslems (25 %). Man kann daher bei der Analyse der Religiositätsmerkmale feststellen, daß die Moslems religiöser sind als die Katholiken und die Katholiken religiöser sind als die Hindus.

---

1. die Dimension der Erlebnisse (Gefühle, Emotionen); 2. die rituellen Dimensionen (religiöses Verhalten wie ,,In-die-Kirche-Gehen"); 3. die ideologische Dimension (religiöser Glaube); 4. die intellektuelle Dimension (religiöses Wissen); 5. die Dimension der Folgen (die Wirkungen der ersten vier Dimensionen auf die Welt). Statt aller fünf sind in dieser Studie nur drei Dimensionen verwendet worden, nämlich die ideologische, die rituelle und die intellektuelle. Die Dimension der Erlebnisse wurde nicht verwendet, weil einige ihrer Aspekte nicht in allen drei untersuchten Religionen gleich betont werden (vgl. *Charles Y. Glock / Rodney Stark,* Religion and Society in Tension, Chicago 1965, 31–32). Die Dimension der Folgen wurde ausgeschlossen, weil es fraglich ist, ob sie zur Kategorie der unabhängigen Variablen gehört. (Vgl. *Rodney Stark / Charles Y. Glock,* American Piety: The Nature of Religious Commitment, Berkeley 1970, 16.) Andere häufig verwendete Religiositätskalen sind: ,,Persönliche Orientierung und Einsatz" (vgl. *Gerhard Lenski,* The Religious Factor, New York 1961) und ,,Dimensionen der Religiosität" (vgl. *Morton B. King / Richard A. Hunt,* Measuring the Religious Variable: Replication, in: Journal for the Scientific Study of Religion 2 (1972), 240–251.

[36] Die Skala wurde in 3 Kategorien eingeteilt: hoch, mittel, niedrig. Je niedriger man sich einstuft, eine desto höhere Religiosität hat man. Die tatsächlich vorhandenen Ränge lagen zwischen 7 und 23. Ränge von 7 bis 10 stellen ,,hohe Religiosität" dar, solche von 11 bis 13 ,,mittlere", die von 14 bis 23 ,,niedrige" Religiosität. Die Zusammenfassung der Ränge zu den obigen drei Kategorien erfolgte auf Grund der Gruppierungen, die sich bei den Befragten ergaben.

[37] *David O. Moberg,* The Encounter of Scientific and Religious Values Pertinent to Man's Spiritual Nature, in: Sociological Analysis 28 (1967), 27.

[38] *Charles Y. Glock / Rodney Stark,* Religion and Society in Tension, a. a. O., 20.

Tabelle 3. Religiosität und Fruchtbarkeit bei den Moslems

Religiositäts-skala	Familien-einheiten	Zahl der lebend geborenen Kinder	Fruchtbar-keitsrate
hoch	137	583	425
mittel	59	166	281
niedrig	44	113	256

Die Beziehung zwischen Religiosität und Fruchtbarkeit bei den Moslems ist in Tabelle 3 dargestellt. Sie zeigt, daß die 137 moslemischen Familieneinheiten, die hohe Ränge in der Religiositätsskala einnahmen, auch die höchste Zahl an lebend geborenen Kindern hatten (583). Ihre Fruchtbarkeitsrate war 425 Kinder pro 100 Familieneinheiten. Die 59 Familieneinheiten, die zur Gruppe mit mittlerer Religiosität gehören, haben 166 Kinder geboren, was eine Fruchtbarkeitsrate von 281 ergibt. Die 44 Familieneinheiten mit geringer Religiosität brachten 113 Kinder zur Welt; ihre Rate betrug 256.
Es besteht also ein großer Unterschied zwischen den Familien mit hohem und denen mit mittlerem Religiositätsrang. Die Fruchtbarkeitsrate ist 425 für ,,hoch" und 281 für ,,mittel". Der Unterschied zwischen ,,mittel" und ,,niedrig" ist nicht so groß. Ungefähr drei Fünftel der 240 Befragten fielen in die Kategorie ,,hoch", während nur ein Viertel in die mittlere und ein Sechstel in die niedrige Kategorie fiel. Das läßt darauf schließen, daß eine solide Mehrheit der Moslems hohe Religiosität aufweist.

Tabelle 4. Religiosität und Fruchtbarkeit bei den Katholiken

Religiositäts-skala	Familien-einheiten	Zahl der lebend geborenen Kinder	Fruchtbar-keitsrate
hoch	89	271	304
mittel	32	93	290
niedrig	114	319	279

Fast die Hälfte der Katholiken (49 %) (Tabelle 4) hat niedrige Religiosität, 38 % haben hohe und 14 % mittlere Religiosität. Die Katholiken, die der Kategorie mit hoher Religiosität angehörten, hatten die höchste Fruchtbarkeitsrate (304). Die von mittlerer Religiosität hatten eine Fruchtbarkeitsrate von 279. Obwohl die Spanne nicht so groß ist wie bei den Moslems, ist dieselbe direkte Beziehung zwischen Religiosität und Fruchtbarkeit klar ersichtlich.

Tabelle 5. Religiosität und Fruchtbarkeit bei den Hindus

Religiositäts-skala	Familien-einheiten	Zahl der lebend geborenen Kinder	Fruchtbar-keitsrate
hoch	105	263	250
mittel	67	152	226
niedrig	162	334	206

Wie in Tabelle 5 gezeigt wird, sind die meisten Hindus in den zwei extremen Kategorien anzutreffen. 105 fielen in die Kategorie ,,hoch", 162 in die Kategorie

„niedrig", nur 67 in die mittlere Kategorie der Religiositätsskala. Die Hindus in der Kategorie „hohe" Religiosität hatten eine Fruchtbarkeitsrate von 250, die der mittleren Kategorie eine Rate von 226 und die Befragten der niedrigen Kategorie hatten die niedrigste Fruchtbarkeitsrate 206.
Nach unseren Übersichten (Tabellen 3–5) hatten also die Moslems die höchste Fruchtbarkeitsrate (359 Kinder pro 100 Familieneinheiten). Die Katholiken rangierten an zweiter Stelle mit 290 und die Hindus an letzter Stelle mit 224.
Die Hypothese, *daß die Religiosität direkt mit der Fruchtbarkeit zusammenhängt*, wird dadurch bestätigt.
Die 2. Hypothese lautete, daß die persönliche Religiosität unabhängig von der Religion direkt mit der Fruchtbarkeit zusammenhängt.
Die Tabellen 3, 4 und 5 stellen den Zusammenhang zwischen der persönlichen Religiosität und der Fruchtbarkeit bei den Moslems, Katholiken und Hindus dar. Die Analyse der Ergebnisse bestätigt, daß *es unabhängig von der Religion einen direkten Zusammenhang zwischen Fruchtbarkeit und Religiosität gibt.* Nicht nur daß die hohe Fruchtbarkeitsrate der Moslems und Hindus mit ihrer Religiosität in direktem Zusammenhang steht, auch innerhalb des Islam und des Hinduismus selbst ist die Religiosität eng mit der Familiengröße verbunden. Je religiöser ein Moslem ist, desto mehr Kinder hat er. Das gilt genauso von den Hindus. Daraus folgt: Die Behauptung von Potwin und Burch,[39] daß „der direkte Zusammenhang, der bei der Untersuchung der Fruchtbarkeit der Katholiken zwischen Religiosität und Familiengröße beobachtet worden ist, nicht auf andere Religionen verallgemeinert werden kann", muß im Licht der vorliegenden Ergebnisse verworfen werden, wenigstens im Hinblick auf Hinduismus und Islam.

7. Der sozio-ökonomische Status (SÖS) und die Fruchtbarkeit

Die Gelehrten, die sich mit der Beziehung zwischen dem SÖS und der Fruchtbarkeit beschäftigt haben, sind sich über die Zusammenhänge nicht einig, obwohl in vielen westlichen Ländern durchgeführte Studien eine indirekte Beziehung nachwiesen. Neuere Studien[40] haben hervorgehoben, daß Unterschiede in der Fruchtbarkeit in dem Maß abnehmen,[41] in dem die indirekte Beziehung zwischen Bildung und Fruchtbarkeit abnimmt, wenn nicht verschwindet.
In Indien tendieren Frauen aus niedrigeren und ärmeren Schichten dazu, mehr Kinder zu gebären. Teils deswegen, weil von ihren Kindern mehr im Säuglingsalter sterben, so daß diese Frauen eine kürzere Stillzeit und eine kürzere Periode haben, in der kein Eisprung stattfindet, bevor sie wieder fruchtbar werden, teils

---

[39] *Raymond H. Potvin/Thomas K. Burch*, Fertility, Ideal Family – Size and Religious Orientation among US Catholics, in: Sociological Analysis, a. a. O., 28.

[40] *G. Z. Johnson*, Differential Fertility in European Countries, in: National Bureau of Economic Research: Demographic and Economic Change in Developed Countries, Princeton 1960, 36–72; *Deborah Freedman*, The Relation of Economic Status to Fertility, in: American Economic Review 53 (1963), 414–427; *P. K. Whelpton* u. a., The Third Child. A Study in the Prediction of Fertility, a. a. O.

[41] Die Ergebnisse dieser Studie zeigen jedoch, daß dieser Trend, der eine indirekte Beziehung zwischen dem SÖS und der Fruchtbarkeit zeigt, nicht verallgemeinert werden soll, wenigstens nicht ohne die unbedingt notwendige Einschränkung, daß diese Ergebnisse nur für entwickelte Länder gelten und nicht für Entwicklungsländer wie Indien. Das ist im einzelnen richtig, da die Erziehung in Indien eine wichtige Rolle dabei spielt, die Fruchtbarkeit zu drücken, was bei vielen entwickelten Ländern, in denen höhere Bildung nicht notwendig mit weniger Kindern gekoppelt ist, nicht der Fall ist.

aber auch, weil sie mehr Kinder brauchen, um die zu ersetzen, die sie verlieren. So gebären sie auch noch in einem höheren Alter.[42]
In Bombay deckte eine Analyse von Rele und Kanitkar[43] auf, daß hinsichtlich der Bildung von Ehemann und Ehefrau und der wirtschaftlichen Lage der Familie bei den drei untersuchten Religionen die Hindus das höchste Leistungsniveau hatten, gefolgt von Christen und Moslems. Sie stellten auch fest, daß es eine direkte Beziehung zwischen Bildung und Fruchtbarkeit gibt. Diese Beziehung war deutlicher zu sehen, wenn die Bildung der Frau in Betracht gezogen wurde. Die Tatsache, daß innerhalb jeder Religion die standardisierte Durchschnittszahl der lebend geborenen Kinder mit dem Grad der Bildung abnahm, zeigt die große Bedeutung der Erziehung als für das Fruchtbarkeitsniveau entscheidenden Faktor unabhängig von der Religion. Es gibt also eine indirekte Beziehung zwischen dem SÖS der Familie und der Fruchtbarkeit.

Ergebnisse

Das von Wagner[44] vorgeschlagene Muster wurde mit kleinen Abänderungen, um es der Situation in Bombay anzupassen, zum Aufbau der SÖS-Skala verwendet. Die zum Aufbau der Skala verwendeten Variablen waren:
1. die Erziehung von Ehemann und Ehefrau;
2. das Einkommen von Mann und Frau;
3. der Beruf des Befragten;
4. der Typ und die Qualität des Wohnens.

Die Katholiken weisen einen niedrigeren Prozentsatz von ungebildeten Leuten und einen höheren Prozentsatz von Leuten mit universitärer Ausbildung auf. Das stimmt mit den Ergebnissen verschiedener anderer Studien[45] überein. Was den Beruf betrifft, sind bei den Katholiken und Hindus die Prozentsätze für die Gruppe „Manager/Leiter/Akademiker" mehr oder weniger gleich (28 bzw. 29 %), die Moslems rangieren mit 14 % an weitabgelegener dritter Stelle. Werttabellen über das Einkommen zeigen, daß der Prozentsatz der Hindus, die 2000 Rupien (etwa 4000 S) und mehr pro Monat verdienen, höher (37 %) ist als der der Katholiken (32 %) und der der Moslems (26 %). Betrachtet man die Merkmale des Wohnens, so lebt ein höherer Prozentsatz der Katholiken als der Hindus und Moslems in besseren Häusern. 74 % der Katholiken leben in Hütten (Slums) verglichen mit 91 % der Hindus und 91 % der Moslems. Der Prozentsatz der Katholiken wieder, die Ziegel- oder Betonhäuser besitzen oder mieten, beträgt 20 % verglichen mit 4 % bei den Hindus und 7 % bei den Moslems.
Ein allen drei Religionen gemeinsames Muster ergibt sich, wenn wir die Stichprobe auf die Bildung hin machen: Der Prozentsatz der Frauen, die ohne Schulbildung oder von niedriger Bildung sind, ist höher als jener der Männer, und das in allen drei Religionen. Die Verhältnisse sind auch verschieden. Die Männer sind

---

[42] *David G. Mandelbaum*, Human Fertility in India: Social Components and Policy Perspectives, Delhi 1974, 42; *J. B. Wyon / J. E. Gordon*, The Khanna Study: Population Problem in the Rural Punjab, Cambridge 1971, 140.
[43] *J. R. Rele / Tara Kanitkar*, Fertility and Family Planning in Greater Bombay, a. a. O., 79.
[44] *W. Lloyd Wagner*, Social Class in America: A Manual of Procedure for the Measurement of Social Status, New York 1960, 39–42.
[45] *United Nations and the Government of Mysore*, The Mysore Population Study: A Co-operative Projekt of Government of India and United Nations, a. a. O.; *J. R. Rele / Tara Kanitkar*, Fertility and Family Planning in Greater Bombay, a. a. O.

besser gebildet als die Frauen.[46] Das ist eine Widerspiegelung des kulturellen Trends in Indien, der Mädchen in bezug auf Bildung benachteiligt. Die wichtigste Aufgabe einer Frau ist es, Kinder zu gebären. Ihre Stellung in ihrem Heim hängt von ihrem Erfolg in der Fortpflanzungskarriere ab und besonders von ihrer Fähigkeit, männliche Kinder zu gebären.[47] Man glaubt folglich, daß zur Erfüllung dieser Rolle Bildung nicht notwendig ist. Dieser Trend ändert sich allerdings sehr rasch, sobald die Leute den Wert und die Bedeutung der Bildung erkennen.

Die Tabellen 6, 7 und 8 liefern die Darstellungen der Ergebnisse, die den Einfluß des SÖS auf die Fruchtbarkeit zeigen.

Tabelle 6. SÖS und Fruchtbarkeit bei den Hindus

SÖS-skala	Familien-einheiten	Zahl der lebend geborenen Kinder	Fruchtbar-keitsrate
hoch	72	118	163
mittel	152	304	200
niedrig	110	327	297

Die Tabelle 6 zeigt die Beziehung zwischen dem SÖS und der Fruchtbarkeit bei den Hindus. Die 72 Familieneinheiten, die zum ,,hohen" Standard gehörten, brachten 118 Kinder zur Welt und hatten eine Fruchtbarkeitsrate von 163 Kindern pro 100 Familieneinheiten. Die 152 Familieneinheiten, die einen ,,mittleren" SÖS aufwiesen, brachten 304 Kinder zur Welt. Das stellt eine Fruchtbarkeitsrate von 200 pro 100 Familieneinheiten dar. Die Anzahl der Familieneinheiten, die zum ,,niedrigen" Standard gehörten, betrug 110. Sie gebaren 327 Kinder, wiesen also eine Fruchtbarkeitsrate von 297 pro 100 Familieneinheiten auf. Das macht klar, daß eine indirekte Beziehung zwischen SÖS und Fruchtbarkeit besteht: Je höher der SÖS, desto niedriger die Fruchtbarkeitsrate.

Tabelle 7. SÖS und Fruchtbarkeit bei den Moslems

SÖS-skala	Familien-einheiten	Zahl der lebend geborenen Kinder	Fruchtbar-keitsrate
hoch	23	62	269
mittel	117	410	350
niedrig	100	390	390

Tabelle 7 zeigt, daß auch zwischen dem SÖS und der Fruchtbarkeit der Moslems eine indirekte Beziehung besteht: Je höher der SÖS, desto niedriger die Fruchtbarkeitsrate.

[46] Unter den Frauen der Anhänger aller drei Religionen sind die katholischen die am besten, die moslemischen die am schlechtesten ausgebildeten. 55 % der moslemischen Frauen haben keine Schulbildung oder nur Volksschulbildung, während es bei den Hindus und Katholiken jeweils 40 % bzw. 29 % sind. 23 % der katholischen Frauen haben eine universitäre Ausbildung, jedoch nur 10 % der hinduistischen und nur 11 % der moslemischen Frauen.

[47] Die Stellung der frisch verheirateten Frau in ihrem neuen Heim hängt von ihrem Erfolg in der Fortpflanzungskarriere ab und besonders von ihrer Fähigkeit, männliche Kinder zu gebären. In ländlichen Gegenden wird eine unfruchtbare Frau gesellschaftlich fast geächtet. Volkssagen erwähnen, daß sogar Tiere es ablehnen, an einem von einer kinderlosen Frau gegebenen Fest teilzunehmen. Sie wird bei allen religiösen und feierlichen Zeremonien als unheilvolle Person betrachtet.

Die 23 Familien mit hohem SÖS hatten 62 Kinder und so eine Fruchtbarkeitsrate von 269 pro 100 Familieneinheiten. Die Zahl derer, die in die mittlere Kategorie fielen, betrug 117. Sie hatten 410 Kinder und eine entsprechende Fruchtbarkeitsrate von 350 pro 100 Familieneinheiten. Die 100 Familieneinheiten mit niedrigem SÖS brachten 390 Kinder zur Welt. Ihre Fruchtbarkeitsrate betrug 390 pro 100 Familieneinheiten.

Tabelle 8. SÖS und Fruchtbarkeit bei den Katholiken

SÖS-skala	Familien-einheiten	Zahl der lebend geborenen Kinder	Fruchtbar-keitsrate
hoch	25	55	220
mittel	148	404	272
niedrig	62	224	361

Die Beziehung zwischen dem SÖS und der Fruchtbarkeit bei den Katholiken ist in Tabelle 8 dargestellt. Eine gleichbleibende umgekehrte Proportionalität zwischen den beiden Variablen ist offensichtlich. Je höher die katholischen Familien in der SÖS-Skala rangierten, desto niedriger war ihre Fruchtbarkeitsrate.
Die 25 Familieneinheiten, die in die Kategorie ,,hoch" fielen, hatten 55 Kinder und eine Fruchtbarkeitsrate von 220 pro 100 Familieneinheiten. Die 148 Familieneinheiten, die in die mittlere Kategorie fielen, hatten 404 Kinder. Ihre Fruchtbarkeitsrate betrug 272 Kinder pro 100 Familieneinheiten. Die 62 Familien mit niedrigem SÖS brachten 224 Kinder zur Welt, was einer Fruchtbarkeitsrate von 361 pro 100 Familieneinheiten gleichkommt.
Eine gleichbleibende indirekte Beziehung zwischen SÖS und Fruchtbarkeit wurde in der gesamten Stichprobe und innerhalb jeder dieser Religionen selbst gefunden. Die mit ,,niedrigem" SÖS hatten eine höhere Fruchtbarkeit als die mit mittlerem SÖS, die mit mittlerem SÖS hatten eine höhere Fruchtbarkeit als die mit hohem SÖS.
Es wurde auch herausgefunden, daß die Moslems durchgehend einen niedrigeren SÖS hatten als die Katholiken und die Katholiken einen niedrigeren als die Hindus, wobei der Unterschied zwischen Hindus und Katholiken relativ klein war. Der Anteil der Familieneinheiten, die in die Kategorie ,,hoch" fielen, ist in allen drei Religionen kleiner als der Anteil derer, die in die Kategorie ,,niedrig" fielen, wobei eine ansehnliche Zahl von Familieneinheiten sich in die Kategorie ,,mittel" ansammelte. Diese Ergebnisse bestätigen die von Rele und Kanitkar,[48] welche ebenso eine indirekte Beziehung zwischen SÖS und Fruchtbarkeit in Bombay fanden.
Das läuft darauf hinaus, daß der Einfluß der Religion auf die Fruchtbarkeit in Bombay stärker ist als der des SÖS. Das ist das Gegenteil dessen, was Mandelbaum[49] als für Indien geltend darlegte:

,,Die Beziehung zwischen Religion und Fruchtbarkeit scheint genau so viel mit den Einkommens- und Bildungsniveaus unter den Anhängern einer Religion zu tun zu haben, wie sie mit irgendwelchen Verhaltensmaßregeln dieser Religion zu tun hat."

[48] *J. R. Rele / Tara Kanitkar*, Fertility and Family Planning in Greater Bombay, a. a.O.
[49] *David G. Mandelbaum*, Human Fertility in India: Social Components and Policy Perspectives, a. a. O., 46.

8. Künftige Forschungen

In der vorliegenden Studie ist versucht worden, auf der ,,5-D-Religiosität" von Glock aufbauend, eine Religiositätsskala zu entwickeln. Obwohl bei der Verwendung der Skala zur Messung der Religiosität der Katholiken sowie der Hindus und Moslems keine wesentlichen Probleme – die Gültigkeit betreffend – auftauchten, ist die ,,5-D-Religiosität" doch nicht ohne Schwächen, wie Moberg[50] richtig beobachtete. Eine davon ist die Außerachtlassung *der spirituellen Komponente der Religiosität*. Da nun die indische Spiritualität auf der Mystik beruht, sollte man bei zukünftigen Forschungen sich der Mühe unterziehen, diesen wichtigen Aspekt der indischen Religiosität in die Religiositätsskala zu integrieren.

Ein anderes wichtiges Gebiet, das künftige Forschungen genau untersuchen sollten, ist der Einfluß der Modernisierung und Säkularisation auf die Religion und die Religiosität in bezug auf die Fruchtbarkeit, und zwar in allen drei Religionen, besonders aber in der Katholischen. Von der zunehmenden Betonung der Lebensqualität ausgehend, könnte man sogar annehmen, daß die zunehmende Modernisierung und Säkularisation zu einer Umorientierung der die Fruchtbarkeit betreffenden Werte führen könnte: *weg von der Kinderzahl zur Lebensqualität der Kinder*.

Man könnte dadurch, daß man Mythen, die mit einer zahlreichen Nachkommenschaft assoziiert werden, ihren Zauber nimmt, zur wahren Religion und Religiosität zurückkehren. Diese würde es ablehnen, daß ein Kind in die Welt gesetzt wird, wenn diesem Kind nicht eine Lebensmöglichkeit gegeben werden kann, die darin besteht, daß ihm ein Mindestmaß an menschlicher Würde zuteil wird. In einer geänderten modernen Welt würde dies die heiligste Pflicht der Eltern sein. Daß dies der Trend in der unmittelbaren Zukunft sein wird, läßt sich klar am Bemühen der Theologen – sowohl im Islam als auch im Katholizismus – ablesen, die Lehre über die Empfängnisverhütung neu zu interpretieren. Akhter Hameed Khan[51] schrieb:

> Wenn die Ulemas von heute die neuen wirtschaftlichen und sozialen Faktoren sorgfältig studierten und wenn sie auf die neue Herausforderung richtig reagierten, würden sie den Moslems raten, die alte Vorliebe für viele Frauen und Kinder aufzugeben und die Familienplanung als eine Politik für das allgemeine Wohl einzuführen. Die Ulemas von heute würden keine religiösen Gebote gegen diese Ansicht finden. Geburtenkontrolle ist, wie Al-Ghazzali und Ibn Kaiyim betonten, nicht verboten. Im Gegenteil, sie ist nach der Überlieferung und nach der übereinstimmenden Meinung von führenden Theologen erlaubt. Die eigentlichen Hindernisse sind der Einfluß und die Trägheit der Sitte und die uninformierten Gehirne der blind konservativen Mulas. Ihre Ausbildung ist beinahe völlig mittelalterlich und sie sind als höherer Stand glückselig und haben keine Ahnung von der Nationalökonomie. Aber das Gemeinwohl verlangt ein frisches Denken, das nicht durch unrealistische Vorurteile verhindert wird und das nicht vom derzeitigen Wissen isoliert ist.

In der katholischen Kirche ist dieser Trend sogar stärker ausgeprägt. Das Vatikanische Konzil[52] führte das Prinzip der ,,verantworteten Elternschaft" ein und stellte fest:

> Daher müssen sie (die Eltern) in menschlicher und christlicher Verantwortlichkeit ihre Aufgabe erfüllen und in einer auf Gott hinhörenden Ehrfurcht durch gemeinsame Überlegungen versuchen, sich

---

[50] *David O. Moberg*, The Encounter of Scientific and Religious Values Pertinent to Man's Spiritual Nature, a. a.O., 27.

[51] *Akhter Hameed Khan*, Islamic Opinions on Contraception, in: *Olivia Schieffelin* (Hg.), Muslim Attitudes Toward Family Planning, New York 1967, 63–64.

[52] *Gaudium et Spes*, Nr. 50.

ein sachgerechtes Urteil zu bilden. Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder – der schon geborenen oder zu erwartenden – achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen.

Es gibt sogar einen Text[53] von großer Bedeutung, der die Haltung des Konzils, daß die Kinder im Zusammenhang mit der Liebesgemeinschaft zu sehen sind, betont:

Das Konzil weiß, daß die Gatten in ihrem Bemühen, das Eheleben harmonisch zu gestalten, oft durch mancherlei Lebensbedingungen der heutigen Zeit eingeengt sind und sich in einer Lage befinden, in der die Zahl der Kinder – mindestens zeitweise – nicht vermehrt werden kann und der Vollzug treuer Liebe und die volle Lebensgemeinschaft nur schwer gewahrt werden können.

9. Schlußfolgerung

In der vorliegenden Untersuchung ist der Einfluß der Religion auf die Fruchtbarkeit bei den Hindus, Moslems und Katholiken, von Bombay ausgehend von einer ausgewählten Stichprobe von 809 Befragten studiert worden.
Unsere Ergebnisse bestätigen, was Westoff[54] festgestellt hat: „Die Religion hat sich als das gesellschaftliche Merkmal von der größten Einzelbedeutung in Verbindung mit den gerade beschriebenen Fruchtbarkeitskomponenten erwiesen. Sie übt weit mehr Einfluß aus als zum Beispiel die Berufsklasse oder irgendeine andere der sozioökonomischen Variablen."

---

[53] *Gaudium et Spes*, Nr. 51.
[54] *C. F. Westoff*, Family Growth in Metropolitan America, a. a.O., 188.

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

JOSEF G. ZIEGLER

Zeugung außerhalb des Mutterleibes

Medizinische Fakten und moraltheologische Stellungnahme

Ist so etwas erlaubt? – so lautet die menschliche Frage. Manche stößt der Gedanke von vornherein ab, andere wissen zu wenig Fakten. Was sagt die Kirche dazu? Prof. Ziegler stellt hier Material zu diesem Problem zusammen, blickt zurück in die Geschichte, erwähnt päpstliche Äußerungen, berichtet vom Erlanger Ärzteteam, das sich in Nürnberg im April 1982 den Fragen der Öffentlichkeit stellte. Im 2. Teil wird das sittliche Problem vom Prinzip der unantastbaren Menschenwürde und vom Sinn und der Ordnung der Ehe her geprüft. Als Ergebnis zeichnet sich ab, daß zwar keine grundsätzlichen Einwände bestehen, jedoch erst die Untersuchung des Einzelfalles ein konkretes Urteil erlaubt. Der Beitrag wurde vom Autor am 15. November 1982 abgeschlossen. (Redaktion)

Am 26. September 1982 sprach der Mikrobiologe Dr. Robert Edwards vor der „Vereinigung medizinischer Journalisten" in London. Das Interesse war rege. Denn dem Referenten war in Zusammenarbeit mit dem Gynäkologen Dr. Patrick Streptoe erstmals gelungen, daß ein *extrakorporal*, d. h. außerhalb des Mutterleibes in einem Reagenzglas *befruchteter menschlicher Embryo* in den Mutterleib zurückverpflanzt, ausgetragen und geboren werden konnte. Am 26. Juli 1978 erblickte Luise Brown das Licht der Welt.

Es war der Naturwissenschaftler Edwards und bemerkenswerterweise nicht sein ärztlicher Mitarbeiter Streptoe, der in der erwähnten Pressekonferenz die *Flucht nach vorne* angetreten hat. Kurz vorher war von der englischen Regierung eine 16-köpfige Untersuchungskommission eingesetzt worden, welche die rechtlichen und ethischen Fragen einer künstlichen Befruchtung und einer Befruchtung im Reagenzglas klären sollte. Edwards wollte offensichtlich vollendete Tatsachen schaffen. Er berichtete, daß zur Vornahme einer extrakorporalen Befruchtung bei einigen Frauen bis zu fünf Eizellen entnommen und befruchtet worden seien. Davon seien indes nur ein oder zwei Embryonen rückverpflanzt worden. Er habe dadurch die Weiterentwicklung von 15 überzähligen Embryonen fünf Tage lang und von zwei Embryonen sogar noch vier Tage länger in der Retorte verfolgen können, bevor sie abstarben.

Edwards versuchte, sein Vorgehen zu *rechtfertigen*. Eine Beobachtung des Wachstums der Embryonen in vitro – wobei er von „Zellbündeln" sprach – ließen parallele Rückschlüsse zu, was mit einem Embryo, der in die Gebärmutter reimplantiert worden sei, geschehe. Die Embryonen könnten außerdem für eine spätere Implantation tiefgefroren werden. Allerdings ist es bis jetzt nicht gelungen, tiefgefrorene Embryonen im Unterschied zum männlichen Sperma „aufzutauen". Möglicherweise ließe sich auch das Auftreten von Genschäden studieren. Ob durch die Versuchspraktiken die vollständige Entwicklung eines menschlichen Embryos im Reagenzglas bis zur Geburt – ohne Wiedereinpflanzung in den Uterus der Mutter – anvisiert worden ist, darüber können nur Vermutungen angestellt werden. Gelänge dies, könnte man von einem Retortenbaby sprechen – eine grausige Vorstellung, die dem hybriden Menschheitstraum von einem homunculus, einem künstlich erzeugten Menschen, nahekommt.

In England erhob sich ein *Sturm der Entrüstung*. Der Vorsitzende der „Britischen medizinischen Vereinigung", Dr. John Harwand, betonte, daß Ärzte sich auf

dem Gebiet der künstlichen Befruchtung ,,nicht weiter vorwagen dürfen, als es bis jetzt geschehen ist". Edwards sei mit seinen Experimenten über die Grenzen des ethisch Erlaubten hinausgegangen. Die Mitglieder wurden aufgerufen, nicht mehr mit ihm zusammenzuarbeiten. Sprecher der katholischen und anglikanischen Bischofskonferenz äußerten ,,Abscheu und Erschrecken". Die ,,life"-Organisation, vergleichbar mit der ,,Bewegung für das Leben", rief nach dem Staatsanwalt.[1]

Die Diskussion um die extrakorporale Befruchtung ist im vollen Gange. Um Orientierungsmöglichkeiten für ein *eigenverantwortetes Gewissensurteil* aufzuzeigen, werden zunächst medizinische Fakten skizziert (I). Anschließend werden Vorschläge für eine ethische Stellungnahme unterbreitet (II).

I Medizinische Fakten

1. *Ein Blick in die Geschichte* zeigt, daß der Schleier über das Geheimnis der Zeugung erst in allerjüngster Zeit gelüftet werden konnte. Bis in das 18. Jahrhundert sprachen Mediziner, Juristen und Theologen von einer ,,commixtio seminum", wobei dem männlichen Samen nach aristotelischen Kategorien die causa formalis, dem weiblichen die causa materialis zugebilligt worden ist.

William Harvey, der Entdecker des Blutkreislaufes, vertrat 1651 in seinen ,,Exercitationes de generatione animalium" den Ovismus. Fortpflanzungsprinzip sei allein das Ei. Auf den Samen komme es nicht an. Als 1677 Johan Ham, ein Schüler des Optikers Antony von Leeuwenhoek aus Delft, im Mikroskop die Spermatozoen im männlichen Samen feststellte, traten den Ovisten die Animalculisten entgegen. Sie werteten die Spermatozoen als selbständige Samentierchen, als animalculi.

Die *Zytologie*, die Lehre von der Zelle als dem Baustein organischen Lebens, setzte sich durch. Es gelang, den Furchungsprozeß am befruchteten Ei zu beobachten. Während ihn Mauro Rusconi 1826 richtig als Folge einer Befruchtung deutete, erklärte ihn Karl Ernst von Baer 1834 als Vorbereitung zu einer Befruchtung. Der Theorienstreit wurde beendet, nachdem, von Vorarbeiten Oskar Hertwigs angeregt, der Zoologe Hermann Fol aus Genf im Jahre 1877 am Seeigelei das Vordringen eines Spermakerns von außen in eine Eizelle verifizierte. Damit war der Befruchtungsvorgang geklärt. Die *Embryologie*, die Lehre von der Entwicklung des befruchteten Eies, hatte endlich eine feste Grundlage gefunden. Doch vergingen noch fast 70 Jahre, bis 1944 der Versuch zu einem Erfolg führte, die Vereinigung von Ei und Samenzelle bei einem Menschen zu beobachten.[2]

---

[1] Mainzer Allgemeine Zeitung vom 29. 9. 1982, S. 5, nach dpa und KNA. Der ,,Britische Medizinische Forschungsrat" hat die Ächtung von Experimenten mit Embryonen zurückgenommen, wenn diese nach Einwilligung der Frau der Erforschung der Unfruchtbarkeit oder genetischer Erkrankung dienen. Medical Tribune Nr. 41 vom 22. 10. 1982, S. 12. Bereits 1961 soll es dem Bologneser Professor Petrucci mehrmals gelungen sein, beim Menschen eine Befruchtung in vitro durchzuführen und die Embryos bis zu 59 Tagen sich entwickeln zu lassen. Aus ethischen Erwägungen wurden die Experimente abgebrochen. *A. H. Wiater*, Experimente mit keimendem menschlichem Leben. Zur medizinisch-ethischen Problematik des ,,Retortenbabys": Deutsche Medizinische Wochenschrift 107 (1982) 1647.

[2] *P. Diepgen*, Geschichte der Medizin. Die historische Entwicklung der Heilkunde und des ärztlichen Lebens I (Berlin 1949) 287. II, 1 (²1959) 115 f., II, 2 (1955) 115 f. *A. Löwenstein*, Versuche über Beziehungen zwischen Eiern und Samenfäden bei Seeigeln: Archiv für Entwicklungsmechanik der Organismen. Leipzig 24 (1907) 434–438.

Inzwischen hatte sich seit der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts die naturwissenschaftliche Denk- und Vorgehensweise in einem Ausmaß durchgesetzt, daß Wissenschaft und Naturwissenschaft gleichgesetzt wurde. ,,Das Reich der Tatsachen hat gesiegt! Die Naturforschung in Verbindung mit ihren zwei Sprößlingen Technik und Medicin schreitet unaufhaltsam vorwärts . . . Sie ist in alle Gebiete eingedrungen, sie gestaltet alle anderen Wissenschaften um, sie beherrscht unser ganzes Familien- und Staatsleben."[3] Diese 1873 geäußerte Vision hat durch die Verbindung des Selektionsprinzips, wie er vom Sozialdarwinismus vertreten wurde, und des Haeckelschen Monismus mit seiner materialistischen Anthropologie eine exemplarische Anwendung bei den Rassentheoretikern gefunden. Der Anthroposoziologe Georges Vacher de Lapouge war nicht nur der erste, der in seinem 1899 veröffentlichten Buche ,,L'Aryen" (Der Arier) die zootechnische Utopie einer Kreuzung zwischen Anthropoiden und Menschen zur Züchtung von arbeitswilligen ,,demi-hommes" in Erwägung zog. Er hat auch eine künstliche Befruchtung gesunder Frauen zur Verbesserung der Rassen vorgeschlagen. ,,Er behauptet in diesem Zusammenhang, er selbst habe als erster eine Befruchtung mit in Flüssigkeit gelösten Spermien erfolgreich durchgeführt."[4] Seine Ideen fanden im Unterschied zu Frankreich in Amerika und Deutschland Anklang.

Wieder aufgegriffen wurden sie in der Mitte unseres Jahrhunderts. Die Cibafoundation veranstaltete 1962 in London ein Symposion von Genetikern, Soziologen, Biologen über das Thema ,,Man and his future". Der Tenor der Beratungen lautete: Durch Gentechnik müsse dem zunehmenden Verfall der Menschheit entgegengetreten werden. Der Molekularbiologe Josua Lederberg schlug vor, paramenschliche Infantile zu züchten. Dazu sollte im Reagenzglas das Ovar eines Schimpansen mit dem Samen eines Mannes befruchtet und in eine Frau zum Austragen eingepflanzt werden.[5] Die Nachrichten über neue Forschungsergebnisse überschlugen sich. Es sei nur auf die Erfolge der Gen-Forschung hingewiesen. Wer um die historischen Ursprünge weiß, versteht die geistige Herkunft von Bezeichnungen wie ,,Anthropotechnik" oder ,,Biotechnik". Zur Panik besteht dennoch kein Anlaß. Werden Chancen und Gefahren der Gentechnologie nüchtern in den Blick genommen, werden sie auch, wie die Entwicklung auf anderen Gebieten zeigt, gemeistert werden können.[6]

Die artifizielle Besamung hatte sich in der Zoologie erfolgreich durchgesetzt. Seit den sechziger Jahren wurde die künstliche Befruchtung auch auf Menschen übertragen.[7] Hindernissen sah sich demgegenüber die *Zeugung im Reagenzglas* gegenüber. 1959 gelang es erstmals beim Kaninchen, Embryos in vitro zu befruchten, in die Gebärmutter zurückzuverpflanzen und bis zur Geburt zu erhalten. Ohne, wie

---

[3] ,,Glaubensbekenntnis eines modernen Naturforschers." Zitiert nach *G. Mann* (Hrsg.), Biologismus im 19. Jahrhundert. Vorwort. Stuttgart 1973.

[4] *E. Seidler / G. Nagl*, Georges Vacher de Laprouche (1854–1936) und der Sozialdarwinismus in Frankreich, in: Mann, a. a. O., 101 f. Freundlicher Hinweis von Herrn Professor Mann in Mainz.

[5] *R. Kaufmann*, Die Menschenmacher. Die Zukunft des Menschen in einer biologisch gelenkten Umwelt. Frankfurt 1964.

[6] *H. J. Staudinger*, ,,Chancen und Gefahren der Gentechnologie". Jahres- und Tagungsbericht der Görresgesellschaft 1981. Köln 1982, 35–48.

[7] Vgl. Index-Catalogue of the Library of the Surgeon General's Office. Vol. VIII. Washington 1943, 114–117, s. v. Impregnation, artificial. Subject Catalogue of the history of medicine and related sciences. München 1980, 83 f., s. v. Insemination, artificial.

sonst üblich, gesicherte Daten beim Tierversuch abzuwarten, wurden Humanversuche angestellt. Landrum B. Shettles (USA) experimentierte seit 1951 mit der in-vitro-Befruchtung beim Menschen. 1974 sprach er von einer Arbeit mit mehr als 2000 befruchteten menschlichen Eiern, mit Embryonen. Seit 1968 beschäftigten sich der eingangs erwähnte Mikrobiologe Edwards und der Gynäkologe Streptoe gemeinsam mit der Physiologie der menschlichen Geburt. 1976 berichteten sie über eine erstmals gelungene Befruchtung im Reagenzglas und eine erfolgreiche Rückverpflanzung in die Gebärmutter. Allerdings konnte die Schwangerschaft nicht ausgetragen werden. Es hatte sich eine Eileiterschwangerschaft entwickelt. Erst nach über achthundert vergeblichen Versuchen konnten sie 1978 den sensationellen Erfolg melden, daß ein außerhalb der Mutter gezeugtes Kind in den mütterlichen Leib zurückverpflanzt, ausgetragen und geboren worden ist.

Damit gewann schlagartig diese Methode *praktisch-medizinisches Interesse,* und zwar für die Patientinnen, deren Eileiter verschlossen ist. Die Erfolgschancen der üblicherweise vorgenommenen, aber schwierigen Operation der Eileiter zwecks Refertilisierung liegen zwischen 20 und 40 Prozent. Darum ist es verständlich, daß eine extrakorporale Befruchtung sofort weltweit versucht worden ist.[7a] Australien meldete bis Anfang 1982 die Geburt von 14 Kindern, darunter eine Zwillingsgeburt. In den USA veröffentlichte das Norfolk-General-Hospital am 28. Dezember 1981 die erste Geburt auf diesem Wege. In der Universitätsfrauenklinik Erlangen wurde am 16. April 1982 Maria Wimmelbacher von einem gesunden Oliver entbunden. Auch in der Universitätsfrauenklinik in Kiel laufen entsprechende Vorhaben. Experten nehmen an, daß im Laufe des Jahres 1982 die Zahl von extrakorporal befruchteten und zur Geburt gelangten Kindern von 25 zu Beginn auf über 100 bis zum Ende des Jahres ansteigt. Allein in der Bundesrepublik Deutschland könnte durch diese Methode ca. 50.000 Ehepaaren die Hoffnung auf ein Kind eröffnet werden.
Wenn man den jahrtausendelangen Weg bedenkt, den der menschliche Geist benötigte, um die Grunddaten der Zeugungsphysiologie zu erheben, und damit die sich überstürzende Entwicklung in den letzten Jahren vergleicht, mischen sich *Dankbarkeit und Sorge.* Die Forschung läßt sich nicht aufhalten. Sie geht weiter. Es liegt am Menschen, ob die neuen Erkenntnisse der Menschheit zum Fluch oder zum Segen gereichen. Wo die Freiheit im Spiele ist, ist die Verantwortung gefordert.

2. Eine rational begründete Stellungnahme zur Vornahme einer extrakorporalen Befruchtung setzt eine Kenntnisnahme der Motive und der Durchführung voraus. Die dazu nötigen Daten seien in der gebotenen Kürze vorgelegt.
Die extrakorporale Befruchtung vermag bei einer weiblichen Eileitersterilisation oder bei eingeschränkter männlicher Fertilität den berechtigten *Wunsch nach einem eigenen Kind* zu erfüllen, ohne auf eine Adoption zurückgreifen zu müssen. Vor-

---

[7a] *F. Melchert,* Behandlung der Kinderlosigkeit. Mikrochirurgie oder „Retortenbaby"?: Mainzer Allgemeine Zeitung v. 10. I. 1983 S. 14 berichtet, daß bei den derzeitig mehr als 100.000 sterilen Frauen in der Bundesrepublik in jedem zweiten Fall die Eileiter verschlossen sind. Die durch eine mikrochirurgische Operation angezielte Tubenrekonstruktion hat die eben angeführte Erfolgsquote. Soll eine Sterilisation wieder beseitigt werden – der Wunsch besteht bei 10 Prozent der sterilisierten Frauen – beträgt die Quote bis zu 70 Prozent. Bei der Hälfte der sterilen Frauen ist extrakorporale Zeugung indiziert.

ausgesetzt ist, daß die Frau nicht über 35 Jahre alt ist, da zu einem späteren Zeitpunkt generell die Chancen für eine Empfängnis gering sind. Wenigstens ein Eierstock muß vorhanden sein. Der hormonale endokrine Zyklus muß normal verlaufen und die Gebärmutter gesund sein.

Die *Durchführung* vollzieht sich in sechs Stationen:
a) Zunächst wird durch Hormongaben die Reifung eines Eibläschens, eines Follikels, am Eierstock stimuliert. Sobald das Wachstum von Eizellen festgestellt wird, wird die Frau in die Klinik aufgenommen.
b) Danach werden zur Zeit eines Eisprunges, der neuerdings terminiert werden kann, unter Vollnarkose der Frau ein oder mehrere reife Eizellen aus dem Follikel abgesaugt und in ein Gefäß, in ein Reagenzglas oder eine Retorte, mit einer Nährlösung, einem Kulturmedium, gebracht. Dabei müssen die Verhältnisse im Mutterleib möglichst genau simuliert werden.
c) Zur gleichen Zeit werden aus dem Samen des Mannes Spermen isoliert und ebenfalls mit einer Kulturflüssigkeit in einem zweiten Reagenzglas versetzt.
d) Schließlich wird diese Mischung in einem bestimmten Mengenverhältnis dem ersten Reagenzglas mit der oder den Eizellen zugesetzt. Nach 12 bis 23 Stunden zeigt es sich, ob eine bzw. mehrere der Eizellen sich teilt bzw. teilen, d. h. ob eine Befruchtung erfolgt ist.
e) Wird eine Befruchtung festgestellt, wird der nunmehrige Embryo oder werden die Embryonen samt dem Kulturmedium unmittelbar und ohne Narkose in die Gebärmutter der Frau eingebracht. Man spricht vom Embryo-Transfer.
f) Den Abschluß bildet die Einnistung des transferierten Embryos. Hier liegt noch eine Hürde. Der transferierte Embryo nistet sich in 20 Prozent der Fälle ein und führt daraufhin zu einer Schwangerschaft. Das entspricht den Erfolgsaussichten bei einer natürlichen Zeugung. Übertriebene Erwartungshaltungen sind demnach nicht angebracht.

Die Inkubationszeit des explantierten und später befruchteten Eies im Reagenzglas dauert maximal 72 Stunden. Mißbildungen wurden bis jetzt nicht gemeldet. Die Mißbildungsrate liegt bei normal gezeugten Kindern bei etwa drei Prozent. Die *Beobachtung des Befruchtungsprozesses im Reagenzglas* erlaubt es, den Verlauf und mögliche Störungen bei der Keimzellenverschmelzung zu studieren. Im Mutterleib kann die Entstehung des menschlichen Lebens nicht verfolgt werden. Das Kieler Ärzteteam erklärte: ,,Mit Homunculus, Klonen, Genmanipulation und Gentechnik hat die Methode der extrakorporalen Befruchtung nichts zu tun. Ihre Chancen und auch ihre minimalen Risiken können wir heute einschätzen. Als gefahrlose Technik können wir sie aber wohl erst dann bezeichnen, wenn nach extrakorporaler Befruchtung und Embryotransfer einige hundert Kinder geboren worden sind."[8]
Die wenn auch nur skizzenhafte Information über die geschichtliche Entwicklung der Zeugungsphysiologie und den Verlauf einer extrakorporalen Zeugung wurden vorgelegt, um das für eine ethische Stellungnahme notwendige Faktenwissen bereitzustellen.

---

[8] *L. Mettler / H. R. Tinneberg*, Wenn das Leben im Reagenzglas beginnt, Steigende Erfolgszahlen bei der Zeugung von Kindern außerhalb des Körpers, in: Die Umschau 7 (1982) 235. Auf S. 232–235 wird die Durchführung einer extrakorporalen Befruchtung geschildert. Den derzeitigen Forschungsstand referiert *S. Trotnow / T. Kniewald / T. Hünlich*, Die In-vitro-Fertilisation, ein neues Verfahren zur Sterilitätsbehandlung, in: Geburtshilfe und Frauenheilkunde 43 (1983) 1–6.

II Ethische Erwägungen

Sittlichkeit realisiert sich in der freien und bewußten Orientierung des Gewissens an sittlichen Prinzipien, an ethischen Grunddaten. Diese sind in der Seins- und Sinnstruktur des Menschen und für den Christen zusätzlich in der göttlichen Offenbarung vorgegeben. Ihnen eignet ein absoluter, d. h. vom Zugriff des Menschen abgelöster Gewißheits- und damit Verpflichtungsgrad. Zu ihnen zählen positiv die unantastbare gottebenbildliche Menschenwürde und die davon abgeleiteten Menschenrechte, bzw. das Liebesgebot, negativ die Verbote der Zweiten Tafel des Dekalogs.[9] Von *Sitte* spricht man demgegenüber bei einer Angleichung des äußeren Verhaltens an jeweilige Gewohnheiten, z. B. an die wechselnde Mode in den Kleidersitten. Eine innere Zustimmung ist dabei nicht erforderlich. Ein *eigenverantwortetes Gewissensurteil* gehört in den Bereich der Sittlichkeit. Es vollzieht sich in zwei Schritten. Zunächst wird bei einer bestimmten Frage nach den einschlägigen sittlichen Prinzipien Ausschau gehalten (das Gewissen als norma normanda). Hernach wird versucht, die allgemein gültigen generellen Prinzipien mit den Gegebenheiten der speziellen, besonderen, existenziell berührenden Frage zusammenzuschauen. Daraus ergibt sich das konkrete Gewissensurteil. Con-cretum kommt von con-crescere, zusammenwachsen, oder concernere, zusammenschauen (der Gewissensspruch als norma proxima).[10]

Für eine Stellungnahme zur Zeugung außerhalb des Mutterleibes können folgende *ethischen Prinzipien* benannt werden: Die unantastbare Würde des menschlichen Lebens vom Zeitpunkt der Befruchtung an und die ganzmenschliche Seins- und Sinnstruktur der Ehe und ihres Vollzuges.

Die spärlichen Informationen über die Forschungsvorhaben auf dem Gebiet der extrakorporalen Zeugung ließen in den fünfziger Jahren die berechtigte Vermutung aufkommen, daß mit menschlichen Embryonen *wie mit Sachen experimentiert* werde. Pius XII. mahnte darum bereits am 29. September 1949 in einer Ansprache zur Frage der künstlichen Befruchtung: „Das schuldlose menschliche Leben, ganz gleich in welchem Zustand es sich befindet, ist vom ersten Augenblick seiner Existenz an jedem direkten Eingriff entzogen. Dies ist ein Grundrecht der menschlichen Persönlichkeit."[11] Johannes XXIII. erläuterte 1961 in seiner Enzyklika „Mater et magistra" Nr. 193: „Darum sind hier Mittel und Wege schlechthin unerlaubt, die bei der pflanzlichen oder tierischen Fortpflanzung bedenkenfrei sind." Seitdem erfolgte kein päpstliches Verdikt.

Auf einer Tagung der katholischen Akademie in Bayern am 24./25. April 1982 in Nürnberg stellte sich das Erlanger Ärzteteam, dem der erwähnte erste Erfolg in der Bundesrepublik Deutschland gelungen war, den Anfragen, die von medizini-

---

[9] Zur vieldiskutierten Frage der Verbindlichkeit ntl. Weisungen vgl. *R. Schnackenburg*, Neutestamentliche Ethik im Kontext heutiger Wirklichkeit. In: *D. Mieth / H. Weber* (Hrsg.), Anspruch der Wirklichkeit und christlicher Glaube. Probleme und Wege theologischer Ethik heute (FS A. Auer). Düsseldorf 1980, 193–207.

[10] Ausgangspunkt ist die erkenntnistheoretische Position des gemäßigten Realismus und dessen essentieller Wahrheitsbegriff. *Thomas*, Summa theol. I, 16,3: „Et ideo, sicut bonum convertitur cum ente, ita et verum." Vgl. *J. G. Ziegler*, Die Absolutheit sittlicher Prinzipien. Ein Beitrag zur moraltheologischen Diskussion. In: *J. Auer*, u. a. (Hrsg.), Gottesherrschaft und Weltherrschaft (FS R. Graber), Regensburg 1980, 101–103. Ein funktionaler Wahrheitsbegriff benützt als Verhaltensprinzip das Axiom *F. Bacons*, Novum Organon II, 4: „quod in operando utilissimum, id in scientia verissimum." Zur Etymologie vgl. „Thesaurus linguae latinae".

[11] *A. Utz / F. Groner*, Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII. I (Freiburg/Schweiz 1954), 1111 f.

scher, moraltheologischer und juristischer Seite an es gerichtet worden sind. Es wurde erstmals überzeugend dargelegt, daß das *Prinzip der Achtung vor dem menschlichen Leben von seinem Beginn an* beachtet worden war. Der Direktor der Klinik, Professor Karl-Günter Ober, erklärte: ,,Wir verstehen uns als Geburtshelfer." Professor Siegfried Trotnow, der Hunderte von Tierversuchen vorhergehen ließ, bis er den für die Anwendung beim Menschen geforderten Sicherheitsgrad erreicht hatte, antwortete auf eine entsprechende Frage: ,,Alle befruchteten Eizellen werden auch in die Gebärmutter der Patientin zurückverpflanzt. Jede Frau muß sich vorher bereiterklären, eventuell auch Mehrlinge zu bekommen."[12] Selbstredend kann die praktische Durchführung noch verfeinert werden. Da aber das Prinzip, die unantastbare Würde des menschlichen Lebens vom Zeitpunkt der Zeugung an beachtet wird, handelt es sich dabei um eine bessere Konkretisierung innerhalb und nicht außerhalb des sittlichen Prinzips.

Damit ist ein Hauptargument, das die Päpste vor 30 Jahren zur Ablehnung einer extrakorporalen Befruchtung veranlaßt hatte, gegenstandslos geworden. Es geht nicht mehr um Versuche mit Menschen,[12a] sondern um *Versuche am Menschen.* Diese sind, wie bei allen Humanversuchen, bei freier Zustimmung des Patienten und bei gegebener Risikoadäquanz sittlich erlaubt. Die Kirche wäre allerdings schuldig geworden, wenn sie in den Anfangszeiten nicht ihre warnende Stimme gegen die Verzweckung menschlichen Lebens erhoben hätte. Die Möglichkeit des Mißbrauches bleibt weiterhin gegeben. Sie verbietet indes nicht den rechten Gebrauch. ,,Abusus non tollit usum", heißt ein moraltheologisches Axiom.

Schon eine rein methodische, nicht praktische, *Infragestellung der absoluten Geltung des ethischen Prinzips,* daß ein Mensch bei der Empfängnis zu leben beginnt, zieht unabsehbare Weiterungen nach sich. Die Auswirkung des 1975 reformierten § 219 d StGB der Bundesrepublik Deutschland liefert einen anschaulichen Beweis für diese Behauptung. Die Bestimmung lautet: ,,Handlungen, deren Wirkung vor Abschluß der Einnistung der befruchteten Eier in der Gebärmutter eintritt, gelten nicht als Schwangerschaftsabbruch im Sinne dieses Gesetzes" (über die Abtreibung). Durch die rechtserhebliche Definition sollten Manipulationen mit nidationshemmender Wirkung bis zum 14. Tag nach der Empfängnis (Spiralen, morning-after-pills) von der Abtreibungsstrafbarkeit ausgenommen werden.

Konsequenterweise bleiben auch Körperverletzungen und Experimente an einem Embryo, der außerhalb des Mutterleibes gezeugt worden ist, bis zu der Einnistung in den mütterlichen Uterus straffrei. Die kriminalpolitische Entscheidung

---

[12] Vgl. ,,Leben aus der Retorte." In: Zur Debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 12 (1982) Nr. 3, S. 1–7, mit Auszügen aus den einzelnen Referaten. Vgl. den Wortlaut in *J. G. Ziegler,* Zeugung oder Befruchtung – moraltheologische Implikationen: ThGl. 72 (1982) 249–263. Einen Bericht enthält A. Elsässer, Menschliches Leben aus der Retorte. Ist sittlich erlaubt, was medizinisch möglich ist? In: HK 36 (1982) 293–297.

[12a] Experimente mit Embryos, d. h. mit Menschen unter Laboratoriumsbedingungen könnten durchgeführt werden, um die Organe des Fetus zu Transplantationszwecken zu züchten oder um die Organentwicklung, z. B. des Gehirns zu erforschen. Vgl. *C. Grobstein,* Künstliche Befruchtung außerhalb des Mutterleibes: Spektrum der Wissenschaften 8 (1979), 31 f. Die unantastbare Würde menschlichen Lebens würde, ohne Rücksicht auf die Rangordnung der Werte, materiellen oder wissenschaftlichen Zwecken (man denke an die Versuche in den Konzentrationslagern) untergeordnet. ,,. . . die Gefahr ist, daß wir das menschlich und moralisch Gute mit dem technologisch Möglichen identifizieren", mahnt *R. A. McCormick,* Encyclopedia of Bioethics 1463 nach *Wiater,* a. a. O., 1649. Vgl. *W. Molinski,* Sittliche Aspekte der extrakorporalen Befruchtung, in: Arzt und Christ 28 (1982) 142–148.

erlaubt, wie der Strafrechtler E. Horn von der Universität Kiel auf der erwähnten Tagung in Nürnberg darlegte, extrakorporal gezeugte Embryonen ,,zum Spielmaterial für Verantwortungslose" zu machen. Wenn die absolute Geltung des ethischen Prinzips, wonach die Würde und damit Unantastbarkeit des Menschen von der Empfängnis an zu achten ist, in Frage gestellt wird, kann der Beginn des Menschen nur dezisionistisch, willkürlich, festgelegt werden.
Es rächt sich, daß auch Moraltheologen die traditionelle Konjunktionstheorie, nach der Leben mit der Verschmelzung von Ei- und Samenzelle beginnt, *zugunsten der Nidationstheorie* aufgegeben und die Unterscheidung zwischen menschlichem Leben vor und personalem, individuellem Leben nach der Nidation vorgeschlagen haben.[13] Gegen diese Differenzierung kann geltend gemacht werden, daß ,,das Entstehen menschlichen Lebens nicht so zu denken (sei), als ob einige Zeit nur leibliches Leben gegeben ist und dann eine Seele wie eine zweite Substanz hinzugefügt würde. Das biologisch-leibliche Leben ist von allem Anfang an die Erscheinungsform der Seele und die Seele das Prinzip, das den Leib in seinem Werden formt."[14] Die Direktive ,,Principiis obsta!" Wehre den Anfängen!, sonst sind die Folgen nicht übersehbar, enthält eine im Verlauf der Geschichte immer wieder bestätigte Erfahrung. Ethische Prinzipien hemmen, aber sie geben auch festen Halt.
Während sich das ethische Prinzip der unantastbaren Menschenwürde und der darin implizierten Achtung vor dem menschlichen Leben vornehmlich an die Ärzte richtet, bezieht sich das zweite Prinzip der ganzheitlichen Struktur der Ehe und ihres Vollzuges auf die beiden Ehepartner. Es geht näherhin darum, daß die in der Seins- und Sinnstruktur der Schöpfungswirklichkeit begründete *innere Verschränktheit der dreifachen Grundbeziehung* jeden Verhaltens, nämlich der Beziehung zu Gott, zum Nächsten und zu sich selbst, auch bei einer extrakorporalen Befruchtung gewahrt bleibt. Die optimale Realisierung der Interdependenz der kultischen, sozialen und individuellen Komponente einer Handlung wird im Offenbarungszeugnis durch das Hauptgebot der Liebe (Mt 22, 37ff par) angegeben. Es lautet: ,,Liebe Gott . . . liebe deinen Nächsten wie dich selbst." Würde ein Teilaspekt isolierend aus dem Totalaspekt herausgelöst, also nur Gott, nur der Nächste oder nur ich selbst intendiert, verfehlt sich der Mensch, weil er die vorgegebene und damit aufgegebene Wirklichkeit verfehlte.
Die *Beziehung zu Gott* verwirklicht ein christliches Ehepaar, wenn es gemeinsam danach trachtet, die sakramental ermöglichte Abbildung des Verhältnisses Christi zur Kirche in der unauflöslichen Einehe zu realisieren. Eng damit verknüpft ist die Aktuierung der *individuellen Erstreckung* der Ehe in der partnerschaftlichen Liebe, die von der Anerkennung ,,der gleichen personalen Würde sowohl der Frau wie des Mannes" (GS 49) ihren Ausgang nimmt und die Ehepartner ,,mehr und mehr zu ihrer eigenen Vervollkommnung, zur gegenseitigen Heilung und so gemeinsam zur Verherrlichung Gottes" (GS 48) gelangen läßt. Das kultische und individuelle Element findet normalerweise seinen unverzichtbaren Ausdruck in

---

[13] *F. Böckle*, Probleme um den Lebensbeginn. In: *A. Hertz* u. a. (Hrsg.), Handbuch der christlichen Ethik II. Freiburg 1978, 43ff. Vgl. *J. Gründel*, Die bedingte strafrechtliche Freigabe des Schwangerschaftsabbruches aus moraltheologischer Sicht. In: Ders. (Hrsg.), Abtreibung pro und contra. München 1971, 120ff.

[14] *H. Rotter*, Spannungsfeld Ehe und Familie. München 1980, 70. Vgl. *C. Bruaire*, Medizin und Ethik. Düsseldorf 1982, 56f. *P. Sporken*, a. a. O., 114–118.

der *sozialen Komponente*, der Zeugung und Erziehung von Kindern. Bei einer derart menschenwürdigen und damit christenwürdigen Gestaltung der Ehe und ihres Vollzuges, wobei die ,,Zeugungsfähigkeit . . . in wunderbarer Weise all das, was es Entsprechendes auf niedrigeren Stufen des Lebens gibt", überragt (GS 51), wissen sich die Eheleute ,,als mitwirkend mit der Liebe Gottes des Schöpfers und gleichsam als Interpreten dieser Liebe" (GS 50). Zugleich wird die gegenseitige Liebe ,,durch den eigentlichen Vollzug der Ehe in besonderer Weise ausgedrückt und verwirklicht (perficitur)" (GS 49).
Als ,,gut" qualifiziert sich demnach ein Verhalten in der Ehe, das dem *Prinzip der Integration der aufgegebenen drei Grundelemente* entspricht. Dies gilt sowohl für die Ehe wie für ihren Vollzug.[15] Wird die aufgezeigte ganzheitliche Struktur der Ehe und ihres Vollzuges als ethisches Prinzip anerkannt, ist weiterhin zu fragen, ob mit ihm die Methode der extrakorporalen Insemination und des anschließenden Embryotransfers zu vereinbaren ist.
Der *Gottbezug* realisiert sich bei der Ehe in der dankbaren Anerkennung der Heilsliebe des Vaters, der in Genesis 1, 28 den Ehebund in der Schöpfungsordnung gestiftet und gesegnet hat und in der Erlösungsordnung in Christus zu einem Sakrament erhoben hat. Deshalb ist eine extrakorporale Zeugung nur als *ultima ratio* gestattet, d. h. wenn anders der Wunsch nach einem Kind nicht erfüllt werden kann. Es geht um eine *Therapie.* Der krankhafte körperliche Defekt des üblicherweise naturgegebenen psycho-physischen Ineinander von Partnerschaft und Zeugung wird durch ein künstliches, aber naturermöglichtes Nacheinander geheilt. Dabei werden die Zeugungsgesetze, die Gott in die menschliche Natur hineingelegt hat, gemäß dem Kulturbefehl erschlossen und im vorgegebenen Rahmen angewandt. So gesehen handelt es sich um einen Akt der Verherrlichung Gottes. Die kultische Struktur wird gewahrt, weil der medizinische Eingriff sich als Vollzug der Schöpferliebe Gottes versteht.
Wird aber nicht gegen die *individuelle Komponente* verstoßen, wenn die Einheit von Liebeserweis und Zeugung beim Ehevollzug getrennt wird? Wird dabei nicht die Funktion der Ehefrau als Gebärerin isolierend herausgestellt und damit ihre personale Würde verletzt? Abgesehen davon, daß während eines Zyklus unter günstigen Umständen nur bis zu 72 Stunden eine Empfängnis nach einem Ehevollzug stattfinden kann, darf darauf hingewiesen werden, daß es bei einem menschenwürdigen Ehevollzug auf die *intentionale oder moralische Einheit von Partnerschaft und Elternschaft* bei den beiden Ehepartnern ankommt. Sie findet in der normalerweise physischen Einheit ihren Ausdruck. Johannes Paul II. führt aus: ,,Die Liebe schließt auch den menschlichen Leib ein, und der Leib nimmt an der geistigen Liebe teil . . . Infolgedessen ist die Sexualität, in welcher sich Mann und Frau durch die den Eheleuten eigenen und vorbehaltenen Akte einander schenken, keineswegs etwas rein Biologisches, sondern betrifft den innersten Kern der menschlichen Person als solcher . . . Die leibliche Ganzhingabe wäre eine Lüge, wenn sie nicht Zeichen und Frucht personaler Ganzhingabe wäre."[16]

---

[15] Zum Prinzip der ganzheitlichen, dreifachen Ausrichtung der Ehe und ihres Vollzuges vgl. GS 48 (Die Heiligkeit von Ehe und Familie), 49 (Die eheliche Liebe), 50 (Die Fruchtbarkeit der Ehe). Ebenso *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben ,,Familiaris consortio" – Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute, Art. 12–15.

[16] *Johannes Paul II.*, Familiaris consortio Art. 11. Besonders deutlich in *K. Wojtyla*, Die menschliche Person im Kontext der ehelichen Hingabe und Zeugung. In: *J. Piegsa / H. Zeimentz* (Hrsg.), Person im Kontext des Sittlichen. Beiträge zur Moraltheologie. Düsseldorf 1979, 160–174.

Das entscheidende Element bei der sittlichen Qualifizierung eines Verhaltens ist neben der Handlung als solcher und den Umständen die *Absicht*.[17] Dies gilt auch für den Ehevollzug. Dabei genügt es nicht, daß der eine Partner den anderen intendiert. Sich gegenseitig anzuschauen, trägt nicht lange. Beide gewinnen ihre liebende Einheit erst dann vollständig, wenn sie sich in einem gleichen Ziel vereinen, z. B. in der Einrichtung einer Wohnung usw. Personale Bindung lebt von einer gemeinsamen Aufgabe, in unserem Falle von der *Erfüllung des Wunsches nach einem Kind*. Indem Mann und Frau je nach ihrem Vermögen dazu ihren Beitrag leisten, nehmen sie die Verantwortung für das Wohl und Heil des anderen ernst und erfüllen damit den Willen Gottes. Die kultische und individuelle Komponente des Ehevollzuges bleibt bei einer extrakorporalen Zeugung gewahrt.

Wie steht es aber mit der *sozialen Komponente*? Zwar bildet das Kind den Mittelpunkt des Interesses. Handelt es sich indes nicht um eine prometheische Anmaßung des Menschen, der die Gesetze der Natur durch die Technik ersetzen möchte? Diesen Einwand entkräftet ein Hinweis auf die *altruistische Fassung des Totalitätsprinzips*. Danach darf ein Glied, z. B. eine Hand, durch eine Amputation geopfert werden, wenn dies im Dienste der Erhaltung des totums, der Gesundheit des Menschen, erforderlich ist. Sonst müßte von Verstümmelung gesprochen werden. Noch in den fünfziger Jahren wurde eine freiwillige Abtretung eines Organs im Dienste eines Mitmenschen, eine Organverpflanzung, abgelehnt.[18] Sie stehe nicht im Dienste der eigenen Person.

Erst als ein vertieftes Bewußtsein jeden Menschen als Glied in der Menschheitsfamilie und den Christen am geheimnisvollen Leib Christi sehen und achten ließ, konnte die physische Fassung des Totalitätsprinzips mit dessen Eingrenzung auf den eigenen Körper auf die altruistische Interpretation ausgeweitet werden.[19] Der Apostel Paulus führt aus: „So hat denn Gott das Gefüge des Leibes (der Kirche) so gestaltet, . . . daß die Glieder einträchtig füreinander sorgen. Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit und wenn ein Glied ausgezeichnet ist, so haben alle an seinem Wohlsein teil (1 Kor 12, 24ff.)." Die Pastoralkonstitution Art. 27, 1 bekräftigt: „Alle müssen ihren Nächsten ohne Ausnahme als ein ‚anderes Ich' ansehen (alterum seipsum considerare debent), vor allem auf sein Leben und die notwendigen Voraussetzungen eines menschenwürdigen Lebens bedacht." Wenn das Totalitätsprinzip schon auf die Mitgliedschaft in der Kirche oder in der Menschheitsfamilie ausgedehnt werden darf, dann ist darin erst recht die *Zweieinheit eines Ehepaares* eingeschlossen. Falls beide Ehegatten ein Kind ersehnen und diesem legitimen Wunsch eine große Bedeutung für ihr eheliches Zusammenleben einräumen, spricht nichts dagegen, daß im Interesse des Totums ihrer Ehe durch eine extrakorporale Zeugung einem solchen Wunsch stattgegeben wird.

Eine *heterologe Insemination*, die Zeugung durch den Samen eines außerehelichen, meist anonymen Mannes, ist ausgeschlossen. Sie würde gegen alle drei Kompo-

[17] *Thomas*, Summa theol. II, II, 23, 8: „principium moralium actuum est voluntas, cuius objectum et quasi forma et finis. Semper autem forma actus consequitur formam agentis." Die Argumentationsfigur einer intentionalen Einheit findet sich auch in der Lehre über die Sünde. Liegt einzelnen an sich nicht schwer sündhaften Akten die gleiche Absicht zugrunde, z. B. den Ruf eines Nächsten zu schädigen, können diese zu einem Rufmord zwar nicht additiv, aber intentional zusammenwachsen, wodurch eine Todsünde statuiert wird. Vgl. *J. Mausbach / G. Ermecke*, Katholische Moraltheologie I. Münster ^{9}1959, 343. Die innere Haltung beseelt das äußere Verhalten.

[18] *Mausbach / Ermecke*, a. a. O. II, Münster ^{10}1961, 251.

[19] *J. G. Ziegler*, Moraltheologische Überlegungen zur Organtransplantation: TrThZ 77 (1968) 153–174.

nenten verstoßen: gegen die Beziehung zu Gott, der die unauflösliche Einehe gestiftet hat, gegen die Beziehung zu sich selbst, die sich innerhalb der ehelichen Partnerschaft erfüllt, und gegen die Beziehung zur Gemeinschaft, die ein Recht darauf hat zu wissen, woher die Kinder stammen.[20]

Die vorgelegten medizinischen Fakten und die vorgeführten moraltheologischen Überlegungen erlauben – wie bei jedem Verhalten, so auch bei der Vornahme einer extrakorporalen Befruchtung – weder ein bedingungsloses Ja noch ein bedingungsloses Nein. Ein sachgerechtes Urteil muß auch hier den *Einzelfall* berücksichtigen.

Den Christen trifft eine besondere Verantwortung. Er wird in der Taufe dazu befähigt und beauftragt, am Heilsdienst Christi für die Welt teilzunehmen. Bei unserem Thema heißt dies, alles daran zu setzen, daß die Ehrfurcht vor der Zeugung eines Kindes gewahrt bleibt, weil dabei der Mensch gewürdigt wird, die Schöpferliebe Gottes mitzuvollziehen. Die Gefahr ist nicht auszuschließen, daß sich die Meinung durchsetzt, es handle sich nur um den *technischen Vorgang einer Befruchtung*. Für eine technizistische Geisteshaltung ist letztlich alles machbar. Deshalb darf alles vernichtet werden, wenn es den Erwartungen und Anforderungen nicht entspricht. Wie bei einer Maschine wird der Wert des Menschen je nach seiner Verwendbarkeit kalkuliert. Wer diese Gefährdung, die auf vielen Gebieten um sich greift, sieht, sieht sich zugleich für den Vorrang der Ethik vor der Technik in Pflicht genommen. Diese Aufgabe gewinnt, wie die Diskussionen zeigen, die neuerdings bei Fragestellungen über den Beginn und das Ende des Lebens eines Menschen geführt werden, zusehends an Gewicht.

[20] In Bad Pyrmont wird eine Samenbank mit Spermen von anonymen Spendern betrieben. Der Millionär R. Graham hat eine „Nobel-Samenbank" in den USA eingerichtet, um intelligente Kinder zu züchten. MAZ v. 26. 8. 1982, S. 4. Professor *August Mayer*, Gynäkologe in Tübingen, verwarf seit seiner ersten Stellungnahme „Ärztliche Fragen der heterologen Insemination", in: Ärztliche Mitteilungen 22 (1954) 764–770, bis zur letzten Veröffentlichung „Heterologe Insemination der Ehefrau und der Gynäkologie", in: Zentralblatt für Gynäkologie 84 (1962) 49–63, unermüdlich „Das Unrecht der heterologen Insemination", München 1960. Vgl. ders., Kritisches zur künstlichen heterologen Insemination, in: Nova Acta Leopoldina 116 (1955) 56–84. Die negativen Seiten der künstlichen Samenübertragung, in: Beiträge zur Sexualforschung 7 (1955) 31–45. Die heterologe künstliche Insemination in psychologisch-ethischer Sicht, in: Ärztliche Mitteilungen 11 (1959) 341–345. Soll die heterologe künstliche Insemination verboten werden? in: Medizinische Klinik 25 (1959) 1149–1156. Warum keine heterologe Insemination? in: Die medizinische Welt 46 (1961) 31 ff. Im Unterschied zu einer heterologen Insemination wird bei einer homologen Insemination und bei einer extrakorporalen Zeugung die spätere Beziehung zwischen Eltern und Kindern nicht beeinträchtigt. Abgesehen vom Faktor der Gewöhnung an nicht normale Zeugung festigt gerade der unerschütterliche Wille der Eltern zu einem Kind die Bindung zwischen den Eltern und dem Kind. Vgl. dagegen *K. Rahner* und *R. A. McCormick* in *Wiater*, a. a. O., 1649 f. *A. Auer*, Kindliche Indikation zum Schwangerschaftsabbruch aus ethischer Sicht: Geburtshilfe, a. a. O. 52 führt aus: „Aber darf man z. B. Technologien anwendungsreif entwickeln, die nur defizientes Menschsein hervorbringen können – etwa die extrakorporale Aufzucht eines Embryos, dem die Implantation und damit die Geborgenheit des Mutterschoßes auf Dauer verweigert wird, oder heterologe Insemination oder ‚Klonierung', bei denen dem Kind mit der Chance, seine blutsmäßige Herkunft zu erfahren, zugleich ein tragendes Element seines Selbstseins vorenthalten wird –, falls wirklich Einmaligkeit und Identität der menschlichen Person in der von den Eltern bewirkten ‚natürlichen' Kombination von Genen ihr biologisches Substrat haben?" Vgl. *J. Reiter*, Gen-Technologie und Moral. Brauchen wir eine Gen-Ethik? In: StdZ 200 (1982) 570 f. mit *A. Auer*, Gentechnologie – eine Herausforderung an die Ethik, in: ThQu 162 (1982) 261 f. und *F. Böckle*, Grundlagen einer Ethik des Lebens, in: StdZ 200 (1982) 795–811. *Johannes Paul II.*, Hoffnung auf moderne Biologie. Ansprache des Papstes an die Teilnehmer einer Studienwoche der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften vom 23. Oktober, in: L'Osservatore Romano, deutsch v. 17. 12. 1982 S. 11: „Die Forschung der modernen Biologie gibt Anlaß zur Hoffnung, daß die Verpflanzung und die Veränderung von Genen den Zustand derjenigen zu verbessern vermag, die von Chromosomenerkrankungen betroffen sind; auf diese Weise können die kleinsten und schwächsten menschlichen Wesen noch im Mutterleib oder unmittelbar nach der Geburt behandelt werden."

HARRY SLAPNICKA

Vor 50 Jahren: Abzug des Klerus aus der Politik

Was uns heute als segensreich erscheint, die Trennung von Kirche und Politik und damit auch der Rückzug des Klerus aus der Politik, ist 1933 in Österreich unter Umständen erfolgt, die einen bitteren Geschmack zurücklassen. In wörtlicher Erfüllung des kirchlichen Rechtsbuches gab damals die Österreichische Bischofskonferenz dem politisch tätigen Klerus anscheinend seine eigentlichen Aufgaben zurück, doch ging es bei diesen Maßnahmen letztlich gegen den Parteienstaat zugunsten eines autoritären Kurses. Damit aber agierte der Episkopat selbst politisch. Die entscheidende Rolle, die bei diesen Vorgängen der Linzer Bischof Gföllner spielte sowie die (derzeit) bessere Quellenlage für die Diözese Linz rechtfertigen das stärkere Lokalkolorit dieses Beitrags, der aber einen Modellfall behandelt. (Redaktion)

Vor 50 Jahren, am 30. November 1933, beschloß die Österreichische Bischofskonferenz in Wien, den völligen Rückzug des Klerus aus der österreichischen Politik zu realisieren. Damit hatten Geistliche innerhalb von 15 Tagen ihr bei den letzten Wahlen gewonnenes Mandat niederzulegen. Diese Maßnahme war durch den Codex juris canonici nicht nur gedeckt, sondern ausdrücklich gewünscht. Trotzdem war die Art und Weise, wie diese ganz allgemeine kirchliche Weisung in Österreich realisiert wurde, ungewöhnlich hart; sie war kurzfristig durchzuführen und brachte viele Betroffene in einen Konflikt zwischen Wählerwillen, Wählerauftrag und kirchlicher Weisung.

Verspätete Anwendung des Kirchenrechts

Der Codex, der in Kanon 139 all jene Berufe aufzählt, die mit dem Wirken eines katholischen Priesters unvereinbar sind – so in § 4 den Beruf des Abgeordneten –, war schon zu Pfingsten 1918 in Kraft getreten. Damals war in Österreich z. B. Ignaz Seipel Minister für soziale Fürsorge; zwischen 1920 und 1930 wirkte er zweimal als Bundeskanzler sowie als Bundesminister für auswärtige Angelegenheiten. Zwischen 1929 und 1930 war etwa Theodor Innitzer, unter dessen Vorsitz dann 1933 der Beschluß der Bischofskonferenz über den Abzug des Klerus aus der Politik gefaßt wurde, Bundesminister für soziale Fürsorge.
Um das Jahr 1925 dürfte auch eine erinnernde oder direkte vatikanische Weisung erfolgt sein; zumindest die Bischofskonferenz des nördlichen Nachbarlandes, der Tschechoslowakei, erhielt 1925 eine eher zurückhaltende und vorsichtige Weisung, vor allem den Ordensklerus aus der Politik abzuberufen und die Zahl der Priesterpolitiker nicht aufzustocken.[1]

---

[1] Die dem Prager erzbischöflichen Ordinariate vom Heiligen Stuhl zugegangene ergänzende Weisung hatte folgenden Wortlaut, wobei auch noch betont wurde, es sei dies keine Spitze gegen die neuerrichtete Tschechoslowakische Republik:
„1. Die Anzahl der bisherigen Parlamentarier im Abgeordnetenhaus und im Senat aus dem *Welt*klerus darf bei künftigen Wahlen *nicht vermehrt* werden. Die bisherige Anzahl der Priester-Parlamentarier wird bis auf weiteres als numerus clausus toleriert. 2. Die bisherigen Parlamentarier aus dem *Ordens*klerus können nicht wieder gewählt werden, wie überhaupt kein Ordensgeistlicher für die Nationalversammlung als Wahlwerber auftreten kann."
Die Zeitschrift „Zeitenwende" (Jahrgang 1926, Heft 30), die diesen Text abdruckte, erklärte, daß bei dieser Entscheidung der Priestermangel eine Rolle gespielt habe und sagt weiters: „Für andere Länder ist eine ähnliche Weisung nicht bekannt." Abschließend heißt es: „Diese Gesetzgebung und Praxis geht offenbar darauf hin, im öffentlichen Leben die katholischen Laien in den Vorder-

In Österreich war weder 1918 noch 1925 in dieser Richtung etwas geschehen. Für den Beschluß von 1933 konnte auch offenbar keinerlei neue Weisung ins Treffen geführt werden; allerdings hatte sich die innenpolitische Lage Österreichs, die starke Auswirkungen auf die Seelsorge zeigte, zugespitzt. Aber das war ja zeitweise auch schon im vergangenen Jahrhundert und auch unmittelbar nach 1918 der Fall gewesen. Hinzu kam vermutlich die Initiative des Linzer Diözesanbischofs Dr. Johannes Maria Gföllner, der nicht nur politischer Referent der Österreichischen Bischofskonferenz war,[2] sondern auch diesen Beschluß durchgesetzt haben dürfte.
Die Präsenz des Klerus in der österreichischen Politik war übrigens gerade in jenem Jahr 1933 nicht übermäßig groß. Es schieden im Bereich der Bundes- und Landespolitik fünf Nationalräte, drei Bundesräte, elf Landtagsabgeordnete (unter ihnen allerdings zwei Landtagspräsidenten), zwei stellvertretende Landeshauptleute und vier Landesräte aus.[3]

Querverbindungen zur oberösterreichischen Landespolitik

Es ist natürlich möglich, daß die relativ stärkere Präsenz des Klerus in der oberösterreichischen Landespolitik Gföllner zu seinem Schritt bewogen hatte. Dies erscheint aber eher unwahrscheinlich, denn Spannungen zwischen dem Diözesanbischof und Priesterpolitikern hatte es schon von Anbeginn gegeben, also seit 1918. Diese wurden anfänglich zwischen den beiden höchsten Funktionären, also Bischof Gföllner und Landeshauptmann Prälat Hauser, ausgetragen, wovon allerdings nur ein relativ kleiner Kreis informiert war. Höhepunkt dieser Spannungen war das Jahr 1920, als Gföllner Landeshauptmann Hauser zu einem freiwilligen Verzicht auf die Nationalratskandidatur bewegen wollte; doch bat der Bischof fünf Tage nach seinem Ersuchen Hauser, seinen Brief „als nicht geschrieben" zu betrachten. Gföllner hatte in seinem ersten Schreiben auf Stimmen aus dem Kreis der Dechanten hingewiesen,[4] nicht aber auf die allgemeine, damals erst zwei Jahre alte Weisung des CIC.
Gföllners gespannte Beziehungen zu Hauser hatten sicher weithin persönliche Gründe, wobei auch taktlose Bemerkungen Hausers, der ja an der Nominierung von Bischof Gföllner zum Bischof nicht unbeteiligt war, mitgespielt haben dürften. Dann gab es auch noch grundsätzliche politische Meinungsverschiedenheiten. So war Gföllner überzeugter Monarchist und fühlte sich als Vertrauens- und Verbindungsmann zum exilierten Kaiserhaus. Anderseits stand Landeshauptmann Hauser gerade damals unter heftigem Beschuß der Legitimisten, er habe

---

grund zu schieben, insbesondere die parlamentarische Vertretung hauptsächlich ihnen zu übertragen. Sie verfolgt aber gewiß nicht die Absicht, die Priester vom öffentlichen Leben ganz zurückzuziehen. Die Teilnahme am politischen Leben ist dem katholischen Klerus seitens der Kirche keineswegs untersagt, im Gegenteil unter Bedachtnahme gewisser Rücksichten zur Pflicht gemacht."

[2] Dies wurde mündlich von mehreren Stellen behauptet; auch Frau Dr. Annemarie Fenzl vom Erzbischöflichen Diözesanarchiv Wien vermutet dies. Vgl. *H. Slapnicka,* Oberösterreich – Die politische Führungsschicht 1918–1938 (Linz 1976), 129 f. und 204 f. Zum Ganzen jetzt auch *J. Ebner,* Bischofskonferenz beschließt Rückzug des Klerus aus der Politik (30. 11. 1933), in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 2 (Linz 1982/83), 69–77.

[3] Die Angaben des österreichischen Amts-Kalenders für das Jahr 1933 (22–25, 106, 142, 193, 382, 474, 507, 629, 682, 703 f.) berücksichtigen allerdings nicht Änderungen innerhalb dieser letzten Legislaturperiode des Nationalrates und der Landtage.

[4] Ausführlich mit wörtlichen Zitaten im Kapitel „Landeshauptmann Hauser und die Bischöfe von Linz" bei *J. Honeder,* Johann Nepomuk Hauser, Landeshauptmann von Oberösterreich 1908–1927 (Linz 1973), 44–58.

für die Erhaltung der Monarchie keinen Finger gerührt.[5] Schließlich war Gföllner persönlich ausgesprochen autoritär eingestellt und hatte viel Verständnis für ein autoritäres Regieren, während Hauser auf einen breiten Konsens Wert legte. Bestärkt scheint die Haltung Gföllners durch eine Hausdurchsuchung und Plünderung des Bischofshofes im Jahre 1918 worden zu sein.[6] Damit verbunden war Gföllners Mißachtung der politischen Parteien – einschließlich der Christlichsozialen Partei (worauf noch näher eingegangen wird) – und des Parteien-Staates schlechthin. Auch hier wurden vorhandene Ansätze durch die unmittelbare Nachkriegszeit verstärkt. Oberösterreichs Sozialisten und ihre Tageszeitung „Tagblatt" führten seit Kriegsende einen permanenten Kulturkampf, und im Mittelpunkt der Angriffe stand ausnahmslos der Diözesanbischof. Andererseits standen die Christlichsozialen eher im Windschatten der Angriffe; und ganz besonders Hauser wurde eher zurückhaltend behandelt. Gemeinsam mit Sozialdemokraten und Deutschnationalen regierten die Christlichsozialen im Lande; 1920 waren beide Parteien in Oberösterreich für eine Fortdauer der Koalition eingetreten.[7]

All dies hatte dazu geführt, daß sich Bischof Gföllner vom Katholischen Volksverein und der Christlichsozialen Partei vernachlässigt und isoliert fühlte. Sein Mißtrauen gegenüber Hauser vererbte sich auch auf dessen Nachfolger. Landeshauptmann Schlegel erklärte die schwierigen Beziehungen zu Gföllner vor allem damit, daß „er sich in alles einmischte".[8]

Dieses spannungsgeladene Verhältnis Hauser-Gföllner unterschied sich nicht nur von Hausers früheren, vertrauensvollen Beziehungen zu den Bischöfen Doppelbauer und Hittmair. Es brach mit dem seit Bischof Rudigier bestehenden Vertrauensverhältnis zwischen Episkopat und Katholischem Volksverein (einer oberösterreichischen Sonderentwicklung in der österreichischen Parteienlandschaft). Und sogar in der schwierigen Zeit des Überganges von den Katholisch-Konservativen zu den Christlichsozialen zwischen 1890 und 1907 gab es, trotz schwerwiegender Bedenken des damaligen Linzer Diözesanbischofs Doppelbauer, – anders als etwa in Tirol – keine ernsthaften Spannungen zwischen dem Bischof und dem maßgeblichen Exponenten dieses Brückenbaues, Landeshauptmann Ebenhoch.

Klerus und Politik – kein neues Problem

Seit der Gründung des „Katholischen Volksvereins" zur Jahreswende 1869/1870, die Bischof Rudigier zumindest initiativ unterstützt hatte, war das Problem Kirche, Klerus und Politik fast permanent akut. Die liberale, später auch die deutschnationale und sozialdemokratische Polemik gegen den „Klerikalismus" sorgte ja in reichlichem Maße dafür, daß die Frage, zumindest vor jeder der elf Landtagswahlen und den neun Reichsratswahlen, ausführlich und in immer neuen Varianten behandelt wurde.

[5] *H. Slapnicka*, Oberösterreich – Zwischen Monarchie und Republik (1918–1937) (Linz ²1975), 164 ff.
[6] Das Beschwerdeschreiben des Bischofs ist nicht vorhanden, wohl aber eine beglaubigte Abschrift. OÖ. Landesarchiv, Geh. Präs. Akte, Sch. 398, 773/926 Präs. 1919 6 B.
[7] *H. Slapnicka*, Oberösterreichs Christlichsoziale zu Koalition und Koalitionsende 1920. Vortrag vor der Kunschak-Körner-Stiftung zur Erforschung der Jahre 1918–1938, Wien 28. 4. 1980.
[8] Siehe den Abschnitt „Schlegel und sein Diözesanbischof", in: *A. Schlegel*, Von Katastrophe zu Katastrophe. November 1918 bis Februar 1934. Die Tragödie des Demokraten Schlegel. Wiener Katholische Akademie. Miscellanea. Neue Reihe Nr. 32 (Wien 1981), 33–46.

Für Oberösterreich liegt übrigens auch eine bis 1861 zurückgreifende Untersuchung über die Rolle des Klerus in der Politik vor.[9] In den letzten 57 Jahren der Monarchie (1861–1918) gab es – einschließlich der Virilstimme des Diözesanbischofs – 35 Geistliche, die Landtagsmandate innehatten. Der Landtag mit den meisten Geistlichen war merkwürdigerweise der letzte von den Liberalen beherrschte Landtag (1878–1884; 7 Priester). Zahlenmäßig höher, anteilmäßig weit geringer war der Klerus im letzten Landtag der Habsburgermonarchie (ab 1909) mit acht Abgeordneten vertreten, doch hatte dieser Landtag 68 Sitze – gegenüber den 50 Sitzen der vorausgehenden zehn Landtage. Die wenigsten Priester, vier, hatte der von den Konservativen beherrschte Landtag der Jahre 1890 bis 1896, doch stellte ein Priester, der Kremsmünsterer Abt Achleuthner, den Posten des Landeshauptmanns. Die beiden ersten Landtage (1861, 1867) und auch der der Jahre 1871 bis 1878 zählten fünf Priester-Abgeordnete; je sechs Priester waren in den Landtagen von 1870, 1871, 1884, 1896 und 1902 vertreten. Unter diesen Priesterpolitikern waren die Ordenspriester überraschend hoch vertreten; von den 25 Abgeordnetensitzen, die Priester innehatten, belegte der Ordensklerus 20, wobei die Stiftsprälaten im Rahmen des Großgrundbesitzes nicht einmal eine ausschlaggebende Rolle spielten: von ihnen waren nur vier Landtagsabgeordnete. In den Schlußjahren der Monarchie ab 1861 waren unter den sechs Landeshauptleuten drei Priester (Prälat Lebschy 1861–1868; Abt Achleuthner 1884–1897; Prälat Hauser 1908–1918) – und das durch 30 Jahre.[9]
In der Zwischenkriegszeit war der Klerus weit bescheidener vertreten als vor 1918. Waren es 1918 – in der allerdings 101 Abgeordnete umfassenden „Provisorischen Landesversammlung" – sieben Priester, so im ersten nach dem allgemeinen gleichen Wahlrecht gewählten Landtag von 1919 zwei, 1925 ein und 1931 zwei Priester.

Abkehr von der „Parteipolitik"

Im „Linzer Diözesanblatt" vom 21. Dezember 1933, also sechs Tage nach dem gestellten Termin, veröffentlichte der Bischof unter Punkt 2 („Beschluß der Österreichischen Bischofskonferenz in Wien vom 30. November 1933 bezüglich politischer Betätigung des Klerus") folgende Weisung, die wörtlich dem Beschluß der Bischofskonferenz entspricht:

> Nach reiflicher Erwägung, ob es günstig oder ungünstig sei, daß sich katholische Geistliche unter den gegenwärtigen, besonders heiklen politischen Verhältnissen als politische Mandatare weiter betätigen, hat die Bischofskonferenz den Beschluß gefaßt, die für die Ausübung des Mandates erforderliche bischöfliche Zustimmung in sinngemäßer Durchführung des can. 139, § 4, vorübergehend und allgemein zurückzunehmen.
> Jene hochwürdigen Herren, welche Mandate als Nationalräte, Bundesräte, Landtagsabgeordnete oder Landesräte oder Gemeinderats- und Gemeindeausschußmitglieder innehaben, werden hiemit aufgefordert, ihre Mandate bis zum 15. Dezember d. J. niederzulegen; das gleiche gilt von jeder führenden Stellung. Geistliche, die sich sonst politisch betätigen wollen, bedürfen der besonderen Erlaubnis ihres zuständigen Ordinarius.[10]

Es gab merkwürdigerweise zu dieser für Österreich sehr einschneidenden Maßnahme keinerlei Kommentar in der damals von Wenzel Grosam und Ferdinand

---

[9] *H. Slapnicka*, Oberösterreich – Die politische Führungsschicht 1861–1918 (Linz, 1983).
[10] Linzer Diözesanblatt (LDBl.) 1933, Nr. 10, 140. Der Abzug des Klerus aus der *Kommunalpolitik* war allerdings durch den Codex nicht gedeckt, wo nur von „deputates" die Rede ist.

Spiesberger redigierten „Theologisch-praktischen Quartalschrift", die sonst laufend zu aktuellen kirchlichen wie kirchenpolitischen Maßnahmen Stellung nahm.[11] Ein zweifellos auf Gföllner zurückzuführender Kommentar zur Abberufung des Klerus aus der Politik im „Linzer Volksblatt" vom 6. Dezember zeigt die Abkehr von der „Parteipolitik" und die Hinwendung zur „vaterländischen Politik".[12]

Allerdings hatten sich 44 Teilnehmer der Pastoralkonferenz vom Herbst 1933 mit dem kirchenrechtlichen Verbot von Kanon 137, 139 und 142 zu befassen. Bezüglich Kanon 139 informierte das Diözesanblatt folgendermaßen:

Dem Verbote, sich ohne bischöfliche Zustimmung in eine gesetzgebende Behörde berufen oder wählen zu lassen, bringen alle Arbeiten volles Verständnis entgegen. Zur Zeit der Abfassung der Arbeiten bestand noch die demokratisch-parlamentarische Staatsform, aus der auch die Bedenken gegen die Beteiligung der Geistlichen an der ausübenden Politik geschöpft werden. Eine Arbeit will die Frage vom Gesichtspunkt der kommenden berufsständischen Gesellschaftsordnung aus lösen. Sie schreibt: „Alle die gegen die Beteiligung des Klerus an der aktiven Politik angeführten Gründe treffen in viel vermindertem Maße in der berufsständisch organisierten Staatsgesellschaft zu. Da ist eine reinliche Scheidung zwischen wirtschaftlichen und ausschließlich kulturellen Vertretungen. Im wirtschaftlichen Ständerat wird der Priester kaum als Abgeordneter aufscheinen, denn die wirtschaftlichen Interessen, die den Priester näher betreffen, werden von selbst durch die Vertreter der gleichen Laienberufsgruppe vertreten. In der Kulturkammer aber wird der Priester als Vertreter der Kirche und der kulturellen Belange viel eher und leichter wirken können. Für jetzt ist die Frage: Geistlichkeit und aktive Politik durch den Beschluß unserer Bischöfe vom Dezember vorigen Jahres [in Wirklichkeit November] gelöst."

