
Theologisch- praktische Quartalschrift

■ HEILIGE SCHRIFT

Baumgartner Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche

Marböck Von der Wirklichkeit Gottes und des Menschen

Hubmann Stationen einer Berufung
Die Konfessionen Jeremias

Stöger Die Predigt der Bergpredigt

Zeilinger Einführung in die Offenbarung des Johannes

Gradauer Der Kirchenaustritt und seine Folgen

Zsifkovits Perspektiven der Friedensbewegung

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1984

	Schwerpunktthema: Heilige Schrift	
Konrad Baumgartner:	Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche	5
Johannes Marböck:	Von der Wirklichkeit Gottes und des Menschen	12
Franz D. Hubmann:	Stationen einer Berufung. Die Konfessionen Jeremias	25
Alois Stöger:	Die Predigt der Bergpredigt	40
Franz Zeilinger:	Einführung in die Offenbarung des Johannes	53
	Abhandlungen	
Peter Gradauer:	Der Kirchnaustritt und seine Folgen	64
Valentin Zsifkovits:	Perspektiven der Friedensbewegung	76
	Bericht	
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen	89
	Literatur	
	Das aktuelle theologische Buch	91
	Gisbert Greshake, Priestersein (Wilhelm Zauner)	
	Joseph Ratzinger, Theologische Prinzipienlehre (Johannes Singer)	
	Besprechungen	97
	Bibelwissenschaft AT/NT, Philosophie, Dogmatik und	
	Ökumenik, Moralthologie, Pastoraltheologie, Kirchenrecht,	
	Religionswissenschaft, Spiritualität, Verschiedenes	
	Eingesandte Werke und Schriften	126
	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:	Univ.-Prof. Dr. Konrad Baumgartner, D-8400 Regensburg, Universitäts- straße 31. o. Prof. DDR. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37. o. Prof. Dr. Franz D. Hubmann, A-4210 Gallneukirchen, Schweinbacher Straße 32. o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10. Weihbischof Dr. Alois Stöger, A-3100 St. Pölten, Domplatz 1. Univ.-Prof. P. Dr. Franz Zeilinger CSsR, A-8010 Graz, Froschau- gasse 7/55. Univ.-Prof. DDR. Valentin Zsifkovits, A-8010 Graz, Elisabethstraße 32a.	

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 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.

Der Jahrgang 1983 wurde gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

Herausgegeben von den Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz

REDAKTION

Dr. theol., Mag. phil. Rudolf Zinnhobler
Professor für Kirchengeschichte (Chefredakteur)

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

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

Mag. theol. Otmar Stütz
Redaktionssekretär

132. Jahrgang 1984

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

Maximilian Hollnsteiner zum 80. Geburtstag

Der emeritierte o. Professor für alttestamentliches Bibelstudium an der Katholisch-Theologischen Hochschule in Linz, Prälat Dr. theol., lic. bibl. *Maximilian Hollnsteiner*, vollendet am 28. April dieses Jahres sein 80. Lebensjahr. Dies ist für die Redaktion unserer Zeitschrift ein würdiger Anlaß, ihrem langjährigen Chefredakteur und bis zur Gegenwart getreuen Mitarbeiter schlicht, aber ganz herzlich zu gratulieren.

Max Hollnsteiner hat sich unter den Linzer Professoren in selbstverständlicher Hilfsbereitschaft zur Verfügung gestellt, als es nach dem Ende des zweiten Weltkrieges in schwieriger Situation galt, die 1941 vom nationalsozialistischen Regime eingestellte Publikation der Theologisch-praktischen Quartalschrift wieder aufzunehmen und fortzusetzen. Er scheute keine Mühe, die Druckerlaubnis und das notwendige Papierkontingent zu bekommen; vor allem gelang es ihm, mit seinen umfassenden theologischen Kenntnissen und seiner Praxisnähe, den guten Ruf der (mit Einbeziehung der Theologisch-praktischen Monatschrift) ältesten theologischen Zeitschrift im deutschen Sprachraum rasch wiederherzustellen und einen neuen Abonnentenstock zu gewinnen. Ein Vierteljahrhundert lang, bis 1972, prägte er als *Schriftleiter* mit seinen Redaktionskollegen maßgebend Ausbau und Linie der Zeitschrift.

Blieb er mit der vielfältigen Tätigkeit eines Chefredakteurs auch weithin im Hintergrund, so kennen ihn Generationen von Priestern und Laien der Diözese Linz als akademischen *Lehrer des Alten Testaments*, eine Aufgabe, der er, auch nach seiner Emeritierung 1970, vielfältigen Bitten und der Not gehorchend, aber dennoch mit Hingabe, bis zum Sommersemester 1983 treu geblieben ist. Ein nicht geringes Maß an Zeit und Herz Hollnsteiners gehört bis zur Stunde der Erschließung des Zugangs zur Bibel durch die Sprachen des Alten Orients, für deren Vermittlung er keine Mühe scheut.

Seine Tätigkeit als Professor für alttestamentliches Bibelstudium fiel in die Zeit der großen Umbrüche der katholischen Bibelwissenschaft dieses Jahrhunderts. Noch vor der bahnbrechenden Bibelenzyklika *Divino afflante Spiritu* Papst Pius' XII. (1943) von Lehrern wie A. Vaccari und dem späteren Kardinal A. Bea am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom ausgebildet (1934–1937), ist Hollnsteiner, wie seine Hörer manchmal schmunzelnd spüren konnten, seinen Weg in weiser Zurückhaltung und Gelassenheit gegangen, dem Beispiel seiner Meister folgend, stets offen für manche Wandlungen und „Bekehrungen“.

Trotz seiner Begabung, seines reichen Wissens, seines Fleißes und seiner Belesenheit, für die auch zahlreiche Rezensionen in dieser Zeitschrift zeugen (ein Verzeichnis wird im Neuen Archiv für die Geschichte der Diözese Linz veröffentlicht), ließ er sich nur höchst selten zu eigenen literarischen Beiträgen herauslocken. Er hat sich selbst nie zu wichtig genommen. Dafür war er einer der ganz wenigen Lehrer seiner Generation, der gemeinsam mit Josef Lenzenweger das Interesse der Studenten für das Doktoratstudium gefördert hat, auch wenn dies nicht immer gern gesehen war. Nicht wenige alt- und neutestamentliche Dissertationen an der Universität Graz hat er angeregt und aufmunternd begleitet, viele wertvolle Bücher aus seiner Bibliothek sind ihm dabei durch „Entlehnungen“ verlorengegangen.

Zu den bleibend kostbaren Erinnerungen von Hollnsteiners Schülern zählen jene Stunden, in denen er den trockenen Vorlesungston unterbrach und auf seine sehr persönliche Weise begann, kraftvoll, nüchtern und humorvoll, manchmal auch zornig, den Bibeltext anzuwenden. Es konnte treffen, wenn er zu Jesaja 7,9 vom Glauben sprach, vom Feststehen in Gott, vom Willen Gottes. Sprach doch einer, der selbst Gottes Wort stets ernst genommen hat.

So kann man *den akademischen Lehrer, den Priester und Menschen* in der Persönlichkeit von Max Hollnsteiner nicht voneinander trennen. Auch seine vielfältigen anderen Tätigkeiten in der Diözese sind geprägt von der König Salomo verliehenen „Weite des Herzens“ (1 Kön 5,9), die zeitlebens besonders der Jugend gegolten hat, im Knabenseminar, an der Anima in Rom, bei der studierenden Jugend – eine Sorge, die ihn sogar an den Rand des Konzentrationslagers gebracht hat.

Der bald Achtzigjährige wird lächeln, wenn er in lebenslanger Treue zu den Vulgatapsalmen nun die resignierende Klage lesen muß:

Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni

si autem in potentatibus octoginta anni

et amplius labor et dolor . . .

(Ps 89,10; MT 90,10).

Denn er ist daran, den Psalmisten zu überrunden und macht keineswegs den Eindruck, nur labor et dolor vor sich zu sehen. Ein Blick in das Gesicht, das immer noch schelmisch lächeln kann, läßt ein wenig an Dtn 34,7 denken, wo vom großen Mittler Mose im Alter von 120 Jahren zu lesen ist: Sein Auge war nicht matt und seine Frische war noch nicht geschwunden.

Die Erfahrung der Kraft dieses Wortes wünscht die Redaktion dem hochverehrten Lehrer, Kollegen und Freund sehr herzlich für die Zukunft!

Johannes Marböck

Rudolf Zinnhobler

Wilhelm Zauner

Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche

In jedes Heft einen spirituellen Beitrag aufzunehmen, hat während des letzten Jahres guten Anklang bei der Leserschaft gefunden. Dieses Jahr werden sie von dem Pastoraltheologen Konrad Baumgartner aus Regensburg zum Thema Versöhnung und Buße verfaßt. (Redaktion)

„Die Kirche übt den Dienst der Versöhnung, den sie von Christus, dem Herrn, empfangen hat, darum aus, weil sie für die Zeiten das prophetische, priesterliche und königliche Volk Gottes ist. Als solches hat sie die Gnade und den Auftrag:

1. prophetisch die Versöhnung zu verkündigen;
2. im Leben und in den Sakramenten die Buße zu feiern;
3. das Zeugnis eines versöhnten Lebens zu geben und die Versöhnung in den verschiedenen Bereichen des persönlichen und sozialen Lebens zu fördern.“

Diese zentralen Aussagen des „Instrumentum laboris“¹ zum Thema „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche“ der Bischofssynode 1983 möchte ich in diesem und in den folgenden Aufsätzen näher ausführen.

I. Versöhnung und Buße als Themen der Verkündigung

Die „prophetische Verkündigung der Versöhnung und Buße“ als Gabe und Auftrag der Kirche soll unser erstes Thema sein: im Aufweis der biblischen Aussagen, in der Skizzierung des katechetischen und homiletischen Sprechens, in der Vorstellung wichtiger kirchlicher Verlautbarungen.

Wie bedeutsam und notwendig dieses Thema ist, machen zwei Zeiterscheinungen deutlich: innerkirchlich ist das Sprechen von der „Versöhnung“, seit es Papst Paul VI. 1975 als Leitwort des Heiligen Jahres ausgerufen hat, nicht mehr verstummt – ob es die deutschen Bischöfe waren (1977: „Der Priester im Dienst der Versöhnung“; 1983: „Gerechtigkeit schafft Frieden“), die Argentinische Bischofskonferenz (1982: „Weg zur Versöhnung“) oder die Bischöfe von Obervolta (1983: „Frieden und Versöhnung in Christus dem Erlöser“), um nur einige Beispiele zu nennen, oder die Enzykliken von Papst Johannes Paul II. (1979: „Redemptor hominis“; „Dives in misericordia“) sowie dessen Apostolisches Rundschreiben zum Jubiläumsjahr der Erlösung (1983: „Aperite portas Redemptori“); in der gesellschaftlich-politischen Öffentlichkeit aber wird der Ruf nach Abrüstung, Frieden und Völkerverständigung immer lauter und dringlicher.

Ist die christliche Botschaft von der Versöhnung die Antwort auf die Friedenssehnsucht der Menschheit? Frieden durch Umkehr, durch Umdenken, durch Versöhnung und Buße? Wenn diese Fragen zu bejahen sind, dann sind der „Dienst der Versöhnung“ und der „Weg der Umkehr“ entscheidende Beiträge der Christen zum Frieden der Welt.

¹ Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 47, hgg. von der Deutschen Bischofskonferenz. Bonn 1983, S. 34.

1. Versöhnung und Buße als Themen der Bibel

1.1 Gott hat die Menschen in Christus versöhnt

„Evangelium des Friedens“ – das ist die Kurzformel für die Verkündigung der Botschaft Jesu Christi (vgl. Eph 6,15), die „Versöhnung“ der Menschen mit Gott und untereinander durch Jesu Wort und Leben, Leiden, Sterben und Auferstehen ihr entscheidender Inhalt, die Einladung der Menschen aber zur Annahme der Versöhnung und zu einem Leben der Buße als Antwort darauf der Sendungsauftrag der Kirche (vgl. 2 Kor 5,18–20).

In der Apostelgeschichte sind in der Rede des Apostels Paulus vor König Agrippa (26, 17–23) eben diese wesentlichen Aspekte der christlichen Verkündigung von Versöhnung und Umkehr festgehalten: der Apostel ist von Jesus gesandt, um dem Volk (Israel) und den Heiden „die Augen zu öffnen“; sie sollen sich „von der Finsternis zum Licht und von der Macht des Satans zu Gott bekehren“, sollen „durch den Glauben an Jesus die Vergebung der Sünden empfangen und mit den Geheiligten am Erbe teilhaben“ (V. 17f.). Die Verkündigung des Paulus zielt ab auf „Umkehr“, „Zuwendung zu Gott“ und „der Umkehr entsprechendes Handeln“ (V. 20). Sie ergeht aufgrund des prophetengemäßen Leidens, Sterbens und Auferstehens Jesu (V. 23). Schon dieser Text macht deutlich: die Versöhnung durch Gott in Jesus Christus ist das Primäre, Buße und Umkehr sind die Antwort auf die Heilstat Gottes.

„Versöhnung durch Gott in Christus“ – das ist das große Thema der paulinischen Theologie: „Mit Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes . . . , durch den wir jetzt schon die Versöhnung empfangen haben“ (Röm 5,10f.); das neue „Sein in Christus“: „es kommt von Gott, der uns durch Christus mit sich versöhnt hat . . . Gott war es, der in Christus die Welt mit sich versöhnt hat . . . er hat uns den Dienst der Versöhnung aufgetragen, hat uns das Wort von der Versöhnung (zur Verkündigung) anvertraut . . . Wir bitten an Christi Statt: Laßt euch mit Gott versöhnen“ (2 Kor 5,17–20). Ähnliche Aussagen finden sich in: Eph 2,16; Kol 1,20.22; Hebr 2,17; 1 Joh 2,2; 4,10.

Andere Beschreibungen dieser Heilszuwendung Gottes beinhalten die Begriffe „Gerechtmachung“ (Röm 4,25) bzw. „Rechtfertigung“ (z. B. Röm 1,18–3,32), „Befreiung von der Knechtschaft der Sünde“ (Joh 8, 34–36), die „Kindschaft bzw. Sohnschaft erlangen“ (Röm 8,15.23; 9,4; Eph 1,5), „Erlösung haben“ bzw. „erlöst sein“ (Röm 3,24; Gal 3,13; 4,5; 1 Kor 1,30; Eph 1,7; 2,5; 1 Thess 1,10; Tit 2,14; 1 Petr 1,18), „Vergabung der Sünden“ erlangen (z. B. Röm 3,48; Eph 1,7).

Wichtig für die Verkündigung sind die biblischen Bildworte zum Leben aus der Versöhnung: „aus der Finsternis in das Licht kommen“ (1 Petr 2,9f.), „aus dem Fern- und Getrenntsein in die Nähe bzw. zur Einheit kommen“ (Eph 2,12–14), ein „neues Herz erhalten“ (2 Kor 3,6); „Söhne des Lichtes, Söhne des Tages sein“ (1 Thess 5,5); „mit Christus zusammen lebendig gemacht worden sein“ (Kol 2,13); „Christus hat den Schuldschein durchgestrichen . . . ihn ans Kreuz geheftet“ (Kol 2,14); er hat „die Gewalten entworfen und öffentlich zur Schau gestellt“ (Kol 2,15); „mit Christus auferstanden sein“ (Kol 3,1); ein „neuer Mensch“ (Röm 6,4; Gal 6,15), eine „neue Schöpfung“ (2 Kor 5,17) sein, da „der alte Mensch mit Christus mitgekreuzigt wurde“ (Röm 6,6).

1.2 Buße und Umkehr als Antwort des Glaubens

Wer so in und durch Christus mit Gott versöhnt ist, der ist befähigt und verpflichtet, sich abzuwenden: von „den Götzen“ (1 Thess 1,9), von „toten Werken“ (Hebr 6,1; 9,14), von „den (unfruchtbaren) Werken der Finsternis“ (Röm 13,12 bzw. 5,11), von „der Finsternis hin zum Licht“ (Apg 26,18), von der „Sünde und ihrem Gesetz“ (Röm 6,14; 8,2), von der „sinnlosen, von den Vätern ererbten Lebensweise“ (1 Petr 1,18), vom „alten Menschen“ (Eph 4,22; Kol 3,9). Er soll und kann umkehren und sich hinwenden: zu Gott (Apg 14,14; 26,19; 2 Kor 3,16; 1 Thess 1,9), zum „Hirten und Bischof der Seelen“ (1 Petr 2,25). Zuwendung und Umkehr gilt es aber auch gegenüber den Mitmenschen zu üben: als Bedingung und Voraussetzung für den Dienst vor Gott (Mt 5,24) und als Konsequenz der Zuwendung Gottes an uns (vgl. 1 Joh 3,10; 4,11).