Auf einer Pastoralkonferenz besprach man auch die Führung der Obmannstelle im Ortsschulrate. Der § 11 des Reichsvolksschulgesetzes vom 25. Mai 1868 bestimmte: „Der bisherige Wirkungskreis des Ortsseelsorgers und des Ortsschulaufsehers geht an den Ortsschulrat über." Die wesentliche Aufgabe des Ortsschulrates ist mithin eine ursprünglich seelsorgliche. Es handelt sich beim Ortsschulrat um kein weltliches Amt im Sinne des § 2 unseres Kanons, sondern um ein verweltlichtes. Was der Pfarrer früher als Seelsorger allein tun konnte, das kann er jetzt auch an der Spitze eines Ausschusses tun. Die Übernahme der Obmannstelle im Ortsschulrate erscheint durch kein kanonisches Verbot behindert.[13]

Gewissenskonflikt der Priesterpolitiker

Die von der Entscheidung des 30. November 1933 betroffenen Priester traten noch zu einer gemeinsamen Beratung in Salzburg zusammen; zur Diskussion stand vor allem die Frage, ob nicht die 1931 bzw. 1932 gewählten Priesterpolitiker auch eine Verantwortung gegenüber den Wählern hätten;[14] dennoch stellten anschließend alle bedingungslos ihre Mandate zur Verfügung.[15]

Nur am Rande sei eine unerquickliche Kontroverse zwischen Bischof Gföllner und Landeshauptmann Schlegel erwähnt. Auf die Beschwerde des Bischofs, die beiden Priesterpolitiker Hirsch und Pfeneberger arbeiteten noch nach dem gesetzten Termin vom 15. Dezember 1933 weiter, erklärte der Landeshauptmann, sie räumten nur ihre Schreibtische auf. Immerhin wurden Anfang 1934 wohl die Funktionen der beiden als Landtagsabgeordnete neu besetzt, nicht aber die als Landesräte. Die Posten waren noch unbesetzt, als in Linz der Februaraufstand einsetzte.

---

[11] Im Rahmen ihrer Berichte über päpstliche Verordnungen war auch schon 1925 und 1926 keinerlei Hinweis zur Problematik *Klerus und Politik* erschienen.
[12] Linzer Volksblatt 1933, Nr. 286.
[13] LDBl. 1934, Nr. 7, 159, 160.
[14] Tonbandaufnahmen H. Slapnicka mit Ernst Hirsch 1971. OÖ. Landesarchiv, Tonbandarchiv.
[15] Dokumentation von *Johannes Ebner* wie Anm. 2.

„Parteipolitik" und „vaterländische Bewegung"

Auch in anderen Bereichen bildeten die Jahre 1933 und 1934 in den kirchenpolitischen Aktivitäten Gföllners einen Höhepunkt. Zu Jahresbeginn 1933 war der aufsehenerregende, später mehrfach aufgelegte „Hirtenbrief über wahren und falschen Nationalismus" erschienen, also der Hirtenbrief gegen den Nationalsozialismus,[16] der später Gföllner sicher weithin zu Unrecht auch den Ruf einbrachte, ein führender Mann eines innerkirchlichen Antisemitismus zu sein.[17]

Es folgten „Richtlinien hinsichtlich Zulassung parteipolitischer Organisationen in Kirchen und zu kirchlichen Feiern";[18] hier steht einleitend: „Sie [die Kirche] kann nicht gestatten, daß einzelne parteipolitische und wirtschaftliche Organisationen in ihrem Ringen um die Macht im Staate die religiöse Autorität der Kirche ausspielen oder den Anschein erwecken, als seien Religion und Kirche als solche an ihren parteipolitischen Bestrebungen irgendwie aktiv beteiligt . . ." Einen besonderen Schwerpunkt legten die Richtlinien auf parteipolitische Akzente bei Begräbnissen.

So sehr diese Weisung, eventuell auch die im Text durchgeführte Sperrung beim Wort „parteipolitisch", verständlich war, so merkwürdig mutete eine nachfolgende Weisung über die „Zulassung des Heimatschutzes zu kirchlichen Feiern" an: Da der „Heimatschutz" gegenwärtig keine parteipolitische Organisation, sondern eine vaterländische Bewegung und eine Hilfsorganisation der staatlichen Exekutive darstellt, findet das Verbot des L.D.Nr. 3, S. 43, bezüglich Zulassung parteipolitischer Organisationen zu kirchlichen Feiern auf ihn keine Anwendung.[19]

Zur Zeit dieser Verlautbarung (5. Juli 1933) hatte es immerhin noch den „Heimatblock" als Organ des Heimatschutzes mit Abgeordneten im Nationalrat und in verschiedenen Landtagen, wenn auch nicht im oberösterreichischen, gegeben. Auch hatte Gföllner auf eine Anfrage des christlichsozialen Klubobmannes und Landesrates Pfeneberger bezüglich des Beitrittes zu einer Organisation, „welche offenkundigerweise den Faschismus anstrebt" [Heimwehr], gar nicht geantwortet. Der Linzer Bischof Gföllner war dann der einzige, der den Beschluß der Bischofskonferenz vom 23. Februar 1934, die Mitglieder der in der Katholischen Aktion zusammengefaßten Organisation sollten sich persönlich der Vaterländischen Front anschließen, im Linzer Diözesanblatt veröffentlichte.[20]

Dieser beklemmende Eindruck wird durch eine weitere Weisung aus dem Jahre 1934 verstärkt, die unter dem Titel stand: „Ehemalige parteipolitische Organisationen in Kirchen und bei kirchlichen Feiern."

Die diesbezüglichen amtlichen Richtlinien im L.D. 1933, S. 43, bleiben auch nach Ausschaltung der politischen Parteien aus dem Parlament vollinhaltlich aufrecht und finden auch auf den ehemaligen „Landbund", der sich jetzt zu einer „Landbündlerischen Gesinnungsgemeinschaft" umgebildet hat, Anwendung.

Die Richtlinien sind überall gleichmäßig zu beachten. Durch eine falsch verstandene „kluge Rücksichtnahme" in einzelnen Pfarren würde nur anderen Pfarren eine Verlegenheit bereitet werden.[21]

---

[16] LDBl. 1933, Nr. 1, 1–14; Bischof Gföllner veröffentlichte in Nr. 3 des Linzer Diözesanblattes im Zusammenhang mit den Reaktionen auf seinen Hirtenbrief einen „Dank des Bischofs". Auch dieser Dank war „pflichtgemäß von allen Kanzeln zu verlesen".

[17] Kathpreß Nr. 91 vom 19. 4. 1961 (Eichmann, Bischof Gföllner und der Antisemitismus. Diözese protestiert gegen eine Fernsehsendung des Norddeutschen Rundfunks).

[18] LDBl. 1933, Nr. 3, 43f. (datiert mit 22. 3. 1933).

[19] LDBl. 1933, Nr. 6, 88.

[20] LDBl. 1934, Nr. 2, 27.

[21] LDBl. 1934, Nr. 6, 139f.

Das Ende von Volksverein und Christlichsozialer Partei

Der befohlene Abzug des Klerus aus der Politik war nur *eine* Maßnahme in einem mehraktigen Drama. Es ging nunmehr, ebenfalls veranlaßt durch päpstliche Weisungen, um die Gründung der „Katholischen Aktion". Das war aber in Oberösterreich besonders schwierig, weil es ja hier die lebendige Gründung Bischof Rudigiers gab, den „Katholischen Volksverein". Dieser hatte eine Doppelfunktion: eine kirchliche bzw. innerkirchliche – ähnlich der der Katholischen Aktion – und eine politische. Hier hatte sich seit 1870 ein mehrfacher Wandel ergeben – von den Katholisch-Konservativen zur Katholischen Volkspartei (ab 1890) und zu den Christlichsozialen (ab 1907). Der Präsident des Katholischen Volksvereins war aber gleichzeitig Landesparteiobmann der Christlichsozialen Partei.
Gföllner zwang nun am 8. Jänner 1934 den Präsidenten des Katholischen Volksvereins, der bis dahin immer auf den Generalversammlungen gewählt worden war, zum sofortigen Rücktritt, was Nationalrat Dr. Josef Aigner nach einem kurzen Gespräch mit Landeshauptmann Dr. Schlegel akzeptierte – freilich mit dem bitteren Hinweis, man gestehe dem Präsidenten der Katholischen Aktion nicht einmal jene Kündigungsfrist zu, die jede Kuhdirn habe. Einen weiteren Hinweis Aigners auf sein Gewissen beantwortete der Bischof damit, er solle dies ruhig dem Gewissen des Bischofs überlassen.[22] Es folgte der im Diözesanblatt abgedruckte Brief des Bischofs vom 12. Juli 1934 an das Präsidium des Katholischen Volksvereins zum Thema „Katholischer Volksverein und Katholische Aktion"[23] und die Ernennung eines „Generaldirektors der Katholischen Aktion" (Dr. Franz Ohnmacht).[24] In dem Schreiben hatte Gföllner erklärt, er erwarte vom Volksverein, daß er sich „jedes politischen Charakters entkleidet" und sich „formell der Katholischen Aktion, deren oberste Leitung in den Händen des Bischofs und des von ihm bestellten Generaldirektors der Katholischen Aktion liegt", unterstellt. Schließlich wurde im Diözesanblatt auch noch die Rede Gföllners bei der letzten Generalversammlung des Katholischen Volksvereins vom 11. November 1934 abgedruckt, die sich mit der Geschichte des Volksvereins, mit der „Katholischen Aktion" befaßte, aber auch ein „Bekenntnis zur Vaterländischen Front" abgab. In einer Zeit wachsender Parteimündigkeit hatte sich hier der konservative und autoritäre Bischof zweifellos mit Intentionen des jüngeren Klerus – wenn auch unter anderer Motivierung – getroffen. Mit der Liquidierung der Führungsschicht der Christlichsozialen in Oberösterreich (der Rücktritt von Aigner, Pfeneberger und Hirsch war aufgrund direkter Aktionen Gföllners, der von Landeshauptmann Dr. Schlegel nach Drohungen Starhembergs erfolgt) gab es praktisch keine Christlichsoziale Partei im Lande mehr. Reaktivierungsbestrebungen von Parteiobmann Czermak wurden durch das politische Geschehen überrollt. Es folgte ein kurzer Epilog im „Linzer Volksblatt" in dem Leitartikel „Das Ende der [Christlichsozialen] Partei":

---

[22] Ungezeichnetes Gedächtnisprotokoll. OÖ. Landesarchiv, Nachlaß Hirsch, Sch. 3. Nach Angaben von Hirsch diktierte Dr. Aigner dieses Gedächtnisprotokoll unmittelbar nach dem Gespräch mit dem Bischof. Siehe auch: *J. Honeder*, Die Entpolitisierung des Katholischen Volksvereins durch Bischof Johannes Maria Gföllner, in: Jahresbericht des Bischöflichen Gymnasiums Kollegium Petrinum Linz 1981/82 (Linz 1982), 21–35.
[23] LDBl. 1934, Nr. 7, 155ff.
[24] LDBl. 1934, Nr. 7, 157.

In Wirklichkeit sind die Parteien schon heute tot. In Oberösterreich hat man von diesen Todesanzeichen schon längere Zeit Kenntnis genommen. Nun beginnt man auch in anderen Bundesländern einzusehen, daß für die Parteien die Zeit vorbei ist.[25]

Der Klubvorstand der Christlichsozialen Partei Österreichs hatte sich gerade in diesen Jahren vor allem mit der Situation in Oberösterreich befaßt. Nach einem Gespräch von Gföllner mit Dollfuß schaltete sich in diese Frage auch der Bundeskanzler ein. Parteiobmann Czermak bezeichnete die Situation in Oberösterreich als ,,entsetzliches Signal zur Auflösung der Partei" und sprach von einem ,,langsamen Sterben", einem ,,Verhungern der Partei". In diesem Zusammenhang verwies übrigens der Wiener christlichsoziale Nationalratsabgeordnete Franz Spalowsky auf einen Ausspruch von Diözesanbischof Gföllner, daß er ,,nie christlichsozial gewählt" habe.[26]

Die Folgen – in Österreich und anderswo

Bischof Gföllner hatte übrigens keine Bedenken, daß der Klerus auch in den folgenden ständestaatlichen Gremien vertreten war: im Landtag der Jahre 1934 bis 1938 saß Dr. Franz Eiblhuber und von 1934 bis 1936 Dr. Franz Ohnmacht, der Generaldirektor der Katholischen Aktion, der anschließend zwischen 1936 und 1938 dem Bundeskulturrat angehörte. Das waren, wie bisher, zwei Priesterpolitiker, wenn nunmehr auch gewiß keine parteipolitischen Vertreter.

Trotzdem zeigte man jetzt, 1934, gerade in Oberösterreich eine gewisse Zurückhaltung, die nur auf den Wunsch des Bischofs zurückgeführt werden konnte. Sämtliche anderen Landtage wiesen, ähnlich wie seinerzeit die Virilstimme des Diözesanbischofs in den Landtagen der Jahre 1861 bis 1918, einen bis vier ,,Vertreter der anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften" auf. (Diese Gruppe fehlte beim oberösterreichischen Landtag.) Im Durchschnitt saßen zwei katholische und ein evangelischer Kirchenvertreter im Landtag; in Wien drei katholische und je ein evangelischer und jüdischer. Der einzige in einem Landtag vertretene Bischof jener Jahre war Erzbischof Waitz in Salzburg.[27]

Während im Staatsrat, Bundeswirtschaftsrat und Länderrat keine Priester aufschienen, war der Klerus im Bundeskulturrat zahlreich vertreten, insbesondere auch die ,,Katholische Aktion" mit ihrem Wiener Generalsekretär und den Generaldirektoren von St. Pölten und Linz.

Die historischen Zusammenhänge des Jahres 1933, ja die ganze Entwicklung seit Inkrafttreten des Codex im Jahre 1918, hatte man 1945 sicher nicht berücksichtigt, sondern war einfach froh darüber, daß man im November 1933 den Beschluß über den Abzug des Klerus aus der Politik gefaßt hatte.[28] Erika Weinzierl wertet in ih-

---

[25] Linzer Volksblatt 1934, Nr. 49.

[26] *W. Goldinger* (Hrsg.), Protokolle des Klubvorstandes der Christlichsozialen Partei 1932–1934. Studien und Quellen zur österreichischen Zeitgeschichte Bd. 2 (Wien 1980), 326ff., 331, 340.

[27] Österreichischer Amtskalender für das Jahr 1937 (Wien 1937), 29–33, 131, 171, 225, 415, 510, 546, 667, 724, 747.

[28] Österreichs Bischöfe befanden sich damals im übrigen im Einklang mit dem ,,Lehrbuch des Kirchenrechts" von Eichmann/Mörsdorf, in dem sich in der 6. Auflage (1948) folgender Hinweis findet:
,,Um Abgeordnetenmandate dürfen sich Geistliche weder bewerben noch dürfen sie solche annehmen ohne Erlaubnis ihres eigenen Oberhirten sowie des Oberhirten des Wahlkreises und, in Gebieten für die ein päpstliches Verbot ergangen ist, nicht ohne Erlaubnis des Heiligen Stuhles. Die Erteilung der Erlaubnis soll eher erschwert als erleichtert werden . . ." (S. 259).
Bezüglich Deutschland war nach dem Reichskonkordat von 1933 eine ergänzende Weisung zu Kanon 139 in Aussicht gestellt worden, die nie erfolgte.

rem Beitrag „Der Episkopat" im Sammelband „Kirche in Österreich 1918–1965" den Beschluß vom 30. November 1933 als „aufsehenerregend" und „eine neue Epoche der österreichischen Kirchengeschichte vorwegnehmend".[29]
Es gab nach 1945 zwar neue Diskussionen über das Christliche in der Politik und in den Bezeichnungen der politischen Parteien. (In Deutschland, Frankreich, Italien und anderen Ländern, nicht aber in Österreich, findet sich das Wort „christlich" in den Namen der Parteien.) Weithin verschwunden war der Begriff „Klerikalismus"; aber auch das neuerdings gebrauchte Schlagwort vom „politischen Katholizismus" war wenig durchdacht und wurde sehr unterschiedlich angewendet. Bemühungen um eine Ent-Ideologisierung der politischen Parteien und vielfach mißglückte Versuche einer Re-Ideologisierung sowie Diskussionen über eine angebliche oder tatsächliche Äquidistanz der Kirche von den politischen Parteien gingen ebenfalls nicht in die Tiefe. Inzwischen hatte die katholische Kirche außerhalb Österreichs bei der Verstrickung in die Politik weitere, meist bittere Erfahrungen sammeln können.[30]

Konrad Repgen, Die „Entpolitisierung" des italienischen Klerus in den Jahren 1922 bis 1924 und die Entpolitisierungsklauseln des Lateran- und des Reichskonkordates, in: Demokratie in Anfechtung und Bewährung. Festschrift für Johannes Broermann, herausgegeben von Joseph Listl und Herbert Schambeck, 1982, 725–754.

[29] *E. Weinzierl,* Der Episkopat, in: Kirche in Österreich 1918–1965 (Wien 1966), 35.

[30] So wurde ein katholischer Priester, Msgr. Josef Tiso, Staatspräsident der kurzfristig selbständigen slowakischen Republik. Er wurde 1946 hingerichtet. Das hinderte tschechische katholische Priester nicht, auch nach 1945 politisch aktiv zu sein. Drei Priester wurden sogar Minister (Msgr. Šrámek und Hala 1945–1948, in der kommunistischen Zeit noch Plojhar). Msgr. Wološin war kurzfristig Staatspräsident der Karpaten-Ukraine; nach Ende des zweiten Weltkrieges starb er in Sibirien. Die Problematik ist übrigens auch in anderen Erdteilen virulent und erst kürzlich berichtete Hubert Feichtlbauer über die zwei Priester, die Mitglieder der nicaraguanischen Regierung sind – einer sogar Außenminister – und die die päpstliche Aufforderung ablehnten, ihre politischen Ämter zurückzulegen (Die Furche 1982, Nr. 40).

CLAUS SCHEDL

Streiflichter aus der Welt des Islam

Von vielen kaum beachtet, begann am 19. Oktober 1982 christlicher Zeitrechnung das Jahr 1402 muslimischer Zeitrechnung; diese beginnt ihre Zählung mit dem Jahr der Hiğrah Muhammads, d. i. mit jenem denkwürdigen Jahr, in dem Muhammad nach den Mißerfolgen in Mekkah sich entschloß, nach Medinah auszuwandern bzw. zu flüchten (622 n. Chr.). Dort konnte er in Freiheit und Unabhängigkeit die erste islamische Gemeinde gründen. Daher sei bei der Jahreszählung, die sich nach dem Mondkalender richtet, nicht so sehr an die „Flucht" als vielmehr an die Gründung der islamischen „Kirche" zu denken.

„Das kommende Hidschra-Jahr ist für die Muslime in Österreich auch insofern von besonderer Bedeutung, als mit ihm der *islamische Religionsunterricht* an den österreichischen Schulen beginnt",[1] also im selben Jahr, in dem in Österreich die Erinnerung an die Belagerung Wiens durch die Türken und an den Sieg über den Halbmond (1683) gefeiert wird. Ist also trotz des damaligen militärischen Sieges der Islam in Österreich heimisch geworden? Jedenfalls muß dies aus den weiteren Worten *Balićs*, den wir eben zitiert haben, geschlossen werden: „Möge ein verantwortungsvoller islamischer Religionsunterricht zur gegenseitigen Achtung aller Menschen, zur Stärkung des österreichischen Bewußtseins und zu einer Dauerpräsenz des Islam in diesem Land führen!"

Aber nicht bloß in Österreich, sondern in Europa überhaupt ist der Islam heimisch geworden. Um dies zu veranschaulichen, bringen wir zunächst eine Statistik aus der Feder des algerischen Muslims Professor *D. Khalid:*[2]

Jugoslawien: 4 Millionen (Mill.), davon 2 Mill. in Bosnien, Herzegowina und Kroatien, knappe 1½ Mill. in der von Albanern bewohnten Provinz Kosovo.
Bulgarien: 1½ Mill., darunter etwa 300.000 Zigeuner.
Westdeutschland: 2 Mill., darunter 20.000 Palästinenser. Hauptballungszentrum: West-Berlin mit 300.000 Muslimen, die hier bereits die zweitstärkste Konfession nach den Protestanten sind (Katholiken 260.000). Ursprungsländer sind der Balkan und hauptsächlich die Türkei.
Frankreich: 2 Mill. Auch hier die zweitstärkste Konfession nach den Katholiken (1 Mill. Protestanten, 700.000 Juden); Ursprungsländer sind Nordafrika mit Übergewicht Marokko.
Spanien: 200.000 Muslime, wieder mehr als Protestanten (Zahlen nicht angegeben).
England: 1½ Mill. Ursprungsländer sind die früheren englischen Dominien Indien und Ostafrika.
Österreich: Keine Zahl angegeben (auf 80.000 bis 100.000 geschätzt).
Vorausblick auf das Jahr 2000: In Westeuropa ca. 20 bis 25 Mill. Muslime.

Obwohl, durch die angespannte Wirtschaftslage bedingt, viele Gastarbeiter in ihre Heimatländer zurückwandern dürften, bleibt doch die Tatsache bestehen, daß der Islam eine europäische Religion geworden ist. Diese Tatsache ist vielfach

[1] *S. Balić*, Islam und der Westen (abgekürzt IW), 2 (1982), 10.
[2] Orient 23 (1982), 45ff.

noch nicht in das allgemeine Bewußtsein gedrungen. Dies schafft auch eine völlig neue, noch kaum beachtete Lage für die Seelsorge, und zwar nicht nur für die christliche Seelsorge, sondern auch für die islamische. Da also ab dem Jahre 1983 in manchen Schulen Österreichs katholische und evangelische Religionslehrer zugleich mit islamischen den Religionsunterricht erteilen werden, könnte sich von selbst ein intensives Religionsgespräch entwickeln, vorausgesetzt, daß jeder bemüht ist, den anderen besser kennenzulernen.

Zur Kurzfassung eines islamischen Katechismus

Um gleich ins Gespräch zu kommen, bringen wir einen Auszug aus dem ,,*Abc der islamischen Glaubenslehre*"[3] nach *S. Balić:*

Was ist der Islam?

,,Der Islam ist eine Religion, die Gott besonders nahe sein muß, weil *Er allein* im Mittelpunkt ihrer Lehre steht. In die Praxis umgesetzt, ist der Islam eine Lebensbewältigung im Zeichen der Hingabe an Gott . . . Das Wort Islam stammt aus dem Arabischen und bedeutet *Hingabe* an ein vertrauenswürdiges Ideal. In dem Ausdruck steckt auch die Bedeutung *Friedenssuche* und *Friedenssicherung.*"

Welche Stellung kommt Muhammad zu?

,,Gott und Mensch begegnen einander in der Offenbarung, nicht aber in der Person des Offenbarungs-Vermittlers. Deshalb ist es nicht sachgerecht, die Bekenner des Islam als ,,Mohammedaner" zu verstehen. Muhammad ist zwar das Endglied der langen Reihe der Gottesboten, und somit auch für den lebenden Islam der wichtigste, doch nicht der einzige Offenbarungs-Vermittler. Die Offenbarung geht durch die ganze Geschichte . . . Alle Offenbarungsträger sind demnach Muslime."

Welches sind die Quellen der Offenbarung?

,,Die wichtigste Sammlung der Offenbarung ist die *Tora,* der *Psalter,* das *Evangelium* . . . und der *Qur'an.* Der Qur'an hat sehr früh nach seiner Verkündigung durch Muhammad eine schriftliche Fixierung gefunden. Von Haus aus aber ist er ein mündliches Zeugnis der Selbstmitteilung Gottes an den Menschen.
Die Botschaft, die der Qur'an in seiner Gesamtheit abgibt, wird vom Qur'an selbst als ein Auszug aus einem himmlischen Buch oder den ‚wohlaufgehobenen Tafeln' (lewh-i-mahfûz) vorgestellt. Dieses Buch besteht sicherlich nicht aus dem menschlichen Schreibstoff. Der geschriebene Qur'an auf dem Büchermarkt heißt *Mushaf* (Kodex)."

Welches sind die Vorschriften für den äußeren Glaubensvollzug?

1. ,,Einhalten einer nicht-abreißenden Bereitschaft, für Gott Zeugnis abzulegen" *(šahadah)* – also das Glaubensbekenntnis: la ilaha illa 'llahu muhammad rasulu 'llahi – Es gibt keinen Gott außer Allah! Muhammad ist sein Prophet. (Ruf vom Minarett.)
2. ,,Andachtsübungen oder Standardgebete als ‚Stützen des Islam'" *(salat)* – hauptsächlich zu den fünf täglichen Gebetszeiten.
3. ,,Entrichtung einer 2,5prozentigen Sozialsteuer zugunsten der bedürftigen Menschen oder der gefährdeten Religions- und Kulturstrukturen" *(zakat).*

---

[3] IW, 2 (1982), 6–7.

4. ,,Fasten im fünften Monat des islamischen Mondjahres Ramadan" *(saum)* – Enthaltung von Speise und Trank von Sonnenaufgang bis Sonnenuntergang; danach Essen und Trinken erlaubt.
5. ,,Pilgerfahrt nach Mekka *(haǧǧ)*: von der Verpflichtung betroffen sind nur jene gläubigen Frauen und Männer, die für die Reise . . . die erforderlichen Voraussetzungen haben". (Arme sind zur Pilgerfahrt nicht verpflichtet!)

Im weiteren Text wird noch auf den humanen Charakter des Islam verwiesen, so daß dieses ,,*Abc der islamischen Glaubenslehre*" einen sehr gewinnenden Eindruck hinterläßt. Durch die genannten fünf Verpflichtungen, die auch ,,*Säulen des Islam*" genannt werden, gewinnt die innere Glaubens-Überzeugung auch ihre nach außen sichtbare Form. Da die zitierte Zeitschrift Wert auf den Dialog mit Christen legt, möchte ich einige Gedanken anfügen, um gleich in der Praxis das Gespräch in Gang zu bringen.

Wir fragen: *Warum wollen sie nicht mehr Mohammedaner, sondern Muslime genannt werden?*
Beide, Islam und Christentum, zielen auf restlose Hingabe an Gott und seine Offenbarung; daher ist auch das Christentum in seinem tiefsten Wesen ,,Islam", d. i. – wie oben zitiert – ,,eine Lebensbewältigung im Zeichen der Hingabe an Gott". Das II. Vatikanische Konzil hat in der großzügigen Erklärung über die nicht-christlichen Religionen bekannt, daß es verschiedene Wege zu Gott geben kann. Wir Christen gehen nun jenen Weg zu Gott, den uns Christus, das Wort Gottes, gewiesen hat. Wir glauben also in einem einzigen Glaubensakt an Gott und an Christus. Deswegen wurde denen, die diesen Weg gehen, der Name Christen gegeben (Apg 11, 26).
Nun ist es aber recht erstaunlich, daß in der islamischen Literatur der letzten 15 Jahre immer mehr Artikel erscheinen, die sich gegen die Bezeichnung *Mohammedaner* verwehren. Ein Beweisgrund wurde oben schon angeführt, und zwar in der dogmatisch klingenden Formulierung: ,,Gott und Mensch begegnen einander in der *Offenbarung*, aber nicht in der *Person* des Offenbarungsvermittlers." Dadurch wird Muhammad zu einem bloßen Instrument; seiner Person kommt kaum eine Bedeutung zu, wenn er auch ,,für den lebenden Islam der wichtigste Offenbarungsvermittler ist".
Nimmt man aber den Koran selbst zur Hand, der doch die Glaubensquelle des Islam per eminentiam ist, bietet sich wohl ein anderes Bild. Käme es tatsächlich nur auf die Offenbarung, also auf den Inhalt an, müßte der Koran nur den Glauben an diesen Offenbarungsinhalt einfordern. Nimmt man sich aber die Mühe und sucht mit Hilfe einer Konkordanz alle Stellen[4] mit dem Wort ,,glauben/Glaube" im Koran, tritt folgendes Ergebnis in Sicht:
10mal der Satz: ,,*glauben an Allah und seinen Gesandten*" (4,136; 7,158; 24,47.62; 48,9; 49,15; 58,4; 57,7; 61,11; 64,8). Dazu 16mal ,,*gehorchen Allah und seinem Gesandten*" (3,32.132; 4,69; 8,1.20.24.46; 9,91; 24,52.54; 33,31.33.71; 48,17; 49,14; 58,13).
Schließlich 4mal negativ formuliert: ,,*wer nicht glaubt an Allah und seinen Gesandten*" (9,54.80.84; 48,13).

---

[4] *Verszählung* nach dem arabischen Text der Normausgabe von Kairo, der auch *R. Paret* in seiner Koranübersetzung folgt. Andere deutsche Koranausgaben bringen noch die veralterte, sogenannte Fluegelsche Verszählung.

Wer also den Korantext so liest, wie er geschrieben steht, muß notwendigerweise zu dem Schluß kommen, daß der Glaube an Allah unzertrennlich mit dem Glauben an seinen Gesandten Muhammad durch dasselbe Verbum zusammengeschlossen wird, also ,,glauben" – ,,nicht-glauben", ,,gehorchen" – ,,nicht gehorchen" in einem einzigen Atemzug auf Allah *und* Muhammad bezogen ist. Wer demnach an Allah glaubt, tut dies deswegen, weil Muhammad es ist, der diesen Weg zu Allah weist. Demnach würde gerade durch die Selbstbezeichnung *Mohammedaner* das Typische und Unterscheidende dieses besonderen Weges der Hingabe an Gott ausgedrückt. Von wo und von wem der Kampf gegen die Bezeichnung ,,Mohammedaner" ausgegangen ist, entzieht sich meiner Einsicht. Jedenfalls handelt es sich um eine inner-mohammedanische Streitfrage, die den Außenstehenden eigenartig berührt, wo doch aus den angeführten Stellen des Koran selbst hervorgeht, daß der Glaube an Allah unzertrennlich mit dem Glauben an Muhammad verbunden ist.
Ein ähnlicher Fall läge vor, wenn irgendwelche Christen eines Tages erklärten, sie wollen nicht mehr Christen, sondern einfach ,,Gottgläubige" genannt werden. Die Bezeichnung Muslim oder Moslem dürfte sich heute schon eingebürgert haben; die Bedeutung des Wortes ist jedoch den meisten Nicht-Muslimen unbekannt, aber alle verstehen darunter die Anhänger der von Muhammad verkündeten Religion.

Gedanken zum Geschichtsunterricht

Da ab dem Jahr 1983 n. Chr., dem Jahr 1402 der Hiğrah, der islamische Religionsunterricht an den österreichischen Schulen staatlich genehmigt ist, wird die Präsenz von Muslimen an den Schulen wohl von selbst zu einer intensiveren Beschäftigung mit der Geschichte des Islam anregen. Dies wäre sehr zu begrüßen, da doch unser Geschichtsunterricht viel zu einseitig auf europäische Sicht ausgerichtet war und wohl noch immer ist. Beim intensiven Geschichtsstudium dürften sich viele, bisher unbeachtete Gemeinsamkeiten erkennen lassen, aber auch Unterschiede dürften besser verstanden werden.
Wir greifen hierzu nochmals einen Artikel von *S. Balić* auf, der den Titel hat: *,,Dilemma des Dialogs. Auf den Dialog darf man nicht verzichten."*[5] Der Dialog dürfte deswegen ,,auf Sparflamme" *(Balić)* herabgesetzt worden sein, weil man sich zuerst zu viele gemeinsame Freundlichkeiten gesagt und die Unterschiede mit dem Mantel der Liebe zugedeckt habe. Ein richtiges Streitgespräch, in dem die gegensätzlichen Standpunkte klargelegt werden, schaffe aber erst die Möglichkeit, diese Gegensätze zu überwinden.

1. Stellung der Christen und Juden im islamischen Staat

Balić sieht nun den Dialog zwischen Muslimen und Christen gefährdet, vor allem mit den Katholiken, auf Grund eines Schreibens des apostolischen Vikars der Lateiner im Libanon, *Bischof Paul Bassim.*[6] U. E. hat aber der libanesische Bischof überhaupt nichts Neues gesagt, sondern nur auf die im Koran grundgelegte und in den islamischen Staaten alter und neuer Zeit praktizierte Ungleichheit von

[5] IW, 2 (1982), 17.
[6] Deutsch abgedruckt in der ,,Frankfurter Allg. Zeitung" 1977.

Staatsbürgern verwiesen; denn in einem islamischen Staat ist nur der Muslim Vollbürger. Die Christen und andere sind nur mehr oder weniger geduldete Beisassen. Man könnte geradezu von einer Apartheid sprechen, die in Südafrika rassisch bedingt ist, in den islamischen Staaten jedoch religiös. Wenn der Bischof weiters dann meint, daß es in einem islamischen Staat keine Gleichheit zwischen einem Muslim und einem Nicht-Muslim geben könne, hat er nichts Neues behauptet.

Wenn *Balić* sagt: „Jedes muslimische Kind lernt von seinem Religionslehrer, daß eine dauernde *Koexistenz* mit Christen und Juden – dem sogenannten *ahl al-kitab*, ‚Volk des Buches' – vom Koran vorgesehen ist", hat er insofern recht, daß es sich um „*Koexistenz mit Duldung*", aber *nicht um Gleichberechtigung* handelt.

Wer sich über die Stellung der Christen im Islam näher informieren möchte, braucht nur in der *Encyclopédie de l'Islam* den achtspaltigen Artikel *Dhimma* aufzuschlagen:[7] „Vertrag, durch den eine muslimische Gemeinschaft den Mitgliedern der anderen Offenbarungsreligionen Gastrecht und Schutz (hospitalité – protection) zuerkennt, wenn diese die Herrschaft des Islam anerkennen." Dafür müssen sie eine eigene Steuer (ǧizjah) zahlen. Verträge können aber gelöst und auch verschieden interpretiert werden. Sicher hat es im gegenseitigen Zusammenleben Zeiten des Friedens gegeben, aber der Leidensweg der Christen in den islamischen Ländern darf nicht verschwiegen werden. Die nüchterne historische Wahrheit dürfte dem Dialog mehr dienen als eine *einseitige Vergoldung der islamischen Ära*.

Die Besetzung Ägyptens durch den Kalifen ʿOmar (639 n. Chr.) brachte aufs erste keine wesentlichen Änderungen für die einheimische christliche Bevölkerung. Wie früher die Römer, später die Byzantiner, so lebte nun die islamisch-arabische Herrscherschicht von den Leistungen der Einheimischen. Die arabischen Besetzer hatten anfangs überhaupt kein Interesse an Konversionen zum Islam, denn dadurch wäre ja die Zahl der Privilegierten vergrößert und deren Einkünfte verkleinert worden. Erst unter dem wirtschaftlichen Druck kam es allmählich zu Übertritten zum Islam. Die Aussicht des einfachen koptischen Fellachen, durch Übertritt zum Islam in die beherrschende Schicht aufsteigen zu können, muß ungeheuer verlockend gewesen sein. („Kopten" ist dasselbe Wort wie „Ägypter" und bezeichnet einfachhin die ägyptischen Christen.)

Da aber mit der Zeit der wirtschaftliche und auch der religiöse Druck gegen die Kopten immer stärker wurde, kam es zunächst zu vereinzelten Widerständen, die aber im Jahre 829/30 im geeinten Aufstand der Christen gegen die islamische Unterdrückung einen ersten Höhepunkt erreichten. Die schwersten Kämpfe fanden in Mittelägypten statt; die Historiker berichten von furchtbaren Metzeleien, auch von Kindern und Frauen, Niederbrennen von Dörfern usw. Um den Widerstand endgültig zu brechen, wurde ein Teil der christlichen Bevölkerung in den Irak deportiert. Damit hatte der Islam zwar das Übergewicht über die Kopten gewonnen, mußte aber weiterhin mit ihnen leben (Koexistenz?).

Den endgültigen Schlag gegen die Kopten wollte der *Kalif al-Hakim* (386–411 hiǧrah = 1016–1041 n. Chr.) führen. (Auf ihn geht die Sekte der *Drusen* zurück.) Die Verfolgung setzte mit Kleider-Vorschriften ein, dann kam es tatsächlich zu Pogromen, zu Überfällen auf christliche Kirchen, Klöster und Dörfer. Als „End-

[7] Bd. 2 (1965).

lösung" bestand der Plan, alle Christen aus Ägypten zu vertreiben und Ägypten zu einem Staat der ,,Reinen" zu machen (vgl. Paki-stan = Staat der Reinen). Da die *Juden* ebenfalls nur *Dhimmi* = ,,Schutzbefohlene" waren, teilten sie vielfach das Schicksal der Christen.
Wir müssen in die Zeit des hochberühmten *Kalifen Harûn al Rašid* (786–809) in Baghdad zurückblenden, zu dem selbst Karl der Große eine Gesandtschaft schickte. Unter seiner Regierung blühten Handel und Wirtschaft und auch das geistige Leben. Die Einwohnerzahl von Baghdad wird in seiner Zeit auf 300.000 geschätzt. Unter seinem Nachfolger al-Mutawakil (847–861) setzte mit dem wirtschaftlichen Niedergang auch der Druck auf Juden und Christen ein. Aus dieser Zeit stammen die Kleidervorschriften für Juden und Christen, die später auch in Ägypten angewendet wurden, und sogar im Maghreb und in Spanien unter den Almoraviden und den Almohaden (11./12. Jh.).
Das Schicksal der Juden unter islamischer Herrschaft beschreibt der berühmte jüdische Philosoph und Theologe *Ibn-Maimun*, der von Thomas von Aquin in der latinisierten Form als *Maimonides* oft zitiert wird. Nach einer langen friedlichen Periode des Zusammenlebens unter den spanischen Omajjaden setzte eine gezielte Islamisierung ein: die Juden mußten wieder an der Kleidung erkennbar werden. Unter dem Druck der Verfolgung traten viele Juden zum Islam über. Als das Gewitter vorüber war, bekannten sich viele wieder als Juden. Um der Verfolgung zu entgehen, wanderten viele freiwillig von Spanien aus. Maimuns Familie flüchtete zuerst nach Marokko, und dann – weil hier dieselben Judengesetze galten – weiter nach Palästina und schließlich nach Kairo.

2. *Bemerkungen zur Lehrzensur im Islam*

Die Vergoldung der islamischen Ära kommt weiters noch in folgendem Satz zum Ausdruck: ,,Inquisition und religiöse Pogrome sind dem Muslimen fremd" (l. c. 18). Kann dies auch aus dem realen Verlauf der Geschichte belegt werden? Das lateinische Wort Inquisition heißt eigentlich nichts anderes als ,,Untersuchung". Es muß gefragt werden, wer und was von wem untersucht wird. In der jetzigen Sprachweise könnte man darauf antworten: Dissidenten – über ihre von der Linie abweichenden Meinungen – von einer absoluten, ideologisch ausgerichteten Staatsmacht, die sich bedroht fühlt. Daher taucht das Phänomen der Gesinnungsüberwachung bei absolutistischen Herrschern und Systemen in je abgewandelter Form immer wieder in der Geschichte auf. In Europa trifft dieser Vorwurf vor allem das mittelalterliche Spanien, das nach der Reconquista wieder unter die Herrschaft katholischer Könige gekommen ist. Kann man aber behaupten, daß die Inquisition ein typisch christliches oder näherhin katholisches Phänomen war? Es würde zu weit führen, die hier anstehenden Probleme ausführlich zu behandeln. Im folgenden sollen nur einige Notizen vorgelegt werden.
Der Unterschied der beiden Hauptrichtungen des Islam besteht u. a. in der Frage: Wer ist der rechtmäßige Nachfolger oder Stellvertreter (Kalif) Muhammads? Die *Schi'iten* sagten: Nur wer direkt von Muhammad über dessen mit Ali verheirateter Tochter Fatima abstammt. Die *Sunniten* richteten sich nach der jeweiligen politischen Situation. Die Unterschiede greifen aber tief in das Glaubensgebäude ein; daher galt die Schi'ah lange Zeit als eine außerhalb des orthodoxen Islam stehende häretische Richtung. An der *al-azhar*-Universität in Kairo bestand schon lange das Bestreben, vor allem unter der geistigen Führung von Mahmud *Schaltut*

(† 1963), die Schi'ah im Gesamt-Islam zu integrieren. Diesem Bestreben folgt auch *Falaturis* Artikel: *„Keine Konfessionen im rechtgläubigen Islam. Sunna und Schia: zwei Parallel-Straßen zum selben Ziel."* – Doch diese irenische Einstellung war in den Krisenzeiten der islamischen Geschichte keineswegs wirksam.
In der Zeit nach Harun al-Rašîd wurde die schi'itische Sekte der Karmaten für den abbasidischen sunnitischen Kalifen in Baghdad geradezu staatsgefährdend. Es ging u. a. auch um den Streit, ob der Koran „geschaffen" oder „ungeschaffen" sei. Um die Gesinnung der Lehrer zu überprüfen, wurde die *mihnah*, d. i. die (Glaubens-)Überprüfung, also der Glaubenstest, verlangt (827 n. Chr.). Die theologischen, richterlichen Funktionäre mußten sich schriftlich für den „geschaffenen" Koran bekennen, ansonst verloren sie ihre Stellung. Unter der nachfolgenden Regierung von al-Mutawakil wurde im Jahre 849 das gegenteilige Bekenntnis zum „ungeschaffenen" Koran abverlangt.
Eine ähnliche Konfrontation ergab sich in Ägypten, als die schi'itische Dynastie der Fatimiden durch den Sunniten Saladin abgelöst wurde. Obwohl dieser Kurde war, führte er den arabischen Namen Sallah-alDîn, d. i. Reformator der Religion. Die Fatimiden hatten die profane und religiöse Wissenschaft vor allem durch die Gründung der *al-azhar* (die blühende) Universität in Kairo (970) gefördert. Saladin schloß nun im Jahre 1171 die Tore dieser Hochschule, ließ die große schi'itische Bibliothek vernichten und führte wieder die *mihnah*, d. i. die Lehr-Überwachung, ein. Durch die Errichtung von eigenen Schulen *(madrasa)* wurde unter staatlichem Druck das schi'itische Ägypten zur Hochburg der Sunnah umgewandelt.
Schließlich noch ein Beispiel aus der Zeit der Omajjaden-Herrschaft in Spanien, die doch manchen als traumhaftes Idealbild (der Koexistenz?) vorschwebt. In der Blütezeit wird die Bevölkerung von *Cordoba* mit Vororten auf 100.000 geschätzt, war also die zweitgrößte Stadt im islamischen Raum. Die europäischen christlichen Städte der damaligen Zeit lagen weit unter diesen Zahlen. Cordoba war aber nicht bloß Stadt der Philosophie und Medizin, sondern auch der spanisch-arabischen Dichtung. Als größter Geist der arabo-muslimischen Zeit Spaniens gilt *Ibn-Hazm;* sein berühmtestes Werk hat den Titel „Halsband der Taube" *(tauq al-hamamah)*. Obwohl zeitweise in hohen politischen Stellungen, geriet er während der Thron-Streitigkeiten der letzten Omajjaden unter die Räder. Seine Lehrtätigkeit wurde überwacht (Lehrzensur), seine Schriften kamen auf den Index, schließlich wurde er in ein abseits gelegenes Dorf verbannt, wo sich nur noch ein kleiner Kreis von Schülern einfand. Er hinterließ 400 Schriften, die erst langsam nach seinem Tode veröffentlicht wurden.

3. *Das Skandalon der Ketzerprozesse*

Die Ketzerprozesse sind ein Skandalon der mitteleuropäischen Geschichte, an denen Staat und Kirche in gleicher Weise beteiligt waren. Rückblickend könnte man heute sagen, daß es sich um Abwehrhandlungen einer verunsicherten und sich deshalb bedroht fühlenden Gesellschaft handelte, die einen neuen geistigen und politischen Aufbruch mit Gewalt zu unterdrücken suchte. (Dies sei aber keine Entschuldigung.)
Der frühe Islam war, genauso wie das Judentum, primär von der Gesetzes-Frömmigkeit bestimmt. Als Gegenbewegung entwickelte sich allmählich die My-

stik (Sufismus). Einer der markantesten Vertreter dieser Richtung war *al-Hallağ*. Manche seiner Gedanken erinnern an Meister Eckehard. Das Ziel des religiösen Weges sei Innerlichkeit, näherhin Gott-Innigkeit. Hierüber mußte der Streit der Theologen ausbrechen; denn manche Aussprüche des Mystikers wiesen verdeckt auf Immanation oder gar Pantheismus. Dazu stellte al-Hallăg noch den äußeren Kult in Frage, ohne ihn jedoch abschaffen zu wollen: ,,Besser ist es 7mal um die Ka'abah des Herzens zu gehen (wo Gott gegenwärtig ist), als um den schwarzen Stein in Mekkah!" – Auch die heutige Forschung hat zum mystischen System des al-*Hallağ* viele Bedenken anzumelden.
In Baghdad entlud sich die Spannung in einem Ketzerprozeß, der den Glanz von 1000 und einer Nacht in anderem Lichte sehen läßt. Nach hartnäckigen Streitgesprächen wurde al-Hallağ verhaftet, ins Gefängnis geworfen und schließlich zum Tode verurteilt (Baghdad, 25. März 922). Über seine Hinrichtung liegen genaue Berichte vor. Vor die Stadt hinausgeführt, gefolgt von einem unzählbaren Haufen des Pöbels, wurde er zuerst ausgepeitscht (gegeißelt), dann lebendig an den Galgen (*salîb* = Kreuz) gebunden. Freunde und Feinde beschworen ihn, seine Häresie aufzugeben. Als seine letzten Worte werden überliefert: ,,Dem Mystiker genügt es, daß der Eine (Gott) ihn zurücknimmt in seine Einheit." Er blieb also bis zum Tod bei seiner neuen Erkenntnis der ,,Innigkeit". Man ließ ihn die ganze Nacht am Kreuz hängen, erst am nächsten Morgen wurde er enthauptet. Sein Haupt wurde begraben, sein Leib aber mit Öl übergossen und verbrannt, seine Asche in den Tigris gestreut. Inzwischen wütete der Pöbel in der Stadt, verbrannte Geschäfte usw.[8]

Diese kritischen Themen zum Geschichtsunterricht haben wir nur um der historischen Wahrheit und Wahrhaftigkeit willen gebracht. Es ist fast Mode geworden, den Islam einseitig im Lichte der Verklärung darzustellen.
Ein nüchterner Bedenker der Zeitläufte wird wohl bei den von uns angeführten negativen Themen niemals sagen können: ,,Solches hat es im Christentum – oder im Islam – oder in anderen Kulturen/Religionen – nie gegeben!"
,,Was sie Weltgeschichte nennen, ist ein wüst verworrener Knäuel", sagt Fr. W. v. Weber. Unkraut und Weizen wachsen nun einmal bis an das Ende der Zeiten immer beisammen, sowohl hüben wie drüben!

4. *Zum Problem des rituellen Schlachtens/Schächtens*

ORIENTDIENST (Wiesbaden, Jänner 1983, 7f.) bringt unter ,,*Nachrichten aus der Welt des Islam*" Notizen zum ,,*Schlachten nach islamischem Ritus*". Hier kann man an einem konkreten Fall sehen, welche Probleme der Islam in Europa mit sich bringt.
Der gläubige Muslim kann zwar das Essen von Schweinefleisch insofern vermeiden, als er keines einkauft; soll er sich aber mit Schaffleisch versorgen, steht er vor der Frage, ob dieses Schaf auch rituell richtig geschlachtet wurde. Darunter versteht man, ähnlich wie im Judentum, das Schächten. (Das eingedeutschte Wort stammt vom hebräischen *šahat*). Das Tier darf vor dem Schlachten nicht betäubt werden; der Hals des Tieres muß durchschnitten werden, so daß alles Blut ausrinnen kann. Das jüdische Ritual verlangt sogar, daß das Fleisch vor dem Kochen

[8] Ausführlicher Encyclopédie d'Islam, Artikel al-Halladj.

nochmals in Wasser ausgeschwemmt werde, damit kein einziger Tropfen Blutes darinbleibe. – Khomeini ließ ganze Ladungen von Schaffleisch aus Neuseeland verkommen bzw. vernichten, weil keine Garantie für richtige Schlachtung gegeben war; er tat dies, obwohl im Lande Hungersnot herrschte.
Das Schlachten von Schafen wird besonders am großen ,,Opferfest" (türkisch: *kurban bayram*) aktuell. Um mit Sicherheit Verstöße gegen den Ritus zu vermeiden, seien von im Westen lebenden Muslimen, vielfach auch von ungelernten Leuten, auf Hinterhöfen oder sonst im Freien oder sogar in Etagenwohnungen Schafe geschlachtet worden. Dies führte zu Protesten seitens der Bevölkerung und der Tierschutzvereine, aber auch zu gerichtlichen Verfahren. Das Gericht gab dazu folgende Begründung: a) Jedes Schlachttier ist von einem amtlichen Veterinär zu beschauen. – b) Das Gesetz schreibt vor, daß Tiere vor der Tötung durch einen Elektroschock zu betäuben sind. – c) Die Tierschutzverbände weisen darauf hin, daß diese Tötungsart (Schächten) inhuman ist, und nach europäischen Moral- und Wertvorstellungen nicht geduldet werden könne. – Die muslimische Antwort darauf: Die Schlachtung ohne vorhergehende Betäubung sei eine zwingende Vorschrift des islamischen Gesetzes; in dieser Sache gehe es also um das Grundrecht der Religionsfreiheit.
In dieser Streitfrage wurde nun folgender *modus vivendi* festgelegt:

1. Die *holländische Regierung* hat den Muslimen die Erlaubnis erteilt, ihre Tiere nach der religiös vorgeschriebenen Weise zu töten.

2. Die *britische Regierung* so wie auch der britische Tierschutzverein haben die islamische Praxis als Ausnahme für eine religiöse Minderheit zugelassen (*News of Muslim in Europe*, 29. Jänner 1981).

3. *Für die BRD* gibt es folgende Grundsatzerklärung: ,,Bei rituellen Schlachtungen können sich die islamischen Bürger auf das Grundrecht der freien Religionsausübung berufen, das höherwertiges Recht darstellt" (*Südwestpresse*, 29. August 1981).

4. Trotzdem hat der Landwirtschaftsminister von *Nordrhein-Westfalen* darauf verwiesen, daß auch bei religiösen Schlachtungen die gesetzlichen Bestimmungen zu erfüllen sind, widrigenfalls müssen Bußgelder bis zu DM 10.000.– gezahlt werden; um solche ,,Notschlachtungen" zu vermeiden, solle den Muslimen Möglichkeit zu einer kontrollierten Schlachtung geboten werden (so in Düsseldorf). Dazu wird die Meinung ausgesprochen, daß die Muslime sich den Ordnungen des Staates, in dem sie leben, einzufügen haben (*Stuttgarter Nachrichten*, 6. Oktober 1981).

5. Das *Schweizer Bundesamt* für Landwirtschaft hat für die dort lebenden Muslime die Genehmigung erteilt, rituell geschlachtetes Fleisch aus dem Ausland einzuführen.

Man mag über diese Streitfrage denken, wie man will; jedenfalls steht fest, daß europäische Staaten das islamische Recht als ,,Höherwertiges Recht" anerkannten und daher mit Berufung auf Religionsfreiheit die Schlachtung, das Schächten, freigaben. Dadurch werden sicher einige Schwierigkeiten aus dem Wege geräumt; das Problem als solches aber bleibt. Für das orthodoxe Judentum und ebenfalls für den Islam, der in dieser Sache jüdisches Erbe übernahm, gibt es keine Unterscheidung zwischen göttlichem und menschlichem Recht. Was Gott in Torah und Koran geboten hat, darf der Mensch nicht ändern.

Schluß

Unsere Untersuchung ging von der Tatsache aus, daß im Jahr 1983 an den österreichischen Schulen der islamische Religionsunterricht staatlich zugelassen wird. Damit ergibt sich eine neue Möglichkeit zur Begegnung zwischen Christen und Mohammedanern. Wenn sich sogar Arbeitsgemeinschaften zwischen christlichen und muslimischen Religionslehrern bilden würden, wäre dies für das gegenseitige Verstehen sehr zu begrüßen. Die Erinnerung an die Türkenbefreiung (1683/1983) ruft sicherlich vor allem die kriegerische Auseinandersetzung zwischen Kreuz und Halbmond wieder ins Gedächtnis. Wer die Zeit der Türkenkriege aber näher studiert, wird wohl sagen müssen, daß es keineswegs reine Religionskriege waren, vielmehr ging es um ein politisches Kräftemessen zwischen Ost und West. Wo nun aber die Waffen schweigen, könnten die Stillen im Lande, „die ehrlich die Hingabe an Gott als ihr Lebensziel betrachten" *(Balić)*, neu miteinander in ein Gespräch kommen.

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 2/27 13 66

(Wir übernehmen auch Reparaturen)

JOSEF BOMMER

Gemeinde und Theologie

Ein zentrales Problem der praktischen Theologie ist die Weitergabe des christlichen Lebenswissens und der christlichen Lebenspraxis, die Tradierung von Glaube und Nachfolge. Dieses Problem muß in gleicher Weise den Pastoraltheologen wie auch den Seelsorger beschäftigen.
Nicht nur der physische Fortbestand der Kirche, auch ihre geistige Identität im geschichtlichen Wandel hängt davon ab, ob sie weiterhin Menschen dafür gewinnt, sich die Lehren, Normen und Verhaltensweisen der kirchlichen Gemeinschaft innerlich zu eigen zu machen und an die nächste Generation weiterzugeben.

Wie kann das Christentum heute in die Zukunft tradiert werden?[1]

Im Normalfall geschieht dies auf drei Ebenen:
1. *Kirche und Gesellschaft.* Decken sich beide, so spricht man von Volkskirche. Der einzelne ist in ein in sich abgeschlossenes kirchlich-religiöses Wert- und Normensystem hineingeboren und wird in festgelegten, einheitlichen Bahnen sozialisiert. Ein solches Gesamtklima ist aber heute zerbrochen, verschiedene Wertsysteme haben sich in einem Pluralismus etabliert.
2. *Familie.* Ihr kommt eine vorrangige Rolle zu, die Weichen werden ja in der frühen Kindheit gestellt. Doch die religiöse Familie ist zur Ausnahme geworden. Die religiöse Erziehung wird an die Vertreter der Amtskirche, an den Religionsunterricht etwa, delegiert. Die Kinder werden noch zur Erstbeichte geführt, die Eltern aber haben die Beichtpraxis schon längst über Bord geworfen. Die Kinder werden auch zum regelmäßigen Sonntagsgottesdienst verpflichtet, doch es gelingt nicht, die Eltern davon zu überzeugen, selber auch jeden Sonntag an der Eucharistiefeier teilzunehmen.
3. *Pfarrei oder Gemeinde.* Es sieht so aus, als ob die momentane Euphorie für die christliche Gemeinde und der Aufschwung dessen, was man Gemeindetheologie nennt, das Reden von der neuen, lebendigen, offenen Gemeinde damit zu erklären sei, daß im Zusammenhang mit den Krisen im Öffentlichkeitsbereich und in der christlichen Familie nun plötzlich der Blick auf die Gemeinde fällt und dieser christlichen Gemeinde, sei es als territoriale Pfarrgemeinde oder als mehr personal gebundene Funktionalgemeinde verstanden, nun die Aufgabe zugewiesen wird, zum bevorzugten Vermittler der christlichen Botschaft zu werden.
Neue Gemeindemodelle entstehen und stellen sich in zahlreichen Publikationen der erstaunten Öffentlichkeit vor. Man redet von der „Faszination Gemeinde"

---

[1] Vgl. dazu *F. X. Kaufmann*, Wie kann das Christentum heute tradiert werden? in: HK 32 (Juli 1978) 353–360. Dann ders., Kirche begreifen, Freiburg – Basel – Wien 1979, bes. der Beitrag: Soziologische Überlegungen zur Zukunft des Christentums, 82–110. Dann: *Ulrich Ruh*, ZdK: Schwierigkeiten mit der Glaubensvermittlung, in: HK 36/5 (Mai 1982) 216–217. *M. Tomka*, Die Tradierung des Glaubens, in: Concilium 18/4 (April 1982) 280–283. *K. Gabriel*, Die neuzeitliche Gesellschaftsentwicklung und der Katholizismus als Sozialform der Christentumsgeschichte, in: Zur Soziologie des Katholizismus. Hg. von *K. Gabriel* und *F. X. Kaufmann*, Mainz 1980, 201–225. *J. Lange*, Zur Problematik der Rekrutierung und Sozialisierung neuer Mitglieder in der Kirche von morgen, in: *H. Erharter* u. a. (Hg.), Prophetische Diakonie, Wien 1977, 29–43.

und von den Basisgemeinden. Es geht um ein neues Gemeindebewußtsein, das sich neu und konsequent am Gemeindemodell des Neuen Testaments und hier vor allem der Paulusbriefe orientieren möchte. Neue, lebendige Gemeinden sind gefordert, die nicht primär und fast ausschließlich auf dem Amtsträger aufruhen, den das bischöfliche Personalamt zugewiesen hat, sondern auf der tätigen Mitarbeit aller. Jürgen Moltmann charakterisiert diese Stimmung:

Es kommt darauf an, ,,daß in den großen, unüberschaubaren Kirchenbezirken kleine, überschaubare, freiwillige Gemeinschaften entstehen . . . Nicht der vereinsamte Christ und nicht die aufwendige Betreuungskirche für das Volk, sondern die in der Freundschaft Christi versammelte Gemeinde, die jeder als seine eigene Sache ansehen kann, ist die lebendige, weil gelebte und lebendig-machende Hoffnung in den Konflikten der heutigen Gesellschaft".[2]

Gemeinde und Theologie

Damit der gemeindliche Aufbruch nicht ins Leere geht und die Gemeinde als Trägerin für die Weitergabe des Christentums an die folgende Generation nicht schlichtweg überfordert ist, muß die Beziehung zwischen Gemeinde und Theologie näher bedacht werden; jene Theologie, die ohne die Bindung an das Leben christlicher Gemeinde sehr leicht in der dünnen Luft rein universitärer Wissenschaftlichkeit und wirklichkeitsfremder Forschung sich verliert. Es ergeht der Ruf nach einer gemeindebezogenen Theologie und nach einer theologiebezogenen Gemeinde.

Ein Anstoß dazu kommt von den Theologien der dritten Welt. Dort wird der ,,akademische Typ von Theologie, der von der Aktion getrennt ist, als irrelevant" abgelehnt (1976 bei einer Konferenz in Daressalaam). Diese Theologen stehen in engstem Kontakt mit der christlichen Praxis des betreffenden Kulturraumes. Auf unsere Situation angewandt schreibt Exeler:

,,Die Praxis als Quelle der Theologie ist uns weithin abhanden gekommen. Dies gilt für die soziale Praxis ebenso wie für Gebet, Liturgie, Meditation, kirchliche Jugendarbeit und Gemeindepraxis. Wo werden diese ernstlich als Quellen theologischer Erkenntnisse wirksam? Die in den jungen Kirchen entwickelte Art, Theologie zu treiben, kann uns helfen, den schlichten Ursinn von Theologie wieder zu erfassen. Er besteht darin, daß Menschen versuchen, aufgrund geistlicher und zugleich handfester Erfahrungen ihren Glauben zu reflektieren und zu artikulieren."[3]

Für das Verhältnis von Theologie und Gemeinde ist eine dreifache Art der Beziehung möglich und denkbar:

1. *Gemeindetheologie als eine Theologie über die Gemeinde.*

Viele wichtige und wertvolle Ergebnisse über Wesen und Ursprung der christlichen Gemeinde, über ihre Ziele und Aufgaben, über Gemeindeaufbau und Ge-

---

[2] *J. Moltmann*, Neuer Lebensstil, Schritte zur Gemeinde, München 1977, 153. Im Zusammenhang mit der erwähnten Gemeindetheologie ist die Lit. unübersehbar geworden. Gute Überblicke über den Diskussionsstand geben: *F. Klostermann*, Gemeinde – Kirche der Zukunft, 2 Bände, Freiburg 1974. *N. Greinacher / N. Mette / W. Möhler* (Hg.), Gemeindepraxis, Analysen und Aufgaben, München – Mainz 1979. *H. Frankemölle* (Hg.), Kirche von unten, Alternative Gemeinden, München – Mainz 1981. *M. Enkrich / A. Exeler* (Hg.), Kirche, Kader, Konsumenten, Mainz 1971. In diesem Sammelband die zwei wichtigen Arbeiten von *W. Kasper*, Zur Theologie der Gemeinde, 121–131, und *A. Exeler*, Von der versorgten zur kritischen Gemeinde, 132–144. *N. Glatzel*, Gemeindebildung und Gemeindestruktur, Paderborn 1976. *H. Wieh*, Konzil und Gemeinde (Frankfurter Theologische Studien), Frankfurt 1978. *J. Bommer*, Gemeinde an der Basis – Zelle der Kirche, in: Volkskirche – Gemeindekirche – Parakirche (Theologische Berichte 10), Einsiedeln 1981, 47–79. Hier auch die neuere Lit.

[3] *A. Exeler*, Wege einer vergleichenden Pastoral, in: Evangelisation in der dritten Welt, Freiburg 1981, 92–121, hier 101. In diesem Artikel finden sich auch die oben angeführten Hinweise aus der dritten

meindearbeit sind auf diesem Wege zusammengetragen worden. Neue Einsichten über die Kirche als Ortskirche wurden gewonnen. In Weiterbildungskursen vermittelte man diese Gemeindetheologie auch an die Basis weiter.
Das Ganze behielt freilich einen stark akademischen Anstrich, ein Stück verordneter Theologie von oben, eine ,,Vorortstheologie", wie es Johann Baptist Metz einmal genannt hat. Man klagt über diese schönen Theorien, die sich auf die Praxis kaum anwenden lassen. Neue Gemeindemodelle, die in diesem Zusammenhang vorgestellt werden, werden als elitär empfunden und schon darum nicht ganz ernst genommen. Oft wurde nur *über* die christliche Gemeinde nachgedacht, zuwenig aber *mit* ihr. Der Theologieprofessor und der Pfarrer stehen sich noch zu distanziert gegenüber.[4]

2. *Gemeindetheologie als eine Theologie für die Gemeinde.*
Dieser zweite Gesichtspunkt überschneidet sich mit dem ersten. Solche Theologie ist ,,praxisbezogen" (ein Zauberwort), sie soll der Gemeinde nützen. Das Denken der Theologen sucht in der christlichen Gemeinde einen sozialen Ort, so wie die Schriften des NT im Grunde Gemeindetheologie waren und sind. Die Evangelisten, die Briefe, die Apokalypse sind aus dem Leben der Gemeinde heraus entstanden und sind für die Gemeinde geschrieben worden.
In diesem Bezug krankt die rein akademische Theologie mit ihrer kognitiven Isolation, wie auch Kurt Marti zu bedenken gibt:

,,Theologisches Denken hat keinen sozialen Ort mehr, auch nicht in der Kirche. Hierzulande sind Kirchgemeinden, weil sie allzulange nur Rezipienten universitärer Theologie sein durften, des theologischen Denkens entwöhnt. So produzieren sie längst keine Theologie mehr, sie können einzig bürgerliche Moral produzieren und werden deswegen von der Theologie, die dafür doch die Verantwortung trägt, verachtet. Sowohl in der Degradation der Gemeinden zu bloßen Rezipienten wie in der Verachtung der Gemeinden um ihrer Verbürgerlichung willen verrät sich die feudal-bürgerliche Situation der Theologie selbst. Ohne sozialen Ort steht theologisches Denken jetzt eben im Abseits. Seine Hoffnung: daß Sterben im Abseits jene Art von Auferstehung nicht ausschließt, die kein Abseits kennt."[5]

3. *Gemeindetheologie als eine Theologie der Gemeinde.*
Eine solche Theologie muß am Glauben einer konkreten Gemeinde teilhaben und im Leben einer christlichen Gemeinde ihren sozialen Ort finden. Ob das nicht mit der Theologie der beiden Korintherbriefe genau so der Fall ist? Wir stoßen damit auf das, was J. B. Metz im Zusammenhang mit der Basiskirche eine ,,Basistheologie" genannt hat, eine Theologie von unten, die Theologie einer Gemeinde, die die Kraft zur Identitätsbildung in sich trüge. Was muß geschehen, damit solche Theologie Wirklichkeit wird? Bischof Wilhelm Kempf von Limburg schrieb in seinem berühmt gewordenen Hirtenbrief ,,Gemeinden von heute, Gemeinden von morgen" schon im Jahre 1974:

Welt. Vgl. dazu auch *F. Castillo* (Hg.), Theologie aus der Praxis des Volkes, München – Mainz 1978. Die Arbeit von *A. Exeler* findet sich auch in ,,Theologie der Gegenwart", 23/80/3, 12–20.

[4] Vgl. die Lit. in Anm. 3. Dazu *J. B. Metz*, Jenseits bürgerlicher Religion, München – Mainz 1980. Bes. die Arbeit ,,Wenn die Betreuten sich ändern", Unterwegs zu einer Basiskirche, 111–127. Dann ders. Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge, Freiburg ²1977. Ders., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz 1977. Vor allem die Arbeit: Kirche und Volk, Vom vergessenen Subjekt des Glaubens, 120–133. Hier finden sich auch entscheidende Gedanken zu der im folgenden skizzierten Identität der christlichen Gemeinde.

[5] *K. Marti*, Zärtlichkeit und Schmerz, Notizen, Luchterhand 1979, 125. Ders., Für eine Welt ohne Angst, Berichte – Geschichte – Gedichte, 33.

„Wir müssen mutig und entschlossen Abschied nehmen von einem Versorgungsdenken, demzufolge es Sache der Priester und ihrer Mitarbeiter ist, den Gemeinden ein Programm – einen ‚service' – von Gottesdiensten, Bildungsveranstaltungen und sozialen Hilfeleistungen anzubieten, aus dem dann jeder nach Belieben auswählt. Eine Gemeinde ist weder eine Schulklasse noch ein Theaterpublikum. Sie verdient den Namen einer christlichen Gemeinde nur in dem Maße, wie ihre Aktivitäten aus dem Geiste Jesu in ihr selbst erwachsen und von ihr getragen werden. Ähnlich der christlichen Frühzeit sollte es deshalb in den Gemeinden eine Fülle verschiedener Dienste und missionarischer Initiativen geben."[6]

Dazu muß eine Theologie der Gemeinde postuliert werden, die wächst in lebendiger, leidender und feiernder Gemeinschaft und nicht in der Isoliertheit der Schreibtische und Katheder. Umfassende Wirklichkeitserfahrung, konkrete Gemeindeerfahrung, das ist nicht nur eine beiläufige Ergänzung praktischer Theologie, sondern entscheidende und unerläßliche Voraussetzung jeder Theologie. Wir kämen so vielleicht eher wieder zu einer „Theologie der Mühsamen und Beladenen", wir kämen in die Nähe einer Theologie, wie sie etwa im Evangelium der Bauern von Solentiname sich niederschlägt, zu einer Theologie, die einer Verkündigung sehr nahe rückt.[7] Von ihr wird endlich auch – vielleicht erst ganz am Ende – ein Fabriksarbeiter, eine Serviererin, ein Rentner oder eine Frau vom Fließband sagen: Das kann ich wirklich verstehen.

Konsequenzen für das Studium der praktischen Theologie

Ein neues Verhältnis von Gemeinde und Theologie müßte auch für das Studium der Praktischen Theologie an unseren theologischen Fakultäten seine Konsequenzen haben. Dieses Studium müßte „gemeindebezogener" vor sich gehen. Ein Lebens- und Arbeitskontakt zwischen den Studierenden der Theologie und unseren konkreten Pfarrgemeinden wäre zu suchen und nach Möglichkeit zu realisieren, der zu einer Art Lebensgemeinschaft führen und zur gegenseitigen Identitätsbildung etwas beitragen könnte.

Die Zeit des Hochschulstudiums entfremdet viele unserer Studierenden ihren Gemeinden, aus denen sie stammen und mit der Ortskirche des Studienortes haben sie oft nur wenig Kontakt. Dem kann auch ein gelegentliches Pfarreipraktikum nicht abhelfen. Der Bezug zu einer konkreten Pfarre, das Wohnen in einem Pfarrhaus auch während eines Teiles des Studiums, die kontinuierliche Mitarbeit in der Gemeindearbeit, das Eingebundensein in eine Gruppe, solches und ähnliches wäre zu überlegen, um die Kluft zwischen akademischer Theologie und basisnaher Gemeindearbeit zu überblicken.

Eine solche kontinuierliche Zusammenarbeit könnte der Identität der Gemeinde und der Identität des zukünftigen Seelsorgers nur nützen und so auch Theologie und Gemeinde einander wieder näher bringen. Denn die neue Identität christli-

---

[6] *W. Kempf*, Auf dein Wort hin, Limburg 1981. Es handelt sich hier um einen Sammelband mit den bedeutendsten Hirtenschreiben von Bischof Wilhelm Kempf an seine Diözese. Darin auch der Hirtenbrief vom Jahre 1974: Gemeinden von heute – Gemeinden für morgen, 48–65, hier: 63.

[7] Vgl. dazu *Ernesto Cardenal*, Das Evangelium der Bauern von Solentiname, Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika, 4 Bände, GTB Siebenstern, 1980. Hier wird eine neue, basisgebundene Form der Verkündigung eingeübt und damit eine neue, mögliche Form des „Theologietreibens" greifbar. Cardenal charakterisiert das so: „In Solentiname, einer abgeschiedenen Inselgruppe im Großen See von Nicaragua mit rein bäuerlicher Bevölkerung, hören wir in der Sonntagsmesse keine Predigt, sondern wir unterhalten uns ganz einfach über das Evangelium. Die Auslegungen der Bauern sind oft von größerer Tiefe als die vieler Theologen, aber gleichzeitig von genau so großer Einfachheit wie das Evangelium selbst" (Band 1, S. 10).

cher Gemeinden hat auch etwas mit der Identität der zukünftigen Seelsorger und Seelsorgerinnen zu tun. Der Erfolg oder Mißerfolg des Studiums der praktischen Theologie hängt mit dieser Frage der Identitätsbildung zusammen. Solche Identitätsbildung erfolgt aber nur im Kontakt mit der seelsorglichen Praxis, mit der Lebenswirklichkeit unserer Gemeinden.[8]

---

[8] Vgl. zu diesem hier nur angedeuteten Problemkreis *W. Steck*, Tendenzen des praktisch-theologischen Studiums in der Gegenwart, in: WPKG 69/9 (September 1980), 364–380. Dann: *H. Stenger*, Der Beitrag der Theologischen Fortbildung zur Identität der pastoralen Berufe, in: *W. Friedberger / F. Schnider* (Hg.), Theologie – Gemeinde – Seelsorger, München 1979, 146–170.

Klaviermachermeister

W. Merta KG.

4020 Linz, Promenade 25
Fernruf 27 80 05

Fachgemäße Reparaturen und Stimmungen
Generalvertrieb erstklassiger Flügel, Pianos und Cembali

landauf-landab

Ober-österreichische

Wechselseitige Versicherungsanstalt

Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 73 2) 27 65 11-0

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Promulgation des neuen CIC

Ganz allgemein wird es als ein historischer Augenblick, ja von namhaften Lehrern des Kirchenrechtes als wahrscheinlich der wichtigste Akt des Pontifikates des derzeitigen Papstes betrachtet, als Papst Johannes Paul II. am 25. Jänner 1983 die Apostolische Konstitution „Sacrae disciplinae leges" zur Promulgation des neuen kirchlichen Gesetzbuches unterzeichnete. Genau 24 Jahre vorher, am 25. Jänner 1959, hatte Papst Johannes XXIII. überraschend mit der Einberufung eines ökumenischen Konzils auch die Revision des zu Pfingsten 1917 promulgierten und seit Pfingsten 1918 in Geltung stehenden kirchlichen Gesetzbuches angekündigt. Fast 20 Jahre lang, seit dem Abschluß des II. Vatikanischen Konzils, hatte man an der Revision des CIC gearbeitet; das ist ungefähr doppelt so lang, wie die Arbeiten zur Schaffung des ersten Codex von 1917 gedauert haben. Es galt, das neue Gesetzbuch den Erfordernissen der heutigen Zeit anzupassen. Zwischen 1965 und 1980 waren 25 Neuordnungen verschiedener rechtlicher Materien erflossen, so z. B., um einige zu nennen, 1966 die Neuordnung der Bußpraxis, 1970 die Neuordnung der Mischehen, 1971, 1972, 1973 Neuordnungen der Verfahren in Ehefragen, 1973 und 1976 die Regelung der Räte, 1975 die Neugestaltung der Bücherzensur, 1979 die Normen für die kirchlichen Hochschulen. Dies alles rief einerseits nach einer Revision des geltenden Codex, es besagt andererseits jedoch auch, daß viele der neuen Normen schon bekannt sind, daß es keine abrupten Übergänge, keine Brüche gibt.

Was ist neu am neuen Codex?

1. Ganz allgemein kann man sagen: Der alte Codex wurde gereinigt und gestrafft, die Zahl der Canones wurde von 2414 auf 1752, also um 662 verringert; es wurde all das weggelassen, was sich als überflüssig und veraltet erwiesen hat. Es wurde auch nicht mehr die alte Einteilung in 5 Bücher (Normae generales, De personis, De rebus, De processibus, De delicits et poenis) übernommen; der Grundaufbau des neuen Codex ist jetzt auf das dreifache Amt Christi und der Kirche, zu heiligen, zu lehren und zu leiten, ausgerichtet; die neue Einteilung nennt 7 Bücher: De normis generalibus, De populo Dei, De Ecclesiae munere docendi, De Ecclesiae munere sanctificandi, De iure patrimoniali in Ecclesiae, De sanctionibus in Ecclesiae, De modo procedendi pro tutela iurium seu de processibus. Eine Zeitlang stand zur Diskussion, ob nicht dem Codex ein Grundgesetz, eine „Lex Ecclesiae fundamentalis" vorangestellt werden sollte, gleichsam als Klammer zwischen der lateinischen Kirche und den mit Rom unierten Kirchen des Ostens. Diese Absicht wurde aber fallen gelassen: so hat der neue Codex wieder nur für die lateinische Kirche Geltung und verpflichtende Kraft. In Formulierung und Sache tritt gegenüber früher eine stärkere ökumenische Haltung zu Tage: so bindet der neue Codex nicht mehr wie der bisherige direkt auch die Christen, die nicht katholisch sind. Die ökumenische Einstellung wird sichtbar auch in der Regelung der sogenannten Mischehen, in der Vollmacht der Bischöfe, beim Abschluß von Mischehen von der Formvorschrift dispensieren zu können, in der

Ordnung des Empfanges einiger Sakramente durch nichtkatholische Christen in der katholischen Kirche bzw. im Empfang der von nichtkatholischen Geistlichen gespendeten Sakramente durch einen Katholiken. Fallen gelassen wurde die Zölibatsverpflichtung der ständigen Diakone bzw. das Verbot der Wiederverheiratung nach dem Ableben des Ehepartners: man wollte sich nicht gegen die Praxis der östlichen Kirchen stellen.

2. Der Codex soll für die ganze Welt Geltung haben, er begegnet darum in verschiedenen Kontinenten und Territorien auch unterschiedlichen Situationen und Notwendigkeiten; dementsprechend ist gegenüber früher eine größere Dezentralisierung erkennbar; es wird nicht mehr alles bis ins Detail geregelt; für viele Materien schuf der Codex Rahmengesetze und überläßt es den örtlichen Bischofskonferenzen und Autoritäten, sie nach den jeweiligen Gegebenheiten auszufüllen. Darum zeigt sich auch als wesentlicher Unterschied zum bisherigen Recht eine stärkere Betonung der Teilkirche oder Diözese und eine Aufwertung des Bischofsamtes. Die Teil- oder Ortskirche ist wesentlicher, eigenständiger Teil der Gesamtkirche. Schon das II. Vaticanum hat die Wiederherstellung der ursprünglichen Bischofsrechte eingeleitet. Die persönliche Verantwortung des Bischofs für seine Teilkirche, aber auch für die Weltkirche wurde mit der Betonung der Kollegialität klar herausgestellt.
Der Bischof steht jedoch durchaus nicht isoliert da; neue Hilfsämter, z. B. die Bischofsvikare, wurden eingeführt; dazu wird die Bischofskonferenz aufgewertet und gesetzlich verankert. Als Senat des Bischofs, zur Beratung und Unterstützung in der Leitung des Bistums, gibt es nun in jeder Diözese den Priesterrat. Wo Domkapitel bestehen, kann der Bischof diesen die Aufgabe des innersten Kerns des Priesterrates, des ,,Collegium consultorum", übertragen und die Kapitel in ihrem Bestande als bewährte Garanten einer nützlichen Kontinuität in der Leitung der Diözesen erhalten. Weitere und erweiterte Gremien (Laienrat, Pastoralrat, Diözesanrat) können dazu nach den örtlichen Notwendigkeiten und Gegebenheiten aufgestellt werden. Auf der Ebene der Pfarre sind der Pfarrgemeinderat für die seelsorglichen Belange, der Pfarrkirchenrat für die Fragen der kirchlichen Vermögensverwaltung zuständig. (Auf nationaler Ebene gibt es die Bischofskonferenz mit zum Teil gesetzgeberischer Befugnis, auf der Ebene der Gesamtkirche das Kardinalskollegium, die Bischofssynode und den päpstlichen Laienrat.)

3. Schon im Aufbau des Buches ,,Über das Volk Gottes" tritt eine sichtbare Veränderung und Verbesserung der Stellung und Behandlung des sog. ,,Laien" zu Tage; denn zuerst wird über den Laien gehandelt und dann über den Kleriker (Geistlichen): die Rechte und Pflichten des Laien werden dargestellt, die Notwendigkeit und das Recht der Mitarbeit in den Diensten der Kirche hervorgehoben; die Teilnahme an den Räten der Kirche wird rechtlich gesichert. Eine Beteiligung der Laien in der Ausübung der Leitungsvollmacht der Kirche ist möglich, sie können z. B. Richter im Richterkollegium eines kirchlichen Gerichtes sein. Dabei wird auch der Zugang der Frau in kirchliche Funktionen ausgeweitet: sie haben zu allen Diensten und Ämtern in der Kirche Zutritt, für die nicht die Priesterweihe oder eine ihrer Vorstufen erforderlich ist. Der zuständige Bischof kann etwa in priesterarmen Gegenden eine Frau mit der ,,Verwaltung" einer Pfarre beauftragen. In dieser Funktion kann die Frau nicht nur predigen, Wortgottesdien-

ste halten und die Kommunion austeilen, sondern auch Trauungen halten und kirchliche Begräbnisse vornehmen.
Klerikale Standesprivilegien scheinen in den Canones des neuen Codex nicht mehr auf. Das kirchliche Ämterrecht, Weiherecht und Vereinigungsrecht erfahren eine Neuordnung. Unverändert gegenüber dem alten Codex bleibt das Verbot für Priester, sich aktiv in politischen Parteien zu betätigen oder eine führende Rolle in Gewerkschaften zu übernehmen, sofern dies nicht nach Ansicht des zuständigen Bischofs notwendig ist oder im Interesse der Kirche liegt. Priestern bleibt es auch weiterhin untersagt, Ämter zu übernehmen, die Teil der Staatsgewalt sind, es sei denn, es wird von den zuständigen kirchlichen Behörden eine Ausnahmegenehmigung erteilt.
4. Die Sakramente stehen derzeit im Sachenrecht des Codex. Im neuen Gesetzbuch wird die theologische und spirituelle Dimension des Kirchenrechtes stärker betont. So wird die Ehe nicht ausschließlich auf die Weckung neuen Lebens hin gesehen, sondern auch die persönliche Bereicherung von Mann und Frau in Partnerschaft und Gemeinschaft. Das Thema der Empfängnisverhütung wird im neuen Codex nicht berührt. (Es ist in erster Linie nicht ein rechtliches, sondern ein moralisches Problem.) Eine Reihe von Ehehindernissen fällt im neuen Recht weg, bei einigen wird der Umfang eingeengt. Auch die einfache Mischehe („mixta religio") wird nicht mehr als Ehehindernis eingestuft, sondern unter die Trauungsverbote eingereiht. In größerem Maße als früher werden Ehewillensmängel berücksichtigt. So wird z. B. „mangelnde Urteilsreife" im Zeitpunkt der Eheschließung ausdrücklich als Ehenichtigkeitsgrund genannt. Auch kann nunmehr eine Ungültigkeitserklärung der Ehe erwirkt werden, wenn ein Partner wesentliche Ehepflichten wegen schwerer psychischer Anomalie nicht zu erfüllen vermag und diese Situation bereits im Zeitpunkt der Eheschließung gegeben war. Eine Nullitätserklärung ist in Hinkunft unter Umständen auch dann möglich, wenn ein Partner bei der Eheschließung über Eigenschaften des anderen getäuscht wurde. Grundsätzlich hat das neue Recht den personalpartnerschaftlichen Bezug der Gatten stärker im Blickpunkt.
5. Allgemein wird begrüßt, daß der neue Codex ein eigenes Buch dem Vermögensrecht widmet; darin zeigt sich besonders eine Abkehr vom Patronats- und Benefizialrecht: die alten Rechtsinstitute des Patronates und der Inkorporation scheinen nicht mehr auf.
6. Insgesamt sieht das neue Gesetzbuch mehr auf pastorales, brüderliches Vorgehen als auf Strafrecht und disziplinäre Maßnahmen. Das letzte Buch des Codex mit dem Strafrecht ist daher am stärksten zusammengeschrumpft, nahezu auf ein Drittel seines früheren Umfanges gekürzt. Strafe bleibt in der Kirche grundsätzlich möglich; zunächst soll sich jedoch der Bischof oder Seelsorger um den Schuldigen oder Irrenden bemühen. In Hinkunft können nur noch Straftaten bestraft werden, die vorher in einem Strafgesetz ausdrücklich genannt wurden. Die Strafe der mit der Straftat von selbst, d. h. automatisch, ohne Spruch eines Richters eintretenden Exkommunikation gibt es nur noch in 7 Fällen: Abfall vom Glauben (Häresie, Apostasie), Trennung von der Kirche (Schisma), Abtreibung, sakrilegischer Umgang mit der Eucharistie, tätlicher Angriff auf die Person des Papstes, unerlaubte Absolution in besonders schweren Fällen, d. h. Absolution eines Mittäters in der Sünde, Verletzung des Beichtgeheimnisses, Bischofsweihe ohne päpstliche Erlaubnis.

Im allgemeinen findet der neue Codex eine günstige Beurteilung und gute Aufnahme. Er ist noch mehr als der bisherige in einem pastoralen Ton abgefaßt; es ist ja auch bezeichnend, daß Seelsorgerpäpste jeweils den Anstoß zur Reform des Kirchenrechtes gegeben haben und damit Urheber der beiden kirchlichen Gesetzbücher des kanonischen Rechtes von 1917 und 1983 wurden: Pius X. und Johannes XXIII.
Mancher Vorwurf geht dahin, der Codex hätte vielfach die begonnenen Linien des Konzils noch sauberer und konsequenter durchziehen können. Manche Kompromisse mußten wohl gemacht werden. Die Schöpfer des Codex waren zudem bemüht, daß trotz des pastoralen Tenors die juridische Klarheit keinen Schaden leide.
Auch mit dem Erscheinen des neuen Codex wird die Kirche weiterhin eine ,,Ecclesia semper reformanda" bleiben; das konkrete Leben und die Anforderungen einer zeitgemäßen Seelsorge werden die Reform auch in Zukunft als notwendig erhalten.
Der neue Codex Iuris Canonici tritt mit 1. Adventsonntag, 27. November 1983, in Kraft; dann wird die ,,vacatio legis" beendet sein.

(Apostolische Konstitution ,,Sacrae disciplinae leges" vom 25. Jänner 1983; ,,L'Osservatore Romano" vom 27. Jänner 1983.)

Neue Richtlinien für Heiligsprechungsprozesse

Kurz nach der Promulgation des neuen CIC erschien ein erster Anhang zu diesem Gesetzeswerk: die Richtlinien für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse erfuhren eine Neuordnung. In dieser wird den Diözesanbischöfen eine stärkere Beteiligung zugesprochen, näherhin wird ihnen bei einem solchen Verfahren die gesamte Verantwortung für die Sammlung der Beweise im Hinblick auf das Leben und Sterben der betreffenden Männer oder Frauen sowie der Beweise über den Ruf der Heiligkeit, des Martyriums, der hervorragenden Tugenden und der eventuell erfolgten Wunder übertragen. Den neuen Normen entsprechend führen die Bischöfe künftig diese Aufgabe kraft ,,eigener Gewalt" und ohne Delegierung durch den Hl. Stuhl aus. Die neue Gesetzgebung über die Selig- und Heiligsprechung umfaßt mehrere Dokumente: Die Apostolische Konstitution ,,Divinus perfectionis magister" des Papstes Johannes Paul II. trägt dasselbe Datum wie die Promulgationsbulle des neuen CIC: 25. Jänner 1983; die von der zuständigen Kongregation erlassenen ,,Normae", die von den Bischöfen für die Einleitung und Durchführung derartiger Verfahren in Zukunft zu beachten sind, und ein ,,Decretum generale", das die bereits laufenden Prozesse im Auge hat, tragen das Datum vom 7. Februar 1983.
(,,L'Osservatore Romano" vom 27. Februar 1983.)

Antworten auf vorgelegte Fragen

Die Mitglieder der Kongregation für die Glaubenslehre haben sich in einer ordentlichen Versammlung mit den angeführten Fragen befaßt und die entsprechenden Antworten gegeben:

I.
1. Darf einem Priester, der wegen Alkoholismus oder wegen einer anderen Krankheit nach dem Urteil seines Arztes auch nicht eine ganz kleine Menge kon-

sekrierten Weines, wie er bei der Meßfeier verwendet zu werden pflegt, zu sich nehmen darf, geraten oder nahegelegt werden, er solle bei einer in Konzelebration durchgeführten Meßfeier „durch Eintauchen" kommunizieren?
Antwort: Ja.
2. Kann der Ortsordinarius einem Priester, der sich in denselben Umständen befindet, erlauben, daß er allein die hl. Messe feiert und sich dabei die Kommunion „durch Eintauchen" reicht, sofern dann ein Gläubiger, welcher der Messe beiwohnt, das konsumiert, was vom konsekrierten Wein übriggeblieben ist!
Antwort: Ja.

II.

1. Kann der Ortsordinarius die Kommunion nur unter der Gestalt des Weines erlauben für jene Gläubigen, die an der sogenannten Zöliakie leiden, deren Heilung verlangt, daß diese sich vom Gluten enthalten, das im Weizenmehl und damit auch im eucharistischen Brot enthalten ist?
Antwort: Ja.
2. Kann der Ortsordinarius erlauben, daß für die vorhin genannten Gläubigen der Priester eigene Hostien, denen das Gluten entzogen ist, konsekriert?
Antwort: Nein.

(Bei der Zöliakie handelt es sich um eine Allergie oder Unverträglichkeit des Organismus gegenüber Klebereiweiß, näherhin richtet sich die Allergie gegen das im Gluten enthaltene Gliadin, den Hauptbestandteil des Klebereiweißes von fast allen Getreidekörnern mit Ausnahme von Mais. Die Therapie dieser Krankheit besteht in einer absoluten Enthaltsamkeit von Mehl und Mehlprodukten. Als Ersatz von Weizenbrot wird den Patienten im allgemeinen Kartoffelbrot oder Maisbrot verabreicht. Die Kommunion mit einem solchen Brot ist aber nach can. 924 § 2 CIC 1983 und nach vorstehender Entscheidung nicht möglich.)

Papst Johannes Paul II. hat die oben dargelegten Antworten approbiert und deren Veröffentlichung angeordnet.
(Rom, am 29. Oktober 1982; AAS 74/1982, 1288–1289.)

Brief des Papstes zum Gründonnerstag

In seinem schon zur Tradition gewordenen Gründonnerstagsbrief wünscht Papst Johannes Paul II., daß das soeben begonnene Heilige Jahr der Erlösung eine „Bewegung von unten" in der Kirche auslöse. Er bittet dazu die Priester, darüber nachzudenken, wie dieses Heilige Jahr „in jeder Pfarrgemeinde und in den anderen Gemeinschaften des Volkes Gottes" gefeiert werden könne, damit sein „Aufruf zu Reue und Umkehr" bei allen zum Tragen komme.
(„L'Osservatore Romano" vom 28./29. März 1983; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 1. April 1983.)

LITERATUR

Das aktuelle theologische Buch

Der Gott Jesu Christi*

Die Gottesfrage ist nicht nur die theologische Grundfrage des 20. Jahrhunderts, sie ist die Schicksalsfrage der Neuzeit. Um mit dem zweiten zu beginnen: erstmals in der uns bekannten Menschheitsgeschichte erklärt ein beträchtlicher und wachsender Teil der Menschheit, es gebe keinen Gott. Damit wird eine entscheidende Linie gezogen zwischen Theisten und Atheisten, welche nunmehr tatsächlich solche zu sein behaupten und nicht mehr nur (weil Bekenner der falschen Götter) von ihren Gegnern so deklariert werden. Durch diese Situation werden die Theisten zu einer fundamentalen Besinnung auf ihre Grundanschauung motiviert, hinter welcher (eigentlich) alle anderen theologischen Detailfragen zurückstehen bzw. durch sie dimensioniert werden (sollten). In der Tat sind die Bücher und die Aufsätze in den letzten Jahren Legion, die sich mit der Problemstellung befassen. Einige seien mehr oder weniger zufällig genannt, die besonders die Diskussion angeregt haben und noch anregen: Man kann das theologische Buch mit der höchsten Startauflage nennen, Hans Küngs ,,Existiert Gott?",[1] das vor allem die philosophische Behandlung des Themas breit darstellt, theologisch aber weitaus weniger fruchtbar ist; man kann an die dickleibige sprachtheoretische Untersuchung des Protestanten Ingolf Ulrich Dalferth erinnern ,,Religiöse Rede von Gott";[2] man erinnert sich der Debatte E. Jüngels mit dem Atheismus in dem Werk ,,Gott als Geheimnis der Welt"[3] oder Jürgen Moltmanns anregender Veröffentlichung ,,Trinität und Reich Gottes".[4] Erst kürzlich auf Deutsch erschienen ist das monumentale Alterswerk Y. Congars über ein bisher stiefmütterliches Teilgebiet der Gotteslehre, das doch zum Zentrum gehört, die Pneumatologie.[5] Allein schon der meist sehr beträchtliche Umfang dieser Publikationen macht deutlich, wie schwierig die Darstellung der Lehre vom christlichen Gott heute ist. Wer hat die Zeit, wer das Stehvermögen, sich damit hinlänglich zu befassen? Selbst der Berufstheologe stellt sich seufzend diese Frage.

Dennoch soll auf ein weiteres Buch zur Sache hingewiesen werden, das nicht wegen seines Umfangs, sondern wegen seines Inhalts zu den gewichtigsten Neuerscheinungen dieser Jahre gezählt werden darf. Nach seiner immer wieder aufgelegten Christologie hat der Tübinger Dogmatiker *Walter Kasper* das Resultat einer zehnjährigen intensiven Befassung mit der Gottesfrage vorgelegt, dem man jetzt schon einen ähnlichen Erfolg (einschließlich der Übersetzung in wichtige Sprachen) prophezeien darf.[6] Damit erscheint, erstmals seit langem wieder, ein vollständiger dogmatischer ,,Traktat", ein komplettes Handbuch der Gotteslehre, das aber nicht in die meist etwas eingetrockneten Fußspuren älterer Kompendien tritt. Wie schon im Christus-Buch wird die Lektüre und das Studium erleichtert durch geschickte typographische Gliederung: neben dem Haupttext in Normalsatz gibt es den Kleintext für die hinführenden (meist dogmenhistorischen) Passagen und die kursive

---

* *Kasper Walter*, Der Gott Jesu Christi. (Das Glaubensbekenntnis der Kirche 1). (408.) Grünewald, Mainz 1982. Geb. DM 48,–.

[1] *H. Küng*, Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit, München – Zürich 1978.
[2] *I. U. Dalferth*, Religiöse Rede von Gott (Beiträge zur evangelischen Theologie 87), München 1981.
[3] *E. Jüngel*, Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen ^{3}1978.
[4] *J. Moltmann*, Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre, München 1980.
[5] *Y. Congar*, Der Heilige Geist, Freiburg – Basel – Wien 1982. Das französische Original erschien unter dem Titel ,,Je crois en l'Esprit Saint" in 3 Faszikeln 1979 f.
[6] Vgl. *.

Hervorhebung der Kerngedanken und Hauptthesen. Gutgearbeitete Register (für Sachen und für Personen) erschließen den Inhalt, der überall durch ausführliche Literaturangaben belegt wird.

Das Werk gliedert sich in drei Hauptteile. Der *erste* befaßt sich, wie alle modernen Gotteslehren, sehr ausführlich mit der ,,Frage nach Gott heute", der fast 40 Prozent des Gesamtvolumens gewidmet sind – ein Zeichen für die Aktualität und auch die Delikatheit des Themas. Mit dem *zweiten Hauptteil* hebt die eigentliche dogmatische Vermittlung an. Sein Titel zeigt bereits die Fundamentaloption des Autors. Während die neuscholastischen Traktate mit dem ,,Deus unus" begannen und nach mehr oder weniger ontologischen Erörterungen über den ,,Deus trinus" wiederum sehr philosophisch spekulierten und damit Gott irgendwohin in den Raum der Abstraktion abschoben, beginnt Kasper in heilsgeschichtlicher Orientierung mit der Erschließung Gottes, wie sie uns in Jesus Christus zuteil geworden ist. Denn nur um diesen Gott geht es den Christen. Der Buchtitel enthält das christliche Programm: *Der Gott Jesu Christi* und sonst niemand ist zu verkünden. Aber dieser Gott – und gerade hier liegt das Spezifikum des christlichen Monotheismus gegenüber allen anderen Formen des Gottesglaubens – ist *als* der Gott Jesu Christi der dreieine Gott, der in der Botschaft des Evangeliums als der bleibend Geheimnisvolle offenbart ist.
Im *dritten Hauptteil* wird damit ein Zugang zur Trinitätslehre gefunden, die sie grundsätzlich aus ihrer Blutleere erlöst und vor allem die ganze pastorale Bedeutsamkeit dieses Zentraldogmas erschließt. Gerade sie kam und kommt meist in der Dogmatik und (konsequenterweise) erst recht in der Praxis nur wenig deutlich in den Blick. Nicht zuletzt deswegen mußte dann der streng monotheistische Gott zum abwesenden Gott verkommen. Die Sprachlosigkeit und Kommunikationsarmut der traditionellen Theologie zeigt sich als bedeutungsvolle Ursache der Gotteskrise der Neuzeit.