„Kehrt um und tut Buße!“ – das ist die Einladung des Evangeliums, vor und nach dem Heilstod Jesu am Kreuz: Petrus verkündet diesen Ruf (Apg 3,19), den Jesus auch an ihn selbst gerichtet hat: „Wenn du umgekehrt bist, dann stärke deine Brüder!“ (Lk 22,32). Es ist der Ruf, mit dem Jesus einst sein öffentliches Wirken begonnen hatte: „Kehrt um, und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Nun fügt der Apostel hinzu: „Kehrt um, und jeder von euch lasse sich auf den Namen Jesu Christi taufen zur Vergebung der Sünden; dann werdet ihr die Gabe des Heiligen Geistes empfangen“ (Apg 2,38). So wird jetzt „auch den Heiden Umkehr zum Leben geschenkt“ (Apg 11,18), die „Tür zum Glauben geöffnet“ (Apg 14,27).

Mit dem Ruf zu Buße und Umkehr steht Jesus in der großen Tradition der Propheten: „Kehrt um zu mir, dann kehre ich um zu euch“, ruft Sacharja dem Volke zu (Sach 1,3); „bekehrt euch zu mir und ihr werdet gerettet“, spricht Jesaja (Jes 45,22). In derselben Reihe stehen Jeremia (18,11; 18,8; 24,7; 26,3) und Ezechiel (18,23.32; 33,11) und zuletzt der Täuferprophet Johannes: er predigt Umkehr und Taufe zur Vergebung der Sünden (Mk 1,4).

Die „Umkehr“ (teschuva) ist der „Eckstein der rabbinischen Anthropologie . . . das Verbindungsglied zwischen Sünde und Vergebung . . . das Höchste, das (nach jüdischem Verständnis, K. B.) der Mensch vermag und zugleich das Schwerste . . . sie beschleunigt die Ankunft des Erlösers . . . Sie bedeutet Rückkehr zum ursprünglichen Gott- und Menschverhältnis, sie muß an der ganzen Person geschehen. Dann wird sie das Heimkehren zum Vaterhaus.“²

Wir sehen: mit der Auffassung, daß der Mensch „umkehren“ muß, um vor Gott bestehen zu können, steht Jesus in einer Reihe mit den alttestamentlichen Propheten; er unterscheidet sich aber von ihnen grundlegend dadurch, daß „die Entscheidung zur Umkehr bei Jesus gefordert ist angesichts eines Menschen, der *jetzt* Gottes Willen in vollkommener Weise zu verkündigen den Auftrag hat und darum zu sofortiger Umkehr aufruft . . . Der zukünftige Richter tritt jetzt dem Menschen in Jesu Verkündigung des Gotteswillens entgegen, und die Gegenwart ist durch die von Jesus verkündete Forderung Gottes in einer einmaligen Weise mit der nahen Zukunft der Herrschaft Gottes verbunden.“³

² P. Lapide, Schuld und Umkehr im Judentum, in: M. Sievernich/K. Ph. Seif (Hrsg.), Schuld und Umkehr in den Weltreligionen. München 1983, 50–60.

³ W. G. Kümmel, Die Theologie des Neuen Testaments. Göttingen 1969, 38. – Vgl. H. Thyen, Studien zur Sündenvergebung im Neuen Testament und seinen alttestamentlichen und jüdischen Voraussetzungen. Göttingen 1970.

Unter den verschiedenen Umkehrworten Jesu (Mk 1,15; Lk 5,32; Lk 24,27) ist eines, das in der Verkündigung mehr Beachtung verdienen würde: „Wenn ihr nicht umkehrt und wie die Kinder werdet, könnt ihr nicht in das Himmelreich kommen“ (Mt 18,3 – vgl. Mk 10,15: „Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen“). Heinrich Spaemann hat in meditativer Form dieses Umkehrwort Jesu erschlossen.⁴ Er weist darauf hin, daß es an die Jünger gerichtet ist, die sich doch längst zur Nachfolge entschlossen haben: „Erst in der Bekehrung, im völligen Absehen von sich selbst, in dem Verzicht darauf, die eigenen Vorstellungen von Größe in das Sehen Jesu mithineinzutragen, erst mit den Augen des Kindes vermag einer eben jenes Geheimnis in Jesus wahrzunehmen, das sich im Kind abbildet . . .“ Das Logion ist geeignet, die immer wieder neu zu vollziehende Umkehr der Glaubenden in Erinnerung zu rufen: es geht um die Haltung des Kindseins gegenüber Gott, in Niedrigkeit, im Verzicht auf alle Leistungsgerechtigkeit, in Armut und Bedürftigkeit – und in der Zuwendung zu allen Armen und Bedürftigen, als ein konkretes Ja zur „Hierarchie der Niedrigkeit“. Darin muß sich Umkehr bewähren: in der Übernahme des Kindseins bzw. in der Rückkehr zu ihm.

Im Blick auf die Verkündigung stellt sich die Frage: Gibt es in der Bibel auch „Umkehrgeschichten“, die erzählend-belehrend Umkehr-Wege beschreiben und so den Hörer zum Nachvollzug einladen? Die Praxis von Bußkatechese, -predigt und -liturgie beweist es: in der Regel werden das Gleichnis „Vom verlorenen Sohn“ bzw. „Vom barmherzigen Vater“ (Lk 15,11–32) und die Beispielerzählung „Vom barmherzigen Samariter“ (Lk 10,25–37) als Umkehr- bzw. Bußgeschichten vorgestellt, neuerdings auch die „Begegnung Jesu mit Zachäus“ (Lk 19,1–10). Abgesehen davon, daß das Gleichnis „Vom verlorenen Sohn“ zu meist um den zweiten Teil gebracht wird, auf dem die Sinnspitze liegt, durch die Überstrapazierung im Einsatz wird ohne Zweifel das Gleichnis um seine Aussagekraft gebracht. Ähnliches ist auch für die anderen beiden Texte zu sagen. Deshalb gilt es, andere biblische Texte als mögliche Umkehrgeschichten zu entdecken. Als solche eignen sich z. B. die Geschichte vom Propheten Jona,⁵ die Erzählung von Nathan und König David (vgl. 2 Sam 12), Texte der Propheten (z. B. Amos, Jeremia), die Bekehrungen von Paulus und Petrus, schließlich die Gleichnisse Jesu. Gerade diese wollen ja alle „nicht belehren, sondern bekehren“: sie stellen den Menschen in die Entscheidung „für oder gegen Jesus.“⁶ – Eine „Umkehrerzählung“ gerade für den „distanziert“ gewordenen, angesichts falscher Erwartungen enttäuschten Menschen und Christen unserer Tage stellt m. E. die Erzählung von den Emmaus-Jüngern⁷ dar (Lk 24,13–35): die sich vom Gekreuzigten und den Zwölf Absondernden werden im Wort der Schrift und in der Feier des Brotbrechens mit dem lebendigen Christus konfrontiert; sie kehren um zur Gemeinschaft der Zeugen der Auferstehung und bringen sich als Mitglaubende in neuer Weise ein.

⁴ H. Spaemann, Orientierung am Kinde. Meditationsskizzen zu Mt 18, 3, Düsseldorf 1967.

⁵ „Das Buch Jona wird seit undenklichen Zeiten als Prophetenlesung am Nachmittag des Versöhnungstages, dem heiligsten Tag des jüdischen Festkalenders, in allen Synagogen vorgelesen“ (Lapide, a. a. O., 55).

⁶ K.-H. Sorger, Gleichnisse im Unterricht. Essen 1972, 22f.

⁷ Vgl. J. Wanke, Die Emmauserzählung. Leipzig 1973. – Ders., „... wie sie ihn beim Brotbrechen erkannten“. Zur Auslegung der Emmauserzählung, in: BZ 18 (1974), 180–192.

2. Versöhnung und Buße als Themen der Katechese

Mit diesen Überlegungen sind wir bereits zur Frage vorgestoßen: Wie wird im Zusammenhang der Bußerziehung von Versöhnung, Umkehr und Buße katechetisch gesprochen? Wie werden bibel-theologische Grundaussagen adressatengerecht vermittelt, welche Akzente werden dabei gesetzt? Die Handbücher für Lehrer, Katecheten und Eltern zweier vergleichbarer religionspädagogischer Hilfen zur Bußkatechese⁸ sollen dazu vorgestellt und bewertet werden.

Sauer/Jacob bringen bereits mit dem Titel ihrer Bücher den bibel-theologischen Zentralaspekt von Versöhnung, Umkehr und Buße zum Ausdruck: das Christus-Heil und seine Bedeutung für uns (vgl. Eph 2,14: „er ist unser Friede“). Die theologische Grundlegung (S. 11–51 des Handbuches) bleibt dieser biblischen Mitte verpflichtet: „Zu den zentralen Aussagen der Bibel gehört das beglückende und befreiende Versöhnungsangebot Gottes, das uns in Jesus Christus gemacht worden ist. In seiner Person nimmt dieses Angebot Gottes für uns konkrete, geschichtlich greifbare Gestalt an“ (11). Theologisch und katechetisch wird der Gedanke der „Versöhnung der Menschen mit Gott durch Christus“ in den Mittelpunkt gestellt – auch angesichts der „Krise der Buße“, der Verbrauchtheit des Begriffes „Buße“ und der besseren Eignung des Begriffsinhaltes „Versöhnung“ als „Zugang zur Buße für den heutigen Menschen“. So sprechen sowohl theologische wie sozio-kulturelle Gründe für die „Katechese der Versöhnung“.

Die Autoren stellen in diesem Zusammenhang die „Initiative Gottes zur Versöhnung“ heraus, auch die „bedingungsfreie Zuwendung Jesu“, das „Geschenk der Wiederversöhnung mit Gott in der Buße und die Vergebung der Sünden durch Jesus Christus“. Gegenüber aller Leistungsgerechtigkeit, die gerade in der katholischen Buß- und Beichtpraxis so vorherrschend war, betonen Sauer/Jacob: „Es kommt bei der Versöhnung entscheidend nicht auf den Menschen an, nicht auf seine Leistungen und Überwindungen, vielmehr kommt Gott dem Menschen entgegen und eröffnet ihm immer wieder eine neue Zukunft“ (20). Positive Motive verbinden sich damit: „Hoffnung“, „Zukunft“, „Erneuerung“, „Fest und Feier“, so daß man „zu Recht von der ‚Freude der Buße‘ sprechen“ könne (20). „Umkehr“ und „Buße“ werden als Antwort des Glaubens auf das Versöhnungshandeln Gottes herausgestellt: Umkehr ist „die Bejahung Gottes, ja, sie ist zutiefst Lobpreis Gottes“ (confiteri = bekennen/lobpreisen), andererseits aber ein „schmerzhafter Vorgang als Prozeß der Abkehr von der Sünde und Überwindung der sündhaften Haltung“. Solche Umkehr hat zwei Dimensionen: „als Hinwendung des Menschen zu Gott schließt Buße gleichzeitig die Hinwendung zu den Brüdern und Schwestern ein . . . auch das Engagement in der Welt für Gerechtigkeit und Frieden . . . damit enthält Umkehr eine politische Dimension“ (Beispiele werden namhaft gemacht).

Auch die ekklesiale Dimension der Versöhnung wird von Sauer/Jacob eindringlich herausgestellt: „Kirche (und Gemeinde als ‚Kirche vor Ort‘) ist der bevorzugte Ort, wo sich in der Kraft des Heiligen Geistes die Versöhnung zwischen

⁸ R. Sauer / H. Jacob, Christus unser Friede. Handbuch für Eltern, Katecheten und Lehrer. Düsseldorf 1979 (dazu: Christus unser Friede. Eine Hinführung der Kinder zu Buße und Beichte von R. Sauer. Düsseldorf 1979). – St. Leimgruber, Buße – Wege zur Versöhnung. Lehrerbuch. Zürich – Köln 1982 (dazu: Buße – Wege zur Versöhnung. Schülerbuch. Zürich – Köln 1982).

Gott und den Menschen vollziehen soll . . . (als) Friede mit Gott und Friede mit der Kirche . . . So wie der Christ nicht am Menschen vorbei sich mit Gott versöhnen kann, so kann er auch nicht Versöhnung an der Kirche vorbei feiern, die sich für uns in der Gemeinde verleiblicht“ (22).

Die katechetische Umsetzung dieses theologischen Programms für die Kinder geht aus von den Fähigkeiten der Menschen, ihrem Versagen und ihrem Wunsch nach „neuem Anfang“, Friede und Versöhnung, und bringt dazu das Angebot der „bedingungslosen Vergebung durch Gott in Jesus“ zur Sprache (Erzählung von der Ehebrecherin). Als „Umkehr-Geschichte“ wird die Verleugnung Jesu durch Petrus vorgestellt. Psalmtexte, der Umkehrruf Jesu (Mk 1,15), die umerzählte Geschichte vom barmherzigen Samariter (als „Gespräch nach einem Kindergottesdienst“) und die Versöhnungs-Taten von „Pax Christi“, Maximilian Kolbe und die Versöhnungs-Begegnung zwischen den polnischen und den deutschen Bischöfen verbinden Glauben und Leben. Am Schluß des Bußkurses (mit Bußfeier/Bußsakrament) steht das Bild-Wort: „Wer mit Gott und den Menschen versöhnt ist, der stößt die Tür auf, die ins Freie führt. Er kann nach vorne schauen und sich freuen; denn er ist in Gott geborgen“ (Kinderheft S. 46 – es enthält auch zwischendurch Begleit-Texte für die Eltern!).

Leimgrubers Lehrerbuch verknüpft im Titel die beiden Begriffe „Buße“ und „Versöhnung“ mit dem Bild des Wegweisers, der verschiedene Richtungen anzeigt: es sollen damit die „verschiedenen Wege der einen Umkehr erschlossen werden“; eine Bußerziehung für Kinder wird angezielt, die „menschliche Schuldverletzungen aufzuarbeiten und in eine zukunftsgerichtete Gewissensbildung einzuordnen“ bemüht ist, die freilich „von den Umkehrbemühungen der Erwachsenen und der christlichen Gemeinde überhaupt getragen werden muß“ (13). Das theologisch und didaktisch sehr sorgfältig erstellte Buch bringt in Kurzform eine Fülle wichtiger Informationen (Epochale Wandlungen im Zusammenhang mit dem Bußsakrament / Aus der Geschichte des Bußsakramentes / Spirituelle und praktische Impulse für eine zeitgerechte Bußpastoral / Die Lebenswirklichkeit acht- bis zehnjähriger Kinder und religionspädagogische Überlegungen / Bausteine für einen Bußkurs in Schule und Gemeinde / Im Geleitwort von Erich Feifel eine zusammenfassende und perspektivische Interpretation von Bußtheologie und -pastoral heute). Die uns hier interessierenden Passagen finden wir im 3. Kapitel: Spirituelle und praktische Impulse für eine zeitgerechte Bußpastoral (richtiger: theologische).

Der Verfasser macht deutlich, daß sowohl für die Versöhnung wie für die Umkehr die Initiative von Gott ausgeht: „Er ist auf den Menschen eingegangen, hat dessen Sehnsüchte und Unruhe beachtet und ihm unverdient Barmherzigkeit zuteil werden lassen. Seine Güte hat den Menschen verwandelt“ (47). „Versöhnung“ als lebensverwandelnde Begegnung mit Gott! Das personale Moment ist also entscheidend (nicht das materiale „Vergebung der Sünden / Bemühen des Menschen“). „Christliche Umkehr ist unverfügbares Geschenk Gottes und geschieht in der Tiefe der menschlichen Person.“ Umwandlung des Menschen, grundlegende Sinnesänderung – das hatte Jesus als Antwort auf Gottes Einladung von den Menschen („Verlorener Sohn“ / „Zachäus“ als „Paradebeispiele“) erwartet. „Aus den festgefahrenen Geleisen will Gott den Menschen herausreißen (aus selbstzerstörerischen Grundhaltungen, S. 13) und neu auf die durch Jesus Christus angebrochene Gottesherrschaft ausrichten“ (47). Jesu Versöhnungspraxis

soll der Mensch weiterführen durch „verantwortete Gestaltung des Lebens, Freude am Gutestun und Absage an selbst- und umweltzerstörerische Mächte“ (48).

Konkret wird Buße als „Rückansicht des Glaubens“ (O. H. Pesch) lebensbedeutend durch „ein neues Leben mit den Augen des Glaubens und ein neues Handeln aus der Perspektive des Glaubens“ (Beispiele zeigen dies sehr konkret auf). Buße hat ihre Auswirkungen als „Versöhnung mit sich selbst, den andern und mit Gott“ (50–52), das konkrete „Lernfeld dieser dreifachen Versöhnung bildet die Gemeinde/Pfarrei“ (52–55).