Mit großer Behutsamkeit und bemerkenswerter Vornehmheit rezensiert Kasper im *ersten Teil* die Bestreitungen des christlichen Glaubens an Gott, dabei ständig bemüht, die innerste Intention der Angriffe wie auch deren berechtigte Kritik zu erheben, um daraus theologische Anregungen zu gewinnen. Bei aller Festigkeit in der Sache vertritt er, fern aller billigen oder verkrampften Apologetik, eine im besten Wortsinn dialogische Haltung. Aus ihr heraus wird dann die Feststellung überzeugend: ,,Je größere Einheit mit Gott bedeutet je größere und erfülltere Freiheit des Menschen" (66). Gott also ist die Lösung nicht der Probleme, die der Mensch hat, sondern des Problems, das er selber ist, ist er doch ,,das Wesen, das in den Erfahrungen seines Lebens, in seinem Sprechen und Erkennen vorgreift auf das absolute Geheimnis einer unbedingten, vollkommenen Freiheit" (150). Gleichwohl bleibt Gott uneindeutig, solange man sich nicht auf das Hören seiner Offenbarung einstellt, die in Jesus von Nazaret erfolgt ist.

Das Charakteristikum dieser Offenbarung, der der *zweite Teil* gewidmet ist, besteht darin, daß sie nicht vom Offenbarer zu trennen ist. Die Gotteslehre führt darum notwendig zur Christologie; und umgekehrt kann erst von der Christologie her etwas über Sein und Handeln Gottes ausgesagt werden. Seinem heilsökonomischen Ansatz treu sucht der Verfasser die ausgetretenen Pfade der klassischen Logostheologie zu verlassen und sie durch eine kenotische Christologie zwar nicht zu ersetzen, wohl aber aufzufüllen. Christus ist in seinem armen Leben und seinem leidvollen Sterben die Selbstauslegung Gottes, der sich in wünschenswerter Klarheit als der Gott der Liebe und des Erbarmens gerade dort zeigt, wo die völlige Lieb- und Erbarmungslosigkeit das Geschehen zu bestimmen scheint. Hier reiht sich Kasper in die große Linie der Theologie der letzten 150 Jahre ein, die vom Kreuz Christi aus das statisch-philosophische Gottesbild der Antike wieder durch ein biblisch geprägtes Denken ersetzen will. Gleichwohl schweigt sich auch er letztendlich über die Frage aus, wie denn – die entscheidende Fassung des uralten Theodizeeproblems – dieser Gott der Liebe überhaupt das Leiden in der Welt geschehen lassen kann. Es bleibt nur der Trost, daß er selber in seinem Sohn mit-leidig ist; aber gerade an diesem Punkt schürzt sich das Mysterium Gottes wohl unauflöslich für die existentielle Gottesthematik.

Vom Zentralgedanken der Liebe Gottes aus erweitert Kasper nun die Thematik zur pneumatologischen Besinnung, in der er sich weitgehend den Analysen Congars anschließt. Das gilt auch für die Erkenntnis, daß das Filioque nicht mehr als kirchentrennend betrachtet werden muß. Nochmals bewährt sich der heilsgeschichtliche Ausgangspunkt: der Heilige Geist wird als ,,die subjektive Möglichkeit der Offenbarung", als ,,Gott in uns" aufgezeigt.

Mit besonderer Spannung wendet sich der Leser der Trinitätslehre im *dritten Teil* zu. Sie gilt nicht zu Unrecht den einen als verworrenster, den anderen als kompliziertester Teilbereich der Dogmatik. Nach einer hervorragenden Problemeinführung entfaltet der Verfasser in luzider Klarheit die christliche Lehre vom dreieinen Gott, deren Geheimnishaftigkeit gerade darin nicht nur gewahrt, sondern als wesentlich erkannt wird. Im Anschluß wie in Abhebung zu Karl Rahner zeigt er die innere Einheit von ökonomischer und immanenter Trinität, die in Jesus Christus erfahrbar und geschichtlich deutlich geworden ist. Es gehört zu den besonderen Verdiensten des Buches, daß es ihm zu zeigen gelingt, daß dieses Mysterium nicht ein für den ,,Normalchristen" bezugloses und dann unbedeutendes Theorem ist, sondern das Christentum als Mystik der Begegnung und Religion der Liebe begründet und stets neu aktualisiert. Darin erschließt sich, wie in tiefgründigen Erörterungen des Personbegriffs gezeigt wird,[7] Liebe als Sinn des Seins, Beziehentlichkeit als Urkategorie des Wirklichen. Doxologie und Communio erscheinen als Schlüsselbegriffe christlicher Spiritualität. Man hätte sich freilich gewünscht, daß die Konsequenzen nicht nur für das Leben des einzelnen aufgezeigt worden wären, sondern auch jene für die Kirche als Gemeinschaft.

In einer Besprechung lassen sich allenfalls die Hauptlinien eines Buches nachzeichnen; bei der Gedankenfülle des vorliegenden Buches ist auch das ein fragmentarisches Unterfangen. Es mag jedoch dadurch gerechtfertigt werden, daß es Anlaß wird, sich in das Werk einzulesen. Obwohl eine streng theologische Arbeit, ist Kaspers Werk doch gleichzeitig ein Musterbeispiel für anregende, ja geradezu spannende Darbietung diffiziler Sachverhalte. Meisterlich werden historische Abläufe, theologische Entwicklungslinien, dogmatische Problemstellungen vor Augen geführt. Die sachliche Diktion und nicht an letzter Stelle die klare Begrifflichkeit schaffen die Möglichkeit ehrlicher Auseinandersetzung mit der Grundfrage nach Gott. Die gründliche Literaturkenntnis des Autors wird der Fachmann zu schätzen wissen; die an vielen Stellen gegebenen Hinweise auf die existentielle Bedeutung der Thematik dient allen, die mit der Glaubensverkündigung befaßt sind; die geistliche Erfahrung, die in den Seiten des Buches sich abzeichnet, macht den Verfasser zum Begleiter dessen, der sich, Gott suchend, Gott stellen will. Exemplarisch verbinden sich lautere Kirchlichkeit, wissenschaftliche Exaktheit, katholische Zeitoffenheit und Weite des Denkens in diesem Werl.

Regensburg *Wolfgang Beinert*

---

[7] Ergänzend zu der bei Kasper angegebenen Literatur wäre die anregende Studie zu nennen von *J. Auer*, Person. Ein Schlüssel zum christlichen Mysterium, Regensburg 1979.

Besprechungen

BIBELWISSENSCHAFT AT/NT

THIEL WINFRIED, *Die deuteronomistische Redaktion von Jer 26–45.* Mit einer Gesamtbeurteilung der deuteronomistischen Redaktion des Buches Jeremia. (WMANT 52). (138.) Neukirchener-V., Neukirchen-Vluyn 1981. Ln.

Mit der Veröffentlichung des 2. Teiles dieser Berliner Dissertation (1. Teil: WMANT 41, 1973) liegt nun das soweit umfassendste und grundlegendste Werk zur Redaktionsgeschichte des Jer-Buches vollständig vor. Dafür wird man trotz des großen Zeitabstandes zunächst einmal sehr dankbar sein müssen. In gewohnter Weise wird auch in diesem Teil Kapitel um Kapitel in seinem Sprachbestand analysiert, sehr vorsichtig die redaktionellen Elemente vom vorgegebenen Gut abgehoben und die durch sie gesetzten neuen Akzente und Leitlinien am Ende jeder Einheit zusammenfassend dargestellt. Dieses Unternehmen ist jedoch in diesem zweiten, vorwiegend prosaischen Teil des Prophetenbuches wesentlich schwieriger als im ersten, wo durch den häufigen Wechsel von Poesie und Prosa die Unterschiede schärfer heraustreten. Eingearbeitet ist aber auch die mittlerweile erschienene Literatur, sodaß durch das Intervall kein Nachteil entstanden ist, wenngleich natürlich der Grundansatz unverändert blieb. Ob sich dadurch auch die außerordentliche Komprimierung ergab (20 Kap. auf 90 S. gegenüber 25 Kap. auf ca. 220 S.) läßt sich schwer beurteilen. Besonders aufschlußreich ist der 2. Teil des Buches (93–115). In ihm werden die Grundzüge der deuteronomistischen Redaktion, angefangen von ihrer sprachlichen Eigenart bis hin zu ihrer theologischen Intention dargestellt und dazu schließlich versucht, den historischen Ort dieser Redaktion zu umschreiben. Dieser ist nach *Thiel* wohl Juda (vgl. 113), da sich keine Anzeichen einer Herkunft aus der babylonischen oder ägyptischen Gola finden; zeitlich meint er sie rund um 550 v. Chr. fixieren zu können (114), da einerseits das deuteronomistische Gesamtwerk als abgeschlossene Größe vorausgesetzt erscheint, andererseits aber der Aufstieg des Persers Kyros noch nicht durchscheint. Abgeschlossen wird der Band mit einem knappen Exkurs (116–122), in dem sich *Thiel* zusammenfassend mit der neueren Literatur auseinandersetzt, die entweder ihr Schwergewicht im 2. Teil des Jer-Buches hat, oder sich vornehmlich mit der Frage der Redaktion befaßt. Dadurch gewinnt dieser Band zusätzlich an Aktualität in der unvermindert anhaltenden Diskussion um die Entstehung des Jer-Buches, weil einzelne Studien mittlerweile auch Kritik gegenüber dem Ansatz und den Ergebnissen von *Thiel* geäußert hatten.

Graz *Franz Hubmann*

DOMMERSHAUSEN WERNER, *Ester.* – KRINETZKI GÜNTER, *Hoheslied.* Die neue Echterbibel. (50. und 31.) Echter-Verlag, Würzburg 1980.

Dommershausen (Trier) legt hier nach gründlichen vorausgehenden Studien (1968; 1970) einen knappen, doch sehr präzisen und gehaltvollen Kommentar vor, der als Musterbeispiel für die Neue Echter-Bibel angesehen werden kann. Das Buch Ester in der hebr. Fassung möchte Gottes geheimnisvolles Walten in den „Zufälligkeiten" der Geschichte zeichnen, wie Gott Israel in den Gestalten Mardochais und Esters erwählt und erhält, seine Gerechtigkeit durchsetzt, seine Hilfe erweist in der Not, die Heiden einbezieht ins Gottesvolk. Das Buch ist ausgerichtet auf das Purimfest, obwohl dieses als Frühlingsfest älter sein dürfte. Die Errettungsgeschichte, die Bezüge zur Josephgeschichte, besonders zum Exodus hat (Kap. 3: 13./14. Nisan; 2, 9. 10), zielt auf dieses Fest, auf Verwandlung in Freude, auf Ruhe vor den Feinden, Feier für alle Geschlechter, weltweite Anerkennung. Kunstvoll und spannend wird das Buch nachgezeichnet, sorgsam sind Stilelemente dargestellt, die Vor- und Rückverweise im ganzen Buch. Die großen Angel- und Wendepunkte sind gut hervorgehoben; bisweilen korrigiert D. wohltuend den Text der EÜ (z. B. 8, 16; 10, 3 ; 5, 1e u. ö.). Nach D. steuert die Erstgeschichte auf drei Zielpunkte zu: „auf die Purimfeier, die weisheitliche Ermahnung und die theologische Deutung des Geschehens". Die Charakteristik der einzelnen Menschentypen des Buches ist bei D. vielleicht etwas bunt geraten (z. B. S. 7 u. 15); bei der Schilderung des Rates Memuchans zur Verwerfung Waschtis (S. 16), wohl noch mehr bei manchen Passagen der EÜ, die etwa Bardtke und Buber eleganter übersetzen (5, 1d; 1, 10; 2, 9), kann man sich eines Schmunzelns nicht erwehren. D. datiert das hebr. Esterbuch vermutlich in das 3. Jh. v. Chr., der Ort verweist in die östliche Diaspora; vielleicht wären doch auch einige der Gründe anzuführen, die für eine frühere Deutung beansprucht werden. Als Gattungsbezeichnung des hebr. Ester wird „freie Erzählung" bzw. „Novelle" vorgeschlagen, dankenswerterweise versucht D. auch die Einzelgattungen der kleinen Abschnitte zu bestimmen. Hilfreich (auch in der Stilistik) wäre eine deutliche Beachtung der hebr. Paraschengliederung gewesen (z. B. 1., 16; 3, 7; 4, 12). Das hebr. Esterbuch hat neben kleinen Änderungen in der Septuaginta und der lukian. Rezension noch größere Zusätze erfahren. Diese seien in der Mitte des 2. Jh. v. Chr. entstanden und möchten „die religiöse Botschaft des Buches stärker herausstellen", „die Glaubwürdigkeit der Erzählung verstärken", einige Stücke „verdanken ihr Dasein der Lust am Fabulieren". Wertvolle Hinweise zum griech. Text stehen in der Einzelinterpretation, interessant ist der Aufweis deuteronomistischen Sprach- und Gedankengutes. Vielleicht hätte man noch stärker den Versuch machen können, die Gesamtkomposition des hebr. und griech. Textes einander gegenüberzustellen. Die wichtigste Literatur bis

1977 ist erfaßt, man könnte noch Striedl, ZAW 55 (1937); Soubigou, SB 1947; Botterweck, BiLe 5 (1964); Bardtke, JEOL 19 (1965/66); Poulsen, BOT 1971; Berg, SBLDS 44, 1979 nennen (der neueste Sammelband hg. v. C. A. Moore, LBS 1982). Anzuregen wäre noch eine kurze Notiz über die Kanonproblematik von Est sowie für die ganze Reihe der NEB Hinweise auf das Weiterwirken eines Buches auf die Kunst- und Literatur- bzw. Musikgeschichte, was gerade bei den beiden Büchern Est und Hld reizvoll erschiene. Wie ,,aktuell" das Buch Est auch heute noch ist, zeigen die Beispiele aus den Konzentrationslagern Auschwitz, Dachau, Treblinka und Bergen-Belsen, in denen man das verbotene Buch aus dem Gedächtnis niederschrieb und zu Purim im geheimen las (Gordis, Megillat Esther 1974, 13f.). – Der Kommentar von G. *Krinetzki* (Passau) zum Hohenlied ist ebenso wie jener D. Frucht einer langjährigen Auseinandersetzung mit dem Stoff (zuletzt BET 16, 1981 – vgl. Madl ThPQ 1983, 62f.). Das Hld besteht aus 52 lose zusammenhängenden Liedern verschiedener Gattungen: Bewunderungs-, Bild-, Beschreibungslieder, Selbstschilderungen, Prahllieder, Wechselgespräche, Erlebnisschilderungen u. a. Die Kriterien ihrer Scheidung erscheinen freilich nicht immer deutlich und einheitlich genug, gerade die Kategorie ,,Erlebnisschilderung" ist etwa in Frage zu stellen (z. B. 3, 1–4 und 7, 11). Der Versuch, die Einzellieder zu Sammlungen zu gliedern, entfällt hier ganz (ansatzweise Schreiner, Anhang S. 30; BET) so daß ein reines Konglomerat zurückbleibt; der hebr. Textgliederung haben sich weder Kr. noch EÜ bedient. Der Sitz im Leben ist außer einigen Hochzeitsliedern kaum zu bestimmen. Die Bilder der palästin. Natur u. Kultur (Weinhaus; Füchse; 3, 6–8; 3, 11) sind ,,Symbole von Sehnsüchten und anderen Liebesgefühlen"; literar. Verkleidungen werden etwas unreflektiert nach Gerleman angewandt. Salomo erscheint zwar als Verfasser, herausgegeben ist das Buch in Wirklichkeit von einer Weisheitsschule, als Entstehungszeit der Sammlung als ganzer mag das 4./3. Jh. v. Chr. gelten. Anlaß könnte ,,eine innerweisheitliche Auseinandersetzung über den Sinn der erotisch-sexuellen Liebe gewesen sein". Ob man aus 3, 8 und der Abwertung der Leidenschaften in Tobias soviel herauslesen kann, ist fraglich. Als Botschaft des Hld hält Kr. fest: Die Liebe zwischen Mann und Frau ist ,,eine übermächtige Kraft", die jede Angst und Antihaltung überwindet (8, 6. 7), das Festmahl der Liebe eine Gottesgabe (5, 1e–f). Das Hld ,,plädiert für Partnerschaft, Gleichberechtigung und Personalität der Liebe", für Treue und absolute Ausschließlichkeit, aber auch für freie Partnerwahl (8, 10). Die Züge der Tiefenpsychologie sind gegenüber BET wohltuend gering, vgl. hingegen die Schlüsse aus 3, 8. In der Einleitung werden noch andere Deutungsversuche dargestellt: die allegorische Deutung des Judentums und frühen Christentums, die typologische und kultmythische Deutung, die Motivparallelen der altägyptischen und neuarabischen Liebesdichtung. Während das Hld nach Kr. ,,an keiner Stelle auf einen höheren Sinn verweist" ist der Anhang Josef Schreiners: ,,Das Hohelied in der Liturgie" wesentlich zurückhaltender, wenn er das Verständnis des Frühjudentums und der christl. Kirche darlegt und davon spricht, daß das Hld eine Anwendung auf das Verhältnis Jahwes zu seinem Volk begünstige. Man würde sich eine breitere Darstellung von Schreiner wünschen, ebenso einige Literaturangaben. Die Literaturliste Kr. zum Hld ist etwas dürftig (nur bis 1974; ThPQ 1983). Insgesamt ist der Kommentar Kr. wohl einseitig, zu kurz und außer einigen überzeichneten Stellen doch farblos.

Graz *Helmut Madl*

STUHLMACHER PETER, *Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit.* (320.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1981. Kart. DM 29,80.

Diese Aufsatzsammlung enthält mehrere Beiträge des Tübinger Neutestamentlers, die in der Fachwelt große Beachtung gefunden haben, da sie eine wissenschaftliche Deutung der zentralen Themen des Neuen Testaments vertreten, die sich von verbreiteten neueren Auslegungen unterscheidet und enger an die kirchliche Verkündigung hält. Stuhlmacher weiß sich bei seiner Auslegung der neutestamentlichen Texte wesentlich auch den neueren Arbeiten zum Alten Testament verpflichtet und widmet diesen Band seinem alttestamentlichen Kollegen und Gesprächspartner H. Gese.

In dem ersten Beitrag ,,Jesus als Versöhner. Überlegungen zum Problem der Darstellung Jesu im Rahmen einer biblischen Theologie des Neuen Testaments" (9–26; erstmals veröffentlicht 1975) betont St., daß Jesu Wirken in Wort und Tat in eine Theologie des Neues Testaments einzubeziehen sind ,,als Darstellung seiner Sendung als des messianischen Versöhners, der er selbst sein wollte" (26). Beachtenswert ist, daß St. in dem zweiten Aufsatz ,,Existenzstellvertretung" für die Vielen: Mk 10, 45 (Mt 20, 28) (27–42; Erstveröffentlichung 1980) hinsichtlich der Selbstaussagen Jesu über seinen Tod einen Schritt weitergeht: Es handelt sich um eine authentische Jesusüberlieferung, die nicht aus der Abendmahlsüberlieferung der frühen Gemeinde hervorgegangen ist und im Kontext von Jes 53, 10–12 sowie Jes 43, 3f.; Dan 7, 9–14 gedeutet werden muß (S. 29). Aufschlußreich ist neben der Darlegung über ,,Jesu Auferweckung und Gerechtigkeitsanschauung der vorpaulinischen Missionsgemeinden" (66–86) u. a. die gründliche Erörterung von Röm 3, 24–26 (117–135; Erstveröffentlichung 1975); St. schließt sich hier der Meinung derer an, die ἱλαστήριον im Sinn von kapporet deuten und vertreten, daß Paulus sich eine diesbezügliche soteriologische Tradition des Stephanuskreises zueigen machte. Zwei Aufsätze sind dem wichtigen Thema ,,Gesetz" gewidmet. Die beiden letzten Beiträge behandeln die Schriftauslegung in der Confessio Augustana und bei Adolf Schlatter. Auch wer nicht jeder einzelnen Exegese und bibeltheologischen Fol-

gerung zustimmt, ist für diesen Sammelband dankbar, der zur weiteren Auseinandersetzung mit den zentralen Themen anregt und nicht zuletzt vielen Predigern und Katecheten eine solide Orientierungshilfe bietet.

Wien *Jacob Kremer*

PESCH RUDOLF (Hg.), *Das Markus-Evangelium.* (Wege der Forschung 411). (VI, 413.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1979. Sn.

In den letzten zwei Jahrzehnten hat sich die von der Wissenschaftl. Buchgesellschaft neu geschaffene „literarische Gattung" der Forschungsüberblicke („Wege der Forschung") in den verschiedensten Disziplinen als sehr hilfreich erwiesen. Sie ermöglicht dem Leser, sich ohne größere Mühe und Zusammensuchen entlegener Beiträge ein Bild von den Faktoren zu machen, die zu den gegenwärtigen Fragestellungen geführt haben, die teilweise ohne den Blick auf die Vergangenheit gar nicht oder nur schlecht verständlich sind. So ist es zu begrüßen, daß R. Pesch, der durch seine zahlreichen Arbeiten zum Mk-Ev, insbesondere seinen zweibändigen Mk-Kommentar in der Reihe des HThK dazu prädestiniert ist, einen Querschnitt durch die Studien zum Mk-Ev vorlegt. Es handelt sich dabei im allgemeinen nicht um exegetische Untersuchungen bzw. Analysen einzelner Abschnitte, sondern um das Problem, die *Gesamtkonzeption* des Mk-Ev zu erfassen. Während im 19. Jh. die Erkenntnis der Zweiquellentheorie, daß es sich bei Mk um die historisch älteste Evangelienschrift handelt, zu der irrigen Auffassung geführt hatte, man habe mit dieser Schrift das älteste *Leben Jesu* vor sich, setzt mit dem Buch von W. Wrede zum Messiasgeheimnis in den Evangelien (1901) schlagartig die Frage nach einem für die ganze Anlage bestimmenden *theologischen* Konzept ein. Von K. L. Schmidt, M. Dibelius und R. Bultmann, den Ahnherren der ntl. Formgeschichte, wird als Konsequenz ihrer fundamentalen Erkenntnis, daß die Überlieferung des Ev-Stoffes zuerst in Einzelstücken erfolgte, anfangshaft auch die Frage nach dem „Rahmen", der Art und dem Sinn der Sammlung dieser Einzelstücke gestellt. Ohne hier alle Autoren und Beiträge nennen zu können, ist allgemein bekannt, daß dieses Problem besonders in der redaktionsgeschichtlichen Forschung des letzten Vierteljahrhunderts intensiv zu klären versucht wurde, wobei das Pendel manchmal in extremer Richtung ausschlug (S. Schulz, Th. Weeden). Besondere Beachtung erlangte die literarisch-theologische Erklärung des Messiasgeheimnisses (G. Strecker, U. Luz, J. Roloff), die Erfassung des Begriffs „Evangelium" bei Mk, die Zurückweisung einer als maßgeblich vertretenen (Th. Weeden, N. Perrin) θεῖος-ἀνήρ-Christologie u. ä., um nur einige wichtige Stationen zu nennen. Mäßigend und klärend wirkt der Rückblick von K. Kertelge, wie auch die in letzter Zeit wieder einsetzende stärkere Berücksichtigung des Traditionsstoffes einem allzugroßen Subjektivismus in bezug auf das Gesamtkonzept des Mk Zügel anlegt (R. Pesch, E. Best). Insgesamt kann man im Rückblick ein Dreifaches feststellen: Erstens, daß der fundamentale Anstoß und weitere wesentliche Impulse zur Beschäftigung mit dem außerordentlich schwierigen Thema von der protestantischen Exegese ausgingen, die andererseits aber auch zu unhaltbaren Extremen geführt hat. Zweitens, daß gegen eine Überbewertung der Leistung des Mk das vorgegebene Material wieder mehr an Bedeutung gewinnt, und schließlich, daß in der Periode seit Erscheinen des besprochenen Bandes, aber auch schon vorher, die katholische Exegese immer maßgebender die Mk-Forschung bestimmt (Gnilka, Pesch, Ernst, Annen, Kertelge, etc.), was sich sowohl in Gesamtkommentaren wie Einzelstudien dokumentiert. Unbeschadet dieser nicht unwesentlichen Akzente in der neueren Mk-Forschung bietet die von R. Pesch gebotene Auswahl von Studien aber einen guten Einblick in ein schwieriges Gebiet exegetischer Forschung, auch wenn sie einen geduldigen und aufmerksamen Leser verlangt.

Linz *Albert Fuchs*

MOLONEY FRANCIS J., *The Johannine Son of Man.* (Biblioteca di Scienze Religiose 14) (XV u. 306.) LAS, Roma ²1978. Kart. lam. L 10.000.–.

Man kann von vornherein damit rechnen, daß es sich nicht um eine bloße akademische Pflichtübung handelt, wenn eine Dissertation wie die hier vorgelegte (Oxford 1975) innerhalb von 18 Monaten in zwei Auflagen erscheint. Moloney packt ein exegetisch ziemlich schwieriges Thema an, und es gelingt ihm, zu einer ungeheuer weitläufigen Diskussion der vielfältigen Probleme des Joh-Ev methodisch und sachlich einen neuen Beitrag zu leisten.

Gegenstand der Erörterung ist der Begriff Menschensohn, der aus der synoptischen Tradition bekannt ist und im Joh-Ev 13mal erscheint. Das spezielle Interesse des Autors wendet sich der Frage zu, ob und in welcher Weise dieser christologische Titel im 4. Ev. eigenständiges Gepräge hat und wie ein von den Synoptikern unterscheidender Gebrauch mit der Geschichte der johanneischen Gemeinde und ihren Problemen in Verbindung steht. Freilich wird diese letzte Frage erst möglich, nachdem der Verfasser allen Stellen in einer intensiven Text- und Kontextanalyse nachgegangen ist und sich die für das Joh-Ev typischen Konturen des Begriffs „Menschensohn" herauskristallisiert haben. Hervorzuheben ist in diesem Zusammenhang, daß M. nicht jenem die johanneische Forschung vielfach belastenden und irritierenden Trend gefolgt ist, der meint, zu Lösungen zu kommen, indem Quellen gesucht und Traditionsfragmente aufgestöbert werden, indem man Gründe für Stoffumstellungen sucht, u. ä. Es ist die solchen verführerischen Behauptungen und Gewohnheiten der Exegese widerstrebende souveräne Methode des Autors, die zu einem klaren Profil des Begriffs

kommt, indem sie nach der differenzierten Intention des Evangelisten fragt und die Vergangenheit des Terminus zunächst außer Betracht läßt. So stellt sich u. a. heraus – ohne daß alle Nuancen des Inhalts angeführt werden können –, daß Johannes den Ausdruck benützt, um eine ganze Reihe jüdischer Messiaserwartungen als unzureichend zu korrigieren (vgl. Joh 1, 51 als Abschluß der ganzen Diskussion seit 1, 35). Der Begriff ist streng auf den irdischen Jesus bezogen, zum Unterschied vom weiteren, für das Joh-Ev so entscheidenden christologischen Titel „Sohn Gottes", der u. a. auch Präexistenzaussagen beinhaltet, und hebt die Funktion Jesu als des einzigartigen Offenbarers Gottes hervor. Weil dieser „von oben" kommt und eine keinem anderen angeblichen Offenbarer mögliche Gotteserkenntnis vermittelt, ist er „Menschensohn", d. h. Jesus als Mensch, Licht der Welt, ermöglicht er allein wahres Leben und wird er, durch Annahme oder Ablehnung seiner Botschaft, zum Richter der Welt. Aufgrund dieser alle anderen christologischen Titel überschreitenden Funktion des Menschen Jesu ist es also zu wenig, wenn man ihn bezeichnet und bekennt als „Christus", „der Prophet", „Lamm Gottes", „der, von dem Moses und das Gesetz geschrieben haben", „Rabbi", „Sohn Gottes" (im jüdischen Sinn) oder als „König Israels". Nach Auffassung Moloneys kommt dem christologischen Bekenntnis Jesu als des Menschensohns innerhalb der Geschichte der johanneischen Gemeinde somit eine entscheidende Funktion und Rolle zu, die zu ihrer wachsenden Unterscheidung vom synagogalen Judentum wesentlich beiträgt und zugleich deren steigende Feindschaft zur Folge hat. Als verantwortlich für diese christologische Präzision sieht M. eine Gestalt, die die Gemeinde in allen Krisen zusammenhielt, die Kontakt hat mit der ältesten Tradition, andererseits aber das Glaubensbekenntnis der Gemeinde in der Sprache und gemäß der synkretistischen Denkwelt des späten 1. Jh. zu formulieren versucht (= der bevorzugte Jünger des 4. Ev.). Im Anhang greift M. die Diskussion der Jahre 1976–77 auf, ohne seine Position ändern zu müssen. Zusammenfassend kann man feststellen, daß mit dieser Untersuchung ein maßgeblicher Beitrag nicht nur zum engeren Thema selbst, sondern zur gesamten Joh-Forschung vorliegt, die überdies durch eine eindrucksvolle Literaturkenntnis und -verarbeitung ausgezeichnet ist. Die leicht lesbare Präsentation, die sich nie in unübersichtlichen Nebenproblemen verliert, sondern immer das angezielte Hauptthema im Auge behält, ist ein weiterer Vorzug des Buches, das man sowohl als Muster einer Dissertation wie aufgrund seiner Ergebnisse als gewichtige Stimme der neueren Joh-Exegese empfehlen kann.

Linz *Albert Fuchs*

SCHNEIDER GERHARD, *Die Apostelgeschichte*, Zweiter Teil: 9,1–28,31. (Herders Theol. Kommentar zum Neuen Testament, Bd. V, 2). (440.) Herder-Verlag, Freiburg 1982. Hln. DM 98,– (Subskription DM 92,–).

Der 2. Band des umfänglichen Herder-Kommentars zur Apostelgeschichte aus der Feder des Bochumer Exegeten ist dem „Paulusteil" des lukanischen Werkes gewidmet und enthält Exkurse zu „Paulus", „Apostelkonzil" und „Aposteldekret". Vor jedem Abschnitt finden sich ausführliche Literaturangaben, die alle wichtigen Untersuchungen, Aufsätze und Neuansätze verzeichnen. Ein reicher, wenn auch knapp gehaltener Anmerkungsteil begleitet die Auslegung. Ein sehr umfängliches Verzeichnis wichtiger griechischer Worte, ein Stellenregister antiker Autoren und ein Sachregister beschließen den Band.

Der Verfasser setzt voraus, daß Lukas ein literarisches Werk schaffen wollte und dabei sich weitgehend auf Quellen stützte. Dies gilt insbesondere für das „Reisetagebuch", das ab Kap. 16 für die Wege benutzt wurde, die Paulus – freiwillig und unfreiwillig (s. Fahrt nach Rom) – zurücklegte.

Wie im 1. Band zeichnete sich auch dieser durch ausgewogene Berücksichtigung aller wichtigen Studien zur Apostelgeschichte, durch knappe, nüchterne Kommentierung, durch Absage an jede Art theologischer Spekulation und einseitigen Hypothesen, durch Verknüpfung mit dem Lukasevangelium (und den übrigen ntl. Schriften, vor allem den Paulusbriefen) aus. Insofern stellt dieser Kommentar eine Art gesunder Zusammenfassung der bisherigen Actaforschung dar.

Die lukanische Paulusdarstellung, die nach Schneider von einem Verfasser stammt, der weder Paulus persönlich kannte, noch dessen Briefe literarisch benützte, dient nach Aussage des Kommentars dazu, „der heidenchristlichen Kirche seiner Gegenwart und Umwelt (am Ende des 1. Jh.!) zur Findung und Bejahung ihrer Identität (zu) helfen." Paulus ist dabei „der letzte und entscheidende Zeuge der Anfangszeit der Kirche". Eine apologetische Frontstellung gegen andere Paulusauffassungen ist Lukas dabei fremd. Vielmehr garantiert Paulus für die Kirche des Lukas „die Kontinuität von Jesus her".

Im Vergleich mit den Briefen des Paulus ergeben sich dabei als unhistorisch die Auffassung, Paulus sei bereits als Kind in Jerusalem gewesen (Apg 22, 3), habe bei der Steinigung des Stephanus mitgewirkt (7, 58; 8, 3) und habe Vollmachten besessen, Christen zu inhaftieren und nach Jerusalem zu bringen (9, 2; 22, 5). Ebenso ist die 1. Reise nach Jerusalem erst später anzusetzen als Apg 9, 26ff. angegeben; vor dem Apostelkonzil ist nicht mit 2 Jerusalemreisen zu rechnen (11, 29f.); auch ist das Aposteldekret nicht in Jerusalem, sondern eher in Antiochien entstanden (vgl. Apg 15, 22ff. mit Gal 2, 6).

Daß Lukas vom Tod des Apostels schweigt, liegt darin begründet, daß er mit 28, 17–31 sein thematisches Ziel (1, 8) erreicht sieht und daß er aus

Klugheitsgründen dessen Martertod nicht erwähnt. Nach Schneider endete sein Prozeß in Rom unter Nero mit dem Martertod; eine Reise in den Westen (Spanien) oder in den Osten (Past.) war nicht mehr möglich.
Den Streit über die Frage, ob Lukas Paulus recht verstanden und gewürdigt habe (s. Vielhauer), hält Schneider für unsachgemäß. Lukas vertritt ein eigenständiges, reflektiertes,großkirchliches Paulusverständnis. Dabei setzt er eine Kirche voraus, in deren Geschichte Paulus eine entscheidende Rolle gespielt hat durch die Öffnung des Evangeliums für die Heidenwelt, allerdings eingebunden in das Ganze der apostolischen Tradition.
Einzelfragen historischer und theologischer Art bleiben auch nach diesem und durch diesen Kommentar in vielen Punkten offen; auch wird die theologische Position des Verfassers sicher Einsprüche und Gegendarstellungen hervorrufen. Aber es bleibt das große Verdienst dieses Kommentars, die bisherigen Einzelstudien zusammenzufassen und eine ausgewogene Basis für eine sachgerechte Würdigung des großen Werkes des Lukas über die Entwicklung der Jesusbewegung zur Weltreligion geschaffen zu haben.

Passau *Otto Knoch*

EBELING GERHARD, *Die Wahrheit des Evangeliums.* Eine Lesehilfe zum Galaterbrief. (369.) Mohr Verlag, Tübingen 1981.

Martin Luther sagt einmal vom Galaterbrief: ,,Epistola ad Galatas ist mein epistelcha, der ich mir vertrawt hab" (WA, TR 1, 69, Nr. 146). Sich dessen im Lutherjahr 1983 zu erinnern, ist gut. Denn im Galaterbrief bringt Paulus ,,die Wahrheit des Evangeliums" (Gal 2, 5. 14) entscheidend und gültig bis zum heutigen Tag zur Sprache, jene Wahrheit, die im ,,Evangelium" selbst und seiner Logik besteht und die es mit dem solo Christo, sola fide und sola gratia zu tun hat, und zu der Luther selbst einmal bemerkt hat: Erteilte mir der Papst mit der Auflage der Heilsnotwendigkeit den völlig harmlos erscheinenden Befehl, einen Löffel Milch zu mir zu nehmen, so täte ich es nicht, weil dadurch die Wahrheit des Evangeliums getrübt würde (vgl. WA 40, 1; 167, 9–168, 2; wörtlich zitiert bei Ebeling S. 134).
Die ,,Lesehilfe", die Ebeling mit diesem Buch vorlegt, ist besonders deshalb reizvoll, weil es ein bedeutender Systematiker tut, der zwar damit dem Fachexegeten keine Konkurrenz machen will, dessen Absicht vielmehr dahin geht, ,,daß im Bereich biblischer Exegese der Schwerpunkt wieder einmal in die sachintensive Interpretation gelegt und hier etwas von dem gesamttheologischen Verstehensvorgang erkennbar wird" (Vorwort). Und im Galaterbrief geht es um eine Sache, ohne deren Kenntnisnahme die Kirche ihre Identität verlieren würde, ob sie sich nun ,,katholisch" oder ,,evangelisch" nennt. Deshalb ist Ebeling für seine in der Tat ,,sachintensive Interpretation" sehr zu danken. Man sollte sie lesen.

Passau *Franz Mußner*

BISER EUGEN, *Der Zeuge.* Eine Paulus-Befragung. (336.) Styria, Graz 1981. Geb.

Es ist ein Paulus-Buch besonderer Art, das B. vorlegt: Von der Gesamtschau eines Philosophen und Systematikers her befragt er den Apostel, welcher der Christenheit immer merkwürdig fremd geblieben ist. In spiralenförmigen Ansätzen kreist Vf., jeweils um eine Zusammenschau aller Briefe bemüht, um die auch heute aktuellen Themen der paulin. Theologie: seine radikal gedachte Universalität des Heiles in Christus und die praktischen Konsequenzen daraus, seine kategorische Befreiuung vom theologischen und menschlichen Zwang des Leistenmüssens, die trotz Guardinis Mahnung noch immer ungehört bleibt (240), ferner die mehr als fragmentarische Rezeption der paulin. Kirchenvorstellung als mystischer Herrenleib und deren praktisch soziale Folgen u. a. m. Mit seinen sprachphilosophischen Reflexionen über den Charakter einer ,,Brieftheologie" und hermeneutischen Überlegungen zum Verschriftungsprozeß, der Interpretation von Text und Medium u. a. greift Vf. weit hinein in den Bereich von Philosophie, Literatur und Kunst (ein von B. selbst fotografiertes Paulusmosaik gestaltet den Schutzumschlag). Freilich ist das Werk nicht immer ganz leicht zu lesen. Auf einer Tonbandmitschrift basierend hat es den rhetorsichen Charakter wohl oft zu wenig abgestreift und vermittelt z. B. zwischendurch dem Leser auch zu vereinfachende Perspektiven, obwohl diese an anderer Stelle doch zumeist zurechtgerückt werden: So macht Vf. zunächst einigemale recht unvermittelt Gebrauch von Apg und Eph (82, 129), während erst spät – aber dann wirklich fundiert – die Probleme um die Paulus-Tradition besprochen werden. Allerdings unterscheidet B. dann wohl zu diffizil noch einmal zwischen Kol/Eph (in einer Art ,,Kooperation" (?) entstandenen) und den eigentlichen Pseudepigraphia wie 2 Thess und Past (243). Auch sonst verbleiben in diesem großen Wurf wiederholt Lakunen. Bei den eingebürgerten Redewendungen aus Paulus-Briefen (263) wird zu wenig unterschieden zwischen originär paulin. Schöpfungen und von Paulus übernommenen Wendungen: Die ,,feurigen Kohlen" (Röm 12, 20) stammen jedenfalls aus Spr 25, 21f., das ,,Buch des Lebens" (Phil 4, 3) ist der Sache nach schon in Ex 32, 32f.; Ps 68 (69), 29 u. a. vorhanden und aus dem NT eher durch die Apk als durch Paulus geläufig geworden. Als frustrierend empfinde ich die (vom Verlag empfohlenen?) Anmerkungen am Ende des Buches. Ein fehlendes Literaturverzeichnis macht die genauere Lektüre noch einmal umständlicher. Hier wäre mehr Aufwand wünschenswert gewesen.
Wer sich an solchen Nebensächlichkeiten nicht stößt, findet bei B. eine wertvolle Bereicherung zur exegetischen Paulus-Literatur, deren stärker kontextgemäße Interpretation allerdings gegenüber jeder noch so gelungenen systematischen Darstellung grundlegend bleibt.

Graz *Peter Trummer*

FUNK ALOYS, *Status und Rollen in den Paulusbriefen.* Eine inhaltsanalytische Untersuchung zur Religionssoziologie. (Innsbrucker theologische Studien 7). (224.) Tyrolia, Innsbruck 1981. Kart. lam. S 270.–.

Die Monographie basiert auf einer an der theologischen Fakultät Innsbruck 1975/76 erarbeiteten philosophischen Dissertation, welche durch die Anwendung einer soziologischen (inhaltsanalytischen) Methode auf die echten Paulus-Briefe bemerkenswertes Neuland betritt. Unter dem Titel ,,Status und Rollen" werden Textbereiche wie Namen (von paulin. Zeitgenossen wie atl. Personen), Geschlechts- und Familienstatus (ledig, verheiratet, geschieden) und soziale Klassierung (Freie, Freigelassene, Sklaven) untersucht, sowie deren ideale und faktische Bewertung, die Funktion des Paulus bei Rollenkonflikten und Normenbildung u. a. m. Auch die jüdische, hellenistische und römische Umwelt und deren mögliche Misch- und Sonderformen werden einbezogen, so daß die ntl. Analogien und Deviationen gut sichtbar werden.
Die Verwendung soziologischer Methoden über derartige geschichtliche Distanzen hinweg bedeutet sicherlich einen für beide Seiten nutzbringenden Versuch und bringt auch bei bekanntem Textmaterial noch neue Einsichten. Dennoch verbleiben vom Exegetischen her im einzelnen etliche Bedenken. Wie auch Vf. selbst in Rechnung stellt, bieten Gelegenheitsschriften wie die Paulus-Briefe kein vollständiges Informationsmaterial. Aber auch bei Anerkennung dieser Vorgegebenheiten muß Wichtiges zu sehr errätselt werden: Z. B. ist die soziologisch nicht unerhebliche Kategorie des Lebensalters der zu untersuchenden Personen durch das Textmaterial nicht zu entschlüsseln. Somit bleibt nur ein allgemeiner Hinweis etwa auf das übliche Heiratsalter die einzig mögliche Auskunft. Und doch ist die Frage der Lebenserwartung ein integrierter Faktor auch des christlichen Selbstverständnisses. Wie sorgfältig immer Tabellen erstellt sein mögen, von den Texten her bleiben wieder Unsicherheiten und Fehlerquellen: Ein Großteil der Namen ist überhaupt nicht einem bestimmten sozialen Status zuzuweisen, auch der Geschlechtsstatus ist im Einzelfall diskutierbar. Soweit ich sehen kann wird z. B. Röm 16, 7 nicht diskutiert: Obwohl Junia eher weiblich zu lesen ist, behauptet Vf., daß Apostel ,,ausschließlich Männer waren" (103), was aber nicht sein kann, wenn nach Röm 16, 7 Andronikus und Junia ,,hervorragend unter den Aposteln" sind. Wieso ferner aus 1 Kor 7, 39 (,,allein im Herrn") geschlossen werden kann, eine Witwe dürfe nur einen Christen (!) heiraten (143), ist nicht recht einsichtig. Die paulin. Argumentation geht dahin, daß die Witwe wieder heiraten dürfe, nur soll ihre Absicht aus christlichem Glauben kommen. Vollends bedenklich wird die Darstellung, wenn 1 Kor 7, 21, die Schlüsselstelle zum sozialen Rollenwechsel, trotz zugesandter diametral entgegengesetzter Auslegungsmöglichkeit praktisch nur ,,systemstabilisierend" ausgewertet wird. Hier erscheint m. E. ein altes Fehlurteil nur in einem neuen Kleid. Auch G. Theissens Untersuchungen zur urchristlichen Soziologie hätten noch einige stärkere Differenzierungen (arm, reich) anregen können. Dennoch, die Arbeit ist eine sehr beachtliche Leistung und ich zolle ihrem Vf. trotz meiner Vorbehalte ehrliche Anerkennung. Zuletzt noch eine Anmerkung in Richtung Druckerei und Herausgeber: Mein Exemplar war auf einigen Seiten mehr als schlecht lesbar. Sollte dies nicht ein unerklärlicher Zufall sein, dann gehören Papier- und Druckqualität für weitere Bände nochmals überlegt.

Graz *Peter Trummer*

GERHARD LOHFINK, *Wie hat Jesus Gemeinde gewollt?* (224.) Herder, Freiburg, 1982. Kart. DM 22,80.

Das Buch des Tübinger Neutestamentlers Gerhard Lohfink ist ein notwendiges Buch. In der Krise, in welcher sich die Kirche befindet, erhält sie hier vom NT her Anregungen und Orientierungshilfen, an denen sie wohl nicht vorbeigehen sollte.
Der Aufbau des Buches ist einfach und durchsichtig. Den 4 Teilen gibt der Verfasser die Titel ,,Jesus und Israel", ,,Jesus und seine Jünger", ,,Die neutestamentlichen Gemeinden in der Nachfolge Jesu", ,,Die Alte Kirche und die Nachfolge Jesu". Jeder Teil ist wieder in je 8 Abschnitte gegliedert. Umrahmt sind die 4 Teile durch eine Einleitung, die sich unter dem Titel ,,Das Erbe des Individualismus" hauptsächlich mit Adolf von Harnacks Vorlesungen über ,,Das Wesen des Christentums" beschäftigt und durch einen Abschluß, der dem ,,Erbe des Augustinus" gewidmet ist, durch dessen ,,radikalen ‚Verjenseitigung' des Reiches Gottes die Individualisierung der Geschichte fast zwangsläufig mitgesetzt" sei (212).
Lohfink macht Kirchesein an wesentlichen Themen des AT fest. Insbesondere handelt es sich um die Erwählung Israels und die Völkerwallfahrt. Diese Themen, die die Kirche Jesu Christi innerlich bestimmen, sind auch im NT in verschiedenen Variationen anzutreffen. Sie werfen Licht auf eine ganze Reihe von Fragen, die im Nachdenken über Kirche immer wieder aufbrechen: Das Verhältnis der Jüngergemeinde zu Gesamt-Israel, das Verhältnis Kirche und Welt, Kirche als Bruderschaft, Kirche als neue Familie, Kirche als Kontrastgesellschaft. Lohfink gelingt es aufzuzeigen, daß Jesus diese neue Gesellschaft in den Zwölf und den Jüngern als den Repräsentanten des wahren Israel initiiert hat und daß die Kirche – wenn auch auf unterschiedliche Weise – bis tief in die nachneutestamentliche Zeit an diesem Selbstverständnis festgehalten hat.
Das Buch Lohfinks besticht durch seine Geschlossenheit. Durch verschiedene Texte und Situationen des NT wird der Leser immer wieder an die erwähnten Themen herangeführt, so daß er, wenn er das Buch wieder aus der Hand gibt, eine ziemlich klare theologische Deutung davon hat, wie Jesus Gemeinde gewollt hat.

Die Geschlossenheit des Buches erweist sich aber bei näherem Betrachten auch als seine Schwäche. Ob sich die Konzentration auf die erwähnten Themen nicht zu selektiv auf das NT auswirkt? Kann heute noch eine ,,Theologie" betrieben werden, die von der soziokulturellen Wirklichkeit – damals wie heute – einfachhin absieht? ,,Soll die Kirche so etwas wie eine sittliche Anstalt sein, soll sie ihr Ideal in der moralischen Aufrüstung sehen, soll sie sich zu einer gut funktionierenden sittlich-moralischen Leistungsgesellschaft entwickeln?" – so formuliert der Verfasser selbst – an mindestens zwei Stellen (170 und 206) – den Einwand gegenüber seinem Buch. Die mit dem Hinweis auf ,,die rettende Tat Gottes" formulierte Antwort: ,,Erst in dieser geschenkten Versöhnung und im Wunder des gegen alle Erwartungen neu gewonnenen Lebens blüht das auf, was hier mit Kontrastgesellschaft bezeichnet wird" (170), läßt den Leser ziemlich allein. Fast alles konkrete Vorstellungsmaterial der damaligen wie auch der heutigen Zeit ist derart ,,theologisch" vereinnahmt, daß sich eine große Hilflosigkeit breitmacht. Der häufige Gebrauch der Verben wie ,,aufleuchten", ,,aufscheinen" oder eben ,,aufblühen" wirkt eher penetrant und verbissen, als daß er konkret weiterhelfen könnte.

Trotz dieser Bedenken ist der Rezensent der Meinung, daß das Buch ein wichtiger, ja notwendiger Beitrag sein könnte in der Diskussion über die Kirche, auf alle Fälle ein Beitrag, an dem man nicht achtlos vorübergehen sollte.

Freiburg (Schweiz) *Hermann-Josef Venetz*

KERTELGE KARL (Hg.), *Mission im Neuen Testament.* (Quaestiones disputatae, Bd. 93). (240.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 46,–.

Dieser Band enthält Vorträge der Tagung der deutschsprachigen katholischen Neutestamentler im April 1981 in Würzburg, die unter dem Thema ,,Theologie der Mission im Neuen Testament" stand. Damit hatten sich die Exegeten – blickt man auf die Missionskritik seit den sechziger Jahren – einer durchaus aktuellen Fragestellung zugewandt. Natürlich konnte diese Tagung und kann daher auch dieses Buch keine geschlossene Theologie der Mission im Neuen Testament geben, wohl aber wesentliche Bausteine liefern. R. Pesch umreißt in seinem einleitenden Hauptartikel ,,Voraussetzungen und Anfänge der urchristlichen Mission" den biblisch wenig abgeklärten Missionsbegriff (der Terminus Mission in seinem heutigen Gehalt stammt aus dem 17. Jh.) und bringt die Brücke von der jüdischen Mission über die Johannes- und Jesusmission zur apostolischen Heidenmission. Die weiteren Beiträge von G. Schneider (Der Missionsauftrag Jesu in der Darstellung der Evangelien), H. Frankenmölle (Zur Theologie der Mission im Matthäusevangelium), K. Stock (Theologie der Mission bei Markus), J. Kremer (Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission) und D. Zeller (Theologie der Mission bei Paulus) sind durchwegs gründliche Studien über das Werden des Missionsbewußtseins und den besonderen Missionsakzent in den jeweiligen Schriften. Die verbindende Tendenz liegt im Überschreiten der Israelbezogenheit hin zur Universalität, ohne daß ein einheitlicher Missionsbegriff gefunden werden konnte. Gemeinsam ist der Auftrag zum Zeugnis in aller Welt, nicht aber die Gewinnung aller Menschen.

Nur scheinbar fällt der Beitrag von N. Brox mit dem Titel ,,Zur christlichen Mission in der Spätantike" aus diesem Rahmen. Er stellt zunächst die überraschende These auf, daß in der Christenheit bald das Bewußtsein vorherrschte, der Missionsbefehl sei nur an die Apostel ergangen und diese hätten ihn auch bereits erfüllt (nach Röm 10, 18 und Apostelteilung). Allerdings relativiert er diese Aussage, indem er auf die faktische, wenn auch keineswegs systematische, Missionstätigkeit hinweist (Wanderprediger, Apologeten, altkirchlicher Schulbetrieb, das persönliche Zeugnis und besonders die Einwendungen bei Augustinus). Dazu reißt er noch einige Fragen an (z. B. das Sprachproblem), die in der Kirchengeschichtsschreibung bisher sicherlich zu kurz gekommen sind.

Wenn der Verlag schreibt, das Buch sei ,,ein maßgebendes Werk für die Mission heute und die Ausgestaltung der gegenseitigen Beziehungen zwischen den altchristlichen Ländern und den jungen Kirchen der südlichen Hemisphäre", so schießt er damit im Werbeeifer sicherlich übers Ziel. Viel vorsichtiger und treffender schreibt der Herausgeber, daß sich ,,aus diesen Beiträgen zwar keine entwickelte Begründung von Wesen und Notwendigkeit der Mission aus den Zeugnissen der Heiligen Schrift ergeben, wohl aber eine Besinnung auf die Sendung, die die Kirche von ihrem Herrn übernommen, reflektiert und bewahrt hat."

St. Pölten *Friedrich Schragl*

MORALTHEOLOGIE

RIEDL ALFONS, *Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils.* (Freiburger Theol. Studien, Bd. 117.) (534.) Herder, Freiburg 1979. Kart. DM 68,–.

Seit einiger Zeit hat sowohl in der moraltheologischen Wissenschaft wie auch in der Öffentlichkeit die Frage nach der Zuständigkeit des kirchlichen Lehramts in Angelegenheiten des sittlichen Lebens erhöhtes Interesse gefunden. Soll man in offiziellen kirchlichen Weisungen dieser Art nur reformable disziplinäre Regelungen sehen oder können sie ggf. sogar unfehlbaren Charakter tragen? Wie steht es, wenn solche Weisungen, wie es meistens der Fall ist, nicht der göttlichen Offenbarung entstammen, sondern aus dem sittlichen Naturgesetz abgeleitet sind? Nach einer alten, auch von Konzilien übernommenen Formel ist die Zuständigkeit der Kirche gegeben ,,in rebus fidei et morum". Es ist aber nicht ohne weite-

res klar, was mit ,,res morum" gemeint ist. In der Tat zeigen neuere Untersuchungen, daß noch das Tridentinum unter den ,,mores" an keiner Stelle eine Vorschrift des christlichen Sittengesetzes, ein Moralprinzip oder dergleichen verstanden hat, sondern apostolische Disziplinar- oder Realtraditionen (J. Beumer SJ). Grund genug, eine ausführlichere Untersuchung darüber anzustellen, wie von den Vätern des I. Vatikanischen Konzils die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral aufgefaßt wurde, zumal von daher ja auch Licht auf die diesbezüglichen Aussagen des II. Vatikanums fällt.

Der Verf. hat sich dieser Aufgabe mit anerkennenswerter Gründlichkeit unterzogen. Nach der Erörterung von Einleitungsfragen wendet er sich dem Horizont des Konzils zu, wie er von den vorausgehenden lehramtlichen Aktivitäten (Immaculata-Definition vom 8. 12. 1854; Provinzialkonzilien; Enzyklika ,,Quanta cura" und Syllabus vom 8. 12. 1864) wie auch von den Vorstellungen, die man sich von dem geplanten Konzil machte, geprägt ist. Im Hauptteil der Studie verfolgt der Verf. unter reichlicher Auswertung der Konzilsakten das Zustandekommen der das kirchliche Lehramt speziell in Fragen der Moral betreffenden Aussagen der beiden dogmatischen Konstitutionen ,,Dei Filius" und ,,Pastor aeternus" des I. Vatikanums. Zwei eingeschaltete Exkurse sind dem Bedeutungsgehalt der Formel ,,fidei et mores" auf dem Tridentinum und dem Beitrag, den die Lehramts- und Theologiegeschichte zu ihrer Erhellung zu leisten vermag, gewidmet. In seiner abschließenden Zusammenfassung stellt der Verf. fest, daß der Begriff ,,mores" auf dem I. Vatikanum zweifellos das sittliche Verhalten meint. Vertreten wurde also ein grundsätzlicher Bezug der kirchlichen Lehrautorität zur Moral. ,,Wie weit aber dieser Bezug reicht, was er einschließt und nicht mehr einschließt, wie sich Unfehlbarkeit und zeitbedingter Normwandel verhalten, welche unfehlbaren Moraldefinitionen (durch den Papst oder die Kirche) bereits erlassen wurden, alle diese Fragen erörtert das Vatikanum nicht, man mag diese Lücke bedauern oder diese Zurückhaltung begrüßen. Jedenfalls bietet es auf Fragen, die es sich nachweislich nicht gestellt hat, auch keine Antworten" (365). So ist die Ausbeute der Konzilsakten für die moraltheologische Wissenschaft ziemlich mager, zumal das Konzil die kirchliche Lehrautorität in erster Linie unter dem Aspekt der Unfehlbarkeit behandelt hat, der auf dem Gebiet der Morallehre ja längst nicht die Rolle spielt, wie bei dogmatischen Aussagen.

Zum ,,Lehramtsbezug von Moral und Moraltheologie" stellt der Verf. eine ergänzende theologiegeschichtliche Untersuchung in Aussicht, der man mit Interesse entgegensehen darf. An einigen Stellen der vorliegenden Studie nimmt er auf bestimmte Autoren Bezug, ohne daß der Leser irgendwelche Informationen erhält, um wen es sich handelt. Auf S. 231, 232 und 327 wird ein Chrisman (sic) erwähnt. Gemeint ist Phil. N. Chrismann OFM, der eine Abhandlung ,,Regula fidei catholicae et collectio dogmatum credendorum" (1745; 1854) verfaßte (1869 indiziert). Zu dem auf S. 261 vorkommenden (P.) Tamburini vgl. LThK² IX 1286, zu Veron (= Franc. Veronius SJ) auf S. 177 vgl. LThK² 729f. In Anbetracht der vielen im Text vorkommenden Eigennamen wäre ein alphabetisches Register erwünscht gewesen, ebenso ein Verzeichnis der erwähnten Konzilsväter mit Angabe ihres Ranges und Wirkungsortes.

Die moraltheologische Wissenschaft ist dem Verf. für die von ihm gebotene umfassende Orientierung über das von ihm behandelte wichtige Thema zu großem Dank verpflichtet.

Graz *Richard Bruch*

KLEBER KARL HEINZ, *Gerechtigkeit als Liebe.* Die Moraltheologie Herkulan Oberrauchs OFM (1728–1808). (Moraltheol. Studien, histor. Reihe, Bd. 7) (210.) Patmos-Verlag, Düsseldorf 1982. Ppb. DM 38,–.

Der Tiroler Franziskaner Herkulan Oberrauch (= Ob.), seit 1766 Professor der Moraltheologie in Innsbruck, ist einer der ersten Theologen im deutschen Sprachraum, der sich nach dem Auslaufen der scholastischen Ära darum bemühte, in seinem Fachgebiet neue Wege zu beschreiten, wie sie dem Wissenschaftsideal seiner Zeit entsprachen, ohne jedoch einer unkirchlichen Aufklärungsmentalität zu verfallen. Er hinterließ neben kleineren Abhandlungen ein Handbuch der Moraltheologie, dessen erster Entwurf aus bisher noch unbekannten Gründen leider auf den Index kam, während eine überarbeitete Neuausgabe unbehelligt blieb. Wegen der Originalität seiner moraltheologischen Konzeption hätte Ob. schon längst eine ausführlichere Würdigung verdient. In seiner vorliegenden Habilitationsschrift widmet sich der Verf. mit viel Fleiß und engagierter Anteilnahme dieser Aufgabe.

Der 1. Teil vermittelt ein anschauliches, auf gründlicher Forschung beruhendes Bild vom Leben und Wirken Ob.s, wobei auch langwierige archivalische Studien nicht gescheut werden. Dann folgen im 2. Teil Untersuchungen über die innere Gestalt und die äußere Ausgestaltung seiner Moraltheologie und zum Schluß eine zusammenfassende Würdigung. Am besten ist dem Verf. der biographische Teil gelungen. Die den Inhalt des Moralwerks seines Autors betreffenden Erörterungen hätten an einzelnen Stellen mehr in die Tiefe gehen können; auch sind sie nicht frei von einigen Unrichtigkeiten. Leider unterläßt es K., den skotistischen Hintergrund wesentlicher Anschauungen Ob.s aufzudecken, obwohl dieser zweifellos in dem Ideenkreis dieser theologischen Schule aufgewachsen war. So ist der in der letzten Moralbegründung bei Ob. zutage tretende kompromißlose Voluntarismus, der nichts dem souveränen Willen Gottes Vorgeordnetes duldet, eindeutig auf Skotus zurückzuführen (mag ihn auch Ob. nie zitieren) und dementsprechend auch Ob.s Lehre, daß es nicht etwas an sich schon Gutes oder Böses geben könne. Wenn der Verf. auf die Franziskaner-

schule (die er allein Bonaventura zuzuordnen scheint) Bezug nimmt, trifft er nicht immer das Richtige: die Verwunderung, daß Ob. dem Gewissen die Kenntnis des Gesetzes zuschreibt, es also nicht voluntaristisch erklärt (156), ist unbegründet, da auch Skotus das Gewissen in den Intellekt verlegt; auch steht eine die Rolle des Intellekts beim Glaubensakt hervorhebende Anschauung der franziskanischen Tradition nicht entgegen (161).

Zur Würdigung Ob.s wäre es wünschenswert gewesen, das moraltheologische Werk eines seiner bekannteren Zeitgenossen zum Vergleich heranzuziehen, nämlich Benedikt Stattlers allgemeine Moral, die unter dem Titel ,,Ethica christiana universalis" 2 Jahre (1772) vor dem ersten Entwurf Ob.s erschienen war. Dann wäre deutlich geworden, daß dieser bayerische Theologe bereits ein allgemeines Moralprinzip aufgestellt hatte, hierin also nicht, wie der Verf. meint (76), dem Franziskaner die Priorität zukommt. Dessen Moralprinzip lautet (Theol. mor. § 645; 649): Praesta cuique quod debes! (worin auch noch die Liebe miteinbezogen wird, indem Ob. [anfechtbarerweise] diese mit der Gerechtigkeit ineinssetzt [§ 816]). Das Gerechtigkeitsprinzip ist aber nicht identisch mit der Goldenen Regel, wie K. des öfteren behauptet. Für diese ist die Reziprozität charakteristisch, von der Ob. nicht spricht. Bei der Darlegung der thomasischen Position bezüglich der Tugend der Gerechtigkeit (111) vermißt man die Herbeiziehung des gründlichen Kommentars von F. A. Utz OP in der Deutschen Thomas-Ausgabe Bd. 18. Ein Widerspruch findet sich auf den Seiten 133 f. und 156 f. An der ersten Stelle lobt der Verf. seinen Autor wegen seines Probabilismus (der darin bestehen soll, daß man ,,keineswegs immer das Bessere zu tun brauche"), während er ihn am zweiten Ort richtig als Probabilioristen hinstellt. Warum die Ausführungen Ob.s über Glaube, Hoffnung, Liebe usw. (160 ff.) der ,,äußeren Ausgestaltung" seiner Moraltheologie zugerechnet werden, ist nicht ersichtlich. Es wäre wohl besser gewesen, unter dieser Überschrift den Leser über die drucktechnische Anordnung des Moralwerkes zu informieren, das in seiner endgültigen Form 8 Oktavbände mit zusammen 2678 Seiten umfaßt, die jedoch jeglicher didaktischer Zurichtung ermangeln (was damals öfters zu finden ist) und sich nicht selten in ziemlicher Weitschweifigkeit ergehen. Als Lehrbuch kam daher das umfangreiche Werk dieses eigenwilligen Autors kaum in Frage, und es wurde schon bald durch andere Entwürfe verdrängt.

So bleiben in bezug auf die vorliegende Studie einige Desiderate offen, die jedoch das Verdienst des Verf. nicht schmälern, den Tiroler Franziskaner der Vergessenheit entrissen und interessante Einblicke in sein Moralwerk vermittelt zu haben.

Graz *Richard Bruch*

GRÜNDEL JOHANNES, *Normen im Wandel.* Eine Orientierungshilfe für christliches Leben heute. (246.) Don Bosco, München 1980.

Nachdem G. bereits vor über einem Jahrzehnt das Thema ,,Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie" aufgegriffen hat (1967, ²1971), will er hier in einer vertieften – strukturalen (vgl. 56–71) – Sicht jener Fragestellung ,,den augenblicklichen Stand der Diskussion für einen größeren Leserkreis zusammenfassen" (8). In drei Kapiteln handelt er zunächst grundlegend von ,,Freiheit und Verantwortung" (11–55), um sich dann dem Hauptteil ,,Sittliche Normen und ihr Wandel" zuzuwenden (56–202) und schließlich diesen Wandel ,,am Toleranzethos" zu exemplifizieren (203–230).

Obwohl der Leitidee von der Wandelbarkeit von Normen verpflichtet, bietet das zügig, engagiert und teilweise sehr anschaulich und praxisnah geschriebene Buch eine Orientierung zwar nicht über das Grundverständnis christlicher Moral im Ganzen (dies ist nicht sein Thema), wohl aber über die vieldiskutierte Frage der Normfindung. Es setzt Akzente, wenn es dem (erkenntnistheoretisch verkürzten) Autoritäts-, Schrift-, Traditions- und Naturargument die Instanz (nicht ,,Quelle", vgl. 93) der erfahrungsgeleiteten recta ratio (92–156) sowie einer ,,Gesetzesmoral" eine letztlich unabschließbare ,,Verantwortungsethik" (nicht Erfolgs- oder extreme Situationsethik!) gegenüberstellt (162–202). Dem aufmerksamen Leser wird jedoch nicht entgehen, daß diese Verantwortung der sittlichen Vernunft jedenfalls in keiner Weise mit Autarkie und Beliebigkeit, vordergründigem ,,Utilitarismus" und nivellierendem ,,Relativismus" assoziiert werden darf (vgl. u. a. die Ausführungen zum Freiheits-, Gewissens- und Autonomieverständnis: 12–33; 41–44; 48–53; 69–71). Die immer wieder eingestreuten Abgrenzungen gegenüber Mißverständnissen sind ernstzunehmen.

G. bringt eine Fülle bedeutsamer Aspekte der Normdiskussion zur Sprache, darunter die Personwürde als grundlegendes Kriterium (33–55), die Notwendigkeit des interdisziplinären Gesprächs (56–59), den Zusammenhang von unbedingtem sittlichen Anspruch und seiner notwendig bedingten inhaltlichen Erfüllung (76; 178–189) oder die Autorität der Erfahrung (98 f.) und der faktisch gelebten Überzeugung (107). Es fällt nicht leicht, aus dem kompendiösen Ganzen einzelnes herauszugreifen. Folgendes erscheint jedenfalls von besonderem Gewicht: 1. Die Forderung der Vernünftigkeit (oder wenigstens Nicht-Unvernünftigkeit) der sittlichen Norm (118–162), womit ausgeschlossen ist, es gäbe rein positive Forderungen, die lediglich im Gehorsam zu erfüllen wären (139 f.). 2. Die vorgeschlagene Beschränkung des Normbegriffs auf ,,inhaltlich konkretisierte Sollensforderungen" (76, vgl. 86, dazu 91 f.), um die Rede von der Wandelbarkeit der Normen verständlich zu machen. 3. Die Aufdeckung von ,,Scheinargumentationen" (156–162), bei denen das sittlich zu Bewertende bereits qualitativ besetzt ist (Zirkelschluß), un-

geprüfte Prämissen unterschoben werden oder überhaupt die Paränese (als Einschärfung eines Wertes) die (differenzierende) Argumentation ersetzt. Es würde viel leidiges, ja ärgerliches Aneinander-vorbei-Reden vermieden, würden diese Hinweise G.s im innerkirchlichen Dialog gehörig beachtet.

„Alle normativen Aussagen stehen im Dienste des Menschen" (43) und diesem kommt für sie eine besondere Verantwortung zu (118–121), ist doch „immer wieder neu nach dem zu fragen, was das Gebot der Stunde (der ‚Kairos') von uns verlangt" (201). Wenn diese Dynamik der christlichen Ethik einzelne Konkretionen als modellhaft und vorläufig (was nicht heißt: unverbindlich!) erscheinen läßt (vgl. 178–189), so wird damit Bleibend-Gültiges natürlich nicht in Abrede gestellt: sittliche Einsichten wie das Toleranzethos (203–230), hinter die man im Grunde nicht mehr zurückgehen kann. Daran wird auch deutlich, daß das Prinzip der „Güterabwägung" oder „Vorzugswahl" (vgl. 189–198) keineswegs alles und jedes in Frage stellt, sondern dem wahren, im Glauben eröffneten Horizont und Ziel des Menschen verpflichtet bleibt (der Funktion des Glaubens bei der Normfindung hätte man sogar eine breitere Darstellung gewünscht). So gesehen ist die von G. konzipierte Ethik der Verantwortung, die sich nirgendwo als bequemes Verfahren anbiedert, wegweisend auch angesichts der großen Menschheitsprobleme der Gegenwart. Nicht zuletzt unter dieser Rücksicht ist das anregende, informative und klärende Buch wertvoll.

Linz *Alfons Riedl*

HAMMER FELIX, *Macht.* Wesen – Formen – Grenzen. (93.) Hanstein, Königstein/Ts. 1979.

Niemandem bleibt die Auseinandersetzung mit Machtproblemen erspart, meint der Autor. Er möchte mit der vorliegenden Abhandlung vor allem differenzieren, Macht in ihrer Allgemeinheit erhellen und ihre verschiedenen Erscheinungsformen erfassen. Wenn auch die Erfahrungen mit Macht negativ sein sollten und „Macht fast zwangsläufig zum Unwert" wird, verweist schon der etymologische Ursprung auf die Menschlichkeit des Phänomens „Macht": Das Wort kommt vom gotischen „magan" = können, vermögen. Macht ist als produktive Selbsterweiterung des Menschen zu verstehen. Sie betrifft entweder Dinge menschlicher Umwelt oder Mitmenschen. Eigentum, Autorität, Herrschaft und Gewalt werden als Grundtypen von Macht beschrieben. „Eigentum ist erweitertes Eigensein" (S. 15), schreibt der Autor und kommt zu dem Schluß: „Jeder Mensch muß Eigentum haben" (S. 18); es ist notwendig, aber Mißbrauch ist nicht ausgeschlossen. Im Unterschied zum Eigentum geht jede Autorität vom Menschen aus und wendet sich auch unmittelbar an Menschen. Autorität lebt aus Anerkennung, während Herrschaft durch Vernunftlosigkeit des Beherrschten, Eigennützigkeit der Herrschenden und Unsachlichkeit gekennzeichnet ist. „Herrschaft, die Vernunft verbietet, um ungefragt und unbefragt sich selbst ohne Rücksicht auf menschliche Sachlichkeit zu verewigen, ist in allem das Gegenteil von Autorität" (S. 28). Als das Wesen aller Gewaltanwendung wird die Ausschaltung widerstrebender Vernunft genannt. Machtmißbrauch liegt vor, wo vorhandene Vernunft bewußt ignoriert wird.

Aus der Charakterisierung der Machtformen ergibt sich eine Wertung mit der Konsequenz: an die Stelle von Herrschaft soll Autorität treten. Dies gründet auf der Einsicht, daß Herrschaftslosigkeit Achtung fremder Menschenwürde sei. Macht wird freiwillig beschränkt von der wesenhaften Gleichmächtigkeit der Mitmenschen. Als reines Beispiel herrschaftsfreier Autorität gilt Jesus Christus. Der Autor möchte im Exkurs „Skizze einer Theologie herrschaftsfreier Macht" zeigen, daß die Forderung nach Herrschaftslosigkeit zentral für das christliche Ethos ist. Die „Allmacht" Gottes entspricht menschlichem Machterleben und übersteigt es. Die Allmacht Gottes könnte schrankenlose Herrschaft zur Folge haben, doch Gottes Macht ist untrennbar verknüpft mit Liebe. „Macht Gottes ist wirkende Liebe, Liebe Gottes ist Erscheinung seiner Macht" (S. 75). Menschliche Macht ist beschränkt, der Mensch hat keine Macht von sich aus. Herrschaft der Menschen ist Verleugnung der Grenzen des Menschseins.

Linz *Edeltraud Buchberger*

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.–.

Wahrheit und Wahrhaftigkeit – das sind bislang Erwartungen an den existentiellen Habitus. Wie aber ist Wahrhaftigkeit, Ehrlichkeit als öffentliche, als politische Tugend verstehbar? Die einschlägigen Handbücher wissen dazu wenig; das neue „Handbuch der Ethik" (Herder/Mohn) bringt erst im Ergänzungsband Ansätze in Richtung auf eine Öffentlichkeits- und Medienethik. Und doch ist die Frage einer „Ethik der Öffentlichkeit" ein Langzeit-Desiderat!

Der in Innsbruck lehrende Jesuit H. Büchele wagt mit diesem Bändchen in der Reihe „Soziale Brennpunkte" einige gut durchreflektierte Ansätze *zur* Ethik der Öffentlichkeit. Der Titel bringt schon markant das verfochtene Anliegen ans Licht: Es geht um eine Kampfansage zu politischer (!) Aktivität gegen die öffentliche Lügerei. Was aber heißt hier Lüge? Was bedeutet Politik? Was ist eigentlich Öffentlichkeit? In einer sozial-ontologischen Hinführung (man vgl. dazu die früheren Arbeiten des Vfs.) wird „menschliche Existenz in politischer Öffentlichkeit" mit vielen Spannungselementen skizziert: Freiheit, Machtinteressen, Manipulation usw. stehen hier auf dem Prüfstand. Der zweite Abschnitt geht eine Stufe tiefer: Hier geht es um (öffentliche) Auseinandersetzungen zwischen „gesellschaftlicher Macht" und „öffentlicher Anerkennung".

Gerade hier wird Öffentlichkeit sichtbar als Ereignisort von Beziehungen und Beeinflussungen, von vielfältigen Machtentfaltungen und -sicherungen, von ideologischer Taktik der Vereinseitigung und Verzerrung, Verdunkelung und Verkürzung. Politischer Bereich und wirtschaftliche Ebene können hier nicht mehr auseinandergenommen werden. Das „eigene Leben" und die freie Entfaltungsmöglichkeit sind oft in undurchschaubare (aber angeblich öffentlich transparente) Bezüge verwoben. Woher kann in diesen Knäuel Licht kommen? Der Vf. optiert für Maßstäbe, die sich ethisch-theologisch ausweisen lassen: für „Politik nach dem Wesensmaß des Menschen" (105ff.). Das Intendierte ist nicht leicht fixierbar; aber „Authentizität der Öffentlichkeit" (vgl. 128) ist in Grundstrukturen erkennbar. Und wie kommt man zu mehr Wahrhaftigkeit im öffentlichen Bereich? Es braucht menschliche Anstrengungen, es braucht „öffentliche Tugenden". Die Vorschläge, die der Vf. in dieser Richtung gibt, sind eingebunden in traditionelle Denkschemata, sie klingen (in Bücheles eigener Sprache) aber oft überraschend. U. E. steht hier noch ein Feld für eine fundierte Begründung von Haltungen an, die wir im turbulenten Geschehen unserer so vernetzten Welt praktizieren, ja eigentlich erst erlernen und einüben müssen.
Eine leichte Kost ist Bücheles Exposé sicherlich nicht. Er fordert zu kritischer Stellungnahme und innovatorischer Phantasie heraus. Eigentlich kann man dieses Buch auch nicht ohne persönliche Betroffenheit lesen . . .
Salzburg/Linz *Ferdinand Reisinger*

KIRCHENGESCHICHTE

MEINHOLD PETER, *Kirchengeschichte in Schwerpunkten.* Ein ökumenischer Versuch. (292.) Styria, Graz 1982. Ln. S 360.–/DM 49,80.

Der kürzlich verstorbene (2. Oktober 1981) evangelische Kirchenhistoriker und Ökumeniker Peter Meinhold legt hier gewissermaßen sein Vermächtnis vor. Interessant ist schon seine einleitende Fragestellung: „Warum treiben wir Kirchengeschichte?" Nach M. tun wir dies „nicht aus historischer Neugier" und „nicht, um Gewordenes zu rechtfertigen", sondern zur „Standortbestimmung", durch die einem zugleich „die Verpflichtung zum (eigenen) geschichtlichen Handeln" auferlegt wird.
Der Bogen der behandelten Themen spannt sich von Jesus Christus (heute in den Handbüchern der Kirchengeschichte meist übergangen bzw. an andere Disziplinen verwiesen) über die Urgemeinden von Jerusalem und Antiochien bis zur Ökumenischen Bewegung unseres Jahrhunderts und zum Problemkreis der Missionierung heute. Die Schlußbetrachtung („Was gibt uns die Beschäftigung mit der Geschichte?") knüpft an die eingangs gestellte Frage an und gipfelt erneut im Aufruf „zu verantwortlichem Handeln", weil ja auch unser Tun geschichtlich fortwirkt.
Der ökumenische Aspekt wird schon rein äußerlich dadurch erkennbar, daß z. B. der römisch-katholischen Kirche der Neuzeit breiter Raum gewidmet wird, vor allem aber in der zurückhaltenden Diktion und im Willen, die Anliegen der anderen Konfession zu begreifen.
Insgesamt ist das anregende Werk nicht so sehr, wie es der Klappentext will, ein Lernbuch („für Studierende konzipiert"), sondern viel eher eine wichtige Reflexion über die Kirche in ihrer Geschichtlichkeit. In diesem Sinne kann es bestens empfohlen werden.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

ALAND KURT, *Geschichte der Christenheit.* Band II: Von der Reformation bis in die Gegenwart. (540.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn 1982. Ln. DM 58,–.

Das Buch des bekannten Neutestamentlers und Reformationshistorikers hat seine Meriten. Ich sehe sie mit dem Verfasser (vgl. Vorwort) vor allem in der engen Verbindung von Darstellung und Quellentexten („Der Leser soll in die Lage versetzt werden, die Ergebnisse der Darstellung zu überprüfen"). Recht brauchbar sind auch die Statistiken über die christlichen Konfessionen gegen Schluß des Buches, die Zeittafeln und das Register. Daneben sind aber auch Mängel zu registrieren. Sie beginnen mit der Gliederung. Ist es z. B. wirklich sinnvoll, den Leser mit den „kleinen Reformatoren" und dem „linken Flügel der Reformation" zu konfrontieren, bevor er etwas von Luther gehört hat? Nach der Behandlung des „Katholizismus bis zum Ersten Vatikanischen Konzil" (in Wirklichkeit reicht der Abschnitt bis zum II. Vatikanum) folgen „Die Anfänge der Christenheit außerhalb Europas" (auch diese Überschrift ist problematisch) seit dem 16. Jahrhundert. Die Darstellung selbst ist strekkenweise stilistisch und inhaltlich bedenklich. Zum Dogma von 1950 wird bemerkt: „Über die Lehre von der Assumptio Mariae hat man zwar einige Meter Literatur verfaßt, es . . . konnten (aber) nur schwache Ansätze zu einer altkirchlichen Bezeugung hervorgezaubert werden." Abgesehen von der saloppen Ausdrucksweise, die im Hörsaal angehen mag, aber für den Druck ungeeignet ist, vermißt man hier ökumenische Gesinnung. Zur päpstlichen Unfehlbarkeit heißt es, sie bestünde – nach Auffassung des Konzils – „unabhängig von der Kirche und ihren Organen". Das ist schon rein sachlich falsch. Als Kirchenhistoriker weiß Aland, daß das ergänzende Schema von der Kirche – auch wenn zugegeben werden muß, daß die Unfehlbarkeitsfrage auf Wunsch des Papstes vorgezogen wurde – am I. Vatikanum nicht mehr behandelt werden konnte (Abbruch des Konzils wegen des Deutsch-Französischen Krieges) und daß der Passus von päpstlichen Glaubensdefinitionen „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae" eine antigallikanische Spitze hat, also festhalten wollte, daß solche Entscheide keiner nachherigen Ratifikation durch die Bischöfe bedürfen; sie erfolgen aber nicht „unabhängig von der Kirche".

Warum sagt Aland das nicht? Man kann zwar von einem Protestanten nicht erwarten, daß er an die (beispielhaft angeführten) Dogmen der katholischen Kirche glaubt. Wohl aber kann man eine sachlich richtige und vornehme Darstellung erwarten. Wir zitieren zum Vergleich aus der eben im Styria-Verlag erschienenen ,,Kirchengeschichte in Schwerpunkten" (siehe oben!) von Peter Meinhold (auch eines Protestanten!): ,,Die Bestimmung über die Unfehlbarkeit besagt . . ., daß die päpstlichen Lehrentscheidungen der Ausdruck der in der Gesamtkirche ruhenden Wahrheitserkenntnis sind und daß deshalb die päpstliche Unfehlbarkeit als diejenige zu bezeichnen sei, mit der Christus seine Kirche ausgestattet haben wollte." Das ist eine andere Sprache.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HUBER KURT A. (Hg.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien, Bd. VI.* (340.) Inst. f. Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien, Königstein/Taunus 1982. Kart.

Der Rezensent eines Sammelbandes steht eigentlich immer vor einer unlösbaren Aufgabe. Entweder beschränkt er sich auf knappe inhaltliche Hinweise zu den einzelnen Beiträgen – wobei die Besprechung immer noch zu lang zu werden droht –, oder er begnügt sich mit einer recht allgemeinen Würdigung. Auch das ist nicht befriedigend. Dennoch entscheide ich mich für den zweiten Weg.

Zunächst möchte ich der Genugtuung Ausdruck verleihen, daß nach längerer Unterbrechung (1978) wieder ein Band dieser renommierten Publikation vorliegt. Sodann möchte ich die große Leistung von *K. A. Huber* betonen, von dem nicht weniger als sechs der insgesamt 13 Beiträge stammen, darunter gleich zwei biographische Versuche über ,,abgefallene" Geistliche (*E. Winter* und *A. Ohorn*); beide sind mit Einfühlungsgabe und Diskretion verfaßt. Besonders das geistige Porträt des Historikers Winter verdient Beachtung. Schade, daß auf Anmerkungen und die Beigabe eines Fotos verzichtet wurde! Hervorgehoben sei auch Hubers Aufsatz über ,,Italienische Kulteinflüsse im Barock der böhmischen Länder"; er gleicht der Beschreibung eines mächtigen Stromes, der nach dem Dreißigjährigen Krieg ins Land geflossen ist. Viele interessante Zusammenhänge werden aufgedeckt. Als ein Beispiel unter vielen sei auf die lange Liste der Loretoheiligtümer in Böhmen verwiesen (S. 115). Die übrigen Beiträge (auch diejenigen anderer Autoren) betreffen durchwegs das 19./20. Jh. Darunter befindet sich eine so interessante und mit vielen Quellenbelegen ausgestattete Abhandlung wie jene über ,,Die Kirchenbeiträge in den sudetendeutschen Gebieten 1939–1945" *(H. Slapnicka)* oder die wertvolle Zusammenstellung über ,,Die Veränderungen der Diözesangrenzen in der Tschechoslowakei seit 1918" *(E. Valasek)*, die auch österreichische Diözesen betrifft.

Wie bei vielen ähnlichen Periodica hat man den Eindruck, daß sehr viel von der Initiative und Tatkraft einer einzelnen Persönlichkeit abhängt. Mögen *K. A. Huber*, dessen Schriftenverzeichnis beigegeben ist (S. 308–310), noch viele aktive Jahre gegönnt sein!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HOGG JAMES (Hg.), *Kartäusermystik und -mystiker.* Dritter internationaler Kongreß über die Kartäusergeschichte und -spiritualität, Bd. 4. (172.) (Analecta Cartusiana 55). Institut f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1982. Brosch.

Nach den ersten drei Bänden (vgl. Rez. ThPQ 130 [1982] 402 f.) bringt der vierte Band der Beiträge des vom 3. bis 6. 9. 1981 in der Kartause Tückelhausen (Diöz. Würzburg) abgehaltenen Kongresses vor allem Beiträge zur Bibliotheksgeschichte und Ikonographie. *Ch. de Backer* untersucht die Bibliothek der ehem. Kartause Arnhem in Geldern, eines Zentrums der ,,devotio moderna", wo Geert Groote einige Zeit als ,,praebendarius" weilte. Der spätmittelalterliche Bibliotheksbestand weist interessanterweise auch die Traktate des Heinrich Heimbuche von Langenstein († Wien 1379) auf. In die Welt der englischen Kartäuser des späten Mittelalters führt die Untersuchung von *M. G. Sargent* über James Grenehalgh (um 1500), den bekanntesten englischen Textkritiker dieser Zeit, dessen geistliche Beziehung zur Birgittin Johanna Sewell sich gerade in seinen Bemerkungen in Handschriften niederschlägt. Die Untersuchung der notierten Stellen zeigt das Bild einer zwischen Ordensideal und individueller Seelsorge schwankenden, durchaus unbequemen spätmittelalterlichen Individualität. *K. Emery* untersucht die Wege und Schicksale der Autographen und frühen Kopien des bedeutendsten spätmittelalterlichen Kartäusers, Dionysius von Rykel von der Kartause Roermond. Die Spur führt über den Josephinismus zu den Beständen der Österreichischen Nationalbibliothek, neben dem St.-Nikolaus-Hospital in Kues und der Bibl. Royale zu Brüssel. Die Autorschaft des ,,Doctor Ecstaticus" für das ,,Speculum amatorum mundi" muß allerdings bezweifelt werden.

G. Leoncini und *C. Chiarelli* befassen sich mit der Ikonographie der Kartause von Florenz, die ein Spiegelbild der Entwicklung der Ordensspiritualität und -observanz der Kartäuser vom 14. bis zum 17. Jahrhundert bietet. G. Leoncini kann zugleich einen wertvollen Beitrag zur Ikonographie der Kartäusermystiker bieten, wenngleich manche Details offen bleiben. Eine Fotodokumentation von *J. Hogg* über den Tagungsort, die ehem. Kartause Tückelhausen, beschließt den Band, dem man allerdings ein Register gewünscht hätte, wie auch den übrigen Tagungsbeiträgen, damit die wertvollen Beiträge über ein z. T. wenig beachtetes Gebiet mittelalterlicher Theologie und Spiritualität auch entsprechend ausgewertet werden könnten.

Linz *Ulirch G. Leinsle*

BRANDMÜLLER WALTER, *Galilei und die Kirche oder Das Recht auf Irrtum.* (175.) Pustet, Regensburg 1982. Ppb. DM 24,80.

Der Autor, Inhaber des Lehrstuhls für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit an der Universität Augsburg sowie Mitglied seit 1981 des Päpstlichen Komitees für Geschichtswissenschaft, spricht in seinem Werk zunächst vom Galilei-Trauma, das weitgehend auch das Selbstverständnis des modernen Menschen berührt. Anschließend behandelt B. die Biographie Galileis, wobei es ihm vor allem um eine die Fakten sichernde Darstellung geht. Schließlich beschäftigt er sich mit den Ursachen, der Tragweite und den Folgen des Falles Galilei, indem er auf den damaligen Stand der Wissenschaft, die geistesgeschichtliche Situation, die konfessionspolitischen Probleme und auf Form und Inhalt des Galilei-Urteils eingeht. Anliegen dieser Publikation ist die Heilung des Galilei-Traumas, d. h. Galilei, der bislang eine Symbolfigur für den Konflikt zwischen Wissenschaft und Glaube war, sollte in Zukunft eher für den Einklang beider zeugen, da er selbst in seiner Korrespondenz aufgezeigt hat, „daß christliche Gläubigkeit und naturwissenschaftliches Forschen in ein und derselben Persönlichkeit zu fruchtbarer Harmonie zu bringen sind". Sein Anliegen versucht B. dadurch zu erreichen, daß er vor allem den Gegnern Galileis Gerechtigkeit widerfahren läßt und auch für ihr Recht auf Irrtum plädiert. Bezüglich Galilei zeigt Vf. auf, wie der Gelehrte selbst nicht schuldlos war, ja wie er gerade hinsichtlich der Beweiskraft der von ihm für das kopernikanische System vorgebrachten Argumente geirrt hat, worüber heute nicht mehr der geringste Zweifel besteht. Eine kleine Korrektur muß auf S. 45 angebracht werden. Statt Paul V. und Pius V. muß es beide Male Sixtus V. heißen. Sicherlich leistet dieses brillant geschriebene Buch einen wertvollen Beitrag zum Verständnis des damaligen Geschehens und zum Abbau der heute noch bestehenden Barrieren zwischen Kirche und Naturwissenschaft. Zahlreiche Bilder veranschaulichen den Text. Eine Zeittafel, eine Übersicht der Werke Galileis sowie ein Personen- und Ortsregister machen das Buch zu einer wertvollen Lektüre für ein breites Publikum.

Brixen *Josef Gelmi*

HORST ULRICH, *Unfehlbarkeit und Geschichte.* Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil. (Walberberger Studien. Theologische Reihe, Band 12). (XXXIV + 262.) Grünewald, Mainz 1982. Ln. DM 44,–.

Das Buch markiert in wesentlichen Etappen den langen Weg bis zur Formel des I. Vatikanums „ex sese, non autem ex consensu ecclesiae". Damit leistet das Werk zugleich eine wesentliche Verstehens- und Interpretationshilfe des Dogmas, dessen antigallikanische Spitze hier klar erkennbar wird. Was damals bekämpft werden sollte, war vor allem ein Verständnis der Unfehlbarkeit, die gewissermaßen erst in Kraft trete, wenn im nachhinein eine Ratifizierung durch die Kirche (sprich: Bischöfe) erfolge. Was damit aber *nicht* befürwortet werden sollte, war das Recht auf Betätigung der päpstlichen Unfehlbarkeit unabhängig von der Gesamtkirche.

Sehr wichtig scheinen mir in diesem Zusammenhang die Kapitel über Mauro Capellaris „Il trionfo della Santa Sede e della Chiesa" (mit seiner überspitzten Primatsauffassung) sowie jenes über das I. Vatikanum zu sein, schließlich das Schlußkapitel über „Infallibilität und Geschichte", das den Gesamttitel des Buches rechtfertigt, das ja sonst, wie schon gesagt, nur wesentliche Schritte auf dem Weg zur Dogmatisierung der Unfehlbarkeit aufzeigt. Das Werk wird keine Sensation hervorrufen wie seinerzeit *Küng* und *Hasler*, ist als seriöser Forschungsbeitrag aber vielleicht wichtiger als die beiden. Das umfangreiche Quellen- und Literaturverzeichnis läßt die aufgewendete Mühe erkennen. Daß zur Erklärung der Abkürzungen auf die Theologische Realenzyklopädie verwiesen wird, erschwert manchem Leser die Benützung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

RICHTER KLEMENS (Hg.), *Die katholische Kirche und das Judentum.* Dokumente von 1945–1982. (160.) Herder, Freiburg i. Br. 1982. Kart. DM 16,80.

Es ist sehr wertvoll, die kirchlichen Erklärungen zu den Beziehungen der Kirche zum Judentum seit 1945 nun auch in Deutsch leicht zugänglich gesammelt zu haben. Diese Sammlung macht klar bewußt, welch langen Anlauf es nach 1945 gebraucht hat, bis es zu einer Neubesinnung in dieser Frage kam. Abgesehen von einer knappen Erklärung der deutschen Bischöfe gleich nach dem Krieg hat die Bewegung erst mit der Konzilserklärung „Nostra Aetate" eingesetzt (die Durchführungsbestimmungen dazu ließen bis 1975 auf sich warten!). Von größter Bedeutung war eine Erklärung der französischen Bischöfe 1973, die u. a. die Frage der Judenmission sowie die des Staates Israel mutig anging, zwei Probleme, die gewöhnlich in offiziellen Aussagen übergangen werden. Weitere wichtige Marksteine der Entwicklung waren die Dokumente der deutschen Synode 1975, des Gesprächskreises Juden-Christen im Zentralrat der deutschen Katholiken 1979 und der deutschen Bischöfe 1980, letzteres als offiziellere Aussage schon wieder deutlich zurückhaltender. Dazu kommen mehrere Ansprachen von Johannes Paul II., die ebenfalls manche neue Akzente ahnen lassen.

Ist schon die Zusammenstellung der Texte in chronologischer Reihenfolge sehr aufschlußreich, so wird sie zusätzlich ergänzt durch einen historischen Überblick des Herausgebers und zwei kritische Stellungnahmen des Alttestamentlers *E. Zenger* und des jüdischen Historikers und Biblikers *E. L. Ehrlich*, die beide schon lange aktiv am jüdisch-christlichen Gespräch beteiligt sind. Beide gehen besonders auf die genannten

deutschen Dokumente von 1979 und 1980 ein; *Ehrlich* äußert sich auch sehr positiv zu den Reden des Papstes.
Das Büchlein ist als eine nützliche Zusammenstellung der kirchlichen Aussagen, bereichert durch kritische Anregungen, wie es weitergehen soll, nicht nur ein historisch aufschlußreicher Rückblick, sondern auch Ausgangspunkt für weitere Bemühungen. Es ist allen zu empfehlen, denen es um ein beseres Zusammenleben und gegenseitiges Verständnis von Christen und Juden geht.
Wien *Günter Stemberger*

LITURGIK

ADAM ADOLF / BERGER RUPERT, *Pastoralliturgisches Handlexikon.* (592.) Herder, Freiburg 1980. Kln. DM 58,–.

Was uns nach dem Abschluß der konziliaren Liturgiereform immer noch fehlt, ist eine Gesamtdarstellung der Liturgie in theologischer und pastoralliturgischer Hinsicht auf der Grundlage des gewandelten Liturgieverständnisses und der neuen liturgischen Bücher. Deshalb ist es sehr zu begrüßen, daß der emeritierte Mainzer Liturgiker *A. Adam* und der Pfarrer von Bad Tölz *R. Berger* in einem wissenschaftlich verläßlichen Handlexikon ein Werk geschaffen haben, das für alle an der Gestaltung und weiteren Entwicklung der Liturgie Interessierten eine wertvolle Hilfe ist. Nicht in der sonst üblichen knappen lexikalen Sprache, sondern in leicht verständlicher Art, die keine speziellen Kenntnisse voraussetzt, werden in 720 Artikeln und 324 Verweisen alle Bereiche der Liturgie behandelt, wobei der Schwerpunkt der Bearbeitung auf dem Sinn und der Gestaltung des heutigen Gottesdienstes liegt. Nach der Wort- und Begriffserklärung folgt in der Regel eine kurze geschichtliche Darstellung, die Beschreibung der heutigen Gestalt der Liturgie wie sie in den für den deutschen Sprachraum adaptierten Büchern vorliegt und, wenn es erforderlich ist, Hinweise für eine sinnvolle Praxis. Knappe Angaben über die zugrundeliegenden Dokumente der Liturgiereform und über die neueste Literatur weisen den Weg zu einer intensiveren Beschäftigung mit den angesprochenen Problemkreisen. Die Praxisbezogenheit in der Auswahl und in der Bearbeitung der einzelnen Stichworte macht das Lexikon zu einer vorzüglichen Informationsquelle für alle, denen eine verantwortete Gottesdienstgestaltung ein Anliegen ist, seien es Priester oder Laien. Es sollte jedem liturgischen Arbeitskreis in den Pfarreien zur Verfügung stehen und damit anregen, den oft so minimalen Stand an liturgischer Bildung zu verbessern. Ebenso wird es allen jenen empfohlen, die von anderen Disziplinen kommen und sich rasch einen Überblick über eine liturgische Frage auf dem derzeitigen Stand verschaffen wollen.
Linz *Hans Hollerweger*

VOLP RAINER (Hg.), *Zeichen.* Semiotik in Theologie und Gottesdienst. (316.) Kaiser, München – Grünewald, Mainz 1982. Kart. DM 38,–.

Mit dem Inhalt unserer Erkenntnisse gehen wir so selbstverständlich um, als wäre er uns unmittelbar gegeben. Die Lehre von den Zeichen weist erst darauf hin, daß die Organisation inhaltlicher Erkenntnisse nur über die Organisation von Zeichen möglich ist. Die Lehre von den Zeichen und den Regeln, nach denen sie wirken und Kommunikation und Erkenntnis ermöglichen, ist die Semiotik.
Gottesdienste und Theologie haben mit Zeichen zu tun, der Gottesdienst als Abfolge verschiedener Zeichen, die Theologie, weil sie diese Zeichen überdenkt, die dem Menschen, der das Absolute sucht, zur Verfügung stehen. Theologie kann als besondere Art von Semiotik gesehen werden.
Mit dieser kurzen Charakteristik des Anliegens der Semiotik ist auch der Inhalt dieser Sammlung verschiedener Aufsätze angegeben. Der noch etwas ungewohnte Zugang – durch die komplizierte Sprache in manchen Beiträgen auch noch erschwert – zeigt andererseits sehr interessante Perspektiven für die Analyse gottesdienstlicher Vorgänge auf. Situation und situationsgerechtes Handeln werden als Schnittpunkte von Zeichensystemen und lebendiger Austausch von Zeichen, Personen und Personengruppen gesehen. Der semiotische Ansatzpunkt hat zunächst Bedeutung für den Gottesdienst, gibt aber auch der Pastoral insgesamt Impulse. Sie ist aus dieser Sicht nicht nur eine Reaktion auf Gegebenheiten, sondern vielmehr bereits davon abhängig, wie Gegebenheiten überhaupt wahrgenommen und gedeutet werden.
Der Leserkreis wird sich vermutlich auf Theologen und Seelsorger beschränken, die nicht unmittelbare liturgische und pastorale Handreichungen bevorzugen, sondern den theoretischen Hintergrund für situationsgerechte, gottesdienstliche und pastorale Verhaltensweisen suchen. Diese Aufsatzsammlung ist auch gut denkbar als Text für Arbeitskreise, die an solchen Problemen interessiert sind.
Die Mühe der Auseinandersetzung wird sicher belohnt durch den Zugang zu vielen heute oft undurchschaubaren Problemen.
Linz *Hubert Puchberger*

PAUS ANSGAR, *Wirksame Zeichen.* Mit einem Vorwort von P. Heinrich Ségur SJ. (80.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 72.–.

In diesem Büchlein ist eine Vortragsreihe abgedruckt, die in Radio Vatikan gesendet wurde. Die Anregung zu dieser Sendereihe waren Fragen von Studenten, die mit der Sprache und den Riten der Messe Schwierigkeiten hatten.
Der Verfasser meditiert über die Zeichen Brot und Wein, über die Vorgänge von Essen und Trinken, über ihre natürliche Bedeutung und den Bedeutungszusammenhang, der sich aus dem Alten und Neuen Testament ergibt.

Er hebt den Unterschied hervor zwischen dem Versuch, durch ein Gedächtnismahl Tote ins Leben zurückzurufen und der Eucharistiefeier als gläubige Erinnerung, die Jesu Tod und Auferstehung verkündet. Ebenso weist er auf den Gedanken der mystischen Teilhabe an Gott durch sakrale Mahlzeiten hin und betont den Unterschied zur Tischgemeinschaft der Jünger, in der Jesus sich selber schenkt.
Die Ansätze im natürlichen und religionsgeschichtlichen Bedeutungsbereich der eucharistischen Zeichen kann der Leser spontan mit innerer Anteilnahme verfolgen, der Sprung in die theologische Bedeutungsebene, die sich von der natürlichen abhebt, ist nicht sehr mitvollziehbar. Das Buch ist zu empfehlen zur persönlichen Vertiefung in die Eucharistiefeier, auch als Grundlage für Exerzitienvorträge und für die Vorbereitung zu Vorträgen bei Elternabenden zur Erstkommunion oder vor sonst einem Publikum, das fundierte Information über die Bedeutung der Meßfeier wünscht.

Linz *Hubert Puchberger*

RECKINGER FRANÇOIS, *Da bin ich mitten unter euch*. Gelebtes Kirchenjahr. (192.) Herder, Freiburg 1981. Kart. DM 22,80.

HALTER HANS (Hg.), *Sonntag, der Kirche liebstes Sorgenkind*. Analysen – Deutungen – Impulse. (168.) NZN-Buchverlag, Zürich 1982. Brosch. S 180.–/sfr 19.80.

François Reckinger, Pfarrer der ,,Europa-Pfarrei" in Luxemburg und Liturgiewissenschafter, ständiger Mitarbeiter der Fachzeitschrift ,,Heiliger Dienst", unternimmt mit diesem Buch einen ersten Schritt, um eine in biblischer, patristischer und kirchengeschichtlicher Sicht begründete Einführung in die durch das II. Vatikanum neugestaltete Liturgie und die Neuordnung des Kirchenjahres zu geben. In diesem Band behandelt er den Sonntag als Auferstehungstag, das Osterfest und seine Zeit (die eigentliche ,,Pentecoste"), das Pfingstfest, die Karwoche sowie die Fastenzeit, die Weihnachtszeit und den Advent. Weitere Einführungen stellt er in Aussicht, und zwar zu allen Sonntagen, zur Wochentagsliturgie und die Gedächtnistage der Heiligen. In behutsamer Rückfrage auf die Heilige Schrift, die Patristik und die Kirchengeschichte legt er den Inhalt und die Bedeutung des Sonntags, der Feste und Festzeiten dar. Dabei wird in kluger Abwägung das Eigentliche und Ursprüngliche von späteren Zutaten und Deutungen abgehoben. Vieles, was das II. Vatikanum an Erneuerung brachte (nicht zu verstehen ohne viele Vorarbeiten z. B. durch den ,,Schott", durch Pius Parsch u. a.) wird in der Hinführung Reckingers gut verständlich. Seine zahlreichen Ratschläge zur seelsorglichen Praxis, sei es zur Meßfeier am Sonntag, sei es zu den Fest- und Fastenzeiten, bieten vorzügliche Anregungen. Manches wird aber wohl in absehbarer Zeit nicht im angegebenen Maße zur Verwirklichung kommen können. Einmal deswegen, weil es an der nötigen Flexibilität der Seelsorger, noch mehr aber des Kirchenvolkes fehlt, wenngleich sicher der beste Wille zu einer Vertiefung der Liturgie vorhanden ist. Zu radikale und zu rasche Veränderungen, ob sie in der Bezeichnung liegen: z. B. ,,Versammlung" statt Eucharistie- oder Meßfeier zu sagen oder Vorschläge, die Zeit vor dem Gottesdienstbeginn zu einer allgemeinen Begrüßung, zum Austausch von Gebetsintentionen oder zu einem Gespräch über Lesungen zu nützen, mögen vielleicht in einer kleinen, leicht überschaubaren Gemeinde nützlich und möglich sein, bringen aber sicher in unsere großen Gottesdienstgemeinden eine solche Unruhe, daß eine entsprechende Sammlung und Besinnung auf das ,,Mysterium fidei" kaum mehr zustande kommen kann. Auch der Gedanke einer starken Reduzierung der Sonntagsmessen um einer größeren Einheit willen wie auch der Verzicht auf eine vielfältige Gestaltung (z. B. Kinder-, Jugendmesse) trägt wohl eher zu geringerer Ansprechbarkeit der heute so differenzierten Schar der Kirchenbesucher bei.
Vieles, was der Verfasser zur Frage der ,,Sonntagspflicht" oder zur Gestaltung der Feste, des Fastens sagt, ist sehr zu beherzigen, besonders, wenn er anstelle des Terminus ,,Sonntagspflicht" von einer aus göttlich-apostolischer Institution begründeter Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier spricht. Denn heutzutage gehen manche Katecheten oft allzu leicht mit einer Begründung um für diese Teilnahme, die im eigentlichen doch eine tief im Glauben begründete Pflicht darstellt.
Um den Seelsorgern, Katecheten, Pfarr- und Seelsorgeräten eine grundsätzliche Hilfe zur Frage des Sonntags zu geben, hat ein Team von der Theologischen Hochschule in Chur Erfahrungen, Überlegungen und Vorschläge in dem Band ,,Sonntag, der Kirche liebstes Sorgenkind" zusammengetragen.
Ausgehend von einer breit gestreuten Bestandsaufnahme über Ansichten und Einstellungen zum Sonntag, zur Eucharistiefeier, zur Sonntagsruhe, findet eine Analyse statt, aus der ein vielfaches Mißverstehen oder gar ein völliges Unverständnis, Überlastung und Arbeitshetze, Kommunikationsmangel und vor allem ein gewaltiger Transzendenzverlust als Ursache einer Fehlhaltung zum Sonntag abzulesen ist. In einem weiteren, psychologisch begründeten Schritt wird versucht, Verstehenshilfen für eine Feier des Sonntags zu geben.
Die theologischen und biblischen Überlegungen zeigen den Sonntag vor allem als Gottes*dienst* und *Dienst am Menschen und der Welt* auf. Es gehe um ein Zusammenkommen um und mit Jesus, von dem die Kirche lebe. Pastorale Überlegungen als Anregungen und Ermunterungen für den Seelsorger werden ergänzend angefügt.
Daß die Neuordnung der Liturgie und des Kirchenjahres nicht in jeder Hinsicht zum Vorteil geraten ist, wird in ehrlicher Weise zugestanden. So ist weiterhin eine Verarmung in den Gottesdienstformen eingetreten, anstelle der Vielzahl von Andachtsformen ist noch kaum etwas Besseres gefunden worden. Auch sei die gegenwärtige

volkssprachige Liturgie mit einem fast zur Selbstverständlichkeit gewordenen Kommunionempfang bei weitem nicht mehr so offen für die Vielschichtigkeit der Kirchenbesucher als die vorangegangene. Im Gegensatz zum Vorschlag von Reckinger wird hier eine Vielgestaltigkeit der sonntäglichen Eucharistiefeier eine Bahn eröffnet. Auch sollen viele Formen des Gottesdienstes, angesichts einer schrumpfenden Zahl von Priestern erprobt werden. Ein Anlaß zur Resignation sei aber keineswegs gegeben.
Beide Bände sind sowohl dem praktischen Priesterseelsorger, aber auch den Assistenten und Katecheten sehr zur Lektüre zu empfehlen.
Linz *Josef Hörmandinger*

GAMBER KLAUS, *Sacrificium vespertinum.* Lucernarium und eucharistisches Opfer am Abend und ihre Abhängigkeit von den Riten der Juden. (Studia Patristica et Liturgica, Fasc. 12). (134.) Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 20,–.

Wenn hier ein Kirchenhistoriker ausnahmsweise ein liturgiegeschichtliches Werk anzeigt, so deswegen, weil darin ein Abschnitt dem ,,sacrificium vespertinum" in der Severins-Vita, der wichtigsten Quelle zur Frühgeschichte des Christentums in unserer Heimat, gewidmet ist. G. versteht unter der in der Vita wiederholt erwähnten ,,sacrificii sollemnitas" die hl. Messe, kam doch laut Kap. 12 in Kuchl ein Mann abends in die Kirche zurück, um zu kommunizieren (,,ecclesiam communicaturus intravit"), was eine abendliche Eucharistiefeier voraussetzt. G. skizziert den Abendgottesdienst als Feier der Vesper mit Licht- und Weihrauchopfer und anschließend Meßfeier; diese Form hat sich an den vier großen Fasttagen des Jahres im byzantinischen Ritus bis heute erhalten. Ganz allgemein gilt der ,,Vita" die Stunde des Abendgottesdienstes als ,,hora sacrificii", während in ihr eine Meßfeier am Morgen nie Erwähnung findet. Im von G. gebotenen Gesamtkontext scheinen mir seine Hinweise überzeugend zu sein, wenn sich auch in Fragen, für die keine direkten Quellen zur Verfügung stehen, kaum eine letzte Sicherheit gewinnen läßt.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

MASS-EWERD THEODOR, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich.* Zu den Auseinandersetzungen um die liturgische Frage 1939–1944. (Studien zur Pastoralliturgie 3). (724.) Verlag Pustet, Regensburg 1981. Kart. DM 98,–.

Dieses Buch legt eine entscheidende Phase der Liturgischen Erneuerungsbewegung mit einer kaum überbietbaren, beinahe peniblen wissenschaftlichen Genauigkeit dar. Besonders wertvoll sind die vielen vollständigen Dokumente, die beigegeben sind, als da sind Akten, Memoranden, Diskussionen. Dies alles aufzuzeigen ist heute besonders wertvoll, weil ja damals auch für diese Sache Interessierten eine Information kaum möglich war.
Der sicherlich gerechtfertigte große Umfang dieses Buches wird leider manchen vom genauen Studium abhalten, soll es aber nicht, besonders deswegen nicht, weil aus diesem Buch neben der unmittelbaren Information weiteres zu erfahren ist: das Ringen in dieser Sache war weit über das gesamte deutsche Sprachgebiet gestreut, wobei allerdings nicht wenige Kirchengebiete nur mäßig aktiv waren – der Kampf wurde hart, aber fair geführt, ausgewogen zwischen der ,,Basis" und den Bischöfen, näherhin zwischen liturgisch engagierten Theologen und den ,,episcopi" als den letztlich verantwortlichen ,,Wächtern", die allerdings in nicht geringer Zahl der Erneuerungsbewegung positiv zur Seite standen. Besonders ist man beeindruckt, wie damals ,,Rom" sich verhielt, besser gesagt, diesen säkularen innerkirchlichen Lebensprozeß mitverfolgte und mitgestaltete. Rom beobachtete, wägte ab, sorgte, daß keine ,,Kurzschlüsse" entstanden, warnte und ermutigte zugleich und letzten Endes – so sehen wir es heute – sagte Rom im II. Vatikanum ein ,,Ja" und dieses über alle Erwartungen hinausgehend.
Manchem Leser werden vielleicht die Fronten etwas zu ,,schwarz-weiß" gezeichnet sein. Heute erscheinen uns einige Besorgnisse und Warnungen der damaligen ,,Bremser" – im besonderen und ausführlich werden angeführt der Volksmissionar Kassiepe, Erzbischof Gröber und Pfarrer Doerner – nicht so ganz abwegig und stur, muß man doch bei allem dankbaren ,,Ja" zur Erneuerung der Liturgie da und dort feststellen, daß in einer auch hier mißverstandenen Auslegung des Konzils manches zu Besorgnis Anlaß gibt. Um nur eines zu nennen: die ,,aktive Teilnahme" am Gottesdienst – einer der Hauptforderungen der Erneuerung – wird nicht bloß verstanden als aktive Teilnahme an der von der Kirche vorgegebenen Liturgie, sondern manchmal auch als aktive Umgestaltung dieser Liturgie bis hin zu glaubensgewichtigen Dingen.
Der Leser dieses großartigen Informationsbuches soll auch nicht vergessen, daß neben diesem Kampf auf höherer Ebene ein breiter, vielleicht noch lebenswichtigerer Strom floß: die liturgisch erneuerte Feier in zahllosen Pfarren und Gemeinschaften, angefangen von ersten schüchternen Versuchen bis hin zu schon bedeutsamen Neugestaltungen, alle diese aber in ihrem ,,vorauseilenden Gehorsam" gewillt, nichts gegen die Kirche zu tun, eher ,,mit sanfter Zähigkeit" (Pius Parsch) das Neue mehr zu erbeten als zu erkämpfen oder gar zu erpressen.
Der kurze Zeitraum, den dieses Buch aufzeigt, verlangt wie von selbst die Fortführung dieser pastoralliturgischen Untersuchungen. Besonders erwarten viele einen ähnlich fundierten Bericht über die sogenannte ,,Klosterneuburger Krise" im Rahmen des 2. Internationalen Kongresses für Kirchenmusik in Wien im Jahre 1954. Der Hauptinformant in dieser Sache ist wohl Altbischof DDr. Franziskus Sal. Zauner von Linz, der ja gerade wegen seiner Initiativen und seines Kampfes im Zusammenhang von Klosterneuburg einer der Wichtigsten war, der argu-

mentierend von seiner langjährigen Praxis in seiner Diözese, die Liturgische Konstitution des Konzils mitbaute und miterkämpfte.

Linz *Hermann Kronsteiner*

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

RAEM HEINZ-ALBERT (Hg.), *Katholische Kirche und Nationalsozialismus.* Eine Quellensammlung für den katholischen Religionsunterricht an weiterführenden Schulen. (109.) Schöningh, Paderborn 1980. Kart.

Diese hervorragende Materialsammlung dürfte sich nicht nur im Religions-, sondern auch im Geschichtsunterricht bewähren. Trotz der knappen Auswahl werden Einseitigkeiten vermieden und wird Geschichte nicht als billige Apologetik mißbraucht. Trotzdem – oder gerade deswegen – wird das Märchen von der totalen Kollaboration der Kirche mit dem NS-Staat überzeugend widerlegt. Man beachte z. B. die Dokumente über das zähe Ringen der Bischöfe mit dem Regime um die kirchliche Jugendarbeit. Wenn etwas in diesem Quellenbuch zu beanstanden ist, dann sind es die zu knappen Überschriften, die den Inhalt der einzelnen Dokumente zu wenig erschließen, ebenso das leider unvollständige Personenverzeichnis. Sehr wichtig scheinen mir hingegen – vom pädagogischen Standpunkt aus – die beigefügten „Positionen und Urteile zum Verhalten der katholischen Kirche im Dritten Reich" (90–99), die dem Lehrer gute Einstiegsmöglichkeiten in das Thema bieten. Da dieses im Unterricht immer noch „zu den unverarbeiteten Kapiteln deutscher Geschichte gehört" (9), sei das vorliegende Buch, das auch außerhalb des Schulraumes Beachtung verdient, bestens empfohlen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FESTIN HEINRICH, *Wege zum Heil.* Was bedeuten die christlichen Tugenden, die Zehn Gebote, die Werke der Barmherzigkeit, die Seilgpreisungen für uns? (236.) Herder, Freiburg i. Br. 1982. Kart. DM 22,80.

Der Verfasser ist seit 1972 Generalpräses des Internationalen Kolpingwerkes. Im vorliegenden Buch sind Überlegungen zu klassischen religiösen Themen gesammelt, die ursprünglich in fortlaufender Reihenfolge im Verbandsorgan des Deutschen Kolpingwerkes erschienen sind.
Entsprechend der Intention der Erstveröffentlichung handelt es sich nicht um kritische oder tiefschürfende Auseinandersetzungen, sondern eher um ein Lesebuch, das zum Nachdenken anregen soll. Es werden christliche Wahrheiten zur Sprache gebracht, die in der Tradition in sinnvoller Weise zusammengefaßt und damit überschaubar und lernbar dargestellt wurden. Es ist zweifellos verdienstvoll, wenn nicht nur Inhalte bewahrt und gedeutet werden, sondern auch die Gefäße, in denen diese Inhalte durch die Jahrhunderte überliefert wurden.
Die von Festing vertretenen Auffassungen sind der Tradition verpflichtet, jedoch nicht traditionalistisch, die Sprache ist schlicht und verständlich. Von biblischen Texten ausgehend werden immer wieder Bezüge zur gegenwärtigen Lebenssituation hergestellt. Manche dieser Bezüge sind bedenkenswert, mache allerdings etwas flach und moralisierend. Dafür ist aber sicher auch die Kürze der einzelnen Kapitel verantwortlich.

Linz *Josef Janda*

SCHILLING ALFRED, *Die Zehn Gebote.* Eine Anleitung zu ihrem rechten Verständnis und zu ihrer Verkündigung heute. (106.) Rex-V., Luzern 1982. Linson. sfr 17,80.

Der Verfasser ist bekannt geworden durch verschiedene Veröffentlichungen auf liturgischem Gebiet (Fürbitten und Kanongebete, Motivmessen, Sonn- und Festtagsgebete der hl. Messe . . .). Er war zuletzt Pfarrer und lebt nun im Ruhestand. Das Bändchen über die 10 Gebote ist aus Predigten entstanden, die zum Großteil in ihrer ursprünglichen Form belassen wurden.
Nach einleitenden Kapiteln über die Bedeutung der Gebote und über den Gott der Gebote wird über die einzelnen Gebote gesprochen. Der Verfasser ist wohl informiert über die gegenwärtige Literatur zu den Geboten; seine Veröffentlichung verfolgt jedoch nicht exegetische Ziele; es soll auch nicht der gesamte Umfang der einzelnen Gebote ausgedeutet werden.
Von einzelnen Gesichtspunkten ausgehend wird versucht, zu einem richtigen Gesamtverständnis des jeweiligen Gebotes zu kommen. Die gewählten Gesichtspunkte sind bedenkenswert und weiterführend; sie können aus einer manchmal festgefahrenen Engführung befreien und zu einem neuen Verständnis verhelfen.
Diese Vorteile machen das Bändchen zu einer angenehmen Lektüre, auch wenn man nicht mit allen Einzelheiten übereinstimmt oder z. B. der Meinung ist, daß es nicht notwendig gewesen wäre, auf die verschiedene Zählweise der Gebote immer wieder hinzuweisen. Ein Nachteil des an sich recht brauchbaren Bändchens ist der relativ hohe Preis.

Linz *Josef Janda*

BIEMER GÜNTER, *Katechetik der Sakramente.* Kleines Handbuch der Sakramentenpädagogik. (215.) Herder-V., Freiburg 1983. Ppb. DM 26,80.

Der Titel des vorliegenden Buches könnte den Praktiker der Seelsorge und der Katechese zum schnellen Zugriff veranlassen, in der Annahme, eine unmittelbar verwertbare Praxishilfe zu bekommen. Das ist aber nicht der Fall, weil in den Darlegungen mehr eine Antwort gegeben wird auf die Frage: Warum? und weniger auf die Frage: Wie und in welcher Weise? Gleichwohl fehlen praktische Hinweise nicht völlig. Doch stellen auch die theoretischen Überlegungen für den Praktiker eine ganz erhebliche Hilfe dar, weil in

einer weithin verständlichen Sprache und in möglichst kompakter Form entscheidende Themenkomplexe abgehandelt werden. Außerdem geben die tabellarischen Übersichten und die gut gegliederten Literaturangaben (S. 199 – 215) nochmals eine Hilfe. Das umfangreich gestaltete Inhaltsverzeichnis erlaubt überdies und ohne weiteres auch ein ad-hoc-Lesen im Bedarfsfall.
Im einzelnen sind von den 8 Kapiteln drei Kapitel speziell entsprechenden Überlegungen zu je einem Sakrament gewidmet, zur Eucharistie (S. 72 – 109), zur Firmung (S. 110 – 154) und zum Sakrament der Buße und Versöhnung (S. 155 – 190). Zunächst geht es darin um die Kernaussagen zur Theologie des jeweiligen Sakramentes, dann um den pastoralen Standort des Sakramentes im Leben des Empfängers und der Gemeinde und schließlich um praktische Hinweise. Letztere betreffen vor allem den zugehörigen Lernziel- und/oder Inhaltskatalog, dem ein eigener großflächiger Entwurf folgt. Eine ,,offene" Beurteilung von vorhandenen Modellen wird angefügt. Man kann berechtigterweise von großflächigen Praxisangaben sprechen. Die Überlegungen zur Taufe sind zwar in ähnlicher Form angestellt, aber aus einem nicht unbedingt einsichtigen Grund in das 2. Kapitel eingebaut (,,Die Elemente der Katechese" S. 35 – 54). Insgesamt werden in einer guten Weise die Bedeutung und der innere Sinn der Sakramente aufgezeigt. Ebenso wird der Weg verdeutlicht, durch den das Wissen um die lebensverändernde Kraft des Sakramentes im Glauben der Menschen verankert werden kann. Dieser Absicht dient in mehr grundsätzlicher Form auch das Kapitel 7 (S. 191 – 198): Sakramentale Sozialisation als pastorales Konzept.
Die drei Anfangskapitel sind ein relativ langer, aber den Gesamtzusammenhang aufzeigender Anlaufweg zur Sache, die im Buchtitel unmittelbar aufscheint. Aus ihm ist allerdings nicht ersichtlich, daß die Sakramente Ehe – Priesterweihe und Krankensalbung ausgeklammert sind. Das Einleitungskapitel (S. 13 – 34) gibt eine Standorterklärung des Religionsunterrichts und der Sakramentenkatechese im Bezugsfeld Gemeinde. Das Kapitel 2 (S. 35 – 54) geht auf die ,,klassischen" Schwerpunkte der allgemeinen Katechetik, nämlich Zielbestimmungen (S. 36 – 42), Inhalte (S. 43 – 49) und Methoden (S. 50 – 54) ein. Im Kapitel 3: Sakramente in der Didaktik (S. 55 – 71) werden spezifische, diesen Theorie- und Praxisbereich betreffende Aussagen gemacht. Sie kulminieren in der Feststellung: ,,So ist bei der Didaktik der Sakramente darauf zu achten, daß nicht nur eine Hinführung zu einer ganz bestimmten rituellen Veranstaltung angezielt wird, daß nicht nur die Vorbereitung im Glauben und in der Hoffnung auf den Mitvollzug der Christusbegegnung in seiner Gemeinde ermöglicht werden soll, sondern daß auch in einer umgekehrten Richtung die Ur- und Grundsituationen anthropologischer Art, die im Sakrament betroffen und geheiligt werden, als Zeichen für das Heilswirken Gottes erschlossen werden" (S. 71). Damit ist ein breites Zielspektrum abgesteckt.
Wenn man beachtet, daß der Verfasser selber von einem ,,Essay einer Sakramenten-Pädagogik" spricht (S. 7) und damit eine gewisse Unvollständigkeit signalisiert, kann die Abhandlung als eine hilfreiche, bereichernde und vertiefende Angelegenheit allen, die mit der Vorbereitung, der auszulösenden Mitarbeit und den zu ziehenden Konsequenzen (S. 192) beim Sakramentenempfang befaßt sind, nur empfohlen werden. Auf mögliche Diskussionen bezüglich verschiedener Akzentsetzungen braucht hier nicht näher eingegangen zu werden.

Passau *Karl Mühlek*

LÄPPLE ALFRED u. a., *Religionspädagogische Gegenwartsfragen.* (128.) Auer, Donauwörth 1980. Kart.lam. DM 16,80.

Berufliches Engagement bedarf stets auch der Unterstützung durch neue Impulse. Dies gilt besonders für den Beruf des Religionslehrers. Ihm werden im vorliegenden Büchlein Hilfen und Anregungen geboten, seinen Dienst ideenreicher zu leisten. Grundlage bilden die Vorträge des Religionspädagogischen Sommerkurses 1979 im Cassianeum Donauwörth, die damit einem größeren Publikum zugänglich gemacht werden. Die Thematik ist verschieden, daher der allgemein gehaltene Titel. Sie umfaßt Beiträge, die konkret ins Unterrichtsgeschehen einbezogen werden können und die Arbeit in der Schule bereichern.
Einen Schwerpunkt setzt *A. Läpple* mit dem Thema ,,Die Sinnfrage im pädagogisch-theologischen Horizont der Gegenwart". Die Sinnfrage ist zu allen Zeiten aktuell, in Zeiten wie diesen aber besonders, und sie wird noch aktueller werden. Psychologen und Pädagogen, Mediziner, Philosophen und Theologen machen auf das ,,existentielle Vakuum" aufmerksam, an dem nicht nur die junge Generation leidet. Der Beitrag bietet einen guten Einstieg zur Aufhellung der Sinnfrage im Religionsunterricht.
Ein zweiter Beitrag von *G. Lange* greift ein anderes Unterrichtsthema auf: ,,Legenden vom Heil durch Christus". Spielten doch und spielen auch heute wieder ,,Legenden" im katholischen Glaubensleben eine nicht unbedeutende Rolle. Lange versucht, der Legende den negativen Klang zu nehmen, ihr Wesen zu klären und sie als positives Element in das Unterrichtsgeschehen einzubauen. Im Zusammenhang der Klärung und Deutung der Christophorus-Legende z. B. schreibt Lange: ,,Eine Geschichte, die so voller Bedeutungskraft und hintergründigem Sinn ist, darf einfach nicht auf den Müllhalden des Glaubens verschwinden, nur weil sie legendarisch ist . . . und ich meine deshalb, dieser Text müßte auch im Religionsunterricht angeboten werden" (49).
Der Religionslehrer selbst findet sich wieder in den beiden Beiträgen von *W. Nastainczyk* ,,Heute Religionslehrer sein" und *F. Weidmann* ,,Der Schüler im Religionsunterricht. Einstellungen – Erwartungen – Motivierungen". Der Religionsunterricht wird bei Nastainczyk als ,,Suchprozeß

nach Wahrheit über die ganze Wirklichkeit mit dem Ziel verantwortlichen Handelns" gesehen (75). Der Religionslehrer wird in diesem Beitrag vieles entdecken, was ihn ermuntern wird, seinen Dienst mit neuem Mut zu tun. Weidmann gibt einen Einblick in die religiöse Situation des jungen Menschen heute und läßt erkennen, warum Religionsunterricht heute schwieriger ist als früher. Die Kritik der Schüler am herkömmlichen und die Erwartungen an den zukünftigen Religionsunterricht liefern eine Vielfalt von Anregungen, den eigenen Unterricht aktueller zu gestalten.

Gmunden *Herbert Anzengruber*

WINK WALTER, *Bibelarbeit – ein Praxisbuch für Theologen und Laien*. Mit einer Einleitung von Marcel Martin. (147.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 29,80.

In der Einleitung zeigt G. M. Martin auf, was dieses Buch will: Es geht darum, daß in der von Wink propagierten Bibelarbeit ohne exegetische oder dogmatische Vorurteile an den Text herangegangen wird. Ein ,,bekannter" Text bringt nämlich nichts Neues und Überraschendes, die persönliche Existenz wird nicht betroffen, es kommt zu keiner Verhaltensänderung. Ein neuer Zugang zu den Texten und die Änderung der Lebenspraxis wird erreicht durch das Zusammenbringen der ,,Arbeitsschritte der historisch-kritischen Methode mit Wegen zur persönlichen Begegnung mit dem Text." (S. 9). Vom Leiter werden Authentizität und Autorität verlangt: Er muß zeigen, daß er selbst von den Texten betroffen ist und daß er über Sachkenntnis zum Text verfügt.

Das Grundanliegen Winks ist es, zu einer ganzheitlichen Begegnung mit der Heiligen Schrift zu führen. Er weist darauf hin, daß in der westlichen Gesellschaft der Intellekt mit seinen Fähigkeiten (= die linke Gehirnhälfte) weithin die Emotion und Intuition (= die rechte Gehirnhälfte) beherrscht. Ganzheitliche Begegnung meint jedoch Begegnung mit der Schrift mit unserem ganzen Selbst. Bibelarbeit zielt nicht nur auf Mitarbeit, sondern auf Veränderung, auf Aktivierung der ganzen Person.

Nach diesen grundsätzlichen Überlegungen über seine Suche ,,nach einer Möglichkeit zur Überwindung der Diskrepanz zwischen der akademischen Auseinandersetzung mit der Heiligen Schrift und den Problemen des Alltags" (S. 21) führt Wink in seine Methode ein: Sie besteht aus drei Schritten: Erfassen des Textes – Hineinleben in den Text – Praktische Übung. Der letzte Schritt ist für Wink der wichtigste; er sollte nie ausgelassen werden, auch wenn es dabei erfahrungsgemäß die größten Widerstände zu überwinden gilt.

Der Großteil des Buches (S. 43 – 139) besteht aus praktischen Hinweisen, bzw. Berichten mit den Titeln: Protokoll eines Seminars; Das Leiten einer Gruppe; Persönliche Bedürfnisse des Gruppenleiters; Erstellung und Anwendung des Fragenkatalogs; Einführung in die Bibelkritik; Aktivierung der anderen Gehirnhälfte; Beispielsammlung für Fragen zu Bibeltexten. Anhänge über Wunder, Gleichnisse und über das Psychologiesieren schließen das Buch ab.

Das Buch ist allen jenen zu empfehlen, die sich in der Bibelarbeit auf den anspruchsvollen Prozeß vom Wissen zur Lebensveränderung einlassen wollen.

Linz *Roswitha Unfried*

HAARLAMMERT KLAUS, *Gottes Wort verstehen lernen*. Bibelarbeit in Gemeinde und Katechese. (104.) Don Bosco Verlag, München 1982. Kart. DM 16,80.

Der Verfasser geht davon aus, daß die Heilige Schrift Evangelium, Frohe Botschaft für die Menschen ist. Es gilt nun, diese Botschaft für uns zu entdecken, sie verstehen zu lernen und die Bedeutung für unsere Zeit und unser Leben aufzuspüren. Bibelarbeit, so meint der Verfasser, ist eine Notwendigkeit für christliche Bildungsarbeit. Mehr als jede andere Bildungsarbeit soll sie dazu befähigen, das Leben als Christ zu führen und Person zu werden, Bild Gottes zu sein. ,,Person ist der Mensch dann, . . . wenn der Mensch ‚Sprachrohr' Gottes ist." (S. 15). Gerade bezüglich der Bibel wird (im katholischen Bereich) deutlich, wie groß unser Defizit an religiöser Bildung ist.

Haarlammert zeigt in vier Grundschritten auf, wie dem begegnet werden kann im Rahmen der pfarrlichen Gemeindearbeit: 1. Die erste und grundlegende Bibelarbeit sollte der Wortgottesdienst der Sonntagsliturgie sein. Daraus und daneben sollten in einer Pfarrgemeinde Seminare angeboten werden, die 2. einführen in das Verständnis der Bibel und in die Grundbegriffe der Exegese, die 3. Einzelfragen behandeln, wie z. B. Wunder, Gleichnisse; die sich 4. in länger dauernden Bibelkreisen (= Zellen) tiefgreifend mit dem Wort Gottes beschäftigen, deren Teilnehmer sich betreffen und ihre Erkenntnisse in die Pfarrgemeinde einfließen lassen. Die letzte Art der Bibelarbeit ist für den Verfasser eine Notwendigkeit für eine lebendige Gemeinde, die in der Zeit des Priestermangels lebendig bleiben will. Den ersten Teil des Büchleins beschließen Hinweise auf Methoden und auf Schwierigkeiten, besonders auf das Problem von geeigneten Leitern einer Bibelarbeit.

Dieser grundlegenden Einführung folgt ein Bibelseminar in sechs Einheiten (Abenden). Es stützt sich auf das Buch von G. Lohfink ,,Jetzt verstehe ich die Bibel". Dieses Seminar ist gut und detailliert ausgearbeitet und kann m.E. von jedem Christen auch ohne besondere theologische Vorbildung übernommen und durchgeführt werden.

Das Buch ist jedem zu empfehlen, der eine Motivation zur Bibelarbeit und eine konkrete Anleitung für den Anfang braucht. Zu bedauern ist, daß das Buch keine Literaturliste zur Bibelarbeit enthält, die eine Hilfe für die Weiterarbeit auf diesem Gebiet wäre.

Linz *Roswitha Unfried*

WÜRTHWEIN ERNST / MERK OTTO, *Verantwortung*. Biblische Konfrontationen. (Kohlhammer Tb. 1009). (184.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 20.–.

Verantwortung ist eine Qualität des ethischen Verhaltens, die neben der Richtigkeit des Tuns auch den Aspekt des Personalen mitbedenkt. Dies macht den Begriff sympathisch und zugleich etwas schillernd, da mit dem Personalen auch Subjektives Eingang findet. Über das richtige Verhalten hinaus ist also das personale Du mitbedacht, dessen Anforderungen Antwort zu geben ist. Für den glaubenden Menschen spielt dabei immer auch das Du Gottes herein. Damit steht das Handeln des Menschen in einem neuen Zusammenhang. Das Verhalten des Menschen ist nicht nur zu messen an seiner Richtigkeit und an der Richtigkeit der zwischenmenschlichen Beziehungen, es ist immer auch neue Lebensweise, die sich aus dem heilenden und lösenden Handeln Gottes ergibt. Dies ist biblisches Ethos, wenn auch das Wort Verantwortung keine wörtliche Entsprechung in der Bibel hat.
Diese grundlegenden Zusammenhänge zeigen die beiden Verfasser des vorliegenden Bandes in fundierter und einsichtiger Weise auf. Es geht ihnen um die Darstellung biblischen Glaubens und seine Auswirkungen auf das menschliche Verhalten. *Würthwein* (Prof. f.AT in Marburg) zieht diese Linien im AT nach. Nach dem Aufzeigen der allgemeinen Zusammenhänge wendet er diese auf einzelne Lebensbereiche an (Verantwortung auf religiösem Gebiet, auf dem Gebiet des Rechts, des Sozialen und im Bereich des Geschlechtlichen). *Merk* (Prof. f. NT in Erlangen-Nürnberg) deckt die genannten Zusammenhänge in den Schriften des NT auf. In einer Zeit, da man sich wieder stärker auf ethische Fragen besinnt, sollte auch der Glaubende bedenken, was er in diesem Gespräch beitragen kann. Er sollte sein „Wissen" um die neuen Möglichkeiten des Menschen nicht zugunsten der natürlichen und vernünftigen Begründungen vergessen. Auch wenn der Gottesbezug bei weitem nicht für alle Menschen bestimmenden Charakter hat, scheint gegenwärtig ein zunehmendes Verständnis für „utopische Realitäten" vorhanden zu sein. Auf diese Weise wird der Bezug zwischen dem Glauben und der jeweils vertretenen und praktizierten Moralordnung hergestellt und zugleich diese an jenem gemessen. Andererseits wird aber eine gültige Moralordnung auch nicht ein für allemal heiliggesprochen. Wird dies nicht bedacht, ergeben sich verhängnisvolle Zementierungen zeitbedingter Moralvorstellungen, die weder der Moral noch dem Glauben dienlich sind.

Linz *Josef Janda*

WIENER JOSEF/ERHARTER HELMUT (Hg.), *Kinderpastoral*. (176.) Herder, Wien 1982. Ppb. S 186.–/DM 28,–.

Der Band bringt in der bereits zur Tradition gewordenen Form die Ergebnisse der Österreichischen Pastoraltagung 1981. Rund die Hälfte des zur Verfügung stehenden Raumes ist den wissenschaftlichen Referaten gewidmet. Die zweite Hälfte bringt Erfahrungsberichte und Ergebnisse der Plenumsdiskussionen und Arbeitskreise sowie den Text der drei Predigten im Rahmen der Tagung.
Die Veröffentlichung der Ergebnisse einer Tagung von internationalem Niveau ist wertvoll, unabhängig von den (unterschiedlichen) Standorten und Gehalten der Einzelbeiträge. Die grundlegenden Referate über das Kind in anthropologischer (Th. Nyiri), empirisch-epochalpsychologischer (J. Stary) pädagogisch-psychologischer (T. Brocher) sowie neutestamentlicher (K. M. Woschitz) Sicht wurden von Fachleuten ersten Ranges gehalten. Daß dabei der jeweilige wissenschaftstheoretische Standort des Autors (z. B. der stark tiefenpsychologisch bestimmte Th. Brochers) durch andere Standorte ergänzt und damit die Sichtweise des Lesers und Tagungsteilnehmers geweitet werden könnte, liegt auf der Hand. Daß solche ergänzende Standorte nicht oder wenig zur Sprache kommen, liegt in der Begrenzung, die eine Tagung den Veranstaltern und den Herausgebern des Tagungsberichtes auflegt. Enttäuscht ist man von den „Perspektiven einer kinderfreundlichen Pastoral" (J. Nieuwenhuis). Ein solcher Beitrag sollte doch wohl ein Zentrum einer Pastoraltagung sein. Unbeschadet einiger wertvoller Impulse bleibt aber gerade dieser Beitrag sehr viel schuldig. Auch wenn man zubilligt, daß ein Grundsatzreferat im Allgemeinen und Grundsätzlichen verbleibt, versteht man nicht, wie man über Erfahrungen mit dem Gottesdienst mit Kindern und für Kinder sprechen kann, ohne auf die weltweiten Erneuerungsbemühungen (Direktorium für Kindermessen; Perikopenordnung für Kindergottesdienste u. a. m.) zu verweisen. Die vom genannten Autor zitierte Literatur reicht mit zwei Ausnahmen nicht über das Jahr 1973 hinaus!
Wertvoll sind die Erfahrungsberichte, die durch ein breites Spektrum kinderpastoraler Modelle manches wettmachen, was der grundsätzliche Teil schuldig bleibt. Zu bedauern ist, daß die schulische Katechese in diesem Erfahrungsbericht keinen Raum einnimmt. Die (zumindest für Österreich und die Schweiz) längst überholte Trennung von Religionsunterricht und Kinderpastoral sollte bei einem Werk, das Impulse für die Weiterarbeit geben will, nicht Pate stehen! Es heißt an der österreichischen Realität vorbeigehen, wenn im Bericht eines Arbeitskreises „Das Kind in der Verkündigung" nur die außerschulische Katechese gesehen wird. Sowohl der Österreichische Synodale Vorgang wie auch das Österreichische Katechetische Direktorium vertreten einen anderen Standpunkt.
Im Hinblick auf die außerschulische Kinderpastoral bringen die Erfahrungs- und Arbeitskreisberichte ein breites Spektrum von Wegen, Aufgaben, Zielen und Impulsen. Die Seelsorger aus dem Priester- und Laienstand finden eine Fülle praktikabler Anregungen. Diese sind es nicht zuletzt, die dem Buch trotz mancher kritischer An-

merkungen das Prädikat ,,lesenswert" und ,,empfehlenswürdig" zukommen lassen.
Es wäre zu wünschen, daß eine kommende Tagung über Kinderpastoral über Einzeleinsichten grundsätzlicher Art und über die gewiß wertvolle Sammlung von Einzelerfahrungen hinaus zu einem – heute wohl noch nicht möglichen – Gesamtkonzept des kirchlichen Dienstes am Kind kommt.

Graz *Edgar Josef Korherr*

HENNIG PETER, *Konfirmandenelternarbeit.* (Reihe: Praktische Wissenschaft – Kirchengemeinde). (160.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. lam. DM 29,80.

Der Bogen dieser wissenschaftlich sauber gearbeiteten Handreichung spannt sich von Überlegungen zum Gesamtkatechumenat, zur Erwachsenenbildung und zur Situation der Familie heute bis zu theoretisch reflektierten und praktisch aufbereiteten Methoden, Modellen und Materialien. Die den evangelischen Konfirmandenunterricht begleitende und als notwendig erkannte Elternarbeit wird als Teil der Erwachsenenbildung und Aufgabe der Kirche gesehen. Besondere Bedeutung mißt der Autor der Ortsgemeinde zu: ,,Die Gemeinde sollte Feld, Gegenstand, Ziel und Subjekt aller Lern- und Bildungsprozesse sein." (129). In der Gemeinde könne am ehesten zielgruppenspezifisch gearbeitet werden. Dem Typ nach legt Hennig eine Art ,,Katechese der Erfahrung" vor, in die Denken, Fühlen, Gruppenatmosphäre und Tun gleicherweise einbezogen sind. Konfirmandenarbeit wird solcherart zur Möglichkeit, die existentiellen und religiösen Fragen der mittleren Generation aufzugreifen. Auch im evangelischen Bereich gehört eine solche Elternarbeit (noch) nicht zum traditionellen Angebot kirchlicher Veranstaltungen. Sie wird blockiert durch die Bildungsabstinenz vor allem der sozialen Unterschichten, die ihrerseits wieder in Sprachbarrieren u. a. wurzelt. Demnach fordert Hennig eine stärkere Beachtung der sozial und bildungsmäßig Benachteiligten, deren Sprache einfach strukturiert, wenig abwechslungsreich, grammatisch undifferenziert, stärker emotional und aktionsbezogen und auf das Verhalten in überschaubaren Situationen und homogenen Gruppen hin orientiert ist. Ziel aller Elternarbeit sollte sein, daß das ,,Innovationswissen" sich am ,,Erfahrungswissen" bewähren und Impulse für neue Erfahrungen und neues Handeln geben kann.
Das Buch steht so in der im evangelischen Bereich um die Jahrhundertwende einsetzenden Gemeindebewegung. Es kann auch dem katholischen Seelsorger wertvolle Impulse zum Nachdenken und zum Handeln geben.

Graz *Edgar Josef Korherr*

SCHEIDT FRIEDRICH (Hg.), *Lernziel Verständigung – Dialogprinzip und Dialogverhalten.* (203.) Ernst Reinhardt Verlag, München – Basel 1982. Geb. ca. DM 30,–.

Welche Erwartungen mit dem Buchtitel ,,Lernziel Verständigung" und dem Untertitel ,,Dialogprinzip und Dialogverhalten" erfüllt werden sollen bzw. erfüllt werden können, das wird in klarer Kürze gleich in der Einführung (S. 9) ausgesprochen. Weil das Buch überdies eine Aufsatzsammlung ist, die unter dem Leitthema der Titelangabe steht, können die einzelnen Abhandlungen durchaus mit Gewinn je nach Interessenlage für sich studiert werden. Die Inhaltsangabe ist dafür umfassend aufgeschlüsselt. Die Aufsatzsammlung enthält insgesamt 8 Abhandlungen, die drei Großabschnitten zugeordnet sind.
Im ersten Kapitel: ,,Phänomen und Bedeutung der Verständigung" gibt *Rainer Dietrich* mit dem Aufsatz: ,,Verständigung – psychologisch verstanden" (S. 14 – 43) eine interessante und die Praxis förderliche Analyse der verschiedenen Komponenten einer die Verständigung ermöglichenden Kommunikation. Die Theorie wird von ihm mit zahlreichen Beispielen verständlich gemacht. Obgleich allerhand Zusatzwissen vorausgesetzt ist, wird der Fluß des Verstehenkönnens nicht behindert. Das Problem der für die Verständigung notwendigen Kommunikation greift *Heinz-Rolf Lückert* mit ,,Verständigung als vernunftgeleitete Kommunikation" (S. 44 – 59) seinerseits auf, indem er gewisse Merkmale, Voraussetzungen und Folgerungen beschreibt, die zum Verhaltenserlernen und zur kritischen Beurteilung des eigenen Verhaltens eine gute Hilfe bieten können. Leitlinie ist ihm seine Formulierung: ,,Kommunikation ist effektiv, wenn sie zur Verständigung führt" (S. 44). Schließlich behandelt *Friedrich Scheidt* in: ,,Verständigung über Werte. Zu Grundlagen und Gestaltung der Werterziehung" (S. 60 – 79) eine, wenn nicht *die* wesentliche Voraussetzung gelingender Verständigung mit unmittelbar schulpraktischen Verdeutlichungen.
Der zweite Abschnitt ,,Voraussetzungen und Grenzen des ethischen Dialogs" ist mit zwei Abhandlungen vornehmlich wissenschaftstheoretischen Überlegungen gewidmet, die schon die Anstrengung des Mitdenkens verlangen. *Reinhard Kleinknecht* sucht mit ,,Ethik auf dem Prüfstand" (S. 80 – 108) in Dialogform die Frage nach dem Sinn und Grenzen bzw. Möglichkeiten der philosophischen Ethik zu bedenken. *Christoph Westermann* versucht seinerseits eine Antwort auf die Frage: ,,Warum moralisch handeln?" (S. 109 – 138). Hervorzuheben ist das Mühen um klare Definitionen und Unterscheidungen.
Im dritten Abschnitt: ,,Erziehen und Unterrichten als Verständigungsprozeß" erfolgt schließlich eine Umsetzung der bisher gemachten Aussagen in die schulische Wirklichkeit. Diese Ausführungen sind vor allem in sich hilfreich und damit lesenswert. Das Thema, das *Kurt Singer* sich gestellt hat: ,,Verständigung in schulischen

Konflikten. Schwierige Schüler brauchen die verstehende Hilfe des Lehrers" (S. 139–151) gibt wesentlich die inhaltlichen Ausführungen an. Man kann viele Hinweise für das ,,Geschäft" des Erziehens und Unterrichtens finden. Zu den Ausführungen von *Eduard P. Müller:* ,,Kommunikative Kompetenz und Interesse" (S. 152–178) lassen sich immerhin kritische Fragen stellen. Im Rahmen verschiedener Begriffsklärungen (S. 164 ff.) finden sich ebenfalls zahlreiche praktisch-helfende Hinweise für den Umgang mit Menschen, vornehmlich Schülern. Mit ,,Die Bedeutung der Persönlichkeitsreife des Lehrers für den Lehrer-Schüler-Bezug" (S. 179 – 193) entwirft schließlich *Hartwig Schröder* ein Berufsbild des Lehrers, das ohne Verstiegenheiten einen guten Beurteilungsraster für die eigene Persönlichkeit abgeben kann. Ein Literatur- und Stichwortverzeichnis schließen ab und erhöhen den Informationswert des Buches, das eigentlich allen am Umgang mit Menschen Interessierten empfohlen werden kann.

Passau *Karl Mühlek*

NIGG WALTER, *Die stille Kraft der Legende.* (221.) Vergessene Heilige kehren zurück. (HTb 924). Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 7,90.

J. G. Herder schrieb in seinem Aufsatz ,,Über die Legende": ,,Die meisten Institute unserer Wissenschaften und Künste nähren sich von den Brosamen dessen, was einst die Männer der Legende mühsam erwarben, andächtig stifteten, heilig bewahrten und der Nachkommenschaft fromm vermachten." Und er fügt weiter hinzu: ,,Eine kleine Legende wird mehr Psychologie, mehr Warnung, Rat und Trost enthalten als vielleicht ein ganzes System kalter, pharisäischer Sittenlehre."

Der Verfasser dieses Herdertaschenbuches, Walter Nigg, bekannt durch seine zahlreichen Publikationen zur Hagiographie und über große Menschen, geht in diesem schmalen, aber inhaltlich unerhört dichten und reichen Band zunächst dem Sinn und Schicksal der Legende nach. Diese kommt herauf aus den Urgründen des Religiösen, bildet die älteste Form von Überlieferungen, die es letztlich mit dem Göttlichen zu tun haben. Legenden sind stets ,,durchdrungen von der Anwesenheit Gottes . . . sind Dichtungen des Ewigen", in etwa vergleichbar mit Gleichnissen und Hymnen. Sie sind ,,die legitime Form, in der von einem höchst Wirklichen ausgesagt wird, was offenbar in anderer Weise nicht ausgesagt werden kann . . . in der Legende erzählt sich das Wirkliche der himmlischen Welt in die Armut der irdischen Sprache hinein" (Paul Schütz).

In einem nahezu glanzvollen Essay führt hier W. Nigg zum Ursprung, zur Bedeutung, aber auch zum historischen Schicksal hin, das der Legende seit einer Hypertrophie im Spätmittelalter, dem Unverständnis im Humanismus und der Aufklärung sowie der Mißachtung im Zeitalter eines modernen Positivismus widerfahren ist. Für ihn sind Legenden ,,gestaltgewordener Geist des Christentums, der alle pragmatische Tatsächlichkeit überflutet." Legenden sind vor allem Symbole, ,,Erkennungszeichen, die den Menschen auf dem Weg zum ewigen Ziel helfen."

Anschließend führt der Verfasser in die Legenden solcher Heiligen ein; manche von ihnen finden sich nicht mehr im liturgischen Kalender: z. B. die heilige Maria Magdalena, Veronika, Sebastian und Georg, Katharina von Alexandrien, Christophorus, Eustachius, Maria von Ägypten und der heilige Johannes, der Almosengeber. In sprachlicher Behutsamkeit erzählt er zunächst die Legende und versucht, ,,weil sich alles im unermeßlichen Zwischenreich der Seele" ereignete, eine ebenso verhaltene Deutung. Das allezeit Gültige wird vom Einmaligen in gediegener Weise abgehoben, dadurch können selbst Legenden wie die des heiligen Sebastian, Georg oder Christophorus auch jungen Menschen zur Glaubensermutigung bewegen.

Wenn der Verfasser meint, ,,die Heiligenverehrung hat mit historischen Beweisen auch nicht das geringste zu tun" (S. 41), so muß diese Ansicht als nicht zulässige Verallgemeinerung zurückgewiesen werden.

Linz *Josef Hörmandinger*

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.

ALAND KURT, *Geschichte der Christenheit.* Bd. II: Von der Reformation bis in die Gegenwart. (540.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1982. Ln. DM 58,– (bei Bezug beider Bände DM 52.–).

BACH ULRICH, *Kraft in leeren Händen.* Die Bibel als Kursbuch. (Herderbücherei 1023). (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

BARTELMUS RÜDIGER, *HYH. Bedeutung und Funktion eines hebräischen ,,Allerweltswortes".* Zugleich ein Beitrag zur Frage des hebräischen Tempussystems. (Münchner Universitätsschriften, Kath. Fakultät, Bd. 17). (XI, 251.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1982. Kart. DM 33,–.

BENZ ERNST, *Parapsychologie und Religion.* Erfahrungen mit übersinnlichen Kräften. (Herderbücherei 1025). (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

BEYSCHLAG KARLMANN, *Grundriß der Dogmengeschichte.* Band 1: Gott und Welt. (Grundrisse 2). (284.) Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1982. Kart.

BIEMER GÜNTER, *Katechetik der Sakramente.* Kleines Handbuch der Sakramentenpädagogik. (215.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 26,80.

BOSS GERHARD, *Ökumene an der Basis.* Impulse für die Gemeinde. (148.) Don Bosco, München 1983. Kart. DM 19,80.

BOSS GERHARD / URBAN HANS JÖRG, *Zum Thema ,,Martin Luther".* Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge. (80.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. Kart. DM 8,90.

DIRNBECK JOSEF / KASPAR PETER PAUL, *Du bist schön, meine Freundin!* Das Hohelied der Liebe. (94, mit 8 farb. Illustrationen aus der Wenzelsbibel.) Herder, Wien 1983. Pappband. DM 17,80/S 128.–.

DREXEL ALBERT, *Geheimnis der Ewigkeit.* Tod, Unsterblichkeit und Auferstehung. (160.) Miriam-Verlag, Jestetten 1983. Kart. DM 7,80.

EMEIS DIETER, *Wie können wir unseren Gott lieben?* (104.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 10,80.

ENTRICH MANFRED OP., *Gott meint es gut.* Tröstungen. (111.) Styria, Graz 1983. Kart.

FAUSER WINFRIED SJ, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung.* Teil I: Die echten Werke. (483.) Aschendorff, Münster 1982. Geb. Hld. DM 142,– (Subskr. DM 128,–).

FLOSS JOHANNES P., *Kunden oder Kundschafter?* Literaturwissenschaftliche Untersuchung zu Jos 2. (Münchner Universitätsschriften, Kath. Fakultät, Bd. 16). (XII, 249.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1982. Kart. DM 32,–.

GAMBER KLAUS, *Sarmannina.* Studien zum Christentum in Bayern und Österreich während der Römerzeit. (Studia Patristica et Liturgica, Fasc. 11). (126 mit 26 Abb.) Pustet, Regensburg 1982. Geb. DM 20,–.

GAMBER KLAUS, *Sacrificium Vespertinum.* (Studia Patristica et Liturgica, Fasc. 12). (134.) Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 20,–.

GARTNER GERHARD, *Blumen aus der Wüste.* Predigten. (184.) Herold, Wien 1983. Broschur. S 198.–/DM 28,–.

GREELY ANDREW, *Maria. Über die weibliche Dimension Gottes.* (255.) Styria, Graz 1979. Brosch.

GRUBER ELMAR, *Im Himmel auf Erden.* Betrachtungen zum Vaterunser. (128.) Don Bosco, München 1983. Kart. DM 14,80.

HÄRING BERNHARD, *Umrüsten zum Frieden.* Was Christen heute tun müssen. (96.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 9,80.

HAUSMANN IRMGARD, *Die Vertraute der Engel.* (246.) Miriam-Verlag, Jestetten 1983. Kart. DM 19,80.

HEMMERLE KLAUS, *Aus den Quellen leben.* Besinnung auf das Glaubensbekenntnis und die Sakramente. (96.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 11,80.

JUNGNITZ INGOBERT, *Sendezeichen.* Geistliche Glossen zur Zeit. (152.) Verlag Josef Knecht Frankfurt 1983. Efalin. DM 22,–.

KARLINGER ADOLF, *Handbuch für den Firmhelfer.* Ein Begleitbuch zu ,,Besiegelt durch Gottes Geist". (48.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Kart. lam. S 68.–/DM 9,80.

KASPAR PETER PAUL, *Zärtlichkeit und Trost.* Leidensfähigkeit und Liebesfähigkeit. (96.) Herder, Wien 1983. Ppb. S 80.–/DM 10,80.

KEMMER ALFONS, *Wir dürfen mit Gott sprechen.* (Herderbücherei ,,Worauf es ankommt" 1028). (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

KELLERMANN MECHTHILD / MEDALA STANISLAW / PICCIRILLO MICHELE / SITARZ EUGEN, *Welt aus der die Bibel kommt.* Biblische Hilfswissenschaften. (Biblische Basisbücher 2). (268, 7 Kartenzeichnungen.) Butzon & Bercker, Kevelaer/KBW, Stuttgart 1982. Ppb. DM 28,–.

KLEINDIENST EUGEN, *Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral.* Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. (265.) Echter-Verlag, Würzburg 1982. Brosch. S 212.20/DM 28,–.

KRENZER FERDINAND, *Halte deine Seele in die Sonne.* Zuspruch zum Leben. (192.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 19,80.

KROEGER MATTHIAS, *Themenzentrierte Seelsorge.* (Urban Tb. 605, T-Reihe). (275.) Kohlhammer, Stuttgart ^{3}1983. Kart. DM 20,–.

LAUER WERNER, *Sterben und Tod.* Eine Orientierungshilfe. (280.) Pfeiffer, München 1983. Ppb. DM 42,–.

LOTZ JOHANNES B., *Dem Meister begegnen.* Menschen, die ihn fanden. (144.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 13,80.

LUKAS ELISABETH, *Von der Tiefen- zur Höhenpsychologie.* Logotherapie in der Beratungspraxis. (Herderbücherei ,,Wegzeichen" 1020). (432.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 16,90.

MEVES CHRISTA, *Das Großeltern-Abc.* Was man wissen muß, um mit Kindern und Enkeln glücklich zu werden. (Herderbücherei 1019). (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 7,90.

MÜLLER AUGUSTIN RUDOLF, *Martin Bubers Verdeutschung der Schrift.* (Münchner Universitätsschriften, Kath. Fakultät, Bd. 14). (177.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1982. Kart.

NAGEL ERNST-JOSEF / OBERHEM HARALD, *Dem Frieden verpflichtet.* Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem zweiten Weltkrieg. (Entwicklung und Frieden / Dokumente, Berichte, Meinungen, Bd. 14). (144.) Grünewald, Mainz / Kaiser, München 1982. Kart. DM 14,50.

NIGG WALTER, *Mary Ward.* Eine Frau gibt nicht auf. (148.) Don Bosco, München 1983. Kart.

NOMURA YUSHI, *Vom Anzünden des göttlichen Feuers.* Lebensweisheit aus der Stille. (120.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 16,80.

NOUWEN HENRI J. M., *Das geteilte Leid.* Heute christlich leben. Unter Mitarbeit von Donald P. McNeill und Douglas A. Morrison. (176.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 19,80.

PAARHAMMER HANS, *Das Kollegiatstift Seekirchen.* Eine Institution bischöflichen Rechts im Dienste der Gemeindeseelsorge. (245.) Österreichischer Kulturverlag, Thaur/Tirol 1983. Kart. mit Pappeinband.

PORSCH FELIX, *Viele Stimmen – ein Glaube.* Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie. (Biblische Basisbücher 7). (276.) Butzon & Bercker, Kevelaer/KBW, Stuttgart 1982. Ppb. DM 28,–.

RICHTER KLEMENS, *Was ich von der Messe wissen wollte.* Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. (144.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 16,80.

RODRIGUEZ PEDRO / LANZETTI RAUL, *El Catecismo Romano: Fuentes e Historia del Texto y de la Redaccion. (498.) Universidad de Navarra, Eunsa, Pamplona 1982. Kart.*

RUF AMBROSIUS KARL / HABDANK WALTER, *Jona.* Aus Hoffnung wächst Befreiung. Meditationen und Holzschnitte. (47.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 22,80.

SCHNEIDER REINHARD, *Warum beten?* (48.) Miriam-Verlag, Jestetten 1983. Geheftet DM 2,–.

SCHNEIDER WOLFGANG, *Taschen-Tutor Hebräisch.* (o. S.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Karteikarten. DM 28,–.

SCHREINER JOSEF, *In der Auferstehung leben.* (96.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 11,80.

SCHULZ EHRENFRIED, *Neue Wege in der Ehevorbereitung.* Ein umfassendes Konzept der Pastoral zur Befähigung von jungen Menschen für ein Ehe- und Familienleben aus dem Glauben. (120.) Seelsorge-Verlag Echter, Würzburg 1983. Brosch. S 182,40/DM 24,–.

SCHWARTZ WOLFGANG, *Kommt zum Fest.* Mit Kindern Eucharistie feiern. (96.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 11,80.

SCHWARZ ROLAND, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament?* Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen. (Österreichische Biblische Studien, Bd. 4). (226.) Österr. KBW, Klosterneuburg 1983. Kart. S 246.–/DM 36,–/sfr 30.–.

SEIDL THEODOR, *Tora für den ,,Aussatz"-Fall.* Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14. (Münchner Universitätsschriften, Kath. Fakultät, Bd. 18). (XI, 266.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1982. Kart. DM 32,–.

SIRCH BERNHARD, *O Gott, komm mir zu Hilfe.* Das immerwährende Gebet bei Johannes Cassianus. (60.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 3,80.

SPORSCHILL GEORG / FENEBERG WOLFGANG, *Religiöse Jugendarbeit.* Werkbuch für Gruppenleiter. (118.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 15,80.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Band X, Lieferung 5 (Evangelisation – Register). (S. 643 – S. 813.) Walter de Gruyter, Berlin – New York 1982. Kart. DM 52,–.

VÖGTLE ANTON, *Was ist Frieden?* Orientierungshilfen aus dem Neuen Testament. (168.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 14,80.

WIESEL ELIE, *Von Gott gepackt.* Prophetische Gestalten. (144.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 17,80.

ZENGER ERICH, *Israel am Sinai.* Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34. (200.) CIS-Verlag, Altenberge 1982. Kart.

ZIMMERMANN ADOLF, *Alles ist Hinweis.* Meditationen und Gebete. (88.) Herder, Wien 1983. Ppb. S 72.–/DM 9,80.

ZULEHNER PAUL M., *Leibhaftig glauben.* Lebenskultur nach dem Evangelium. (96.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 10,80.

HERAUSGEBER

Das Leiden unseres Herrn Jesus Christus. Nach Matthäus, Markus, Lukas und Johannes. (64.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. Geb. DM 12,80.

DAUTZENBERG GERHARD u. a., *Die Frau im Urchristentum.* (Qu. disp. 95). (358.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 64,–.

GRÜNDEL JOHANNES, *Recht und Sittlichkeit.* (Studien zur theologischen Ethik 10). (160.) Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz / Herder, Freiburg i. Br. 1982. Kart.

HARRER KARL, *Die schönsten Mariengeschichten.* (Sammelband 2). (320.) Miriam-Verlag, Jestetten 1983. Kart. DM 15,80.

HIRSCH JOSEPHINE, *Brot für jeden Augenblick.* (80.) Herder, Wien 1983. Ppb. S 72.–/DM 9,80.

HORSTMANN JOHANNES, *Und wer ist mein Nächster?* Reflektionen über Nächsten-, Bruder- und Feindesliebe. (Dokumentationen 5). (191.) Katholische Akademie Schwerte 1982. Kart. DM 15,–.

HUBER KURT A., *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien. Bd. VI.* (342.) Institut für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien e. V., Königstein/Taunus 1982. Kart.

INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE DER THEOL. FAKULTÄT GRAZ, *Ökumenisches Forum.* (Grazer Hefte für konkrete Ökumene 5). (165.) Eigenverlag, Graz 1982. Kart.

KÖSTER HEINRICH / PROBST MANFRED, *Wie mich der Vater gesandt hat, so sende ich euch.* Beiträge zur Theologie der Sendung. (Reihe: Glaube – Wissen – Wirken, Bd. 6). (120.) Lahn-Verlag, Limburg 1982. Kart. DM 16,80.

LEHMANN KARL / SCHLINK EDMUND, *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche.* Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. (Reihe: Dialog der Kirchen, Band 3). (240.) Herder, Freiburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Kart. DM 40,–.

LOHFINK NORBERT, *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament.* (Qu. disp. 96). (256.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 48,–.

MAYER-SKUMANZ LENE, *Hoffentlich bald.* Geschichten, Lieder, Gedichte, Spiele. (156, mit vielen Abb.) Herder, Wien 1983. Pappband. S 120.–/DM 16,80.

NEYSTERS PETER / SCHLAGHECK MICHAEL, *Kinder leben helfen.* Gespräche mit Eltern von Kleinkindern. (204.) Seelsorge-Verlag Echter, Würzburg 1983. Brosch. S 150,50/DM 19,80.

PIES EBERHARD, *Der lautlose Auszug.* Junge Menschen suchen neue Wege. (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 16,80.

Friederike Valentin (Hrsg.)

NEUE WEGE DER NACHFOLGE

Katholische Intensivgemeinschaften und Erneuerungsbewegungen in Österreich

224 Seiten, kart. S 150,–/DM 21,–.
ISBN 3 900173 32 X.

Charismatische Erneuerung, Bewegung für eine bessere Welt, action 365, Cursillo und Fokolare – das sind nur einige der bekannteren Namen christlicher Erneuerungsbewegungen, die vor allem seit den fünfziger Jahren bemüht sind, einer neuen Spiritualität in breiteren Kreisen zum Durchbruch zu verhelfen. Die anerkannte Expertin für Weltanschauungsfragen der Erzdiözese Wien, Dr. Friederike Valentin, hat in dem von ihr herausgegebenen Buch erstmals zusammenfassend den einzelnen Bewegungen die Möglichkeit gegeben, ihre je eigene Entwicklung und geistig-geistliche Grundlage dem interessierten Leser nahezubringen. Es ist dabei ein Werk entstanden, das durch seinen übersichtlichen Aufbau, die verständliche Sprache und den hohen Informationswert besticht. Das Buch dürfte daher für Seelsorger, die eine Orientierung über Erneuerungsbewegungen im Raum der Kirche suchen, ebenso interessant sein wie für Christen, die mit ihrem Glauben ernst(er) machen wollen und dafür eine ihnen entsprechende Gemeinschaft und Spiritualität suchen.

Das Gemeinsame der insgesamt 14 Erneuerungsbewegungen, die in Selbstdarstellung durch Verantwortliche der jeweiligen Gruppen vorgestellt werden, sieht die Herausgeberin im Ziel eines bewußteren, verbindlicheren christlichen Lebens.

In der zusammenfassenden Würdigung der spirituellen Bewegungen geht Dr. Valentin auch auf die Spannungen ein, die naturgemäß durch diese „heilsame Störung der althergebrachten Ordnung" entstehen mußten. Die Einbindung in die Kirche insgesamt und in die pfarrliche Seelsorge bleibe eine dauernde Herausforderung an beide Seiten, auch wenn es „schwer möglich ist, daß die institutionellen kirchlichen Instanzen die geistlichen Impulse total aufarbeiten und integrieren" und es daher „legitim und notwendig ist, daß diese unterschiedlichen Aspekte intensiven christlichen Lebens sich in der Kirche, aber nicht unbedingt in bereits bestehenden Ordnungsstrukturen entfalten".

KATHPRESS

VERLAG ST. PETER, A-5010 SALZBURG, POSTFACH 113

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

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

Soeben erschienen

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

Monographiereihe

1 B. D. Chilton, God in Strength – Jesus' Announcement of the Kingdom, Linz 1979, 348 Seiten
2 A. Fuchs, Das Petrusevangelium, Linz 1978, 144 Seiten
3 A. Fuchs, Konkordanz zum Protoevangelium des Jakobus, Linz 1978, 194 Seiten
4 A. Fuchs – F. Weißengruber, Konkordanz zum Thomasevangelium, Linz 1978, 247 Seiten
5 A. Fuchs, Die Entwicklung der Beelzebulkontroverse bei den Synoptikern, Linz 1980, 280 Seiten
6 D. P. Seccombe, Possessions and the Poor in Luke-Acts, Linz 1983, 298 Seiten
7 A. Fuchs, Konkordanz zu Gespräch Jesu mit dem Teufel, Linz 1983, 132 Seiten

Bestelladresse:
Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt,
Harrachstraße 7, A-4020 Linz

Katholische Blätter für
weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

überschreitet Grenzen . . .

- in vertiefter Information
- in kritischem Freimut
- in geistigem Austausch

redigiert in Zürich, geschrieben in aller Welt,
erscheint ORIENTIERUNG zweimal im Monat.

Über längere Zeiträume verfolgen wir philosophisch-theologische und literarische Strömungen sowie gesellschaftliche Entwicklungen: u. a. Frieden und Abrüstung, Befreiung in der Dritten Welt, Basisgemeinden und Kirche der Armen, Ökumene und Einsatz für Gerechtigkeit, Frauenfrage, Menschenrechte/Christenrechte, Dialog mit Judentum und anderen Weltreligionen, Zeitgeschichte, Ökologie.

Jahresabonnement (inkl. Versandspesen) für Österreich öS 300,– (Studenten öS 200,–), für Deutschland DM 39,– (Studenten DM 28,–), Schweiz Fr. 33,– (Studenten Fr. 24,–). Übrige Länder SFr. 33,– zuzüglich Versandkosten.

Verlangen Sie Probeexemplare!
Verlag Orientierung, Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

Hoffnung leben
Hoffnung geben

mit Tyrolia-Büchern

Neuerscheinung
Lothar Lies

Ignatius von Loyola
Theologie – Struktur und Dynamik der Exerzitien
144 Seiten, Snolin S 178.–.

Die Exerzitien sollen unter gnadentheologischer, anthropologischer, christologischer, eucharistischer und spiritueller Rücksicht besser verstanden werden.

Neuerscheinung
Josef Weismayer

Leben in Fülle
Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität
218 Seiten, kart. lam., S 198.–.

Monika Nemetschek

Zur Hoffnung befreit
Christsein als neue Lebensdimension,
11.–15. Tausend, 156 Seiten, Snolin,
S 98.–.

Neuerscheinung
Hans Rotter
Grundgebot Liebe

Mitmenschliche Begegnung als Grundsatz der Moral
160 Seiten, Snolin, S 178.–.

Robert Oberforcher

Umkehr – Neuorientierung des Lebens aus der Bibel
168 Seiten, Snolin, S 140.–.

„Oberforcher hofft, daß die Neueinstellung auf Gott die Orientierungskrise vieler Christen überwinden hilft und in eine neue Richtung für unseren Lebensweg weist."
(Die Anregung)

Erhältlich in allen guten Buchhandlungen

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,--.

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.

Heinz-Manfred Schulz
Eine Gemeinde spricht über ihren Glauben

Predigt als Wegbegleitung
144 Seiten. Kt. DM 18,80

Berichtet wird hier von der Verkündigungspraxis einer Gemeinde, die sich auf den Weg mit Jesus eingelassen hat und im Laufe der letzten 15 Jahre mehr und mehr zu einer Gemeinde mündiger Christen geworden ist. Verkündigung ruft die Gemeinde auf den Weg, und dieser ihr Weg prägt umgekehrt die Verkündigung und ihre Wirkung. Dabei werden Kriterien sichtbar, Scheidelinien zwischen dem, was wichtig, und dem, was nicht wichtig ist. Vor allem aber wird etwas von der Freude aus dem Glauben in unserer Zeit spürbar.

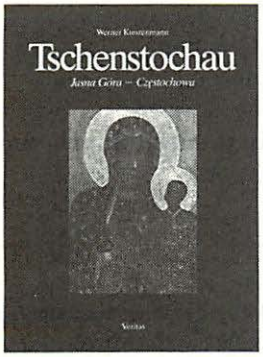
Damit Kirche lebt

Paul Weß · Ihr alle seid Geschwister
Gemeinde und Priester
152 Seiten. Kt. DM 19,80
Ein Beitrag zur fortdauernden Diskussion um die Rolle des Priesters in der mündigen Gemeinde – in Auseinandersetzung mit anderen theologischen Positionen auf dem Hintergrund der Erfahrungen des Autors in einer solchen Gemeinde.

Josef Maria Reuss · In der Sorge um die Priester und das ganze Gottesvolk
Überlegungen zum Zölibatsproblem
52 Seiten. Kt. DM 10,80
In einer Situation des Priestermangels und der heftigen Debatten um den Pflichtzölibat meldet sich ein Bischof zu Wort: nicht Abschaffung des Zölibats, sondern Reform der Ausbildung von Priestern und Laien für den Seelsorgdienst und Weihe berufstätiger, verheirateter Männer für Gemeinden in besonderer Notsituation.

Gabriele Wollmann · Die ständigen Diakone
Berufswirklichkeit und Selbstverständnis
236 Seiten. Kt. DM 32,–
Dokumentation und Analyse einer erstmals im deutschen Sprachbereich durchgeführten empirischen Untersuchung (schriftliche Fragebogenerhebung) über Selbstverständnis, Schwierigkeiten, Berufs- und Familienalltag der Ständigen Diakone.

Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz



EINHEIT im GLAUBEN

Der aktuelle Bildband

Werner Kunzenmann

TSCHENSTOCHAU

(Jasna Góra, Częstochowa)
Die Wallfahrt zur Schwarzen Madonna auf dem Hellen Berge

Der Bildband über den weltbekannten Wallfahrtsort Tschenstochau gibt Einblick in polnische Gläubigkeit, Kultur und Geschichte. Der ansprechend gestaltete Bildteil enthält hervorragende Aufnahmen von den Kultstätten, der Bibliothek und der Schatzkammer des Klosters.

56 Seiten (16 Seiten Farbbilder)
Format 16,4x22 cm, gebunden,
S 147.–/DM 21,–.

Ökumene – neu durchdacht

Karl Erwin Schiller
Johann Werner Mödlhammer

Ketzer und Christ

Das Christuszeugnis Martin Luthers im Spiegel des II. Vatikanischen Konzils

ca. 160 Seiten, Format 12x18,8
broschiert, S 97.–/DM 13,80.

Im Spiegel des II. Vatikanischen Konzils nimmt das neueste Luther-Buch die ökumenischen Anliegen auf und zeigt Wege zur Einheit der Christen. Das Vorwort des Linzer Diözesanbischofs Maximilian Aichern und das Nachwort des Superintendenten Herwig Karzel unterstreichen die Gemeinsamkeiten im Glauben und weisen weitere Schritte zur Ökumene, die in den Konzilsaussagen zugrunde gelegt sind.

Für nachdenkliche Christen

Hermann Zeller SJ

Auf dem Weg zum guten Menschen

Überlegungen für nachdenkliche Christen

Das Buch enthält Impulse für ein Leben, das sich mit den Oberflächlichkeiten des Alltags nicht begnügt. Besonders überzeugend: die Themenvielfalt. Ein Buch für suchende und besonnene Menschen, die durch das Immer-wieder-drin-Blättern je neu Anstöße bekommen.

188 Seiten, Format 14,7x20,8 cm,
gebunden, S 168.–/DM 24,–.

...neu im
VERITAS
Verlag

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Walter Kirchschläger, Kindheitsgeschichten
Peter Manns, Luther – Häretiker und Vater des Glaubens
Rudolf Zinnhobler, Wandel des katholischen Lutherbildes
Ferdinand Klostermann, Die Zukunft der Ökumene
Helmut Nausner, Versöhnte Verschiedenheit – ein (neues) Modell der Ökumene

---

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 1983	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 268.—	S 80.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 320.—	S 92.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 45.—	DM 13.50
Schweiz	sfr 43.—	sfr 12.—
Belgien, Luxemburg	bfr 840.—	bfr 250.—
übriges Ausland	S 320.—	
	(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

Theologisch-praktische Quartalschrift

Aus dem Inhalt:

Schwerpunktthema: Luther/Ökumene

Rudolf Zinnhobler: Der Wandel des katholischen Lutherbildes
Helmut Nausner: Versöhnte Verschiedenheit
Ferdinand Klostermann: Die Zukunft der Ökumene

Walter Kirchschläger: Die Geburt Jesu von Nazaret (Lk 2,1–20)
Heinrich Lutz: Das Türkenjahr 1683 in christlicher Sicht
Paulus Gordan: Die Kirche in der Welt von heute

131. Jahr 1983 4. Heft

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1983

Schwerpunktthema: Luther/Ökumene

Martin Luther: Aus dem Magnificat 299
Rudolf Zinnhobler: Der Wandel des katholischen Lutherbildes 300
Helmut Nausner: Versöhnte Verschiedenheit 307
Ferdinand Klostermann: Die Zukunft der Ökumene 318

Abhandlungen

Walter Kirchschläger: Die Geburt Jesu von Nazaret (Lk 2,1–20) 329
Heinrich Lutz: Das Türkenjahr 1683 in christlicher Sicht 343

Berichte

Paulus Gordan: Kirche in der Welt von heute 355
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 359

Literatur

Das aktuelle theologische Buch 361
Otto Hermann Pesch, Hinführung zu Luther (Rudolf Zinnhobler)
Lateinamerikanische Theologie (Johannes Meier)
Besprechungen 366
Dogmatik und Ökumenik, Kirchengeschichte,
Spiritualität, Verschiedenes
Eingesandte Werke und Schriften 380
Bezugsbedingungen und Impressum ..... letzte Seite

Redaktion: o. Prof. Dr. Johannes Marböck, A-8010 Graz, Sparbersbachgasse 58.
Mag. Otmar Stütz (Redaktionssekretär), A-4020 Linz, Landstraße 41.
o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29.
o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler, A-4040 Linz, Petrinumstraße 12.

Anschriften der Mitarbeiter: P. Paulus Gordan OSB, Erzabtei St. Peter, A-5020 Salzburg, Postfach 113.
Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4010 Linz, Herrenstraße 37.
Univ.-Prof. Dr. Walter Kirchschläger, CH-6003 Luzern, Berglistraße 43.
Univ.-Prof. Dr. Heinrich Lutz, Inst. f. Geschichte d. Univ. Wien,
A-1010 Wien, Luegerring 1.
Dr. Johannes Meier, D-8700 Würzburg, Schillerstraße 5.
Sup.-Int. Helmut Nausner, A-1100 Wien, Landgutstraße 39/8.

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, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Landstraße 41.

Martin Luther zu Lk 2,49

Denn er hat große Dinge an mir getan,
der da mächtig ist, und heilig ist sein Name. (Lk 2,49)

So ist die Meinung der heiligen Gottesmutter in diesen Worten: ‚Es ist nichts mein bei allen diesen Dingen und großen Gütern, sondern der, der allein alle Dinge tut und dessen Macht in allen allein wirkt, der hat an mir solch große Dinge getan.' Denn das Wörtlein „mächtig" soll hier nicht eine still ruhende Macht bedeuten, wie man von einem irdischen König sagt, er sei mächtig, auch wenn er still sitzt und nichts tut; sondern eine wirkende Macht und stetige Tätigkeit, die unablässig im Schwange geht und wirkt. Denn Gott ruht nicht; er wirkt unablässig, wie Christus Joh 5,17 sagt: „Mein Vater wirkt bis hieher, und ich wirke auch." In dieser Weise sagt S. Paulus Eph 3,20: „Er ist mächtig, mehr zu tun, als wir bitten", d. h. ‚er tut allezeit mehr als wir bitten; das ist seine Art, so tut es seine Macht'. Darum habe ich gesagt: Die Maria will keine Abgöttin sein. Sie tut nichts; Gott tut alle Dinge. Anrufen soll man sie, daß Gott um ihretwillen gebe und tue, was wir bitten; im gleichen Sinne sind auch alle anderen Heiligen anzurufen, damit (ja gewiß) das Werk immer ganz allein Gottes Sache bleibe.
Darum fügt Maria noch etwas hinzu, indem sie sagt: „Und heilig ist sein Name." D. h.: ‚Wie ich mir das Werk nicht anmaße, so maße ich mir auch den Namen und die Ehre nicht an. Denn dem gebührt allein die Ehre und der Name, der das Werk tut. Es ist unbillig, daß einer das Werk tut und ein anderer den Namen davon hat und sich darum ehren läßt. Ich bin nur die Werkstatt, in der er wirkt; aber ich habe nichts zum Werke getan. Darum soll auch niemand mich loben oder mir die Ehre geben, daß ich Gottes Mutter geworden bin, sondern Gott und sein Werk soll man in mir ehren und loben. Es ist genug, daß man sich mit mir freut und mich selig preist, weil Gott mich gebraucht hat, diese seine Werke in mir zu tun.'

Aus: Das Magnificat verdeutscht und ausgelegt durch D. Luther, Augustiner 1521. – Text nach Calwer Luther – Ausgabe, hg. von W. Metzger IX, Siebenstern TB 112, München–Hamburg 1968, S. 61f.

RUDOLF ZINNHOBLER

Der Wandel des katholischen Lutherbildes*

Zugleich ein Literaturbericht[1]

Im Rahmen einer Führung, die zu Pfingsten 1982 durch das Wittenberger Predigerseminar sowie zum dortigen ,,schwarzen Kloster" erfolgte, bekannte sich der Leiter der Anstalt zu einem ,,Luther ohne Podest", ja er erklärte es geradezu als eine der wichtigen Aufgaben des Gedächtnisjahres 1983 (am 10. November jährt sich bekanntlich zum 500. Male der Geburtstag des Reformators), ,,Luther endlich von seinem Podest zu heben", ihn als einen Theologen neben andere zu stellen und Schluß zu machen mit seiner ,,kultischen Verehrung".
Demgegenüber konfrontieren uns heute katholische Kirchenhistoriker mit dem Reformator als einem ,,Vater im Glauben",[2] und katholische Theologen zitieren den einst so verketzerten und verachteten Luther wie einen Kirchenvater.[3]
Dieser Wandel des katholischen Lutherbildes[4] soll im folgenden in seinen wesentlichen Etappen skizziert werden, um daran einige grundsätzliche Überlegungen anzufügen.

Der böse Luther

So wie Luther den Papst in Rom zum Feindbild für die Massen machte, konnte es auch nicht ausbleiben, daß nun umgekehrt katholische Theologen *ihr* Feindbild, das sie entsprechend propagierten, in Luther sahen, an dem sie kein gutes Haar mehr ließen. Stellvertretend für andere sei, wegen seiner nachhaltigen Wirkung,

---

* Zugrunde liegt ein Vortrag im Ökumenischen Arbeitskreis Linz am 18. November 1982 sowie bei der ,,Pfarrerrüstzeit" in St. Pölten am 31. August 1983.

[1] Berücksichtigung finden vor allem die der Redaktion eingesandten, zum Lutherjahr erschienenen Werke, auf die im folgenden immer wieder Bezug genommen wird:
Remigius Bäumer, Martin Luther und der Papst (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 30) (118.) Aschendorff V., Münster [3]1982. Kart. DM 16,–; *Karl Lehmann* (Hg.), Luthers Sendung für Katholiken und Protestanten (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) (188.) Schnell u. Steiner, München–Zürich 1982. Brosch. DM 22,–; *Walter v. Loewenich*, Martin Luther. Der Mann und das Werk (432.) List V., München 1982. Ln.; *Joseph Lortz*, Die Reformation in Deutschland. Unveränderte Neuausgabe mit einem Nachwort von *Peter Manns* (437 u. 391.) Herder, Freiburg–Basel–Wien 1982. Ppb. DM 38,–; *Peter Manns*, Martin Luther. Mit 96 Farbtafeln von *Helmut Nils Loose* (224.) Herder Freiburg–Basel–Wien und Ernst Kaufmann Lahr 1982. Ln. 98,–.

[2] Vgl. Anm. 39.

[3] Diesen Sachverhalt bringt *W. v. Loewenich* (wie Anm. 1), 16, wie folgt zum Ausdruck: ,,Während sich die gegenwärtige katholische Theologie, zum mindesten in Deutschland, anschickt, das Erbe Luthers für die eigene Kirche fruchtbar zu machen, herrscht bei vielen evangelischen Theologen eine geradezu erschreckende Lutherfremdheit. Das wirkt sich natürlich auch in den Gemeinden aus."

[4] Einschlägige Arbeiten zum Thema: *Erwin Iserloh*, Luther in der neueren katholischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Der Evangelische Erzieher 18 (1966) 269–277; *Hubert Jedin*, Wandlungen des Lutherbildes in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung, in: Wandlungen des Lutherbildes (Studien und Berichte der Katholischen Akademie in Bayern, Heft 36, hg. v. *Karl Forster*), Würzburg o. J., S. 77–101; *Peter Manns*, Lutherforschung heute, Krise und Aufbruch (Veröffentlichung des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Bd. 46), Wiesbaden 1967; *Peter Meinhold*, Luther heute, Hamburg 1967 (bes. der Abschnitt: Das katholische Lutherbild heute, S. 169–182); *Gottfried Maron*, Das katholische Lutherbild der Gegenwart (Bensheimer Hefte 58), Göttingen 1982.

Johannes Cochlaeus aus Wendelstein[5] genannt. Er spürte allen negativen Zügen im Leben und im Schrifttum des Reformators nach und verbreitete das Ergebnis seiner Forschungen in seinen „Lutherkommentaren",[6] um dadurch ein schockiertes Lesepublikum der katholischen Kirche zu erhalten bzw. es wieder für diese zu gewinnen.[7] Mag die direkte Wirkung des Werkes auch nicht besonders groß gewesen sein, da es nicht oft aufgelegt wurde und zuerst nur in lateinischer Sprache erschien,[8] so ist doch damit zu rechnen, daß der Inhalt des Buches durch die kontroverstheologische Literatur,[9] Predigt und Katechese entsprechend weitervermittelt wurde. Cochlaeus selbst hat zwar auch noch positive Züge an Luther entdeckt. So bewundert er z. B. dessen Begabung, Sprachgewalt und Kenntnis der Heiligen Schrift, durch deren Übersetzung ins Deutsche er einen wahren „Heißhunger nach dem Wort Gottes, dem Buch der Bücher, beim gemeinen Mann wachgerufen" hat.[10] Man muß Cochlaeus auch zugestehen, wie A. Herte nachgewiesen hat, daß er seinen Luther gründlich studiert und seine Quellen nicht verfälscht oder entstellt hat.[11]

Daß das Ergebnis trotzdem nicht befriedigt, ja aus Luther eine Karikatur macht, hängt mit der einseitigen Auswahl und der polemischen Absicht des Autors zusammen. Wenn ich nur – oder fast nur – Negatives aneinanderfüge (mag dieses immerhin noch von Tatsachen ausgehen), und es dann noch dazu übertreibe, kann ich keines Menschen Bild richtig wiedergeben. So lernen wir bei der Lektüre des Cochlaeus einen bösen, falschen, unbeherrschten, groben Luther kennen, der seine Gelübde gebrochen und den Gehorsam verletzt hat, der durch seine maßlose Stellungnahme gegen die Bauern an deren Blut schuldig geworden ist, der die Kircheneinheit zerstört, die Christenheit ins Elend und die Seelen ins Verderben gestürzt hat.

Versuche einer anderen Wertung, wie sie mit der Aufklärung einsetzten (vor allem das weitverbreitete Lehrbuch der Kirchengeschichte von *Dannenmayer*[12] ist hier zu nennen), kamen nicht wirklich zum Tragen und selbst ein *I. Döllinger* rechnete scharf mit Luther ab,[13] der „eine Lehre oder Institution der Kirche erst bis zur absurdesten Fratze" verunstaltete, um diese dann „zu bekämpfen oder zu widerlegen".[14] Es ist der Demagoge Luther, der uns hier entgegentritt.

Unter dem Eindruck der Los-von-Rom-Bewegung griff der österreichische Dominikaner *Heinrich Denifle* zur Feder. 1903 erschien der erste Band seines aufse-

---

[5] Vom Ortsnamen ist die latinisierte Form „Cochlaeus" abgeleitet: cochlaea = Schnecke; als solche aber wurde damals eine steinerne Wendeltreppe bezeichnet. Cochlaeus bedeutet also Wendelsteiner. Vgl. *Bäumer* (wie Anm. 6.), 14.

[6] Commentaria de actis et scriptis Martini Lutheri, Mainz 1549.

[7] Zu Cochlaeus vgl. *Remigius Bäumer*, Johannes Cochlaeus (1479–1552). Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 40), Münster 1980.

[8] Zu den einzelnen Auflagen vgl. ebd. 103.

[9] Die übelste Schrift dieser Art, *Johannes Pistorius*, Anatomiae Lutheri, Köln 1595/98, geht zwar nur teilweise direkt auf Cochlaeus zurück, doch ist es dessen inzwischen weit verbreitetes negatives Lutherbild, das dem Werk zugrundeliegt.

[10] *Bäumer*, Cochlaeus, 110.

[11] *Adolf Herte*, Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus, Münster 1935, S. 330ff; *Bäumer*, Cochlaeus, 105.

[12] *Matthias Dannenmayer*, Leitfaden in der Kirchengeschichte, 4 Bde, Wien 1790; u. a. vgl. *Jedin* (wie Anm. 4), 85.

[13] So noch in der 2. Auflage von *Wetzer u. Welte's* Kirchenlexikon Bd. 8, Freiburg i. B. ²1893, Sp. 308–347.

[14] *Jedin* (wie Anm. 4), 86.

henerregenden Werkes „Luther und Luthertum in ihrer ersten Entwicklung",[15] das im Satz gipfelt: „Luther, in dir ist nichts Göttliches!"[16] So sehr Denifle Luther auch beschimpft, man muß zugeben, daß er seine Quellen kennt. Mit großem Nachdruck hat er auf die Wichtigkeit des Studiums der Scholastik zur Interpretation Luthers sowie auf die Bedeutung des jungen Luther für dessen spätere Entwicklung hingewiesen. Das ist ein großes und bleibendes Verdienst,[17] auch wenn das Bild vom Fälscher und Ignoranten in gewisser Weise noch hinter Cochlaeus zurückfällt und begreiflicherweise in der protestantischen Welt einen Sturm der Entrüstung hervorgerufen hat. Dennoch wird bei Denifle auf Grund seiner guten Bekanntschaft mit den Quellen, die er vor dem Leser ausbreitet, ein Zugang zu Luther möglich, der bereits den Ansatz zu einer Neuwertung in sich birgt.
Der Jesuit *Hartmann Grisar* war in seinem nur wenige Jahre später erscheinenden dreibändigen Lutherwerk[18] schon viel gemäßigter im Ton und versuchte, den Reformator von innen her zu verstehen, verblieb aber im Prinzip in der gleichen ablehnenden Haltung wie Denifle. Neu war der Versuch einer psychologisch-pathologischen Deutung,[19] die bald durch Nichthistoriker aufmerksame Beachtung fand.

Der kranke Luther

Ich kann mich noch gut erinnern, auf welche Ablehnung der im Jahre 1946 zum 400. Todestag des Reformators gehaltene Vortrag von *Josef Knopp*, einem durchaus ökumenisch gesinnten Linzer Theologieprofessor, bei evangelischen Zuhörern (sowie Lesern der Druckfassung[20]) gestoßen ist. Dabei hatte Knopp viel Schönes und Positives über Luther gesagt und auch auf dessen große Bedeutung für die Katholiken hingewiesen. Der Stein des Anstoßes war ein verhältnismäßig kurzer Abschnitt, in dem er mit Berufung auf das zweibändige Werk des Arztes und Psychologen *Paul J. Reiter* „Martin Luthers Umwelt, Charakter und Psychose"[21] auf die „Krankheit" des Reformators verwies und u. a. sagte: „Was Luther selbst . . .auf weite Strecken als Spiel übernatürlicher, besonders auch dämonischer Mächte vorkam, war in Wahrheit seine Reaktion auf tiefsitzende neurotische Triebe und Hemmungen."[22]
Nach der Hinwendung Denifles auf den jungen Luther und nach dem Bemühen Grisars, Luther als ein psychologisch-pathologisches Phänomen zu begreifen, konnte es im Zeitalter der Tiefenpsychologie kaum ausbleiben, daß dieser Aspekt besonderes Interesse fand. Seit Reiter hat diese Betrachtungsweise vor allem mit dem Buch des Arztes *Erik H. Erikson* „Der junge Mann Luther" einen Höhepunkt erreicht.[23] Damit haben wir an sich den katholischen Raum schon verlassen; den-

---

[15] Mainz 1903.
[16] Bd. I/2, 763 (nach der 2. Auflage von 1904/06).
[17] *Jedin* (wie Anm. 4), 89f.
[18] *Hartmann Grisar*, Luther, 3 Bde, Freiburg i. B. 1911/12.
[19] *Jedin* (wie Anm. 4), 90.
[20] *Josef Knopp*, Martin Luther und der Christ von heute, Linz 1946.
[21] Kopenhagen 1937/41.
[22] *Knopp*, 17f.
[23] Originaltitel „Young Man Luther. A Study in Psychoanalysis and History", New York 1958; hier benützt in der deutschen Übersetzung von *Johanna Schiche*, Rowohlt Taschenbuch 6733–6734, Reinbek bei Hamburg 1970.

noch gehört das Werk hierher, weil es den Ansatz Grisars konsequent weiterverfolgt. Was uns hier geboten wird, ist ein vom überstrengen Elternhaus geprägter Luther, dessen Vaterbild zum Maß seines Gottesbildes wurde. Er litt unter dem strengen, strafenden Gott so sehr, daß seine Sensibilität in Skrupulosität ausartete. Das mußte irgendwann zum Zusammenbruch oder, was psychologisch genau so gut möglich ist, zum befreienden Umschlag führen. Hierzu kam es schließlich bei Luther. Berichte des Cochlaeus und Erzählungen des alten Luther über seine harte Jugend in Elternhaus und Schule, über das ,,Gewittererlebnis", das ihn zum Ordenseintritt bewog, über die Panik, die ihn bei der Primizmesse erfaßte und ihn nahezu veranlaßte davonzulaufen, waren das geeignete Ausgangsmaterial für dieses neue Bild, das den Gang von Luthers Entwicklung in einer letztlich pathologischen Veranlagung grundgelegt sah, die freilich auch geeignet war, ihn vom Makel des Bösen zu befreien.
Aber mit dieser Sicht verfehlt man die eigentliche Leistung Luthers und gelangt nicht zum Kern seines Wesens, abgesehen vom fraglichen Quellenwert der immer wieder herangezogenen ,,Tischreden".[24] Bei diesen hat man ja mit starken Überzeichnungen durch Luther zu rechnen, der seine neue Position durch überscharfe Kontrastierungen herausarbeitete; zusätzlich sind sicher Entstellungen durch jene erfolgt, die die Dicta des Meisters aufgezeichnet und veröffentlicht haben.