„Wege der Versöhnung“ lernt der Schüler in seinem Heft kennen: in den verschiedenen Lebensbereichen, angesichts der Not und Zerrissenheit der kleinen und großen Welt. Aus der Kraft der Begegnung mit dem gekreuzigten und auferstandenen Herrn, orientiert am Leben von glaubensüberzeugten Menschen (Stephanus, Matt Talbot, Charles de Foucauld, Maria, Erzbischof Romero) soll er als Christ die Formen christlicher Buße verstehen und mitvollziehen lernen.

Ein Blick in Kunst und Kirche Heft 4/1983

Höllen und Paradiese in der Kunst unserer Zeit

Wie soll sich die Kunst angesichts der Schrecken und Hoffnungen unserer Zeit verhalten? Soll sie sich in eine isolierte Ästhetik zurückziehen oder muß sie ganz verstummen? Oder bleibt ihr doch zu zeigen, was ist, was nicht sein darf, was sein könnte und worauf wir hoffen?

Das neue Heft von „Kunst und Kirche“ versucht, auf diese Fragen Antwort zu geben und bietet einen eindrucksvollen Querschnitt von Engagiertem bis Visionärem zu diesem gewaltigen Themenkomplex.

Aus dem Inhalt:

Günter Rombold: Präsentische Eschatologie · Gottfried Bachl: Faszination des Schreckens · Dietmar Kamper: Die Höllen Boschs · Günter Rombold: Höllen und Paradiese in Bildern der klassischen Moderne · Peter Stolt, Otto Dix: Der Krieg · Dietfried Gewalt, Otto Dix: Krieg und Frieden · Doreet Levitté-Harten: Hinweise auf mögliche Beziehungen zwischen Holocaust und Kunst · Karl-Josef Kuschel: Das Apokalyptische in der deutschen Literatur seit 1945 · Josef Fink: Paradies im Werden · Rainer Volp: Das stets gefährdete Paradies · Horst Schwebel: Vielleicht etwas, vielleicht nichts, beinahe wie Paradies · Hans-Jürgen Greschat: Paradiese der Buddhisten.

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 357.– zuzüglich Porto.

Oberösterreichischer Landesverlag Ges.m.b.H. Linz, Landstraße 41, A-4020 Linz.

Von der Wirklichkeit Gottes und des Menschen

Zur Verkündigung des Alten Testamentes*

In der Perikope bei Lukas über die Versuchung Jesu hält Jesus dem Versucher auf seine Herausforderung „Wenn du Gottes Sohn bist, so befehl diesem Stein, zu Brot zu werden“ das Wort entgegen: „In der Schrift heißt es: Der Mensch lebt nicht nur vom Brot“ (Lk 4,4). Matthäus zitiert das ganze Wort aus dem 5. Mosebuch: „Der Mensch lebt nicht nur vom Brot, sondern von jedem Wort, das aus Gottes Mund kommt“ (Mt 4,4). Beide Evangelisten haben das Anliegen von Dtn 8,3b getroffen, wenn sie sagen wollen, daß es das Wort und der Wille Gottes sind, die Jesu Existenz zutiefst bestimmen.

Es hat manches für sich, daß Dtn 8,3 in einer ähnlichen Situation der Herausforderung für Israel im Zusammenhang des Kapitels sagen wollte: das, wovon Israel wirklich lebt, worauf es sich zutiefst stützt und stützen soll (vgl. Ez 33,19), ist nicht bloß die Gabe des Brotes und des Landes, sondern das Ganze des Redens Gottes in seiner Fülle und Vielfalt; in Vergangenheit und Gegenwart, im Guten und im Bösen, ist Israel abhängig vom Heilswort seines Gottes: „Er wollte dich erkennen lassen, daß der Mensch nicht nur vom Brot lebt, sondern von allem, was aus dem Mund Gottes hervorgeht.“ Dies war nach Dtn 8 das Ziel der Führung Gottes in der Wüste. Es klingt ganz ähnlich, was der Exilsprophet Jes 55,2f. in dürftiger Zeit seiner Gemeinde sagt: „Warum gebt ihr Geld aus für etwas, das kein Brot ist und mühsam Erworbenes für etwas, das nicht satt macht? Hört auf mich, daß ihr Gutes zu essen habt, daß eure Seele sich am Überfluß labe! Neigt euer Ohr und kommt zu mir, hört, daß eure Seele lebe!“ – Am Hören des Wortes entscheidet sich Israels Leben: „Das ist kein leeres Wort, das ohne Bedeutung für euch wäre, sondern es ist euer Leben!“ (Dtn 32,47; vgl. 30,15.19.20).

Lothar Perlitt hat in einem sehr schönen Aufsatz die Bedeutung von Dtn 8,3b unter anderem so zusammengefaßt:

„Der Mensch ist das nach Leib und Seele, nach Brot und Wort bedürftige Wesen. . . Dtn 8,3b nötigt und verhilft hier zu Mitte und Maß. . . Es gibt kärglich, wer ‚Brot für die Welt‘ gibt, aber kein Wort für die Welt hat. . . Darum gibt es auch eine unumkehrbare Abfolge: Das Brot kommt von der Gemeinde, die Gemeinde aber kommt von dem (verkündigten) Wort Gottes. Ohne dieses die Liebe weckende Wort bleiben alle hungrig: die vom Brot Satten, wie die nach Brot Hungernden. Nur wer vom Wort lebt, gibt überdies das Brot so weiter, daß es nicht beschämt, sondern das Erbarmen Gottes bezeugt, von dem beide leben: der Gebende und der Empfangende. . . So ist es. . . eine Lebens-Aufgabe, dieses Wort (in der Heiligen Schrift) zu erkennen und zu verkündigen. Wenn sich Theologie und Kirche dieser Aufgabe zu entziehen trachten, würde die Welt verhungern – zuerst aus Mangel am Wort, dann erfahrungsgemäß auch aus Mangel am Brot. So ruft die anthropologische Sentenz Dtn 8,3b in Erinnerung, worin der Mensch vor allen Geschöpfen seine Würde hat: daß Gott ihn seines Wortes würdigt.“¹

* Überarbeitete Fassung eines Vortrages bei einer Studientagung für den Klerus der Diözese St. Pölten, Februar 1983.

¹ Perlitt, L., Wovon der Mensch lebt (Dtn 8,3b), in: Die Botschaft und die Boten. FS H. W. Wolff, Neukirchen 1981, 403–426, Zit. 425f.

An der Stellungnahme zu diesem Wort entscheidet sich zu einem Gutteil unsere Verkündigung. Darum sollen vor einige Impulse und Anregungen zur Verkündigung des Alten Testaments ein paar Worte zum persönlichen Umgang des Predigers und Katecheten mit der Bibel gestellt werden, die eigentlich nur Selbstverständliches in Erinnerung rufen, auf das wir aber allzu leicht vergessen.

1. Unser Umgang mit Gottes Wort

Geplagt und gehetzt vom Zeitdruck, zerrissen von vielerlei Aufgaben und selber manchmal müde, stehen wir vor der Aufgabe, in dieser Wüste das Brot des Wortes zu reichen. Die sehr verständliche aber gefährliche Versuchung, die in solchen Situationen an uns herantritt, ist seit Jesu Zeiten gleichgeblieben: die der raschen Beseitigung der Not, des billigen Wunders, das den Stein in Brot verwandelt. Es ist unsere uralte Versuchung, mit dem Wort Gottes nicht allzu sorgsam umzugehen, sondern es zu umgehen durch den Griff nach rascher Hilfe, nach unfehlbaren Rezepten oder gar Konserven, die das Wort bzw. das Brot schon fertig aufbereitet haben.

In solchen immer wiederkehrenden Situationen wirkt es wohltuend, reinigend, klärend und notwendig, ja not-wendend, sich von Erfahrenen, die ein Leben lang mit diesem Wort umgegangen sind, behutsam und eindringlich zugleich zum Eigentlichen rufen zu lassen, wie Heinrich Schlier es getan hat, wenn er gewiß sehr pointiert sagt:

„Die vielen Bemühungen um die Predigt bleiben unfruchtbar, so lange man nicht einsieht, daß das Versagen der Predigt nicht auf unzureichenden Predigtmethoden beruht, sondern darauf, daß man im Grunde vom Schriftwort nichts mehr erwartet und ihm nicht vertraut, und darauf, daß man sich deshalb nur wenig darum kümmert.“²

Oder er formuliert herausfordernd: „Wenn man das verbum hat, hat man auch die verba“; er meint damit das Mühen um den Schrifttext.³

Darum liegt wohl das fundamentale Problem der biblischen Predigt nicht nur oder in erster Linie in besseren exegetischen oder homiletischen Methoden, die immer wieder wechseln werden, sondern in *Haltungen*, die dahinterstehen. Diese Grundhaltungen sind sorgsames Hören und Lesen des Textes, die getragen sein müssen von der Ehrfurcht vor dem Wort Gottes.

1.1. Hören und Lesen

Jes 50,4–5a beschreibt im dritten Lied vom Gottesknecht überaus schön Aufgabe und Haltung des prophetischen Knechtes als Haltung des Hörens auf Gottes Wort, die Schule des Hörens für den Propheten, dessen Aufgabe die Weitergabe des stärkenden Wortes für die Müden ist:

„Gott der Herr gab mir die Zunge eines Jüngers, damit ich verstehe, die Müden zu stärken durch ein aufmunterndes Wort. Jeden Morgen weckt er mein Ohr, damit ich auf ihn höre wie ein Jünger. Gott der Herr, hat mir das Ohr geöffnet . . .“

Man könnte das Bild des Schriftgelehrten von Ps 1 dazustellen mit seinem Nachsinnen über die Torah bei Tag und Nacht, das Porträt des schriftgelehrten Weisen

² Schlier, H., Verkündigung und Sprache, in: ders., Der Geist und die Kirche, Freiburg 1980, 3–19; S. 14 A. 10.

³ A. a. O. 14.

Sir 38,34cd-39,3 oder auch die aus Erfahrung gewachsene hohe Schule des liebenden Umgangs mit Gottes Weisung und Offenbarung in Ps 119.

Solches Hören bedeutet einmal ganz schlicht und ernst das Lesen der biblischen Perikopen, langsam, wenn möglich laut, nicht nur flüchtig, sondern einige Male, vor jedem voreiligen Griff und Blick nach Kommentaren und Predigtskizzen. Fehlt dieses lesende Hören oder hörende Lesen, fehlt das Entscheidende: meine unersetzliche, persönliche, unmittelbare Begegnung mit dem Text. Nur aus solcher Ursprünglichkeit und Frische persönlicher Textlektüre, vielleicht sogar manchmal des Urtextes, wird auch eine ursprüngliche Konfrontation der Hörer möglich. Dieses Lesen führt, wie Gerhard von Rad es nennt, auch zu dem notwendigen „Sich reiben – am Text“ oder manchmal gar zur Erfahrung, daß wir vor „steilen, grifflosen Wänden“ stehen,⁴ die sich gewiß auf unsere Predigt übertragen wird. Dieses Lesen-lernen des biblischen Textes ist das erste, womit unsere Arbeit an der Predigt beginnt, vielleicht die Kunst, zu der wir bis ans Ende nur unterwegs sind.⁵

1.2. Ehrfurcht vor dem Text

Solches Hören und Lesen, dies ist schon durchgeklungen, verlangt Respekt, besser Ehrfurcht vor dem Text und seiner Eigenart mit einer Reihe von Konsequenzen, an die hier ebenfalls nur kurz zu erinnern ist:

Dies ist einmal, wie von Rad es des öftern nennt, ein Stück „Werktreue“, Sauberkeit des Handwerks, der wissenschaftlichen Methode, die sich um Sprache, geschichtliche Stunde, Aussageweise und den Zusammenhang zur Perikope kümmert. Wir können es schlicht die Mühe des Studiums nennen, die eine Predigt kosten darf und kosten soll.⁶ Der Aufwand von Zeit und Mühe ist ein Gradmesser unserer Wertordnung. Müßte und dürfte es nicht auch neben Sitzungen und anderen Verpflichtungen einen besetzten Termin (Abend) für die Predigt geben? Ein Stück solcher Mühe und Arbeit, das sich selber, seine eigenen und die sich aufdrängenden aktuellen Fragestellungen ein wenig zurücknimmt, wird zwar vorerst oft stark die Fremdheit des Textes spüren lassen; es wird aber auch davor bewahren, den Text der Schrift vorschnell und unreflektiert nur als Aufhänger, als Anlaß und Bestätigung für meine eigenen richtigen oder auch falschen (Lieblings-)Gedanken und Ideen zu benützen oder zu mißbrauchen.⁷ Nur so kann und wird es geschehen, daß das Wort der Bibel den Kreislauf unseres Denkens aufbricht: „Begegnung heißt doch: sich verwundern, sich an dem Text reiben, anerkennen, daß er quer liegt. Der Text schickt einen in die Defensive, aber man entkommt ihm nicht.“⁸ Nur wer selber in solchem Ringen mit dem ganz anderen Wort der Schrift getroffen und betroffen worden ist, vermag auch andere damit betroffen zu machen: „Den besten Predigten spürt man das Erstaunen, ja Entset-

⁴ Rad, G. von, *Predigten*, München 1972, 8.

⁵ Rad, G. von, *Über Gerhard von Rad*, in: *Probleme biblischer Theologie*, FS G. von Rad, München 1971, 659–661; 661.

⁶ Schlier, H., *Was heißt Auslegung der Schrift?*, in: ders., *Besinnung auf das Neue Testament*, Freiburg 1964, 51 f.

⁷ Schlier, H., *Sprache und Verkündigung*, 14.

⁸ Wolff, H. W., *Gespräch mit Gerhard von Rad*, in: *Probleme biblischer Theologie*, FS G. von Rad, 655.

zen des Predigers vom Samstag noch an, wo ihm der Text als Gesprächspartner widerstanden hat.“⁹

So stellt der Umgang des Predigers mit dem Wort der Schrift ein untrennbares Ineinander dar: er bedeutet und fordert – in den Grenzen unserer Möglichkeiten – ein Stück unverzichtbare handwerkliche Arbeit und Mühe der Aufschlüsselung des Textes, zumindest mehrmalige, sorgfältige persönliche Lektüre; Arbeit, die jedoch getan und durchdrungen sein muß von der Bereitschaft, selber hinter dem Anliegen des Wortes zurückzutreten, sich auf dessen Aussage einzulassen, ja mit ihr zu ringen. Wenn aus diesem Prozeß das Mühen um das Wort in der Schrift, wie Heinrich Schlier sagt, „zur Sprache des Herzens wird“,¹⁰ sollten wir keine Angst haben, daß es nicht verstanden wird. – Zudem dürfen wir auch vertrauen, daß es Gottes Wort ist und nicht das unsere, das seinen Weg geht und nicht leer zurückkehrt, sondern das wirkt, wozu er es sendet (vgl. Jes 55, 10f.), daß es Wort in der Kraft des Geistes ist, der auch über Totenfelder Leben zu wecken vermag, wie es bei Ez 37, 1–14 großartig und ermutigend verheißen ist. Voraussetzungen, aus denen dieses im tiefsten geistliche Geschehen solcher Verkündigung des Wortes wachsen kann, werden freilich sein: Schweigen (vgl. Weish 18, 14), Geduld, vor allem Gebet als Raum des Wortes, auch der Sprache der Predigt, und dienende Liebe, in der wir es weitergeben.¹¹

2. Zur Verkündigung des Alten Testaments

Es ist ausdrücklicher Wunsch und Frucht des 2. Vatikanums, daß der Tisch des Gotteswortes in der Liturgie für die Gläubigen reichlicher gedeckt werde als bisher, aus den Schätzen der ganzen Bibel, wie es die Liturgiekonstitution immer wieder formuliert:

„Auf daß den Gläubigen der Tisch des Gotteswortes reicher bereitet werde, soll die Schatzkammer der Bibel weiter aufgetan werden, so daß innerhalb einer bestimmten Anzahl von Jahren die wichtigsten Teile der Heiligen Schrift dem Volk vorgetragen werden.“¹²

D. h. die Mühe unserer Verkündigung hat dem Wort der *ganzen* Schrift zu gelten, auch dem AT, wie es uns in der Perikopenordnung für die Sonntage in reicher Fülle für unsere Gemeinden angeboten ist. Diesen Reichtum völlig zu vernachlässigen, scheint schuldhaft und hat vor allem auf lange Sicht bedenkliche Konsequenzen für Glauben und Leben der Kirche: so hat Karl Barth einmal darauf hingewiesen, daß Theologie noch immer vom Knochenschwund bedroht war, wenn sie diese Erkenntnis vernachlässigt, wenn sie nur im luftleeren Raum neutestamentlich orientierte Theologie sein wollte.