Der religiöse Luther

So wie die Lutherstudien von Denifle und Grisar kurz nacheinander erschienen, so auch diejenigen von *Joseph Lortz* (1939/40)[25] und *Adolf Herte* (1943),[26] die die bis dahin gängigen Klischees überwinden halfen, eine Revision des Lutherbildes vornahmen und endlich den religiösen Luther entdeckten. Voraus geht die Kritik *Sebastian Merkles*[27] an dem Zerrbild der bisherigen katholischen Lutherdarstellungen; er vertritt die Auffassung, daß auch ein Katholik auf Grund historisch-kritischer Forschung imstande sein müsse, Luther objektiv zu beurteilen, ,,ohne daß er vorher lutherisch werden müßte".[28] Das Werk von Lortz, das eine große Breitenwirkung erzielte, ist ohne die bahnbrechende Rolle Merkles nicht denkbar.[29] Wie schon der Titel des Buches (,,Die Reformation in Deutschland") erkennen läßt, sah Lortz seine Aufgabe nicht in der Erstellung einer genauen Lutherbiographie (eine solche fehlt im katholischen Raum bis heute; einen Anfang hat P. Manns mit seinem allerdings eher als Gedenkbuch denn als wissenschaftliche Studie konzipierten Werk gemacht)[30] als vielmehr im Versuch, die reformatorische Leistung Luthers vor dem Hintergrund seiner Zeit zu begreifen und auf

---

[24] Darauf weist u. a. *Peter Manns* in seiner Lutherbiographie (wie Anm. 1) immer wieder hin.
[25] *Joseph Lortz*, Die Reformation in Deutschland, 2 Bde, Freiburg i. B. 1939/40. Neuauflage wie Anm. 1.
[26] *Adolf Herte*, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus, 3 Bde, Münster 1943.
[27] *Sebastian Merkle*, Das Lutherbild in der Gegenwart, in: Hochland XX/1 (1922/23) 541–551. Übrigens bezieht sich Merkle eingangs auf das sehr ungünstige Urteil über Luther durch einen protestantischen Pastor Fiedler im Jahre 1920. Auch damals gab es also schon die Tendenz, ,,Luther vom Podest zu heben".
[28] Ebd., 543.
[29] *Jedin* (wie Anm. 4), 91.
[30] Das Werk von Manns ist Anm. 1. verzeichnet.

diese Weise seine eigentlichen Anliegen zu verstehen. Darum ist dieses Lutherbild eingerahmt in die schonungslose Offenlegung der spätmittelalterlichen Mißstände des kirchlichen Lebens und der weithin feststellbaren mangelnden Bereitschaft, dem Ruf nach Reform zu entsprechen. Gezeigt wird ferner die Herkunft Luthers vom spätmittelalterlichen Nominalismus, an den der Reformator einerseits anknüpfte, den er aber andererseits überwinden wollte.

Auf Grund dieser Voraussetzungen kam Luther zu einem einseitigen Bild von der katholischen Kirche und Theologie, das er schließlich ablehnen mußte. Lortz gelangte zum Urteil, der Reformator habe in sich einen ,,Katholizismus niedergerungen", der eigentlich ,,nicht voll katholisch" war und seine reformatorische Leistung, vor allem seine Rechtfertigungslehre, sei letztlich nichts anderes gewesen als eine schöpferische Neuentdeckung ,,katholischen Zentralbesitzes", was ihn durch Überspitzung schließlich zur Häresie geführt habe.

Das Lutherbild von J. Lortz wirkte im katholischen Raum so revolutionär, daß der Autor, wie wir heute wissen, nur mit Mühe der Verurteilung entging.[31] Bei den Protestanten fand es trotz der katholisch-apologetischen Zielsetzung viel Zustimmung, weil es endlich Luther primär als den ,,homo religiosus", der er war, sah und wertete.[32]

Damit sind auch schon einige wichtige Punkte genannt, in denen neuere Lutherforscher ,,über J. Lortz hinaus" gehen.[33] Der Nominalismus Ockhams hat für Luther zwar eine Rolle gespielt, das System wurde aber von Lortz vergröbert dargestellt und sein Einfluß auf den Reformator überbewertet.[34] Und die These von der ,,häretischen" Wiederentdeckung ,,katholischen Zentralbesitzes" ist zumindest mißverständlich. Ich formuliere mit *P. Manns:* ,,Alles, was gültig ist an den reformatorischen Ansätzen, wird in Anspruch genommen für die ‚katholische Wahrheit' und Luther auf diese Weise enteignet; das genuin ‚Reformatorische' aber wird in dieser Sicht zwangsläufig als unkatholisch und ‚häretisch' disqualifiziert."[35]

Während so die einen über Lortz hinaustendieren, gibt es Rückfälle hinter Lortz wie die kürzlich verbreitete ,,Luther-Schelte"[36] von *R. Bäumer;*[37] und ,,bei einflußreichen Vertretern der katholischen Intelligenz" findet sich noch heute ein Lutherbild, das sich eher an Denifle und Grisar als an Lortz orientiert, auch wenn es sich auf diesen beruft.[38]

---

[31] *Peter Manns* im Nachwort zur Neuauflage des Werkes von J. Lortz (wie Anm. 1), 356f. In Hinkunft zitiert als *Manns,* Nachwort.

[32] *Manns,* Nachwort, 355f.

[33] *Manns,* Nachwort, 360.

[34] *Leif Grane,* Contra Gabrielem, Gyldendal 1962.

[35] *Manns,* Nachwort, 383.

[36] So bezeichnet von *Manns,* Nachwort, 356.

[37] Die inkriminierte Passage klingt harmlos genug, wenn man übersieht, daß in ihr der ,,eigentliche Luther" wiederum praktisch ausgeklammert wird. Vgl. *Remigius Bäumer,* Das Zeitalter der Glaubensspaltung, in: *Bernhard Kötting* (Hg.), Kleine deutsche Kirchengeschichte, Freiburg i. B. 1980, S 68: ,,Am 18. Februar 1546 starb Luther in Eisleben. Sein religiöses Streben, seine große Begabung und seine Sprachgewalt haben ihm eine tiefe Wirkung auf seine Zeitgenossen und seine Nachwelt verschafft. Der Großteil Europas verfiel der ‚überredenden Gewalt des mächtigen Zauberers' (Lortz). Seine Reformation brachte keine Reform, sondern die Spaltung der Kirche. Die Schattenseiten seiner Persönlichkeit liegen in der Maßlosigkeit seines Zornes und seiner Polemik, die ihn blind machte für die katholische Wahrheit. Er hat in sich einen Katholizismus niedergerungen, der nicht katholisch war. Aufgrund dieser falschen Voraussetzung kam er zur Ablehnung der Kirche und zu seinen häretischen Lehren (Lortz)."

[38] *Manns,* Nachwort, 386 mit Anm. 123.

Gibt es ein gültiges Lutherbild?

Angesichts der Tatsache des Wandels des katholischen Lutherbildes vom Bösewicht zum religiösen Genie, ja zum „Vater im Glauben",[39] drängt sich einem unwillkürlich die Frage auf: Gibt es ein gültiges Bild Luthers? Aber diese Frage stellt sich ähnlich an jede andere historische Persönlichkeit, an jeden Herrscher und Heiligen.

Als einer, der sich schon mehrfach biographisch versucht hat,[40] teile ich Merkles Optimismus,[41] der es für möglich gehalten hat, ein einigermaßen objektives Lutherbild zu erstellen. Gewiß, niemand bekommt die volle Wahrheit in den Griff. Aber sorgfältiges Quellenstudium unter Berücksichtigung von Raum und Zeit und unter Vermeidung einseitiger Auswahl erlaubt eine asymptotische Annäherung, die – erzielte Ergebnisse berücksichtigend und diese ständig der Kritik aussetzend – immer näher an Wesen und Eigenart einer Person heranzuführen vermag.

Betrachtet man eine Statue in einem Museum, so wird sie sich, je nach dem Standpunkt des Beschauers, sehr verschieden darbieten. Eine barocke Heiligenstatue[42] wird dem Betrachter von hinten als ausgehöhlter Baumstamm vorkommen, in dem sich zur Not die schwachen Konturen einer Gestalt erkennen lassen. Dem Beschauer von vorn mag sich die Statue als dynamisches Kunstwerk präsentieren, als Wesensbild und Abbild eines Menschen, der mit beiden Füßen auf der Erde steht und doch über sie hinausweist. Ist es nicht mit Luther ähnlich?

Jedes der angeführten Bilder – und sie haben sich keineswegs geradlinig auseinander entwickelt, sondern es gab Abweichungen und auch Rückschläge, wie wir gesehen haben – hat etwas mit dem wirklichen Luther zu tun.

So fällt es nicht schwer, aus dem Leben und Schrifttum Luthers Züge und Stellen zu sammeln, die den „bösen Luther" dokumentieren. Sein Grobianismus, der den seiner Zeitgenossen weit übertraf, seine unflätigen Beschimpfungen der Päpste – selbst in dem edlen Hadrian VI. sah er nur den Antichrist und Papstesel[43] –, seine scharfe Verurteilung der aufständischen Bauern, durch die er sich an ihrem Blute mitschuldig machte,[44] sein Judenhaß und seine abscheulichen Spottbilder über die katholische Kirche und deren Einrichtungen, die bis auf den heu-

---

[39] Hierzu schreibt *Otto Hermann Pesch*, Katholiken lernen von Luther, in: *Karl Lehmann* (Hg.), Luthers Sendung (wie Anm. 1), 181: „Luther geschieht, was er immer gewollt hat, wenn er – spät genug – heute auch für Katholiken einrückt in die ‚Wolke von Zeugen' (Heb 12,1), die unserem Glauben Mut machen. Und wenn das wahr ist, warum soll dann – ganz ohne ‚Normativität' – für viele Christen gestern und heute nicht auch von Luther gelten dürfen, was Paulus den Korinthern schreibt: ‚Hättet ihr nämlich auch zahllose Erzieher in Christus, so doch nicht viele Väter. Denn in Christus Jesus bin ich durch das Evangelium euer Vater geworden' (1 Kor 4,15). Inzwischen ist Luther auch für Katholiken zum ‚Vater im Glauben' geworden. Nicht für alle Katholiken – das ist auch nicht nötig. Aber es genügt, um im Jahre der 500. Wiederkehr seines Geburtstages mit allem Freimut dagegen Einspruch zu erheben, daß Luther allein der Lutherischen Kirche gehört."
Zum „Vater im Glauben" vgl. neben der Anm. 1 genannten Lutherbiographie von *Peter Manns* dessen Ausführungen: Martin Luther: Ketzer oder Vater im Glauben?, in: Vorlagen Nr. 4, Lutherhaus-Verlag Hannover 1980; Ökumene auf Kosten Luthers?, in: Ökumenische Rundschau 26 (1977) 426–450; Das Lutherjubiläum 1983 als ökumenische Aufgabe, ebd. 30 (1981) 290–313.

[40] Der heilige Wolfgang. Leben–Legende–Kult, Linz 1975; Der heilige Severin. Sein Leben und seine Verehrung, Linz 1982.

[41] Wie Anm. 25.

[42] Der Vergleich darf nicht so mißverstanden werden, als sähe ich in Luther einen Heiligen; meine weiteren Ausführungen zeigen das.

[43] Vgl. *R. Bäumer*, Martin Luther und der Papst (wie Anm. 1), 70–73.

[44] „Wider die Mordischen und Reubischen Rotten der Bawren", Wittenberg 1525.

tigen Tag ökumenisch gesinnten Christen aus allen Lagern geradezu die Haare zu Berge stehen lassen,[45] könnten als Belege, wie sie Cochlaeus und Grisar auch reichlich gesammelt haben, angeführt werden. Und tatsächlich erwiese man der Geschichtsforschung keinen guten Dienst, sähe man über solche Fakten hinweg, zumal auch sie, worauf P. Manns immer wieder hinweist, keinem Opportunismus Luthers entspringen, sondern letztlich im ,,homo religiosus" ihren Ursprung haben,[46] der, wenn er sein eigentliches Anliegen verraten sieht, nur sehr heftig zu reagieren vermag. Die Gefahr dieses Bildes besteht in seiner Einseitigkeit. Man erblickt gewissermaßen nur den ausgehöhlten Baumstamm, aber nicht mehr das gesunde Holz. Ähnlich steht es mit dem Bild vom ,,kranken Luther". Auch wenn man den Quellenwert der Tischreden nicht überbewertet, verbleibt die Tatsache, daß in Luther eine übersteigerte Sensibilität vorhanden war, auf Grund deren er seine Entwicklung sehr intensiv als Befreiung aus übergroßer Angst erlebte. Achtet man nur auf die Anzeichen, die in die ,,pathologische" Richtung weisen, ergibt sich letztlich eine Krankengeschichte. Der ganze Mensch Luther läßt sich aber damit keineswegs erfassen.

Man muß sich Luther schon von vorne nähern. Dann aber nimmt man den religiösen Luther wahr, den Beter, den Theologen, der nicht müde wird auf Christus und seine Gnade hinzuweisen, den Mann, der die Schrift erschließt und der auch den Katholiken vom Rand in die Mitte zu führen vermag. Lortz hat dieser Sicht zum Durchbruch verholfen; seine Schüler sowie neuere katholische Theologen sind auf dem eingeschlagenen Weg weitergegangen und haben das im 16. Jahrhundert abgebrochene Gespräch mit Luther wieder begonnen.[47]

Einen Wandel des Lutherbildes hat es auch in der evangelischen Kirche gegeben. Das ist einleitend angeklungen. Ich erinnere nur an den ,,nationalen Luther" des 19. Jahrhunderts und der dreißiger Jahre des 20. Jahrhunderts, den uns u. a. die ,,Deutschen Christen" verkündet haben, anknüpfend an ein Briefzitat von 1521 (,,Germanis meis natus sum, quibus et serviam").[48] Die *heute* im evangelischen Lager gelegentlich erkennbare Luthero-Phobie ist ebenso gefährlich, wenn nicht noch gefährlicher, wie ein Rückfall hinter Lortz im katholischen Raum.[49]

Anscheinend ist kein Lutherbild fester und bleibender Besitz. Es muß immer wieder neu erarbeitet werden. Einmal erreichte Ergebnisse müssen immer wieder der Vergessenheit entrissen und mit neuen Entdeckungen und Erkenntnissen konfrontiert werden, um lebendige Mosaiksteine sein zu können für ein annähernd umfassendes und vor allem die wesentlichen Züge berücksichtigendes Bild. Und nur dieses dient der Kirche.

---

[45] So *Manns*, Martin Luther (wie Anm. 1), 217. Vgl. auch *Bäumer*, Martin Luther und der Papst (wie Anm. 1), 70–80; zu den Bildern selbst *Hartmann Grisar*, Luther-Studien, 6 Hefte, Freiburg i. B. 1921–1923.

[46] *Manns*, Martin Luther (wie Anm. 1).

[47] Ich nenne hier vor allem *Otto Hermann Pesch*, Hinführung zu Luther, Mainz 1982.

[48] Luther an Nikolaus Gerbel am 1. November 1521, WA Briefe Bd. 2, Nr. 435, S. 397.

[49] *Manns*, Nachwort, 390.

HELMUT NAUSNER

Versöhnte Verschiedenheit

Zur gegenwärtigen Situation der Ökumene

Der Verfasser dieses Beitrags ist Methodist. Er wurde 1935 in Srednie Siolo (Weißrußland) geboren, studierte in Wien und Frankfurt/Main Theologie (1955 bis 1959) und übernahm nach Diensten in Wien und St. Pölten 1967 den Posten eines Gemeindepastors in Linz. Seit 1967 war er auch auf dem Gebiet der Ökumene in Oberösterreich tätig. 1983 wurde er zum Superintendenten der Methodistenkirche in Österreich mit Sitz in Wien bestellt. Die Redaktion hat ihn eingeladen, den Lesern der Zeitschrift seine Sicht der gegenwärtigen Situation der Ökumene darzustellen. (Redaktion)

Die Beziehungen der Kirchen zueinander haben sich in den Jahren seit 1948 (dem Jahr der Gründung des Weltkirchenrates in Amsterdam) in einer erstaunlichen Weise gewandelt. Es ist nützlich und hilfreich zugleich, sich bewußt zu machen, welch ein langer gemeinsamer Weg bereits hinter uns liegt.
Gemessen an den manchmal übergroßen Erwartungen, die von manchen Christen vertreten werden, mag das bisher Erreichte gering erscheinen. Dabei darf man durchaus zugestehen, daß eine gewisse *Ungeduld* als Ausdruck evangeliumsgemäßer Erwartung der von Gott verheißenen Fülle in der Kirche Christi ihren Platz hat. Aber es gibt auch eine Ungeduld, die nicht aus dem Glauben kommt. Sie ist dann entweder Ausdruck für den Verlust eines geschichtlichen Bewußtseins oder Ausdruck für menschlichen Hochmut und menschliches Machtstreben. Solche Ungeduld ist dann Ungeduld mit dem Bruder in Christo, der sich noch immer nicht den „richtigen" Vorstellungen unterworfen hat. Es ist Ungeduld mit der Kirche, an der man kein gutes Haar mehr findet, weil man sie nicht liebt. Hier gilt es die Geister zu unterscheiden. Nicht alles, was sich weltoffen, zukunftsorientiert und ökumenisch fortschrittlich gebärdet, kommt aus dem Geist Christi.
Die andere Erfahrung, der man auf Schritt und Tritt in allen Kirchen begegnen kann, ist die Erfahrung von *Angst*. Es ist Angst vor Veränderung, Angst vor dem Verlust von Vertrautem, Angst vor dem Verlust der eigenen Identität. Wo solche Angst Raum gewinnt, wächst auch der Argwohn und das Mißtrauen denen gegenüber, denen man für die Veränderungen meint Schuld zuschieben zu müssen. Diese Angst äußerst sich heute in ökumenischen Zusammenhängen weniger in offener Aggression, sondern eher in einem Sich-schweigend-Zurückziehen, in einem Ausweichen und da und dort auch im Errichten alter und neuer Mauern. Mauern sind immer Ausdruck von Angst. Ungeduld und Angst sind Aspekte unserer ökumenischen Situation.
Aber es gibt noch ein Drittes. In den vergangenen Jahren sind quer durch alle Kirchen *Freundschaften* gewachsen. In konkreten, persönlichen Beziehungen sind Ungeduld und Angst überwunden worden. Diese Freundschaften sind Frucht und Geschenk langjähriger, offener und brüderlicher Zusammenarbeit. Männer und Frauen, die einander zunächst formal korrekt begegnet sind, haben angefangen, „Du" zueinander zu sagen. Christliche Gemeinschaft als eine von Gott in Jesus Christus geschaffene Wirklichkeit, an der wir teilhaben können (Dietrich

Bonhoeffer), ist in einer überaus beglückenden Weise entdeckt worden und wird nun ganz unsentimental und wie selbstverständlich in Dankbarkeit gegen Gott gelebt. Die Entdeckung christlicher Gemeinschaft hat sich auf verschiedenen Ebenen vollzogen, an theologischen Fakultäten, in ökumenischen Arbeitskreisen, einfach mit den kirchlichen Nachbarn am Ort. Was hier an christlicher Gemeinschaft bereits gelebt wird, kann als authentischer Ausdruck einer Einheit im Glauben angesehen werden, die als Geschenk von Gott bereits da ist.

Seit einiger Zeit ist der Begriff „versöhnte Verschiedenheit" in der ökumenischen Diskussion.[1] Dahinter steht gemeinsam gemachte Erfahrung. In diesem Begriff drückt sich aber auch Hoffnung im Blick auf die gemeinsame Zukunft aus. Ich möchte mich im folgenden zunächst mit dem bisher Erreichten befassen, auf das der Begriff „versöhnte Verschiedenheit" hinweist. In einem zweiten Schritt möchte ich unter dem Gedanken der versöhnten Verschiedenheit im Blick auf die gemeinsame Zukunft einige Probleme ansprechen. Ich hoffe, daß ich einige Anregungen geben kann, die herausfordern und zum Weiterdenken anregen, aber auch ermutigen, neue Erfahrungen zu machen. Mein persönlicher Hintergrund ist nicht nur eine mehr als 25jährige ökumenische Erfahrung in Österreich, sondern ist auch besimmt durch die Teilnahme an vielen internationalen ökumenischen Konferenzen und die Mitarbeit seit 1977 im Dialog zwischen Lutherischem Weltbund und dem Weltrat Methodistischer Kirchen.

Versöhnte Verschiedenheit ist ein Werk Gottes

Der Begriff „Versöhnung" ist ein biblischer Begriff. Wer immer von Versöhnung zu sprechen beginnt, kann nicht an den wichtigen neutestamentlichen Aussagen vorbei (Röm 5 und 2 Kor 5). Und wo sich zwischen Menschen oder Kirchen Versöhnung ereignet, hat Gott seine Hand im Spiel. Was sich in den vergangenen 20 Jahren – um nur den Zeitraum seit dem 2. Vatikanischen Konzil ins Auge zu fassen – zwischen den Kirchen verändert hat, kann gar nicht verstanden werden, wenn wir nicht dankbar und demütig auf Gott und Sein Wirken unter uns hinweisen. Karl Barth hat in einer Vorlesung über das Glaubensbekenntnis im Jahre 1940 den Vorschlag gemacht, das griechische Wort katallage mit „Tausch" zu übersetzen. Versöhnung wird möglich, weil Gott einen „Tausch" vollzieht. Ich

---

[1] In der Zeit zwischen 1948 und 1961 ist das Denken der meist protestantischen Kirchen innerhalb des Weltkirchenrates vom Konzept einer organischen Einheit bestimmt gewesen. Der Eintritt der orthodoxen Kirchen 1961 hat sehr schnell bewußt gemacht, daß sich organische Einheit nicht so leicht verwirklichen läßt. Um das Suchen nach Einheit festzuhalten und um den neuen Erfahrungen miteinander gerecht zu werden, wurde der Begriff der „konziliaren Gemeinschaft" eingeführt, was der Weltkirchenrat bei seiner Vollversammlung in Nairobi 1975 bekräftigt hat. (Vgl. Nairobi 75, Verlag Otto Lembeck, 1976).
Der Lutherische Weltbund bringt den Begriff der „versöhnten Verschiedenheit" ins ökumenische Gespräch. In den Texten von der 6. Vollversammlung des Lutherischen Weltbundes 1977 in Daressalam heißt es unter anderem:
„Es soll zum Ausdruck bringen, daß die konfessionellen Ausprägungen christlichen Glaubens in ihrer Verschiedenheit einen bleibenden Wert besitzen, daß die Verschiedenheit aber, wenn sie gemeinsam auf die Mitte der Heilsbotschaft und des christlichen Glaubens bezogen sind und diese Mitte nicht in Frage stellen, ihren trennenden Charakter verlieren und miteinander versöhnt werden können zu einer verpflichteten ökumenischen Gemeinschaft, die in sich auch konfessionelle Gliederungen bewahrt." (H. W. Heßler, Hrsg., Daressalam 1977, Sechste Vollversammlung Lutherischer Weltbund, Verlag Otto Lembeck, S. 205. Zitiert in: Christine Gleixner, Ökumene heute, Herold, München–Wien 1980, S. 56).
Parallel zu den neuen Erfahrungen mit den orthodoxen Kirchen bringen 1961 die Missionskirchen in den Ökumenischen Rat die Gedanken der Befreiungstheologie, der Emanzipationsbewegungen und der Kontextualität. Diese theologischen Entwürfe sind bis jetzt nicht mit dem Bemühen um Einheit versöhnt worden.

zitiere Karl Barth, um die Erfahrung von Versöhnung zu veranschaulichen. Karl Barth schreibt:

„Durch die Gnade Gottes in Jesus Christus vollzieht sich ein Tausch, ein Wechsel zwischen Gott und uns. In Jesus Christus gibt uns Gott sein Leben und nimmt uns das unsrige. Unser Leben wird seine Angelegenheit, und sein Leben wird unsere Angelegenheit . . .Gott hat sich mit der Menschheit befaßt und er hat es ernstlich getan. Das ist die Tiefe seines Erbarmens. Er begnügt sich nicht damit, uns zu kritisieren, über uns zu lamentieren und hinzuzufügen, daß er trotz unserer Fehler uns lieb hat. Das ist recht, aber im ganzen tut das der Herr Pfarrer auch gegenüber seinen Gemeindegliedern. Die Haltung Gottes ist mehr als das! Er tut, was niemand für einen anderen tun kann. Er geht hinein in seine Not, er macht sie real und total zu *seiner* eigenen, zu der *seinigen*. Er trägt sie, er erträgt sie und er trägt sie weg. Er ist stark genug, um das tun zu können, und er ist gütig genug, um dies tun zu wollen."[2]

Etwas von der Art dieser Versöhnung ist tatsächlich zwischen den christlichen Kirchen schon geschehen. Ich will dafür einige Beispiele anführen.

Die Feindschaft unter den Kirchen hat aufgehört

Unsere gegenseitigen Beziehungen haben sicherlich noch nicht die Qualität erreicht, die wir uns wünschen, aber das ändert nichts an der Tatsache, daß es keine Feindschaft mehr gibt. Wer sich an die Zeit vor 1963 oder vor 1948 erinnern kann, wird aus eigener Erfahrung wissen, wie feindselig der Ton noch sein konnte, in dem Vertreter verschiedener Kirchen miteinander gesprochen haben. Abgesehen von bösen Äußerungen gab es aber auch kaum Kontakte. Wie hat sich das Bild geändert! Im Jahre 1948 ist der Ökumenische Rat der Kirchen mit Sitz in Genf gegründet worden. Seit damals reden und handeln zunächst die protestantischen Kirchen miteinander, seit 1961 beteiligen sich die orthodoxen Kirchen, und obwohl auch nach Abschluß des 2. Vatikanischen Konzils die Römisch-katholische Kirche nicht Mitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen geworden ist, ist sie volles Mitglied in einer Anzahl von ökumenischen Behörden des Ökumenischen Rates geworden (wie z. B. der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung) und ist sehr bewußt in einen Dialog mit fast allen großen konfessionellen Traditionen eingetreten. Man kann mit Dankbarkeit feststellen: Das Klima der Feindschaft hat sich in eines des gegenseitigen Wohlwollens verändert. Dies gilt grundsätzlich für alle Kirchen auf der ganzen Welt. Wir haben uns bereits so schnell daran gewöhnt, daß wir es fast nicht mehr merken.

Die Kirchen haben einander anerkannt

Ich gebrauche das Wort „anerkennen" hier nicht in einem kirchenrechtlichen oder dogmatischen Sinn. Außer den da und dort stattgefundenen kirchlichen Zusammenschlüssen haben die großen kirchlichen Traditionen sich zwar in Gespräche miteinander begeben, aber keine öffentlichen und verbindlichen Stellungnahmen abgegeben. Aber die Tatsache, daß Kirchen miteinander reden, gemeinsame Erklärungen abgeben über erreichte lehrmäßige Übereinkünfte und auf der Ebene des Ökumenischen Rates an Konsensdokumenten arbeiten, das alles ist Ausdruck für eine Form gegenseitiger Anerkennung. Viele meinen, daß nur hochoffiziell und kirchenrechtlich abgesicherte Erklärungen, verkündigt von höchster Stelle, gelten könnten und als Ziel anzusehen seien. Ich meine, wir un-

[2] *Karl Barth*, Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Zürich 1940, 141f.

terschätzen die praktische gegenseitige Anerkennung, die sich seit Jahren vollzieht und die als Ausdruck einer neuen spirituellen Grundhaltung angesehen werden darf. Diese gegenseitige Anerkennung bedeutet auf jeden Fall, daß eine Kirche der anderen bestätigt, daß sie in ihr Gottes Geist am Wirken sieht und dies dankbar anerkennt.

Die Kirchen haben begonnen, einander in Liebe zu begegnen

Liebe im biblischen Sinn kommt nicht zuerst darin zum Ausdruck, daß eine bestimmte, gefühlsmäßig qualifizierte Zuneigung festgestellt werden muß, sondern darin, daß einer das Beste des anderen sucht und bereit wird, die Last des anderen zu tragen. Ausdruck für diese Realität sind die verschiedenen Hilfsprogramme, die seit dem Ende des 2. Weltkrieges ohne Rücksicht auf die jeweilige Konfession der Hilfsbedürftigen zunächst in Europa und dann in nahezu allen Kontinenten durchgeführt worden sind. Ein anderer Ausdruck dafür ist die jährlich in Genf herausgegebene Projektliste. Kleine und große Kirchen reichen verschiedene Projekte ein, für die dann irgendeine andere Kirche sammelt. So vollzieht sich ständig ein Dienst der Liebe aneinander.
In diesen Zusammenhang gehört auch die Bemühung, gemeinsam die Wahrheit zu suchen und auszusprechen. Peter Lengsfeld[3] hat drei Fragenkreise beschrieben, die seiner Meinung nach zum Kern ökumenischer Prozesse heute gehören. Es sind dies die Fragen nach der Wahrheit, nach der Sozialgestalt der Kirche und nach der konfessionellen Identität. Er schreibt dann abschließend:

„Letzten Endes läuft die Forderung der ökumenischen Bewegung darauf hinaus, diejenigen Identitätsmerkmale, die sich dem puren Gegensatz verdanken (moralisch gesprochen: dem reinen Selbstbehauptungswillen), zugunsten derjenigen abzubauen, die sich aus den Quellen des Offenbarungsglaubens ableiten lassen (und das sind im wesentlichen die schon gemeinsamen!), und diese so weiterzuentwickeln, daß eine gemeinsame christliche Identität entsteht, innerhalb derer dann auch die konfessionellen Identitätsmerkmale, die als legitim anzuerkennen sind, ihren Ort haben können."

Die hier angesprochene gemeinsame Veränderung wird nur im Geist gegenseitiger Liebe gelingen. Anfänge sind bereits zu sehen.
Was ich unter drei Aspekten sehr grundsätzlich als bereits erlebbare und beschreibbare „versöhnte Verschiedenheit" dargelegt habe, wird in der persönlichen Erfahrung einzelner vielleicht ganz anders erscheinen. Da und dort mag sogar das gerade Gegenteil von dem Beschriebenen gelebt werden, dennoch gilt grundsätzlich und nachprüfbar, daß diese von mir angedeuteten Veränderungen stattgefunden haben und die kirchlich-ökumenische Realität verändert haben. Weitere Beispiele für die veränderte Situation sind die regelmäßig stattfindenden ökumenischen Gottesdienste, die Bibelrunden, die biblische Exegese, die meist überhaupt nicht mehr als katholische oder evangelische unterschieden werden kann. Und hier müßte wohl auch die charismatische Erneuerungsbewegung genannt werden. In der gemeinsam erfahrenen Erneuerung der Beziehung zu Gott erleben Menschen aus verschiedenen Konfessionen Einheit im Glauben, im Lob Gottes und im Dienst an anderen.
Bei meinen Kontakten mit der charismatischen Bewegung hat sich mir eine Einsicht aufgedrängt, die ich als Frage weitergeben möchte. Ist es zum Bruch zwi-

[3] Una Sancta 1982, Heft 2, S. 164.

schen den Kirchen gekommen, weil unüberbrückbare theologische Auffassungsunterschiede bestanden haben, oder kam es in dem Augenblick zum Bruch, als auf beiden Seiten die Bereitschaft dahinschwand, miteinander weiter zu reden, und als man aufgehört hatte, miteinander Gottesdienst zu feiern? Ist wirklich volle theologische Übereinkunft nötig und nicht vielmehr der Gottesdienst, von dem niemand mehr ausgeschlossen zu werden braucht?

Versöhnte Verschiedenheit ist ein Auftrag für heute und morgen

So sehr ,,versöhnte Verschiedenheit" ein Werk Gottes ist, so sehr meine ich, ist es eine Aufgabe an alle Christen, eine Aufgabe für die Zukunft, eine noch lange nicht abgeschlossene Aufgabe für die Kirchen. Wo wir gemeinsam Versöhnung erlebt haben, werden wir in einer neuen Gesinnung miteinander zu leben beginnen, aber erledigt sind damit unsere Aufgaben nicht. Ich will das nun an einer Reihe von offenen ökumenischen Problemkreisen aufzuzeigen versuchen.

Einheit

Ich bin zu der Überzeugung gekommen, daß wir die Frage nach der Einheit offen lassen müssen. Niemand kann heute sagen, wie die Einheit aller Christen und Kirchen aussehen mag. Unsere Modelle entnehmen wir meist dem Gestern. Aber die Vergangenheit ist nicht das Material, von dem aus wir zwingende Schlüsse ziehen können, was Gott heute und morgen tun wird. Trotz aller Versuche, da und dort im Rahmen gegebener Möglichkeiten Einheit zu verwirklichen, sind wir dadurch der Einheit nicht näher gekommen. Es ist beeindruckend, die Liste der bisherigen kirchlichen Zusammenschlüsse von 1910 bis 1957 zusammengestellt zu sehen.[4] Das Ergebnis ist aber nicht eine Stärkung der *einen* Kirche; bedauerlicherweise scheinen die vielen Vereinigungen eine nivellierende Auswirkung gehabt zu haben.

Kann sich jemand, der unbedingt Vereinigung haben will, dem Zwang entziehen, wichtige Erbstücke der eigenen Tradition preiszugeben, um einen Schritt auf die erhoffte Einigung hin weiterzukommen? Der letzte Vorschlag von Prof. Karl Rahner, formuliert bei einer Tagung in Linz am 28. Mai 1983, geht ebenfalls von einem Minimalkonsens aus: das Apostolische und das Nicänische Glaubensbekenntnis ist verpflichtend, Anerkennung des Petrusamtes als ,,Garant und Zeichen der Einheit in Liebe", Einführung des Bischofsamtes, wo es nicht bereits vorhanden ist, volle Predigt- und Altargemeinschaft. Unter diesen Bedingungen, so meint Rahner, wäre Kircheneinheit, jedenfalls unter den großen Kirchen, sofort zu verwirklichen. Zu den vier theologischen Bedingungen setzt er noch vier weitere hinzu, die mehr theologisch-praktischer Art sind: keine Teilkirche darf einen Satz direkt verwerfen, der in einer anderen Teilkirche als Dogma geglaubt wird; alle kirchlichen Territorien bleiben bestehen; die Teilkirchen stehen in brüderlichem Austausch miteinander, um so die geschiedene Geschichte zu überwinden; die Ordination wird durch Handauflegung vollzogen.

So faszinierend der Vorschlag Rahners sich anhört, er erscheint mir nicht praktikabel, weil er zu sehr von den ,,großen Kirchen" ausgeht, d. h. doch von europäischen Voraussetzungen aus denkt (wobei die Frage bleibt, was mit den soge-

[4] RGG 2 (³1958) 398–401: ,,Kirchliche Zusammenschlüsse von 1910 bis 1957".

nannten ,,kleinen Kirchen" geschehen soll), und die vorhandene Verschiedenheit nicht ganz ernst nimmt. Es gibt zwar, wie Peter Lengsfeld es formuliert hat, eine schuldhafte Verschiedenheit, weil sie Ausdruck ,,reinen Selbstbehauptungswillens" ist, aber auch eine Verschiedenheit, die im Evangelium selbst wurzelt und deshalb nicht einfach weggeschoben werden kann. In Liebe kann Verschiedenheit ertragen werden; wo Einheitsvorstellungen ihre Wurzeln in einem Denken haben, das vom Konzept der Macht bestimmt ist, werden Verschiedenheiten unerträglich bzw. nur unter klar definierten Bedingungen annehmbar. Mit diesem Satz möchte ich den Überlegungen Rahners nicht versteckte Machtansprüche unterstellen, aber unsere europäische kirchliche Geschichte ist voll von kirchlichen und weltlichen Machtansprüchen und die Frage und Suche nach der Einheit der Kirchen ist nach meinen Beobachtungen nicht frei davon. Mit diesen, von mir formulierten Bedenken will ich unterstreichen, daß die Frage, wie ,,Einheit aller Kirchen" verwirklicht werden kann, noch offen bleiben muß, daß wir aber schon jetzt viel tun können in ,,versöhnter Verschiedenheit".

Konkrete Verschiedenheit

Die Kirchen in Europa haben es noch nicht ganz geschafft, die gegebene Verschiedenheit der Kirchen in einem Geist der Versöhnung anzunehmen.
In Österreich, wo die beiden größten Kirchen die römisch-katholische und die evangelische Kirche Augsburgischen Bekenntnisses sind, wird bei vielen Gelegenheiten immer noch so gesprochen, als gehe es bei ökumenischen Bemühungen vor allem um diese zwei Kirchen. Doch ist auch in Österreich das Spektrum größer. Die Frage nach der Einheit ist aber nicht nur eine österreichische oder europäische. Heinrich Fries hat in einem Aufsatz mit Recht darauf hingewiesen, daß *Universalität* und *Vielfalt* zum Wesen christlichen Glaubens gehören und bei der Frage nach der Einheit *aller* Kirchen verstärkt beachtet werden müssen. Er betont sogar, daß ,,Vielfalt nicht der Gegensatz zur Einheit ist, sondern ihr Ausdruck".[5]
Hier haben wir noch viel zu lernen. Ich habe bei manchen ökumenischen Veranstaltungen den Eindruck, daß die Freude aneinander noch lange nicht begonnen hat, eher bestimmt noch die Verlegenheit die Atmosphäre, und manchmal scheinen sich Brüder aus verschiedenen kirchlichen Traditionen füreinander zu schämen. Dazu eine kleine Beobachtung: Die englische Ausgabe des Konsensdokumentes des Ökumenischen Rates der Kirchen ,,Taufe, Eucharistie und Amt" führt auf der Rückseite folgenden Text an:

Das hier veröffentlichte Dokument bezeichnet einen wichtigen Fortschritt auf dem ökumenischen Weg. Dieser Text über Taufe, Eucharistie und Amt ist das Ergebnis eines fünfzigjährigen Prozesses des Studiums und der Beratung und stellt die theologische Konvergenz dar, die durch Jahrzehnte des Dialogs unter der Führung des Heiligen Geistes erreicht worden ist.
Über hundert Theologen trafen sich im Januar 1982 in Lima, Peru und empfahlen einmütig, diesen übereinstimmend erarbeiteten Text den Kirchen zu übergeben zum gemeinsamen Studium und um eine offizielle Stellungnahme dazu abzugeben. Die anwesenden Theologen repräsentieren in der Tat die wichtigen kirchlichen Traditionen: Orthodoxe, Orientalisch-orthodoxe, Römisch-katholische, Altkatholische, Lutherische, Anglikanische, Reformierte, Methodistische, Vereinigte, Disciples, Baptistische, Adventistische und Pfingstlerische Traditionen."

[5] *Heinrich Fries*, Universalität und Vielfalt – ökumenisch gesehen. In: *Dietmar Bader* (Hg.), Universalität als Auftrag des Glaubens, München 1982, 27–44, hier 36.

In der deutschen Ausgabe fehlt dieser Text. Wer nicht eingeweiht ist, muß den Eindruck bekommen, daß vor allem lutherische und römisch-katholische Theologen und noch ein paar orthodoxe dabei mitgewirkt haben. Die Vielfalt kirchlicher Traditionen ist größer als es der eine und andere Christ oder auch kirchliche Amtsträger gerne zur Kenntnis nehmen. Die Liste kirchlicher Traditionen der englischen Ausgabe des Konsensdokuments enthält auch Namen, die im europäischen Kontext immer noch unter die Sekten gezählt werden. Die gegebene Verschiedenheit in einem Geist der Versöhnung ernstzunehmen, bedeutet auch ganz konkret, den Vertreter einer sogenannten ,,kleinen Kirche" als Bruder in Christo anzunehmen. Wenn Heinrich Fries recht hat, daß Einheit und Vielfalt als die ,,ökumenischen Grundkategorien" anzusehen sind,[6] dann müssen wir gemeinsam darauf bedacht sein, nicht das eine dem anderen zum Opfer zu bringen, sondern die Spannung, die durch diese beiden Realitäten geschaffen wird, als eine von Gott gewollte anzunehmen. In einer solchen Spannung können nur Menschen leben, die miteinander versöhnt sind. Wie die Einheit aller Kirchen aussehen könnte, weiß noch niemand, aber ,,versöhnte Verschiedenheit" ist bereits eine erfahrbare Wirklichkeit.

Gnadenmittel

Die Frage nach der vollen Tischgemeinschaft bewegt immer wieder die Gemüter. Ich kann es einerseits verstehen, wenn sich Christen aus verschiedenen Traditionen, die auf vielen Gebieten eng zusammenarbeiten, an dieser Barriere wund reiben. Andrerseits kann ich die Erregung nicht ganz verstehen, wenn Christen, die so sehr nach dem gemeinsamen Abendmahl rufen, die vielen anderen Möglichkeiten geistlicher Gemeinschaft nicht nützen. Ich muß zur Kenntnis nehmen, daß einige Kirchen Schwierigkeiten haben, das Mahl des Herrn mit Christen anderer Traditionen zu feiern. Manchmal werde ich den Eindruck nicht los, daß es nicht nur um theologische Übereinstimmung geht in der Deutung des heiligen Abendmahls oder der Auffassung vom Amt in der Kirche, sondern daß gerade an dieser Stelle ein uneingestandener Machtkampf unter Brüdern geführt wird, ,,welcher unter ihnen sollte für den Größten gehalten werden" (Lk 22, 24), wie schon damals beim ersten Abendmahl.

Mich beunruhigt diese Konzentration auf das Abendmahl, weil dadurch die anderen Mittel der Gnade, die wir miteinander teilen können, in den Hintergrund gedrängt werden. Wenn John Wesley, der Begründer der methodistischen Tradition, recht hat, daß Gnadenmittel von Gott eingesetzte Wege sind, auf denen er uns verheißen hat, uns zu begegnen, dann kann es nicht um das eine oder andere Mittel gehen, sondern immer darum, Gott zu begegnen. Niemand aber hat es in der Hand, wann und wo Gott das Herz eines Menschen berührt und Begegnung schenkt. Hier leben wir eben im Glauben und nicht im Schauen. Aber im Vertrauen auf die Verheißung Gottes dürfen wir einander Mut machen, auf allen möglichen Wegen das Antlitz Gottes zu suchen (Ps 27, 8). John Wesley hat neben dem heiligen Abendmahl als Gnadenmittel genannt: den öffentlichen Gottesdienst, das Hören des Wortes Gottes, es werde solches gelesen oder ausgelegt; das Beten mit der Familie und im Verborgenen; das Forschen in der Schrift; Fasten

[6] A. a. O., 42.

und Enthaltsamkeit.[7] Es berührt mich seltsam, wenn ich miterlebe, wie Menschen verschiedener kirchlicher Traditionen Forderungen nach dem gemeinsamen Abendmahl aufstellen, aber selber recht selten zum Gottesdienst gehen und noch nie mit einem Bruder einer anderen christlichen Tradition die Bibel gelesen oder gebetet haben. Ich möchte Predigt- und Altargemeinschaft nicht als Ergebnis eines Machtkampfes haben, ich wünsche sie mir als Frucht geschenkter Versöhnung. Haben wir schon genügend miteinander gebetet, das Wort demütig gehört und bedacht, darin gemeinsam nach den Schätzen der Erkenntnis Gottes geforscht und Gott gemeinsam gelobt? Wir können in ,,versöhnter Verschiedenheit" dankbar das Mögliche tun und so den Weg ebnen für das, was unser gemeinsamer Herr morgen heraufbringen wird.

Petrusamt

Karl Rahner hat in seinem Vortrag als eine der Bedingungen für Kircheneinheit genannt: ,,Die Teilkirchen anerkennen das Petrusamt als Garant und Zeichen der Einheit in Liebe, während umgekehrt der Papst die Eigenständigkeit der Teilkirchen anerkennt." Auf der Ebene der Theologen sind bereits zwischen der römisch-katholischen Kirche und einer Reihe von kirchlichen Traditionen (Anglikaner, Orthodoxe, Lutheraner) Gespräche und gemeinsame Studien zur Bedeutung des Petrusamtes durchgeführt worden. Ein letztes Wort ist hier noch nicht gesprochen. Viel schwerwiegender als die theologische Deutung dieses Amtes sehe ich die emotionalen Hindernisse in den einzelnen kirchlichen Traditionen. An der Stellung zum Papsttum haben sich die Geister geschieden. Für einen protestantischen Christen ist die Mischung von kirchlichem und weltlichem Machtanspruch, wie er sich immer noch im Papsttum verkörpert, schwer anzunehmen. Wie ist der jeweilige Träger des Petrusamtes ,,Garant und Zeichen der Einheit in Liebe"? Ein Johannes XXIII. hätte in dieser Richtung Hoffnung wecken können. Aber diese ,,johanneische Tradition" ist noch nicht sehr wirksam geworden. Die grundsätzlichen Fragen, die hier aufbrechen, kann ich nicht diskutieren, aber hier liegen größere Schwierigkeiten, als die bisherigen Gespräche zwischen den Kirchen erkennen lassen. Aber auch die tatsächlich bestehenden Differenzen sind kein Hindernis für gegenseitige Liebe und Achtung.

Kirche und Staat

Ich lebe in einer Kirche, die überall auf der Welt nur von den Gaben ihrer Mitglieder lebt. In Europa bestehen zwischen den großen kirchlichen Traditionen (orthodoxe, anglikanische, römisch-katholische, lutherische und reformierte und seit 1870 altkatholische Tradition) jahrhundertealte Beziehungen zu den jeweiligen Staaten. Die Geschichte meiner Kirche in Europa ist gekennzeichnet von Verfolgungen durch orthodoxe, römisch-katholische, lutherische und reformierte Amtsträger, die mit Hilfe der Staatsgewalt gegen methodistische Prediger vorgegangen sind. Aber dies gehört der Vergangenheit an. Unsere Beziehungen sind überall freundlich und brüderlich geworden. Aber die grundsätzliche Frage bleibt, wie eine Kirche, die sich auf das Evangelium gründet und sich zu dem dreieinigen Gott bekennt, mit dem Staat so eng verbunden sein kann. Dieses

[7] Kirchenordnung der evangelisch-methodistischen Kirche, Zürich 1974, 33.

Problem sieht in den verschiedenen europäischen Ländern verschieden aus und reicht von einer Staatskirche (wie in England, Norwegen, Dänemark, Schweden), über landes- und volkskirchliche Formen (wie in den meisten westlichen europäischen Staaten) bis hin zur Trennung von Kirche und Staat (wie in Frankreich und den östlichen europäischen Staaten). Im Blick auf eine mögliche Einheit unter den Kirchen spielt diese Frage aber eine sehr wichtige Rolle. Die wirtschaftlichen Vorteile, die den Kirchen aus der Verbindung mit dem Staat erwachsen, setzen sie in die Lage, eine Lebendigkeit vorzutäuschen (und vielleicht sogar selber an sie zu glauben), die durch das tatsächliche Leben ihrer Mitglieder nicht abgedeckt wird. Lebt die Kirche vom Geld oder vom Glauben ihrer Glieder? – diese Frage kann sich aufdrängen.

Überlegungen und Versuche, Beziehungen zwischen Kirche und Staat zu lösen, haben in Österreich in letzter Zeit im Zusammenhang mit der Diskussion um den Kirchenbeitrag heftige Reaktionen ausgelöst. Das ist überall in Europa ein heikles Problem. Langeingespielte Beziehungen lassen sich nicht so schnell ändern. Das ist verständlich. Es wäre ein ermutigendes Zeichen, wenn Kirchen ohne äußeren Druck zu einer Form eines Kirchenbeitrages fänden, der dem Glauben besser entspricht.

Wenn wir miteinander in „versöhnter Verschiedenheit" leben, kann diese Frage nicht einfach ausgeklammert bleiben. Sie ist eine Frage, die sich in einer immer mehr dem Glauben entfremdenden Gesellschaft unabweisbar aufdrängt.

Mission

Daß Europa Missionsfeld geworden ist, dürfte sich überall herumgesprochen haben. Der ehemalige Generalsekretär des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Visser't Hooft, hat in einigen Publikationen recht nachdrücklich auf das wachsende Neuheidentum in Europa aufmerksam gemacht. Dieses Bild wird ergänzt durch die wachsende Präsenz und missionarische Aktivität des Buddhismus und des Islam in Europa. Dafür gibt es keine Parallele. Wir haben uns als Kirchen noch kaum auf diese veränderte Situation eingestellt. Es wird immer noch in „kirchlichen Territorien" gedacht, so als hätte es keine Aufklärung und keinen modernen Säkularismus gegeben. Und wenn kirchliche Vertreter in ökumenischen Zusammenhängen einander treffen, wird immer wieder die Angst voreinander mit dem Stichwort des Proselytismus beschworen. Diese Chimäre wird von selbst verschwinden, wenn die Kirchen gemeinsam die Aufgabe der Mission entdekken. In einer Ansprache vor der römisch-katholischen Bischofskonferenz in Rom hat der derzeitige Generalsekretär, Dr. Philip A. Potter, die Evangelisation und Mission als den Testfall der Ökumene bezeichnet. Hier möchte ich daran erinnern, daß die Erfahrungen in der Mission den Anstoß zur Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen gegeben haben. Wenn wir uns gemeinsam als Gesandte unseres Herrn verstehen und erleben, werden wir es lernen, nicht aus erworbenen Rechtspositionen und Machtansprüchen miteinander zu reden, sondern uns in einer neuen Weise als Brüder und Schwestern entdecken. Aber vielleicht ist die Dringlichkeit dieser Aufgabe noch immer nicht erkannt worden. Könnte es sein, daß unsere „versöhnte Verschiedenheit" gerade hier ihre Berechtigung und Notwendigkeit erweist?

Schlußbemerkungen

Ich habe mich bemüht, einige wenige Erfahrungen und Gedanken zum Thema ,,Versöhnte Verschiedenheit" zu formulieren. Die Liste von aktuellen Problemen ist viel länger als die von mir kurz berührten. Aber ich glaube, daß wir diese und noch viele andere gemeinsam in Angriff nehmen dürfen, weil bereits viel mehr die von Gott in Jesus Christus geschenkte Gemeinschaft Wirklichkeit ist, als wir es uns bewußt machen. Weil die Frage der Einheit ein Gebot des Herrn ist, dürfen wir uns im Vertrauen auf Ihn auf den Weg machen, aber auch dankbar annehmen, daß in Ihm bereits Einheit wirklich ist.

Weil ich mich in meinem begrenzten Rahmen auf Wesentliches beschränken wollte, habe ich die seit langer Zeit bestehenden Strukturen ökumenischer Gemeinschaft gar nicht genannt, sondern als bekannt vorausgesetzt, neben dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf, die ,,Konferenz Europäischer Kirchen", die vielen nationalen ökumenischen Räte und die unzähligen ökumenischen Arbeitskreise auf lokaler Ebene. Alle diese festeren oder offeneren Strukturen sind Ausdruck für die Realität ,,versöhnter Verschiedenheit". Die Konferenz von Bangkok 1973/74 über ,,Heil heute", veranstaltet von der Abteilung des Ökumenischen Rates der Kirchen für Mission und Evangelisation, hat betont, daß ,,Kultur die menschliche Stimme formt, die der Stimme Christi antwortet." Analoges müssen wir von der jeweiligen Konfession sagen. In ihr empfangen wir die Botschaft des Lebens und das Profil unseres Glaubens. Und was an der fünften Vollversammlung 1975 in Nairobi zum Problem der Kultur gesagt worden ist, möchte ich für unsere verschiedenen kirchlichen Traditionen in Anwendung sehen unter der großen Überschrift ,,Versöhnte Verschiedenheit". In Nairobi wurde ausgesprochen:

,,Jesus Christus schafft keine Kopien, er schafft Originale. Wir haben entdeckt, daß dieses Christusbekenntnis, das aus unseren vielfältigen kulturellen Kontexten stammt, nicht nur gegenseitige Inspiration bringt, sondern auch gegenseitigen korrektiven Austausch. Ohne daß wir unsere individuellen Feststellungen miteinander teilen, würden wir immer ärmer und eingeschränkter werden. Wir brauchen einander, um die verlorenen Dimensionen des Christusbekenntnisses wiederzugewinnen und darüber hinaus Dimensionen zu entdecken, die uns vorher unbekannt waren. Wenn wir so miteinander teilen, werden wir alle verändert, und unsere Kulturen werden verwandelt."[8]

,,Versöhnte Verschiedenheit" bleibt ein Geschenk Gottes und, wie alle seine Gaben, zugleich eine Aufgabe für uns alle.

Verwendete Literatur:

Zeitschriften:
Una Sancta, bes. 4/1976, 3/1981, 2/1982, 1/1983
Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim
Herder Korrespondenz
Heinrich Fries, Das Petrusamt im anglikanisch-katholischen Dialog, in: Stimmen der Zeit 11 (1982) 723 ff.
Johannes B. Bauer, Ökumene: Spiel mit der Hoffnung, in: Bibel und Liturgie 55 (1982) 204 ff.
R. Beaupere, ,,Doppelte Zugehörigkeit" – einige Überlegungen, in: Theologie der Gegenwart 25 (1982) 328 ff.

[8] *Philip Potter*, Leben in seiner ganzen Fülle, Frankfurt a. M. 1982, 138.

Bücher:
Christine Gleixner, Ökumene heute, Verlag Herold, Wien 1980.
Philip Potter, Leben in seiner ganzen Fülle, Lembeck-Verlag, Frankfurt 1982.
Harding Meyer, Jörg Urban, Lukas Vischer (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Lembeck-Verlag, Frankfurt 1982.
„Verbindlichkeit", Jahrbuch des Evangelischen Bundes XVIII, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.
„Taufe, Eucharistie und Amt", Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, Lembeck-Verlag, Frankfurt 1982.
Walter Arnold (Hg.), Evangelisation im ökumenischen Gespräch, Verlag der evangelisch-lutherischen Mission, Erlangen 1974. Darin besonders: *W. A. Visser't Hooft*, Im Zeitalter des Neuheidentums.
Rudolf Zinnhobler (Hg.), Was bedeutet uns heute die Reformation? (Linzer Theologische Reihe, Bd. 2), 2. Auflage Linz 1978.

Ein Blick in „Kunst und Kirche"
Heft 3/1983
IMAGO – Das künstlerische Credo

Aus Anlaß des 18. Evangelischen Kirchbautages in Nürnberg findet vom 15. bis 18. September die Ausstellung „IMAGO – Das künstlerische Credo" statt. Diesem Thema ist auch die neueste Nummer der Zeitschrift „Kunst und Kirche" gewidmet. Es geht aus vom Bildbegriff, dessen Fassung als „IMAGO" schon andeutet, daß die rein künstlerische Dimension überschritten werden soll. Vielmehr geht es um die globale Fragestellung, wie sich das Verhältnis von Kirche und Kunst heute darstellt.

Aus dem Inhalt:
Eberhard Roters: IMAGO – Das künstlerische Credo · Rainer Volp: Zum Stichwort „Bild" · Rainer Volp: Das künstlerische Credo – ein Glaubensbekenntnis? Alex Stock: Das Bild zwischen Religion und Kunst · Eugen Biser: Der Glanz der Bilder · Günther Schiwy: Wann werden Bilder zum Kunstwerk? · Eva Badura-Triska: Religiöse Kunst zwischen konfessioneller Bindung und individueller Erfahrung · Karl Ruhrberg: Gegenbilder · Christian Norberg-Schulz: Architektur als Weltbild · Werner Knaupp: Erfahrungen mit der Kirche als Institution.

Bestellungen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag. Wenn Sie sich für ein Abonnement interessieren, fordern Sie bitte ein Probeheft an! Einzelheft: öS 95.–, Jahresabonnement öS 350.– zuzüglich Porto.

Oberösterreichischer Landesverlag Linz, Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz

FERDINAND KLOSTERMANN

Die Zukunft der Ökumene

Acht Thesen für eine Ökumene der christlichen Kirchen

Am 22. Dezember 1982 starb Ferdinand Klostermann. Der bedeutende Pastoraltheologe arbeitete in einem regelrechten Wettlauf mit dem Tod bis zuletzt an einem Buch über „Die Zukunft der Ökumene". Das Werk blieb unvollendet. Noch im Oktober 1982 hatte die Redaktion der Quartalschrift Klostermann gebeten, einen Abschnitt des geplanten Buches für die Zeitschrift zu einem Aufsatz abzurunden. Am 25. Oktober 1982 antwortete Klostermann – es war dies sicherlich einer der letzten Briefe, die er überhaupt geschrieben hat – wie folgt: „Ich würde den Artikel wirklich gern schreiben. Aber ich muß zuerst mein Buch fertig machen. Außerdem bin ich dzt. in einem ziemlich elenden Zustand . . . Also leider nichts zu machen!"
Nun fand sich im Nachlaß des Verstorbenen ein Fragment, das ziemlich genau dem entspricht, was sich die Redaktion als Beitrag erwartet hatte. Aus der grundsätzlichen Bereitschaft Klostermanns zur Mitarbeit leiten wir die Berechtigung zur Veröffentlichung ab, zu der auch Frau Anna Gusner als Erbin ihre Zustimmung gegeben hat. Für den Druck wurden einige Kürzungen vorgenommen, ohne aber an der Substanz und Diktion des Manuskriptes etwas zu ändern. Der erste Satz des Artikels stammt von der Redaktion. Anmerkungen waren vom Autor geplant, aber nicht auffindbar, so daß wir auf sie leider verzichten müssen.
Der Aufsatz insgesamt stellt wohl so etwas wie ein Vermächtnis Klostermanns dar.
Die Beziehungen des Autors zu unserer Zeitschrift waren stets sehr eng. Das geht u. a. aus den 13 Beiträgen und umfangreichen Rezensionen hervor, die er in einem Zeitraum von genau 30 Jahren für sie zur Verfügung gestellt hat. Sie sind nachfolgend bibliographisch erfaßt.

Versuchungen der Katholischen Aktion? Zu Henri Dumerys Buch: Die Drei Versuchungen des modernen Apostolates, 99 (1951) 193–210.
Laienapostolat und Katholische Aktion. Eine Besinnung nach dem Weltkongreß des Laienapostolates (7. bis 14. Oktober 1951) in Rom, 100 (1952) 249–270, 340–357.
Sacerdos, quis es tu? Zu Michael Pflieglers Buch „Priesterliche Existenz", 101 (1953) 135–139.
Die Problematik des Laienapostolates nach dem zweiten Weltkongreß in Rom, 106 (1958) 89–104.
Sind unsere Pfarren noch echte Gemeinschaften? 112 (1964) 37–46.
Überlegungen zur Reform der theologischen Studien. Anregungen zu einem Gespräch, 112 (1964) 273–313.
Die Studienpläne der katholisch-theologischen Fakultäten und Lehranstalten Österreichs, 113 (1965) 266–275.
Der Weltlaie und sein Apostolat nach dem Zweiten Vatikanum, 114 (1966) 201–223.
Desiderate zur Reform des Laienrechts, 115 (1967) 334–348.
Das Vorsteheramt in der Gemeinde von morgen, 120 (1972) 23–33.
Der Presbyter des Vatikanum II, 121 (1973) 159–162.
Müssen die Priester aussterben? 123 (1975) 356–367.
Affektivität und Zölibat, 129 (1981) 168–170. (Redaktion)

Man hat heute manchmal den Eindruck, daß die ökumenische Bewegung stagniert, ja daß sie einen Rückfall erlitten hat.
Bei nüchterner Betrachtung der Dinge kann man in absehbarer Zeit kaum auf eine Kircheneinheit hoffen. Umso dringender steht die Frage vor uns: Was sollen und können wir also tun? Die Kirchenleitungen, die Theologen, die Gemeinden an der Basis und die einzelnen Christen?

1. Die christlichen Kirchen als solche müssen zunächst die schon gegebene oder wiedergewonnene Einheit zur Kenntnis nehmen und den Weg zur vollen Einheit, den das II. Vatikanum nun auch den katholischen Christen gewiesen hat, wenn auch nur in sehr anfanghafter Weise, mutig weitergehen.

Wir haben bisher zweifellos zu sehr auf die Verschiedenheiten der Kirchen, auf das, was sie noch trennt, gestarrt und zu wenig auf das geschaut, was sie noch und schon wieder verbindet. Das soll nun freilich nicht heißen, man solle einfach blind sein gegen alles, was uns trennt; aber vielleicht ist manches, was uns trennt, gar nicht so bedeutsam, als wir bisher glaubten. Die Konzilsaussage von der Rangordnung der christlichen Wahrheiten macht uns bewußt, daß sich nicht alle lehrmäßigen und normmäßigen Unterschiede, nicht alle Traditionen, die sich im Laufe einer zweitausendjährigen Geschichte entwickelt haben, kirchenbildend bzw. -trennend auswirken müßten. Im Lauf dieser Geschichte ist ja das Christentum für nicht wenige Menschen so kompliziert geworden, daß es schon deshalb für viele an Glaubwürdigkeit verloren hat. Vielleicht genügt es für die Normalchristen dann wieder, zu glauben, daß Gott uns und der ganzen Welt in Christus Jesus sein Ja, seine Versöhnung und Liebe zugesagt hat. Vieles andere, womit sich Theologen mit Recht beschäftigen, ist ja doch am Ende nur menschliches Gestammel, um das Geheimnis Gottes und des Menschen in der jeweiligen Sprache und mit den jeweiligen Denksystemen etwas zu artikulieren. Karl Rahner meinte sogar, auf einer Kurzformel des Glaubens, wie sie etwa die im Weltkirchenrat vereinigten Kirchen verbindet, könne Kircheneinheit institutionell hergestellt werden, auch wenn nicht die volle glaubensmäßige und theologische Einheit im einzelnen da wäre. Diese könne vielleicht folgen, aber man könne es ,,der weiteren geschichtlichen Entwicklung des Glaubensbewußtseins dieser institutionell geeinten Kirche überlassen, ob und wie (sie) sich auf eine positive Rezeption des ganzen expliziten Dogmas der katholischen Kirche hin entwickelt". Auch jetzt erfassen und realisieren die wenigsten Katholiken all das, was an sich zum amtlichen Glaubens- und Kirchenverständnis gehöre. Kardinal Ratzinger meinte einmal bei einem ,,Pro oriente"-Gespräch in Wien, man könne im Fall einer Wiedervereinigung den orthodoxen Kirchen nicht eine Primatsauffassung zumuten, die es tausend Jahre in der Kirche nicht gegeben hat.

Wir dürfen auch nicht vergessen, was sich durch und seit dem jüngsten Konzil trotz allem in den christlichen Kirchen geändert hat. Als ich 1933 Kaplan in Bad Ischl wurde, einer Stadt mit etwa 20 % evangelischen Christen, wäre es mir überhaupt nicht eingefallen, mich etwa beim evangelischen Pfarrer vorzustellen, der in naher Nachbarschaft wohnte; und wäre ich einem solchen Einfall gefolgt, hätte ich wohl nicht nur in der eigenen Konfession Schwierigkeiten bekommen, sondern wäre vielleicht auch von meinem evangelischen Kollegen als etwas komisch angesehen worden. Oder man denke an die noch gar nicht so weit zurückliegenden kirchlichen Enuntiationen, in denen von schändlichem Abfall und elender Trennung der von Rom getrennten Christen die Rede war und die reuige ,,Heimkehr zum gemeinsamen Vater" gefordert wurde, ,,der das Unrecht, das sie dem Apostolischen Stuhl (!) angetan haben, längst vergessen hat". Das alles kann man sich heute kaum mehr vorstellen.

2. Die christlichen Kirchen, besser gesagt: Konfessionen müssen sich jede für sich, aber auch gemeinsam bemühen, ihren jeweiligen Konfessionalismus auf die Ökumene hin aufzusprengen, ihre konfessionelle Selbstsicherheit abzubauen, indem sie ihre je eigene Position mit dem Wort Gottes, mit den Positionen der anderen und mit den ,,Zeichen der Zeit" konfrontieren.

Sonst hätte man den Eindruck, daß die christlichen Kirchen im Ernst ihren Konfessionalismus gar nicht aufgeben wollen und letztlich doch nur auf die Bekehrung der je anderen zur je eigenen Konfession warten. Das wird zwar nicht mehr so grob gesagt, wie das noch Pius XI. tat, aber es ist eigentlich immer noch so gemeint. Im letzten ist das Unbußfertigkeit, Verweigerung der ,,Umkehr" und Ungehorsam gegen den Herrn der Kirche. Ich halte es darum auch für äußerst bedenklich, einfach zu sagen, wie dies der evangelische Bischof Sakrausky getan hat: ,,Die Kirchen sollen ihre Identität bewahren, bleiben, was sie sind und sich, wie sie sind, gegenseitig anerkennen." Schon das II. Vatikanum erwartet sich vom Dialog der Kirchen ,,eine bessere Erkenntnis der Lehre und des Lebens jeder von beiden Gemeinschaften und eine gerechtere Würdigung derselben"; dabei ,,prüfen alle ihre Treue gegenüber dem Willen Christi hinsichtlich der Kirche und gehen tatkräftig ans Werk der notwendigen Erneuerung und Reform", nämlich der je eigenen. Dabei kann man sicher die Wahrheitsfrage nicht einfach ausklammern; aber die Wahrheit, um die es hier geht, muß nicht schlechthin mit der je eigenen konfessionellen Position identisch sein.

Das hieße also Herstellung der vollen Einheit dadurch, daß jede Kirche den Willen Christi besser zu erkennen sucht und sich darnach reformiert; daß jede Kirche ,,umdenkt", daß keine Kirche an eine Bekehrung der anderen zu ihrer eigenen Konfession denkt, sondern alle Kirchen und Konfessionen nur an ihre Bekehrung zu Christus hin; oder, wie der orthodoxe Metropolit Maximos einmal sagte: Jeder ökumenische Dialog müsse vom Grundsatz ausgehen, daß es keinen Weg von Kirche zu Kirche gebe, sondern nur den Weg der Kirchen zu Christus hin, also weder Bildung einer Überkirche noch Föderation von Kirchen, noch Aufgesaugtwerden von Kirchen in einer Kirche, sondern Rückkehr aller Kirchen in eine ungeteilte Kirche, was freilich nicht bedeuten kann, daß alle in allem einer Meinung sein müssen. Es gibt vom Anfang des Christentums an verschiedene Interpretationen und Traditionen, die einfach nicht auf einen Nenner gebracht werden können.

Zugrunde liegt jenem verderblichen Konfessionalismus letztlich ein Verständnis von Kircheneinheit als Uniformität und nicht als Einheit in der Vielfalt und als Vielfalt in der Einheit, die nach Patrick V. Dias zur Grundstruktur der Kirche gehört und von der der Ökumenismus nur eine Anwendung ist. Würde man das ernst nehmen, müßte das allein schon zu verschiedenen Kirchentümern auf Grund verschiedener sozio-kultureller, rassischer, sprachlicher, nationaler, theologischer, spiritueller, ritueller, disziplinärer und eben auch konfessioneller Voraussetzungen, Entwicklungen und Traditionen in der einen Kirche führen. Es ist ja grotesk, daß abendländische Christen Afrikanern, Lateinamerikanern, Indern, Japanern, Chinesen, Nord- und Südländern eine abendländische, europäische, lateinische, ja römische Konfession Jahrhunderte hindurch aufoktroyiert haben und es noch tun. Eine sehr bescheidene Ausnahme bilden die unierten Ostkirchen. Der gegenwärtige Papst hat sich jedoch schon vor seiner Afrikareise

jegliche Konfrontation mit afrikanischen Liturgien verbeten und wollte nur lateinische Eucharistiefeiern halten. Kardinal Malula erklärte dazu, der afrikanische Ritus sei vor fünf Jahren probeweise erlaubt worden und habe tiefe Wurzeln in Afrika geschlagen: ,,Man kann ein Volk nicht zwingen, auf eine Liturgie zu verzichten, die geschaffen wurde, um sich selbst treu zu sein."

3. *Vielleicht hilft uns auch die Begegnung mit anderen, nicht nur christlichen Religionen, mit allen ernstlich Glaubenden, ja mit den großen Problemen und Fragen der Menschen überhaupt, die tödliche Enge unseres Konfessionalismus zu überwinden bzw. ihm den rechten Stellenwert zu geben.*

Man spricht heute (mitunter auch aus Enttäuschung über das Auf-der-Stelle-Treten des ,,kleinen" Ökumenismus, aber auch aus tiefen theologischen Gründen) vom ,,großen" Ökumenismus, vom gar nicht zu umgehenden Gespräch aller Religionen, ja – gegenüber dem reinen ,,Kirchenökumenismus" – von einem ,,Säkularökumenismus", der fürchtet, die dauernde Beschäftigung mit innerkirchlichen und innerchristlichen Problemen könnte die Christen, ja überhaupt die Gläubigen gegenüber der Welt und ihren Problemen blind machen und in ein neues Getto führen. Man beruft sich dabei auf das Kirchenverständnis des II. Vatikanums, das die Kirche Christi in immer weiter ausgreifenden Ringen gesehen und zugleich auf ,,Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen von heute", der Menschheit und der Welt hin geöffnet hat. Das führt u. a. auch zu einer neuen Art, Theologie zu treiben, nämlich zu einer Theologie, die nicht im luftleeren Raum, nicht rein deduktiv, unabhängig von der Situation der Menschen und Völker, von ihrem konkreten Leben und von ihren Erfahrungen in einer konkreten Geschichte und Situation agiert, sondern nur im Kontext der konkreten Geschichte und Situation, im Kontext der Erfahrungen, die man mit der christlichen Tradition nicht nur gemacht hat, sondern heute noch macht. Das ist das Anliegen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, der Forderung nach einer afrikanischen, indischen, japanischen Theologie und in der Folge auch einer solchen Verkündigung und Pastoral. Gewiß gibt es hier auch Gefahren, die vermieden werden müssen, aber auch Chancen und Möglichkeiten, die unseren rein europäischen Konfessionalismus aufreißen könnten.

4. *Man soll auf allen Ebenen, soweit man kann, noch bestehende antiökumenische Barrieren abbauen und alle Chancen der Zusammenarbeit nützen.*

In dieser Hinsicht ist zweifellos seit dem II. Vatikanum viel geschehen, was hier nicht ausgeführt werden kann. Viele Vorurteile, Ressentiments und Diskriminierungen bis in Religionsbücher hinein sind verschwunden. Viele Möglichkeiten, die schon gegeben sind, wurden genutzt. Immer mehr setzt sich der Grundsatz durch: Was gesamtkirchlich (theologisch, gemeindlich und von einzelnen Christen) gemeinsam ökumenisch geplant und getan werden kann, soll auch gemeinsam geplant und getan werden. Auch in allem, was die einzelnen Konfessionen für sich planen und tun, sollten sie die anderen mitbedenken und in einem möglichst frühen Stadium miteinbeziehen. Das sollte für alle ekklesialen Dimensionen gelten, für Verkündigung, Liturgie, die pastorale Planung, Strategie und Aktion, vor allem aber für den diakonischen Dienst in der Gemeinde bis zur Entwicklungshilfe für die Dritte Welt, von der gemeinsamen Jugend- und Bildungsarbeit, Ehe-, Erziehungs- und Familienberatung, Altenpflege und der Sorge um

entsprechend geeignete Führungsorgane bis zur gemeinsamen Bewältigung der großen Welt- und Zeitprobleme, bis zur Arbeit für den Frieden, für das Recht, für den Menschen und gegen Gewalt, Ausbeutung und Haß.
Nach dem Bischof von Trier, Bernhard Stein, mangelt es auf evangelischer und katholischer Seite ,,an Großmut, Verständnis und Offenheit füreinander". Evangelische und katholische Christen sollten auf allen Gebieten, wo es erwünscht und gefordert ist, so eng wie möglich zusammenarbeiten. Der Bischof spricht sich sogar für ein gemeinsames Gebet- und Gesangbuch der beiden Kirchen aus. Ein solches Buch sei vielleicht ein ökumenischer Traum, es würde aber die Christen beider Konfessionen einander viel näher bringen, ,,als wenn da tiefe theologische Diskussionen geführt werden". Stein regte auch einen ,,gemeinsamen Katechismus für konfessionsverschiedene Ehen" an. Auf die Frage, ob juristische Standpunkte die Ökumene behindern, meinte Stein: ,,Wenn es nach katholischer Lehre sogar eine Dogmenentwicklung gibt, so ist erst recht das rein kirchliche Recht der Änderung und der Anpassung an die veränderten Voraussetzungen der Zeit fähig. Wie sollte es da grundsätzliche Schwierigkeiten geben, über die rechtlichen Voraussetzungen für die Eucharistiegemeinschaft, für gemeinsame sonntägliche Gottesdienste und die pastorale Begleitung konfessionsverschiedener Ehen miteinander ins Gespräch zu kommen?" Leider träumen Bischöfe so schöne und mutige Träume oft erst, wenn sie aus Altersgründen ihren Rücktritt angeboten haben oder dieser schon angenommen wurde.
Sicher wird man in manchen Dingen verschiedener Meinung sein können; hier spielt wohl auch die lokale Situation eine nicht geringe Rolle. So wird man bei uns wohl mit Recht einen gemeinsamen katholisch-evangelischen Religionsunterricht ablehnen, wie das evangelische Religionspädagogen kürzlich getan haben, schon wegen der Minderheitensituation der evangelischen Kirche Österreichs. Wohl aber sollte man deren Anregung aufgreifen, *gelegentlich* gemeinsame Religionsstunden abzuhalten. Auch über die Prioritäten kann man verschiedener Meinung sein. So hat der neue Präses der evangelischen Kirche im Rheinland, Gerhard Brandt, zum oben zitierten Vorschlag Steins gemeint, zunächst sei die Frage zu klären, ob der katholische Partner in einer konfessionsverschiedenen Ehe beim Besuch des evangelischen Gottesdienstes seiner ,,Sonntagspflicht" genüge.

5. Das ökumenische Leben sollte eigentlich unten, bei den einzelnen Christen und in den kleinen Gruppen und Gemeinden dieser einzelnen beginnen.

Der evangelische Theologe Helmut Thielicke hat mit Recht kürzlich zur ökumenischen Situation gemeint: ,,Durchbrüche gibt es nur an der Basis." Das ,,nur" ist sicher bedauerlich, dennoch ist die Basisarbeit die Voraussetzung für alles andere. Und warum manches ,,oben" nicht gelingt oder kein Echo findet, gründet sicher darin, daß auch ,,unten" die Voraussetzungen noch zu verschieden sind und von ökumenisch äußerst aktiven Gruppen und Gemeinden über mehr oder minder gleichgültige bis zu den hoffentlich doch abnehmenden, aber noch vorhandenen traditionalistischen Basisgruppen reichen, die am liebsten die alten Gehässigkeiten weiter pflegen würden. Heinz Georg Koch hat kürzlich ,,die Relativierung, nicht Beseitigung konfessioneller Differenzen auf eine vielgestaltige Einheit hin" betont, ,,in der Traditionen weder verschleudert noch versteinert werden", sondern, so könnte man hinzufügen, auf ihren wahren Stellenwert zu-

rückgeführt werden. Das gilt vor allem auch für die Christen an der Basis. Koch verweist dabei auf das Wort des katholischen Soziologen Franz Xaver Kaufmann: „Man versteht sich nicht als Katholik und Protestant, sondern als katholischer und evangelischer Christ, sofern man mit dem Christentum noch etwas im Sinn hat."

Das scheint eine Minimalforderung zu sein, es ist aber mehr als es scheint. Hier an der Basis muß sich auswirken, wovon vorhin *als von gemeinsamer Planung und Aktion* die Rede war. Nur hier kann und muß die Ökumene konkret werden, kann und muß gemeinsam auf Gottes Wort gehört, gebetet, Koinonie eingeübt und Menschen geholfen werden. Solche Möglichkeiten werden natürlich gefördert durch Pfarrgemeindeordnungen, wie sie etwa von der Linzer Diözesansynode schon vor mehr als zehn Jahren beschlossen wurden, nach der „auch Mitglieder anderer christlicher Kirchen auf ihren Wunsch mit entsprechenden Rechten und Pflichten am Leben der Pfarrgemeinde teilnehmen können". Voraussetzung müßte freilich die Gegenseitigkeit sein, wenn das nicht zum Verdacht des Proselytismus führen soll.

Von großer Bedeutung für diesen Basisökumenismus könnte in gemischtkonfessionellen Gebieten die Basisbewegung werden, die sich von Lateinamerika aus allmählich auf die ganze Welt ausbreitet, wenn auch sinnvollerweise nur in Formen, die der betreffenden Landeskirche und ihren Voraussetzungen angepaßt sind. Johann B. Metz hat in diesem Sinn auch für Europa das Gemeindemodell einer nachbürgerlichen Basis- oder Initiativkirche vor Augen, in der sich die bisher von oben „Betreuten" nicht mehr als solche benehmen, sondern sich als mündige und aktive Glieder einer offenen Kirche verstehen. Hier entsteht Gemeinschaft der Glaubenden, Bewegung des Geistes von unten; hier versteht sich Amt auf allen Ebenen als Dienst, nicht als Herrschaft; hier könnte brüderliche Partnerschaft, Solidarität und alternative christliche Praxis eingeübt und erprobt werden; hier könnten Christen verschiedener Konfessionen gemeinsam zu tun beginnen, was Jesus von ihnen erwartet. Besondere Möglichkeiten haben hier Personalgemeinden, etwa Studentengemeinden, aber nicht nur sie, weil deren Mitglieder von vornherein gewisse Grundauffassungen gemeinsam haben.

So könnte es unter entsprechenden Voraussetzungen allmählich zu gemischtkonfessionellen Gemeinden kommen. Sie können zwar derzeit noch keine von den Kirchenleitungen anerkannte Vollgemeinden bilden, weil sie noch nicht alles gemeinsam tun können, was eine christliche Vollgemeinde tun muß. Aber als Teilgemeinden sollte man solche ökumenische Gruppen jetzt schon anerkennen, wenn das Einverständnis der zuständigen Gemeindevorsteher der betreffenden Konfessionen gegeben ist. Konsequent müßte man solche Gemeindebildungen freilich allen beteiligten Konfessionen unter gleichen Voraussetzungen zubilligen.

Die evangelische Epiphaniasgemeinde und die katholische St. Michaelsgemeinde in Frankfurt haben bereits eine gemeinsame ökumenische Gemeindevertretung von je sechs Mitgliedern, darunter je einem Theologen. Je umfassender und intensiver das gemeinsame Planen und Tun wird, desto mehr sind solche Gemeinden auf dem Weg zu einer Art Dachverband von Gemeinden verschiedener Konfessionen, wobei diese als solche erhalten bleiben, aber ihre konfessionelle Tätigkeit auf das beschränken, was unter den gegebenen Umständen noch oder überhaupt konfessionell getrennt geschehen muß oder soll. Auch solche

Versuche gibt es schon. So hat das Niederländische Pastoralkonzil schon vor Jahren die Errichtung solcher Gemeinden vorgeschlagen, um ,,eine Untergrundkirche der pastoralen Einheit", eine von den Kirchenleitungen unabhängige ,,dritte Konfession" zu vermeiden. Auch in Lausanne bildeten junge Menschen eine ,,paroisse oecuménique des jeunes". Da man die Eucharistie an getrennten Tischen feierte, wurde der Versuch auch kirchlich genehmigt, allerdings dann ,,aus dogmatischen und pastoralen Gründen" untersagt. Wie die letzte Stufe aussehen soll, hängt von der Vorstellung der Kircheneinheit ab, die man anstrebt. Das mindeste wäre die Möglichkeit der Interkommunion. Davon wird noch die Rede sein.

6. Unersetzlich ist für die ökumenische Bewegung und die Vorbereitung der Kircheneinheit die bi- und multilaterale Arbeit der Theologen, das gemeinsame Studium der noch offenen theologischen, pastoralen und disziplinären Fragen.

Hier ist *gemeinsame Forschungsarbeit* in Studienzirkeln und Kommissionen notwendig, wie sie der Weltkirchenrat schon längst pflegt und in letzter Zeit auch in Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche oder von dieser selbst initiiert. Ausgangspunkt müßte die Erkenntnis sein: ,,Die christlichen Kirchen haben begreifen gelernt, daß Lehraussagen keine abstrakten Lehrsätze mit objektiver außergeschichtlicher Eigenexistenz sind. Lehraussagen sind Ausdruck des Selbstverständnisses der Kirchen, das durch göttliche Offenbarung zustandegekommen ist."

Von größter Bedeutung für die Zukunft ist auch der Ökumenismus in der Theologenausbildung. Gemeinsame Vorlesungen, Seminare, Kurse, Lehrstühle, Bibliotheken gibt es schon. Man denke auch an das zweite Ökumenische Direktorium des römischen Einheitssekretariates.

Hier geschieht tatsächlich schon viel, und man hat den Eindruck, daß die Theologie schon viel weiter ist als die Kirchenleitungen. Die theologische Arbeit nützt nämlich nicht viel, wenn deren Ergebnisse von den zuständigen Kirchenleitungen nicht zur Kenntnis genommen werden, ja wenn diese geradezu verärgert reagieren und nur wiederholen, ,,was sie schon immer gesagt haben". Ein negatives Musterbeispiel war die Reaktion der Glaubenskommission der Deutschen Bischöfe auf das Memorandum der Arbeitsgemeinschaft ökumenischer Universitätsinstitute zur ,,Reform und Anerkennung kirchlicher Ämter".

7. Trotz all der als Voraussetzung unbedingt notwendigen ökumenischen Bemühungen in der Theologie und an der Basis der Kirchen kann das eigentliche Ziel der Ökumenischen Bewegung, nämlich die Kircheneinheit, letztlich nicht ohne oder gar gegen die Kirchenleitungen erreicht werden, sondern nur mit ihnen und durch sie.

Von den Kirchenleitungen wäre nach ihren eigenen Worten eigentlich zu erwarten, daß sie den ,,Konfessionalismus" abzubauen versuchen und die ökumenische Bewegung fördern und nicht hemmen. Dennoch haben immer mehr Menschen den Eindruck, daß sich die sachliche Kluft zwischen den Konfessionen eher vertieft. Gewiß ist auch hier seit dem II. Vatikanum viel an Klimaverbesserung geschehen; die Besuchs- und Begegnungsökumene dauert an. Dennoch überwiegen auf römischer Seite bald nach dem Tod Johannes XXIII. wieder die Warnungen vor einem ,,billigen" Ökumenismus ,,auf Kosten der geoffenbarten Wahrheiten", vor ,,interkonfessionellem wie doktrinellem Indifferentismus".

Paul VI. sprach wiederholt von ,,unüberwindbaren Schwierigkeiten", von seiner ,,Sorge über bestimmte Fakten und Schriften" trotz der guten Absichten und ökumenischen Motive: Einheit gebe es nicht ,,ohne jene Autorität und jenes Charisma der Einheit, die Wir für das göttliche Vorrecht Petri halten". ,,Gott möge Unseren Schwesterkirchen die Gnade gewähren, das begonnene Werk auf die volle Einheit hin zu Ende zu führen." Als ob *wir* dieser Gnade nicht bedürften! Vor allem aber haben die Erklärung der Glaubenskongregation ,,Mysterium ecclesiae" vom 24. 6. 1973 und die im Zusammenhang damit abgegebenen Stellungnahmen, die katholische Kirche sei ,,die einzige Kirche Christi", heftigste Reaktionen bis hin zum Weltkirchenrat ausgelöst. Selbst römische Stellen gaben zu, daß einige Passagen hätten ,,glücklicher formuliert werden können".
Es fällt auf, daß gerade in letzter Zeit von den Kirchenleitungen her, auch diözesan, zu Geduld gemahnt und vor Ungeduld gewarnt wird; von ökumenischer Stagnation könne keine Rede sein. Gerade das scheint mir bedenklich und von der Angst bestimmt, es könnte nun wirklich etwas geschehen. Es bedarf nicht nur der ökumenischen Geduld, sondern viel mehr der ökumenischen Ungeduld. Und es gibt auch ,,prophetische Zeichen" im Sinne Jesu, die noch nicht die volle Deckung der betreffenden Kirchenleitungen haben; der Geist Jesu und seines Vaters läßt sich ja wirklich nicht immer nur auf diese nieder.
Ein Beispiel ist die konstante Ablehnung der Interkommunion, der Eucharistiegemeinschaft, ja selbst der ,,eucharistischen Gastfreundschaft", der ,,offenen Kommunion" in bestimmten Fällen (etwa bei konfessionsverschiedenen Ehen) für Christen anderer Konfessionen mit der Behauptung, das alles sei erst nach Wiederherstellung der vollen Kircheneinheit und als deren Krönung möglich, wiewohl selbst das Ökumenismusdekret sagt, durch das Sakrament der Eucharistie werde ,,die Einheit der Kirchen bezeichnet *und bewirkt*".
Auch nicht wenige Theologen sind der Meinung, die eucharistische Gemeinschaft könnte ein wichtiges Glied auf dem Weg zur vollen Einheit sein. So vertritt Heinrich Fries die Ansicht, daß die eucharistische Gemeinschaft die Glaubenseinheit fördern könnte. Albert Ebneter berichtete von einer ökumenischen Tagung ,,Eucharistie und Ökumene", nach der die Basis der Laien noch stärker als die Theologen nach einer offeneren Abendmahlsgemeinschaft drängt. Sie laufen zum Teil den langen Diskussionen der Theologen davon. Eine alte Frau fragte: ,,Wenn Jesus da wäre, was würde er sagen? Bei wem würde er einkehren? Bei Karol Woytila? Bei Josef Ratzinger? Bei Joachim Heubach oder bei Mutter Teresa von Kalkutta?" Der evangelische Bischof Heubach antwortete auf echt spirituelle Weise: ,,Diese Frage macht mich hilflos. Ich kann nicht antworten. Ich kann nur sagen: Beten Sie für uns Bischöfe. Der Teufel sitzt auch in den Kirchenleitungen."
Ein besonderes Problem stellt sich, wie schon angedeutet, bei den konfessionsverschiedenen Ehen. Selbst der Präsident des römischen Einheitssekretariates, Kardinal Willebrands, hat sich in letzter Zeit wiederholt, auch in der Vollversammlung der letzten Bischofssynode über die Familie, für eine konkrete Mischehenpastoral eingesetzt, und er verwies dabei auf die sich annähernden Auffassungen der katholischen, anglikanischen, lateinischen und reformierten Kirchen hinsichtlich des Ehesakramentes. In diesem Stadium der Diskussion sei es an der Zeit, sich auch mit dem dringenden Wunsch der in einer Mischehe lebenden Christen nach einem gemeinsamen Empfang der Eucharistie neu und umfassend auseinanderzusetzen.

Schon 1954 hatte übrigens der Weltbund der reformierten Kirchen die Weisung gegeben: ,,Wir laden die Glieder aller dieser Kirchen (die Christus als Herrn und Heiland bekennen) zum Tisch unseres gemeinsamen Herrn ein und heißen sie freudig willkommen." In seiner Begrüßungsrede an den Papst erklärte der Vorsitzende des Rates der EKD, Landesbischof Eduard Lohse: ,,Weil die Kirche Jesu Christi nicht ihre eigenen Gedanken zu verkündigen, sondern den Auftrag des Herrn zu erfüllen hat, darum heißen wir in unseren Gottesdiensten jedermann willkommen und weisen wir auch Christen anderer Konfessionen nicht vom Tisch des Herrn zurück, wenn sie im Vertrauen auf seine Verheißung an der Feier der Eucharistie teilnehmen möchten . . . Wir warten mit geduldiger Hoffnung darauf, daß auch von seiten Ihrer Kirche die offene Einladung ausgesprochen werden möchte, daß wir als Gäste und Freunde bei der Feier der Eucharistie willkommen sind, ohne deshalb die eigene kirchliche Zugehörigkeit preiszugeben." Er betonte, daß ja letztlich ,,nicht wir, sondern der Herr zur Feier seines Mahles einlädt".

Katholischerseits gestattet das Ökumenische Direktorium von 1967 in Todesgefahr oder in dringender Not auch reformatorischen Christen den Empfang der katholischen Eucharistie und Krankensalbung; der Katholik kann unter ähnlichen Umständen die Sakramente freilich nur von einem gültig geweihten Priester empfangen. Als Begründung wird angeführt, daß ,,die Sakramente sowohl Zeichen der Einheit wie Quellen der Gnade sind". Noch weiter ging die Synode '72 der Schweizer Katholiken, die am 1. Februar 1975 mit dem Placet der Bischofskonferenz den Tisch der Eucharistie jenen nichtkatholischen Christen, die aus dem gleichen eucharistischen Glauben wie die katholische Gemeinde leben, aber wegen physischer und moralischer Unmöglichkeit die Kommunion in der eigenen Gemeinde nicht empfangen können, öffnete. Bezüglich der Teilnahme eines Katholiken am evangelischen Abendmahl erklärte die Synode: ,,Falls ein Katholik in einer Ausnahmesituation und nach Abwägung aller Gründe zur Überzeugung kommt, daß er nach seinem Gewissen zum Empfang des Abendmahles berechtigt sei, kann ihm das nicht notwendigerweise als Bruch mit der eigenen kirchlichen Gemeinschaft ausgelegt werden."

Das Unbehagen an der ökumenischen Situation und die wachsende Resignation darüber drängen nicht nur, wie schon erwähnt, zum ,,großen" oder ,,Säkularökumenismus", sondern auch zu eher utopisch anmutenden Vorschlägen, für die die Zeit gerade wegen der geschilderten Situation kaum reif ist und die darum wohl von vornherein zum Scheitern verurteilt sind. Schon 1968 auf der vierten Vollversammlung des Weltrates der Kirchen in Uppsala, also bald nach dem Konzil, in einer noch viel offeneren Situation, und dann wiederholt von den großen protestantischen Weltbünden, auch in einem gemeinsamen Hirtenbrief der altkatholischen Bischöfe der Niederlande, wurde die Forderung eines ,,universalen Konzils" laut, bei dem sich die christlichen Kirchen um den Papst als Primus inter pares versammeln. Lukas Vischer hatte schon damals als Voraussetzung die ausdrückliche Versöhnung der Kirchen, die Eucharistiegemeinschaft und das Bewußtsein einer nicht zentralistisch, autoritaristisch und uniformistisch verstandenen Zusammengehörigkeit gefordert. Von solchen Voraussetzungen sind wir heute weiter denn je entfernt.

Damit aber stehen wir vor einem letzten Problem, dem wir uns noch zuwenden wollen: Welche Kircheneinheit ist angesichts der konkreten Situation überhaupt

möglich bzw. wünschenswert? Und wie soll denn konkret die ,,volle Einheit mit der katholischen Kirche" in Lehre, Disziplin und Struktur aussehen, die den anderen christlichen Kirchen und Gemeinschaften auch nach dem Ökumenismusdekret noch fehlt?

8. Aus einer nüchternen Betrachtung der Realität kommen nicht wenige Menschen zur Überzeugung, daß das unmittelbar anzustrebende Ziel der Ökumenischen Bewegung nur ein Weltkirchenbund oder -verband sein kann, dessen Mitgliedskirchen einander ertragen, achten und voneinander lernen, ein vertraglich festgelegtes, aber nicht unabänderliches Maximum der Zusammenarbeit bei genau umgrenzten Aufgaben leisten, die auch die gegenseitige Abendmahlsgemeinschaft pflegen und im übrigen völlig autonom bleiben.

Endziel wäre eine echte Kircheneinheit, freilich nur im Sinne einer Bundeskirche, in der die Gliedkirchen eine weitgehende Autonomie mit eigener Führung haben und behalten müßten. Die Leitung der Bundeskirche müßte ein kollegiales Gremium innehaben, dem die Leiter der Gliedkirchen angehören müßten und dessen Beschlüsse für die Bundeskirche nur verbindlich sind, wenn sie einstimmig gefaßt werden. Den Vorsitz des Kollegiums sollte, der Tradition entsprechend, der Bischof von Rom innehaben.

Nur so scheint es bei der gegebenen Lage möglich zu sein, die konfessionellen Traditionen zu bewahren, die Jahrhunderte hindurch gewachsen sind und, gewiß neben manchen Fehlentwicklungen bei allen Konfessionen, altes christliches Erbgut bewahrt oder wiederbelebt haben und die auch bei einer Kircheneinheit nicht eingeebnet werden noch verschwinden dürften. Nur so scheint Einheit in Vielfalt und Vielfalt in Einheit garantiert zu sein. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, daß die Gliedkirchen des Weltkirchenbundes bzw. der Bundeskirche weiter voneinander lernen und sich in manchen Dingen auch einander noch mehr annähern. Je mehr sie ihren eigenen Konfessionalismus und ihre eigene Unbußfertigkeit ablegen und ihre je eigene Reform betreiben, desto eher werden solche Dinge gelingen; aber das muß eine Sache der freien Entwicklung bleiben. Auf keinen Fall aber darf es zu einer zentralistischen, absolutistischen, monokratischen, uniformen ,,Einheitskirche" kommen, in der alle Entscheidungsgewalt bei der Zentralverwaltung liegt und die letztlich einem Diktat der römisch-katholischen Konfession über alle anderen gleichkäme. Eine solche Einheit hätte, selbst wenn sie unter gewissen äußeren Zwangsbedingungen zustandekäme, keinen Halt. ,,Der Typus der Einheitskirche kann nicht der Typus der Kircheneinheit sein."

Das alles würde freilich eine völlig neue Kirchenordnung voraussetzen, die das Mindestmaß von Einheit in Lehre und Leben festlegt, aber auch ein Maximum von Vielfalt und Autonomie mit allen gesamtkirchenrechtlichen Konsequenzen garantiert. Das würde innerhalb der einzelnen Konfessionen, aber auch gesamtkirchlich im Fall einer echten Kircheneinheit eine ganz neue Vielfalt nach Kulturräumen und Kontinenten, etwa in der Form neuer Patriarchate, zur Folge haben. Das würde auch eine völlig andere Primatspraxis verlangen und bedeutete eine kollegiale Primatsausübung, die jetzt schon manche Theologen für die katholische Kirche allein als theologisch durchaus möglich ansehen, wie ja auch die römische Ortskirche ähnlich der von Korinth und anderswo nach dem ersten Klemensbrief und dem ignatianischen Römerbrief wohl noch kollegial von einem Presbyterium geleitet wurde. Umso mehr wäre das für eine Weltkircheneinheit

vorstellbar. Wir dürfen nicht vergessen, daß auch die derzeitige Primatspraxis weithin ein Produkt geschichtlicher Entwicklung ist und daß *ein* Mann bei der heutigen komplexen Weltsituation, wenn auch gestützt auf das Urteil einiger, freilich von ihm selbst ausgewählter Berater, in allen Fragen die beste Antwort zu geben imstand sein kann. De Vries verweist darauf, daß der Primat auch früher weit mehr an synodale Formen gebunden war, daß ein Gericht über den Papst selbstverständlich möglich war und die absolute ,,Unrichtbarkeit" des Papstes und andere Eskalationen des Primates eigentlich eine sehr späte Sache waren. Für ein ,,Prima sedes a nemine iudicatur" (Kanon 1556) wäre in der Verfassung eines Weltkirchenverbandes oder einer Bundeskirche kein Platz mehr. Ein Weltkirchenverband könnte durch allmähliche Erweiterung der schon bestehenden nationalen oder auch übernationalen Teilkirchenverbände oder ,,Kirchenräte", denen zum Teil auch schon katholische Landeskirchen angehören, vorbereitet werden. In Richtung ,,Bundeskirche", ja sogar etwas darüber hinaus und darum wohl eher unrealistisch, weist ein Vorschlag des katholischen englischen Bischofs Christopher Butler für eine ,,Vereinigte Kirche von Anglikanern und Katholiken" mit zwei Patriarchaten nach englischem und katholischem Ritus unter dem Primat des Papstes. Auch einige schon bestehende Kirchenunionen in manchen Ländern, etwa die ,,Kirche in Südindien", die ,,Kirche von Nordindien", aber auch europäische Teilunionen weisen in diese Richtung, freilich ohne jegliche Unterordnung unter den Papst.

Der katholische Ökumeniker Peter Lengsfeld sieht als konkrete Zukunftsmöglichkeit die Union mehrerer Gliedkirchen: der anglikanischen, lutherischen, reformierten, lateinisch-katholischen, orthodoxen Tradition, in einem kollegial verwalteten Kirchenverband, der eine gewählte *nationale* Spitzenrepräsentanz hätte, kontrolliert von einem nationalen Kirchenparlament, und eine *internationale* Spitzenrepräsentanz, kontrolliert (eventuell auch kollegial) von einem (aus mehreren Personen bestehenden) Papstamt, das nur für die gesamte Christenheit spricht, wenn es einstimmig handelt. Die Konfessionsdifferenzen würden fortbestehen. Dies wäre wohl ein ,,Kirchenverband" schon in Richtung auf eine ,,Bundeskirche".

Auch in dem Memorandum ,,Mehr ökumenische Gemeinschaft" von 33 bedeutenden Protestanten werden evangelische Vorstellungen von der Einheit der Christen geäußert. Die anzustrebende Einheit wäre danach nicht durch eine Gleichschaltung der Konfessionen zu einer Einheitskirche zu erreichen, sondern nur in einem Prozeß ökumenischer Gemeinschaft, wobei ,,sich dann alle Konfessionen als Teilkirchen der einen Kirche Christi" verstünden. Für evangelische Christen könne es ,,Gemeinschaften mit, aber nicht unter dem Papst" geben. In einem ,,Wort des evangelischen Bundes anläßlich des bevorstehenden Papstbesuches" hat sich der Zentralvorstand hinter die Absichten des Memorandums gestellt und die Christen der BRD, insbesondere die katholische Öffentlichkeit, gebeten, die Gedanken und Vorschläge dieses Memorandums aufzugreifen, damit die ökumenische Gemeinschaft weiter gefördert werde. Wir können nichts Besseres tun, als uns dieser Bitte anzuschließen.

WALTER KIRCHSCHLÄGER

Die Geburt Jesu von Nazaret (Lk 2,1–20)

Zur biblischen Verkündigung der Weihnachtsbotschaft

1. Inventar der Texte über den Anfang Jesu

Die sogenannten „Kindheitsgeschichten"[1] des Lukas sind nicht die einzigen Erzählungen, in denen über die Geburt Jesu gesprochen wird. Ein kurzer Blick in die übrigen Schriften des Neuen Testaments zeigt, in welcher Weise auch andere biblische Verfasser auf das Werden Jesu von Nazaret zu sprechen kommen. In diesen Texten wird auch die unterschiedliche Akzentsetzung sehr deutlich, die jeweils mit dem Sprechen über den Anfang Jesu verbunden sein kann.

1.1. Paulus

Der Apostel spricht in seinen Briefen an verschiedenen Stellen und in unterschiedlichem Kontext über die Geburt Jesu.

Röm 1,3–4

In dieser älteren Glaubensformel[2] wird in zwei Schritten (κατὰ σάρκα – κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης)[3] über das Wesen Jesu gesprochen. Während sich die zweite Zeile dieser Formel auf die in der Auferstehung kraft des Geistes offenbar gewordene Gottessohnschaft bezieht, greift die Formulierung im ersten Teil der Formel auf das irdische Werden Jesu zurück:[4] (über seinen Sohn), „der geboren ist aus dem Samen Davids dem Fleische nach . . ." Festgehalten ist hier zunächst die Geburt Jesu (τοῦ γενομένου . . .). Die näheren Umstände, Zeitpunkt und Ort werden nicht genannt. Die Aussage über das Geborenwerden steht deutlich im Dienste eines anderen Akzents, der angefügt ist, nämlich auf dem Hinweis der Geschlechterfolge: Jesus wird als ein Nachkomme Davids geboren. Die ungebräuchliche Ausdrucksweise spiegelt den wohl sehr alten und semitischen Hintergrund[5] dieser Aussage. Damit wird auf die mit der Messiaserwartung verbundene Hoffnung angespielt, die mit dem Kommen des Messias die Erfüllung der Natanver-

---

[1] Gegenüber diesen eingebürgerten Begriff wird die Bezeichnung „Vorgeschichten" dem Inhalt von Lk 1–2 eher gerecht: Über die Kindheit Jesu ist ja kaum etwas ausgesagt; vielmehr liegt der Schwerpunkt dieser Kapitel auf einer Deutung des Anfangs Jesu.

[2] Vgl. dazu bes. *H. Schlier*, Euanggelion im Römerbrief: Wort Gottes in der Zeit. Fs. K. H. Schelkle. Hrsg. v. H. Feld/J. Nolte, Düsseldorf 1973, 127–142; *ders.*, Der Römerbrief. (HThK VI), Freiburg 1977, 23–27; *E. Schweizer*, Röm 1,3f. und der Gegensatz von Fleisch und Geist bei Paulus: ders., Neotestamentica, Zürich 1963, 180–189; *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer 1. (EKK VI/1), Zürich 1978, 56–61.64–66; *P. Stuhlmacher*, Theologische Probleme des Römerbriefpräskripts: EvTh 27 (1967) 374–389; weiters *E. Linnemann*, Tradition und Interpretation in Röm 1,3f.: EvTh 31 (1971) 264–276; *W. Kramer*, Christos, Kyrios, Gottessohn. (AThANT 44), Zürich 1963, 105–108.188.

[3] Diese sind nicht erst von Paulus eingetragen, sondern schon älter: so vor allem *Schweizer* (Anm. 2), 180–181; *Kramer* (Anm. 2), 105 gegen *R. Bultmann*, Theologie des Neuen Testaments. (UTB 630), Tübingen ⁷1977, 52. Zur Diskussion vgl. *Schlier*, Röm (Anm. 2), 25–27; *Wilckens* (Anm. 2), 57–58.

[4] Vgl. so *Schweizer* (Anm. 2), 189; *Stuhlmacher* (Anm. 2), 382; *Kramer* (Anm. 2), 105–106; anders *Linnemann* (Anm. 2), 272.

[5] Vgl. bes. *Kramer* (Anm. 2), 108.

heißung 2 Sam 7,14 (vgl. Ps 2; 110) verband.[6] Das Faktum der Geburt wird also in diesem formelhaften Text nicht weiter beachtet.[7] Es dient vielmehr dazu, die Davidsohnschaft Jesu als seine Person deutendes Merkmal zum Ausdruck zu bringen. Damit wird die christologisch präzisere Aussage V.4 vorbereitet.

Phil 2,6–7

In den ersten Versen dieses vorpaulinischen Liedes[8] findet sich ein kurzer Hinweis auf den Anfang Jesu.

(Jesus Christus)
6„der in der Gestalt Gottes war,
nicht aber (als Besitz) festhielt, wie Gott zu sein,
7sondern sich selbst erniedrigte,
indem er die Gestalt des Knechtes annahm,
dem Menschen gleich wurde
und in der äußeren Erscheinung als Mensch gefunden wurde . . ."

Die Aussage über das Menschwerden Jesu hat in diesem Text eine zweifache Aufgabe. Zunächst wird damit ein Gegenüber verdeutlicht und ein Unterschied unterstrichen: Die Gestalt Gottes (μορφὴ θεοῦ) wird der Gestalt des Menschen gegenübergestellt, die näherhin als ein Knecht-Sein erläutert wird (demnach: μορφὴ δούλου)[9]. Knecht zu sein hatte im religiösen Sinn vom alttestamentlichen Hintergrund her eine besondere Bedeutung[10]. Das Menschsein Jesu wird also ein Ausdruck dafür, daß er sich als ein Knecht Gott gegenüber gehorsam wußte (vgl. die Fortführung des Textes V. 8) und auch darin den Christen vorbildhaft ist (vgl. V. 5).

Weiters ist der Hinweis auf die Menschwerdung Jesu hier die erste Aussage in einer weiterführenden Linie, in der aus heilsgeschichtlicher Perspektive das Ereignis Jesus von Nazaret zusammengefaßt wird. Dem Erniedrigen (V. 7) folgt V. 8 das Entäußern und Gehorsam-Werden bis zum Tod am Kreuz, das freilich die heilsgeschichtliche Wende (V. 9: „Darum aber hat Gott ihn erhöht . . .") nach sich zieht. In sehr knapper Weise wird hier also zum Ausdruck gebracht, daß mit der Erniedrigung in Menschengestalt hinein der Ansatzpunkt für Tod, Auferstehung und Erhöhung, eben für das gesamte Oster- und Erlösungsgeschehen vollzogen ist.[11] Das Menschsein Jesu wird im Blick auf seine Person und Sendung gedeutet als eine Selbsterniedrigung und als die Übernahme der Aufgabe des leidenden Gerechten, der sich als Knecht Gottes weiß.[12] Gegenüber seiner Herkunft (V. 6: er war in der Gestalt Gottes) wird in verschiedenen Formulierungen zum Ausdruck gebracht, daß er sich nicht von Menschen unterschied (vgl. die

---

[6] Vgl. dazu *J. Kremer*, „Sohn Gottes": BiLi 46 (1973) 3–21, hier 7–8; *F. Dexinger*, Die Entwicklung jüdisch-christlichen Messianismus: BiLi 47 (1974) 5–31.239–266, hier bes. 7–10; ders., Ein „messianisches Szenarium" als Gemeingut des Judentums in nachherodianischer Zeit? Kairos 17 (1975) 249–278, bes. 249–266; *F. Hahn*, Christologische Hoheitstitel. Ihre Geschichte im frühen Christentum. (FRLANT 83), Göttingen ⁴1974, 251–259.

[7] Vgl.: Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung. Hg. v. *R. E. Brown* u. a., Stuttgart 1981, 44.

[8] Vgl. dazu *J. Gnilka*, Der Philipperbrief. (HThK X/3), Freiburg 1968, 131–147; *J. Ernst*, Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser. (RNT), Regensburg 1974, 72–79.

[9] Vgl. *Gnilka* (Anm. 8), 112–114.

[10] Vgl. *G. Sass*, Zur Bedeutung von doulos bei Paulus: ZNW 40 (1941) 24–32.

[11] Vgl. *Ernst* (Anm. 8), 66.

[12] Dies ist trotz der Einwände von *Gnilka* (Anm. 8), 140–141, mit *Ernst* (Anm. 8), 68, festzuhalten.

drei Aussagen von V. 7).[13] Über die näheren Umstände der Menschwerdung sagt der Text nichts aus; auch im paulinischen Kontext des Philipperbriefes wird dem kein Augenmerk zugewendet.

Gal 4,4–5

Im Brief an die Galater formuliert Paulus selbst eine kurze Deutung des Anfangs Jesu. Darin wird nun die Menschwerdung Jesu nicht bloß angeführt, sondern bereits unter einer bestimmten theologischen Perspektive formuliert:

„Als gekommen war die Fülle der Zeit,
sandte Gott seinen Sohn,
geboren aus einer Frau,
gestellt unter das Gesetz,
damit er die unter dem Gesetz Stehenden freikaufe,
damit wir die Sohnschaft empfangen."

Im Umfeld dieses Textes geht es um die Frage nach der Stellung des durch Christus erlösten Menschen und um die Art und Weise, wie er erlöst wurde.[14] Demgegenüber reflektiert Paulus nun kurz über das Kommen Jesu Christi selbst. Was hier geschehen ist, vollzog sich an einem Markierungspunkt, den der Verfasser als „die Fülle der Zeit" umschreibt.[15] Im alttestamentlich geschulten Ohr klingt hier der Gedanke an, daß dieser Fülle eine unendlich lange Epoche der Verheißung und des Wartens vorangegangen war. Mit Jesus von Nazaret wird diese Zeit erfüllt, soweit zur Fülle gebracht, daß etwas Neues beginnen kann. Gott wird initiativ, er handelt erneut in der Sendung seines Sohnes. Von diesem Sohn werden ausdrücklich zwei Merkmale festgehalten:[16] Eine Frau – ihr Name wird hier nicht erwähnt, scheint also dem Verfasser in diesem Zusammenhang nicht von Bedeutung – schenkt dem Kind das Leben; und dieses Kind ist „unter das Gesetz gestellt", gehört also zum jüdischen Volk.[17] Die äußeren Umstände des Geschehens sind ganz alltäglich, sie fallen nicht besonders auf. All dies geschieht aber mit einem eindeutigen Ziel, das nicht bei diesem Knaben allein liegt, sondern Bezug hat zu allen Menschen: „ . . . damit wir die Sohnschaft empfangen". Denn durch Jesus Christus kann der Mensch tatsächlich den Geist empfangen, der zur Kindschaft Gottes führt, in dem Gott als Vater angesprochen werden darf (vgl. den nachfolgenden V. 6, weiters ebenso Röm 8,15).[18] Aus dem Text können einige wesentliche Momente festgehalten werden: Gott sendet seinen Sohn in einem bestimmten Augenblick der Geschichte. Erster Ausdruck dieser Sendung ist die Menschwerdung; der Eintritt in diese Welt ist ein ganz, ja allzu menschlicher Vorgang: geboren durch eine Frau. Schon dieser Beginn der Sendung des Sohnes geschieht im Blick auf das Heil des Menschen.

---

[13] Vgl. *Ernst* (Anm. 8), 67–68; weiters *A. Contri*, Il Magnificat alla luce dell' inno cristologico di Filippesi 2, 6–11: Mar 40 (1978) 164–168.
[14] Vgl. *Brown* (Anm. 7), 46.
[15] Vgl. *H. Schlier*, Der Brief an die Galater. (KEK VII), Göttingen [12]1962, 194–196; *F. Mußner*, Der Galaterbrief. (HThK IX), Freiburg 1974, 269.
[16] Bei *Brown* (Anm. 7), 48, werden drei Merkmale gezählt: Sohn, geboren von einer Frau, unter dem Gesetz. Dies übersieht jedoch, daß das Gebären des Sohnes durch die Frau zusammenzuziehen sind!
[17] So *Mußner* (Anm. 15), 270.
[18] Vgl. *Schlier* (Anm. 15), 197–199; *Mußner* (Anm. 15), 274–276.

1.2. *Matthäusevangelium*

Einige Jahrzehnte nach dem Wirken des Apostels Paulus leitet der Verfasser des Matthäusevangeliums seine Schrift mit Vorgeschichten ein, die über Ursprung und Werden Jesu Aufschluß geben sollen. Offensichtlich legt er den Erzählungen in Mt 1–2 Überlieferungen zugrunde, die nur er kannte; mit Ausnahme weniger Merkmale haben die Erzählungen des Matthäus mit jenen des Lukas keine Berührungspunkte.[19]

In den insgesamt sechs Textabschnitten zeigt der Verfasser, daß sich, von allem Anfang an, an diesem Kind die alttestamentlichen Verheißungen erfüllen[20] und daß das Werden des Kindes unter besonderen göttlichen Schutz gestellt ist. Dies wird auch in der Geburtserzählung Mt 1,18–25 deutlich: Was hier geschehen soll und für Josef unverständlich ist, erfährt anhand des Zitats aus Jes 7,14 seine Deutung als Erfüllung der alttestamentlichen Schrift (V. 22b–23). Göttliches Eingreifen durch das Erscheinen des Engels im Traum gewährleistet überdies, daß Josef seine Frau nicht verstößt, sondern für sie und das Kind sorgen wird (V. 20–21).[21] Eher nebenbei wird einleitend V. 18 erwähnt, daß all dies mit der Geburt Jesu zusammenhängt (vgl. die so beiläufige Formulierung von V. 18: „Die Geburt Jesu Christi aber war so: . . ."). Äußere Begleitumstände bleiben unerwähnt. Erst in der Überleitung zur Erzählung über das Kommen der Magier wird der Geburtsort Betlehem – deutlich im Blick auf das Zitat aus Mi 5,2 in Mt 2,6 – nachgetragen (Mt 2,1). Entsprechend der erzählenden Darstellungsweise nennt der Verfasser den Namen der Mutter (vgl. schon Mt 1,16, sowie 1,18.20) und des Ziehvaters (Mt 1,18.19.20.24), dessen besondere Stellung er schon durch die von der übrigen Schreibweise des Stammbaumes abweichende Formulierung von Mt 1,16 abgegrenzt hatte.[22]

1.3. *Johannesevangelium*

In wiederum ganz anderer Weise geht der Verfasser des Johannesevangeliums auf Ursprung und Anfang Jesu ein. Er stellt die Menschwerdung in den größeren Zusammenhang seines Sprechens vom Wort, das bei Gott war (Joh 1,1) und in die Welt kam als das „wahre Licht" (Joh 1,9), das Fleisch geworden, um „in unserer Mitte" zu wohnen (Joh 1,14), aber – obwohl in seinem Eigentum – von den Seinen nicht aufgenommen (Joh 1,11) und von der Welt nicht erkannt wurde (Joh 1,10).[23] Auch hier tritt der Gedanke des Gesandt-Seins vom Vater stark in das Blickfeld. Mit einfachen Begriffen und in einem höchst spekulativen Spiel mit dem Wort

---

[19] Vgl. insgesamt *E. Nellessen*, Das Kind und seine Mutter. (SBS 39), Stuttgart 1969, hier bes. 19–21; *A. Vögtle*, Die Genealogie Mt 1,2–16 und die matthäische Kindheitsgeschichte: ders., Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung. (KBANT), Düsseldorf 1971, 57–102, bes. 65–87.

[20] Vgl. Mt. 1,23: Jes 7,14 – Mt 2,6: Mi 5,1–3 – Mt 2,15: Hos 11,1 – Mt 2,18: Jer 31,15 – Mt 2,23: [vgl. Jes 11,1?].

[21] Vgl. *A. Tosato*, Joseph, Being a Just Man (Matt 1:19): CBQ 41 (1979) 547–551.

[22] Vgl. *Vögtle* (Anm. 19), 99–102; *P. Seethaler*, Eine kleine Bemerkung zu den Stammbäumen Jesu nach Mt und Lk: BZ 16 (1972) 256–257; *P. Fiedler*, Geschichten als Theologie und Verkündigung – die Prologe des Matthäus- und Lukas-Evangeliums: Zur Theologie der Kindheitsgeschichten. Der heutige Stand der Exegese. Hrsg. v. *R. Pesch*, München 1981, 11–26, hier 16–20. *E. Schweizer*, Das Evangelium nach Matthäus. (NTD 2), Göttingen ^{3}1981, 9–10.12–14; *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Matthäus. (ThHK 1), Berlin ^{3}1972, 66–67.

[23] Vgl. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium 1. (HThK IV/1), Freiburg ^{2}1967, 209–257; *R. Laurentin*, Structure et Théologie de Luc I–II. (Études bibliques), Paris 1964, 135–140.

versucht der Verfasser, das Geheimnis der Menschwerdung des immer schon Seienden zu ergründen. Im Fleisch-Werden des Sohnes hat sich tatsächlich die Gegenwart des ewigen Gottes unter den Menschen zu ereignen begonnen. Dem Verfasser des Prologs ist es gelungen, den Gedanken der Präexistenz mit dem Eintreten des Sohnes in diese Zeit zu verbinden[24] – ein theologischer Brückenschlag, der in anderen neutestamentlichen Texten (vgl. bes. Kol 1,15) noch offen bleibt (vgl. weiters Hebr 1,6; Offb 3,14).[25] Nähere Angaben über die Menschwerdung Jesu treten demnach nicht in den Vordergrund.

Dieser kurze Blick in die neutestamentlichen Texte[26] zeigt, daß diese sich in ganz unterschiedlicher Weise der Frage nach dem Anfang Jesu und nach der Bedeutung seines Eintritts in diese Welt stellen. Ihre Darstellung ist dabei geprägt von ihrer spezifisch orientierten Grundhaltung, ihrer Aussageabsicht im einzelnen und ihrer Sprechweise, die sie im Blick auf ihre Adressaten – Gemeinden verschiedenster Zusammensetzung in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts – wählen. So ist es verständlich, wie unterschiedlich die Verfasser auf den Anfang Jesu von Nazaret eingehen.

Solche Merkmale eigenständiger Darstellung gelten auch für Lukas. Er hat am ausführlichsten das Werden des Kindes bedacht. Seine Überlieferung ist im folgenden darzulegen.

2. Die lukanische Deutung des Anfangs Jesu

2.1. Der größere Zusammenhang

Die Erzählungen über die Geburt Jesu (Lk 2,1–20) stellt Lukas in den größeren Zusammenhang seiner Darstellung über Werden und Geburt Johannes des Täufers und Jesu von Nazaret. Dieser weitere Textzusammenhang, der (nach dem Vorwort Lk 1,1–4) die ersten zwei Kapitel des Evangeliums umfaßt, ist für die Einordnung der jesuanischen Geburtserzählungen zu beachten. Für das Verständnis der entsprechenden Abschnitte ist es wichtig, das Zueinander des Täufers und Jesu von Nazaret zu bedenken. Bei aller Parallelisierung läßt der Verfasser jedoch keinen Zweifel daran, daß für ihn die Erzählung um Jesus die wichtigere und Jesus selbst die größere der zwei Gestalten ist.

In einer literarisch gut gegliederten Reihenfolge[27] wird zunächst die Verkündigung der Geburt eines Sohnes an Zacharias, den Vater des Täufers und Ehemann der Elisabet, erzählt (Lk 1,5–25). Damit verbindet der Verfasser die Szene der Verkündigung Mariens, einer Nichte Elisabets (Lk 1,26–38). Beide Erzählungen

---

[24] Vgl. *Nellessen* (Anm. 19), 16.

[25] Vgl. *J. Gnilka*, Der Kolosserbrief. (HThK X/1), Freiburg 1980, 62–63; *E. Schweizer*, Der Brief an die Kolosser. (EKK), Zürich 1976, 59–60.

[26] In diesem thematischen Zusammenhang wären u. U. auch die Texte Lk 11,27–28 und Offb 12,1–5 zu bedenken, jeweils freilich unter Berücksichtigung des anders gelagerten Aussageschwerpunktes.

[27] Vgl. dazu vor allem *H. Schürmann*, Aufbau, Eigenart und Geschichtswert der Vorgeschichte Lk 1–2: ders., Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien. (KBANT), Düsseldorf 1968, 198–208, hier 198–200; *E. Schweizer*, Zum Aufbau von Lukas 1 und 2: ders., Neues Testament und Christologie im Werden, Göttingen 1982, 11–32, hier 12–24; *Brown* (Anm. 7), 92–95; *Laurentin* (Anm. 23), 23–42; weiters *P. S. Minear*, Die Funktion der Kindheitsgeschichten im Werk des Lukas: Das Lukas-Evangelium. Die redaktions- und kompositionsgeschichtliche Forschung. Hrsg. v. G. Braumann. (WdF 280), Darmstadt 1974, 204–235; *P. Winter*, Some Observations on the Language in the Birth and Infancy Stories of the Third Gospel: NTS 1 (1954/55) 111–121.

werden nach den Eigenheiten eines überbietenden Parallelismus aufgebaut; sie geben dem Verfasser die Gelegenheit, theologisch wichtige, aber unterschiedliche Aussagen über die zwei verheißenen Knaben zu machen (vgl. Lk 1,14–17; 1,32–35). Die Begegnung beider Mütter (Lk 1,39–56) ist für Lukas nochmals Anlaß zur theologischen Deutung: Elisabet wird vom Heiligen Geist erfüllt und erkennt Maria als ἡ μήτηρ τοῦ κυρίου μου (Lk 1,43), eine Formulierung, die das Kind Mariens über menschliche Maßstäbe hinaushebt.[28] Der Lobgesang des Magnificat (Lk 1,46–55) ist Antwort auf dieses geistbegabte Bekenntnis. Die Erzählung über die Geburt des Johannes (Lk 1,57–80), die zum Lobpreis Gottes durch den Vater Zacharias im Benedictus führt (Lk 1,68–79), schließt zunächst die Hinweise auf den Täufer ab. Erst später wird Lukas auf Johannes als den predigenden Vorläufer Jesu ausführlich hinweisen (Lk 3,1–20).

Ab Lk 2,1 widmet sich der Verfasser ausschließlich dem Werden des Kindes Jesus. Nach der Verkündigungserzählung (Lk 1,26–38) wird nun über seine Geburt berichtet. Lukas tut dies in einem mehrfach ausholenden Bemühen, indem er mehrere Erzählungen zusammenschließt und so in verschiedener Weise in das Geschehen einführt.[29] Die ersten dieser Erzählungen sind jene Texte, die die Kirche durch die Jahrhunderte als die frohe Botschaft der Heiligen Nacht und des Weihnachtstages verkündet: Lk 2,1–14; Lk 2,15–20. Alle Erzählungen dieses Kapitels sind mit der Geburt Jesu unmittelbar verbunden und verfolgen das gemeinsame Anliegen, den Eintritt Jesu in diese Welt theologisch im Blick auf den Hörer der Botschaft zu entschlüsseln und zu deuten:

Die kurze Erwähnung der Beschneidung Jesu (Lk 2,21) verweist auf sein Stehen unter dem Gesetz und erinnert daran, daß die Verheißung und Anweisung des Engels aus der Verkündigungsszene (καὶ καλέσεις τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἰησοῦν – Lk 1,31) erfüllt ist.[30] Ein ähnliches Anliegen verfolgt der Hinweis auf die Reinigung Mariens nach den mosaischen Vorschriften (Lk 2,22–24). Sowohl die Begegnung mit dem prophetisch begabten Simeon (Lk 2,25–35) als auch mit der Prophetin Hanna (Lk 2,36–38) bieten dem Verfasser Gelegenheit, über die Bedeutung des Kindes zu reflektieren: Nachdem der Engel in der Verkündigungsszene gegenüber Maria (Lk 1,32–35) und in der Erscheinung vor den Hirten gegenüber diesen (Lk 2,10–12) über die Bedeutung des Kindes gesprochen hatte, sind es nun diese zwei betagten Frommen, die auf die Fülle des Heils hinweisen, das durch Jesus in diese Welt kommt (vgl. bes. Lk 2,29–30).[31]

2.2 Die Geburtserzählungen Lk 2,1–20

werden mit der Darstellung 2,1–7 eröffnet. Daran fällt auf, daß sich der Verfasser ausführlich und unverhältnismäßig lange mit den Begleitumständen befaßt: In

---

[28] Vgl. *Schweizer* (Anm. 27), 24; *Brown* (Anm. 7), 111–113; *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium 1. (HThK III/1), Freiburg 1969, 67–68; *J. Ernst*, Das Evangelium nach Lukas. (RNT), Regensburg 1976, 83; *G. Schneider*, Das Evangelium nach Lukas 1. (ÖTK 3/1), Gütersloh 1977, 56–57.

[29] Vgl. *G. Voss*, Die Christusverkündigung der Kindheitsgeschichte im Rahmen des Lukasevangeliums: BiKi 21 (1966) 115–118; *J. D. M. Derrett*, Further Light on the Narratives of the Nativity: NT 17 (1975) 81–108; *H. Schürmann*, „Sie gebar ihren erstgeborenen Sohn . . ." Lk 2,1–20 als Beispiel homologetischer Geschichtsschreibung: ders., Ursprung und Gestalt. (KBANT), Düsseldorf 1970, 217–221.

[30] Außer den Kommentaren (vgl. Anm. 28) vgl. *H. Schürmann*, „Es wurde ihm der Name Jesus gegeben . . ." (Lk 2,21): ders., Ursprung und Gestalt (Anm. 29), 222–226.

[31] Vgl. *P. Figueras*, Syméon et Anne, ou le témoignage de la loi et des prophètes: NT 20 (1978) 84–99.

[1]Es geschah aber in jenen Tagen:
[Es] ging ein Befehl aus von Kaiser Augustus, daß der ganze Erdkreis [in Listen] eingetragen werde.
[2]Diese erste Eintragung geschah, als die Herrschaft in Syrien Quirinius hatte.
[3]Und [es] brachen alle auf, um sich eintragen zu lassen, ein jeder in seine Stadt.
[4][Es] ging aber auch Josef hinauf von Galiläa aus der Stadt Nazaret
nach Judäa in die Stadt Davids, die genannt wird Betlehem,
weil er aus dem Haus und dem Geschlecht Davids war,
[5]um sich eintragen zu lassen mit Maria, der [mit] ihm Vermählten,
die ein Kind erwartete.

[6]Es geschah aber, als sie dort waren:
[Es] erfüllten sich die Tage ihres Gebärens,
[7]und sie gebar ihren Sohn, den Erstgeborenen,
und sie wickelte ihn [in Windeln],
und sie legte ihn in eine Krippe,
denn nicht war für sie Platz in der Herberge.

[8]Und Hirten waren in dieser Gegend lagernd und nächtliche Wache haltend über ihre Schafherde.
[9]Und der Engel des Herrn trat [zu] ihnen,
und die Herrlichkeit des Herrn umstrahlte sie, und sie fürchteten sich [mit] großer Furcht.
[10]Und [es] sprach zu ihnen der Engel: Fürchtet euch nicht!
Denn siehe, ich verkünde euch eine große Freude, die [für] das ganze Volk [bestimmt] sei:
[11]Geboren ist euch heute der Retter, der der Christos Kyrios ist, in der Stadt Davids.
[12]Und dies [ist] euch das Zeichen:
Ihr werdet finden einen Säugling, gewickelt [in Windeln], liegend in einer Krippe.
[13]Und plötzlich war mit dem Engel die Fülle der himmlischen Heerschar, preisend Gott und sagend:
[14]Ehre in den [Himmels-] Höhen Gott,
und auf Erden Frieden den Menschen [göttlichen] Wohlgefallens!

[15]Und es geschah: Als fortgingen von ihnen in den Himmel die Engel, sprachen die Hirten zueinander:
Gehen wir also nach Betlehem und sehen wir [an] dieses Wort, das geschehen ist,
das der Herr uns kundgetan hat.

[16]Und sie gingen eilend,
und sie fanden Maria und Josef und den Säugling liegend in der Krippe.
[17]Als sie sahen, taten sie kund die Botschaft, die zu ihnen über dieses Kind
gesprochen worden war.
[18]Und alle Hörenden staunten über das, was von den Hirten zu ihnen gesprochen wurde.

[19]Maria aber bewahrte alle diese Worte, [sie] herumwendend in ihrem Herzen.

[20]Und [es] kehrten zurück die Hirten, ehrend und preisend Gott für alles, das sie gehört und gesehen hatten,
wie [es] gesprochen worden war zu ihnen.

[21]Und als sich erfüllten acht Tage, ihn zu beschneiden, wurde genannt sein Name Jesus,
[wie er] genannt worden war von dem Engel, bevor er empfangen war im Mutterschoß.

[22]Und als sich erfüllten die Tage ihrer Reinigung nach dem Gesetz des Mose,
brachten sie ihn nach Jerusalem, um [ihn] dem Herrn darzustellen.

Vgl. 2,25–35.36.38

den V. 1–3 und 4–5 gibt er einleitende Hinweise, um dann in V. 6–7 äußerst knapp die Geburt Jesu darzustellen.[32]
Die folgende Erzählung V. 8–20 berichtet von der Offenbarung an die Hirten. Sie wird eingeleitet durch die Engelserscheinung vor den Hirten, die auf diese Weise eine göttliche Botschaft erhalten und Zeugen des Lobpreises der himmlischen Scharen werden (V. 9–12.13–14). Der Verfasser erzählt in V. 15–20 weiter, wie sie dieser Botschaft nachgehen und das Kind in der Krippe finden. Damit verbindet er eine entscheidende Deutung des Geburtsgeschehens von Betlehem.[33]

Lk 2,1–7 (Geburtserzählung)

Schon mittels der Einleitung erweckt der verfasser besonderes Interesse und verstärkte Aufmerksamkeit: „Es geschah aber . . ." (V. 1). Auch V. 6 (ähnlich dann V. 15) wird er mit dieser für ihn gebräuchlichen Redewendung auf das nachfolgend Erzählte hinweisen. „Jene Tage" (V. 1) ordnet der Verfasser genauer ein. Er spricht vom Kaiser und von dessen Befehl, der in Palästina – es gehörte zu der V. 2 genannten Provinz Syrien – durch den Statthalter Quirinius vollzogen wird. Auch Josephus Flavius berichtet von einer Volkszählung, die zur Erfassung der Steuerpflichtigen durchgeführt wurde, sich allerdings erst in das Jahr 6 n. Chr. datieren läßt.[34] Die genaue Festlegung eines Termins steht für Lukas jedoch nicht im Vordergrund; demnach hätte er ja genauer auf Monat und zumindest Woche hingewiesen. Vielmehr möchte der Verfasser gleich eingangs betonen, daß das erzählte Geschehen Platz, Rang und Bezug in und zur Geschichte hat. Lukas stellt die Geburt dieses Kindes, das er und seine Adressaten als den Kyrios bekennen (vgl. von daher nochmals Lk 1,43!), in Relation zum römischen Kaiser und zum Geschehen in dessen Reich.[35] Was hier erzählt wird, hat absolute Bedeutung schon für den geschichtlichen Augenblick und darüber hinaus.[36]
Indirekt kann der Verfasser in diesen einleitenden Versen auf die Besonderheit des Geschehens hinweisen. Aufgrund des Befehls des Kaisers, der V. 1–3 angeführt wird, erscheint es selbstverständlich, daß auch Josef und Maria in ihre Vaterstadt aufbrechen, um der Verordnung des Kaisers zu entsprechen. Schon eingangs der Verkündigungserzählung hatte Lukas darauf verwiesen, daß Maria die rechtmäßig dem Josef angetraute Ehefrau war (vgl. Lk 1,27).[37] Angesichts dieses

---

[32] Vgl. *Schürmann* (Anm. 29), 217.

[33] Vgl. *R. Pesch*, Das Weihnachtsevangelium (Lk 2,1–21). Literarische Kunst – Politische Implikationen: Zur Theologie der Kindheitsgeschichten (Anm. 22), 97–118, hier 100–106: Pesch rechnet auch V. 21 noch zu dieser Texteinheit; die (auch V. 22 erneut) wiederkehrende Formulierung „als sich erfüllten die . . . Tage" verweist jedoch auf eine Zäsur im Text. Vgl. zur Verknüpfung von V. 1–7 und V. 8–20 *A. Vögtle*, Offene Fragen zur lukanischen Geburts- und Kindheitsgeschichte: ders., Das Evangelium und die Evangelien (Anm. 19), 43–56, hier 54–56.

[34] Vgl. den Exkurs bei *Schneider* (Anm. 28), 68–69, sowie *Ernst* (Anm. 28), 100–104.

[35] Ähnlich verfährt Lukas wenig später nochmals, wenn er Lk 3,1–2 mit einer sechsfachen Relation zu den Potentaten der damaligen Zeit die Erzählung über das Auftreten des Täufers einleitet.

[36] Vgl. Apg 26,26: „Dies alles hat sich ja nicht in irgendeinem Winkel zugetragen." Dazu *Schürmann* (Anm. 29), 219–220.

[37] Das Lk 1,27 geschriebene Partizip ἐμνηστευμένην wird häufig mit „verlobt" übersetzt. Nach jüdischem Recht handelt es sich um die Zeitspanne zwischen dem Abschluß des rechtlich gültigen Ehevertrages und der sogenannten Heimführung der Braut, also des Beginns des gemeinsamen

Vorwissens kann sich der Verfasser V. 5 auf den kurzen Hinweis beschränken, daß Maria ein Kind erwartet. Genauer geht Lukas in einer sprachlich sehr schön formulierten Weise auf die Herkunft der Eheleute, insbesondere des Josef ein: Der parallel gestaltete Satz V. 4 kennzeichnet einmal den weiten Weg, den sie nehmen mußten, verweist aber zudem auch auf das hohe Haus, dem sie entstammen. Schon der Satzbau zeigt, daß Lukas den Parallelismus durch den Hinweis auf die Stadt Davids bricht. Auch der noch zusätzlich ausgeführte Begründungssatz – inhaltlich ja eine Selbstverständlichkeit – verweist auf das ausgesprochene Interesse des Verfassers, die davidische Abstammung des Josef nochmals in Erinnerung zu rufen (vgl. dazu ja schon Lk 1,27, sowie dann V. 11).[38] Auch in dem Wort an die Mutter wird dieser Gedanke zur Sprache gebracht (Lk 1,32). Für den Verfasser ist damit klar ausgesagt: Das Kind, das Maria erwartet, wird vor dem Gesetz als Nachkomme Davids gelten, als Träger also der alten, hoffnungsvollen Verheißung (vgl. 2 Sam 7,14). Die natürliche Abstammung Jesu aus dem Geschlechte Davids war für Lukas (und für die junge Kirche) offensichtlich von großer Bedeutung und Wichtigkeit.[39]

Mittels der ausführlich formulierten Einleitungsverse gelingt es also dem Verfasser, Wichtiges über das von Maria erwartete Kind zu sagen. Angesichts des Umfangs dieser Verse muten die folgenden Sätze (V. 6–7) eher knapp und zurückhaltend an. Auch stilistisch ändert Lukas mit einem Mal seine Darstellungsweise: Mit den einfachsten sprachlichen Mitteln, auf alle ausschmückende Entfaltung verzichtend, beschreibt er das in menschlichen Generationen so alltägliche Geschehen der Geburt eines Kindes.[40] Allein die so kurz formulierten Sätze V. 6–7 verraten etwas von dem Unaussprechbaren, das dahinter steht. Trotz aller Knappheit der Worte bringt der Verfasser wichtige Akzente zur Sprache. Wenn er vom „Sich-Erfüllen" der Tage spricht (V. 6), ist damit nicht bloß auf das Ende der Frist in der Erwartung eines Kindes Bezug genommen. Für Lukas tut sich damit der weite Bogen alttestamentlicher Erwartungen im Blick auf das Heil Gottes auf, und diese Erwartungen erfüllen sich nun, da Maria ihr Kind zur Welt bringt, den Sohn, der aus der gläubigen Sicht des Verfassers und seiner Adressaten ja der Gesalbte Jahwes, der Messias ist. Freilich kommt diese Dimension zunächst mit keinem Wort zum Ausdruck; vielmehr spricht Lukas vom Geburtsgeschehen in diskret zurückhaltender Weise. Er deutet nur an, daß im Gebären Mariens sich Großes erfüllt.[41]

Hervorgehoben ist im Text eigens der Hinweis auf den Erstgeborenen (V. 7). Nach religiöser Tradition im Judentum ist jede männliche Erstgeburt Gott geweiht und sein Eigentum. Gemäß Ex 13,12; 34,19 erinnert dies an Jahwes entscheidende Rettungstat am alttestamentlichen Volk in der Befreiung aus der Knechtschaft Ägyptens. Für Lukas ist es von Bedeutung, daß mit seiner Stellung als Erstgeborener der Knabe schon Gott zugewiesen ist.[42] Im übrigen ist aus lu-

---

ehelichen Lebens und der häuslichen Gemeinschaft. Dieser rechtlichen Verbindlichkeit wird die heutige Vorstellung von „Verlobung" nicht mehr vollständig gerecht. Vgl. zur Sache genauer *Brown* (Anm. 7), 118–120.

38 Vgl. *Schürmann* (Anm. 28), 102–103; *Ernst* (Anm. 28), 104–105; *Schneider* (Anm. 28), 66–67; *W. Grundmann*, Das Evangelium nach Lukas. (ThHK 3), Berlin ^{6}1971, 79–80.

39 Vgl. *Schürmann* (Anm. 29), 218–219.

40 Vgl. *Ernst* (Anm. 28), 105; *Schürmann* (Anm. 28), 104.

41 Vgl. *E. Schweizer*, Das Evangelium nach Lukas. (NTD 3), Göttingen 1982, 32–33.

42 Vgl. *Ernst* (Anm. 28), 105; *Schürmann* (Anm. 28), 104.

kanischer Sicht diese Geburt durch nichts ausgezeichnet. In der Schlichtheit des Erzählten ist der Text ein deutlicher Kontrast zu jenen Erwartungen, die bezüglich des Kommens des Messias im Judentum verbreitet waren, und zu den späteren Darstellungen in apokryphen Texten.[43] Als hilfloser Säugling wird das Neugeborene gewickelt und gebettet – zeichenhafte Verdeutlichung für den kleinen, unscheinbaren – und unerwarteten! – Weg Gottes, seines Eintretens in diese Welt.

Der begründende Nachsatz V. 7 weist über das unmittelbare Geschehen hinaus. Das Legen des Kindes in eine Krippe mag tatsächlich auf den Stall verweisen, in ärmliche, unbequeme, abseitige Umgebung. Die Bemerkung des Verfassers will jedoch nicht in erster Linie zu Mitleid rühren; Lukas bringt vielmehr das Schicksal Jesu in den Blick, für den in seinem irdischen Leben (vgl. Mt 8,20; Lk 9,58) und darüber hinaus wohl auch in der lukanischen Gemeinde oft „kein Platz" war. Was Lukas hier im zeichenhaften Hinweis auf die volle Herberge andeutet (zu beachten ist die betont negative Formulierweise!), kommt auch an anderen Stellen im Neuen Testament zur Sprache.[44]

Die Töne der Erzählung sind also ernst, sie stimmen nachdenklich, geben wenig Raum für Sentimentalität. Verschiedentlich läßt der Verfasser anklingen, daß hier Großes geschieht. Deutlich zur Sprache bringt er es erst in einer zweiten Erzählung.

Lk 2,8–20 (Deutende Offenbarung an die Hirten)

Aus der unvoreingenommenen Haltung eines Erstlesers kann der Stellenwert des nachfolgenden Textes ermessen werden: Das bisher Erzählte bewegt sich – zumindest vordergründig – durchaus im Rahmen des auch im menschlichen Bereich Üblichen. Was Lukas über die Geburt Jesu erzählt, läßt noch keine präzisen Deutungen zu. Zwar war in der Verkündigungserzählung Lk 1,26–38 Außergewöhnliches im Wort des Engels angeklungen; dies wurde aber Lk 2,1–7, nicht aufgegriffen. Gerade in den letzten Versen schien das zurückhaltend Einfache das erzählerische Prinzip gewesen zu sein. Umso stärker drängt diese erste Geburtserzählung nach einer Deutung. Der Zugang zur wahren Dimension des Geschehens wird nun in der zweiten Erzählung zur Geburt Jesu V. 8–20 eröffnet.[45]

Mit V. 8 skizziert der Verfasser eine vollständig neue Situation. Von den Hirten wird gesagt, daß sie „nächtliche Wache haltend" sind bei ihren Herden. Sie sind wach zu dieser Stunde – eine wichtige Voraussetzung dafür, daß sie die Botschaft Gottes treffen kann.[46] In einer dem biblischen Menschen geläufigen Ausdrucksweise schildert Lukas V. 9 das Eintreten des göttlichen Boten in ihr Umfeld. Die zwei parallel gestalteten Sätze des V. 9 zeigen deutlich die Entsprechungen: Im

---

[43] Vgl. z. B. die ganz anderen Vorstellungen in Qumran, dazu 1Q S IX 10–11; 1Q Sa II 12; vgl. aus dieser Epoche auch Ps Sal 17; 18,6–8; Test Lev 18; ganz anders auch z. B. ProtEv Jak 19–21.

[44] Vgl. die johanneische Formulierung Joh 1,11: „Er kam in sein Eigentum; doch die Seinen nahmen ihn nicht auf". Mt deutet das gleiche ebenfalls bereits in den Vorgeschichten an, wenn er ausführt, daß über die Geburtsnachricht der König Herodes in Schrecken gerät „und ganz Jerusalem mit ihm" (Mt 2,3).

[45] Richtig betont *Vögtle* (Anm. 33), 54–56, die inhaltlich notwendige Verknüpfung beider Perikopen.

[46] Wie wichtig im biblischen Rahmen Hirten sind, zeigen schon die atl. Beispiele sowie andere ntl. Texte: Auch David war Hirte, bevor er zum König gesalbt wurde (vgl. 1 Sam 16); Hirten sind Bild göttlicher Sorge um den Menschen: Gott geht ihm nach, sucht ihn (vgl. Lk 15,3–10; Joh 10,11–15). Vgl. dazu auch *Schürmann* (Anm. 28), 108.

Engel begegnen die Hirten der sie umfassenden Herrlichkeit Gottes. Wie in zahlreichen biblischen Texten begegnet der Engel der menschlichen Reaktion („und sie fürchteten sich mit großer Furcht" – V. 9) mit einer Zuversicht gebenden Anrede: „Fürchtet euch nicht" (V. 10). (So war auch Maria in der Verkündigungserzählung angesprochen worden – Lk 1,30.) Damit ist auch ausgedrückt, daß das Wort des Engels nicht eine Schrecken einflößende Nachricht, sondern eine gute Botschaft ist.

Dies drückt der Sprecher selbst aus, er spricht von einer „großen Freude" (V. 10), bestimmt für „das ganze Volk", für alle also, nicht nur für eine bestimmte Gruppe. Diese Botschaft lautet: Der Retter ist geboren. Betont wird hinzugefügt: er ist *euch* geboren, um klarzustellen, daß Gott hier nicht um seiner selbst, sondern um der Menschen willen gehandelt hat. Die Geburt geschah in der Stadt Davids, also in Betlehem (V. 11). Der schon V. 4 angedeutete Gedanke wird wieder aufgenommen: Dieses Kind wird die Herrschaft auf Davids Thron antreten, dieser Retter ist ja der Christos Kyrios. Ähnliches war Maria bei der Verheißung der Geburt des Kindes gesagt worden (Lk 1,32–33). Als Herrscher aus davidischem Geschlecht wird sich dieses Kind als der Gesalbte Jahwes, als der Heilbringer – der „Heiland" – erweisen.[47]

Erst mit diesen Worten des Engels ist das zuvor berichtete Geburtsgeschehen in Betlehem ausdrücklich und eindeutig abgegrenzt und erläutert. Die knappen Verse über das Kind in der Krippe (V. 6–7) werden rückblickend erhellt. Erst jetzt läßt der Verfasser erkennen, welch unerhörtes Geschehen er in so wenigen Worten erzählt hatte.

Das Einzigartige, ja Paradoxe dieses göttlichen Handelns ist erneut in dem Zeichen erkennbar, das den Hirten ergänzend zur Botschaft gegeben wird. Was V. 7 über das Kind gesagt wurde, ist hier V. 12 beinahe wörtlich aufgegriffen: Diese im menschlichen Leben immer wiederkehrende Gegebenheit eines Säuglings in Windeln wird den Hirten als Zeichen für die Botschaft von der Geburt des Messias, des Erlösers dieser Welt verkündet. Die ausgesetzte Hilflosigkeit des Kleinkindes ist Zeichen für die gewollte Angewiesenheit Gottes. In dieser Eigenart des Zeichens wird die Unergründbarkeit göttlichen Wirkens andeutungsweise spürbar.

Chorartig wird die Botschaft des Engels durch den Lobpreis Gottes abgeschlossen (V. 13–14). In zwei parallelen Sätzen, deren einzelne Elemente wiederum chiastisch angeordnet sind (V. 14),[48] wird die Herrlichkeit, die aus Gottes Handeln hervorgeht und nun erneut in der Geburt des Messias offenbar ist, diesem Gott lobpreisend zugesprochen und in Beziehung gesetzt zum Menschen in dieser Schöpfung: Angesichts des heilvollen Geschehens, das verkündet ist, steht er in der Huld Gottes, ihm gilt erneut Gottes Wohlgefallen. Daher darf ihm – vorausblickend auf Jesu heilendes Wirken – Friede als Ausdruck des guten, ungestörten Verhältnisses untereinander und zu seinem Gott zugesagt werden.[49]

Mittels eines kunstvoll gestalteten Satzes wird V. 15 ein neuer Erzählschritt eingeleitet. Die Hirten gehen der göttlichen Botschaft nach; sie fragen ausdrücklich

---

[47] Vgl. *Ernst* (Anm. 28) 108–109.

[48] Vgl. *Ernst* (Anm. 28), 109; weiters *E. Hansack*, Luk 2,14: „Friede den Menschen auf Erden, die guten Willens sind"? Ein Beitrag zur Übersetzungstechnik der Vulgata: BZ 21 (1977) 117–118.

[49] Vgl. dazu *J. Krenner*, Der Friede – eine Gabe Gottes. Bibeltheologische Erwägungen: StdZ 107 (1982) 161–173, hier 161.

nach dem ,,Wort, das geschehen ist" (V. 15): Gottes Botschaft hat sich tatsächlich ereignet. Was sie finden, stimmt wörtlich mit dem zeichenhaften Hinweis des Engels (V. 12) sowie mit der Darstellung der Geburt des Kindes überein: Der Säugling, liegend in der Krippe, die Mutter und Josef bei ihm (V. 16); d. h., in der Erfüllung des ihnen gegebenen Zeichens erkennen die Hirten das Kind. Sie, denen selbst die Botschaft verkündet und die Geburt gedeutet wurde als das Kommen des Retters in diese Welt, geben nun selbst die Kunde weiter (V. 17). Aus jenen, denen geoffenbart wurde, werden solche, die selbst verkündigen: sie treten in die Weitergabe der Botschaft ein. Im Erzählrahmen des Lukas weitet sich plötzlich der Kreis, er spricht von ,,allen", die die Worte der Hirten hören und darüber staunen (V. 18). Wie die Hirten verkündigend an die Stelle des Engels getreten waren und damit seine Aufgabe übernommen hatten, so geschieht dies nun auch im Hinblick auf den Lobpreis Gottes. Gleich dem himmlischen Chor (V. 13–14) ehren und preisen nun die Hirten Gott (V. 20).
Mit einem Satz noch lenkt der Verfasser das Augenmerk auf die Mutter. Er läßt erahnen, daß Maria angesichts des neugeborenen Kindes ihren Glauben formt: ,,Alle diese Worte", also die Botschaft über ihr Kind, bewahrt sie in ihrem Herzen (V. 19), sie wendet sie, bedenkt sie (vgl. auch Lk 2,33.50–51) und wird mit diesem Kind im Glauben wachsen bis zu Tod, Auferstehung und Gabe des Geistes (vgl. Apg 1,14). Mit diesem Wort über Maria (es ist, abgesehen von V. 16, die erste Erwähnung in dieser zweiten Geburtserzählung) deutet der Verfasser Aufgabe und Weg Mariens an: im Herzen das Geschehene bedenkend ihrem Sohn zur Seite zu stehen.

Die *weiter ausdeutenden Erzählungen* fügt Lukas unmittelbar an den Hinweis des Heimgangs der Hirten und ihres Lobpreises (V. 20) an. Nur mit einem Satz wird kurz über die Beschneidung Jesu am achten Tag erzählt (V. 21); wiederum davon abgehoben, durch den erneuten Hinweis auf die darin sich ereignende ,,Erfüllung" (V. 22, vgl. V. 21 und zuvor V. 6) jedoch deutlich mit dem bisher Erzählten verbunden, werden die ausdeutenden Episoden im Tempel eingeleitet (V. 22–24.25–35.36–38). Auch in diesen Erzählungen ist es wiederum Anliegen des Verfassers, das Geschehen von Betlehem zu deuten und die theologische Dimension der Geburt des Kindes darzulegen.[50]

3. Zum Verständnis der Weihnachtsbotschaft heute

3.1. Mit der Deutung der Engelworte als ,,eine Freude, die für das ganze Volk bestimmt ist" (Lk 2,11) unterstreicht Lukas die Weite der Weihnachtsbotschaft. Wer immer zu jedweder Zeit bereit ist, dieses Kind aus Betlehem als den Retter dieser Welt und als den Kyrios aller Zeiten anzunehmen, für den ist diese Botschaft eine freudige Verkündigung des Heils. Der Nachdruck, mit dem der biblische Verfasser vom ,,Heute" der Geburt spricht, öffnet eine neue zeitliche Perspektive. Dieses Heute des Heils Gottes erstreckt sich von den Tagen Jesu hin bis zur Vollendung der Welt, es vollzieht sich immer neu, wenn diese Botschaft verkündet, offenen Herzens aufgenommen und gefeiert wird.

[50] Dies gilt auch für Lk 2,41–52, das freilich etwas den Rahmen sprengt. Nach *Schweizer* (Anm. 27), 26–27, handelt es sich dabei um ein ,,Verbindungsstück" (26) zwischen Vorgeschichte und Evangelium. Vgl. dazu auch *H. J. de Jonge*, Sonship, Wisdom, Infancy: Luke 2,41–51a: NTS 24 (1978) 317–354.

3.2. In der Geburt des Kindes offenbart sich die Herrlichkeit Gottes in seinem dem Menschen zugewandten Heilswillen. Dies erläuternd, interpretiert der Engel das Geschehen und vermittelt damit den Schlüssel zu menschlichem Begreifen des Großen, das sich vollzieht. Ohne diesen – so unterstreicht insbesondere Lukas – besteht die Gefahr, das Wirken Gottes, das in das Kleine und Unscheinbare, ja in das allmenschliche Geschehen gebettet ist, zu übersehen. Gott ist es selbst, der sein Handeln deutet und so für den Menschen erkennbar macht. Das Geschehen selbst, die Menschwerdung des Sohnes, ist ein aus menschlichem Verstehen nicht mehr zu überschreitendes Zeichen des liebenden Willens Gottes für unser Heil: Denn höhere als personale Entfaltung kann diese Liebe nicht finden. Im Sohn teilt sich Gott uns personal als ein liebender Gott mit (vgl. dazu auch Joh 3,16).

3.3 Mit der Geburt Jesu beginnt eine neue Epoche dieser Welt (vgl. Gal 4,4–6; Lk 2,1–2). Im Lobpreis der Engel bringt Lukas sein diesbezügliches Verständnis deutlich zur Sprache: Gott sagt uns seinen Frieden zu, da die Menschen unter seinem Wohlgefallen stehen. Dies gilt für alle – wie ja auch die Botschaft an alle geht. Stehen unter diesem Frieden Gottes, bringt auch die Verpflichtung, aus diesem Frieden zu leben, ihn zu teilen mit anderen. Das umschreibt jene Haltung, die sich am Beispiel Jesu orientieren muß. In der Menschwerdung des Sohnes und in seinem Vorbild ist diese Gabe Gottes angeboten. Sie aufzugreifen ist freie, zu verantwortende Aufgabe des Menschen.[51]

3.4. Nach der lukanischen Erzählung sind die ersten Empfänger der Weihnachtsbotschaft einfache Hirten. Ihnen wird dieses Heil verkündet. Sie zeigen sich gläubig betroffen; sie suchen dieses ihnen gegebene Wort, um es zu bezeugen. Vom Geheimnis der Weihnachtsbotschaft erfaßt zu werden, gebietet zugleich, dieses eigene Bedenken weiterzugeben. Erst in der Verkündigung wird diese Botschaft als ein Wort Gottes erfahrbar, das Heil bringt und froh macht. Gerade dies mag dann dazu veranlassen, wie die Hirten angesichts des Geschehens Gott zu ehren und zu preisen, für alles, was gesehen, gehört und – weiterverkündet wurde.

3.5. Wie kein anderer Mensch hat die Mutter Jesu die Bedeutung des Geschehens an sich erfahren. Einmal bricht ihre Freude in lauten Lobpreis auf (Lk 1,46–55). In den Geburtserzählungen steht die Mutter, obwohl dem Geschehen am nächsten, im Hintergrund. Sie ist die still Bedenkende; für den wirkenden Gott ist sie die innerlich Bereite.[52] Sie weiß um die Zeiten des lauten Wortes und der besinnlichen Stille.

3.6. Die verschiedenen Erzählungen des Lukas sowie die Hinweise, ja Erwähnungen anderer neutestamentlicher Verfasser kreisen um das eine Geheimnis im Versuch, es mit Worten zugänglich zu machen und damit menschlichem Begreifen ein wenig näher zu rücken. Gott wirkt hier in unerhörter Weise sein Heil. Als

---

[51] Vgl. *W. Kirchschläger*, Voraussetzungen und Wege des Friedens. Erwägungen und Imperative aus biblischer Sicht: BiLi 56 (1983) 100–111.

[52] Vgl. *A. Müller*, Glaubensrede über die Mutter Jesu. (Grünewald Reihe), Mainz 1980, passim, bes. 62–65; *Brown* (Anm. 7), 222–223.

Menschen, die unter seinem Heilswillen stehen, erfahren wir uns als unendlich Beschenkte, als das ,,Du" seiner Liebe, in das er seinen Sohn hineingibt, ,,sich selbst entäußern" läßt (Phil 2,7). Was sich an Ostern vollendet als endzeitliche Hoffnung auf die Fülle unseres Heils in Gott, das nimmt in der Geburt Jesu an Weihnachten seinen Anfang.[53]

[53] Zur allgemeinverständlichen und praxisorientierten Deutung der Weihnachtsbotschaft vgl. vor allem *E. Beck*, Gottes Sohn kam in die Welt. Ein Sachbuch zu den Weihnachtstexten, Stuttgart 1977; *A. Vögtle*, Was Weihnachten bedeutet, Freiburg 1977; *A. Weiser*, Zentrale Themen des Neuen Testaments. Eine Handreichung für Schule und Erwachsenenbildung, Donauwörth 1978, 87–108; weiters *W. Kirchschläger*, Schriftverständnis leichtgemacht. Zur Vermittlung biblischen Grundwissens. (Gespräche zur Bibel – Einführungsband), Klosterneuburg 1980, 147–154.
sens. (Gespräche zur Bibel – Einführungsband), Klosterneuburg 1980, 147–154. Gerade bei der Vermittlung der Weihnachtsbotschaft ist zu beachten, daß die biblischen Verfasser keine protokollartigen Berichte überliefert haben; dennoch berechtigt dies nicht zu dem Schluß, die Geburtserzählungen seien ,,erfunden". Dies hieße nämlich übersehen, daß die Verfasser in ihren Darstellungen ein tiefes Maß an theologischer Wahrheit – wo sich diese mit der geschichtlichen trifft, ist nicht mehr klar zu erkennen – uns verkündigend übermitteln.

Katholische Blätter für weltanschauliche Information

ORIENTIERUNG

informiert über religiöse, ideologische und literarische Strömungen, über Entwicklungen in der katholischen Kirche und der Ökumene, über den Dialog mit anderen Religionen, über aktuelle Auseinandersetzungen in der Theologie und in den Wissenschaften, über weltumspannende Solidarität angesichts atomarer Bedrohung, Elend, Unterdrückung und ökologischer Krise.

fordert Mitdenken und Verarbeiten anderer Meinungen.

widersteht den Trends zur Resignation und zum Klischee.

verbindet eine wache Lesergemeinde aus 98 Ländern mit Autoren verschiedenster Sprachen und Kulturen

Jahresabonnement 1984 (inkl. Versand) für Österreich öS 330.– (Stud. öS 215.–), für Deutschland DM 43,– (Stud. DM 29,50), Schweiz Fr 35.– (Stud. Fr 25,50).

Verlangen Sie Probeexemplare!
Verlag Orientierung, Scheideggstraße 45, CH-8002 Zürich

HEINRICH LUTZ

Das Türkenjahr 1683 in christlicher Sicht

Die folgenden Ausführungen gehen auf einen Vortrag zurück, der im Rahmen einer Ringvorlesung „Auf Gottes Spuren in Österreich" am 20. Mai 1983 in Wien gehalten wurde. Wegen der Aktualität des Themas erbat die Redaktion vom Referenten die Abdruckerlaubnis. Wir danken Herrn Univ.-Prof. Dr. Heinrich Lutz, Vorstand des Historischen Instituts der Universität Wien, für seine Zustimmung. (Redaktion)

Das Thema sieht auf den ersten Blick klar und einfach aus. Doch es bedarf in zweifacher Hinsicht einer Erläuterung. Wenn wir die Konflikte und Entscheidungen des Türkenjahres 1683 wirklich verstehen und in den größeren historischen Zusammenhang einordnen wollen, müssen wir erstens nach vorne und nach rückwärts über dies eine Jahr kräftig hinausgreifen: nach rückwärts, um die allgemeine politische Situation Europas in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts zu zeigen; nach vorne, um die auf 1683 folgende große Offensive der siegreichen habsburgischen Macht nach Südosten zu erwähnen. Denn erst von daher wird die epochale Bedeutung des Sieges von Wien deutlich.

Die zweite Erläuterung betrifft den anderen Teil des Themas: „in christlicher Sicht". Daß damit eine überkonfessionelle, also ökumenische Betrachtungsweise gemeint ist, versteht sich wohl von selbst. Das *Problem* liegt tiefer. Und hier ist sehr genau zu unterscheiden. Denn „1683 in christlicher Sicht" kann ja zwei sehr verschiedene Dinge meinen. Erstens: das Türkenjahr in der christlichen Sicht von *damals*, d. h. in der Sicht, im Bewußtsein der damaligen Christen. Oder: das Türkenjahr in der christlichen Sicht von *heute*, also in der Sicht, im Urteil der heutigen Christen. In der Tat macht es einen großen Unterschied aus, ob wir uns im ersten Falle darauf einstellen, die Ereignisse aus der damaligen christlichen Sicht zu verstehen und zu erzählen, oder ob wir aus der Distanz von dreihundert Jahren diese Dinge betrachten und beurteilen. Der Unterschied liegt dabei aber nicht nur in dem zeitlichen Abstand – daß man aus der Distanz besser sehen kann –, sondern auch in dem tiefen Wandel, den das christliche Bewußtsein seither erfahren hat. Dazu ist etwas weiter auszuholen.

Wir gehen davon aus, daß es in der bisherigen Geschichte des Christentums drei große Epochen gegeben hat, die sich hinsichtlich des Verhältnisses der Christen zu Staat und Gesellschaft, zu Macht und Krieg und Kultur sehr unterschieden. Die ersten drei Jahrhunderte der frühen Kirche, vor der „Konstantinischen Wende" und noch ohne das langfristige Bündnis von Thron und Altar, zeigen die Kirche als eine sehr weitgehend gewaltfreie „Kontrastgesellschaft" gemäß dem Evangelium. Dann folgt von der Spätantike über das Mittelalter bis weit in die Neuzeit eine lange Epoche der engsten Verflechtung und Deckungsgleichheit von politischer Macht, Kultur und abendländischem Christentum. Die christliche Religion ist zur herrschenden Religion geworden, mit allen Problemen und Entstellungen, die eine so langfristige Herrschaft mit sich bringt. In diese Epoche gehört das Jahr 1683, wobei sich damals die Probleme der Verflechtung von Staat und Kirche noch durch die konfessionellen Kämpfe verschärft hatten: seit der Reformation standen sich mehrere zwangskirchliche Systeme im Konflikt gegenüber. Eine dritte Epoche, in der wir heute leben, beginnt schrittweise mit der Auf-

klärung des 18. Jahrhunderts und der Säkularisierung des 19. Jahrhunderts. Wir sehen, wie sich seither diese Verflechtung und Deckungsgleichheit Schritt um Schritt aufzulösen begann und einem offeneren Verhältnis von Kirche und Gesellschaft Platz machte. Und wir sollten das durchaus positiv sehen. Heute haben die Christen in einer weithin säkularisierten Welt in vielfacher Hinsicht neue Chancen, die urchristlichen Impulse, eine Kontrastgesellschaft der Versöhnung, Liebe und Gewaltlosigkeit zu bilden, in erneuerter und zeitgemäßer Form wiederaufzunehmen. Gewiß gibt es heute innerhalb der Kirchen unterschiedliche Bewertungen hinsichtlich der Wandlungen in einer pluralistisch gewordenen Gesellschaft und der ihnen jeweils entsprechenden neuen christlichen Verhaltensweisen. Diese Unterschiede können aber eine durchaus positive Bedeutung gewinnen im gemeinsamen Ringen der Christen von heute um die dem Evangelium gemäßen Antworten auf die Herausforderungen unserer Zeit. So steht die Rückerinnerung an 1683 für uns nicht mehr in einem statischen Zusammenhang etwa nach der Formel: „Was damals galt, gilt auch heute." Vielmehr haben wir selbstverständlich von der heutigen, gewandelten Lage des Christentums auszugehen, von einer Lage, die in mehrfacher Hinsicht der frühchristlichen Situation und ihren Chancen und Aufgaben wieder näher steht, als dem noch ganz festzementierten Staats-Kirchen-Kultur-System von 1683.
Was folgt nun aus dieser einleitenden großräumigen Orientierung für unser heutiges Thema? Ich schlage folgenden Weg ein, um den Unterschied zwischen christlicher Sicht von 1683 und von heute fruchtbar werden zu lassen: in einem ersten Durchgang gebe ich einen historischen Überblick, so wie es damals gewesen ist; in einem zweiten Teil stelle ich Probleme und Fragen vor, die sich aus der heutigen christlichen Sicht zu 1683 ergeben. Zum Schluß formuliere ich einige zusammenfassende Thesen.

Historischer Überblick

Nach dem Ende des 30jährigen Krieges 1648 trat in Europa kein dauerhafter Friedenszustand ein. Wohl waren die katholischen wie die protestantischen Staaten entschlossen, nicht neuerdings in einem Glaubenskrieg die Entscheidung über den Sieg des Katholizismus oder des Protestantismus zu suchen. Doch die Machtrivalitäten, insbesondere der Expansionsdrang König Ludwigs XIV. von Frankreich, ließen Europa nicht zur Ruhe kommen. Zuletzt hatte 1679 der Friede von Nijmegen den Krieg zwischen dem aggressiven Sonnenkönig einerseits, dem Kaiser und den Niederlanden andererseits beendet. Für diesen Frieden hatte sich Papst Innozenz XI. sehr eingesetzt, da er die Vereinigung der Kräfte des katholischen Frankreich mit Kaiser Leopold I. gegen die Türken wünschte. Aber der Sonnenkönig betrieb auch in den folgenden Friedensjahren die Ostexpansion weiter: 1681 überfiel er die Reichsstadt Straßburg und verleibte sie Frankreich ein usw. So mußten der Kaiser und die Fürsten des römisch-deutschen Reiches stets mit einer Zweifronten-Drohung rechnen: hier die Türken, dort Frankreich (und die fortgesetzte Zusammenarbeit beider Mächte gegen den Kaiser ist durchaus keine Übertreibung im Sinne früherer patriotisch-antifranzösischer Geschichtsbilder!).
Blicken wir nun nach dem Osten, nach Ungarn, Polen und dem Osmanenreich. Das Osmanenreich befand sich im 17. Jahrhundert bekanntlich in einem Zustand

langfristigen Niedergangs: es konnte weder in sozio-ökonomischer, noch in politisch-militärischer, noch in kultureller Hinsicht mit dem dynamischen Aufstieg Europas Schritt halten. Gegenläufig zu den allgemeinen Verfallstendenzen versuchte und verwirklichte die Großwesir-Dynastie der Köprülü einen Reformkurs. Er brachte vorübergehend nochmals einen Kräftegewinn des Osmanischen Reiches, der zu Erfolgen gegen Venedig und – mit späteren gegenteiligen Folgen – zu Eroberungen im südöstlichen Teil Polens führte. Der ehrgeizige, grausame Großwesir Kara Mustapha war gewissermaßen der letzte Exponent dieser neuen Offensivpolitik; er fühlte sich durch einen ungarischen Aufstand gegen den Kaiser ermutigt, doch noch den seit 1529 nicht mehr erneuerten Hauptschlag gegen Wien zu führen.
Differenzen zwischen dem Kaiser und dem Adel im habsburgischen Teil Ungarns (wegen absolutistischer und gegenreformatorischer Tendenzen der Wiener Zentralregierung) führten in den 70er Jahren zu andauernden lokalen Erhebungen (Kuruzzenkrieg). Hieraus entwickelte sich 1678 ein gefährlicher Aufstand. Der Rebellenführer, Graf Emmerich Tököly, stand mit Ludwig XIV. in Kontakt und verbündete sich mit dem Sultan. Es war sein Ziel, das habsburgische Ungarn zu einem halbwegs unabhängigen türkischen Vasallenstaat zu machen. 1682 erkannte ihn die Hohe Pforte als Fürsten von Oberungarn an.
In Ungarn schuf das konfessionelle Problem womöglich noch größere Schwierigkeiten als der kaiserliche Absolutismus. Die gegenreformatorischen Tendenzen des Kaiserhofes und der mit ihm verbündeten Bischöfe trieben die Mehrheit des protestantischen ungarischen Adels zunächst in die Opposition, dann zum Teil in die offene Rebellion. Lieber hielt man sich an die Türken, als sich der Wiener Gegenreformation ausgeliefert zu sehen.
Für diese Gegenreformation sei als ein Beispiel aus vielen auf die Preßburger Prozesse verwiesen (wo zudem noch deutlich wird, daß man von Wien aus den Druck besonders gegen den sozial schwächeren, weil weniger adelig-ständisch verankerten Protestantismus in der Slowakei richtete). Diese großen Preßburger Prozesse gegen die Protestanten, in denen zuerst die protestantischen Bürger von Preßburg, dann alle evangelischen Lehrer und Prädikanten der drei Komitate von der Waag bis nach Kaschau, schließlich die Masse der protestantischen Geistlichkeit vor das Statthaltergericht in Preßburg geladen und abgeurteilt wurden – zum letztgenannten Verfahren erschienen an die 300 Geistliche –, begannen 1672. Bei ihnen wurde jeweils in gleicher Weise vorgegangen. Auf Grund ganz spärlicher und unsicherer Indizien wurden die Angeklagten als Aufwiegler und Verräter oder Majestätsbeleidiger zum Tode und Verlust ihrer Güter verurteilt und unmittelbar darauf begnadigt, falls sie einen Revers unterschrieben, daß sie der Ausübung ihrer Ämter entsagten. In diesem Falle blieb meist nur noch eine Geldbuße zu entrichten, ein eigentlicher Glaubenszwang wurde nicht ausgeübt. Wer die Unterschrift verweigerte, wurde statt der Todesstrafe des Landes verwiesen. Die Habe der Verbannten verfiel den Jesuiten, zwölf Bücher durfte jeder in das Exil mitnehmen. Im dritten Preßburger Prozeß war auch diese Menschlichkeit schon vergessen: 41 Verurteilte, die nicht unterschrieben, schickte Bischof Kollonitsch als Urteilsvollstrecker nach Neapel auf die Galeeren – nur 30 kamen dort an; ein weiterer Transport kam auf die kaiserlichen Galeeren nach Buccari. Vergebens setzten sich Schweden und Brandenburg für sie ein. Erst 1676 hat de Ruyter die Überlebenden im Hafen Neapels befreit.

Weiter: Die Pfarrer und Lehrer der dreizehn Städte der Zips, die Österreich als ein Pfand der Krone Polens besaß, wurden 1674 von Bischof Barsony enteignet und nach Polen vertrieben. Gleichzeitig wurden auch hier den Evangelischen die Schulen und Kirchen weggenommen, so daß ihr Bekenntnis aus der Öffentlichkeit verbannt war. Im Jahre 1674 registrierten die Jesuiten den Höhepunkt der Bekehrungen in Ungarn: 15.200 Seelen. So sah der konfessionspolitische Hintergrund des ungarischen Aufstandes (und damit auch des türkischen Angriffes) aus. Die päpstliche Politik, die auf eine Versöhnung der Ungarn mit dem Kaiser zwecks Abwehr der Türken hinarbeitete, geriet hier in ein kaum lösbares Dilemma. Einerseits mahnte der Wiener Nuntius Buonvisi den Kaiser zu einem Entgegenkommen an die Ungarn, andererseits konnte er religionspolitische Konzessionen an die Protestanten – die für die Regierung ja „billiger" waren als politisch-steuerliche Zugeständnisse – nicht offen befürworten. Immerhin kam es 1681 zu einem Ende der scharfen gegenreformatorischen Eingriffe und zu einer Wiederherstellung protestantischer Rechte in Ungarn. Im Hinblick auf Tökölys Aufstandsbewegung kam das aber zu spät.

1683 griffen, im Einvernehmen mit dem König von Frankreich, die Türken Österreich an. Sie gelangten bis Wien und belagerten die Stadt mit über 100.000 Mann. Der Weg der türkischen Armee war, als militärische Offensive in ein feindliches Land, von Brand und Mord begleitet. Und während der Belagerung Wiens wurden weite Teile Niederösterreichs zum Opfer systematischer Plünderung und Zerstörung, größtenteils durch irreguläre tatarische Reiterverbände. Ich bringe zur Illustration zwei zeitgenössische Texte: zunächst einen Bericht aus türkischer Sicht über die Einnahme Hainburgs; er stammt aus der Feder des Zeremonienmeisters des Sultans.

„Heute berannten Kara Mehmed Pascha und Bekir Pascha, denen die Bezwingung der Festung Hainburg anbefohlen worden war, diesen Ort bis zur Zeit des Nachmittagsgebetes. Da er sich als stark befestigt erwies, sandten sie an den Großwesir Boten mit der Bitte um Geschütze; aber noch während diese unterwegs waren, kamen zur Zeit des Sonnenunterganges von der anderen Seite schon Boten mit lebenden Gefangenen und abgeschnittenen Köpfen und brachten die frohe Kunde, daß die Stadt im Sturm genommen worden sei. Ununterbrochen und sich gegenseitig anfeuernd waren die Streiter des Islams von allen Seiten im Sturmangriff in die Feste eingedrungen, aus der die Kampftruppen und die Honoratioren bereits vorher geflohen waren. Das gemeine Volk, das an Ort und Stelle geblieben war und sich zum Kampf gestellt hatte, ließ man allesamt über die Klinge springen, und die Burg wurde besetzt. Vor dem Großwesir rollten die eingebrachten Köpfe in den Staub, und auch den lebend vorgeführten Gefangenen wurden die Köpfe abgeschlagen. Die Überbringer dieser Freudenbotschaft wurden mit Ehrengewändern und Geld beschenkt . . .Durch Allahs Gnade waren die Herzen der Giauren mit Schrecken und Entsetzen geschlagen und der Verstand und Urteilskraft dieser Schurken angesichts des machtvollen Ansturms der islamischen Krieger so zerrüttet worden, daß sie auch nicht einen einzigen Tag Widerstand zu leisten wagten und nicht den Mut fanden, den Kampf gegen die Streitscharen des Islams zu führen. So wurden sie geschlagen und vernichtet, und unseren tapferen Truppen fiel der gottgewollte Sieg zu."[1]

Der zweite Bericht stammt von dem Heiligenkreuzer Geistlichen Balthasar Kleinschroth. Er floh mit einer Gruppe von Sängerknaben und Patres aus dem Stift, das dann von den Tataren geplündert wurde. Kleinschroths Schilderung zeigt die Leiden der Zivilbevölkerung. Bei Kaumberg hatten die Bauern das Triestingtal durch eine Schanze gesperrt.

[1]Kara Mustafa vor Wien. Das türkische Tagebuch der Belagerung Wiens 1683, verfaßt vom Zeremonienmeister der Hohen Pforte, hg. v. *R. F. Krentel* (München 1967) S. 13f.

„Bei dieser Schanzen hab ich länger als ein halbe Stund auf unsere Patres gewartet. Unterdessen hab ich nichts als Jammer und Elend gesehen, indem unterdessen ein sehr große Menge der Flüchtigen durchgereiset, welche nit genug erzählen kunnten, was für Elend und Not sie ausgestanden. Bei vielen konnte man die Wahrzeichen sehen, so mit gräulichen Wunden daher kommen und denen Tataren noch entwischt, teils schier ohne Kleider, weil sie alles dahinden gelassen und entloffen, viel schwangere Weibspersonen, in größtem Schrocken, deren viel hin und wieder vor und zu der Zeit gebährten, auch wohl ohne Hilf eines Menschen; viel verschmachteten, viele kommeten um die Kinder, viel hatten noch saugende Kinder an ihren Brüsten hangen, kunnten aber kaum selber mehr Atem fangen vor Schrocken der Gefahr und Schwachheit. Es war überall ein erbärmliches Elend, so nit zu beschreiben. Und wer nit dergleichen mit Augen gesehen, kann's nit begreifen, was nur ich mit den meinigen erfahren und gesehen."[2]

Doch kehren wir zur großen Politik zurück, die den erfolgreichen Widerstand gegen die osmanische Offensive ermöglichte. Eine gemeinsame Interessenlage führte Polen und Venedig dazu, sich mit Österreich zu verbünden. Die Solidaritätswelle ergriff aber auch weiter abliegende Staaten: Kursachsen und Bayern, dazu zwei süddeutsche Reichskreise kamen dem Kaiser zu Hilfe, später auch Kurbrandenburg und selbst Schweden. Die Abwehr der Türken wurde auch als eine Sache betrachtet, die Europa und die Christenheit anging. Papst Innozenz XI. (1676 bis 1689) unterstützte den Kaiser mit Subventionen und diplomatischer Hilfestellung. Verschiedene Souveräne nahmen als Heerführer am Kriege teil: König Johann Sobieski von Polen, Kurfürst Max Emanuel von Bayern, Herzog Karl von Lothringen, Markgraf Ludwig Wilhelm von Baden („Türkenlouis"). Johann Sobieski stammte aus dem niederen katholischen Adel Polens, hatte sich als Volksheld in den Kämpfen gegen die Türken ausgezeichnet, war als Kandidat der französischen, antikaiserlichen Partei zum König gewählt worden. Frankreich versuchte, ihn auf die Seite der ungarischen Aufständischen, damit der Türken, zu ziehen. Erst im Frühjahr 1683 fiel die Gegenentscheidung Polens: Sobieski, der an einer Konsolidierung seiner Monarchie und an der katholischen Sache interessiert war, ließ sich durch Papst und Kaiser für die Liga gegen die Türken gewinnen.

Während die Verteidiger Wiens sich mit letzter Kraft gegen die Belagerungsarmee wehrten, versammelte sich Anfang September bei Tulln die christliche Entsatzarmee. Der heiligmäßige Franziskanerprediger Marco d'Aviano trieb die Retter Wiens zur Eile an und sprach zu den Truppen. König Johann Sobieski schrieb am 9. September aus dem Feldlager von Tulln an seine Gemahlin Maria Kasimira:

. . . „Wir haben den gestrigen Tag mit Gebet zugebracht. Der P. Marko von Aviano hat uns seinen Segen gegeben; er ist ausdrücklich vom Papste hierher geschickt worden. Wir haben die Kommunion aus seinen Händen empfangen, hierauf hat er die Messe gelesen und eine außerordentliche Ermahnungsrede an uns gehalten. Er fragte uns, ob wir Vertrauen auf Gott hätten, und auf unsere einstimmige Antwort, daß wir ein gänzliches und vollkommenes Vertrauen auf ihn hätten, ließ er uns mit sich mehrere Male nacheinander wiederholen: Jesus Maria! Jesus Maria! Er las die Messe mit hoher Salbung. Er ist wahrhaft ein Mann Gottes; dabei ist er weder unwissend noch scheinheilig. Doch damit nicht zufrieden, durchschritt P. Markus noch das Heer, drängte sich durch die Reihen der Krieger, suchte, mit seinem Kreuze in der Hand, alle zur tiefen Bereuung ihrer Sünden zu bewegen und gab noch den einzelnen Schwadronen und Bataillonen seinen priesterlichen Segen. Dabei mühte er sich weit über seine Kräfte, aber diese Bemühungen waren von großem Erfolge gekrönt. An jenem denkwürdigen Feste der Geburt der seligsten Jungfrau widerhallte vom weiten Heere immer wieder der Ruf: ‚Ich habe gesündigt, ich habe gesündigt, Barmherzigkeit, o Herr!' Ja selbst die Irrgläubigen, Pro-

[2] *H. Watzl* (Hg.), Flucht und Zuflucht. Das Tagebuch des Priesters Balthasar Kleinschroth aus dem Türkenjahr 1683. Forschungen zur Landeskunde von Niederösterreich, Bd. 8 (1956) S 91.

testanten und andere erweckten mit tiefer Inbrunst den Reueakt und wurden nicht müde, Gott um Verzeihung ihrer Sünden zu bitten."[3]

Die Entsatzarmee des Kaisers und seiner Verbündeten schlug unter dem Oberbefehl des polnischen Königs die türkischen Belagerer bei Wien (12. September 1683) so vollständig, daß sie überstürzt das Feld räumten. Die Verheerungen waren insgesamt furchtbar. Die Greuel des Krieges mit Brand, Mord und Verschleppung in die Sklaverei prägten jetzt neuerdings das Feindbild des unmenschlichen Türken. Noch viele Jahre hindurch bemühte man sich um den Rückkauf überlebender Sklaven: 1692 wird in Adrianopel die Wirtin von Heiligenkreuz um 30 Thaler freigekauft.

Im Gegenangriff eroberten die kaiserlichen Armeen in den nächsten Jahren Zug um Zug die ungarische Tiefebene und stießen dann weiter nach Bosnien und Serbien vor. Es kam zu einem Massenabfall von der osmanischen Herrschaft. Zahlreiche Adelsführer aus Kroatien, Bosnien, Serbien und der Walachei gingen zum Kaiser über und traten in seine Armee ein. Auch der Fürst von Siebenbürgen und der siebenbürgische Landtag unterstellten sich Leopold I. (1686, 1688). Mittlerweile zeigte sich aber, daß auch den österreichischen Eroberungen sozusagen natürliche Grenzen gezogen waren. Südlich der Donau-Drau-Linie setzten Nachschubschwierigkeiten ein. Auch schlugen die Türken seit 1690 kräftiger zurück. Außerdem zog der neue Zweifrontenkrieg, in den der Kaiser seit 1688 durch Frankreich verwickelt war, einen Teil seiner Truppen und Heerführer vom Balkan ab. Doch 1697 schlug Prinz Eugen ein massiertes Aufgebot der Türken bei Zenta, südlich Szegedin, und nahm ihnen damit jede Aussicht auf eine Rückeroberung von Ungarn. Im Frieden von Karlowitz (16. Jänner 1699) trat das Osmanische Reich an Polen Podolien (nördliches Bessarabien und Westukraine), an Venedig den Peloponnes (Morea), an Österreich Slawonien, Siebenbürgen und den seit 1526 bis 1541 türkischen (Haupt-)Teil von Ungarn ab, mit Ausnahme des Banats. Österreich stieg durch diesen Frieden zum Rang einer europäischen Großmacht auf und wurde die Vormacht im Südosten. In diesen neuerworbenen habsburgischen Gebieten stellte sich u. a. die Frage nach der Behandlung der vom Türkenjoch befreiten Bevölkerungsteile, die der griechisch-orthodoxen Kirche angehörten. Davon wird noch zu sprechen sein.

Nach diesem Ausblick bis 1700 werfen wir noch einen Blick auf die religiös-konfessionelle Zusammensetzung der Heere auf beiden Seiten. Tökölys Truppen, die 1683 nicht an der Belagerung teilnahmen, aber die türkische Armee in Oberungarn unterstützten, waren fast ganz protestantisch. Orthodoxe Christen bildeten die Kontingente aus der Moldau und Walachei, die im türkischen Verband vor Wien standen und hier ihren eigenen Gottesdienst hielten. Von der osmanischen Gardetruppe, den Janitscharen, stammte ein erheblicher Teil aus christlichen Familien des Balkans. Eine Prozentschätzung dieser im Knabenalter zum Islam übergetretenen Janitscharen ist für 1683 kaum möglich, auch deshalb, weil damals die früher übliche, gewaltsame „Knabenlese" (unter den christlichen Untertanen des Sultans) schon außer Übung gekommen war.

Im christlichen Heer mischte sich eine Mehrzahl von Katholiken mit erheblichen protestantischen Kontingenten unter den aus dem Reich gekommenen Hilfsvöl-

[3] *M. Heyret*, P. Markus von Aviano O. M. Cap. Apostolischer Missionär und päpstlicher Legat beim christlichen Heere (München 1931) S. 292.

kern. Dies galt auch für die Armeen der folgenden Offensivkämpfe. So konnte dann der irenische und für die christliche Versöhnung eintretende evangelische Historiker Seckendorf 1692 schreiben:

„Laßt uns nacheifern dem Feldlager Kaiser Leopolds, durch dessen Mannschaft neuerlich Buda erobert wurde. Dort gab es keinerlei Streit zwischen den Anhängern verschiedenen Glaubens. Gemeinsam strengten sich alle an, den gemeinsamen Feind anzugreifen. Warum sollte solche Einigkeit, wie sie dort die Not des Krieges zeitigte, bei uns nicht die christliche Liebe zuwege bringen?"[4]

Solche frommen Wünsche, in der Begeisterung des gemeinsamen Sieges über den türkischen „Erbfeind" formuliert, stießen freilich in der kirchlichen, theologischen und politischen Realität der damaligen Christenheit auf tiefe Schwierigkeiten.

Probleme und Fragen um das Jahr 1683 aus der heutigen christlichen Sicht

Der Sieg über die Türken und die Befreiung Wiens im September 1683 sind von österreichischer Seite meist recht massiv und naiv als Triumph der guten Sache über die böse, als Sieg der christlichen Kultur des Abendlandes über die barbarischen Horden des Ostens gefeiert worden. Wenn wir heute in diesem Fall christliche Gewissenserforschung mit einer Strukturanalyse verbinden, sieht das Bild wesentlich anders aus. Nicht als ob es jetzt darum ginge, die Leiden der österreichischen Bevölkerung unter der grausamen Kriegführung und die Tapferkeit der Verteidiger Wiens wie der Entsatzarmee aus kaiserlichen, polnischen und deutschen Truppen zu bagatellisieren oder die politische und kulturelle Bedeutung dieses Sieges zu verkleinern. Es wäre eine verfehlte Art der christlichen Selbstkritik, den damaligen Zugzwang: militärischer Widerstand gegen militärische Aggression nicht in aller Härte sehen zu wollen. Aber es ist sehr zu betonen, daß gegenüber den herkömmlichen Triumph-Klischees und Feindbildprojektionen erst eine vertiefte und revidierte Analyse der damaligen Vorgänge eine wahrhaft christliche Rechenschaft über 1683 ermöglicht. Dazu gebe ich in der gebotenen Kürze einige besonders wichtige Stichworte.

Verschiedene Religionszugehörigkeit auf beiden Seiten

Wir haben davon auszugehen, daß die politisch-militärischen wie die kirchlich-religiösen Verhältnisse, die dem osmanischen Angriff auf Wien und dem Sieg der kaiserlichen und polnischen Truppen zugrunde lagen, von den heutigen Lebensbedingungen außerordentlich verschieden waren. Auf der einen wie auf der anderen Seite war damals die Deckungsgleichheit von Religion und Staatsmacht selbstverständlich. Unter diesen Bedingungen gab es die Chancen zu friedlichen, kulturellen Begegnungen zwischen Ost und West, zwischen europäischer und außereuropäischer Kultur nur in sehr eingeschränkter Weise. Kompliziert wurde die Situation noch dadurch, daß die türkischen Angreifer sich einerseits als ein Heer islamischer „Glaubensstreiter" bezeichneten, andererseits aber mit christlichen Truppen verbündet waren. Die Hilfstruppen aus der Walachei und Moldau, die an der Belagerung Wiens auf türkischer Seite teilnahmen, waren – wie schon

[4] *Veit Ludwig Frhr. von Seckendorf*, Historia Lutherianism, 2. Aufl. Leipzig 1694; deutsche Übersetzung nach *E. W. Zeeden*, Martin Luther und die Reformation im Urteil des deutschen Luthertums, Bd. 2 (Freiburg im Br.) S. 150f.

erwähnt – orthodoxe Christen. Das Heer der ungarischen Aufständischen unter Emmerich Tököly, das mit dem Sultan kooperierte, war hauptsächlich aus ungarischen Protestanten zusammengesetzt. Das verweist auf einen ganz wichtigen Punkt: das damalige österreichische Herrschaftssystem war streng gegenreformatorisch und versuchte stets von neuem, auch in Ungarn, mit den Mitteln obrigkeitlichen Zwanges gegen den Protestantismus vorzugehen. Der Widerstand gegen die von Wien ausgehende Zwangskatholisierung hatte große Teile der ungarischen Protestanten zur Rebellion gegen den Kaiser veranlaßt. Diese ungarische Aufstandsbewegung wiederum hatte anscheinend wesentlich zum Entschluß der Türken beigetragen, gestützt auf die Rebellion in Ungarn den Angriff auf Österreich zu wagen. So führt *eine Linie* von der gegenreformatorischen Zwangspolitik Wiens zum türkischen Erfolgskalkül des Angriffs auf Wien.
Es liegen also die Dinge, wenn wir sie unter einem heutigen, christlich-ökumenischen Gesichtspunkt betrachten, recht differenziert: auf osmanischer Seite eine weitgehende religiöse Toleranz, die dem Sultan eine politisch-militärische Zusammenarbeit mit den rumänischen Orthodoxen und mit den Protestanten in Ungarn ermöglichte; auf kaiserlicher Seite ein von Rom abgesegnetes, streng katholisches System, das immer wieder nichtkatholische Christen aus Furcht vor der Zwangskatholisierung auf die Seite der Feinde des Kaisers trieb. Daß es auch im kaiserlichen Heer protestantische Christen gab, vor allem unter den Hilfstruppen aus dem Reich, wurde schon erwähnt. Die weiterreichenden Fragen lauten, wie es überhaupt soweit kommen konnte, daß damals Rom ein so intolerantes Rekatholisierungssystem guthieß und daß Wien seine Staatsräson, seinen politischen Absolutismus und Zentralismus so nahtlos mit katholischen Zwangsformen verband . . .Diese Fragen kann ich hier nur erwähnen, nicht beantworten.

Grausamkeit der Kriegführung und das Türkenbild in Österreich

Die Grausamkeit kennzeichnete die damalige Kriegführung auf beiden Seiten. Man muß sich entschieden von jeder Schwarz-weiß-Malerei frei machen, wie sie auf Grund der vielfach bezeugten Schreckensszenen, die vor allem die Bevölkerung in Niederösterreich erlebte, bis heute die Schulbücher beherrscht.
Was in den Schulbüchern nicht zu lesen ist, ist z. B. die Tatsache, daß nach dem Sieg vom 12. September im eroberten Lager etwa 3000 kranke oder verwundete Türken ,,zur Reinigung der Luft" bei lebendigem Leibe verbrannt wurden. Es gab im Anschluß daran Untersuchungen und auch Bestrafungen, aber davon wurde niemand wieder lebendig. Nach osmanischen Quellen sollen es übrigens nicht 3000, sondern 10.000 gewesen sein.
Wenn insgesamt die damals auf österreichischer Seite erlebten Greuel und Verwüstungen einseitig das Feindbild des unmenschlichen Türken bis in unsere Gegenwart bestimmten, so soll auch der vereinseitigende Beitrag der künstlerischen Triumph-Darstellungen und des gesellschaftlichen Siegesdünkels nicht vergessen werden. Der türkische Gefangene spielt auf den zahlreichen barocken Siegesund Triumphdarstellungen seit 1683 eine stereotype Rolle: nackt, gefesselt, gekrümmt unter den Hieben des Triumphators oder unter den Hufen der Siegespferde. Die höfische Gesellschaft des Habsburgerreiches vergnügte sich bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts mit dem sogenannten Türkenkopfrennen. Das heißt, es wurden auf einem Reitplatz Türkenköpfe (aus Holz u. ä.) auf Postamen-

ten oder hängend angebracht und die Reiter, oder die in Wagen sitzenden Damen und Herren, mußten mit Lanzen, Degen oder Pistolen die Köpfe treffen bzw. die am Boden liegenden Köpfe aufspießen. Ähnliche Beiträge zur Inhumanität ,,alla Turca" scheint es in manchen anderen Bereichen gegeben zu haben. Eine englische Besucherin der Bibliothek des Prinzen Eugen berichtete im 18. Jahrhundert, man habe ihr dort Quartbände gezeigt, die von der Kriegskunst handelten und sinnigerweise in die Häute türkischer Janitscharen gebunden waren.