Wir bedürfen der Botschaft des AT einmal, wie es gegenwärtig in der Homiletik neu betont wird, um die Vielfalt des Sprechens von Gott wieder zu lernen, in Erzählung, Reflexion, Lob und Klage, Bekenntnis, Zuspruch und Mahnung, gegenüber der Gefahr einer abstrakten, gesichtslosen, langweiligen Einheitsverkündigung, die sich gerne in ermüdenden Appellen erschöpft. Wir bedürfen der Botschaft des AT aber vor allem, und dies soll im folgenden herausgestellt wer-

⁹ Wolff, H. W., a. a. O., 655; von Rad, Predigten, 8f.

¹⁰ Schlier, H., Verkündigung und Sprache, 16.

¹¹ Schlier, H., a. a. O., 16ff.

¹² Konstitution über die heilige Liturgie Nr. 51; vgl. auch Nr. 24. 33. 93 sowie die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung Dei Verbum Nr. 21–26.

den, als Botschaft von der *Wirklichkeit Gottes* in unseren Tagen, weil sich nur von ihr her *die Wirklichkeit der Welt und des Menschen* klärt und nur von ihr her auch auf Dauer zu bestehen und zu bewältigen ist. Wir bedürfen aber auch der Botschaft der Bibel des AT, weil sonst die Botschaft des Neuen Testaments entscheidend verkürzt wird, weil wir sonst bald nicht mehr wissen, wer Jesus Christus dem Fleische nach (Röm 1,3) ist, und wer der Vater Jesu Christi ist.

2.1. Das Buch von der Wirklichkeit Gottes

Wenn für die Bibel als „Das große Buch vom Menschen“ geworben wird, muß auch mit allem Nachdruck gesagt werden, daß sie das nur ist und sein kann, weil sie zuvor und zugleich das große *Buch von Gott* ist, von seiner Wahrheit und Wirklichkeit, in der allein auch der Mensch erst ganz zu erkennen und vor allem auszuhalten ist, von der allein her es für ihn Hoffnung gibt. Die große Botschaft von der einzigartigen Wirklichkeit, Lebendigkeit und Freiheit des Gottes Israels – das ist zweifellos ein Grundanliegen, vielleicht darf man sogar von einer Mitte für dieses spannungsreiche Buch sprechen.¹³

Es wäre vermessen, eine „Zusammenfassung“ dieses Gottes zu versuchen, der immer wieder alle Bilder gesprengt hat. Hier kann nur ohne große Theorie auf einige Texte hingewiesen und ermuntert werden, selber nachzulesen, wie Jahwe, der Gott Israels, in allen Teilen des atl. Kanons in seiner unvergleichlichen Wirklichkeit und Freiheit begegnet – mit allem, was dies für die Wirklichkeit von Welt und Mensch bedeutet.

Es sei versucht, Bild und Wort von Ex 3 als einen solchen *Schlüssel*, als eine Verdichtung der Wirklichkeit des Gottes Israels zu verstehen: das Bild vom Dornbusch als Hinweis auf das Geheimnis Gottes und Wort und Deutung des Jahwe-namens in Ex 3,14f. als Verkündigung der Wirklichkeit, Wirksamkeit in Gegenwart und Zukunft für Israel: „Ich bin der, der da ist und da sein wird“ (vgl. Ex 3,12), aber auch als Ausruf der Souveränität und Freiheit Gottes, der seinem Volk nie einfach zuhanden ist und sein wird. Ex 33,19 wird dies auf Moses Bitte um die Schau Gottes lapidar und in der ganzen Spannung formuliert: „Ich gewähre Gnade, wem ich will und ich erweise Erbarmen, wem ich will“ (vgl. Röm 9,14–18), ebenso im Bilderverbot des Dekalogs. Schon die Anfänge Israels erweisen dieses Herrsein und Wirklichsein gegenüber dem Gegen-Gott des Pharaos (Ex 5,2), aber auch den leidenschaftlich-brennenden Anspruch auf sein Volk in der Weisung des Bundes, im Dekalog aber auch im Gericht über Untreue und Abfall (Ex 32).

Unerhört dichte Erzählungen wie vom Opfer Abrahams Gen 22¹⁴, vom Ringen Jakobs mit dem Unbekannten Gen 32,23–33 oder die Gestalt des Mose zeigen, wie der einzelne und Israel immer wieder bis zum Äußersten mit dem Geheimnis von Nähe und Ferne, mit der Wirklichkeit des freien und unverfügbaren Gottes gerungen haben.

Von der Botschaft dieser nie restlos verrechenbaren, erklärbaren Wirklichkeit Gottes im AT, die m. E. für eine gesunde Frömmigkeit unentbehrlich ist, spannt sich der große Bogen zur *Verkündigung der großen Propheten*. In ihrer Botschaft

¹³ Zimmerli, W., Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1982⁴, 9.212.

¹⁴ Vgl. die schöne Auslegung bei Rad, G. von, Das Opfer des Abraham, München 1971.

rückt der Gott vom Dornbusch und vom Sinai, Jahwe in seiner Leidenschaft für Israel aber auch in seiner Freiheit „furchtbar nahe“ (Nelly Sachs). Im Wort des Amos „Mach dich bereit, Israel, deinem Gott zu begegnen“ (Am 4,12) ist nicht nur das Grundanliegen der alttestamentlichen Prophetie getroffen, sondern auch verdichtet, was diese Begegnung für Israel bedeutet: an Erfahrung und Erkenntnis Gottes – damit aber auch an Erkenntnis seiner selbst und der Welt. Es ist überaus lohnend, die Propheten Israels einmal daraufhin zu lesen, wie sich die Wirklichkeit Jahwes, des Gottes Israels, immer klarer abhebt von allen geschöpflichen, irdischen und menschlichen Wirklichkeiten, die nur im Licht und Feuer dieses Gottes ihr eigentliches Relief, ihre „Wahrheit“ enthüllen.¹⁵

So beginnt bereits bei Hosea mit unglaublicher Klarheit die Unterscheidung Jahwes von den entzauberten Kräften der Natur, der Baale Kanaans (Fruchtbarkeit, Regen) (Hos 2,7–15), die Kritik an machbaren Göttern (Kälber/Stierbilder: vgl. u. a. 8,5; 13,2 . . .); die Botschaft von Jahwes Freiheit gegenüber Israel im Gericht (Hos 1,1–8; 2,1–15; . . .), vor allem aber das Paradox seiner schöpferischen neuen Liebe (vgl. Hos 2,3; 2,16–22; 11,8f.; 14,5).

Im Licht und Feuer des Heiligen Israels, dem *Jesaja* begegnet ist (Jes 6), mit seinem leidenschaftlichen Nein zu aller Sünde des Menschen, werden andere Wirklichkeiten auf ihre geschöpfliche Dimension reduziert: wirtschaftlicher Reichtum (Jes 2,7–9), menschliche Eitelkeit (Jes 3), vor allem aber militärische Rüstung, Macht und Politik, die Macht Assurs (vgl. Jes 7,18ff.; 10,5–9; 10,12–16), aber auch Ägyptens, das nur ein Mensch und kein Gott, dessen Rosse nur Fleisch und nicht Geist sind (Jes 31,1–3). Über alles, was sich selbst groß macht, kommt die Wirklichkeit Jahwes an seinem Tag, die allen Hochmut des Menschen beugen (2,12–18) und seine Verkleidung enthüllen wird. Gerade so wird der Prophet zum unentbehrlichen Anwalt des Menschen gegenüber dessen Selbstvergötterung, aber auch zum Boten des Heils, da Gott ja durch alles Gericht hindurch von Anfang an der Heilige Israels ist und bleibt. Er ist der Heilige, der Zion wieder zur Stadt der Gerechtigkeit macht (1,26f.), der trotz des Unglaubens von König und Volk der Immanuel ist und bleibt (Jes 7,14), der aus einem Wurzelstumpf einen neuen Anfang für das Davidshaus in der Kraft seines Geistes schenkt (Jes 11,1–5), der die bis heute faszinierenden Visionen des Friedens vom Umschmieden der Schwerter in Pflugscharen (Jes 2,2–4) und vom paradiesischen Frieden (11,6–8) möglich macht.

Bei *Jeremia* geht wie bei keinem anderen Propheten die Botschaft von Jahwes Wirklichkeit und Freiheit mitten durch des Propheten Herz, wie nicht bloß seine Konfessionen (vgl. z. B. Jer 15,10–17; 20,7–13),¹⁶ sondern auch viele andere Texte auf Schritt und Tritt bekennen (vgl. Jer 8,21ff.; 12,7–13; 23,23f.), bis hin zum Bekenntnis der ewigen unzerstörbaren Liebe Gottes zu seinem Volk, dem er die Treue bewahrt (Jer 31,3) und zu seinem Sohn Ephraim, an den er trotz aller Vorwürfe denken und dessen er sich erbarmen muß (Jer 31,20).

Ezechiel und Deuterojesaja bezeugen bei den Verbannten in Babylon auf ihre je sehr persönliche Weise die Wirklichkeit des Gottes Israels hinter allem Gesche-

¹⁵ Wolff, H. W., Jahwe und die Götter in der alttestamentlichen Prophetie, in: ders., *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, ThB 22, München 1973², 418–441 (= *EvTh* 29/1969, 397–416).

¹⁶ Zu den Konfessionen Jeremias s. den Beitrag von *Franz Hubmann* in diesem Heft . . .

hen. *Ezechiel* verkündet als Ziel allen Geschehens die Erkenntnis Jahwes („daß sie erkennen, daß ich Jahwe bin“), selbst hinter dem radikalen Gericht (Ez 8–10; 20); aber auch als freien Ausgang der Vergebung über aller Hoffnungslosigkeit der Schuld (Ez 33,10f.), als die schöpferische Verheißung neuen Lebens über allen Totenfeldern und Gräbern seiner Geschichte von Ägypten bis in jene Stunde, in der grandiosen Vision Ez 37,1–14. – Der große namenlose Evangelist des Alten Bundes, der hinter Jes 40–55 steht, verkündet am Ende der Periode der großen Schriftprophetie in immer neuen Variationen von Ex 3,14 und Dtn 6,4 in bis dahin unerhörter Klarheit die einzige und wahre Wirklichkeit in Schöpfung, Geschichte und Götterwelt: „Ich bin der Erste und der Letzte, und außer mir ist kein Gott“ (44,6); „vor und nach mir ist keiner“ (43,10); er verkündet das große „Keiner sonst“ (45,33), den Gott, der in seiner Verborgenheit doch der Retter bleibt, wie es 45,15 dicht zusammenfaßt; den Gott, der gerade um seinetwillen, in seiner Freiheit und Treue Israel getragen hat und trägt (46,3f.), der in dieser seiner Freiheit Israels Sünden tilgt (43,25) und Neues schafft.

Diese Botschaft der Propheten, daß Jahwe, der Gott Israels, nie mit anderen Göttern in ein Pantheon eingehen kann, daß er auch nie und niemals in menschliche bzw. irdische Wirklichkeiten, Kräfte, Gruppen, Verhaltensweisen, aufzulösen ist, scheint eine notwendige und befreiende Botschaft für unsere Welt zu sein, wenn sie nicht von einer Vergötterung in die andere, von einer Angst in die andere fallen will. Die Botschaft von seiner Freiheit und Treue zu sich selber ist aber auch in allen Umbrüchen der Geschichte letzter Grund der Hoffnung für sein Volk: „Auch wenn die Berge von ihrem Platz weichen und die Hügel zu wanken beginnen – meine Huld wird nie von dir weichen und der Bund meines Friedens nicht wanken, spricht der Herr, der Erbarmen hat mit dir“ (Jes 54,10; vgl. 54,7–10).

Stellvertretend für den Raum der *Weisheit Israels* seien nur die Bücher *Ijob* und *Kohelet* genannt, die dort mitten in der Erfahrungswelt, mitten im Planen und Denken des Menschen, das Wort von der größeren, freien und geheimnisvollen Wirklichkeit Gottes aufrichten, leidenschaftlich klagend, anklagend, aber schließlich auch demütig schweigend und anbetend *Ijob*; voll verhaltenem Leid an dieser Schwelle des Nichtbegreifens *Kohelet*, unentbehrlich als Wächter und Warner vor jedem leichtfertigen Reden über Gott jedoch beide – und darum für unsere Predigt immer wieder Pflichtlektüre.

2.2. Das AT – das große Buch vom Menschen

Es ist hier nicht der Raum, nochmals ausführlich das weite und vielschichtige Land des AT abzuschreiten, um in einer Gegenprobe zu zeigen, wie sehr die Wirklichkeit Gottes, je größer sie in diesem Buch verkündet wird, die Wirklichkeit des Menschen keineswegs erdrückt, sondern erst in ihrer Klarheit erkennen läßt, ihren Reichtum enthüllt, aber auch ihre Zwiespältigkeit, ihre Schrecklichkeiten und Abgründe. Wenn der Mensch heute dieser seiner ganz eigenen Wirklichkeit oft nicht mehr ins Auge blicken und standhalten kann, vor sich selber erschrocken flieht und an sich und an seiner Welt verzweifelt, so gewiß auch deswegen, weil er den größeren Gott dieses Menschen nicht mehr kennt, der ihn geschaffen hat, umfängt und trägt: „Die letzte, tiefste Erkenntnis vom Wesen der Sünde kann man erst in der Betroffenheit durch Gottes bergende Güte machen – erst der

ganz helle Schein macht das Dunkel groß und führt doch vom Dunkel weg.“¹⁷ Auch daraufhin wäre die Bibel des AT als das große Buch vom Menschen zu lesen, zu befragen – und darin liegt m. E. eine ungeheure Chance für unsere Verkündigung, zu der aus langjähriger Erfahrung nur ermutigt werden soll.

Das Urteil der Propheten hat im Licht Gottes blitzartig bereits die Abgründigkeit des Menschen (Jer 17,9) und die Hoffnungslosigkeit einer Wandlung und Bekehrung Israels erkennen lassen (vgl. Jer 6,27–30; 13,23: „Ändert wohl ein Neger seine Hautfarbe oder ein Leopard seine Flecken? Dann könnt auch ihr euch noch bessern, die ihr ans Böse gewohnt seid.“). Es hat aber auch die unendlichen Möglichkeiten Gottes über dieses Herz des Menschen erahnen lassen, wenn er im Neuen Bund seine Weisung in ihr Inneres legt und sie ins Herz schreibt (Jer 31,31–34), ja nach Ez 36,26f. das steinerne Herz des Menschen durch ein neues Herz von Fleisch ersetzt und seinen Geist hineinlegt, der die Erfüllung der Gebote Gottes möglich macht.

Dies gilt in ganz ausgeprägtem Maße vom *Erzählen Israels* von der Genesis bis zu den Königsbüchern; aber auch hinein in die Novellistik und Belletristik des AT, wie Rut, Jona, Ester, Judit, Tobit. G. von Rad hat dies nicht nur in meisterhafter Auslegung großer Erzählungen gezeigt, sondern auch immer wieder formuliert:

„Wer es noch nicht weiß, den kann das Erzählen Israels darüber aufklären, daß, wer um Gott weiß, der erfährt die Welt und den Menschen noch in ganz anderen Dimensionen. Da wird doch der Mensch überhaupt erst offenbar, und darum war das das Geheimnis des Erzählens Israels: Je intensiver es von Gott redete, um so intensiver, um so realistischer wurde ihm der Mensch und die Welt, in der er lebte.“¹⁸

Und diese Geschichten, die voll Gerafftheit, Nüchternheit und Sachnähe von Widerfahrnissen von Menschen berichten, in deren Leben Gott eingebrochen ist, von Menschen, die alle ein gerüttelt Maß von Gottferne in sich tragen, genauso tief eingesponnen in ihr ichbezogenes Wesen wie wir alle, diese Geschichten „holen uns zu sich herein, weil in jeder von ihnen etwas von uns drinnen ist“.¹⁹ Dies gilt bereits für die großartigen Bilder und Skizzen vom Menschen in der biblischen *Urgeschichte* in Gen 1–11, etwa für die vielschichtige, subtile Darstellung von Versuchung, Schuld, Gebrochenheit und Bewahrung des Menschen in Gen 3 oder von den erschreckend knappen, harten Linien der Erzählung vom Brudermord in Gen 4,1–16. In den beiden Fragen, in Gottes Frage an Adam: „Wo bist du?“ (Gen 3,9) und an Kain: „Wo ist dein Bruder?“ ist, so W. Zimmerli, alles zusammengefaßt, was der Mensch von Gott gefragt werden kann. Es bedarf bei diesen Texten und Gestalten keiner großen Nutzenwendungen; man muß sich ihnen, den Gestalten, der Bewegung der Erzählungen, nur hörend aussetzen: in den Vätererzählungen der Menschlichkeit und dem Glauben Abrahams; den krummen Wegen Jakobs, über denen sich dennoch auf der Flucht der Himmel öffnet (Gen 28,10ff.), und der, als Gesegneter und Getroffener zugleich, aus der Nacht des Ringens mit Gott in den Morgen hinkt (Gen 32,23–33); der Größe, der Last und Not der Mittler zwischen Gott und seinem und ihrem Volk in der Spannung dieses „Zwischen“ bis zum Zerreißen, wie sie aus den Erzählungen über

¹⁷ Seebaß, H., *Der Gott der ganzen Bibel. Biblische Theologie zur Orientierung im Glauben*, Freiburg 1982, 142.