Die orthodoxen Christen im neuen Habsburgerreich

Das nächste Stichwort betrifft ein politisch-kirchliches Problem, das bis heute nachwirkt und für die Beziehungen Österreichs zum Südosten eminente Bedeutung hat: das Verhalten der siegreichen Habsburger Macht nach 1683 zu den Christen des östlichen Ritus. Daß die Wiener Regierung die Zurückdrängung der osmanischen Herrschaft und die Neugestaltung in den befreiten Gebieten im Geiste der Gegenreformation durchführte, ist in allen Lehrbüchern nachzulesen. Aber was bedeutete das wirklich?
Bekanntlich trafen sich seit dem frühen Mittelalter im Donauraum die kirchlichen und kulturellen Ausstrahlungen der westlichen und der östlichen Christenheit und traten in Wettbewerb. Als seit 1683 die Machtverhältnisse sich sehr rasch umgestalteten, war die im Verband der orthodoxen Kirche lebende, plötzlich unter habsburgische Herrschaft geratende Bevölkerung in einer recht unterschiedlichen Lage. Hinsichtlich der kirchlich-kulturellen Kräfte gegenüber dem Westen war ihre Lage überall schwierig. Denn das Patriarchat von Konstantinopel hatte ja längst seinen Frieden mit dem Sultan gemacht; die einzelnen ethnisch-kirchlichen Gruppen in der Karpatho-Ukraine, im rumänisch sprechenden Teil Siebenbürgens, in den serbischsprechenden südlichen Gebieten waren aufgesplittert. Die soziale Stellung und der Bildungsstand der orthodoxen Geistlichkeit war im Durchschnitt wesentlich ungünstiger als auf der katholischen Seite. Zudem befanden sich die kirchenorganisatorischen wie kulturellen Zentren der Orthodoxie zum größten Teil außerhalb des österreichischen Herrschaftsbereiches.
Die überaus komplexen Bewegungen und Konflikte, die durch die Auseinandersetzung der katholischen Habsburgermonarchie mit der Orthodoxie in diese Räume kamen, bilden bis heute ein wichtiges Forschungsgebiet. Zwei Modelle standen der Wiener Regierung von Anfang an zur Verfügung: eines war die Union, d. h. die östlichen Christen sollen unter Wahrung ihrer eigenen kirchlichen Traditionen nun der römisch-katholischen Jurisdiktion unterstellt und damit in die herrschende Kirche Österreichs integriert werden. Dieser Weg, mit starken politischen und kulturellen Motivationen, war schon vor 1600 in Polen und seit der Mitte des Jahrhunderts auch in der sogenannten Karpatho-Ukraine beschritten worden (Union von Užhorod). Es lag nahe, diesen Weg nun weiter zu verfolgen. Das wurde vor allem bei den siebenbürgischen Orthodoxen der ,,Natio Valachica" versucht und führte zu der Union von Alba Julia 1698/1700.
Das zweite Modell war neu; Leopold I. bot es 1690 den Serben, Bulgaren und allen sonstigen Gruppierungen an, die man damals noch in einer weitgetragenen Balkanoffensive von der türkischen Herrschaft zu befreien hoffte. Diesen Bevölkerungen wurde vom Kaiser in feierlichen Urkunden und Aufrufen Autonomie in kirchlicher und kultureller Hinsicht zugesagt. Dieses Modell wurde bekannt-

lich nur in begrenztem Raume realisiert. Wichtig wurde vor allem die Gewinnung von einigen zehntausend serbischen Türkenflüchtlingen unter dem Patriarchen Arsenius III. Crnojević von Peć. Dieser serbische Patriarch hat damals tatsächlich seinen Sitz auf das österreichische Gebiet verlegt, und es hat sich in der Folge eine serbische orthodoxe Kirche in der Donaumonarchie entwickelt, seit 1716 mit dem Mittelpunkt in Karlowitz und mit der offiziellen Anerkennung seitens des Phanars (Patriarchat von Konstantinopel).
Doch sowohl das eine wie das andere Modell war in seiner Realisierung mit einer ununterbrochenen Kette von Schwierigkeiten verbunden. Es ist dabei schwer zu beurteilen, woher jeweils die größeren Schwierigkeiten kamen: aus dem Widerstand der Orthodoxie gegen jede Art von Union (auch Versuche von Karlowitz her, früher unierte Gruppen in Serbien und Syrmien wieder zu ,,reorthodoxieren''); aus dem Widerstand der katholischen Geistlichkeit in Ungarn und Kroatien gegen jede Art von Union überhaupt; oder auch aus den politischen und sozialen Machtinteressen der katholischen Behörden und Oberschichten, die alle Sonderstellungen und Privilegierungen der Untertanen bekämpften. Erst mit einer Verspätung von nahezu hundert Jahren wurden die serbischen Sonderrechte in die ungarische Verfassung aufgenommen.
Die Folgen waren ebenso komplex wie langfristig. Schon 1721 reiste der Belgrader Metropolit Petrović nach Moskau, um den Schutz des Zaren gegen den von den Ungarn und den kaiserlichen Behörden ausgeübten katholischen Druck zu erbitten. Das reicht dann bis zu den vielen Nationalitätentheoretikern Ostmitteleuropas, die im 19. und 20. Jahrhundert die österreichische Politik seit 1621 pauschal als gegenreformatorische Unterdrückungsgeschichte interpretierten und daraus die Rechtfertigung für die Auflösung der Donaumonarchie ableiteten. Das reicht auch weiter bis zu den kommunistisch-nationalistischen Begründungen für die gewaltsame Vernichtung der Unionskirchen in Rumänien und der Ukraine 1945/48.

Der Türke als Geißel Gottes

Ich komme nun zu einer letzten Frage. Man fragt sich, wie es innerhalb dieser hart zementierten Zwangssituationen von Staat, Krieg und Gegenreformation mit der unversiegbaren und regenerierenden Kraft christlicher Spiritualität stand. Der große Volksprediger Abraham a Sancta Clara will den Aufruf zum christlichen Waffengang gegen die Türken mit der Bußpredigt an die sündige Christenheit verbinden: Der Türke ist die Geißel Gottes für das sündhafte Leben der Christenmenschen. Der ,,Ottomanische Säbel'' als Zuchtrute Gottes – das ist eine traditionelle bußtheologische Wendung aus der Türkenabwehr des 15. und 16. Jahrhunderts.
Was aber, wenn nun die Siege über die Türken folgen? Hat sich etwa die über das Osmanenreich siegende Kaisermacht nun sittlich so tief geläutert? – Ähnlich, vielleicht noch tiefer als bei Abraham a Sancta Clara sehen wir im Auftreten, im Gebet und in der Predigt des heiligmäßigen Kapuziners Marco d' Aviano den existenziellen Anspruch, den Waffengang gegen die Türken mit Bußgesinnung und innerer Umkehr selbst beim einzelnen Soldaten zu verbinden. Die zeitgenössischen Berichte schildern, wie wir hörten, in bewegender Weise die Bußpredigten des Kapuziners im Heer, das dann die Türken schlägt. Wer die Grausamkeit da-

maliger Kriegführung – auf beiden Seiten – kennt, ist jedenfalls vor der Versuchung geschützt, den brisanten Problembereich von Krieg und christlicher Frömmigkeit in diesem wie in anderen Fällen mit erbaulichen Floskeln zuzudekken.

Zusammenfassende Thesen

1. Jede verantwortungsvolle Beschäftigung mit dem Türkenjahr 1683 wird einerseits den damaligen Zugzwang – militärischer Widerstand gegen militärische Aggression – betonen und den für Österreich und das christliche Europa so bedeutungsvollen Sieg würdigen. Andererseits ist aber der tiefe Wandel festzuhalten, der im Verhältnis von Religion, Staat und Krieg seither eingetreten ist. Gerade wer sich als Christ bekennt, kann heute im Vergleich mit 1683 hoffnungsvoll feststellen, daß nach dem Aufhören so vieler zeitbedingter Verstrickungen und historisch erklärbarer Unversöhnlichkeiten der Weg zunehmend frei wird für jene Formen christlichen Engagements, die dem ursprünglichen Auftrag des Evangeliums näher kommen: daß die Christen eine Kraft der Versöhnung und des Friedens seien – das Zeichen Gottes unter den Völkern.
2. Die eindrucksvolle Gestalt des Kapuzinerpaters Marco d' Aviano, der mit seinen Predigten und Gebeten die christlichen Truppen 1683 anfeuerte, stellt uns vor die nicht einfachen Fragen nach einer zutreffenden Einordnung der Spiritualität jener Zeit. Natürlich wurde damals weit und breit für den Sieg der christlichen Waffen gebetet. In diesem Zusammenhang ist nicht nur allgemein weiterzufragen nach Gebet und Frömmigkeit auch auf der anderen, islamischen Seite; es bedarf wohl recht gründlicher, bis heute noch kaum geleisteter Überlegungen, einerseits der tiefen Spiritualität damaliger Christen gerecht zu werden, andererseits die Probleme einer militanten Engführung des Frömmigkeitslebens (in einem Freund-Feind-Schema) zu erfassen und ihre Nachwirkungen aufzuarbeiten.
3. Die historischen Nachwirkungen der gegenreformatorischen Politik Österreichs im Südosten sind vielfältig und bis heute bemerkbar. Vor allem in Ungarn schuf diese Politik vor und nach 1683 womöglich noch größere Schwierigkeiten als der kaiserliche Absolutismus, der gegen die alten politischen Freiheitsrechte durchgesetzt wurde. Ähnlich kompliziert war die Lage, die sich aus der Begegnung der Gegenreformation mit dem orthodoxen Christentum schon vor 1683 und erst recht danach in den von den Türken befreiten Gebieten ergab.
Österreich und der römische Katholizismus gerieten damit – gewollt oder ungewollt – immer wieder in die Rolle „Fremdherrschaft ausübender Mächte" (Helmut Rumpler). Das Bewußtmachen dieser tiefen Probleme und Verstrickungen der politischen und religiösen Geschichte des ehemals österreichisch verwalteten Raumes ist geeignet, kulturelles und religiöses Konfliktpotential abzubauen, das gegenwärtig noch in der ČSSR, in Ungarn, Jugoslawien, Rußland und Rumänien und in ihrem Verhältnis zum Westen und speziell zum Katholizismus nachwirkt. Ein solches Bewußtmachen kommt gewiß auch einer ökumenischen Neubesinnung im heutigen Österreich zugute.
4. Statt eines rückblickenden Triumphalismus stellt sich also mit dem Blick auf 1683 insgesamt eine umfassende Aufgabe der Neubesinnung und der Neuorientierung für heute und morgen: Wie sind noch bewußter und überlegter jene Wege zu beschreiten, die von den früheren Formen der *Konfrontation* innerhalb des Christentums und zwischen Christentum und nichtchristlichen Kulturen und

Religionen zu angemesseneren Formen des Miteinanderlebens führen? Wie sind alle die Schlacken und Reste, die aus den früheren Zwangskonstellationen von Macht und Religion, von Herrschaft und Konfession uns noch anhaften, durch neue Formen christlicher und humaner Begegnung abzuarbeiten und zu überwinden?

Literaturhinweise:

Zum Einleitungsteil:

Allgemeine theologische Hinweise zur kirchengeschichtlichen Perspektive bei *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens (Freiburg i. B. 1982). Für die geistesgeschichtliche Orientierung in der Zeit um 1683 grundlegend *P. Hazard*, Die Krise des europäischen Geistes 1680–1715 (Hamburg 1939, Neuauflagen); dazu die betreffenden Abschnitte in den kirchengeschichtlichen Handbüchern: *F. Heyer*, Die katholische Kirche 1684–1870, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Teil N 1 (Göttingen 1965); *H. Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. 5 (Freiburg 1970).

Zur politischen und militärischen Konstellation im Umkreis von 1683:

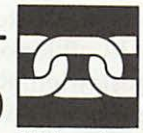
O. Redlich, Weltmacht des Barock. Österreich in der Zeit Kaiser Leopolds I. (Wien ⁴1961); *Th. M. Barker*, Doppeladler und Halbmond. Entscheidungsjahr 1683, bearb. von *P.* und *G. Broucek* (Graz 1982); Die Türken vor Wien. Europa und die Entscheidung an der Donau 1683, hg. *v. R. Waissenberger* (Salzburg 1982); *P. Broucek, E. Hillbrand, F. Vesely*, Historischer Atlas zur zweiten Türkenbelagerung Wiens 1683 (Wien 1983); *K. Vocelka* und *M. Grothaus* (Hgg.), Mitteleuropa und die Türken. Politische und kulturelle Beziehungen zwischen zwei Kulturkreisen (Wien 1983).

Zur konfessionellen und politischen Lage in Ungarn:

M. Bucsay, Der Protestantismus in Ungarn 1521–1978, 1. Teil: Im Zeitalter der Reformation, Gegenreformation und katholische Reform (Wien 1977); *P. Barton* und *L. Makkai*, Rebellion oder Religion? (Budapest 1977).

Ausblick nach 1683:

G. Heiß und *G. Klingenstein* (Hgg.), Das Osmanische Reich und Europa 1683 bis 1789. Konflikt, Entspannung und Austausch (Wiener Beiträge zur Geschichte der Neuzeit, Bd. 10, Wien 1983).

landauf-landab

Ober-österreichische
Wechselseitige Versicherungsanstalt
Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 73 2) 27 65 11-0

PAULUS GORDAN

Kirche in der Welt von heute

P. Paulus Gordan OSB hat die letzten 11 Jahre die zweimal jährlich erscheinende Rubrik ,,Kirche in der Welt von heute" zur vollsten Zufriedenheit von Redaktion und Leserschaft betreut. Es wird ihm hierfür der aufrichtige Dank ausgesprochen. (Redaktion)

Geschichte geschieht; sie wird nicht gemacht. Auch Kirchengeschichte geschieht; sie ist ebensowenig machbar wie Weltgeschichte, von der sie ein Teil oder besser: ein Faden im Gewebe ist. Das heißt natürlich nicht, daß Gott nicht Herr der Geschichte sei, – er ist es und er ist ganz besonders Herr der Geschichte seiner Kirche, ,,die er durch sein eigenes Blut erworben hat" (vgl. Apg 20,28). Aber auch er macht sie nicht; er läßt sie geschehen in dem Maße, in dem sie Aktions- oder Passionsfeld seiner freien Geschöpfe ist. Allenfalls ,,schreibt er auf krummen Linien gerade". Doch das sieht man nur post festum und endgültig erst am endlichen Ende aller Geschichte.

Das gilt es im Hinterkopf festzuhalten, auch und besonders dann, wenn man ein Kapitel kirchlicher Zeitgeschichte nachzeichnen will. Hier kommen noch die unvollständige Quellenlage und die Zufälligkeiten der Information verzerrend hinzu. So ist es nicht nur der ,,eschatologische Vorbehalt", sondern auch der mangelnde Ein- und Überblick über die Zusammenhänge, der eine solche Darstellung von vornherein fragwürdig macht. Dem langjährigen Bearbeiter dieser Rubrik ,,Kirche in der Welt von heute" war diese Sachlage bei seinen Halbjahresberichten stets gegenwärtig; sie ist es auch diesmal, da er mit Dank gegen die Redaktion und die geduldigen Leser diese seine Tätigkeit abschließt.

Die kirchengeschichtlich bedeutsamen Ereignisse – soweit wahrnehm- und registrierbar – des vergangenen halben Jahres schreiben sich ausnahmslos in das im Ganzen unverändert gebliebene Spannungsfeld der Gesamtlage ein. Entscheidende und einschneidende Veränderungen hat es nicht gegeben, obwohl man im späteren Rückblick vielleicht wird sagen dürfen: Damals und dort hat eine Wende – zum Besseren?, zum Schlimmeren? – eingesetzt. Die ,,Großwetterlage" wird jedoch weiterhin bestimmt von der Überlebensfrage der heutigen Menschheit, die unter der Drohung atomarer Selbstvernichtung steht.

Das ist zugleich zu einer ,,gemischten Frage" zwischen Welt und Kirche geworden, wobei die Sachkompetenz auf seiten der Welt, die moralische Zuständigkeit jedoch vornehmlich bei der Kirche zu suchen ist. Die Unterscheidung zwischen beidem ist nicht immer leicht, und das erklärt denn auch die Nuancen in den Lehräußerungen verschiedener Episkopate. Bezeichnenderweise hat der Papst hierzu keine letztverbindliche Erklärung abgegeben und auch nicht abgeben können. So bleibt kontrovers, ob allein schon der Besitz atomarer Vernichtungswaffen, die Drohung mit deren Einsatz oder gar erst die Entscheidung für den Gebrauch im Verteidigungsfall vom Evangelium her schwer sündhaft oder erlaubt sei. Diese Frage ist zwischen den verschiedenen Bischofskonferenzen, aber auch zwischen den verschiedenen Konfessionskirchen nach wie vor strittig. Die deutsche Bischofskonferenz, der sich sowohl die österreichische wie die schweizerische im wesentlichen angeschlossen haben, nimmt hier im Unterschied von

derjenigen der USA einen gemäßigteren Standpunkt ein, wobei es natürlich allen ausnahmslos um die Erhaltung und Sicherung von Frieden und Freiheit geht. Die vergangenen Monate waren ausgefüllt mit diesem indirekten Briefwechsel und diesem aneinander vorbeiredenden Dialog mit zuvor festgelegten Positionen, die nicht zuletzt von gewissen konkreten Gegebenheiten und dem politischen Kontext in den jeweiligen Staaten bestimmt waren und sind.
Neben solchen offiziellen Verlautbarungen sind jedoch die wachsenden organisierten oder spontanen Friedensbewegungen nicht zu vergessen, die die Freiheit haben, weniger ,,ausgewogen" sein zu müssen als Hirtenworte. Erst die Zukunft wird zeigen, ob nicht diese Bewegungen in der Tat mehr und entscheidenderes bewirkt haben als jene zagen und vagen Weisungen von oben.
Kirchengeschichtlich ist es zudem bedeutsam, daß die Friedensproblematik nicht ohne ökumenische Auswirkungen geblieben ist und bleiben wird: Auf diesem Feld besteht über alle Grenzen und Unterschiede hinweg eine vitale Gemeinsamkeit, wie sie sich auch auf der Ökumenischen Konferenz in Uppsala vom 20. – 24. April über ,,Leben und Frieden" abgezeichnet hat. Ebenso scheint die grenzüberschreitende Friedensbewegung bereits Unsicherheit in das Gefüge des kommunistisch beherrschten Osteuropa zu tragen. Sonst hätte die DDR nicht so nervös und brutal gegen jugendliche Friedensdemonstranten in Jena reagiert.
Überall, wo der Friede - der äußere wie der innere – bedroht ist, muß die Kirche ihre Friedensbotschaft ausrichten, sei es gelegen oder ungelegen, sei es mit Aussicht auf Erfolg oder ohne eine solche.
An den gefährlichsten Brandherden hat sich wiederum Papst Johannes Paul II. als Friedensmittler persönlich bemüht. So unternahm er vom 2. – 10. März eine äußerst risikoreiche ,,Pastoralreise" in sieben zentralamerikanische Staaten und in die Inselrepublik Haiti. Unmöglich, hier die Chronik dieser Wechselbäder in den je verschiedenen Rechts- oder Linksdiktaturen darzubieten. Das einzige demokratisch regierte Costa Rica war für den Papst die Basis, von der aus er den in sich selbst und miteinander zerstrittenen Nachbarländern seine Besuche abstattete, – in Guatemala konfrontiert mit dem Generalpräsidenten und Sektenchef Rios Montt (sein Bruder ist Bischof) und dessen Schreckensregiment, in El Salvador in betender Ehrfurcht verharrend am Grabe des Märtyrerbischofs Msgr. Romero und bemüht, dem vom Bürgerkrieg zerrissenen Land Trost und Ermutigung zu schenken, in Nicaragua während seiner Messe niedergebrüllt von sandinistischen Fanatikern und tief besorgt wegen der sich abzeichnenden ,,volkskirchlichen" Abweichungen, auf Haiti zur sozialen Gerechtigkeit und Achtung der Menschenwürde und -rechte mahnend, – mit leider all zu gutem Grund!
Hat die Strapaze gelohnt? Falsch gefragt, wenn damit der unmittelbare politische Erfolg gemeint sein sollte. Der Papst hat unzählige Menschen – darunter die Ärmsten der Armen – aufgerichtet, Gewissen geweckt, den Mut gestärkt; es steht nicht bei ihm, wie und ob sich das – wie auch immer – auswirken mag.
Auch was weiter südlich geschieht, entzieht sich direkter Einflußnahme. Es gärt in Argentinien, es gärt in Brasilien, es gärt in Chile. Dort scheint Rom durch die kürzlich erfolgte Ernennung eines neuen Erzbischofs der Hauptstadt Santiago, Msgr. Fresno Larran, anstelle des kämpferischen Kardinals Silva Henriquez signalisiert zu haben, daß man auf harmonisches Zusammenwirken von Kirche und etablierter Regierung setzt, wie ja auch der Papst anläßlich der jüngsten Protestaktionen im Juli vor Gewalttätigkeiten gegen das Regime gewarnt hat.

Manchmal ist denn doch Ruhe die erste Bürgerpflicht. In Westeuropa hat es in den letzten Monaten kaum dramatische Ereignisse gegeben. In Irland schwelt das Feuer des blutigen Bürgerkriegs mit konfessionellen Belastungen weiter fort, in Frankreich liegt der latente Schulstreit einstweilen auf Eis, ebenso die leidige Katechismusfrage, die Kardinal Ratzinger im Vorjahr durch zwei aufsehenerregende Vorträge in Lyon und Paris aufgeworfen hatte. Ob die überraschende Ernennung des bisherigen Bischofs von Rotterdam, Msgr. Simonis, zum Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge von Kardinal Willebrands in Utrecht zur Überwindung der Spannungen im niederländischen Katholizismus beitragen wird, bleibt abzuwarten. In der Bundesrepublik Deutschland ist ein großes Revirement auf den Bischofsstühlen im Gange; verschiedene Vakanzen waren und sind zu besetzen. Für Mainz wurde der Freiburger Theologieprofessor Dr. Karl Lehmann als Nachfolger von Kardinal Volk bestellt, in Fulda erregte die Ernennung von Msgr. Dyba, einem Mann aus der römischen Kurie und bisherigem Pronuntius im afrikanischen Liberia, einige Verwunderung.
Mit der auch in anderer Hinsicht stets eigenwilligen Inselrepublik Malta liegt die Kirche in heftigem Streit, da die dortige sozialistische Regierung mit ihrer Einstimmenmehrheit 80 % des kirchlichen Besitzes kaltblütig enteignet hat. In Italien schließlich haben die vorgezogenen Neuwahlen im Juni der Democrazia Cristiana einen so schweren Verlust an Stimmen beigebracht, daß sie zwar stärkste Partei (vor den Kommunisten) geblieben ist, jedoch das Amt des Ministerpräsidenten an den ehrgeizigen Sozialisten Craxi abgeben mußte, – für wielange? Man geht wohl nicht fehl in der Annahme, daß die empfindliche Stimmeneinbuße der christlichen Partei auch auf das – im Gegensatz zu früher – deutliche Desinteresse des Vatikans und der italienischen Kirche am Wahlausgang zurückzuführen sein mag, – eine Auswirkung der Tatsache, daß der Papst kein Italiener ist. Hinzu kommt sicher auch der Vertrauensverlust, der in der Bevölkerung durch die Gerüchte und Teilwahrheiten über gewisse Finanzabenteuer in vatikanischen Bereichen entstanden ist.
Jedoch nicht nur, weil der Papst ein Pole ist, hat sich das Gewicht kirchlicher Politik und Strategie verlagert: Osteuropa ist wichtiger als Westeuropa, nicht zuletzt, weil auch von dort die größte Bedrohung des Weltfriedens kommt. Und wichtiger als West- und Osteuropa werden mehr und mehr Lateinamerika, Afrika und Asien. Die prospektiven Statistiken beweisen das, und es besteht kein Zweifel darüber, daß man sich in Rom darüber durchaus im klaren ist.
Doch gilt es, nicht den zweiten Schritt vor dem ersten zu tun. So ist es begreiflich, daß Johannes Paul II. der Berührungs- und Reibungsfläche zwischen Ost und West seine besondere Aufmerksamkeit schenkt. Es ist nicht nur polnischer Patriotismus und slawisches Selbstbewußtsein, was ihn zu seiner zweiten Polenreise im Juni bewogen hat. Es ging ihm sicher darum, die Gefahren, die von diesem Brandherd drohen, zu beschwören und nach Kräften einzudämmen. Hatte er durch seine erste Reise nach Polen nolens volens – wohl mehr volens als nolens – seinem Volk das Selbstvertrauen und den Mut zu jenem Unternehmen gestärkt, das dann in der ,,Solidarnosc" Gestalt angenommen hat, so sah er sich jetzt gezwungen, das Wesentliche dieser Errungenschaften zu retten, ohne den stets von Osten bedrohten Bestand der Nation zu gefährden. Ob es der Kirche auf die Dauer sehr gut bekommen wird, daß sie nunmehr zum einzigen Partner des kommunistischen Regimes und dessen Militärherrscher geworden ist, muß die

Zukunft lehren. Zunächst ist ihr ein gewaltiger Prestigegewinn zugewachsen, verbunden mit der Last fast übergroßer Verantwortung.
Da die entscheidenden Fragen in Vieraugengesprächen zwischen dem Papst und General Jaruzelski besprochen worden sind, müssen die Historiker auf später vertröstet werden, wenn – und falls – darüber Dokumente je zugänglich werden sollten. Das gleiche gilt von dem Vieraugengespräch zwischen dem Papst und Lech Walesa, dessen mutige Interpretation dem stellvertretenden Chefredakteur des L'Osservatore Romano, Virgilio Levi, seinen Posten gekostet hat, – wohl die energischste Form eines Dementi, die man sich denken kann, wenn auch nicht eben die überzeugendste.
Wie auch immer die politischen Folgen der zweiten Papstreise in seine Heimat zu beurteilen sind oder sein werden, – fest steht schon jetzt, daß er Millionen seiner Landsleute wiederum religiösen Trost und sittliche Ermunterung gespendet hat, wie es eben nur seiner ungewöhnlichen Persönlichkeit gelingen konnte. Seine geistliche Ausstrahlungskraft und seine physischen Energien scheinen unerschöpflich. Das hat er auch bei seinem Pastoralbesuch im Juni in Mailand bewiesen, und sein Reiseprogramm: 15. August Lourdes, 10. – 12. September Wien/Mariazell, läßt ebenfalls darauf schließen. Kanada ist fest geplant, ebenso die Schweiz, und vielleicht tut sich sogar eine Tür noch weiter nach Osten, jenseits von Polen, auf: Am 6. April besuchten zum erstenmal vier Bischöfe aus Litauen, einer zwangsweise eingegliederten Sowjetrepublik, Rom ,,ad limina". Seitdem besteht die Vermutung, der Papst könnte die für 1985 bevorstehende 500-Jahr-Feier des hl. Kasimir, des Patrons von Litauen, zum Anlaß eines Besuchs dieses Landes nehmen wollen, das seiner Heimat benachbart und mit deren Geschichte so eng verflochten ist, – prophetischer Phantasie sind keine Grenzen gesetzt.
Wer nun das alles bedenkt, der könnte dann doch an unserem Eingangssatz zweifeln: Daß nämlich Geschichte geschieht und nicht gemacht wird. Persönlichkeiten wie Papst Johannes Paul II. wirken allerdings auf Geschichte und Kirchengeschichte machtvoll ein. Aber auch sie schwimmen im Strom, bestimmen und ändern nicht dessen Lauf, in zustimmendem Wissen darum, daß dieser Lauf, über manche Stromschnellen hinweg, eines Tages einmünden wird in den Frieden Gottes.

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

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Unerlaubte Bischofsweihen

Die Kongregation für die Glaubenslehre bringt einen ausgeprägten Fall von unerlaubten Weihehandlungen, der schon früher Aufsehen erregt hatte, erneut an die Öffentlichkeit und trifft dazu die entsprechenden Maßnahmen: Pierre Martin Ngo-dinh-Thuc, Titularerzbischof von Bulla regia, hat im Januar 1976 in dem spanischen Ort Palmar de Troya rechtswidrig mehrere Priester und Bischöfe geweiht. Deshalb erließ die Kongregation für die Glaubenslehre am 17. September 1976 ein Dekret, das die kanonischen Strafen anführte, die sich sowohl er selbst als auch alle anderen zugezogen hatten, die auf diese widerrechtliche Weise von ihm geweiht wurden (AAS 68/1976, 623). Später erhielt dieser Prälat die Absolution von der in ganz besonderer Weise dem Hl. Stuhl vorbehaltenen Exkommunikation, die er sich zugezogen hatte.

Die Glaubenskongregation stellt nun fest, daß der genannte Erzbischof seit 1981 wieder gegen die Vorschrift von Can. 955 weitere Priester geweiht hat. Ja, er hat, was noch schwerer wiegt, im selben Jahr unter Mißachtung von Can. 953, ohne päpstlichen Auftrag und kanonische Verleihung, dem französischen Ordensmann M. L. Guérard des Lauriers OP und den aus Mexiko stammenden Priestern Moises Carmona und Adolfo Zamora die Bischofsweihe erteilt; in der Folge hat Moises Carmona seinerseits den mexikanischen Priestern Benigno Bravo und Roberto Martinez sowie dem amerikanischen Priester George Musey die Bischofsweihe erteilt.

Darüber hinaus wollte Exz. Ngo-dinh-Thuc die von ihm vorgenommenen Handlungen als rechtmäßig beweisen, besonders durch eine am 25. Februar 1982 in München öffentlich abgegebene Erklärung, in der er behauptete, daß ,,der Sitz der katholischen Kirche in Rom vakant ist" und er daher als Bischof ,,alles unternehme, damit die katholische Kirche Roms weiterbestehe zum ewigen Heil der Seelen".

Die Glaubenskongregation hält es in Anbetracht der Schwere dieser Verfehlungen und Behauptungen sowie über besonderen Auftrag des Papstes Johannes Paul II. für notwendig, die Verfügungen ihres Dekretes vom 17. September 1976 zu erneuern, das in diesem Fall voll zur Anwendung gelangt, nämlich:

1. Die Bischöfe, die andere Bischöfe geweiht haben, und die geweihten Bischöfe selbst verfallen außer den Sanktionen in Can. 2370 und 2373, 1 u. 3 CIC auch der Exkommunikation ,,ipso facto", die dem Apostolischen Stuhl ,,specialissimo modo" reserviert ist (Dekret des Hl. Offiziums vom 9. April 1951: AAS 43/1951, 217 f.). Die in Can. 2370 vorgesehene Strafe trifft auch die assistierenden Priester, falls solche anwesend waren.
2. Priester, die auf diese rechtswidrige Weise geweiht wurden, sind nach Can. 2374 ,,ipso facto" suspendiert und, soweit sie Weihehandlungen vorgenommen haben, auch irregulär (Can. 985,7).
3. Was die Gültigkeit der Weihen derjenigen betrifft, die auf diese rechtswidrige Weise Weihen schon empfangen haben oder etwa von diesen Weihen empfangen werden, so erkennt die Kirche diese Weihen weder an noch wird sie diese aner-

kennen und betrachtet diese Personen als dem Stand zugehörig, den sie jeweils vor diesen Ereignissen eingenommen haben. Die oben genannten Strafsanktionen bleiben so lange in Kraft, bis die betreffenden Personen zu besseren Einsicht gekommen sind.
Darüber hinaus hält es die Kongregation für ihre Pflicht, die Gläubigen eindringlich zu ermahnen, sich von der Teilnahme oder Begünstigung irgendwelcher liturgischer Handlungen oder anderen Vorhaben und Tätigkeiten zu enthalten, die von den oben genannten Personen vorgenommen werden.
Gegeben zu Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, am 12. März 1983.
Unterzeichnet ist diese Bekanntmachung (Notificatio) von Kardinal Joseph Ratzinger als Präfekten und von Erzbischof Jerome Hamer OP als Sekretär der Kongregation. Zum Vergleich und zur Übereinstimmung mit der neuesten Gesetzgebung sind auch die entsprechenden Canones im neuen Codex Iuris Canonici 1983 angeführt: Can. 1015, 1; 1013; 1382; 1041,6. (AAS 75/1983, 392–393.)

LITERATUR

Das aktuelle theologische Buch

Hinführung zu Luther

Es gilt, ein Buch* vorzustellen, das Beachtung verdient, im protestantischen Raum ebenso wie im katholischen, *O. H. Peschs* ,,Hinführung zu Luther". Dem Autor geht es um eine Auseinandersetzung mit der Theologie Luthers, dessen Werk man, nach Meinung des Verfassers, vor- und überkonfessionell lesen sollte, also einerseits so, daß man die Folgewirkungen der Kirchenspaltung nicht schon in dieses hineinlegt, andererseits aber in dem Bemühen, sich von der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Konfession nicht so weit beeinflussen zu lassen, daß Vorbehalte und Vorurteile den Blick vor *dem* verstellen, was Luther tatsächlich gemeint hat. Das erste ist ein Appell zur Beurteilung von Luthers Theologie aus der Zeit heraus, das zweite der Versuch, die wirklichen Anliegen bloßzulegen, zu ihnen hinzuzuführen und ihre Bedeutung auch für den Christen von heute aufzuzeigen.
Die Evangelisation hat zu allen Zeiten Phasen gekannt, in denen eine Aktualisierung der Botschaft Jesu durch die gewandelte Situation geboten war. Wir zitieren Pesch wörtlich: ,,Das Evangelium von der bedingungslosen Gnade Gottes, die uns in Jesus Christus erschienen und zuteil geworden ist, bleibt es selbst nicht durch die wörtlich zitierende Wiederholung, sondern durch immer neue Phasen der Auslegung, in der der Glaube an das Evangelium sich je neu, aneignend und kritisch zugleich, in gewandelten und darum neuen Verstehensformen ausdrückt und sich in ihnen sprachlich und begrifflich gleichsam inkarniert. Luthers reformatorische Theologie ist eine solche neue Sprach- und Verstehensform des Glaubens an das Evangelium. Weil diese neue Phase der Auslegung des Glaubens, wie Luthers Theologie sie darstellt, damals trotz aller Bindungen an die Tradition von besonderer, epochenscheidender Neuartigkeit war, haben die ‚altgläubigen' Zeitgenossen sie sachlich weitgehend zu Unrecht, aber geschichtlich (fast) zwangsläufig für ein Nein zu entscheidenden Grundlagen der überlieferten christlichen Botschaft gehalten. Dadurch wurde die Kirchenspaltung unvermeidlich, obwohl sie es heute nicht mehr wäre, jedenfalls nicht mehr aus denselben Gründen wie im 16. Jahrhundert. Dadurch wird erklärlich, daß katholische Christen und Theologen heute in wichtigen Aussagen Luthers nichts Irrgläubiges mehr finden können, die damals von den Vertretern der alten Kirchen als irrgläubig verurteilt wurden, wie auch umgekehrt evangelische Christen heute katholische Auffassungen bedenkenswert, ja bejahenswert finden, deretwegen Luther und seine Anhänger damals den Bruch mit der alten Kirche glaubten in Kauf nehmen zu müssen."
Das ist Peschs These, die er im folgenden an den Kernaussagen lutherischer Theologie überprüft, wobei er sich dagegen wehrt, diese an bloßen ,,Spitzensätzen" des Reformators abzulesen, statt sie im Kontext des Gesamtwerks sowie im Rahmen seiner Zeit zu sehen. Daher beginnt der Autor notwendigerweise mit einem historischen Teil, sind doch für das richtige Verständnis Herkunft und Motivation des Denkens und Handelns aufzuzeigen. Hier hat Pesch auch dem Kirchenhistoriker Wichtiges zu sagen, vor allem die Analyse des sogenannten ,,Turmerlebnisses" und die hilfreiche Differenzierung zwischen der ,,reformatorischen Wende" als einem Prozeß und dem ,,reformatorischen Durchbruch" als dem plötzlichen Bewußtsein der erfolgten theologischen Umorientierung scheint mir nützlich. Anschließend greift Pesch, wie schon angedeutet, die entscheidenden Sachthemen auf. Der Raum reicht hier nicht, um darauf ausführlich einzugehen. Wir müssen uns mit Andeutungen begnügen.

---

*PESCH OTTO HERMANN, *Hinführung zu Luther*. (357). Matthias-Grünewald-V., Mainz 1982. Ppb., DM 39,–.

Es geht einmal um die Frage der *Heilsgewißheit;* sie ist im Glaubensverständnis Luthers so zu sehen, daß wirklicher Glaubensvollzug und Heils*un*gewißheit nicht zusammengehen, da diese einander aufheben. Was Luther sagen will ist dies, daß man sich auf Gott, Christus und seine Gnade verlassen kann („Wenn wir zweifeln, dann leugnen wir alle seine Wohltaten"); insofern ist man sich seines Heils gewiß.
Es geht um *Glaube und Sakrament.* Auch nach heutigem katholischen Verständnis sind „die Sakramentsgottesdienste der Kirche nie und nimmer ein Weg zum Heil am Glauben vorbei", sondern „nur eine besonders geartete und gezielte Weise seines Vollzugs" (274). Die Wirkung des Sakraments kommt aus dem Wort und insofern, auf den Empfänger bezogen, aus dem Hören („Allein die Ohren sind die Organe eines Christenmenschen").
Es geht natürlich um *Glaube und Werk,* die „überflüssigste aller Streitfragen", wie Pesch sie nennt. Die Werke sind, nach Auffassung Luthers ebenso wie nach der katholischen Theologie, „nicht die geforderte ‚Vorleistung' für die Gnade Gottes", sind aber an sich genauso „notwendig, wie der gute Baum notwendig gute Früchte trägt" (275). Das ist sicherlich richtig. Daß die Kontroverse jedoch heute ausgestanden sei, trifft nicht völlig zu. Durch langjährige Erfahrung in einem ökumenischen Arbeitskreis weiß ich ebenso wie durch Teilnahme an theologischen Tagungen, daß „die Werke" noch ein Reizwort für die Protestanten darstellen und daß uns Katholiken, auch wenn wir das Gegenteil betonen, immer wieder unterschoben wird, wir hielten die Werke für die unerläßliche Vorbedingung der Gnade Gottes.
Es geht auch um das Problem, wie *Freiheit des Christenmenschen* und *unfreier Wille* zusammengehen.[1] Hier gilt, was Pesch gar nicht direkt von Luther, sondern von führenden katholischen Theologen von Augustinus bis Thomas und Molina sagt (183), daß es sich um das Vorhandensein „nicht mehr auflösbarer Paradoxien" handelt. Hilfreich mag ein in diesem Zusammenhang zitiertes Wort des hl. Augustinus sein: „Zur Lösung dieser Frage habe ich mich zwar *für* die Freiheit des menschlichen Willens abgemüht, *gesiegt* aber hat die Gnade Gottes". Wieder auf Luther bezogen sagt Pesch zusammenfassend: „Freiheit gibt es in der christlichen Tradition immer nur als Freiheit *innerhalb* des allem voranwaltenden, alles Handeln begründenden Wirkens Gottes. Wird dieser Freiheitsbegriff durch den Begriff einer autonomen Freiheit auch Gott *gegenüber* ersetzt, dann *muß* der Theologe *diese* Freiheit als Schein und in diesem Sinne den Menschen als unfrei beurteilen. Insofern hält Luther die katholische Tradition gegen einen humanistischen Freiheitsbegriff durch . . .".
Ausführlich erörtert wird die widersprüchliche Formel des *simul justus ac peccator,* deretwegen man Luther eine „Als-ob-Theologie" vorgeworfen hat (189). Persönlich habe ich sie immer so verstanden, wie Pesch sie erklärt. Luther sieht Sünde und Gnade nicht nach dem Modell von Beschaffenheiten, sondern von personalen Beziehungen (194). Pesch formuliert: „Mitten in seinem ständigen Widerstand gegen Gott kann so der Sünder gerecht sein – weil Gott seine Gemeinschaft mit dem Sünder auch gegen dessen Widerstreben nicht mehr widerruft" (195).
Die schwierigste Frage ist die nach *Kirche und Amt.* Hier vermag ich Pesch nicht ganz zu folgen. Ob nicht bei Luther trotz seines nachhaltigen Festhaltens an der Notwendigkeit der Ordination zur Amtsausübung – hierin sehe ich ein Relikt aus seiner katholischen Herkunft – die (von den Evangelien nicht voll abgedeckte) Idee der „Geistkirche", wie sie im Lauf der Kirchengeschichte immer wieder aufgetaucht ist, dominiert hat?
Die *Zwei-Reiche-Lehre* des Reformators ist geprägt von der damaligen Situation. Als berechtigtes Anliegen für alle Zeiten bleibt die Gewaltentrennung, aber auch die Errichtung eines „Schutzwalls" gegen jede Form eines „christlichen Totalitarismus" (276).

---

[1] Dazu vgl. jetzt *Behnk Wolfgang,* Contra liberum arbitrium pro gratia Dei. Willenslehre und Christuszeugnis bei Luther und ihre Interpretation durch die neuere Lutherforschung. (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie Bd. 188). (VII u. 514.) Lang, Frankfurt/Main 1982. Brosch. sfr 83,–.

Die Botschaft vom *verborgenen Gott* ist nichts anderes als die sehr zugespitzte Artikulierung einer Grunderfahrung des Christen. Luther spricht von der ,,Verborgenheit Gottes im Gegensatz". Es handelt sich dabei um das Erleben des Widerspruchs zwischen der Liebe Gottes und dem Kreuz. Hier hat der Reformator Formulierungen gefunden, die geradezu blasphemisch klingen und doch nur den erwähnten Gegensatz ausdrücken wollen. Z. B.: ,,Gott stellt sich wie der Teufel" oder ,,Gott führt sein Regiment . . . in der Welt so wunderlich, daß, wo man meint, es sei der Teufel und Tod, da ist er am nächsten" (249). Aber haben das Mystiker nicht ganz ähnlich gesagt?

All das zusammen aber ,,(und noch viel mehr) ist die inhaltliche Fülle dessen, was man formelhaft *‚die Rechtfertigungslehre'* Luthers nennt" (277), die so gesehen tatsächlich die Summe von Luthers Theologie ausmacht.

Ist man dem Gang des Buches sorgfältig gefolgt, wird man Pesch zustimmen können, daß die ,,Hinführung zu Luther" zu allermeist zu dem führt, was uns allen als Glaubenden längst bewußt ist (47). Zu emphatisch finde ich jedoch den Satz: ,,Luther ist auf völlig unbedenklichen und auch faktisch nicht angefochtenen Wegen solidester theologischer Arbeit, deren Schwerpunkte Paulus, Augustinus und die deutsche Mystik waren, in den Konflikt mit der Kirche geraten" (273).

Abschließend zwei Warnungen an den Leser:

1. Hingeführt wird nicht zum ganzen Luther, sondern nur zu dessen Theologie. Auch die historischen Abschnitte sind nur als Schlüssel zum Verständnis des Werkes gedacht, für das wichtige Lesehinweise (278f.) geboten werden. Umsonst sucht man z. B. Mitteilungen über den Menschen Luther, seine Fehler und Schwächen. Dafür muß man andere Bücher lesen.
2. Der Leser möge darauf achten, ob nicht die Durchführung der These Peschs in den einzelnen Abschnitten etwas zu glatt ausgeht. Ich kenne das Werk des Reformators zu wenig, um beurteilen zu können, wieweit hier gelegentlich eine einmal aufgestellte These die Interpretation beeinflußt haben mag. Die Auseinandersetzung mit dem vorliegenden Buch, die sicherlich kommen wird, wird hier wohl Klarheit bringen.

Ganz zum Schluß eine Bemerkung, die nach der Behandlung des Inhalts banal klingt und doch ein echtes Anliegen ist. Für eine Neuauflage sollte man die vielen Druckfehler beseitigen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Klaviermachermeister
W. Merta KG.
4020 Linz, Promenade 25
Fernruf 27 80 05
Fachgemäße Reparaturen und Stimmungen
Generalvertrieb erstklassiger Flügel, Pianos und Cembali

Lateinamerikanische Theologie

Leonardo Boff, Theologie hört aufs Volk. Ein Reisetagebuch. Düsseldorf: Patmos-Verlag 1982.
Helmut Frenz, Die Bauern von Solentiname malen das Evangelium. Mit Meditationen von Helmut Frenz. Gelnhausen/Berlin: Burckhardthaus-Laetare-Verlag u. Wuppertal: Jugenddienst-Verlag 1982.
Carlos Mesters, Die Botschaft des leidenden Volkes. Übersetzt von Hermann Brandt. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1982.
Carlos Mesters, Sechs Tage in den Kellern der Menschheit. Ein Tagebuch der Hoffnung. Übersetzt von Ulrich Schoenborn. Für die Herausgabe bearbeitet von Christian Bartsch. Neukirchen-Vluyn: Neukirchner Verlag 1982.
Antonio Reiser u. Paul Gerhard Schoenborn, Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen. Gebete aus Lateinamerika. Wuppertal: Jugenddienst-Verlag 1982.
Inge Remmert-Fontes, Befreiung findet hier und jetzt statt. Zur Praxis der Theologie in Nicaragua. Herausgegeben vom Informationsbüro Nicaragua e. V. Wuppertal: Edition Nahua 1982.
Klaus Schimpf u. Clarita Müller-Plantenberg, Christen und Revolution. Die Beziehung zwischen Staat und Kirche in den sozialistischen Ländern der Dritten Welt: Cuba, Nicaragua, Tanzania, Mozambique, Südafrika (ANC) und El Salvador. Kassel: Lateinamerika-Dokumentationsstelle, Gesamthochschule u. Berlin: Ökumenisch-Missionarisches Institut 1982.

„Die deutschsprachige Welt nimmt derzeit mehr Anteil an all dem, was hier geschieht, als andere Länder Westeuropas." So schrieb mir vor einigen Wochen ein befreundeter belgischer Priester, der seit 25 Jahren im Nordosten Brasiliens arbeitet. Im letzten Jahr sind zahlreiche Bücher erschienen, die geeignet sind, der deutschsprachigen Welt Kirche und Theologie Lateinamerikas näherzubringen. Auf einige sei hier hingewiesen.

„Theologie hört aufs Volk" – ein Buch mehr von *Leonardo Boff*, so mein erster Gedanke, als ich auf diesen neuen Titel des großen Systematikers unter den lateinamerikanischen Theologen stoße. Doch dieses Buch fällt aus dem Rahmen der übrigen Werke Boffs heraus. Es ist ein Tagebuch einer vierwöchigen Reise Leonardos durch die Diözese Acre-Purus tief in Amazonien, wo Leonardos Bruder Clodovis lebt. Es führt an die Wurzel der Theologie der Befreiung. Hier, wo das Volk der oft noch ungebändigten Natur in einer durch Hunger, Krankheit und Gefahren bestimmten Welt kämpfend sein Leben abringt, hier wächst auch Gemeinde, Kirche, Glaube, Theologie. Eine Ganzheitlichkeit des Lebens ist spürbar, die den „fortgeschritteneren" Zivilisationen abhanden gekommen ist. Der Leser bemerkt, wie Leonardo Boff aus seiner anfänglichen Unsicherheit und Sprachlosigkeit nach und nach hinübergezogen wird in diese Welt des Volkes: Theologie hört aufs Volk, Theologie inmitten der „Übriggebliebenen aus der großen Drangsal des Lebens" (Offb).

Auch in den Büchern von *Carlos Mesters* tritt die benachteiligte, darbende Welt der Armen ins Bild; hier nicht unter den Existenzbedingungen des tropischen Regenwaldes, sondern in der staubigen Steppe des Sertão im Nordosten Brasiliens: Sechs Tage in den Kellern der Menschheit. Bewunderung erweckt, wie zielstrebig und wie diszipliniert sich Carlos Mesters in dieses Milieu begibt, um das Leben der Leute und mit ihnen das Wort der Schrift zu teilen: „Fünf Jahre lang ging ich durch die Straßen von Brasilien und durch die Straßen der Bibel." Das Leiden des Gottesknechtes lernte der „Doktor der aufrichtigen Wahrhaftigkeit" (Dom Pedro Casaldaliga über Carlos Mesters) von den Leidenserfahrungen des Volkes her zu verstehen und zu deuten: Im Leiden enthüllt sich das Geheimnis des Lebens, enthüllt sich Gott selbst. Dies ist ein biblischer Kommentar, der in den reichen nordatlantischen Ländern nicht hätte entstehen können: Theologie wächst in der Dürre, da, wo Menschen ausharren, kämpfen und hoffen.

Welche kreativen Kräfte das einfache Volk als Autor und Subjekt der Theologie zu entfalten vermag, veranschaulichen die Bilder zum *Evangelium aus Solentiname.* In ihnen werden auf eine verblüffende Weise die Welt der Bibel und die Welt der Armen Mittelamerikas eins: Der See von Galiläa und der See von Nicaragua, die kindermordende Soldateska des Königs Herodes und die brutale Nationalgarde des Diktators Somoza. Die Hochzeit zu Kana findet unter einem Mangobaum statt, und der hl. Josef geht wie ein Campesino in Jeans. Der Betrachter erlebt in diesen Bildern befreiende, nämlich von Idealisierung und Spiritualisierung befreiende Theologie: Die Reich-Gottes-Botschaft Jesu meint diese un-

sere Welt; am Ende der Zeit wird die heilige Stadt Jerusalem auf die Erde herabsteigen (Offb 21,10). Die Bilder aus Solentiname sind Beispiele der religiösen Volkskunst Lateinamerikas; Mitteleuropa hat dem heute nichts Gleichwertiges entgegenzusetzen; hierzulande ist die religiöse Phantasie des Volkes seit dem Ende der Barockzeit ständig zurückgegangen.

Einen ähnlichen Eindruck vermittelt auch das von *Antonio Reiser* und *Paul Gerhard Schoenborn* herausgegebene Gebetbuch „Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen". Schon allein die große Zahl der in diesen Band aufgenommenen Texte macht staunen; sie sind unter folgenden Überschriften zusammengestellt worden: Lob des befreienden Gottes – Hilferufe aus der Tiefe – Klagen und Anklagen – Einsichten vor Gott – Gottesdienste in der Christusnachfolge – Vergewisserung auf dem Wege – Bekenntnisse im Befreiungskampf – Visionen des Künftigen. Wer sich daranmacht, diese Gebete mitzubeten, spürt wie von selbst ein Gefühl der Anteilnahme aufsteigen. In den existentiellen Kämpfen der Menschen, in Not, Schmutz und Ausbeutung, erweist sich der Glaube als Kraft zum Widerstand, als Zeugnis der Hoffnung: „Wir loben Dich, denn Du bist der Vater dieses mutigen, entfremdeten und unterdrückten Volkes. Wir danken Dir, weil Du weiterhin seinen Schrei erhörst, die klangreiche, auf unserem Boden neu vertonte Stimme des Castellano. Es ist der Ausdruck eines Volkes, das nicht aufgibt im Kampf um seine Würde und seine Freiheit" (Eucharistisches Hochgebet aus der Diözese San Cristobal de Las Casas).

Die beiden Titel „Befreiung findet hier und jetzt statt" sowie „Christen und Revolution" sind Arbeits- und Sachbücher. Das erstgenannte scheint gerade in der momentanen Situation sehr wichtig, nachdem die Umstände des Papstbesuches am 4. März 1983 in Nicaragua vielfach dazu benutzt werden, der nicaraguanischen Revolution Kirchenfeindlichkeit zu unterstellen und die Bewegung der Basisgemeinden als kommunistische Unterwanderung der Kirche zu diskreditieren. Das von *Inge Remmert-Fontes* konzipierte Buch enthält eine sehr gute Analyse der Entwicklung von Kirche und Theologie in Nicaragua im Zeitraum von etwa 1972 bis 1982, die Horst Goldstein verfaßt hat, und eine große Anzahl von Dokumenten aus diesen Jahren, die unkommentiert für sich selber sprechen und das Christentum in diesem Land „trotz aller kleinkarierten Ungereimtheiten als ein Element der Ermutigung" erscheinen lassen. Eine Fülle wichtiger Informationen über die Beziehungen zwischen Religion und Politik, zwischen Kirche und Staat in den Ländern Cuba, Nicaragua, Guatemala, El Salvador sowie Tanzania, Mozambique und Südafrika bietet der andere Titel „Christen und Revolution" von *Klaus Schimpf* und *Clarita Müller-Plantenberg*. Er geht auf eine Tagung des rührigen Instituts für politische Studien über Lateinamerika und Afrika (IEPALA) in Madrid zurück. Neben den länderbezogenen Beiträgen, die dem Band den Charakter eines kleinen Nachschlagewerkes geben, sind die beiden Aufsätze von François Houtart und Pablo Richard hervorzuheben, die die spezifische Rolle der Christen in revolutionären Prozessen, in proletarischen Erhebungen und im Übergang zu sozialistischen Gesellschaften reflektieren.

„Eine Frage verfolgt mich schon seit Jahren: Wieviel Christentum verträgt die Bourgeoisie? Wieviel von Jesus Christus kann ein Reicher ertragen? Und trotzdem hat sich die Kirche jahrhundertelang in den reichen und mächtigen Schichten eingerichtet. Es gibt keine reichen Heiligen. Alle Reichen, die Heilige geworden sind, bekehrten sich zu den Armen, selbst die großen Könige, wie der heilige Ludwig, König von Frankreich. Jetzt ist die Stunde der Heiligen aus dem Volk gekommen, die mit beiden Beinen auf dem Boden stehen und schwielige Hände haben. Es kommt der Tag, an dem auf den Altären die Zerlumpten verehrt werden; sie werden die Zeichen ihres Elends nicht unter glänzendem Reichtum verbergen, mit dem wir, um nur ein Beispiel zu nennen, heute noch den armen heiligen Franziskus beleidigen, sondern sie werden sie herausstellen als die wahren Zeichen des Evangeliums" (Leonardo Boff).

Würzburg *Johannes Meier*

Besprechungen

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

PESCH OTTO HERMANN, *Gerechtfertigt aus Glauben.* Luthers Frage an die Kirche. (Quaestiones disputatae, Bd. 97). (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 26,–.

Das Buch vereint drei Abhandlungen zum Thema; zwei davon sind aus Vorträgen hervorgegangen. Die Reihung der Beiträge entspricht meiner Meinung nach auch ihrer Qualität. In der 1. Studie wird die Frage gestellt, ob die Rechtfertigungslehre immer noch kirchentrennend sei. P. antwortet, wie andere vor ihm, mit nein. Es ist nicht so nebensächlich als es zunächst aussehen mag, daß sich Vf. bei seinen Ausführungen statt der bisherigen kriegerischen Terminologie einer musikalischen bedient. Der Aufsatz darf, um in der Diktion zu bleiben, als meisterhafte Komposition bezeichnet werden. Er weist Wege zu einem ökumenischen Luther.
Die 2. Studie handelt über „Gesetz und Evangelium". So wie P. dies schon in seiner „Hinführung zu Luther" (vgl. Besprechung in diesem Heft) aufgezeigt hat, sieht er auch diesmal mit den angesprochenen Bereichen eine „lebenslange Existenzdialektik" gegeben, die für den einzelnen gilt, aber auch für die Kirche insgesamt. In diesem Zusammenhang richtet P. auch einige bohrende Fragen an die evangelische Kirche hinsichtlich ihres Kirchen- und Amtsverständnisses. Die 3. Studie ist eine Auseinandersetzung mit *P. Manns*, die auf das Jahr 1967 (!) zurückgreift. Sie schien mir zunächst überflüssig, läßt aber erkennen, wie viel P. (schon) von der Kirchengeschichte gelernt hat. Insofern ist ihre Veröffentlichung zu begrüßen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

CONGAR YVES, *Der Heilige Geist.* (510.) Herder, Freiburg 1982. Ln. DM 68,–.

„Über den Vater und den Sohn sind . . . schon viele Bücher geschrieben worden (. . .). Der Heilige Geist hingegen ist von gelehrten, großen Schriftauslegern noch nicht so reichlich und gründlich studiert worden." Diese Feststellung hat Augustinus mit Blick auf die Theologie der Alten Kirche getroffen und damit einen Mangel bezeichnet, der auch für die nachtridentische Theologie kennzeichnend ist. Mit dem II. Vaticanum und mit den bahnbrechenden Arbeiten von Heribert Mühlen hat sich die Lage geändert. Die letzten Jahre brachten eine Fülle von Einzeluntersuchungen; was aber gefehlt hat, war eine Zusammenschau und Einsammlung des bisher Gewonnenen. Eine solche umfassende Studie zur Pneumatologie liegt nun vor mit dem dreibändigen Werk des 79jährigen französischen Theologen Yves Congar. Die Übertragung ins Deutsche hat August Berz besorgt. Was die früheren Arbeiten Congars zur Ekklesiologie auszeichnet, verleiht auch diesem Buch Niveau und Qualität: die stupende Kenntnis der westlichen wie der östlichen Tradition der Kirchenväter, die impulsive Sprache und der dynamische, von pastoralem und ökumenischem Gesichtspunkt sich leiten lassende Denkstil. Im ersten Buch über die Erfahrung des Geistes in der Geschichte, beginnend mit dem Geistzeugnis der Bibel, fällt die Betonung des Gemeinschaftsaspektes und der Berufung aller auf: Instruktiv besonders die gut auch für sich lesbaren Abschnitte über Joachim von Fiore und die Pneumatologie des II. Vaticanums. Im zweiten Buch geht es um das Wirken des Geistes in der Kirche und im persönlichen Leben des einzelnen. Die wohlwollenden, aber nicht unkritischen Ausführungen über die Charismatische Erneuerungsbewegung beenden diesen Teil des Werkes. Charismen wären keineswegs „außerordentliche, wunderbare Gaben" (Leo XIII.), sondern die vielfältigen in jedem Christen steckenden Talente, die von der einen Gnade aktuiert und abhängig bleiben (48). Mit diesem weiten Charismenbegriff könne man den unfruchtbaren Gegensatz Institution – Charisma überwinden. Das dritte Buch ist der „Theologie des Geistes" im engeren Sinn gewidmet, dem Geheimnis des Geistes in der Trinität und seiner Bedeutung für die Sakramente Firmung und Eucharistie. Hier stellt Congar eine sorgfältige, etwas ausladende Untersuchung der orthodoxen Pneumatologie an. Mit H. J. Marx und A. de Halleux ist er der Meinung, daß die katholische Kirche ohne Schaden für die Glaubenssubstanz das Filioque aus dem Credo beseitigen könnte. Die Formel ist in der Westkirche im 9. Jh. in das gemeinsame Credo eingefügt worden. Sie bringt deutlich zum Ausdruck, daß der Sohn nicht bloß Durchgangspunkt für die Hauchungsmacht des Vaters ist, vernachlässigt aber die Bedeutung des Geistes für Ekklesiologie und Sakramentenlehre.
Dem System und Ordnung liebenden deutschen Leser bereitet die durchgehende Lektüre dieses komplexen Werkes einige Mühe, weil sich Congar nicht scheut, zu exakten historischen Analysen pastorale Überlegungen und meditativ Betrachtendes hinzuzufügen. Sein Verständnis des Geistes spiegelt sich in der öffnenden und anregenden Form, in der dieses Buch geschrieben ist. Der Geist, die „Komunikation Gottes bis aufs äußerste" (171), stiftet Einheit in der Kirche, er öffnet sie aber auch dem Neuen und bringt sie in der Geschichte voran. So ist er der Anwalt der Ökumene und eines wahrhaftigen positiven Pluralismus der christlichen Lebens- und Denkformen.
Linz *Erich Ortner*

KERN WALTER/KASPAR WALTER, *Atheismus und Gottes Verborgenheit;* KERN WALTER/CONGAR YVES, *Geist und Heiliger Geist;* SCHULTE RAPHAEL, *Zeit und Ewigkeit* (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 22). (192.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 36,–.

Daß Atheismus und Negative Theologie zusammen in einem Artikel behandelt werden, läßt die offene Grundoption der Verfasser erkennen. In einem Punkt wenigstens kann das Gespräch zwischen Nichtglaubenden und Theisten in Gang kommen: in der gemischten Erfahrung der Abwesenheit Gottes und der Vieldeutigkeit der menschlichen Transzendenz. In seinem historischen Rückblick macht *Walter Kern* deutlich, daß die Geschichte des Atheismus ebenso wie die der Religionen eine Geschichte der Desillusionierung darstellt. Immer wieder werden die Sinngestalten der verschiedensten Provenienz verlassen. Einmal ist der Kosmos das sinnstiftende Ganze, dann setzt man auf das vom Menschen Machbare, auf eine künftige Gesellschaft. Auf Sinnfindung und Sinnsetzung folgt der Auszug aus den Systemen, Entschleierung und Sinngestalten. Der von falschen Hoffnungen kurierte Mensch bleibt zuletzt unbehaust im Kosmos, zurückgeworfen auf sein eigenes Werk, an die Grenzen seiner Sprache verwiesen. Dieses Nichtwissen des absoluten Sinnes kann helfen, die menschliche Lage in der Welt besser wahrzunehmen und ihr zu entsprechen. Hier anknüpfend würdigt *Walter Kasper* die Bedeutung der Negativen Theologie, die in der christlichen Glaubensreflexion, wenigstens in ihren besten Vertretern, immer bewußt war. Nicht nur das verborgen anwesende Geheimnis, auch der „Fehl Gottes", seine Abwesenheit, ist im biblischen Glaubenszeugnis zu finden. Im Entzug tut der sich Offenbarende seine je größere Freiheit kund. Etwas mehr Gewicht, als in den Ausführungen zugestanden wird, dürfte für die Christen der Gegenwart das Theodizeeproblem haben. Nicht nur einige „bekümmerte Atheisten" bedrängt diese Frage, sondern auch viele Christen, deren Glaube mit dieser Frage steht und fällt.

Ebenso offen und dialogisch angelegt ist der zweite Beitrag des Buches zur Pneumatologie. *Walter Kern* unterwirft sich zunächst der Mühe, einige Profile der Geistspekulation philosophiehistorisch nachzuzeichnen. Besonderes Interesse wird auf die idealistische Identifikation von Geist und Heiligem Geist verwendet. Sie dürfte eine prekäre und folgenschwere Verkürzung darstellen. Auch *Yves Congar* sucht zunächst einen Ansatzpunkt bei der Philosophie. Ausführlich wird auf mögliche kritische Einwände gegen die Rede vom Heiligen Geist eingegangen. Dies ist umso bemerkenswerter, als man derartiges in seinem großen Werk „Der Heilige Geist" (1979–80) nicht findet. Mit Recht hat man in der Reaktion auf dieses Werk darauf hingewiesen, daß allzusehr vom dogmatischen Standpunkt aus gesprochen werde und die Erarbeitung eines philosophischen Geistbegriffs darin so gut wie nicht geschieht. Hier nun sucht Congar Brücken zu dem nicht von vornherein im Innenraum des Glaubens sich befindlichen Leser zu schlagen. Überhaupt ist die hier vorliegende Kurzfassung eine gut lesbare Zusammenfassung von Congars Pneumatologie. Wer das Gesamtwerk nicht lesen mag, findet hier einen guten Überblick und gediegene Information. Die Arbeit ist von der Charismatischen Erneuerung stark inspiriert und nimmt ausführlich zu ihr Stellung. Stärker als in früheren Arbeiten wird die Notwendigkeit betont, die innerliche Geisterfahrung in den gesellschaftlich-kirchlichen Bereich umzusetzen. Der Heilige Geist ist nicht bloß Prinzip der Einheit der Christen, sondern auch die Verständigung und Verständnis für Fremdes schaffende Kraft. Daß die Verschiedenheit in der Gemeinsamkeit als Bereicherung empfunden werden darf, zeigt Congar am Gespräch mit der orthodoxen Kirche. Die orthodoxe Trinitätslehre läßt den Geist in einer eigenen Sendung aus dem Vater hervorgehen. Die westliche Christozentrik erhält in der Beachtung dieses Aspektes eine hilfreiche Korrektur, da der Communio-Gedanke und die Entklerikalisierung der Kirche nur mit einer voll entfalteten Pneumatologie möglich sind.

Im dritten Beitrag wird über die Begriffe „Zeit und Ewigkeit" gehandelt. *Raphael Schulte* bringt zunächst eindringliche Analysen des Zeiterlebens, des unaufhaltsamen Strömens der Zeit, Kurzweil, Zeit schenken, Zeit haben, Ungleichzeitigkeit verschiedener Generationen im Heute. Es folgt ein geistes- bzw. begriffsgeschichtlicher Überblick, in der der schwer aufklärbare Übergang des zyklisch-mythischen Zeitmodells von der ewigen Wiederkehr des Immer-Selben zur geschichtlich gerichteten Zeitvorstellung im Mittelpunkt steht. Schulte vermeidet die simplifizierende Gegenüberstellung von hellenistischer zyklischer und biblisch gerichteter Zeitauffassung. Es handle sich um einen komplexen Mutationsprozeß des Bewußtseins, der in verschiedenen Kulturen zur selben Zeit erfolgt sei, im jüdischen Kulturbereich mit besonders deutlicher Ausprägung. Hier konnte die christliche Geschichtsdeutung anschließen, für die die Anwesenheit des Christus in der Geschichte einen Kairos, eine besondere Heilszeit darstellt. In diesem endgültigen Handeln Gottes in der Geschichte ist das sakramentale Heilsgeschehen für die Zeit der Kirche grundgelegt. In ausführlichen, zum Teil originären Spekulationen, sucht Schulte zuletzt die Konsequenzen aus dem christlichen Geschichtsverständnis für das Verständnis von der Welt und das Leben des Christen zu ziehen. Auch hier sind wieder jene Passagen besonders gelungen, in denen die subjektive Befindlichkeit und Zeiterfahrung beschrieben wird. Von „qualifizierten Zeitgestalten" ist die Rede, von Augenblicken, in denen die Flüchtigkeit der Lebenszeit zu Bewußtsein kommt, vom Verweilen bei einem Kunstwerk, von der gehobenen Atmosphäre des Festes. Hier kann sich der „Zuspruch der Ewigkeit" ereignen, jener Ewigkeit, die das Andere der menschlichen Zeiterfahrung darstellt.

Linz *Erich Ortner*

SECKLER M., *Tradition und Fortschritt;* SILBERMANN LOU H./FRIES H., *Utopie und Hoffnung;* MANN GOLO/RAHNER K., *Weltgeschichte und Heilsgeschichte;* ENGELHARDT P., *Versöhnung und Erlösung*. (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 23). (172.) Herder, Freiburg ²1982. Ln. DM 32,80.

Der rote Faden, der sich durch den 23. Bd. der Enzyklopädischen Bibliothek zieht, ist vorwiegend philosophischer Natur. Es werden Themen angeschnitten, die gegenwärtig mehr oder weniger bewußt viele Menschen bewegen. Klar gegliedert, verständlich und informativ sind die oft recht komplizierten Zusammenhänge von Tradition und Fortschritt dargelegt. Beide gehören zusammen und bleiben aufeinander bezogen. Beide sind zweideutig, d. h. sie können in ihren Inhalten human und inhuman sein. Die Tradition ist einerseits ,,Stimmrecht der Toten", andererseits erscheint sie immer wieder auch als Kehrseite der Mündigkeit (12); sie bedarf des Fortschritts als ständiger Korrektur, der sie aber auch zugleich voraussetzt. Fortschritt kann aber gnadenlos werden, wenn z. B. durch ein Computergedächtnis Tradition uneingeschränkt gespeichert wird und damit die Gnade des Vergessenkönnens schwindet (45).
Silbermann geht vom Utopia-Modell des Thomas Morus aus. Zu bedenken ist hier, wieweit Utopien lediglich Spiegelbilder menschlicher Wünsche sind oder Ausdruck einer Hoffnung, die Jenseitiges miteinbezieht, und wieweit säkularisiertes Denken den Begriff Utopie verändert. Fries schließt daran theolog. Überlegungen. Mit Interesse liest man, was Golo Mann über Geschichte zu sagen hat. Bei allem Suchen nach dem Sinn der Geschichte und bei allem Finden von Teilsinnen bleibt der durchgehende Sinn der Geschichte verborgen. Obwohl im Einzelfall eine Benennung schwierig bleibt, ist zu unterscheiden zwischen allgemeinen Strömungen und dem verbrecherischen Verhalten einzelner Menschen. Bei aller Notwendigkeit, bestimmte Ereignisse aus ihrer Zeit heraus zu verstehen und sie nicht allein nach heutigen Maßstäben zu beurteilen, gab es zu allen Zeiten Anachronismen, d. h. Handeln gegen eine auch damals bereits mögliche bessere Einsicht. Die Frage nach dem Gesamtsinn bleibt metaphysisch und damit dem Zugriff der ,,Wissenschaft" entzogen. K. Rahner geht dieser Frage nach, er tut es in der ihm eigenen differenzierenden Art; die Nahtstelle zwischen irdischer menschlicher Wirklichkeit und übernatürlicher Existenz kann nicht dingfest gemacht werden.
Der letzte Beitrag befaßt sich mit der Unversöhntheit und Zerissenheit des Menschen, die in gegenwärtiger Zeit eher zu- als abnimmt. Verschiedene Versöhnungsversuche werden beschrieben (Kant, Schiller, Hegel, Marx), zuletzt in aller Kürze Schritte der Versöhnung aus biblischer Sicht angedeutet. Leider wird das Lesen der schon an sich nicht leichten Darlegungen durch die vielen Zitate im Text zusätzlich erschwert.

Linz *Josef Janda*

ERNI RAYMUND, *Die Kirche in orthodoxer Sicht.* Ein Beitrag zum ökumenischen Gespräch. (128.) Kanisius Verlag, Freiburg Schweiz 1980.

In mehreren Beiträgen hat sich der angesehene, bereits verstorbene Professor Erni Raymund bemüht, die Auffassungen der orthodoxen Theologie dem westlichen Partner näher zu bringen, womit er tatsächlich einen wichtigen Beitrag zum ökumenischen Gespräch geleistet hat. Die vorliegende Arbeit befaßt sich mit einem zentralen ökumenischen Problem im Bereich der Ekklesiologie. Er teilt sein Thema in 4 Kapitel. Im 1. ,,Orthodoxe Ekklesiologie als eucharistische Ekklesiologie" (12f.) bemüht er sich mit Erfolg, die eucharistische Ekklesiologie zu erklären, zeigt ihre Probleme auch innerhalb der Orthodoxie und er vergleicht sie mit der ,,universalistischen Ekklesiologie" des Westens. Während in der eucharistischen Ekklesiologie die einzelne Kirche in ihrer Fülle ist, die mit den anderen Kirchen in Gemeinschaft steht, ist in der ,,universalistischen Ekklesiologie" die einzelne Kirche Teil eines Ganzen, dessen Einheit durch den einen obersten Hirten ausgedrückt und garantiert wird (17). Er ist bestrebt eine Synthese zu schaffen (18) und er stellt fest, daß die eucharistische Ekklesiologie auch in der katholischen Kirche Eingang gefunden hat (19f.). Im 2. Kapitel behandelt er das Thema: ,,Orthodoxe Ekklesiologie als trinitarische Ekklesiologie" (22f.) mit der richtigen, grundsätzlichen Feststellung: ,,Das Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit spielt in der orthodoxen Theologie und Spiritualität eine viel größere Rolle als in der katholischen Kirche" (22). Die Kirche ist das Abbild des trinitarischen Gottes, womit ,,die Identität der vielen Lokalkirchen mit der einen Kirche Christi" zum Ausdruck kommt (23). Aus diesem Grunde spricht man auch von einer ,,ekklesiologischen Perichorese" (30). ,,Perichorese bedeutet ein gegenseitiges Innewohnen und Durchdringen . . . Mit diesem Gedanken ist auch die Kollegialität der Bischöfe angesprochen" (ebd.). Ekklesiologisch bedeutet die trinitarische Perichorese, daß ,,die Ortskirche, mit dem Bischof an der Spitze, die Fülle des kirchlichen Lebens besitzt: des Glaubens und des sakramentalen Lebens". (31) Diese Ortskirchen müssen natürlich in gegenseitiger Achtung und Anerkennung, d. h. in Communio existieren. Im 3. Kapitel wird die ,,Orthodoxe Ekklesiologie als pneumatologische Ekklesiologie" (32f.) dargestellt, wobei natürlich die große Bedeutung des Hl. Geistes in der orthodoxen Kirche deutlich gezeigt wird. Die Eucharistie-Epiklese als Kontroverspunkt zwischen der orthodoxen und katholischen Kirche steht heute nicht mehr im Vordergrund (33). Interessante Hinweise über die ,,Entwicklung der Geist-Epiklese" in den veschiedenen Kirchen werden auch angeboten (35f.). Die pneumatologische Dimension der Eucharistiefeier kommt in ,,Kommunikationskreis der byzantischen Liturgie" deutlich zum Ausdruck (40f.). Dabei werden die zwei Richtungen, die eher christologische des Westens (seit Augustinus) und die eher pneumatologisch-trinitari-

sche des Ostens, auch bei den anderen Sakramenten und schließlich bei den kirchlichen Strukturen selbst sichtbar (vgl. 56f.). Das letzte 4. Kapitel behandelt die Thematik: „Auswirkungen des Selbstverständnisses der orthodoxen Kirche im Bereich des Ökumenismus" (64f.). Nach einem informativen historischen Teil über die „Etappen auf dem ökumenischen Weg" (65 f.) folgt die „theologische Grundlage der konkreten Situation" (71). Klare Informationen werden auch in bezug auf die „Haltung der Orthodoxie hinsichtlich der in anderen Kirchen gespendeten Sakramente" geliefert (75f.). Die Frage der kirchlichen Strukturen werden ebenfalls informativ behandelt (109f.). Mit einem vorsichtigen, realistischen Optimismus und mit einer weiterführenden Bibliographie wird dieses lesenswerte Buch abgeschlossen.

Graz *Grigorios Larentzakis*

WELTE BERNHARD, *Zwischen Zeit und Ewigkeit.* Abhandlungen und Versuche. (280.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 64,–.

Der vorliegende Sammelband Weltes schließt an zwei vorausgegangene Aufsatzbände an (Auf der Spur des Ewigen 1965; Zeit und Geheimnis 1975); er vereint Arbeiten des emeritierten Freiburger Religionsphilosophen aus den Jahren 1975–1981. Zum größeren Teil handelt es sich um Erweiterungen und Überarbeitungen bereits veröffentlichter Aufsätze.

Die 18 Beiträge sind unter 5 Überschriften zusammengefaßt: Das Denken und das Ewige; Menschliches Dasein in den Grundweisen seiner Entfaltung; Zur Zeitanalyse unter theologischen Gesichtspunkten; Zum geschichtlichen Schicksal des christl. Glaubens; Über einige christl. Grundphänomene.

Den einzelnen Beiträgen liegen philosophische Fragestellungen zugrunde. Bedächtig und abwägend werden die einzelnen Gedankenschritte gesetzt. Der Leser muß sich auf dieses ausholende Argumentieren und Bedenken einlassen, um dann plötzlich neue lohnende Einsichten und Durchblicke zu gewinnen. Die Überlegungen strahlen Gelassenheit aus und bleiben unbeeindruckt von aktuellen Moderichtungen; sie kommen aus einer Gesamtschau der Wirklichkeit und haben darum festen Stand. Ob die einzelnen Überschriften philosophisch abstrakt klingen (z. B. „Was ist eigentlich ein Gedanke?" S. 11ff.) oder ob sie schon durch die Formulierung existentieller wirken (z. B. „Dasein im Symbol des Spiels" S. 96ff.) – durch behutsames Überdenken und sorgfältiges Abwägen kommt Neues in den Blick und in den Sinn.

Ohne Polemik werden herrschende Standpunkte überschritten und gewohnte Denkweisen verlassen. Neue Denkrichtungen werden eröffnet, wenn z. B. der Verlust integraler Sinneserfahrung als Quelle des Verlustes der religiösen Dimension aufgezeigt wird (S. 176ff.), wo es weithin üblich geworden ist, den Sinnverlust als Folge des Verlustes der Religion zu erklären und zu deuten.

Die nicht immer einfachen Anmarschwege lohnen sich. Offensichtlich trifft auch hier die Lebensweisheit zu, daß man Ziel und Ergebnis nicht haben kann, wenn man nicht den Weg mitgegangen ist; und hätte man sie, es fehlte ihnen der Glanz.

Linz *Josef Janda*

GREELY ANDREW, *Maria.* Über die weibliche Dimension Gottes. (255.) Verlag Styria, Graz 1979. Kart. lam. DM 24,80/S 178.–.

Vf., im deutschen Sprachraum besonders durch seine für Christen ungewöhnlichen Aussagen über eine Kultur der Erotik bekanntgeworden, beabsichtigt eine Wiederentdeckung und Neubewertung Mariens aus dem Blickwinkel der Sozialwissenschaften (18). Dabei betont er besonders die religiösen Symbole und lehnt sich stärker an die Dichtung und darstellende Kunst an, als es die traditionelle Theologie getan hat (21). Maria sieht er in einer großen Tradition der Menschheitsgeschichte, die verschiedene Muttergottheiten verehrt hat. Sie ist für ihn die Brücke zu einem androgynen Gott, der wiederum dem Menschen erlaubt, in sich männliche und weibliche Dimensionen zu erkennen und anzunehmen. Eine praktische Folgerung ist zum Beispiel, daß auch ein Mann es sich leisten kann, zärtlich, sanft und liebevoll zu sein (147). In eigenen Kapiteln werden die Symbole der Madonna, der Jungfrau, der Gemahlin und der Pieta behandelt.

Wie Greely seine Gedanken entwickelt, mag deutlich werden am Beispiel des Symbols Jungfrau: Es geht um den Beginn einer neuen Schöpfung (151). „Als die jungfräuliche Mutter schenkt sie uns Wiedergeburt, genauso wie sie mit der Geburt Jesu die Erneuerung der ganzen Menschheit eingeleitet hat" (160). Die Gestalt der Jungfrau offenbart die Dauerhaftigkeit der Liebe (160). Die Möglichkeit des Neuwerdens ist besonders in Krisen wichtig. Als Beispiel nennt er die Krise der Lebensmitte (164). Als Symbol für Erneuerung ist Maria für Greely auch die Schutzherrin des sexuellen Spieles in jeder lebendigen und sich immer wieder erneuernden Beziehung zwischen Mann und Frau (167).

Es geht um den vollen Menschen, der auch als Gläubiger alle Dimensionen seines Lebens entfalten darf und als Voraussetzung dafür um ein entsprechendes Gottesbild. Wer extravagante Gedanken liebt und sich durch Gedankensprünge nicht stören läßt, wird an der Lektüre Freude haben. Nicht erwartet werden dürfen feministische Theologie, erneuerte Marienverehrung in Anknüpfung an christliche Traditionen und die Weiterentwicklung einer biblisch orientierten Mariologie.

Linz *Bernhard Liss*

HORN STEPHAN OTTO, *Petrou Kathedra.* Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalcedon. (Konfessionskundliche und kontroverskundliche Studien, Bd. 45). (291.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Ln. DM 28,–.

Die Themen Primat und Konzil durchziehen die ganze Kirchengeschichte. Fragen der Zuordnung und Aufgabenverteilung haben immer eine Rolle gespielt, und die Definitionen des I. Vatikanums sind ohne den mittelalterlichen Konziliarismus und dessen Nachwirken im Gallikanismus unverständlich; ohne diese Vorgeschichte wären die 1870 erfolgten Formulierungen sicherlich anders ausgefallen. Auch die Vorgänge um das Konzil von Chalcedon (451) wirken bis heute nach.
In seiner gut belegten und sprachlich klaren Studie befaßt sich H. vor allem mit dem Verhältnis des Bischofs von Rom zu den übrigen, in der ökumenischen Synode versammelten Bischöfen. Die komplexe Thematik wie vor allem auch die unterschiedliche Haltung der Bischöfe des Ostens gegenüber der Stellung des Papstes erlauben keine knappe Zusammenfassung des Ergebnisses des Buches. Jedenfalls zeigt sich, in welch hohem Maße Leo I. bei aller Überzeugung von seinem Vorrang geschichtlich gedacht hat und bereit war, sich der Glaubensüberlieferung der ganzen Kirche zu stellen; daß aber im allgemeinen auch der Osten (und im konkreten Fall das Konzil) bereit war, sich am römischen Stuhl (Petrou Kathedra) zu orientieren. In Spannung zueinander entsprachen Papst und Konzil ihren je eigenen Aufgaben. Es konnte aber damals wie später nicht ausbleiben, daß das in der Natur der Sache begründete Spannungsverhältnis, besonders wenn es um die Entscheidung in Glaubensfragen (z. B. in der Christologie) ging, in Konflikte umschlug. Eine gründliche Lektüre dieses Buches wird zur wertvollen Hilfe, den päpstlichen Primat nicht als ungeschichtliche Größe, sondern als geschichtlich gewordenes Phänomen zu begreifen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEHMANN KARL (Hg.), *Das Petrusamt.* Geschichtliche Stationen seines Verständnisses und gegenwärtige Positionen. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (151.) Verlag Schnell und Steiner, München 1982. Kart. DM 16,–.

An ähnlich konzipierten Aufsatz- bzw. Vortragssammlungen besteht an sich kein Mangel; die vorliegende hat jedoch den Vorzug, wirkliche Fachleute, die sich forschungsmäßig für ihr Thema längst ausgewiesen haben, zu Wort kommen zu lassen. *R. Pesch* untersucht die Rolle des Petrus im Kreis der Jünger. Petrus übte tatsächlich so etwas wie einen „Primat" aus, doch kennt die Urkirche für ihn keine eigentliche Sukzession. Die Kirche insgesamt aber steht in der Sukzession der Apostel. Insoferne gibt es auch eine Nachfolge im Petrusamt, in die der römische Bischof allmählich hineinwächst. *W. d. Vries* geht dem Wandel des Petrusamtes im 1. Jahrtausend nach. Am meisten habe ich persönlich vom Beitrag von *K. Schatz* gelernt, der dem historischen Hintergrund der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit von 1870 nachgeht und aufzeigt, wie wichtig zum Verständnis des Dogmas, zu seiner Interpretation also, die Kenntnis der Vorgeschichte ist. Nur aufgrund des gallikanischen Traumas, das das Konzil beherrschte, ist die zugespitzte Formulierung der Unfehlbarkeitsdefinition verstehbar, die als Absicherung gegenüber eventuellen Ratifizierungsforderungen der Ortsbischöfe für getroffene päpstliche Lehrentscheide gedacht ist und keineswegs eine Unabhängigkeit von der Gesamtkirche bedeutet. In die gleiche Kerbe schlägt *H. J. Pottmeyer*, der sich mit den Interpretationen des Unfehlbarkeitsdogmas befaßt. Auch Dogmen stehen in der Geschichte. Die „Formulierungen" der eigentlichen Glaubenswahrheiten sind daher zeitbedingt „und deshalb verbesserungsfähig" (93). *H. Meyer* behandelt das Problem des Petrusamtes in evangelischer Sicht und zeigt auf, wie es zur Sicht Luthers vom Papst als Antichrist kam. Schließlich bietet *K. Lehmann* als Herausgeber hilfreiche Überlegungen und Einstiege für das ökumenische Gespräch über den Petrusdienst in der Kirche an. Das kleine, lesenswerte Buch scheint mir eine wertvolle Diskussionsgrundlage zu den gegenwärtigen Fragestellungen um Papsttum und Petrusamt zu sein.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

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,–.

Dieses im Rahmen des Severinjahres 1982 erschienene Buch soll nach den Intentionen der beiden Autoren (die auch entscheidend an der oberösterreichischen Landesausstellung zum gleichen Thema mitgewirkt haben) eher als Sachbuch denn als wissenschaftliche Abhandlung, in Form einer lesbaren Biographie, die die Ergebnisse der Wissenschaft berücksichtigt und sie einem breiten Publikum vermittelt, mit einem vorbildlichen Heiligenleben vertraut machen. Ein nicht immer leichtes Unterfangen, das aber als durchaus geglückt betrachtet werden kann. Das Werk ist in drei größere Teile gegliedert. Einem kurzen Abriß über die wichtigsten Quellen zu Severin und einer Einführung in sein räumliches und zeitliches Umfeld folgt als Kernstück die eigentliche Darstellung des Lebens des Heiligen. Den Abschluß bildet die Verehrungsgeschichte und das Nachleben Severins in Wort und Bild.
Zinnhobler hat im rein historischen Teil die Literatur eines ihm von seinen bisherigen Arbeiten nicht unbedingt vertrauten Fachgebietes gründlich aufgearbeitet. Er folgt im wesentlichen den Untersuchungen Friedrich Lotters, nimmt aber

auch neuere berechtigte Kritik an einzelnen überspitzten Positionen dieses Autors zur Kenntnis. Seine Stellungnahme zum heiß diskutierten Favianis-Problem mag manchen vielleicht zu vorsichtig erscheinen. Eine gewisse Unsicherheit und die eine oder andere etwas unglückliche Formulierung hätte er besser vermieden. Exemplarisch seien genannt: Die von der Fachwelt nicht unbedingt geteilte Ansicht, das Hunnenreich habe unter dem ,,Großfürst Bleda" seine größte Ausdehnung erreicht (S. 17), die Bezeichnung ,,weströmisches Kaiserhaus" für die Familie des Orestes und des Schattenkaisers Romulus Augustulus (S. 27), das ,,voll entwikkelte Kirchenwesen" im 5. Jahrhundert (S. 19) und eine vielleicht manchmal etwas zu eindimensionale Sicht völkerwanderungszeitlicher Verhältnisse. Christus ist wohl ,,wesensgleich" und nicht ,,gleichwesentlich" (S. 19) mit dem Vater. Zu Recht verhält sich der Autor distanziert gegenüber der Vorstellung von Erzbistümern in Tiburnia und Lauriacum. Die Gestalt des Severin wird mit direktem Bezug auf die Vita Severini des Eugippius sehr klar und anschaulich dargestellt. Manchmal wird die hagiologische Ausdeutung allerdings doch zu stark säkularisiert. Wenn Severin Fasten und Beten empfohlen hat, dann wohl nicht nur für die ,,in Krisenzeiten notwendige Selbstkontrolle".

Das Werk schließt mit einer kurzen und ansprechenden Geschichte der Reliquien bis zur Gegenwart, verbunden mit einem guten Überblick über die Patrozinienproblematik, einer interessanten Auswahlikonographie des Heiligen und einer kritischen Bewertung seines literarischen Nachlebens; insgesamt wohl der stärkste Teil des Buches. Erich Widder hat in dankenswerter Weise für eine reiche Ausstattung des Buches mit Bildmaterial gesorgt. Aus dem Wirken Severins zieht der Bundespräsident im Nachwort ein zum Nachdenken anregendes Resümee für die Gegenwart.

Wien *Andreas Schwarcz*

LEIDL AUGUST, *Beiträge zum Severinsjahr 1982.* (Neue Veröffentlichungen des Institutes für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau, Nr. 42). (116 und XIII Tafeln.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1982. Kart.

Die großen Ereignisse des Severinsjahres 1982 sind vorüber. Die Publikationsflut schwingt in sanfter werdenden Wellen aus. Als solche möge man die Anzeige dieser Passauer Publikation betrachten. Sieben Autoren haben acht Beiträge geliefert, von denen der letzte das Severinsjahr 1982 chronikalisch aufschlüsselt (A. Leidl). Zwei geben die bemerkenswerten Festreden wieder, die aus Anlaß der Eröffnung des für den Donaubereich wichtigen Römischen Museums Boiodurum gehalten worden sind. Fortschritt und Leistung der letzten Zeit für die Erforschung des benachbarten Zentrums werden von Franz Xaver Eder und Hartmut Wolff in klarer und übersichtlicher Weise dargeboten. Zwei weitere Aufsätze, einer in deutscher, einer in englischer Sprache,von Helmut Bender und Thomas S. Burns, geben Auskunft über die Ausgrabung eines spätrömischen Wachturms in nächster Passauer Nachbarschaft, in Passau-Haibach, wo man ein schon lange schwelendes archäologisches Problem eindeutig lösen und in ausreichender Weise publizieren konnte. Ein knapper, musikgeschichtlicher Beitrag (Peter Lechl) informiert über Kirchenmusik zur Zeit des hl. Severin und führt damit zu den Aufsätzen hinüber, welche für das Severinsjahr die größte Bedeutung haben. Friedrich Lotter, dessen Name für die Severinsforschung der letzten Jahre ein Begriff geworden ist, befaßt sich mit ,,Passau im Zeitalter Severins", Hartmut Wolff trägt ,,Kritische Bemerkungen zum säkularen Severin" vor. Schon diese Titel lassen vermuten, daß wir hier gegensätzliche Meinungen vorfinden können. Die Thesen Lotters sind nicht umstritten geblieben. Die Zusammenstellung aus der Passauer Sicht, mit einem entsprechenden Eingehen auf die Probleme der in der Vita Severini angedeuteten ,,Völkerwanderungs"-Fragen, zeigt die von der Sicht aus dem österreichischen Donaugebiet abweichenden Fragen und gliedert den Grenzraum beiderseits der Innmündung in weite Zusammenhänge ein. Lotter gruppiert die Kapitel der Vita in 3 chronologische Gruppen, von denen nur die mittlere für den Bereich oberhalb der Enns und damit z. T. auch für Passau relevant ist. Seine Schilderung erfolgt im Rahmen der Auffassung, die weitgehend militärisch-politisch ausgerichtet ist. S. 6: ,,Severin hat . . . Stützpunkte und Operationsbasen in Klöstern besessen", ,,bevorzugte Standorte . . . sind . . . die Kirchen . . . gewesen" (in Boiotro und Lorch). Behauptet wurde dies verschiedentlich; ein wirklicher Beweis fehlt. Lotters Meinung gründet sich auf seine auch ab S. 16 wieder vorgetragene These vom Heiligen als Staatsmann und Politiker; einzelne Meinungen, die sich dagegen gewendet haben, werden in den letzten Anmerkungen (ab S. 122) polemisch behandelt. Ob es freilich berechtigt ist, einen der entschiedensten Kritiker, Rudolf Noll (Wien), den verdienten Herausgeber der Vita Severini, einen der Nestoren der österreichischen Archäologie, als ,,Nichtfachhistoriker" zu bezeichnen, wird man sich fragen müssen. Schlägt ein derartiger Abwertungsversuch nicht zurück?

Daß man berechtigterweise anderer Meinung sein kann, zeigt die zweite dem Heiligen gewidmete Studie von H. Wolff. Sie ist nicht weniger umfangreich und mit nicht geringerem wissenschaftlichen Apparat gearbeitet. Sie steht unter der S. 36 ausgesprochenen Maxime: Auf bloße Vermutung läßt sich nicht bauen, was einen grundsätzlichen Gegensatz zu den Thesen Lotters mit zahlreichen Konjunktiven und weitestgehend ausgewerteten Möglichkeiten klarstellt. Es ist interessant, diese beiden Aufsätze nebeneinander abgedruckt zu sehen, und allein aus diesem Grunde werden diese Beiträge ihren Platz in der Severinsliteratur behalten. Der Schlußsatz der Arbeit von Wolff, der den Wert

des Eingeständnisses auch des Nichtwissens betont, wird bei einer so sehr hypothetisch fundierten Wissenschaft, wie sich unsere Kenntnisse von der Völkerwanderungszeit darstellen, immer präsent bleiben müssen.

Wels *Kurt Holterer*

PROBST BENEDIKT (Hg.), *Regula Benedicti* de codice 914 in bibliotheca monasterii S. Galli servato. (XX u. 344.) EOS, St. Ottilien 1983. Geb. DM 49,80.

Die heutigen Möglichkeiten auf photomechanischem Gebiet erlauben wohlfeile Textausgaben alter Handschriften, die von der inhaltlichen Seite her den Forscher wenigstens zum Teil in die Lage versetzen, ohne das Original auszukommen.

Das Verdienst Benedikts von Aniane bei der Verbreitung des benediktinischen Mönchtums zur Zeit der Karolinger kann kaum überschätzt werden. In diese Zusammenhänge gehört auch die hier durch Benedikt Probst textkritisch erschlossene St. Gallener Handschrift 914 mit der Regel des hl. Benedikt. Indirekt führt der Codex – als Abschrift einer Abschrift – nach Montecassino. Diese geschichtlichen Zusammenhänge machen die vorliegende Edition, die jeweils auf der einen Seite das Original und auf der anderen die Transkription sowie den textkritischen Apparat bringt, so wertvoll. Für die wissenschaftliche Beschäftigung mit der Benediktusregel wird die Ausgabe große Bedeutung erlangen. Erwähnt sei noch, daß der schöne Einband eine Seite der Hs. als Faksimile in originaler Farbqualität wiedergibt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PETZOLDT KLAUS, *Monasterium Kempnicense.* Eine Untersuchung zur Vor- und Frühgeschichte des Klosterwesens zwischen Saale und Elbe. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte Nr. 25). (145.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1982. Kart.

Eine in der DDR erscheinende Klostergeschichte kann von vornherein nicht ohne apologetische Zielsetzung geschrieben werden. Der Autor vermeidet jedoch jeden Anschein von Apologetik, indem er in unübertreffbarer Kargheit die Fakten der Klostergeschichte erhebt, sie mit der allgemeinen Reichsgeschichte in Beziehung setzt und als einen Bestandteil eines wohldurchdachten Siedlungs- und Gründungsplanes vonseiten des Reiches und der Landesherren darstellt. Das Benediktinerkloster Chemnitz war im Bereich der drei sächsischen Bistümer Merseburg, Naumburg und Meißen gelegen. Die Wettiner benützten das von Gorzern und Neuklunyazensern besiedelte Kloster, um das Bistum Meißen zuungunsten von Merseburg zu erweitern, indem sie den Abteibezirk zu einem Archidiakonat mit quasi-bischöflichen Vollmachten erhoben (130).

Der Verf. sieht mit Recht die Notwendigkeit eines synchronen Vergleichs mit den übrigen Klöstern seiner Region. Methodisch hätte die Arbeit vielleicht gewonnen, hätte man sie nicht nach Klöstern, sondern nach sachlichen Gesichtspunkten (wie Beziehung zum Reich, Bistum, Archidiakonat, Vogtei, Reichsunmittelbarkeit etc.) gegliedert. Als Schlußfolgerung sucht der Verf. allgemeingültige Prinzipien bei der Klostergründung m. E. nicht erfolglos zu entwickeln. Die lokalgeschichtlichen Details werden in einer derartigen Fülle geboten, daß ein Leser, der diesen Raum nicht eingehend studiert hat, fast etwas überfordert ist.