¹⁸ Rad, G. von, *Predigten*, 161 f.

¹⁹ Rad, G. von, a. a. O., 154 f.

Mose, aber auch um Propheten wie Elija und Jeremia spricht. Auch das Bild Davids und seiner Umgebung ist voll Größe, aber auch voll schrecklich tiefer Schatten. Daneben stehen die überaus feinen Erzählungen von Gottes geheimen Führungen und Fügungen um Josef und seine Brüder in Ägypten (Gen 37–50), um Rut, um die Wege von Tobit und Tobias, die in allen Sorgen und Nöten zweier Familien von Gottes Engel geleitet sind. Von vielem wäre noch zu reden, von der Gemeinschaft Israels, von der Geschichte, vom Alltag, der in der Spruchweisheit im Licht Gottes Konturen und Bedeutung gewinnt . . .

Vielleicht machen Bücher wie *Ijob* und *Kohelet*, das *Hohelied* und *Jona* am großartigsten deutlich, wie weit, groß und frei die Dimensionen des Menschen werden, wenn er Israels Gott begegnet – zugleich aber, was es um die Weite und Größe dieses Gottes sein muß, der Menschen solche Möglichkeit der Äußerung gewährt. Am allerschönsten ist dies im Büchlein *Jona* nachzulesen, wo der eine Gott in seiner Freiheit und Liebe die Bosheit Ninives, der großen Stadt, und die große Bosheit seines komplizierten, verbohrt Boten umspannt, und mit Humor, mit unendlicher Weisheit, Großherzigkeit und Liebenswürdigkeit um Jonas freie Antwort wirbt.

Wie wenig das große *Buch von Gott* und *vom Menschen* in der *einen Bibel* des AT zu trennen sind, ja wie sich beide aufeinander zubewegen, wird am schönsten in den *Psalmen*, in Israels Gebeten und Liedern deutlich. Dort tragen der einzelne und die Gemeinschaft alle Seiten ihrer Existenz, ihre Höhen und Tiefen vor ihren Gott: im Wort der Klage aus äußerster Verlassenheit (Ps 22), im Ruf aus dem Abgrund der Schuld (Ps 130), im Ausdruck letzten Vertrauens auf Gottes Huld und Treue, die nicht scheitern läßt (Ps 31; 73, 23ff. . . .), weil sie Dauer hat (Ps 136), bis hin zur Freiheit von Lob und Anbetung im Halleluja. Gebet und Verkündigung der Psalmen ist nicht bloß ein unersetzlicher Beitrag zur Gebetserziehung, sondern auch Hinführung zum Reichtum des Menschseins.²⁰ Das staunende Bekenntnis über die Größe und königliche Würde des Menschen in der Schöpfung geschieht Ps 8 gerade im Aufblick zum Schöpfer, im Gegenüber des Gottes Israels, der Herrlichkeit und Größe seines Namens: „Jahwe, unser Herrscher, wie wunderbar ist dein Name auf der ganzen Erde . . . (Ps 8,1f.).

Letztlich kann es gar nicht anders sein, wenn der unendliche und geheimnisvolle Gott das Geheimnis des Menschen ist, den er nach seinem Bild und Gleichnis geschaffen hat (Gen 1,26f.).

2.3. *Der Gott des Alten Bundes – der Gott und Vater Jesu Christi*

Das Mysterium des Neuen Testaments besteht im endgültigen und unüberbietbaren Zusammen von Gott und Mensch in Jesus Christus, in der Versöhnung der Welt mit Gott in Christus (vgl. 2 Kor 5,19). Wir werden dieses Geheimnis nur in seiner Größe zu begreifen und vor Verharmlosungen und Einebnungsversuchen zu bewahren vermögen, wenn wir die großen Dimensionen Gottes und des Menschen in der Bibel des Alten Testaments nicht verschweigen.

Die Stammbäume Jesu bei Matthäus (Mt 1,1–17) und Lukas (Lk 3,23–38) zeigen unter anderem gerade in der nüchternen Aufreihung großer, aber auch schuldbe-

²⁰ *Marböck, J., Beten – Menschsein vor Gott. Grundhaltungen biblischen Betens, Linz 1982.*

ladener Namen aus der Geschichte Israels, was es um das Kommen Jesu Christi ist, der diese Geschichte, dieses Volk und diese Menschen mit ihren Ungeheuerlichkeiten, Menschlichkeiten und Sünden angenommen, ausgehalten, von innen her geheilt und erlöst hat.

Nur wer um die Geschichte der großen Verheißungen Gottes im Alten Bund weiß, kann auch ermessen, was Gottes Ja in Jesus Christus zu allen seinen Verheißungen (2 Kor 1,19f.) bedeutet. Hebr 1,1 gibt vielleicht die großartigste Deutung dieses Zusammenhanges: „Viele Male und auf vielerlei Weisen hat Gott einst zu den Vätern gesprochen und durch die Propheten; in dieser Endzeit aber hat er zu uns gesprochen durch den Sohn . . .“ Nur das vielfältige Wort des Alten Testaments, in seiner langen bis zum Rand gefüllten Geschichte des Sprechens Gottes zu den Menschen, läßt erahnen und verstehen, was das letzte und endgültige Wort Gottes im Sohn in seiner Größe, Radikalität und Tiefe wirklich meint und in sich schließt – auch für alle Zukunft.

Das Ernstnehmen des Alten Testaments in Glaube und Verkündigung wahrt den Ernst und die Konkretetheit der Inkarnation; es gibt dem Christusgeschehen bei aller Endgültigkeit von Tod und Auferstehung aber auch Dynamik und Offenheit für die Ausfaltung dieses letzten Wortes Gottes vom Geheimnis des Gottes von Ex 3,14 her, daß man, wie H. Seebaß es formuliert hat, „schlicht auf Gott neugierig wird – und es wird nun niemanden mehr wundern, . . . daß man also auch auf Menschen neugierig wird.“²¹

3. Hinweise für die Praxis

Es steht außer Zweifel, daß die Verkündigung auf Dauer nur zum Schaden der Kirche, des Glaubens der Gemeinden und des einzelnen auf den Reichtum der Botschaft des Alten Testaments verzichten kann. Unzweifelhaft ist aber auch, daß dieses Anliegen, wie zu Beginn angedeutet, in erster Linie eine sehr persönliche Frage unserer Beziehung, unserer Liebe zur Bibel, zum Wort Gottes des Alten Testaments ist. – Zu überlegen bleibt, wie sinnvoll und fruchtbar schrittweise mit dem Einbau des Alten Testaments in die Verkündigung begonnen werden kann. Erste sachliche *Voraussetzung* ist ein Grundwissen bzw. die ständige Erweiterung dieses Horizontes über Geschichte, Einleitungsfragen und Theologie des Alten Testaments im Zusammenhang mit regelmäßiger persönlicher Lektüre der ganzen Bibel.²² Auch gediegene Fortbildung auf diözesaner Ebene ist hier zu nennen, bei der sich die Verantwortlichen bewußt sein sollten, daß auf weite Sicht ein vertieftes Quellenstudium, vor allem der Schrift, nachhaltiger Früchte tragen wird, als wenn man sich nur von den augenblicklichen Tagesfragen die Themen diktieren läßt. Der Bezug zur Gegenwart wird sich oft ganz überraschend von sachlicher Arbeit her ergeben.

Als günstige *Zeitpunkte* für Predigten zu alttestamentlichen Texten bieten sich vom Kirchenjahr her in besonderer Weise entweder der Advent oder die Fastenzeit. Vorbereitende, aufschließende *Impulse* könnten Bibelkreise und Bibelaus-

²¹ Seebaß, H., Der Gott der ganzen Bibel, 212f.

²² Vgl. die Literaturhinweise am Schluß sowie auch die Zeitschriften des Katholischen Bibelwerkes, „Bibel heute“ und „Bibel und Kirche“ sowie „Bibel und Liturgie“ des ÖKB.

stellungen²³ geben, ebenso biblisch-alttestamentliche Besinnungstage für Mitarbeiter. – Beginnen wird man am günstigsten mit einigen wenigen ausgewählten Perikopen eines alttestamentlichen Buches oder eines kleinen Themenkreises wie z. B.:

- Messianische Texte des AT (Advent)
- Texte der Osternacht (Fastenzeit)
- Gestalten des AT: Abrahamszyklus – Jakobszyklus – Josefsgeschichte – Mose – Prophetische Gestalten: Elija – Jesaja – Jeremia . . . Frauengestalten des AT
- Psalmen als Schule des Gebetes
- Predigtreihen: Biblische Urgeschichte – Gen 1–11: Welt und Mensch vor Gott
- Die Zehn Gebote . . .

Der Informationshintergrund für eine Perikope, ein atl. Buch oder eine Themenreihe (Einleitungsfragen, Theologie) könnte in Bibelkreisen (Predigtkreisen) erarbeitet oder auch von biblisch interessierten Mitbrüdern und Mitarbeitern in Dekanatskonferenzen als Anregung und Hilfe dargeboten werden. In ähnlicher Weise sollten in Zukunft auch durch gegenseitigen Austausch alt.-biblische Einkerthage, vor allem auch erarbeitete Predigtreihen, für den größeren Kreis eines Dekanates fruchtbar gemacht werden.

Es ist hoch an der Zeit, die in der kirchlichen Praxis noch vielfach fixierte Rolle des Alten Testaments als eines Erzählbuches für die Unterstufe des Religionsunterrichtes oder auch die seit Markion (2. Jh. n. Chr.) immer wieder auftauchende klischeehafte Gegenüberstellung zum Neuen Testament endgültig aufzubrechen und zu überwinden und seinen Reichtum für die Verkündigung an die Erwachsenen zu erschließen. Eine vertiefte Begegnung mit seiner Botschaft eröffnet nicht nur den weithin verlorenen Zugang zu unserem reichen kulturellen Erbe, das entscheidend von Sprache und Bildwelt des AT geprägt war. Verkündigung und Kenntnis der alttestamentlichen Bibel ist über ihre Botschaft vom Geheimnis Gottes und des Menschen hinaus gerade für uns Christen notwendige Erinnerung an tragende, bleibende Wurzeln und Fundamente von Judentum und Christentum (vgl. Röm 11,17f.), damit auch Weg zu einer neuen Begegnung von diesem Ursprung her.

So möchten diese Anregungen zur Verkündigung des Alten Testaments Max Hollnsteiner dankbar grüßen, der mir die Sprache dieses Buches zum erstenmal erschlossen hat.

²³ Das Österreichische Katholische Bibelwerk, Klosterneuburg, vor allem die Diözesanstellen und -verantwortlichen für das Bibelapostolat stehen dabei mit Rat und Tat zur Verfügung.

Literaturhinweise (Auswahl):

1. Einleitungsfragen:

Scharbert, J., Sachbuch zum Alten Testament, Aschaffenburg 1981 (empfehlenswerte, umfassende Darstellung zu Geschichte, Einleitungsfragen und Grundgedanken des AT).

Schmidt, W. H., Einführung in das Alte Testament, Berlin 1979.

2. Theologie des AT (Gesamtdarstellungen):

Deissler, A., Die Grundbotschaft des Alten Testaments, Freiburg 1978⁶ (kurze, gediegene, leicht lesbare Darstellung der atl. Botschaft für die Verkündigung).

Rad, G. von, Theologie des Alten Testaments, Bd. 1, München 1982⁸, Bd. 2, 1980⁷.

Zimmerli, W., Grundriß der alttestamentlichen Theologie, Stuttgart 1982⁴.

Wolff, H. W., Anthropologie des Alten Testaments, München 1973.

Seebaß, H., Der Gott der ganzen Bibel, Freiburg 1982.

3. Hilfen und Modelle für die Verkündigung des AT:

Schreiner, J. (Hg.), Die alttestamentlichen Lesungen der Sonn- und Festtage. Lesejahr A, 1-3; B, 1-3; C, 1-3; Würzburg 1969-1972.

Rad, G. von, Gottes Wirken in Israel, Neukirchen 1974. Ders., Predigten, München 1978². Ders., Das Opfer des Abraham, München 1971.

Lohfink, N., Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre, Freiburg 1977. Ders., Kirchenträume. Reden gegen den Trend, Freiburg 1982.

Jüngling, H.-W., Ich bin Gott – keiner sonst. Annäherung an das AT, Würzburg 1981.

Wahl, O., Zentrale Themen des Alten Testaments, Donauwörth 1981.

4. Einzelthemen:

Dekalog und Bund:

Deissler, A., Ich bin dein Gott, der dich befreit hat, Wien 1975.

Limbeck, M., Aus Liebe zum Leben, Stuttgart 1981.

Schüngel-Straumann, H., Der Dekalog – Gottes Gebote? Stuttgart 1973.

Messias:

Becker, J., Messiaserwartung im Alten Testament, Stuttgart 1977.

Cazelles, H., Alttestamentliche Christologie, Einsiedeln 1983.

Zenger, E., Jesus von Nazareth und die messianischen Hoffnungen des alttestamentlichen Israel, in:

Kaspar, W. (Hg.), Christologische Schwerpunkte, Düsseldorf 1980, 37-78.

Propheten:

Rad, G. von, Die Propheten Israels, Gütersloh 1981⁴.

Koch, K., Die Profeten, Bd. 1, Stuttgart 1978; Bd. 2, 1980.

Wolff, H. W., Die Stunde des Amos, München 1974. Ders., Mit Micha reden, München 1978. Ders., Studien zum Jonabuch, Neukirchen 1975².

Gebet:

Marböck, J., Beten – Menschsein vor Gott, Linz 1982.

Füglister, N., Das Psalmengebet, München 1965.

Wie Psalmen heute beten?, *Bibel und Kirche* 35 (Heft 2), (1980), 37-70.

Frieden – Gewalt:

Lohfink, N. (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, Freiburg 1983.

Schmid, H. H., sālôm „Frieden“ im alten Orient und im Alten Testament, Stuttgart 1971.

Frieden und Gewaltlosigkeit, *Bibel und Kirche* 37 (Heft 2), (1982), 37-69.

Reihe „Biblische Konfrontationen“ (Kohlhammer Tb):

Kaiser, O., Lohse, E., Tod und Leben, Stuttgart 1977.

Herrmann, S., Zeit und Geschichte, Stuttgart 1977.

Otto, E., Schramm, T., Fest und Freude, Stuttgart 1977.

Gerstenberger, E., Schrage, W., Leiden, Stuttgart 1977.

Hermisson, H.-J., Lohse, E., Glauben, Stuttgart 1978.

Steck, O. H., Welt und Umwelt, Stuttgart 1978.

Gunneweg, A. H. J., Schmithals, W., Leistung, Stuttgart 1978.

Seybold, K., Müller, U., Krankheit und Heilung, Stuttgart 1978.

Würthwein, E., Merk, O., Verantwortung, Stuttgart 1981.

Gunneweg, A. H. J., Schmithals, W., Herrschaft, Stuttgart 1980.

Gerstenberger, E. S., Schrage, W., Frau und Mann, Stuttgart 1980.

Schmidt, W. H., Becker, J., Zukunft und Hoffnung, Stuttgart 1981.
Smend, R., Luz, U., Gesetz, Stuttgart 1981.

5. Kommentarwerke:

Geistliche Schriftlesung (unvollst., für d. geistl. Lesung u. Verkündigung, kath.), Düsseldorf (Patmos).
Die neue Echterbibel, bis jetzt erschienen: Genesis 1–11; Levitikus; Jeremia 1–25,14; Hosea; Joel; Amos; Ester; Hoheslied; Kohelet; (neuer kath. Kommentar zur Verkündigung, knappe gediegene Information), Würzburg (Echter).

Das Alte Testament Deutsch (die vollständigste Kommentarreihe, evang., im allgemeinen für die Verkündigung empfehlenswert), Göttingen (Vandenhoeck).

Biblischer Kommentar zum Alten Testament (unvollst., großer, wissenschaftlicher Kommentar, evang.), Neukirchen (Neukirchner Verlag).