Wilhering/Regensburg *Gerhard B. Winkler*

BRUNNER KLAUS, *Katalog der Ritter-Waldauf-Bibliothek.* Eine ehemalige Predigerbibliothek in Hall/Tirol. (XXXIV u. 427./9 Tafeln). K. G. Saur, München 1983. Ppb. DM 120,–.

Nur wer selbst schon mit Katalogisierungsarbeiten zu tun hatte, wird den selbstlosen Dienst, den K. Brunner mit der vorliegenden Publikation der Wissenschaft geleistet hat, ermessen können. Weit über 2000 Werke (ca. 3000 Bände) wurden bibliographisch erfaßt, registermäßig erschlossen und unter mehreren Gesichtspunkten in einer umfangreichen Einleitung vorgestellt.

Die Bibliothek wurde 1501 zu einem Predigtamt zugestiftet und erfuhr im Lauf der Jahrhunderte Zuwächse, aber leider auch Verluste. Die Schwerpunkte liegen im Zeitalter der Gegenreformation und der katholischen Erneuerung, vom Inhalt der Werke her aber auf dem Gebiet der praktischen Theologie.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

MARX GERHARD, *Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von Berthold Pürstinger, Bischof von Chiemsee.* (Erfurter theol. Studien, Bd. 45). (569.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1982. Kart. lam.

Der Chiemseer Bischof und Salzburger „Pontifikalvikar" Berthold Pürstinger (1465–1543) gehört zu den wenigen deutschen Bischöfen, die bürgerlicher Herkunft und theologisch wie literarisch gebildet (in Perugia und Bologna) in der Lage waren, bereits in den ersten Jahren der Reformation im Sinne einer katholischen Reform zu wirken, ohne sehr viel Kraft und Zeit der Polemik und Apologie zu widmen. Seine „Teutsche Theologie" (1528) gilt als erste katholische gedruckte Dogmatik der Neuzeit. Sie war vor allem für die katechetische Bildung von Erwachsenen gedacht. Sie wurde vor allem von Germanisten ähnlich wie das Lutherdeutsch wegen der neuzeitlichen Sprachentwicklung gründlich erforscht. Dazu arbeitete er zur Reform des Meßritus (Karl Amon) und des Breviers.

Beruflich verkörperte er eigentlich den Stand juridisch Gebildeter des fürstlichen Hofrates, wie er sich im Werden der frühabsolutistischen Staaten herausbildete. Die ihm schon sehr früh zugeschriebene joachimistisch-apokalyptische Reformschrift „Onus Ecclesiae" (1519) brandmarkte freimütig die kirchlichen Mißstände und wurde später indiziert.

Verf. analysiert nun die Schriften des geborenen Salzburgers, indem er dem Problemkreis des reformatorischen *sola fide* an diesem katholischen Reformautor analysiert. Dabei werden die traditionellen Kategorien wie Willensfreiheit, Mitwirken im Gnadengeschehen, Bedeutung der guten Werke, Opfercharakter der Messe bei aller Kenntnisnahme der Lutherischen Ansichten positiv vermittelt, ohne sich eigentlich auf eine Kontroverse einzulassen. ,,Der Antichrist aus dem Norden" (Onus Ecclesiae) wurde in der Alpenfestung geradezu irenisch zur Kenntnis genommen. Der Verf. verarbeitete erstaunlich viel Forschungsliteratur und verarbeitete in seinem dogmatischen Teil (soweit dem Rezensenten hier ein Urteil zusteht) die vorliegenden Quellen mit erstaunlicher Gründlichkeit. Was man vermißt, ist eine stärkere Straffung, systematische Bündelung der im einzelnen gut und kritisch reflektierten Details. In den Konklusionen erwartete man sich klarere Ergebnisse. Im historischen Teil ist manches etwas vage formuliert. (Z. B. S. 20: ,,Die Methode der Interpretation ist recht eigenartig.") Vielleicht ist die Arbeit stofflich zu extensiv angelegt.

Wilhering/Regensburg *Gerhard B. Winkler*

BOSS GERHARD – URBAN HANS JÖRG, *Zum Thema: Martin Luther.* Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge. (80.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. Kart.

Der Rezensent muß sich des ,,genus literarium", mit dem er es zu tun hat, bewußt sein. Im gegebenen Fall handelt es sich um eine ,,Handreichung" für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge. Einleitend wird noch festgestellt, daß als Letztverbraucher der Veröffentlichung an Menschen gedacht ist, die noch nicht viel von Martin Luther und der Reformation wissen. Wenn man das alles berücksichtigt, ist man angenehm überrascht, wieviel Wesentliches und – trotz der Kürze – Richtiges hier gesagt und vermittelt wird.

Zwei kleine Einschränkungen muß man wohl machen. Zu S. 36: Es gibt katholischerseits doch das Zurück hinter Joseph Lortz, wie erst kürzlich Peter Manns festgestellt hat. Zu S. 38: Man kann nicht einfachhin sagen, daß das frühere Lutherbild der katholischen Geschichtsschreibung falsch war. Ein Denifle und ein Grisar haben sorgfältig aus den Quellen geschöpft. Doch war ihr Bild einseitig. Die Gefahr zu einem einseitigen Lutherbild aber besteht auch heute noch und ist z. B. auch mit der vorliegenden Publikation nicht vermieden, die alle negativen Seiten an Luther sorgfältig ausklammert. Die Einseitigkeit geht also nun in die andere Richtung.

Davon abgesehen scheint mir diese ,,Handreichung" sehr geeignet zu sein, um die Kernanliegen Luthers einem breiteren Kreis nahezubringen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SLAPNICKA HARRY, *Oberösterreich – Die politische Führungsschicht 1861 bis 1918.* (Beiträge zur Zeitgeschichte Oberösterreichs, Bd. 9). (274.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1983. Ln. S 398,–/DM 59,–.

Fleiß und Können kennzeichnen die ,,Beiträge zur Zeitgeschichte Oberösterreichs" von H. Slapnicka, die bereits neun Bände umfassen. Das vorliegende Werk stellt ein Lexikon der ca. 350 Landtagsabgeordneten und Mitglieder des Landesausschusses, der Reichstagsabgeordneten, die in den meisten Fällen auch gleichzeitig Landtagsabgeordnete waren, und der Mitglieder des Herrenhauses aus Oberösterreich in den Jahren 1861 bis 1918 dar und bietet auch wichtige Literaturhinweise. Der ,,Fortsetzungsband" für die Jahre 1918 bis 1938 erschien bereits 1976. Damit ist uns neben einem vielseitig verwendbaren Nachschlagewerk ein unentbehrliches Begleitbuch für die vier Darstellungsbände des Verfassers zum gleichen Zeitraum (sie behandeln die Landesgeschichte auf zusammen etwa 1700 Seiten) an die Hand gegeben. In dieser Zeitschrift sei besonders auf die Biographien von vier Bischöfen (S. 26 wird irrtümlich ,,Hittmayr" statt ,,Hittmair" geschrieben), drei geistlichen Landeshauptmännern und zahlreichen anderen Priesterpolitikern verwiesen. U. a. wird dadurch das Buch auch ein Beitrag zur Linzer Diözesangeschichte, die mit ähnlichen Parallelwerken bisher leider nicht aufwarten kann.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

ARETIN ERWEIN v., *Fritz Michael Gerlich.* Lebensbild des Publizisten und christlichen Widerstandskämpfers. 2. Auflage, überarbeitet von Karl Otmar von Aretin. (168, 9 Abb.) Schnell u. Steiner, München 1983. Brosch. DM 14,80.

Wer war Fritz Gerlich? Der Untertitel des Buches nennt ihn einen ,,Publizisten" und ,,Widerstandskämpfer". Was besagen diese etwas blassen Ausdrücke? Nach vorausgehender Tätigkeit als Archivar und Redakteur war Gerlich Herausgeber von ,,Der gerade Weg", einer, wie sie sich nannte, ,,Deutschen Zeitung für Wahrheit und Recht" (1930–1933). Ihr Hauptziel war es, vor Hitler zu warnen. Es wurde darin schon am 24. April 1932 (!) eine Karikatur veröffentlicht, die den ,,Führer" mit Totenkopf und Parteiuniform inmitten seiner Anhänger zeigt und die Aufschrift trägt: ,,Deutschlands Befreiung im Anmarsch". Das Prophetische war eine Signatur der kurzlebigen Zeitschrift.

Dem Menschen Gerlich können wir uns via Bekehrungserlebnis in Konnersreuth (1927) nähern, vor allem aber im Schlußkapitel des Buches über ,,Verhaftung, Gefängnis und Tod". Gerlich war vor der Festnahme die Möglichkeit der Flucht ins Ausland geboten worden, er lehnte dies aber entschieden ab und sagte zu seinen Mitarbeitern in der Redaktion: ,,Und Sie alle soll ich hierlassen? Daß Sie für mich büßen müßten? . . . Ich bin bereit, für das, was ich geschrieben

habe, mit meinem Leben einzustehen! Ich werde den Schreibtisch nicht verlassen!"
Nach vielfältigen Mißhandlungen im Gefängnis und im KZ wurde Fritz Gerlich im Juli 1934 in Dachau hingerichtet. Rechtzeitig zum 50. Todestag erschien diese Biographie in 2. Auflage (Erstauflage 1949), vermehrt um ein Kapitel des Sohnes des Autors, das den Titel trägt: ,,Fritz Gerlich als Journalist im Umfeld der bayerischen Politik". Das Buch ist ein Zeitdokument und verdient weite Verbreitung.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

SPIRITUALITÄT

RATZINGER JOSEPH und SCHLIER HEINRICH, *Lob der Weihnacht.* (64, 5 Abb.) Herder Freiburg–Basel–Wien 1982. Ppb. DM 12,80.

Was R. einleitend über die in diesen Bänden aufgenommene Meditation von Sch. ,,Lob der Hirten" sagt, daß sie nämlich auf eine ebenso einfache wie tiefe Weise zum inneren Mitgehen . . . einlädt", trifft in hohem Maße von seinen vier eigenen Advents- und Weihnachtspredigten zu. Der Rezensent freut sich natürlich besonders über ,,Der Baum des Lebens", eine Predigt, die eine Ausdeutung von Kirche und Hochaltar in der Pfarre Christkindl in Oberösterreich darstellt, wie sie schöner nicht sein könnte. Die prächtigen Farbbilder alter Meister machen das Büchlein zu einer bibliophilen Kostbarkeit, freilich hätte man sich noch stärker zu den Themen passende Illustrationen gewünscht, etwa ein Foto des Hochaltars von Christkindl (für Predigt II) oder eine Ikone (für Predigt IV).
Linz *Rudolf Zinnhobler*

WARE KALLISTOS/JUNGCLAUSSEN EMMANUEL, *Hinführung zum Herzensgebet. (128.)* Herder, Freiburg 1982. Ppb.

In der westlichen Welt verstärkt sich der Hang nach Meditation und dem Bereich des Mystischen. Die Ursachen hiefür sind vielschichtig: sicher eine starke Verfallenheit an den Materialismus, eine geistige Haltung, womöglich alles rational erfassen zu können, aber auch ein Prozeß, durch welchen so mancher Mythos der Macht und der Machbarkeit durch alltägliche Erfahrungen ,,entmythologisiert" wird. Leider wenden sich nicht wenige in diesem ,,geistigen Pendelschlag" jenen östlichen Mysterien zu, die alles eher als christlich sind. Dabei böte gerade die Frömmigkeit des christlichen Ostens den Christen des Westens, die durch die oben angeführten Vorgänge innerlich leer geworden sind, jene Quellen der Tiefe, die auch die Sehnsucht ihres Herzens zufrieden stellen könnte. Das vorliegende Büchlein, verfaßt vom ostkirchlichen Bischof Ware Kallistos und dem Benediktiner aus Niederaltaich P. Emmanuel Jungclaussen kommt diesem Anliegen entgegen.
Linz *Josef Hörmandinger*

MÜLLER-ELMAU BERNHARD, *Darum sollt ihr vollkommen sein.* (84.) Ernst-Reinhardt-Verlag, München 1982. Kart. DM 6,80.

Mit Bedachtnahme auf Aussprüche der Heiligen Schrift, von Mystikern und Denkern versucht der Verfasser zum Nachdenken und zur Besinnung anzuregen; dabei geht er auch jeweils den Ursprüngen einschlägiger Begriffe nach. Sprachlich und inhaltlich sind die Ausführungen zu Zwischentiteln wie: Verlust der Unmittelbarkeit, Menschsein, Gemeinschaft, Verzicht als Gewinn u. a. m. etwas spröde, so daß man bei der Lektüre innerlich nicht recht warm wird.
Linz *Josef Hörmandinger*

MADEY JOHANNES, *Marienlob aus dem Orient.* Aus Stundengebet und Eucharistiefeier der Syrischen Kirche von Antiochien. (148.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Kart. DM 8,20.

Die syrische Kirche von Antiochien ist die unmittelbare ,,Tochter und Erbin der Mutterkirche von Jerusalem". Sie bewahrt ein uraltes Erbe aus ihrer frühen Blütezeit im 3. und 4. Jahrhundert. Dabei hatte die Marienverehrung schon immer eine zentrale Bedeutung. Das Buch möchte in die Marienverehrung dieser Kirche einführen und den reichen Gebetsschatz anbieten.
Im ersten Teil (S. 11–42) wird ein Überblick über die Verehrung Mariens in der Vergangenheit und in der heutigen Liturgie gegeben. Es wird auf die großen Hymnendichter (u. a. Ephräm der Syrer) aufmerksam gemacht,auf die Zeugnisse der Architektur und auf die Stellung Mariens in der Theologie. Den Hauptteil (S. 45–133) nehmen die Texte aus dem Stundengebet und der Eucharistiefeier ein. Wenn auch dem Abendländer die bilderreiche Ausdrucksweise des Orients fremd ist, so kann doch die Vielfalt und die Innigkeit der Gebete die Tiefe der Marienfrömmigkeit erschließen. Manches dieser Gebete läßt sich bei Meditation und Andachten verwenden. Abschließend wird die Struktur des syrischen Stundengebetes, das in der Zahl der Horen unserem gleich ist, mit den gleichbleibenden Texten und ein Glossar mit den wichtigsten Begriffen geboten (S. 134–148).
Das vorliegende Büchlein ist ein wertvoller Beitrag, die Spiritualität der Kirchen des Ostens kennenzulernen, zumal doch nur wenig Texte aus den östlichen Kirchen in deutscher Sprache zugänglich sind.
Linz *Hans Hollerweger*

WIESEL ELIE, *Von Gott gepackt.* Prophetische Gestalten. (144.) Herder, Freiburg 1983, Ppb. DM 17,80.

Fünf atl. Gestalten (Josua, Elias, Saul, Jeremias, Jona) werden in der neuen Veröffentlichung von E. Wiesel beschrieben. Von Einzelheiten ausgehend entwirft der Verfasser ein Lebensbild der betreffenden Gestalt. Es wird dabei das Charakteristische und Einmalige des prophetisch Betroffenen ins Blickfeld gerückt. Aussagen aus

Midrasch und Talmud werden einbezogen. Die daraus gewonnenen Details unterstreichen und verdeutlichen die Grundzüge. Die Grenzen zwischen den verschiedenen Berichten und der historischen Wirklichkeit bleiben unscharf.
Das Ergebnis ist weder Exegese im üblichen Sinn noch Biographie, sondern eher ein Bild, das der Verfasser malt und in dem er hinweisend und deutend umherwandert. Was von dem Gesagten Ausdeutung ist und was Hineindeutung, bleibt offen und kann auch offen bleiben, da die Linie zwischen beiden nie ganz exakt zu ziehen ist. In ähnlicher Weise bleibt auch etwas verschwommen, was von den gezeichneten Gestalten deren einmaliges Schicksal ist und wieweit sich darin allgemeingültiges menschliches Schicksal spiegelt, das jedem Glaubenden aufgegeben ist.
Es ist das Verdienst des Verfassers, daß er Zusammenhänge entdeckt, die dem interessierten Leser verhelfen weiterzudenken. Biblische Geschichten werden weitergeschrieben. Durch Unterstreichen von Details wird manches sichtbar gemacht und dem Verständnis erschlossen; andererseits bleiben Widersprüche stehen, bleibt manches spröde und unbeantwortet.
Bekannte biblische Gestalten bekommen menschliche Züge, die meist unbemerkt bleiben. Sie werden damit kleiner, rücken aber zugleich für den glaubenden Menschen in eine größere menschliche Nähe.

Linz *Josef Janda*

DEISSLER ALFONS, *Biblisch glauben!* (Herderbücherei 994; Serie ,,Worauf es ankommt''). (192.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 8,90.

Die neue Taschenbuchreihe ,,Worauf es ankommt'' versucht den heute vielfach verunsicherten und im Glauben angefochtenen Christen in knappen, aber gründlichen Darlegungen zu wesentlichen Glaubensfragen eine echte Weisung zu geben.
Im vorliegenden Band versucht der anerkannte Alttestamentler Alfons Deissler, Ordinarius an der Theologischen Fakultät in Freiburg im Breisgau, auf dem Fundament sorgfältiger Exegese, in gut verständlicher und ausgewogener Sprache – daher auch dem theologisch weniger Geschulten eine gute Hilfe – in die Problematik des biblischen Glaubens einzuführen.
Ausgehend von einer Erklärung der zahlreichen biblischen Vokabel für ,,glauben'' wird in die Glaubenshaltung der Stammväter und ihres Verheißungsvolkes Israel eingeführt. In der vorzüglichen Darstellung des Autors wird begreiflich, wie die Glaubenshaltung des Alten Bundes in der Lebenswelt Jesu und seiner Jünger bis hinaus in die ,,Kirche der Heiden'' zu immer größerer Klarheit gelangt und daß keineswegs ein Bruch zwischen Altem und Neuem Bund da ist. Die Größe und Tiefe der alttestamentlichen Jahwe-Offenbarung setzt sich selbstverständlich – auch in den Namen ,,Jesus'', ,,Kyrios'', ,,Jahwe-Knecht'' oder auch ,,Menschensohn'' in zunehmender Eröffnung des Gottesgeheimnisses bis hin zum Mysterium der Dreieinigkeit fort.
Ein abschließendes Kapitel ist den ,,Anfechtungen des Glaubens'' gewidmet. Die behandelten Schriftstellen werden im Anhang zusammenhängend angefügt und geben so auch zur besinnlichen Lesung Anlaß. Ein Anliegen des Verfassers scheint es zu sein, so manchen einseitigen oder auch ungebührlich verkürzten Auslegungen von Schriftstellen zu begegnen: z. B. rückt er (S. 42) eine zu einseitige Interpretation von M. Bubers Glaubensbegriff zurecht; er legt in einem verständlichen und umfassenden Ausgleich den Glaubensbegriff bei Paulus dar (S. 50ff.) gegenüber jeder reformatorischen Einengung; in wohl begründeter Weise hebt er christliches Glaubensgut von gnostischer Verzerrung ab (S. 54), entgegnet oberflächlicher Zitation von Jesus-Worten (S. 58), weist auf die umfassende Bedeutung des Jesus-Namens hin (S. 67 bzw. 110) und lehnt eine unzutreffende Trennung von vorösterlichem Jesus und nachösterlichem Christus ab (S. 104). Im ganzen gesehen – vor allem unter religionspädagogischem Aspekt – ein gründlicher Beitrag, dessen Lektüre man jedem Katecheten und Priester für die eigene Weiterbildung wie auch für die Verkündigung dringend empfehlen möchte.

Linz *Josef Hörmandinger*

STROLZ WALTER, *Du gibst weiten Raum meinen Schritten.* Lebensmut aus der Bibel. (128.) Herder, Freiburg 1980. Kart. DM 19,80.

Der Verfasser versucht in sieben Aufsätzen das Wort der Bibel für uns Menschen des 20. Jh. zum Klingen zu bringen. Er greift dazu fundamentale Fragen und Themen des Menschenlebens auf: Die Frage des wissenden Menschen nach der Weisheit des Schöpfers; die Frage nach der Wirksamkeit des prophetischen Gotteswortes; die Frage, ob der Gott der biblischen Überlieferung wirklich der Einzige und Unvergleichbare ist und damit verbunden die Frage, wie Deuterojesaja von einem Gott, der Gutes und Böses, Heil und Unheil schafft, sprechen kann; das Thema des betenden Menschen in den Psalmen, der seine Existenz vor den Gott der Geschichte, der Schöpfung und des Offenbarungswortes bringt; das Thema der Versuchung, die menschliche Freiheit zu mißbrauchen, eigene Wege zu gehen und nicht mehr Gott als seinen Schöpfer zu loben; das Thema des Wortes als Schöpfungs- und Weisheitswort, als Selbstmitteilung Gottes für alle Menschen; die ökumenische Frage nach dem Heil für ,,die anderen''.
Diese Themen- und Fragenkreise bedenkt Strolz mit Hilfe der Exegese, aber auch an der Hand derer, die schon vor ihm biblische Texte gelesen und gedeutet haben (z. B. Luther S. 66; Bloch S. 67 u. 77; C. G. Jung S. 75; Rosenzweig S. 89; Goethe S. 90). Bei alttestamentlichen Texten gibt er Verbindungslinien ins NT an und umgekehrt. Mit diesen vier atl. und drei ntl. Aufsätzen zeigt Strolz, daß ,,die Pforten der Interpretation nie

geschlossen werden (Maimonides)" (S. 6) und daß der immer wieder unternommene Versuch, die Bibel auszulegen, Lebensmut gibt.
Linz *Roswitha Unfried*

EMMANUEL JUNGCLAUSEN, *Worte der Weisung*. Die Regel des heiligen Benedikt als Einführung ins geistliche Leben. (128.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 11,80.

Viele Menschen suchen heute nach einer geistlichen Führung, nach konkreten Wegweisungen für ein vertieftes geistliches Leben. Es ist kein Zufall, daß in diesem Suchen mehr und mehr auch die Erfahrungen großer geistlicher Väter der Vergangenheit in unser gegenwärtiges Leben eingebracht werden.
Emmanuel Jungclausen legt uns in dem kleinen Bändchen ,,Worte der Weisung" den Schatz geistlicher Erfahrungen des heiligen Benedikt in verständlicher Sprache und in praktischer Aktualisierung dar. ,,Die Regel des heiligen Benedikt als Einführung ins geistliche Leben" kann für viele Menschen ein Weg zu einer vertieften Gottesbegegnung werden. Alle diese Weisungen sind erprobt von vielen Mönchsgenerationen; sie können gerade deshalb jedem Christen, wo immer er steht und sein Christsein zu verwirklichen sucht, den Weg ,,zu einem erfüllten Leben" zeigen.
Dieser geistliche Weg Benedikts ist gekennzeichnet durch Sammlung und Stille, durch die Bindung an eine feste Ordnung, durch Gebet und Kontemplation, durch Arbeit und einfaches Leben (um nur einige der Themen anzusprechen, die in diesem wertvollen Buch zu finden sind).
Den ,,Worten der Weisung" ist eine weite Verbreitung zu wünschen.
Kremsmünster *Christian Haidinger*

GEORG BRAULIK (Hg.), *Herausforderung der Mönche*. Benediktinische Spiritualität heute. (236.) Herder, Wien 1979. Kart. lam. S 168.–/DM 24,80.

Als Teamwork von Mönchen der Beuroner, Bayrischen, Ottilienser, Österreichischen und Schweizer Benediktinerkongregation zeigt dieses Buch Reichtum und Aktualität benediktinischer Spiritualität auf, wie sie auch heutigen Menschen – nicht nur Mönchen – wegweisend für ein erfülltes christliches Leben sein kann.
Der Herausgeber, Mönch der Schottenabtei in Wien und Univeristäts-Professor für Alttestamentliche Bibelwissenschaft, nennt als Adressaten dieses Buches ausdrücklich die ,,Mönche selbst" und ,,alle, die nach einer konkreten Verwirklichung ihres religiösen Lebens" suchen.
Das Sammelwerk umfaßt neun Beiträge, von denen jeder das benediktinische Mönchtum von einer anderen Seite beleuchtet. Jeder Beitrag zeigt für sich, daß sich in diesem Buch profunde Kenner des Mönchtums und der benediktinischen Spiritualität um die Erhellung einzelner Aspekte bemühen.
Es ist darum schwer, einzelne Autoren besonders hervorzuheben. Wenn dennoch auf Anselm Grün mit seinem Beitrag ,,Bete und arbeite – Kurzformel benediktinischen Lebensstiles" eigens verwiesen wird, dann deswegen, weil hier in klarer, einprägsamer Sprache urbenediktinisches Gedankengut fesselnd dargestellt wird, so daß sich der Leser – auch der Laie! – eingeladen fühlt, diesen Weg zu beschreiten! Anderseits sei kritisch vermerkt, daß manche Autoren sich in intellektuellen Höhenflügen verlieren, die den Leserkreis wohl weitgehend wieder auf ,,Fachleute" beschränken. Es ist auch nicht zu übersehen, daß unter den Autoren nur eine Benediktinerin zu finden ist, die im letzten Beitrag über die ,,geschichtliche Entwicklung des Benediktinerordens im deutschen Sprachgebiet" schreibt. Haben die vielen Nonnen in unseren Klöstern nicht auch ein gewichtiges Wort über benediktinische Spiritualität und die Erfahrung monastischen Lebens zu sagen?
Ohne Zweifel bleibt diese Standortbestimmung benediktinischen Mönchtums von bleibendem Wert!
Kremsmünster *Christian Haidinger*

SUCHENWIRTH RICHARD M. A., *Warum krank?* Wege zur Bewältigung körperlicher und seelischer Leiden. (Herderbücherei Wegzeichen, Band 992). (126.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. S 67.–.

Die Frage nach dem Grund und Sinn der Krankheit ist schwer zu beantworten. Wenn keine Antwort gefunden wird, belastet dies nicht nur den Patienten, sondern auch den Arzt und die Angehörigen. Der Verfasser hat selbst mehrere Jahre unter einer schweren Krankheit gelitten und kann als Arzt sowohl über die Außenansicht der Krankheit, wie auch über die Innenansicht des Krankseins tiefere Erkenntnisse vermitteln. Schon der Schmerz allein als Symptom hat lebenserhaltende Bedeutung und prägt das Erlebnis des Menschseins. Sicher wird der Arzt auch immer nach den Gründen der Krankheit forschen, aber um die Freiheit und Unfreiheit in der Krankheit hat sich der Patient selbst zu bemühen. Eine moderne Krankheit besteht darin, nicht kranksein zu können, sie nicht zur Kenntnis nehmen zu wollen, wodurch ein Heilungsprozeß verhindert wird. Sehr tiefe Gedanken bringt der Verfasser über das Leid geistig Kranker, über den Zustand am Rand des Todes und über das Sterben selbst. Das Buch kann Ärzten, Seelsorgern, Krankenschwestern, aber auch jungen und alten Patienten bestens empfohlen werden.
Graz *Karl Gastgeber*

VERSCHIEDENES

BECKER JOSEF u. a. (Hg.), *Wertepluralismus und Wertewandel heute.* Eine interdisziplinäre Veranstaltung zur 10-Jahres-Feier der Universität Augsburg. (Schriften der philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg Nr. 23). Mit Beiträgen von P. Häberle, H. A. Hartmann, K. Kienzler, H. Krauß, H. Lampert, R. Oerter, L. Perridon, W. Reinhard, H. Schlosser, M. Schmid, H. Ch. Schmitt, Th. Stammen und E. Weber. (250.) Ernst Vögel, München 1982. Brosch. DM 29,80.

Eine zweitägige Vortrags- und Diskussionsveranstaltung im November 1980 bildete den Mittelpunkt der Feier, mit der die damals noch ausschließlich geisteswissenschaftliche Universität Augsburg ihr zehnjähriges Bestehen in Erinnerung rief. Der vorliegende Band umfaßt die bei diesem Anlaß gehaltenen Referate. Die gegenwärtig viel diskutierte Wertproblematik wurde interdisziplinär aufgegriffen; die Beiträge stammen aus dem Bereich der Theologie, des Rechtes, der Wirtschafts- und Sozialwissenschaften, der Psychologie, der Erziehungswissenschaften und schließlich der Literatur und der Geschichtswissenschaft.
Subjektiv und exemplarisch seien einzelne Überlegungen herausgegriffen. Der theol. Beitrag *(Kienzler)* bezieht sich zwar nicht ausdrücklich auf die Wertproblematik, bietet aber eine anregende Deutung der gegenwärtigen Situation. Es ist beachtlich, was hier in wenigen Sätzen über die Ort- und Zeitlosigkeit des Menschen gesagt ist. Der Raum des Menschen wurde zum desinfizierten Labyrinth; die durch den Wegfall verbindlicher Weltanschauungen erreichte Sterilität führt zur chaotischen Orientierungslosigkeit. (7)
H. A. Hartmann (Über moralisches Urteilen und Handeln) setzt sich in einer recht anregenden Weise mit den Auffassungen Kohlbergs auseinander. Allerdings bleiben viele Fragen offen, denn was soll z. B. der Kluge wirklich tun, wenn er fürchten muß, daß durch sein Nachgeben die Herrschaft der Dummen anbricht? (71)
Th. Stammen (Wertwandel in der gegenwärtigen Gesellschaft) erinnert, daß die Problematik des Wertwandels auf Nietzsche zurückgeht. Aufgrund der fast unüberschaubaren Zahl von Definitionen des Wertbegriffs ist die Verwirrung groß. St. vermißt allerdings in den meisten Definitionen einen ihm wesentlich erscheinenden Punkt: den Hinweis auf den Zusammenhang zwischen Wert(vorstellung) und Erfahrung, da doch unverkennbar die Wertwahl aufgrund existentieller Erfahrung erfolgt. Wertwandel ist ambivalent und nicht von vornherein negativ. Neben einer destabilisierenden Wirkung gehen von ihm auch reformerische Impulse aus. Starres Festhalten an alten Werten wäre daher genauso unangebracht wie kulturrevolutionärer Progressismus. (187)

Nicht alle Ausführungen haben die gleiche inhaltliche Dichte. Überraschenderweise sprengt einer der beiden juristischen Beiträge bei weitem den quantitativen Rahmen. Neben grundsätzlichen Aussagen, mit denen man bei einer derartigen Veranstaltung von vornherein rechnet, finden sich auch spezifische Gesichtspunkte, die in den üblichen Wertediskussionen ganz und gar nicht selbstverständlich sind. Man bedauert allerdings das Fehlen eines Beitrages von seiten der Ethik.
Das Thema ist komplex und vielschichtig; dieser Eindruck wird schon durch die interdisziplinäre Bearbeitung vermittelt. Werte sind nicht verfügbares Material, sondern Orientierungen; dem Menschen in die Hand gegeben und ihm zugleich überantwortet. Paradoxerweise kann ja sogar Wertfreiheit unter bestimmten Voraussetzungen noch einmal zum Wert werden. Diese vielfältigen Bezüge bewußt gemacht zu haben, ist dieser Veröffentlichung zu danken.
Linz *Josef Janda*

MÜLLER RÜDIGER – LOOSE HELMUTH NILS, *Sankt Nikolaus.* Der Heilige der Ost- und Westkirche. (120, davon 47 Tafeln). Herder, Freiburg i. B. 1982. Ppb. DM 36,–.

Es ist ein eigenartiges Phänomen, daß oft gerade Heilige, von denen kaum etwas bekannt ist, große Popularität erlangt haben. Zu ihnen zählt auch St. Nikolaus. Er wurde zum Typus des ,,Heiligen mit dem großen Herzen", der als solcher auch zum Lieblingsheiligen der Kinder geworden ist. M. referiert die spärlichen geschichtlichen Hinweise und die Legende, ein wenig auch die Verehrungsgeschichte. Diese hätte – vor allem auch für den deutschsprachigen Raum – eine breitere Darstellung verdient. Auch wenn die Heiligen-Bildbiographien des Herder-Verlages keinen wissenschaftlichen Anspruch erheben, so sollten ihnen zumindest dem neuesten Forschungsstand entsprechende Quellen- und Literaturverzeichnisse beigegeben werden. Den Hauptwert des vorliegenden Bandes sehe ich in der vorzüglichen Bebilderung, die eine kleine Synopse der Verehrungsgeschichte ergibt.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

MIETH DIETMAR, *Die Kunst zärtlich zu sein.* Wege zur Sensibilität. (96.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 9,80.

M. wirbt in einer sensiblen Sprache (wobei immer wieder auch literarische Texte einbezogen werden) für Sensibilität unter den Menschen.
Seine Gedanken bieten aber noch mehr. Das Wort Zärtlichkeit wird von einem oberflächlich modischen, ja sogar politischen Verständnis befreit und in seiner eigentlichen Bedeutung erfaßt. Zärtlichkeit ist die neue Form des ,,ungepanzerten Umganges" (20), sie muß von innen her erwärmt werden und ist ,,kein Programm, das in Unterrichtseinheiten und Gruppentherapien vermarktet werden kann" (37); sie kann nicht von Institutionen erwartet und nicht durch Sozialleistungen ersetzt werden (86) und doch ist ,,die Kultur des Umgangs der Temperaturmesser der Gesellschaft" (86).

Sie eignet sich auch nicht einfach für den Einsatz gegen öffentliche und allgemeine Aggressionen als Strategie des Friedens, sie bedarf selber wieder der Kultivierung, daß weder offen noch versteckt die aggressive Seite, die auch der Zärtlichkeit eigen ist, zum Durchbruch kommt. Als Tugend ist sie mittlere Bewegung zwischen Extremen, zwischen falscher Exklusivität und falscher Verallgemeinerung (84f.), zwischen Nähe und Distanz (87). Sie geht mit dem Rhythmus der Zeit und der Lebensalter; sie ist „Feinabstimmung zwischen Personen in Zeit und Raum" (90); sie „gibt der Sinnlichkeit den Sinn" (94).
Das kleine Bändchen ist nicht nur angenehm zu lesen, es vermittelt darüber hinaus Wissen und Einsicht, wenn z. B. in knapper Form Moralauffassungen der heutigen Gesellschaft zusammengefaßt werden, die kaum als normierend erkannt werden, es in der Praxis aber im hohen Maß sind (17–19).

Linz *Josef Janda*

KASPAR PETER PAUL, *Zärtlichkeit und Trost. Leidensfähigkeit – Liebesfähigkeit. (96.)* Herder, Wien 1983. Kart. S 80.–.

Die kleine Schrift beschäftigt sich mit einem menschheitsalten und nicht auszuschöpfenden Thema. Menschliches Leid wird nicht theoretisch zu ergründen versucht, der Verfasser will vielmehr Menschen in leidvoller Situation einfühlende Gedanken des Trostes schreiben. Verschiedene Möglichkeiten werden benannt, die für Menschen Leid bedeuten; vieles wird nur kurz angerissen und bleibt daher notwendig an der Oberfläche. Die Sprache ist persönlich und ansprechend; manche Passagen sind allerdings mit zu leichter Hand geschrieben, ganz abgesehen von einzelnen überflüssigen bissigen Randbemerkungen.
Ob aus diesem Büchlein Leidende Trost schöpfen können, mag offen bleiben; dies hängt ja zunächst nicht von der Qualität der Argumente ab. In bitterer Stunde kommt es nicht so sehr darauf an, was gesagt wird, sondern ob der Tröstende sein Herz freihalten kann von Gedankenlosigkeit und Oberflächlichkeit und der Leidende sich nicht ganz in Bitterkeit einschließt. Für keines von beiden gibt es jedoch objektive Kriterien.

Linz *Josef Janda*

BETZ OTTO, *Liebe öffnet Augen.* Benziger, Zürich, und Herold, Wien 1983. (64., 12 Fotos) Geb. S 148,–.

Der bekannte Hamburger Erziehungswissenschaftler und Religionspädagoge übersetzt und entfaltet in diesem kleinen Buch Liebe in Wort und Bild (Fotos in schwarzweiß und in Farbe). Das Bändchen weist in der großen Zahl ähnlicher Erscheinungen eine herausragende Qualität auf. Der großgedruckte Text ist sehr sorgfältig gearbeitet. Knapp, komprimiert und bezugnehmend auf Literatur und Erfahrungen wird menschliche Liebe in ihrer vielfältigen Wahrheit betrachtet. Die schönen Bilder erleichtern das Anschauen, könnten aber auch die Gefahr in sich bergen, den Text nur flüchtig zu lesen. Es lohnt sich jedoch, den Text mit der gleichen Sorgfalt zu lesen, mit der er geschrieben wurde. Nur so kann dem Leser er–innerlich werden, worin Wunder und Bedeutung der Liebe liegen. Dies wird jedoch nicht durch Blättern und flüchtiges Lesen er- oder begriffen werden.

Linz *Josef Janda*

BENZ ERNST, *Parapsychologie und Religion.* Erfahrungen mit übersinnlichen Kräften. (Herder-Bücherei 1025). (128.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1983. Kart. DM 6,90.

Dies ist ein wichtiges Buch, dem man eine starke Verbreitung wünschen möchte. In ihm äußert sich (was leider nicht allzuoft geschieht) ein deutschsprachiger Theologe kompetent zu Fragen der Parapsychologie. Vier Arbeiten des universell gebildeten und vielseitig interessierten Ernst Benz geben Zeugnis davon, daß der Autor nicht nur über solides theoretisches Wissen verfügt, sondern auch viele der besprochenen Phänomene aus eigener Anschauung „vor Ort" kennt.
Den ersten Beitrag, „Christlicher Glaube und Parapsychologie", möchte ich als den wichtigsten bezeichnen. Hier werden in erfrischender Offenheit Probleme angegangen, die (nicht nur) nach Meinung des Autors der Kirche schwer geschadet haben und noch immer schaden. So dürfte seine Beurteilung der „Entmythologisierung" als Fehlentwicklung, die im evangelischen Bereich noch mehr Unheil gestiftet habe als im katholischen, sicher zukunftsweisend sein. Benz macht klar, daß die Entmythologisierung einer längst überholten voreiligen Wissenschaftsgläubigkeit (zumal einer Wissenschaft, deren Selbstverständnis sich seither entscheidend gewandelt hat!) entsprang, die viel Faktisches als mythologische Ausschmückung der Gemeindetheologie fehlinterpretierte. Der Parapsychologie blieb es vorbehalten, den vielleicht entscheidenden Beitrag zur „Rettung" der biblischen Wunder zu leisten – von Ereignissen, die eine erstaunliche Kongruenz mit gesicherten parapsychologischen Phänomenen aufweisen.
Über all das darf und muß wieder gesprochen werden: Über die Wunder Jesu und der Heiligen, über den weitgehend verlorengegangenen Zusammenhang zwischen Priestertum und Heilung und über den Primat des Geistes allgemein. Eine zentrale Stellung in den Überlegungen des 1978 verstorbenen Marburger Theologen nimmt der Spiritismus ein. Auch hier ist er wohltuend sachlich und räumt ein, daß die Kirche auf das Bedürfnis der Menschen, mehr über die „letzten Dinge" zu erfahren, nicht ausreichend eingegangen ist. Sie haben sich „mehr und mehr rein innerweltlichen Aufgaben zugewandt und die Fragen, die das Verhältnis von Zeit und Ewigkeit, von Tod und Auferstehung, von ewigem Leben, von Gottesreich und Himmelreich betref-

fen, mehr oder minder abgeschrieben." Besonders angesichts der ,,kümmerlichsten aller Jenseitsvorstellungen", der Ganztodtheorie, die sich im Protestantismus durchgesetzt habe, wäre es legitim und verständlich, wenn sich der Mensch die Information dort hole, wo er sie kriege.

Benz plädiert für einen Dialog zwischen Theologie und Parapsychologie, von dem beide Teile profitieren könnten. Die Parapsychologie könnte der Theologie zu mehr Selbstbewußtsein im Verkünden des geistigen Reiches Gottes und seiner Kundgebungen verhelfen, während umgekehrt die Theologie die Parapsychologie davor bewahren könnte, sich in ihren Forschungsmethoden zusehr auf technische Modelle, die der immer neu aufgewärmten experimentellen Untersuchung des ,,Minivorkommens von Psi" dienen, zu beschränken und dabei die Weite der menschlichen Gesamtpersönlichkeit aus dem Auge zu verlieren.

Der zweite Beitrag arbeitet die Unterschiede zwischen christlicher Mystik und Drogenmystik heraus. Er ist besonders in Hinblick auf die Jugendarbeit interessant, macht er doch deutlich, daß es auf dem beschwerlichen Weg zu geistiger Reifung und Entfaltung der Persönlichkeit keine bequeme Abkürzung durch chemische Hilfsmittel gibt. Sehr klar zeigt hier Benz den Unterschied zwischen psychedelischer Erfahrung und Gotteserfahrung. Erstere ist immer ein Spiel der Sinne bzw. mit den Sinnen, während letztere Gnadengeschenk bleibt.

Diese eindeutige Wertung gibt Benz in den beiden letzten Arbeiten zugunsten einer mehr oder weniger rein deskriptiven Abhandlung auf. Als wesentlich an ,,Ergriffenheit und Besessenheit als Grundformen religiöser Erfahrung" kann der implizierte Hinweis darauf angesehen werden, daß das letzte Wort über eine sozusagen exogene Beeinflussung des menschlichen Geistes noch nicht gesprochen ist – ein Hinweis, den hier besonders auch die Psychiatrie hören sollte, die ebenso wie die Theologie in der Frage der Entmythologisierung in den Fehler verfallen ist, aus einem allzu engen Blickwinkel heraus durchaus zum Schaden mancher Patienten einseitig vorzugehen und Alternativen als nosologische Modelle gar nicht erst zu diskutieren.

Der letzte Beitrag, ,,Gebet und Heilung im brasilianischen Spiritismus", beschäftigt sich mit einer für uns schwer zu verstehenden nichtsdestoweniger aber faszinierenden, weil lebendigen und religionsgeschichtlich einmaligen Erscheinung: dem brasilianischen Spiritismus mit seiner bunten Synthese von christlichen, spiritistischen und afrikanisch-magischen Elementen. Auch hier enthält sich Benz einer Wertung und referiert als Beobachter, wobei aber seine wohlwollende Haltung nicht zu übersehen ist.

Worum es ihm in dem ganzen Buch geht, ist offensichtlich die möglichst vorurteilsfreie Zurkenntnisnahme von Erscheinungen der geistigen Welt, über deren Reichhaltigkeit viel zu wenig bekannt ist und auf welche nach einem Jahrhundert der Vorherrschaft einer einseitig materialistisch-positivistischen Ausrichtung der Wissenschaft erst jetzt wieder der Blick frei zu werden beginnt.

Linz *Walter Kaltenbrunner*

WIPLINGER PETER PAUL, *Abschiede.* Gedichte und Fotografien. (160 und 24 Farbbilder.) OÖ. Landesverlag, Linz 1982. Ppb. S 298,–/DM 46,–.

Jedes der aufgenommenen Gedichte steht offenbar am Ende eines langen Denk- und Erlebnisprozesses. Wenn die oft bemühte Etymologie, die ,,Gedichte" vom Zeitwort ,,dichten" herleitet und sie als ,,Verdichtung" auffaßt, auch nicht stimmt (die wahre Wurzel ist beim lateinischen ,,dictare" – vgl. ,,diktieren" – zu suchen), der Sache nach trifft sie zu, – für diese so sparsamen Gedichte sogar in besonderer Weise. Der erste Eindruck beim Lesen ist: Trauer, Leid, Pessimismus. Bei genauerem Zusehen entdeckt man jedoch auch eine andere, wohl die eigentliche Seite. Jeder ,,Abschied" ist auch ein Beginn. So steht genau in der Mitte des Buches das Gedicht ,,Über dem Himmel" (über dem himmel werden wir uns begegnen . . . dann wird unsere liebe leuchten als ziel), eines der kürzesten Gedichte heißt ,,Hoffnung" (eisblumen am fenster/als vorboten des frühlings), ein anderes ,,Erlösung" (die letzten tage, die letzten stunden/verstummt die klage, geheilt die wunden). Begleitet von meisterhaften Fotos des Autors werden die Verse zum Anlaß der Besinnung, die bei der Trauer einsetzt und in der Hoffnung ausklingen kann. Das schön gestaltete Buch verdient große Aufmerksamkeit.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HALL MARY, *Dom Helder Câmara oder Der unglaubliche Traum.* (112.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 11,80.

Dom Helder Câmara, Erzbischof von Olinda und Recife im Nordosten Brasiliens, hält es für notwendig, daß der Mensch ,,den unglaublichen Traum träumt", ,,nach dem unerreichbaren Ziel strebt", um die Resignation vor der Unterdrükkung zu überwinden. Mary Hall nimmt den Leser mit nach Brasilien zu einem Besuch bei Dom Helder Câmara. In kurzen Kapiteln vermittelt sie dem Leser einen sehr lebendigen Eindruck dieses Mannes, seiner Geschichte, seines Denkens und seines aktuellen Kampfes. Sie schildert ihre Eindrücke über Spiritualität und Lebensumstände des Erzbischofs und läßt ihn oft selbst zu Wort kommen. Man begegnet einem ganz bescheidenen, einfachen und überaus offenen Menschen, der keine Angst um seine Person hat, obwohl sie ständig bedroht ist. Das Buch malt ein schönes und spontanes Bild dieses gottesfürchtigen Mannes und gibt Zeugnis über seinen tiefen Glauben.

St. Georgen/Gusen *Lydia Stütz*

KRETSCHMER WOLFGANG, *Psychoanalyse im Widerstreit.* (190.) Reinhardt-Verlag, München 1982. Geb. DM 29,80.

Im Vorwort verheißt der Verfasser: ,,Dieses Buch unterrichtet über Voraussetzungen psychoanalytischen Denkens und Behandelns und zeigt, wo hier in Ansätzen und ausführenden Schritten menschlich Wesentliches verfehlt wird" (9). Auf der letzten Seite faßt er zusammen: Die Psychoanalyse ,,kann sich nur unredlich fremdes Gut aneignen, es umbenennen und damit nicht Zusammengehöriges äußerlich verbinden . . ." (193). Eine Streitschrift also wieder, die zwar mit großem Eifer viele Zitate gegen die Analyse als Heilmethode und noch mehr als Ideologie zusammenträgt, ob deren Urheber nun von Analyse etwas verstanden haben oder nicht. Man spürt die unkritische Tendenz auf jeder Seite. ,,Wir haben zunächst einmal davon auszugehen, daß die Psychoanalyse – ungeachtet nicht zu bezweifelnder Erkenntnisse im einzelnen – als Ergebnis einer krankhaften Entwicklung entstanden ist, was man noch heute spürt" (16). Freuds Neurose wird also wieder unterstrichen, nicht aber, was er aus ihr gemacht hat. Freud wird Genialität abgesprochen (169); er habe das Unbewußte nicht entdeckt, sondern nur einen Begriff davon geschaffen, der auf sein mechanistisches Persönlichkeitsmodell eingeengt ist (20). Wiederholt wird er als Mephisto perhorresziert. Man kann den Autor noch verstehen, wenn er den Analytikern ,,Standpunktlosigkeit" und Verlust der Werteinsicht vorwirft (z. B. 182) und die Religionskritik ankreidet (z. B. 100). Auf der Grenze der Wissenschaftlichkeit steht der Vorwurf, die Psychoanalyse wolle Gebiete erforschen, die nicht betreten werden dürfen: es gibt ,,Tabubereiche, die als solche ein Geheimnis sind, das durch Veröffentlichung eher verdunkelt als erhellt wird" (28). Aber pamphletistisch werden dann Verallgemeinerungen gegen ,,die in der Festung gefangene", vorwiegend aus jüdischen Ärzten bestehende psychoanalytische Bewegung (111) und Behauptungen wie: ,,Tatsächlich ist die Entstehung und Ausbreitung der Psychoanalyse aufs engste mit dem Schicksal des Judentums verknüpft" . . . weil sie die Türe zeigt, ,,durch die man der . . . Sittenordnung und schließlich überhaupt der Religion entrinnen kann, Freuds persönliches Problem, doch nicht nur seines" (177). Leider verrät die Darstellung stellenweise eine peinliche Unkenntnis der angegriffenen analytischen Methode (z. B. 28ff.); peinlich besonders deshalb, weil später gefordert wird, daß ihre tiefwirkende Anwendung den ,,Ärzten vorbehalten bleiben muß" (132). Für den Outsider ist es kein Verlust, wenn er das Buch nicht gelesen hat. Für den Psychotherapeuten mag es eine interessante Bestätigung der ,,psychologischen Kränkung" sein, die Freud dem bürgerlichen Menschen angetan hat. Es wäre um die Psychoanalyse geschehen, wenn sie keinen Widerstand mehr weckte.

Salzburg *Gottfried Griesl*

KANNER ISRAEL ZWI (Hg.), *Es sprachen unsere Väter.* Lebensweisheit des Judentums. (Herderbücherei 1007.) (191.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,90.

Die Kenntnis der Quellenschriften vermittelt den besten Zugang zur Geisteswelt des Judentums. Nun gilt der Talmud für die einen als ,,unendliches Meer der Weisheit", für die anderen als Tohuwabohu. Die hier vorgelegte Auswahl vermittelt ein weites Spektrum altjüdischer Lebensweisheit: das Universum – der Mensch – die Familie – die Gesellschaft – Krieg und Frieden – Tod – nicht-jüdische Religionen – usw.
Die ,,Väter", die hier zu Wort kommen, stammen aus verschiedenen Zeiten und Gegenden. Sie scheinen einen einheitlichen Chor zu bilden, obwohl der Talmud eine Vielfalt von Meinungen bringt. – Trotz aller Sympathie, die man den alten Weisen entgegenbringt, spürt man, daß ihr eigentliches Ziel war, den Zaun des Gesetzes um das Judentum aufzurichten. Die Ablehnung des Christentums wird in der Erzählung über Rabbi Eliezer (156) spürbar; danach wird sogar Gedankensympathie mit einem Ausspruch Jesu verworfen. Daß der Herausgeber auch Sprüche, die das Judentum nicht im besten Lichte erscheinen lassen, in seine Sammlung aufgenommen hat, ist der beste Beweis dafür, daß er keine jüdische Idylle schildern, sondern wirklich erlebte und gesprochene Lebensweisheit vermitteln will.

Graz *Claus Schedl*

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 gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ARETIN ERWIN Frhr. von, *Fritz Michael Gerlich.* Lebensbild des Publizisten und christlichen Widerstandskämpfers. (2. Auflage überarbeitet von Prof. Dr. Karl Otmar von Aretin). (168./9 Abb.) Schnell & Steiner, München 1983. Kart. DM 14,80.

BADEN HANS JÜRGEN, *Schritte aus der Einsamkeit.* Erfahrungen in unserer Zeit. (Herderbücherei, Bd. 1026). (141.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 7,90.

BECK HEINRICH/RIEBER ARNULF, *Anthropologie und Ethik der Sexualität.* Zur ideologischen Auseinandersetzung um körperliche Liebe. (Salzburger Studien zur Philosophie 13). (427.) Universitätsverlag A. Pustet, Salzburg 1982. Brosch. S 476.–/DM 68,–.

BETZ OTTO, *Liebe öffnet Augen.* (64./6 sw. u. 4 farb. Fotos) Herold, Wien/Benziger, Einsiedeln–Zürich 1983. Geb. S 148.–.

BRUNNER KLAUS, *Katalog der Ritter-Waldauf-Bibliothek.* Eine ehemalige Predigerbibliothek in Hall/Tirol. (427./9 Tafeln) K. G. Saur, München 1983. Geb. DM 120,–.

FASTENRATH ELMAR, *„In Vitam Aeternam".* Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jh. (Münchener Theologische Studien, Bd. 43). (XXXV und 1022.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 98,–.

GRABER RUDOLF, *Der Engel des Herrn.* Eine Besinnung zum Heiligen Jahr 1983. (32.) Echter, Würzburg 1983. Geheftet. S 28,90/DM 3,80.

GRABNER-HAIDER ANTON, *Ethos und Religion.* Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft. (208.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 32,–.

HAUSBERGER KARL, *Staat und Kirche nach der Säkularisation.* Zur bayrischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jh. (Münchener Theologische Studien, Bd. 23). (XXIV und 372.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 68,–.

ISENEGGER MARIE-THERESE, *Die siegreiche Königin der Welt.* (128.) Miriam-Verlag, Jestetten 1983. Kart. S 54.–/DM 6,80.

JONAS HANS/MIETH DIETMAR, *Was für morgen lebenswichtig ist.* Unentdeckte Zukunftswerte. (80.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 9,80.

KRAUS ANDREAS, *Die Benediktiner in Bayern.* (38.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 3,80.

KRAUS GEORG, *Blickpunkt Mensch.* Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht. (288.) Pfeiffer, München 1983. Ppb. DM 34,–.

KREUZER SIEGFRIED, *Der lebendige Gott.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Bd. 116). (417.) Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 89,–.

LÜDICKE KLAUS, *Eherecht.* Canones 1055—1165. (CODEX JURIS CANONICI, Kommentar für Studium und Beruf). Ludgerus Verlag, Essen 1983. Kart. DM 24,–.

MARTINI CARLO M., *Und sie gingen mit ihm.* Der Weg des Christen nach dem Markusevangelium. (142.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 19,80.

MAYER ANTON, *Der zensierte Jesus.* Soziologie des Neuen Testaments. Mit einem Geleitwort von Norbert Greinacher. (320.) Walter, Olten 1983. Kart. DM 39,80.

PASCHER JOSEF, *Die Orationen des Missale Romanus Papst Pauls VI.* (IV. Teil: Im Jahreskreis). (155.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Geb. DM 19,80.

PETZOLDT KLAUS, *Monasterium Kempnicense.* Eine Untersuchung zur Vor- und Frühgeschichte des Klosterwesens zwischen Saale und Elbe. (Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte, Bd. 25). (145.) St. Benno, Leipzig 1982, Kart.

RACEK ALFRED, *Philosophie der Grenze.* Ein Entwurf. (172.) Herder, Wien 1983. Ppb. S 198.–/DM 28,80.

ROTTER HANS, *Grundgebot Liebe.* Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Kart. lam. DM 26,–/S 178.–.

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Elisabeth von Thüringen – Befreiende Demut.* (Herderbücherei, Bd. 980). (143.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 7,90.

SCHLEMMER KARL, *Gemeinde am Sonntag.* Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester. (Lesejahr A). (326.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 38,–.

SCHWENDENWEIN HUGO, *Das neue Kirchenrecht.* Gesamtdarstellung. (683.) Styria, Graz 1983. Geb. S 1000.–/DM 150,– (Subskr. S 800.–/DM 120,–).

SIRCH BERNHARD, *O Gott, komm mir zu Hilfe.* Das immerwährende Gebet bei Johannes Cassianus. (60.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 3,80.

SLAPNICKA HARRY, *Oberösterreich – Die politische Führungsschicht.* 1861–1918. (Beiträge zur Zeitgeschichte Oberösterreichs, Bd. 9). (276./32 S. Abb.) OLV-Buchverlag, Linz 1983. Ln. S 398.–/DM 59,–.

STOLZ BENEDIKT, *Teresa Musco.* Mit Christus gekreuzigt. (304./8 Bildtafeln) Miriam-Verlag, Jestetten 1983. Kart. DM 19,80/S 158.–.

SUDBRACK JOSEF, *Auf Gott hin ausgespannt.* Der Weg des Meditierens. (207.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 24,80.

TORWESTEN HANS, *Sind wir nur einmal auf Erden?* Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens. (206.) Herder. Freiburg 1983. Kart. lam. DM 26,80.

TRILLING WOLFGANG, *Mit Paulus im Gespräch.* Das Lebenswerk des großen Völkerapostels – eine Hinführung. (176.) Styria, Graz 1983. Kart. S 178,–/DM 24,80.

VIRT GÜNTER, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen.* Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez. (Tübinger Theologische Studien, Bd. 21). (300.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 48,–.

WEBER JOSEF, *„Erfüllungsunvermögen" in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota.* (Eichstätter Studien, Bd. 17). (220.) Friedrich Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 48,–.

WEISMAYER JOSEF, *Leben in Fülle.* Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität. (220.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Snolin. S 198.–/DM 29,–.

WOHLMUTH JOSEF, *Verständigung in der Kirche.* Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel. (Tübinger theologische Studien, Bd. 19). (292.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 44,–.

HERAUSGEBER

ALTHAUS HEINZ, *Der Mensch und sein sittlicher Auftrag*. (125.) Herder, Freiburg 1983. DM 19,80.

BAUTZ FRANZ. J., *Geschichte der Juden*. Von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 268). (248.) C. H. Beck, München 1983. Kart. DM 22,–.

FRIELING REINHARD (im Auftrag des Catholica-Ausschusses der EKD), *Kleines Handbuch für evangelisch-katholische Begegnungen*. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. (127.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Kart. DM 6,80.

KIEBELE ANTON SDS u. a., *Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart 1881–1981*. (440.) Im Auftrag des Generalates der Salvatorianer, Rom 1981. (Salvatorianerverlag, Kall). Ln.

KLAUS MEINOLD, *Ich habe einen Traum*. Visionen von einer menschlicheren Welt. (Herderbücherei, Bd. 1046). (221.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,90.

PEITER HERMANN, *Friedrich D. E. Schleiermacher: Christliche Sittenlehre*. Einleitung (Wintersemester 1826/27). (149.) Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 38,–.

PROBST BENEDIKT, *Regula Benedicti* e codice Sangallensi 914. (XX und 348.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Geb. DM 49,80.

REHRL STEFAN, *Christliche Verantwortung* in der Welt der Gegenwart. (215.) Anton Pustet, Salzburg 1982. Ln. S 330.–/DM 47,–.

RICHTER MANFRED, *Kirche in Preußen*. Gestalten und Geschichte. (212.) Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 34,–.

RITT HUBERT/DAMBLON ALBERT/BRAKMANN HEINZGERD, *. . . damit die Welt glaube*. Ostern bis Pfingsten. (Weizenkorn: Elemente zur Feier der Gemeindemesse, Lesejahr C). (144.) KBW, Stuttgart 1983. Kart. (gelocht) DM 14,80.

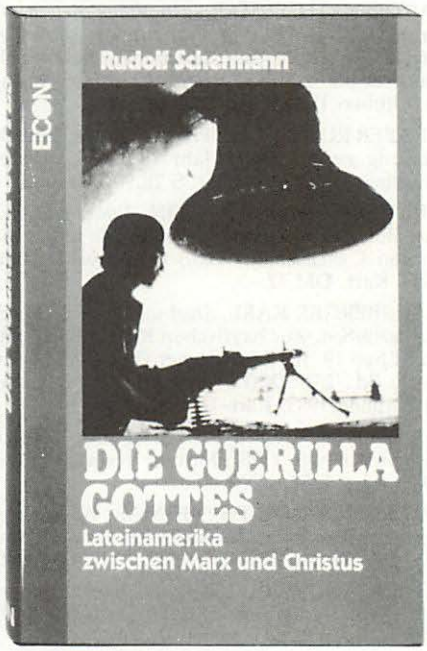
SIEVERNICH MICHAEL/SEIF KLAUS PHILIPP, *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen*. (140.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 22,80.

SONNTAG FRANZ PETER, *Das Glaubenszeugnis der frühen Kirche*. Texte der Christenheit aus den ersten 3 Jahrhunderten. (137.) St. Benno, Leipzig 1982. Geb.

SPRENGER REINHARD/KRAFT HEINRICH, *Glück und Leid*. Schlüsselbegriffe menschlichen Lebens. (190.) Bonifatius, Paderborn 1983. Kart. DM 24,80.

WEGNER REINHARD, *Die Datierung der Evangelien*. (Symposion des Inst. für wiss. theoretische Grundlagenforschung in Paderborn, Tonbandnachschrift). (346.) Deutsches Institut für Bildung und Wissen, Paderborn ²1983. Kart.

Pfarrer Rudolf Schermann analysiert die »Theologie der Befreiung« in Lateinamerika



Rudolf Schermann
Die Guerilla Gottes
Lateinamerika zwischen Marx und Christus. 320 Seiten, 33 Abb., Paperback, 28 DM

Unter Einsatz ihres Lebens treten einzelne Priester in den Ländern Lateinamerikas gegen die Unterdrückung, Ausbeutung und Armut der dort lebenden Menschen ein. Diese praktizierenden Christen stehen in ihrem Kampf ganz bewußt in oft krassem Gegensatz zu offiziellen Meinungen und Halbherzigkeiten der Mächtigen in Staat und Kirche.

Pfarrer Rudolf Schermann hat den Kampf der Volkskirche in Lateinamerika miterlebt. Sein Buch ist ein erschütterndes Dokument aktiver Nächstenliebe: vom selbstlosen Einsatz einer Bewegung, die unter dem Namen »Theologie der Befreiung« weltweit bekannt geworden ist und die Achtung und Unterstützung eines jeden Christen verdient.

ECON

Postfach 9229 · 4000 Düsseldorf 1

In jeder Buchhandlung!

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift – 131. Jahr – 1.–4. Heft 1983

Seite

Spirituelle Beiträge

„. . . der du trägst die Schuld der Welt" (Johannes Marböck) 4– 7
Wort–Geist–Leben (Ez 37,1–14) (Johannes Marböck) 93– 95

Schwerpunktthemen

Jugend
Erziehung zur Liebe (Josef Janda) 96–111
Chancen und Grenzen des Religionsunterrichts an allgemeinbildenden höheren Schulen (Edgar J. Korherr) 112–126
Jugend – eine Hoffnung für die Kirche? (Wilhelm Zauner) 127–133

Hoffnung
Hoffnung in Anfechtung und Bewährung (Ps 73) (Johannes Marböck) 195–203
Die Angst im Licht der christlichen Hoffnung (Gottfried Bachl) 204–214

Luther/Ökumene
Der Wandel des katholischen Lutherbildes (Rudolf Zinnhobler) 300–306
Versöhnte Verschiedenheit (Helmut Nausner) 307–317
Die Zukunft der Ökumene (Ferdinand Klostermann) 318–328

Abhandlungen

Johann Michael Sailer und die Priesterbildung (Georg Schwaiger) 8– 22
Darf man Kinder schlagen? (Waldemar Molinski) 23– 34
Der Hl. Stuhl und der Anschluß Österreichs 1938 (Maximilian Liebmann) 134–153
Religion und Kinderzahl (Alcantara Gracias) 215–230
Zeugung außerhalb des Mutterleibes (Josef G. Ziegler) 231–241
Vor 50 Jahren: Abzug des Klerus aus der Politik (Harry Slapnicka) 242–250
Die Geburt Jesu von Nazaret (Lk 2,1–20) (Walter Kirchschläger) 329–342
Das Türkenjahr 1683 in christlicher Sicht (Heinrich Lutz) 343–354

Pastoralfragen

Die Glaubensmission als Form außerordentlicher Seelsorge bei Alfons von Liguori und heute (Johann Hütter) 35– 45
„Ehen ohne Trauschein" – Beziehungen ohne Gott? (Andreas Heller) 46– 55

Mitteilungen

Streiflichter aus der Welt des Islam (Claus Schedl) 251–260
Gemeinde und Theologie (Josef Bommer) 261–265

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) ..... 56f., 154ff., 266ff., 359ff.
Kirche in der Welt von heute (Paulus Gordan) 159–163, 355–358

Buchbesprechungen

Adam, Adolf/Berger, R., Pastoralliturgisches Handlexikon (H. Hollerweger) 287
Aland, Kurt, Geschichte der Christenheit/II (R. Zinnhobler) 284
Alfons v. Liguori, Jesus lieben lernen (J. Janda) 86
Aretin, Erwein v., Fritz Michael Gerlich (R. Zinnhobler) 373

Bader, Dietmar (Hg.), Kardinal August Bea (H. Nausner) 178
Basilius v. Caesarea, Die Mönchsregeln (R. Zinnhobler) 189
Becker, Josef, u. a. (Hg.), Wertepluralismus und Wertewandel heute (J. Janda) 377
Benz, Ernst, Parapsychologie und Religion (W. Kaltenbrunner) 378
Betz, Otto, Liebe öffnet Augen (J. Janda) 378
Beyerlein, Walter, Der 52. Psalm (F. V. Reiterer) 63
Bieger, Eckhard (Hg.), Zugang zu Jesus Christus (S. Birngruber) 81
Biemer, Günter, Katechetik der Sakramente (K. Mühlek) 290
Birk, G., u. a., Der Bibelunterricht in der Schule (J. Janda) 185
Birnbaum, Walter, Organisches Denken als Weg in die Zukunft (U. G. Leinsle) 167
Biser, Eugen, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik (W. Blasig) 61
Biser, Eugen, Der Zeuge (P. Trummer) 278
Black, Matthew, Die Muttersprache Jesu (Cl. Schedl) 64
Boff, Leonardo, Theologie hört aufs Volk (J. Meier) 363
Boss, Gerhard/Urban, H. J., Zum Thema: Luther (R. Zinnhobler) 373
Bours, J./Kamphaus, F., Leidenschaft für Gott (W. Wimmer) 189
Brandmüller, Walter, Galilei und die Kirche oder das Recht auf Irrtum (J. Gelmi) 286
Braulik, Georg (Hg.), Herausforderung der Mönche (Christian Haidinger) 376
Brunner, Klaus, Katalog der Ritter-Waldauf-Bibliothek (R. Zinnhobler) 372
Bsteh, Andreas (Hg.), Erlösung in Christentum und Buddhismus (J. Janda) 85
Büchele, Herwig, Politik wider die Lüge (F. Reisinger) 283
Buxbaum, Engelbert, Maximilian v. Lingg (R. Zinnhobler) 76

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Herderverlag)
Bd. 3 (W. Gruber) 168
Bd. 9 (J. Janda) 65
Bd. 14 (G. Wildmann) 168
Bd. 16 (G. Wildmann) 169
Bd. 17 (W. Suk) 67
Bd. 18 (G. Wildmann) 170
Bd. 22 (E. Ortner) 366
Bd. 23 (J. Janda) 368
Bd. 27 (G. Wildmann) 171

Claudel, Paul, Ich glaube an Gott (D. Kaindelstorfer) 86
Congar, Yves, Der Heilige Geist (E. Ortner) 366

Deissler, Alfons, Biblisch glauben! (J. Hörmandinger) 375
Delikostantis, Konstantinos, Der moderne Humanitarismus (G. Wildmann) 172
Dietrich, Wolfgang, Ich spiele, also bin ich (J. Janda) 86
Dommershausen, Werner, Ester (H. Madl) 274

Ebeling, Gerhard, Die Wahrheit des Evangeliums (F. Mußner) 278
Ebeling, Gerhard, Luther (W. Gruber) 177
Erni, Raymund, Die Kirche in orthodoxer Sicht (G. Larentzakis) 368
Erzabtei Beuron (Hg.), Schott-Meßbuch für die Sonn- und Festtage des Lesejahres C (R. Zinnhobler) 185
Evangelisches Missionswerk (Hg.), China und seine Christen (R. Zinnhobler) 188

Festin, Heinrich, Wege zum Heil (J. Janda) 290
Frenz, Helmut, Die Bauern von Solentiname malen das Evangelium (J. Meier) 363
Fries, Heinrich, u. a. (Hg.), Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog (J. Janda) 187
Funk, Aloys, Status und Rollen in den Paulusbriefen (P. Trummer) 279

Gamber, Klaus, Gemeinsames Erbe (J. H. Emminghaus) 184
Gamber, Klaus, Sacrificium vespertinum (R. Zinnhobler) 289
Gamber, Klaus/Gamber, Wolfram, Das Reich Gottes in uns und die Einheit der Kirche (W. Gruber) . 178
Gnilka, Joachim, Der Philemonbrief (W. Beilner) 174
Goldbrunner, Josef, Die Lebensalter und das Glaubenkönnen (F. Huemer) 82
Goldbrunner, Josef, Einladung zum Fest (F. Huemer) 82
Goldbrunner, Josef, Unterwegs – wohin? (F. Huemer) 82
Goldbrunner, Josef, Kleine Lebenslehre der Person (F. Huemer) 82
Grebner, Christian, Kaspar Gropper und Nikolaus Elgard (G. B. Winkler) 74

Greely, Andrew, Maria (B. Liss) 369
Greschat, Martin, Das Zeitalter der industriellen Revolution (W. Suk) 85
Greschat, Martin (Hg.), Orthodoxie und Pietismus (G. B. Winkler) 75
Gründel, Johannes, Normen im Wandel (A. Riedl) 282
Gruber, Elmar, Sich finden (O. Stütz) 87

Haarlammert, Klaus, Gottes Wort verstehen lernen (R. Unfried) 292
Hackney, Harold/Cormier, Sh., Beratungsstrategien – Beratungsziele (W. Immler) 70
Häring, Bernhard, Frei in Christus (A. Riedl) 66
Hall, Mary, Dom Helder Camara oder Der unglaubliche Traum (L. Stütz) 379
Halter, Hans (Hg.), Sonntag, der Kirche liebstes Sorgenkind (J. Hörmandinger) 288
Hammer, Felix, Macht (E. Puchberger) 283
Hennig, Peter, Konfirmandenelternarbeit (E. J. Korherr) 294
Herder-Verlag, Die zehn Gebote heute (J. Janda) 81
Hildebrand, Dietrich v., Moralia (K. Hörmann) 178
Hofer, Norbert, Christus gefragt (J. Hörmandinger) 186
Hörmann, Karl, Atomenergie (R. Bruch) 179
Hogg, James (Hg.), Kartäusermystik und -mystiker (U. G. Leinsle) 285
Horn, Stephan Otto, Petrou Kathedra (R. Zinnhobler) 370
Horst, Ulrich, Unfehlbarkeit und Geschichte (R. Zinnhobler) 286
Huber, Kurt A. (Hg.), Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien (R. Zinnhobler) 285

Immenkötter, Herbert, Hieronymus Vehus (G. B. Winkler) 183
Jesberger/Stolzenberg, Der Mensch unterwegs/RU (S. Birngruber) 83
Johannes Paul II., Zur Freude des Glaubens hinführen (E. J. Korherr) 83
Jungclaussen, Emmanuel, Worte der Weisung (Christian Haidinger) 376

Kaliner, Walter, Katechese und Vermittlungstheologie im Reformationszeitalter (G. B. Winkler) 79
Kanner, Israel Zwi. (Hg.), Es sprachen unsere Väter (Cl. Schedl) 380
Kaspar, Peter Paul, Zärtlichkeit und Trost (J. Janda) 378
Kasper, Walter, Der Gott Jesu Christi (W. Beinert) 271
Keller, Peter, u. a. (Hg.), Impulse zur Verantwortung (J. Hörmandinger) 186
Kertegle, Karl (Hg.), Mission im Neuen Testament (F. Schragl) 280
Kijowski, Richard, Ursprüngliche Erfahrung als Grund der Philosophie (U. G. Leinsle) 167
Kilian, Rudolf, u. a. (Hg.), Eschatologie (W. Gruber) 173
Klaiber, Wilbirgis, Ecclesia militans (G. B. Winkler) 73
Klauck, Hans-Josef, Herrenmahl und hellenistischer Kult (W. Beilner) 173
Kleber, Karl Heinz, Gerechtigkeit als Liebe (R. Bruch) 281
Köhler, Oskar, Kleine Glaubensgeschichte (R. Zinnhobler) 182
Kretschmer, Wolfgang, Psychoanalyse in Widerstreit (G. Griesl) 380
Krinetzki, Günter, Kommentar zum Hohenlied (H. Madl) 62
Krinetzki, Günter, Hoheslied (H. Madl) 274
Küng, Hans, Ewiges Leben? (G. Bachl) 58
Kuhn, Dietmar, Der Geburtenrückgang als Familienproblem (G. Virt) 180

Läpple, Alfred, Kirchengeschichte (R. Zinnhobler) 187
Läpple, Alfred, u. a., Religionspädagogische Gegenwartsfragen (H. Anzengruber) 291
Lanczkowski, Günter, Die heilige Reise (J. Janda) 84
Lehmann, Karl (Hg.), Das Petrusamt (R. Zinnhobler) 370
Leidl, August (Hg.), Beiträge zum Severinsjahr (K. Holterer) 371
Liebmann, Maximilian, Kardinal Innitzer und der Anschluß (R. Zinnhobler) 76
Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich (Hg.),
Kleines Stundenbuch – Advent und Weihnachtszeit (J. Janda) 78
Kleines Stundenbuch – Fasten- und Osterzeit (J. Janda) 185
Kleines Stundenbuch – Im Jahreskreis (J. H. Emminghaus) 77
Lohfink, Gerhard, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? (H.-J. Venetz) 279
Luchterhandt, Otto, Die Gegenwartslage der Evangelischen Kirche in der DDR (R. Zinnhobler) 184

Madey, Johannes, Marienlob aus dem Orient (H. Hollerweger) 374
Maier, F. Emil/Spiegel, M., Jesus macht Zachäus froh (K. Andlinger) 187
Marx, Gerhard, Glaube, Werke und Sakramente im Dienste der Rechtfertigung in den Schriften von Berthold Pürstinger (G. B. Winkler) 372
Mass-Ewerd, Theodor, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich (H. Kronsteiner) 289
Meinhold, Peter, Kirchengeschichte in Schwerpunkten (R. Zinnhobler) 284
Mesters, Carlos, Sechs Tage in den Kellern der Menschheit (J. Meier) 363
Mesters, Carlos, Die Botschaft des leidenden Volkes (J. Meier) 363

Metz, Johannes B., Jenseits bürgerlicher Religion (W. Wimmer) 181
Meyer, Ivo/Spiegel, J. F., Wir entdecken die Bibel (J. Hörmandinger) 186
Mieth, Dietmar, Die Kunst, zärtlich zu sein (J. Janda) 377
Misner, Paul (Hg.), Friedrich von Hügel, Nathan Söderblom, Friedrich Heiler – Briefwechsel (R. Zinnhobler) 66
Moll, Konrad, Der junge Leibniz II (U. G. Leinsle) 60
Moloney, Francis J., The Johannine Son of Man (A. Fuchs) 276
Müller, Rüdiger/Loose, H. N., Sankt Nikolaus (R. Zinnhobler) 377
Müller-Elmau, Bernhard, Darum sollt ihr vollkommen sein (J. Hörmandinger) 374

Nigg, Walter, Die stille Kraft der Legende (J. Hörmandinger) 295
Nouwen, Henri, Gebete aus der Stille (R. Zinnhobler) 191

Oberforcher, Robert, Umkehr – Neuorientierung des Lebens aus der Bibel (J. Janda) 181
Oosterhuis, Huub, Mitten unter uns (O. Stütz) 191

Paulus-Verlag, Pauluskalender 1983 (O. Stütz) 88
Paus, Ansgar, Wirksame Zeichen (H. Puchberger) 287
Pesch, Otto Hermann, Hinführung zu Luther (R. Zinnhobler) 361
Pesch, Otto Hermann, Gerechtfertigt aus Glauben (R. Zinnhobler) 366
Pesch, O. H./Peters, A., Einführung in die Lehre von der Gnade und Rechtfertigung (G. Bachl) 176
Pesch, Rudolf (Hg.), Das Markus-Evangelium (A. Fuchs) 276
Petzold, Klaus, Monasterium Kempnicense (G. B. Winkler) 372
Pichler, Isfried (Hg.), Schlägl in Dichtung und Literatur (H. Schink) 88
Probst, Benedikt (Hg.), Regula Benedicti de codice 914 (R. Zinnhobler) 372

Rabl, Josef (Hg.), Religiöse Kinderliteratur (F. Huemer) 84
Raem, Heinz A. (Hg.), Katholische Kirche und Nationalsozialismus (R. Zinnhobler) 290
Rahner, Karl, Mein Problem (J. Janda) 82
Ratzinger, J./Schlier, H., Lob der Weihnacht (R. Zinnhobler) 374
Ravier, André, Der Pfarrer von Ars (R. Zinnhobler) 76
Reckinger, François, Da bin ich mitten unter euch (J. Hörmandinger) 288
Reiser, A./Schoenborn, P. G., Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen (J. Meier) 363
Remmert-Fontes, Inge, Befreiung findet hier und jetzt statt (J. Meier) 363
Richter, Klemens (Hg.), Die katholische Kirche und das Judentum (G. Stemberger) 286
Riedl, Alfons, Die kirchliche Lehrautorität in Fragen der Moral nach den Aussagen des I. Vat. Konzils (R. Bruch) 280
Ritt, Hubert, u. a. (Hg.), Weizenkorn (W. Blasig) 78
Romero, Oskar A., Für die Armen ermordet (H. Gruber) 191
Rottenschlager, Karl, Das Ende der Strafanstalt (H. Gruber) 182
Ruf, A. K./Cooper, E. J., Grundkurs Sexualmoral I (J. Janda) 69
Ruprechtsberger, E. M., Römerzeit in Linz (R. Zinnhobler) 182

Sagmeister, Raimund, Fristenlösung – Wie kam es dazu? (A. Riedl) 69
Sailer, Johann Michael, Was ist und soll Erziehung? (K. Mühlek) 78
Sartory, G. u. Th., Maria von Ägypten – Allmacht der Buße (J. Hörmandinger) 190
Scheidt, Friedrich (Hg.), Lernziel Verständigung – Dialogprinzip und Dialogverhalten (K. Mühlek) 294
Schilling, Alfred, Die zehn Gebote (J. Janda) 290
Schimpf, Klaus/Müller-Plantenberg, Cl., Christen und Revolution (J. Meier) 363
Schlögel, Herbert OP, Kirche und sittliches Handeln (R. Bruch) 179
Schmidt, H. u. M., Die vergessene Bildersprache christlicher Kunst (J. H. Emminghaus) 87
Schmidt, Heinz, Religionsdidaktik (J. Janda) 80
Schneider, Gerhard, Die Apostelgeschichte II (O. Knoch) 277
Schrader, Franz, Die Visitationen der kath. Klöster im Erzbistum Magdeburg durch die evang. Landesherren (R. Zinnhobler) 74
Schwaiger, Georg, Johann Michael Sailer (R. Zinnhobler) 76
Schwarz, Jürgen, Lebensregeln (J. Janda) 86
Seebaß, Horst, Der Gott der ganzen Bibel (W. Beilner) 62
Serge, B./Gouly, B., Gelebte Einsamkeit (J. Hörmandinger) 190
Slapnicka, Harry, Oberösterreich – Die politische Führungsschicht 1861 bis 1918 (R. Zinnhobler) 373
Spaemann, Heinrich, Und Gott schied das Licht von der Finsternis (W. Wimmer) 188
Sporken, Paul (Hg.), Was Sterbende brauchen (P. Bolech) 72
Strolz, Walter, Du gibst weiten Raum meinen Schritten (R. Unfried) 375
Steiner, Josef (Hg.), Wenn wir beten Vater unser (J. Hörmandinger) 81
Stuhlmacher, Peter, Versöhnung, Gesetz und Gerechtigkeit (J. Kremer) 275
Suchenwirth, Richard, Warum krank? (K. Gastgeber) 376

Teresa v. Avila, „Ich bin ein Weib – und obendrein kein gutes" (R. Zinnhobler) 190
Theologische Realenzyklopädie (TRE),
Bde. II–IV (G. Bachl) 65
Bde. V–VIII (G. Bachl) 175
Thiel, Winfried, Die deuteronomistische Redaktion von Jer 26–45 (F. Hubmann) 274
Tschol, Helmut, Otto Neururer (R. Zinnhobler) 77

Vierzig, Siegfried, Kirche und Politik (W. Suk) 71
Volp, Rainer (Hg.), Zeichen (H. Puchberger) 287

Wachter, Emil, Skizzen zu Matthäus (O. Stütz) 191
Ware, Kallistos/Jungclaussen, E., Hinführung zum Herzensgebet (J. Hörmandinger) 374
Welte, Bernhard, Zwischen Zeit und Ewigkeit (J. Janda) 369
Welte, Bernhard, Was ist Glauben? (J. Janda) 174
Weninger, Michael, Praxis als Ort der Hoffnung bei Ernst Bloch (F. Fahrner) 60
Wess, Paul, Eine Frage bricht auf (A. Seigfried) 71
Whiteside, Andrew, Georg Ritter v. Schönerer (R. Zinnhobler) 183
Wiener, J./Erharter, H. (Hg.), Kinderpastoral (E. J. Korherr) 293
Wiesel, Elie, Von Gott gepackt (J. Janda) 374
Wink, Walter, Bibelarbeit – ein Praxisbuch für Theologen und Laien (R. Unfried) 292
Wiplinger, Peter Paul, Abschiede (R. Zinnhobler) 379
Würthwein, Ernst/Merk, O., Verantwortung (J. Janda) 293

Zinnhobler, Rudolf/Widder, Erich, Der heilige Severin (A. Schwarcz) 370
Zinnhobler, Rudolf/Ebner, J. (Hg.), Die Dechanten von Enns-Lorch (R. Ardelt) 72
Zirkel, Adam/Limbeck, M., Kirchliche Ehegerichtsbarkeit und biblisches Rechtsverständnis
(B. Primetshofer) 164

Eingesandte Werke und Schriften 89, 192, 296, 380

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 2/27 13 66

(Wir übernehmen auch Reparaturen)

Kleines Handbuch für evangelisch-katholische Begegnungen

Im Auftrag des Catholica Ausschusses der EKD erarbeitet von Reinhard Frieling, Dietrich Gang, Wilhelm Gundert, Gottlob Hild, Ernst Lippold, Albert Mauder und Viktor Töpfer. Mit einem Geleitwort von Eduard Lohse. 127 Seiten, kart., einzeln DM 6,80; ab 25 Expl. je DM 5,80; ab 100 Expl. je DM 5,20

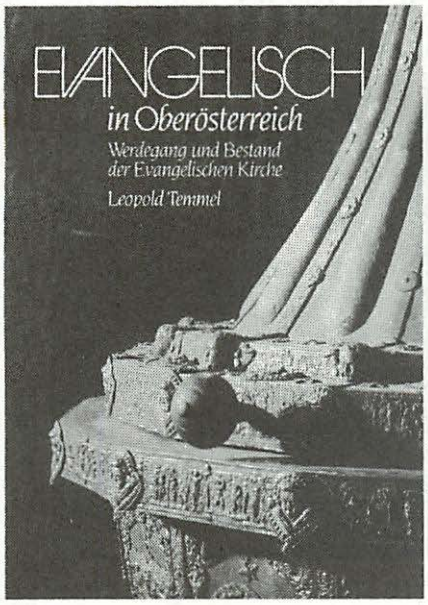
Evangelische und katholische Christen begegnen sich täglich als Nachbarn, Kollegen, Mitschüler, Bekannte, Freunde oder Ehepartner. Auch wenn es nicht immer deutlich wird: die Tatsache, daß sie verschiedenen Kirchen angehören, ist spürbar. Darum will diese Handreichung dazu beitragen, daß man sich bewußter begegnet und zu gemeinsamem Handeln finden kann. Sie informiert genau, auch über rechtliche Bestimmungen, erörtert die dahinterstehenden theologischen Gründe und gibt praktische Anregungen, wie Konflikte angegangen und Gemeinsamkeit gefördert werden können.

Kommentar zu den Lima-Erklärungen über Taufe, Eucharistie und Amt

Hrsg. vom Konfessionskundlichen Institut Bensheim. (Bensheimer Hefte, Heft 59). 163 Seiten, kart. DM 14,–

Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und die Antworten der Kirchen darauf können zu entscheidenden Weichenstellungen für die Zukunft der Kirchen werden. Der Kommentar ist in erster Linie für die Hand von Theologen gedacht, als Hilfe für die Erarbeitung der Antworten an den Ökumenischen Rat der Kirchen und für die Vorbereitung von Gemeindeveranstaltungen.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich



ein wichtiger Beitrag zur oberösterreichischen Kirchengeschichte

---

252 Seiten Text, 8 Farb- und 72 Schwarzweißbildseiten, Format 17 x 24 cm, farbiger Schutzumschlag, Leinen. öS 398,--, DM 59,--.

Von der Hochblüte evangelischen Glaubenslebens in Oberösterreich wird hier berichtet, von der Tragödie fast völliger Vernichtung und dem zähen und im Glauben gegründeten Ausharren eines zuletzt nur noch geringen Restes bis zum Toleranzpatent Josephs II. 1781.

Aus den damals neun Gemeinden sind nun vierzig geworden, in denen sich über 60.000 evangelische Christen zusammenfinden. Jeder einzelnen Gemeinde ist im zweiten Teil eine besondere Darstellung gewidmet.

Erhältlich in jeder Buchhandlung

OLV - Buchverlag

Oberösterreichischer Landesverlag

Gibt es einen Teufel oder gibt es ihn nicht?

Kardinal Suenens

Erneuerung und die Mächte der Finsternis

136 Seiten, broschiert
S 124,—, DM/sfr 17,80

Ist der Teufel Mythos oder Wirklichkeit? Kardinal Suenens schreibt: »Man entrinnt der Frage und dem Dilemma nicht: entweder man anerkennt die Existenz des Dämons und riskiert den Anschein, mit der modernen Mentalität in Widerspruch zu geraten, oder man leugnet sie und riskiert dann den Widerspruch mit der biblischen Überlieferung.
Ich möchte helfen, einen Weg zu bahnen zwischen Scylla und Charybdis. Ich muß zugleich die Existenz des Geistes des Bösen ohne Umschweife anerkennen, aber auch vor der Versuchung warnen, sich auf einer Straße voller Fallstricke unbesonnen auf Abenteuer einzulassen. Kritischer Geist und Klugheit sind mehr als sonst gefordert auf einem Gebiet, wo die Unterscheidung schwierig ist.«

Otto Müller Verlag Salzburg

Wie kann Nachfolge Jesu in der sozialen und politischen Realität unserer Zeit verwirklicht werden?

Segundo Galilea

Christ werden zur Befreiung

Persönliche Bekehrung und soziale Veränderung

128 Seiten, Paperback,
ca. S 138,—, DM/sfr 19,80

Galilea gibt Anstöße für ein tieferes Verständnis der biblischen Spiritualität. Er stellt sie unter den fundamentalen Meister-Jünger-Bezug, der praktizierten Nachfolge in der Auseinandersetzung mit der sozialen und politischen Realität unserer Zeit.
Konkret: Nachfolge beginnt mit Gesinnungsänderung – Wer das Antlitz Jesu heute sucht, findet es in seinen Schicksalsgenossen – Nöte und Einsichten der Mitmenschen offenbaren den Weg der Nachfolge – Kontemplation und gesellschaftliches Engagement brauchen einander.
Wer den Aufbruch aus dem etablierten Christentum sucht, für den ist dieses Buch ein herausfordernder Anstoß.

Otto Müller Verlag Salzburg

Zur Erneuerung des biblischen Heilungsauftrages

Michael Marsch

Heilen

Biblische Grundlagen des Heilungsauftrages der Kirche

Ca. 120 Seiten, Paperback
ca. S 138,—, DM/sfr 19,80

Die christlichen Kirchen haben sich seit Jahrhunderten dem ausdrücklichen Heilungsauftrag Jesu versagt und stehen ihm bis heute zögernd gegenüber. Ein Offenbarwerden von Gott und seinen Gaben wurde eher als störend empfunden. Es galt als überflüssig, Gott und seinen Geist spontan wirken zu lassen.
Gerade in unseren Tagen aber wird, vor allem in den charismatischen Gemeinschaften, der Heilungsauftrag wieder ernst genommen. Noch handelt es sich um ein Vortasten auf Neuland. Jedoch ist gerade deshalb eine biblische Begründung und Herleitung für Grundsätze, Beispiele und Formen der Heilungsbitte wichtig, um vor oberflächlichen Praktiken zu schützen.

Otto Müller Verlag Salzburg

Geistlicher Aufbruch durch Leben in Gemeinschaft

Jean Vanier

Gemeinschaft

Ort des Festes und der Versöhnung

Ca. 256 Seiten, Paperback,
ca. DM/sfr 26,80

Auslieferung in Österreich durch
Verlag St. Peter, Salzburg

Das Buch ist ein Erfahrungsbericht, der zeigt, wie man in Gemeinschaften einander hilft, nach dem Evangelium zu leben und welche geistlichen Erfahrungen dabei aufbrechen.
Der Leser wird Zeuge der Entfaltung eines dienenden Christentums, in dem Aufgaben übernommen, Erfahrungen des Alltags in Glaubenseinsichten transformiert, Vergebung und Bekehrung praktiziert werden.
Obwohl diese Erfahrungen aus einer Gemeinschaft kommen, in der Behinderte mit Gesunden zusammenleben, werden hier Erlebnisse mitgeteilt und Ratschläge gegeben, die generell für alle Gemeinschaften gültig sind.

Otto Müller Verlag Salzburg

JESUS CHRISTUS IST DIE MITTE

Karl Erwin Schiller
Johann Werner Mödlhammer

KETZER UND CHRIST

Das Christuszeugnis Martin Luthers im Spiegel des II. Vatikanischen Konzils

Dieses Werk sticht aus der Menge der Luther-Bücher deshalb hervor, weil in den Darstellungen der Erfahrung der Autoritätsperversion die Ursachen für Luthers Kirchenkritik aufgedeckt werden. Die Basis für eine Ökumene hat Luther durch sein Christuszeugnis selbst gelegt, welches ebenso Grundlage für die Konzilsaussagen des II. Vatikanums ist.

160 Seiten, Format 12 × 18,8 cm
broschiert, S 97,– / DM 13,80

Karl Erwin Schiller (Hrsg.)

DER CHRISTUSGLAUBE KANN DICH HEILEN

Österreichische Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger"

52 Seiten, Format 12 × 18,8 cm
broschiert, S 48,– / DM 6,90

Diese Broschüre zeigt den Zusammenhang zwischen der Gesundheitssituation des Menschen und seinem Verhältnis zu Gott.
Heilung und Heil in biblischer Sicht sind die Hintergründe für die Bedeutung des Christusglaubens für das therapeutische Tun.

---

68 Seiten, Format 12 × 18,8 cm
broschiert, S 46,–/DM 6,60

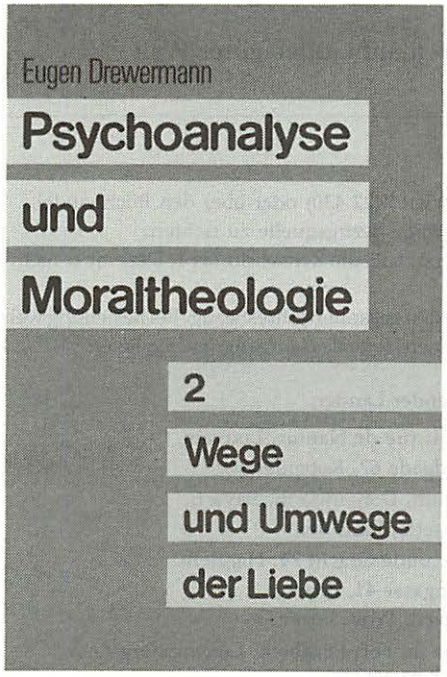
Karl Erwin Schiller (Hrsg.)

WEGE ZU SINNVOLLEM LEBEN

Österreichische Arbeitsgemeinschaft „Arzt und Seelsorger"

Wie finde ich den Sinn des Lebens? Sind psychosomatische Erkrankungen Reaktionen auf den Mangel an Lebenssinn? Kann man die Sinnleere durch Arbeits- oder Vergnügungssucht erfüllen?
Antworten auf diese problematischen Fragen suchen die Beiträge der Broschüre unter dem Aspekt „Mangel an Lebenssinn – Erscheinungsformen und Überwindungsmöglichkeiten".

...neu im
VERITAS
Verlag



Eugen Drewermann
Psychoanalyse und Moraltheologie

Bd. 2: Wege und Umwege der Liebe
Ca. 290 Seiten. Kst. Ca. DM 29,80

In diesem 2. Band wendet sich Drewermann dem wichtigsten Gebiet des menschlichen Lebens zu: der Liebe. Nirgendwo sonst sind Menschen so offen für den Himmel und so nah dem Paradies wie in dem Gefühl der Liebe. Es kommt darauf an, daß die Kirche ihrer eigenen Lehre wieder Glauben schenkt: Es ist allein das Gegenteil der Angst, es ist allein der Glaube, der zur Liebe fähig macht. Alles, was in der kirchlichen Moraltheologie und Rechtsprechung als „verurteilenswert" erscheint, ist nichts als eine Folge der Angst. Nur um das zu zeigen, geht dieses Buch den verschlungenen Wegen und Umwegen der Liebe nach. Heil und Heilung sind in diesem Zusammenhang nicht von Gesetzen und Verboten zu erwarten, sondern – nach der Methode Jesu – von Güte, Verständnis und Geduld.

Matthias Grünewald Verlag
Mainz

Psychoanalyse und Moraltheologie

Bd. 1:
Angst und Schuld
2. Auflage. 208 S. Kst.
DM 29,80

Der Autor unternimmt es vom Boden der Theologie aus, ethische Aussagen des Christentums bzw. der katholischen Moraltheologie mit Erfahrungen der Psychoanalyse in Einklang zu bringen. Theologie und Tiefenpsychologie sollen sich gegenüber der fundamentalen Angst des menschlichen Daseins in der Begründung und Erfahrung eines gemeinsamen Vertrauens verbinden. Das ist Drewermanns Plädoyer und Ziel seiner Ausführungen. Beide Seiten, Psychoanalyse und Theologie sollten ihr wechselseitiges Mißtrauen abbauen und die Konkurrenz von theologischem und psychologischem Bemühen um die Seele des Menschen als Absurdität begreifen zu lernen.

Bayerischer Rundfunk

Ethische Aussagen werden hier mit den Erfahrungen der Tiefenpsychologie vermittelt, indem der Autor von der Analyse der Angst und Schuld her die Notwendigkeit der Gnade und des Glaubens aufweist. Sichtbar wird dann, daß das Religiöse weiter und tiefer ist als das angepaßte moralische Verhalten.

Glaube und Leben

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Johannes Marböck, Von der Wirklichkeit Gottes und des Menschen
Franz Hubmann, Die Konfessionen des Jeremia
Alois Stöger, Über die Bergpredigt
Wolfgang Beinert, Das Böse – der Schatten auf Gottes guter Welt

---

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 1983	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	S 268.—	S 80.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Österreich	S 320.—	S 92.—
	(einschließlich 8 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 45.—	DM 13.50
Schweiz	sfr 43.—	sfr 12.—
Belgien, Luxemburg	bfr 840.—	bfr 250.—
übriges Ausland	S 320.—	
	(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