Kommentar zum Alten Testament (unvollständig, großer wissenschaftl. Kommentar, evang.), Gütersloh (Verl. G. Mohn).

Handbuch zum Alten Testament (unvollst., wissensch. Komm., evang.), Tübingen (Verlag J. Mohr).

Schwerpunktt Themen der nächsten Hefte:

Heft 2/84: Das neue Kirchenrecht

Heft 3/84: Mission

Heft 4/84: Seelsorge in priesterarmer Zeit

Stationen einer Berufung

Die „Konfessionen“ Jeremias – eine Gesamtschau

Die folgenden Ausführungen sind Ergebnis einer langen Auseinandersetzung mit diesen berühmten Texten. Der Leser wird daher gebeten, ebenfalls ständig den Text vor Augen zu haben. Detailfragen sind in Kleindruck gesetzt – man kann ihn ev. auch überspringen.

Das Jeremiabuch – einst und heute

Bis vor nicht allzulanger Zeit galt das Jeremiabuch als jene Prophetenschrift, die uns am meisten vom Leben dieses Künders des Gotteswortes berichtet. Nicht nur die sogenannte „Baruchschrift“ (im wesentlichen Jer Kap. 36–45), die vom leidvollen Geschick des Propheten in den letzten Jahren des Königreiches Juda und kurz danach erzählt, sondern daneben vor allem die verstreuten Selbstzeugnisse, vornehmlich die „Konfessionen“, in denen Jeremia selbst über die Last seines Auftrags klagt, hat man zu einem lebendigen Bild dieses Mannes zusammengefügt. Man meinte hinter diesen Zeugnissen einen sensiblen Menschen entdecken zu können, der mehr als alle Propheten vor ihm sein eigenes Empfinden mit der Botschaft verband, der in seinem Beruf ein Übermaß an Verfolgung und Leid erdulden und in seinen Ängsten und Zweifeln manch harte Antwort Gottes hinnehmen mußte. Daß er sich schließlich nicht scheute, seine Zwiesprache mit Gott aufzuzeichnen und der Nachwelt weiterzugeben, deutete man als seelische Größe und schätzte daher diese singulären „Bekanntnisse“ als besondere Kostbarkeit, da sie in einzigartiger Weise die menschliche Seite des prophetischen Dienstes aufdeckten.

In letzter Zeit ist dieses vertraute Bild Jeremias langsam zerbrochen. Die Kritik hat sowohl der „Baruchschrift“ als auch den „Konfessionen“ den Ruf genommen, für das Leben bzw. für das Verständnis des historischen Jeremia viel beitragen zu können. In den „Konfessionen“ sei es vor allem der Mangel an konkreten Anhaltspunkten, die Formelhaftigkeit der Sprache, die sie als Gebete erscheinen ließen, die ebensogut im Psalter stehen und jedem anderen von Feinden Angefochtenen als Ausdruck seiner Not dienen könnten. Deshalb meinen neuere Ausleger, daß sie von späteren Bearbeitern Jeremia bloß in den Mund gelegt seien, ein exemplarisches Bild des Prophetenleidens entwürfen und im Grunde nur die Nöte der exilisch-nachexilischen Gemeinde spiegelten. Die breite Tradition vom Leiden dieses Mannes sei Anlaß gewesen, ihn als Inbegriff eines „leidenden Gerechten“ zu wählen und sich an seinem Schicksal aufzurichten.

Es sind ernstzunehmende Einwände, die die Kritik gegen eine übertrieben psychologisierende Auslegung dieser Texte vorgebracht hat. Die Ähnlichkeit mit den „Klageliedern“ des Psalters ist nicht zu leugnen, die Funktion „privater“ Gebete im Rahmen der verkündeten Gottesbotschaft schwer erklärlich und manche der darin angesprochenen Probleme – etwa das „Glück der Gottlosen“ (12,1 ff.) – scheinen weder in die Zeit noch in das Leben Jeremias zu passen. Ist also die Zeit gekommen, Abschied zu nehmen vom Vorbild eines „leidtragenden Verkünders“, der es wagt, sowohl seinen Beruf als auch die Treue des Berufenden in Frage zu stellen?

Bei aller Hochschätzung der kritischen Arbeit, die bisher an diesen Texten geleistet wurde, sind doch zwei auffallende Mängel in der gegenwärtigen Diskussion zu bemerken. Zum einen fällt auf, daß man wohl mit Hilfe von ausgedehnten Vergleichen „Form“ und „Ort“ der Gebete problematisiert und vom Leben Jeremias weg in spätere Generationen verlagern zu müssen meint, daneben aber vertraute und scheinbar gesicherte Ergebnisse früherer Forschung kritiklos übernimmt, ja gar noch weiter ausbaut, obwohl sie nicht mehr in das neue Konzept passen.

Das m. E. berühmteste Beispiel ist wohl der Text von 20,7ff. Hier soll V.7 „Du hast mich ‚verführt‘ . . .“ die geradezu „blasphemischste Anklage“ enthalten, weil beim Wort „verführen“ sexuelle Untertöne mitgehört werden müßten. Diese erst in unserem Jahrhundert erfundene exegetische „Geschmacklosigkeit“ hält sich auch dann mit Hartnäckigkeit in der Literatur, wenn der Text späteren Generationen zugeschrieben wird. Die wenigen Exegeten, die bisher gegen diese Deutung zu Felde gezogen sind – allen voran G. Quell –, haben soweit kaum Erfolg gehabt. Den Abschnitt 20,7–9 (nach manchen gar 20,7–12[13]) versteht man gern – nun hauptsächlich wegen der genannten Deutung von V.7! – als „bitterste Klage“, obwohl der Text kein entsprechendes Element enthält, der Beter sich weder gegen die gezeichneten Umstände auflehnt, noch auch eine Änderung derselben erbittet. Kein Wunder, daß man unter dieser Voraussetzung mit dem Zuversicht ausstrahlenden Stück 20,10ff. weniger anzufangen weiß, es als eigenen Teil betrachtet (so leider auch die neue liturgische Leseordnung!) und damit das wohlgefügte Gebet in einen Torso verwandelt.

Zum anderen ist festzustellen, daß wohl die Berührungspunkte mit den Psalmen mit Beharrlichkeit studiert werden; die Beziehungen der „Konfessionen“ untereinander, der Sinn ihrer Abfolge und die Gesamtaussage dieser einzigartigen Texte, aus der möglicherweise bedeutsame theologische Schlüsse zu ziehen sind, erhalten jedoch wenig Aufmerksamkeit. Sie darauf noch zu richten, erscheint in der gegenwärtigen Forschungslage eher antiquiert. Dennoch soll in den folgenden Ausführungen dieser Blickwinkel den Mittelpunkt bilden, weil beim sorgfältigen Abhören der Texte sich eine Gesamtlinie abzuzeichnen scheint, die viel zum Verständnis der Jeremiaüberlieferung insgesamt und auch zum allzeit bedeutsamen Problem der Berufung beitragen könnte.

Ein erster Zugang zu den Texten

Über die Anzahl der Texte, die zu den „Konfessionen“ zu rechnen sind, besteht in der Forschung eine ziemlich einhellige Meinung; es sind das folgende Stellen: Jer 11,18–23; 12,1–6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–13 und 20,14–18. Diskutiert wird in einzelnen Fällen nur die genaue Abgrenzung oder eine weitere Unterteilung. Auch darüber, daß es sich um beispiellose Texte in der prophetischen Literatur handelt, herrscht weitgehende Einmütigkeit. Liest man nun diese Texte hintereinander, so ist nicht zu übersehen, daß zwar die Mehrzahl an Jahwe adressiert ist, sie also Gebete sind, 15,10 und 20,14–18 aber nicht und daher ein wenig anders gesehen sein wollen. Außerdem fällt sofort ins Auge, daß nur auf die ersten drei Gebete eine Antwort Gottes erfolgt, auf die letzten jedoch nicht mehr. Das ist ein Umstand, der schon schwerer ins Gewicht fällt und einer Erklärung bedarf. Man kann die Frage etwa so stellen: Schweigt Jahwe, weil er sich zurückzieht bzw. Jeremia immer mehr von ihm abrückt, oder führen die Antworten zu einem Punkt, nach dem es keiner weiteren mehr bedarf? Welche Lösung näher liegt, muß den Texten selbst entnommen werden. Es kann jedoch kein Zweifel sein, daß in der Antwort auf diese Frage eine grundsätzliche Entscheidung über

den Sinn der „Konfessionen“ fällt und in der Tat ist es so, daß sich hier unter anderem auch die Erklärungen scheiden.

Weiters kann auch der Leser einer Bibelübersetzung mühelos beobachten, daß sich in diesen Gebeten etliche „Dubletten“ im Ausmaß von ein bis zwei Versen finden – es sind dies im wesentlichen folgende Verse: 11,20 = 20,12; 15,13–14 = 17,3–4; 15,20 = 1,18; 20,10a = Ps 31,14a, daneben gäbe es noch einige kleinere Übereinstimmungen. Die längste der „Dubletten“, 15,13–14, ist in den allermeisten Bibelausgaben entweder im Text selbst eingeklammert oder/und in den Anmerkungen als „Ergänzung“ bzw. gar als ‚störender Einschub‘ deklariert. Wie immer man zu diesem Urteil steht, Tatsache bleibt, daß offenbar mit einer nachträglichen Erweiterung der Texte zu rechnen ist und die „Dubletten“ ein Signal dafür sind.

Liest man die Texte noch aufmerksamer, so findet man neben diesen weitgehend wörtlichen Wiederholungen auch da und dort Doppelungen in der Aussage, die sich z. T. inhaltlich widersprechen.

Ein Beispiel dafür findet sich gleich im ersten Text 11,18–23. Nach V.18f. planen die Gegner heimlich einen Anschlag auf Jeremias Leben, Jahwe aber verhindert ihn, indem er seinem Propheten die Augen öffnet; nach V.21 aber greifen die nun konkret genannten Gegner Jeremia offen an, drohen jedoch nur mit dem Tod. Streng genommen kann es sich also nicht um dieselbe Aktion handeln, obwohl der Text es nahelegen möchte.

Etwas anders liegt die Sache bei 12,5f.; während V.5 in Form von Gleichnisfragen generell auf noch schwierigere Verhältnisse vorausweist, zeigt V.6 eine solche konkret auf. Man kann daher berechtigterweise fragen, ob diese Einengung auf einen speziellen Fall den viel allgemeineren Fragen von V.5 nicht einiges von ihrer ursprünglichen Schärfe nimmt.

Wieder ein anderer Fall ist der Schluß der Gebete in 20,13. Schon durch die Formulierung gibt er zu erkennen, daß er auf den erfolgreichen Abschluß der Auseinandersetzungen zurückblickt und zum Lob Gottes für die schon geschehene Rettung des Bedrängten auffordert. Die Form der Rückschau und die Nennung des Beters in 3. Person kennzeichnen diesen Vers als später nachgetragenes Resümee.

Damit sind die offensichtlichsten Fälle von Ungereimtheiten genannt. Daneben mag man aber auch zwischen 18,21–22a und 18,23b einen Widerspruch entdecken. Ist hier nicht die Bitte um Strafe für die Gegner doppelt gestellt und dazu in sehr unterschiedlichem Maß? Ja, das Ausmaß der erbetenen Strafe ist im ersten Fall so ungeheuer, daß es in keinem Verhältnis zum angetanen Unrecht zu stehen und von purer „Rachsucht“ getragen erscheint. Dieser Umstand hat viel dazu beigetragen, daß man Jeremia eine deutlich unter dem christlichen Niveau stehende Gesinnung zuschrieb. Außerdem bot sich hier die Gelegenheit, über die Leidenschaftlichkeit des Propheten lange Betrachtungen anzustellen. Bei der Behandlung des Textes wird jedoch gezeigt werden, daß diese Sichtweise mit einem Mißverständnis des Textes zusammenhängt.

Aus den bisherigen Beobachtungen kann man schließen, daß die Gebete Jeremias eine Bearbeitung erfahren haben, die einerseits vorgegebenes Material wiederverwendet, andererseits aber eigenständig einzelne Aussagen der Texte weiterführt, verdeutlicht oder einengt. Die Bearbeitung gibt sich also sehr deutlich als solche zu erkennen, daher besteht kein Anlaß, den verbleibenden Grundbestand noch weiter zu zerstückeln.

Die zusammenhängende Lektüre der Texte läßt auch erkennen, daß die Texte untereinander wie auch zu ihrem jeweiligen Kontext hin mannigfache Verbindungslinien aufweisen, sei es in thematischer Hinsicht oder durch Wiederaufnahme von Stichwörtern.

Dazu nur einige Beispiele. Gleichsam einen roten Faden bilden die Ausdrücke für „streiten/Streit/Widersacher“ (rjb/jrbj) (11,20; 12,1; 15,10; 18,19; 20,12 – auch „rabīm“ in 20,10?). Des weiteren ist zu verweisen auf „Wort (Jahwes)“ (15,16; 17,15; 18,18; 20,8), „kennen/wissen“ (jd^c) (11,18.19; 12,3; 15,14.15; 17,16; 18,23), das Wortfeld für „schämen/Schande“ (15,15; 17,18; 20,8.10) u. a. Daneben gibt es zwischen einzelnen Texten noch besondere Verbindungen wie etwa zwischen

11,18–23 und 12,1–6 durch „Schaf“ (11,19; 12,3), „schlachten“ (ṭbh) (11,19; 12,3), „Herz/Nieren“ (lb/kljwṭ) (11,20; 12,2.3), „gerecht“ (šdq) (11,20; 12,1) und zwischen 15,15–21 und 17,14–18 durch „bösaartig“ (nš) (15,18; 17,16), „heilen“ (rp) (15,18; 17,14), „(aus dem Mund) hervorgehen“ (jṣ/mwš) (15,19; 17,16), „helfen“ (jš) (15,20; 17,14), sowie durch die Bezeichnung der Gegner als „meine Verfolger“ (rdpj) (15,15; 17,18). Nicht alle Beziehungslinien haben dabei gleiches Gewicht und nicht immer sind die Begriffe im selben Sinn verwendet, aber die Tatsache der Verknüpfung läßt sich nicht leugnen.

Die Einbindung in den Kontext erfolgt bei 11,18ff. durch das Bild vom „Baum“ (11,16; 11,19) sowie durch „pflanzen“ (nt) (11,17; 12,2), „Frucht“ (prj) (11,16; 12,2). Den Übergang von 12,6 zu 12,7 bildet das Stichwort „Haus“ (bjt). Die Stichwörter „Mutter“ (‘m) und „gebären“ (jld) rahmen neben anderen die „Konfession“ von Kap. 15 (vgl. 15,8.9.10; 16,3), dazu kommt das Thema der Absonderung (15,10.17; 16,8). 18,18 knüpft mit „sie sagen“ und „Pläne schmieden“ (hšb mššbwṭ) augenscheinlich an 18,11f. an und die Umnennung von Paschhur zu „Grauen ringsum“ (mgwr msbjb) (20,3) weist u. a. auf 20,10 voraus, während das Stichwort „Tag“ (jwm) (20,7.8) in 20,14.18 aufgenommen ist. Diese wenigen Hinweise müssen hier genügen.

Für unsere Untersuchung ergibt sich aus diesen Beobachtungen eine doppelte Fragestellung: Auf der einen Seite wird man prüfen müssen, ob den Beziehungen der „Konfessionen“ untereinander auch ein inhaltlicher Ablauf entspricht, zum anderen nötigt die Verbindung mit dem Kontext zu fragen, ob dahinter eine Absicht zu entdecken ist. Im folgenden Versuch einer Antwort auf diese Fragen können freilich nur Grundzüge aufgezeigt werden, wobei das Schwergewicht auf den Texten ruhen soll.

Die Stationen

a) Der Konflikt bricht auf – Feinde von außen: 11,18–23

Mit einer auffälligen Formulierung, die Jahwe zunächst nur in 3. Person nennt, setzt dieser Text ein, wechselt aber im selben Vers noch über zur Anrede: „Der Herr ließ es mich wissen, und so wußte ich es; damals ließest du mich ihr Treiben durchschauen“ (V.18). Was immer die Gründe für diese seltsame Eröffnung sein mögen, eines bringt sie mit aller Deutlichkeit zum Ausdruck: erst auf eine Initiative Jahwes hin wird Jeremia auf ein „Treiben“ anderer aufmerksam, das nach V.19 in gefährlicher Weise gegen sein Leben gerichtet ist. Er selbst hatte sich „wie ein Lamm, das zum Schlachten geführt wird“, in völliger Arglosigkeit befunden. Diese Eröffnung deutet somit eine für Jeremia völlig *neue Situation* an, die es vorher für ihn nicht gegeben hat; d. h., die „Konfessionen“ und zugleich damit die für sie zentrale Auseinandersetzung mit Gegnern beginnen mit 11,18. Liest man die vorausgehenden Kapitel, so findet man in der Tat vorher keinen Hinweis auf Streitigkeiten mit Gegnern, während sie von hier an bis Kap. 44 immer wieder begegnen. Die in Gebete gekleidete Reaktion Jeremias auf solche Angriffe endet aber schon mit 20,7–13, so daß also mit 11,18 und 20,13 ein deutlicher *Rahmen* um die „Konfessionen“ erkennbar wird. Das festzuhalten ist schon einmal sehr wichtig, weil damit Anfang und Ende bereits in den Blick treten.

Die Pläne der Gegner, die in V.19 zitiert werden, laufen in eindeutiger Steigerung auf die völlige Vernichtung des Propheten hinaus, ohne daß ein Grund für dieses Vorgehen genannt würde. Erst V.21 gibt sich dann deutlicher, aber nicht ohne gewissen Widerspruch zu V.19, wie bereits oben gezeigt. Ausdrucksweise und theologischer Hintergrund weisen zudem V.21 als spätere Zufügung aus, dennoch wird man annehmen dürfen, daß der dort angegebene Grund zur Verfolgung, nämlich die prophetische Tätigkeit Jeremias, auf V.19 zurückzubeziehen

ist. Auf diese neue und höchst bedrohliche Situation reagiert Jeremia mit einem Bekenntnis von ungetrübter Zuversicht in Jahwes Beistand (V.20). Jahwe ist ein „gerechter Richter“, ihm bleibt selbst das Innerste des Menschen nicht verborgen (V.20a). Wenn Jeremia ihm seine „Sache“ (rjb) anvertraut, darf er auch hoffen, daß er sich ihrer annimmt und das Unrecht vergelten wird (V.20b). So zeichnet also dieses erste Gebet einen Jeremia, der in vollem Vertrauen auf die Gerechtigkeit Jahwes der beginnenden Auseinandersetzung entgegenseht.

Die folgende *Antwort Jahwes*, deren ursprünglicher Teil also in V.22–23 zu finden ist, bestätigt dieses Vertrauen. Jahwe kündigt tatsächlich eine Bestrafung an, aber sie ist überraschend weit gespannt. Nicht nur „sie“, sondern auch die „Jungmannschaft“ sowie „ihre Söhne“ und „ihre Töchter“ sind einbezogen in das Strafgericht, das sich im Kriegsgeschehen durch „Schwert“ und „Hungersnot“ vollziehen werde (V.22). Wenn aber ein so universales Gericht die ‚Antwort‘ ist, dann muß es in dem Konflikt zwischen Jeremia und den Gegnern um mehr als bloß persönliche Feindschaft gehen. Der Grund, warum man Jeremia beseitigen will, muß grundsätzlicher Natur sein und mit der Allgemeinheit zu tun haben; nur unter diesem Gesichtspunkt ist eine solche Antwort sinnvoll. Das bedeutet aber dann, daß die Gegner offenbar mit dem Propheten das aus der Welt schaffen wollen, was Jahwe in seiner Antwort erneut bestätigt, nämlich die Botschaft eines allgemeinen Gerichts – ein ähnlich gelagerter Fall ist wohl die Vernichtung der Buchrolle durch König Jojakim, Kap. 36. Ohne einen solchen Hintergrund entbehrt die Gottesantwort jeder Logik.

So fällt also vom Zusammenhang her bedeutsames Licht auf die so sparsam geschilderte Aktion der Gegner. Zugleich aber erhält damit auch die Fürsorge Jahwes für Jeremia (V.18) besonderes Gewicht. Wenn nämlich Jahwe den Propheten warnt und so das Verbrechen verhindert, dann handelt er nicht bloß als ‚Privatdetektiv‘ Jeremias, sondern letztlich „wacht er über sein Wort“ (vgl. 1,12 u. ö.) und damit zugleich über dessen Kündler!

Schon der erste Text handelt also von einem sehr grundsätzlichen und *theologischen* Konflikt, der weit über die ‚private Sphäre‘ hinausgeht. Ihn als spätere „Interpretation“, als Ausdruck der Gemeindenöte im Exil u. ä. sehen zu wollen, hat keinen Sinn. Die in V.21 geschehene Bearbeitung beweist vielmehr, daß man den Angriff der Gegner tatsächlich als Angriff auf das prophetische Wort aus dem Munde Jeremias verstand. Warum man aber die „Männer von Anatot“ zu den konkreten Gegnern machte, obwohl das Jeremiabuch sonst nichts von einem getriebenen Verhältnis des Propheten zu seinem Heimatort zu wissen scheint, bleibt vorläufig als Frage zurückgestellt.

b) Gottes verborgene Gerechtigkeit: 12,1–5

War die Gerechtigkeit Jahwes in 11,20 für Jeremia noch untrüglicher Halt in seinem Streit (rjb) mit den Gegnern, so merkt man in diesem nächsten Gebet eine deutliche *Veränderung*. Wohl soll die ‚Gerechtigkeit‘ Jahwes noch generell außer Frage bleiben (V.1a), dennoch findet sich Jeremia gedrängt, nun seinerseits einen Streit (‘rjb) mit Jahwe über Erscheinungsformen seines gerechten Handelns zu beginnen. In zwei *Fragen* (V.1b–2 und V.4) breitet er „Fälle“ (mšptjm) vor Jahwe aus, die nach seinem Dafürhalten mit der Gerechtigkeit Jahwes nicht zu vereinbaren sind. Der erste betrifft das offensichtliche Wohlergehen von Menschen, die

nach Ansicht Jeremias „Frevler“ (rš^cjm) und „Abtrünnige“ (bgdj bgd) sind und keineswegs den Erfolg eines Gerechten verdienen. Dieser nur soll nach atl. Vorstellung „blühen wie eine Palme“ (Ps 92,13), „Frucht bringen“ (Jer 17,8, Ps 1,3 u. ö.), und nicht die Frevler. Mit der Verwendung der gewohnten Bildersprache in V.2 verschärft Jeremia also das Paradox dieses Glücks, und wenn er schon die Doppelbödigkeit der Existenz dieser Leute durchschaut, deren „Mund“ Jahwe nur „nahe“ ist, nicht aber „ihrem Herzen“ (V.2b), umso weniger dürfte es Jahwe, dem ‚Herzensprüfer‘ (11,20, 17,10), entgehen! So mündet diese Frage unmerklich in einen gewissen *Vorwurf gegen Jahwe*, der ja diese „Frevler“ selbst vor Zeiten „gepflanzt“ hat und sie nun auch noch weiter ‚gedeihen‘ läßt (V.2a). Aber damit noch nicht genug; in V.3 bringt sich Jeremia selbst in diese Sachlage ein. Gegenüber den beschriebenen Frevlern meint er zuversichtlich, in einer ‚Prüfung‘ durch Jahwe voll bestehen zu können. Damit eröffnet sich eine weitere Seite in dem Paradox: das Wohlergehen der anderen in ihrer Falschheit diskreditiert den Redlichen und schafft so eine – zumindest für Jeremia auch subjektiv empfindlich spürbare – Situation der *Ungerechtigkeit*. Diese wird umso stärker empfunden, je näher die beiden Parteien einander sind. Nun ist zwar von den Aussagen in V.1b–2 her über die Identität der „Frevler“ genausowenig auszumachen wie bei 11,18ff., aber man wird abwarten müssen, ob nicht von späteren Texten her mehr Licht auf sie fällt. Jedenfalls ist verständlich, daß Jeremia diese Ungerechtigkeit beseitigt sehen möchte und daher um gerechte Vergeltung bittet. Jahwe möge diese Frevler doch „aussondern wie Schafe zum Schlachten“ (V.3b).

Die zweite Frage paßt nach Meinung vieler Ausleger nicht in den Zusammenhang. V. 4 rede von einer „Dürrekatastrophe“, die – alle Menschen gleich treffend – nichts mit der Frage nach dem Glück der Frevler zu tun habe. Höchstens der letzte Teil: „Denn sie denken . . .“ könne ursprünglich sein. Die vorgebrachten Gründe vermögen nicht zu überzeugen, sie verfehlen die Bildersprache der Frage. Geht man nämlich von der Begründung mit dem Zitat der Leute: „Er sieht unsere Zukunft nicht“ aus, so merkt man bald, daß Jeremia mit dieser Frage das gerechte Walten Jahwes noch umfassender angreift. Wenn die Leute nämlich ohne Schaden zu nehmen die zwischen Mensch und Natur gesetzte Ordnung durch ihre Bosheit stören können, muß die Frage auftauchen, ob es wohl einen betroffenen „Ordner“ dahinter gibt und „wie lange“ er noch zuschauen wolle. Solange jedenfalls keine Reaktion erfolgt, sind die, die da sagen: „Er sieht nicht . . .“ im Recht! Damit verlagert Jeremia das Problem der gerechten Vergeltung auf eine allgemeinere Ebene. Nicht nur der ihn selbst stärker betreffende Bereich der erfolgreichen Frevler wird ihm zur Frage nach der „Gerechtigkeit“, sondern auch der der Weltordnung. Woran soll er noch erkennen, daß Jahwe gegen Verletzungen der Ordnung auftreten wird? Wenn er das bezweifeln muß, wie soll er dann an die Gerichtsankündigung von 11,21f. glauben? Ist er zudem der Bote dieses Gerichts, woher soll er dann eine Sicherheit für seine Botschaft nehmen?

Die Zuversicht, die im ersten Gebet zu verzeichnen war, erscheint nun schwer erschüttert, die *Unsicherheit* steigert sich von Frage zu Frage, kann aber nicht in einer Anklage enden, weil die eröffnende Anrede: „Du bleibst im Recht, Herr . . .“ (V.1a) diesen Schritt von vornherein ausschließt (– anders später 15,18!).

V.5 setzt fort mit zwei gleichnishafte Fragen, die nur als Antwort Jahwes gedeutet werden können, obwohl eine diesbezügliche Einleitung fehlt. Sie setzen je-

weils einen leichteren Fall als Ausgangspunkt und fragen dann, wie sich der Angeredete unter wesentlich veränderten Umständen verhalten wolle. Schon daraus wird deutlich, daß der vorher *Fragende nun selbst zum Befragten* geworden ist und daß sich die Gegenfragen offenbar auf die vorher gestellten Fragen beziehen. Wenn die erste (V.5a) von einem „Wettlauf“ redet, so deutet sie tatsächlich – wie oben auch vermutet – den Problembereich von V.1–3 als „Konkurrenz“ zwischen den ‚erfolgreichen Lippenbekennern‘ und dem ‚bis ins Innerste‘ redlichen Jeremia. Überraschend ist jedoch, daß sie die momentane Situation als ‚Wettlauf mit Fußgängern‘ herabspielt, weil die Überlegenheit ganz auf Seite Jeremias sein müßte. Wenn er aber unter diesen Umständen schon zu unterliegen drohe, wie soll er eine tatsächliche Konkurrenz, einen ‚Wettlauf mit Pferden‘, aushalten? So fordert schon die erste Gegenfrage Jeremia eindringlich auf, die Sachlage unter ganz anderen Kräfteverhältnissen zu bedenken. Nicht anders verhält es sich bei der zweiten Gegenfrage (V.5b). In einem „friedlichen Land“, unter geordneten Zuständen ist es keine Schwierigkeit, an eine Ordnung und an einen um sie besorgten Sachwalter zu glauben. Demgegenüber muß sich Jeremia die Frage gefallen lassen, wie er sich dann verhalte und entscheide, wenn die äußeren Kriterien wegfielen und kein Rückschluß mehr möglich sei. Einen solchen Bereich meint offenbar das „Dickicht des Jordan“.

Der *gemeinsame Zug* in der Antwort ist also der, daß Jahwe die Sachfragen über sein Walten in *persönliche Fragen* an Jeremia umbiegt und dabei Maßstäbe setzt, die mindestens an, wenn nicht gar über der Grenze des menschlich Zumutbaren liegen. Sie verweigern somit eine Erklärung der ‚Ungereimtheiten‘ und fordern statt dessen, auch dann Vertrauen und Glauben zu bewahren, wenn alle errechenbare Sicherheit schwindet. Für den Propheten bedeutet das freilich, ohne äußere Absicherung an Jahwe und seiner Botschaft festhalten und selbst ein scheinbar widersprüchliches Verhalten Gottes aushalten zu müssen. Ob Jeremia diesen Weg geht und wohin er ihn letzten Endes führt, können uns die „Konfessionen“ nur dann sagen, wenn sie eine zusammenhängende Reihe sind.

V. 6 lenkt unmittelbar zu einer konkret greifbaren, schwierigeren Situation über und scheint somit V.5 zu erklären. Sieht man aber genauer zu, so ergibt sich die Steigerung der Not nur in Verbindung mit 11,21, indem die Bedrohung im Heimatdorf nun auch in das eigene Vaterhaus einsickert. D. h., die beiden Verse verklammern diese ersten Gebete und fixieren sie auf einen gemeinsamen *historischen Ort*. Gehört aber 11,21 zur Bearbeitung, dann wohl auch der zweite Teil der Klammer; über ihren Sinn ist daher erst später zu reden.

c) *Der Prophet an der Grenze: 15,10–21*

Eingangs wurde schon bemerkt, daß die „Dublette“ 15,13–14 heute allgemein als Ergänzung angesehen wird. Spart man sie also zunächst ebenfalls aus, so bleiben für den ersten Durchgang zwei verschiedene Stücke: 15,10, eine an die Mutter gerichtete Klage über die eigene Existenz, und 15,15–18, ein weiteres Gebet. Beide Texte weisen eine Antwort Jahwes auf, u. zw. in 15,11–12 und in 15,19–21; die erste davon ist allerdings aufgrund unsicherer Textüberlieferung heftig umstritten, der hebräische Text ist dennoch der bessere.

Der zugegebenermaßen schwierige masoretische Text von V.11 wird gewöhnlich im Anfangsteil nach der griechischen Übersetzung gelesen und somit das Folgende als Fortsetzung der Klage des Propheten – nun aber an Jahwe gerichtet – verstanden: „Fürwahr, Herr . . .“. Was folgt, ist dann wieder dem masoretischen Text entnommen und der Einleitung entsprechend zurechtgebogen; der Text lautet nach der Einheitsübersetzung: „. . . ich habe dir mit gutem Willen gedient, ich bin für den Feind bei dir

eingetreten . . .“. Dieses textkritische Kunststück wird hier nicht übernommen, sondern als Übersetzung vielmehr vorgeschlagen: „Jahwe spricht: ‚Wahrlich, ich habe dich gut ausgerüstet (wörtlich: ‚zum Guten‘), wahrlich, ich lasse zur Zeit des Unheils und zur Zeit der Bedrängnis den Feind auf dich treffen.“ (Die Übersetzung der Phrase $pg^c + b + t$ entspricht der Parallele in Jes 53,6). V.12: „Bricht Eisen, Eisen von Norden und Bronze?“ (die Metalle sind in diesem Satz als Subjekt und nicht wie in der Einheitsübersetzung als Objekt aufzufassen!).

Jeremia beklagt in 15,10 vor seiner Mutter, daß sie ihn zur Welt gebracht habe, weil sie damit nichts Gutes getan habe. Sie habe vielmehr einem Menschen das Leben geschenkt, der sich mit aller Welt überwirft, weil sein *Wesenskern* der „Streit“ (rjb) ist. Zu dieser Folgerung kommt er, weil ihm, ohne daß er selbst etwas dazu täte, ohne daß er in Geschäfte verwickelt wäre, die häufig zu Zank und Zerwürfnis führen, wie das gegenseitige Leihen, alle Menschen mit Verwünschung und Fluch begegnen. So wäre es also besser, wenn das Übel, das er selbst ist, von allem Anfang an verhindert, er gar nicht geboren worden wäre. So kurz diese Klage auch ist, dennoch läßt sie ein tiefes Maß an *Verzweiflung* erkennen. Sie stellt einen Menschen vor Augen, der sein Leben nicht lebenswert findet, weil seine Konstitution als „Mann des Streitens“ (‘jš rjb) jede Beziehung und Gemeinschaft mit anderen verdirbt und die anderen auf sein Dasein mit „Fluch“ reagieren läßt.

Wiederum erfahren wir keine Details über den Konflikt (rjb), in dem Jeremia „mit aller Welt“ zu stehen scheint; nur daß er nicht den üblichen Grund hat, nicht vom alltäglichen Leben herrührt, wird einmal mehr deutlich. In diese Richtung weist auch ein anderes Detail in der Klage, nämlich der Verweis auf die Geburt. Der jetzige Leser des Jeremiabuches mag mit Recht im Beklagen der Geburt eine Art Auflehnung gegen die ‚Berufung vom Mutterschoß an‘ (1,5) empfinden. Ob wir allerdings 1,4–10 für Kap. 15 voraussetzen dürfen, ist sehr fraglich, doch ändert das nichts daran, daß die förmliche Absage gegenüber seiner Existenz immer auch eine Absage gegenüber der Berufung miteinschließt, gleichgültig, wann sie erfolgte und ob sie in 1,4–10 vielleicht nur theologisch an den frühest möglichen Zeitpunkt verlegt ist. Aus diesen Überlegungen wird einsichtig, warum sich Jahwe von dieser Klage betroffen fühlt, darauf antwortet und Jeremia in die Schranken weist.

Auf diese Klage des Propheten antwortet nach dem hebräischen Text Jahwe äußerst massiv. Das kommt allein schon darin zum Ausdruck, daß die Antwort mit zwei Schwüren beginnt, in denen Jahwe keinen Zweifel an dem unverrückbaren *Bestand* seines Handelns läßt. Blickt man auf den ersten, so sieht man nach der vorgeschlagenen Übersetzung bald, daß es um die Ausrüstung geht, die Jahwe seinem Propheten in der Berufung zugesichert hat (vgl. 1,18). Unter eidlicher Versicherung erklärt er hier feierlich, daß sie völlig ausreichend sei (ltwb). Mit ihr hat Jahwe gleichsam der prophetischen Existenz Jeremias seine besondere *Prägung* verliehen. Was ihr eigentlicher Sinn ist, verrät der zweite Schwursatz: die Ausrüstung ist im Hinblick auf die Auseinandersetzungen gegeben, an deren Tatsache ebenfalls nicht zu rütteln ist. Jahwe selbst hat sie als Spezifikum des Auftrags von Anfang an mitgesetzt (vgl. 1,19) und wird sie mit Sicherheit auch hereinbrechen lassen. Mit diesen Schwüren bestätigt somit Jahwe zwar, daß Jeremias Existenz tatsächlich die eines „Streiters“ (‘jš rjb) (V.10) sei, doch weist er die Deutung des Propheten, daß es sich um eine Art „Geburtsfehler“ handle, streng zurück; der „Mann des Streitens“ hat seine Wurzeln vielmehr in der *spezifischen Berufsbestimmung*, die Jahwe selbst festgesetzt hat – unveränderlich! Aus ihr folgt das besondere Wesen Jeremias. Daher kann Jahwe die Klage wiederum in die Anfrage an Jeremia umbiegen, ob denn die denkbar stärkste Befestigung zu überwinden sei: ‚Bricht Eisen, gar das beste, von Norden importierte Eisen . . .‘ (V.12)? Auf diese Frage kann Jeremia der Sache nach nur eine negative Antwort

geben, da sie aber letztlich ihn selbst meint, bleibt die Antwort hier offen. Jahwe jedenfalls läßt keinen Zweifel daran – das ist der Sinn der Schwursätze! –, daß Jeremia den Weg weiter zu gehen hat, den er ihm von Anfang an zgedacht hat und der nach der Erfahrung des Propheten – eigentlich zur Bestätigung – immer mehr Wirklichkeit wird.

Mit 15,15–21 folgt neuerlich ein Gebet, das im Anschluß an 15,10 eine verschärfte Lebenssituation Jeremias spiegelt. Eine Reihe von Imperativen eröffnet es, die sich alle zu einer einzigen dringenden Bitte um Rettung aus Feindesnot zusammenfügen. Ein Zögern Jahwes, eine Möglichkeit, die theologisch durchaus im Wesen Gottes begründet ist (vgl. Ex 34,6 u. ö.), könnte Jeremia jetzt gar das Leben kosten. Außerdem müsse Jahwe wissen, daß er seinetwegen in Bedrängnis ist. Damit klingt schon ein erstes Motiv an, das Jahwe zum Eingreifen bewegen soll, die folgenden Verse verstärken es noch, da Jeremia beteuert, von sich aus seine Lage nicht verschuldet zu haben. Anhand von zwei Punkten zeigt er das auf, an seiner bereitwilligen Aufnahme des „Wortes“, das ihm gleichsam zur erquickenden ‚Speise‘ geworden ist (V.16), und an seiner radikalen Absonderung von den „Fröhlichen“, die ihm der ‚Zugriff von Jahwes Hand‘ aufnötigt (V.17). Nun leuchtet zwar ein, daß Jeremias Umgang mit dem „Wort“ keinen Zweifel an seiner Treue im prophetischen Dienst läßt, aber die auferlegte ‚Einsamkeit‘ scheint nichts beizutragen. Man ist vielmehr versucht, in dem Vers eine Klage über das harte Los eines „zölibatären“ Lebens (vgl. 16,1–9) zu sehen. Doch dieses ist hier nicht im Blick; vielmehr ist zu beachten, daß schon im vorhergehenden Text (15,10) vom Bruch mit der Gemeinschaft die Rede war. Während Jeremia dort tiefere Ursachen nur andeutet, indem er „weltliche“ ausschließt, spricht er sie hier in aller Klarheit aus: es ist die Indienstnahme durch Jahwe (vgl. 15,11–12). Diese bedeutet die Aufnahme des „Wortes“; aber dieses selbe „Wort“, das wie Speise in sein Inneres kommt (V.16), ist zugleich eine Botschaft des „Zornes“ (z^cm), mit der Jahwe seinen Boten „anfüllt“ (V.17). Hier kommt also theologisch gleichsam der ‚Inhalt‘ des „Mannes des Streites“ (‘jš rjb: 15,10) zum Vorschein. Seine Absonderung von den „Fröhlichen“ ist eine naturgemäße Folge! Wenn Jeremia in V.17 dazu betont, diese Absonderung auch *bewußt* vollzogen zu haben, so kann er vor Jahwe diesen Schritt, der aus der Botschaft notwendig folgt, für sich als ein *Mitgehen mit Jahwe* aufrechnen. Von einer Klage kann daher keine Rede sein, vielmehr muß V.17 als *Höhepunkt* im Unschuldsaufweis angesehen werden, der Treue bis zur letzten Konsequenz bedeutet. Als solcher führt er letztlich auch zur Klage und zur Anklage von V.18. Denn das „Wort“ als Botschaft vom „Zorn“ (z^cm) wirkt sich soweit und immer mehr nur in seinem eigenen Leben aus; er selbst ist davon affiziert wie von einer Krankheit. Daher schreit er zu Jahwe: „Warum dauert mein Leiden ewig und ist meine Wunde so böseartig, daß sie nicht heilen will?“ (V.18a). Eine Antwort wartet Jeremia aber gar nicht ab; die Aussichtslosigkeit der Situation, das „ewige Leiden“, läßt für ihn nur einen Schluß zu: Jahwe hat ihn betrogen, der „Quell des lebendigen Wassers“ (2,13) ist für ihn zum „versiegenden Bach“, zu „unzuverlässigen Wassern“ (V.18b) geworden. Die Treue, die er dem „Wort“ gegenüber erwies, erscheint durch die Untreue Jahwes mißbraucht, der Prophet von Gott selbst in die Irre geführt wie in 4,10: „Ach, Gebieter und Herr, wahrhaftig, schwer hast du getäuscht dieses Volk und Jerusalem. Du sagtest: Heil werdet ihr finden!, und nun geht uns das Schwert an die Kehle.“

So scharf wie die Anklage ist auch die Antwort Jahwes. Schon die für Drohworte übliche Einleitung weist darauf hin, daß Jeremia in seiner Anklage entschieden zu weit gegangen ist. Daher verlangt nun Jahwe von ihm eine ‚Kehrtwende‘, ein Abstandnehmen von solch ‚gemeinem Reden‘, das die Beziehung zerstört. Zugleich aber ist in dieser Forderung schon das gnädige Angebot miteingeschlossen, daß Jahwe an dieser „Umkehr“ mitwirken und den Status Jeremias erneuern wolle (V.19a). Jahwe verbannt also seinen rebellierenden Propheten nicht, sondern hält ihm immer noch die Tür für die „Umkehr“ offen. Anders aber ist der zweite Teil von V.19; auch hier wird von einer „Wende“ gesprochen, doch in eindeutig gebotener Richtung: „Jene sollen sich dir zuwenden, du aber wende dich ihnen nicht zu.“

Gewöhnlich versteht man dieses Gebot so, daß sich Jeremia im Reden und Denken nicht dem ‚gemeinen Volk‘ angleichen dürfe, sondern vielmehr für dieses ein Vorbild sein müsse. Das trifft jedoch kaum den Sinn, da vom „Volk“ soweit nicht die Rede war. Daher kommen nur die „Fröhlichen“ von V.17 als Gegenüber in Frage. Unter diesem Aspekt erhält das Gebot seine entsprechende Prägnanz, denn dann gibt hier Jahwe unmißverständlich zu erkennen, auf welcher Seite er steht: nicht auf der der „Fröhlichen“, sondern auf der des „einsamen“ und von ihm mit „Zorn“ angefüllten Jeremia. Ist der Satz so zu verstehen, dann leuchtet ein, daß sich hinter diesen „Fröhlichen“ kaum bloß eine harmlose Runde verbirgt, sondern ein Kreis von Menschen, der die gegenwärtige Lage äußerst positiv beurteilt, von Jahwe kein Unheil erwartet und somit die *Gegenspieler* Jeremias sind. Das Profil der Gegner beginnt also schärfer zu werden, der Konflikt Jeremias mit ihnen entpuppt sich als eminent theologischer, denn es geht um die Frage, wer Jahwe auf seiner Seite hat. Jahwe aber entscheidet eindeutig.

Die von Jahwe in Aussicht gestellte Wiederaufnahme in den Dienst steht anschließend in V.20f. nochmals im Blickfeld. In weitgehend wörtlicher Übereinstimmung mit 1,18–19 erneuert hier Jahwe die Berufung mit all ihren Zusagen. Da damit aber die positive Reaktion Jeremias auf die vorher gestellte Forderung vorgezogen und die strenge Bedingung zugleich entschärft erscheint, wird man auch diese „Dublette“ nicht zum ursprünglichen Gebot rechnen können; sie verstärkt vielmehr die endgültige Linie. Die eigentliche Antwort Jahwes besteht somit nur aus V.19. Sie läßt nichts an Klarheit zu wünschen übrig, der Weg ist eindeutig gewiesen und es bedarf *keiner weiteren Antwort* mehr. Wie Jeremia ihn geht, werden die weiteren Gebete zeigen.

d) Nur einer kann „heilen“: 17,14–18

Ein stilistisch 11,18 sehr ähnliches Wortspiel eröffnet dieses Gebet und deutet den Übergang zu einer *neuen Phase* des Dienstes an. Jeremia greift darin auf die angebotene Mithilfe Jahwes zurück und bittet als erstes um ‚Heilung‘ von dieser ‚Wunde‘, die 15,18 noch Grund zur Anklage war. Die „Wende“ in der Haltung ist offenkundig; Jahwe allein ist von jetzt an sein einziger Halt, seine „Zuflucht“ (V.17) und sein „Lobpreis“ (V.14). Auf ihn hin ist er jetzt gänzlich ausgerichtet. Diese Hinwendung ist aber gefährdet durch die drängende Frage der Gegner: „Wo bleibt denn das Wort des Herrn? Soll es doch eintreffen!“ (V.15). Es ist eine höhnische Frage, die zugleich die Glaubwürdigkeit des Boten bestreitet. Dem hält er zu seiner Verteidigung entgegen, daß dieses „Wort“ nicht seinem eigenen

Sinnen und Trachten entspringe; Jahwe wisse vielmehr um all seine „Äußerungen“ Bescheid (V.16). Damit greift Jeremia deutlich auf 15,19 zurück und betont, daß er nichts anderes sein will als „Mund Jahwes“, aus dem nichts Unrechtes mehr kommt. Auch die folgenden Bitten sind in ihrer Formulierung ein Echo von Jahwes Entscheidung: „Meine Verfolger sollen zuschanden werden, nicht aber ich. Sie sollen erschrecken, nicht aber ich“ (V.18a). Daß Jeremia so betont darauf Bezug nimmt, soll nicht bloß den Bitten eine besondere Kraft und Intensität verleihen; man mag in ihnen durchaus ein gutes Maß an *Unsicherheit* mithören. Wohl ist Jahwes Entscheidung schon zugunsten Jeremias gefallen; der konkreten Konfliktsituation fehlt deswegen nicht die Spannung zwischen Zusage und Realität, die Jeremia auszuhalten hat. Wenn er am Ende aber doch den „Unheilstag“ für die Gegner erbittet (V.18b), so erscheint das manchem als Rachewunsch, der sich nicht mit der Verteidigung (V.16) deckt. Dem ist wohl nicht so, denn die Bitte will nicht mehr, als daß diejenigen das Unheil ereilen möge, die es so beständig leugnen und insofern ist sie eine letzte Konsequenz der Bitten um Bestätigung. Im Rahmen der „Konfessionen“ aber fällt auf, daß Jeremia hier *erstmal*s das kommende Gericht Jahwes aufgreift und – wenn auch in begrenztem Maß – selbst erbittet. Dieser Schritt des Propheten erscheint äußerst bedeutsam, weil das nicht nur heißt, daß er jetzt auch insofern auf die Seite Jahwes tritt, sondern auch für sich diesen Weg anzunehmen beginnt. Das folgende Gebet wird das noch viel deutlicher zeigen.

e) *Es gibt kein Zurück mehr: 18,18–23*

Während die Gegner im vorhergehenden Text von Jeremia nur höhnisch die Erfüllung der Botschaft einfordern, zeigt dieser eine breiter angelegte Aktion. Ähnlich wie in 11,19 „schmieden sie Pläne“ gegen den Propheten, doch erscheint das geplante Vorhaben dennoch harmloser. Man will ihn „mit seinen eigenen Worten schlagen . . .“ (V.18). Wenn das die eigentliche Absicht ist und diese allein Jeremia dazu bringt, bei Jahwe über üble Vergeltung zu klagen (V.20) und dafür um ein vernichtendes Gericht zu bitten (V.21f.), dann liegt in diesem Text tatsächlich etwas schief. Das Problem löst sich jedoch sehr einfach, wenn man – entsprechend der Form der anderen „Konfessionen“ – nur das *Gebet* als eigentlichen Text betrachtet. Dann aber ergibt sich notwendigerweise, daß die der einleitenden Bitte folgende Frage: „Wird denn Gutes mit Bösem vergolten?“ (V.20a) das „Gerete der Widersacher“ ist, auf das Jahwe hinhören möge! Die Frage klingt vordergründig harmlos allgemein, die man ohne Zögern mit Nein beantworten wird, sie ist aber in ihrer scheinbaren Harmlosigkeit auch eine vorzügliche „Falle“ (vgl. V.22b.20a!). Zu einer solchen wird sie nämlich für Jeremia, wenn die Gegner hinter dem passivischen Verb eigentlich Jahwe als „Vergelter“ verbergen und im Klartext meinen: ‚Wenn alles „gut“ (ṭwb) ist, kann Jahwe nie und nimmer drauf mit „Unheil“ (r^h) reagieren!‘ D. h., die Gegner argumentieren – wie Jeremia noch in 12,1–4! – mit dem Prinzip der ‚gerechten Vergeltung‘ und behaupten, daß nach ihrer Beurteilung der gegenwärtigen Verhältnisse ein Unheil von seiten Jahwes *theologisch* ausgeschlossen ist. Die logische Folge davon ist, daß Jeremia mit seiner Unheilsbotschaft ein falscher Prophet sein muß und daher nicht tragbar ist. Damit geht dieser Angriff weit über die bloß höhnende Frage von 17,15 hinaus, denn die Entscheidung über „wahr“ und „falsch“ scheint theologisch gesi-

chert. Dtn 18,20 sieht für diesen Fall die Todesstrafe vor (vgl. Jer 26,11; 28,16f. 38,4).

Ist das die hinter 18,19–23 liegende Situation, so sind alle Möglichkeiten einer Veränderung zum Guten verschlossen. Dementsprechend reagiert auch Jeremia: Jahwe möge daran denken, daß er bisher selbst „zum Guten“ (l̄twb) für sein Volk eingetreten ist und sich dem Zorn Gottes entgegengestellt hat (V.20b). Die gegenwärtige Zuspitzung des Konflikts auf Leben und Tod – in keinem anderen Text ist so deutlich und so oft davon die Rede! –, die „theologisch fundierte“ Ablehnung von Jahwes Botschaft, nötigt ihn nunmehr, das Urteil in vollem Umfang zu erbitten (V.21f.), so wie es Jahwe selbst in 11,21f. schon angekündigt hatte. Damit hat Jeremia auch den in 17,18 noch fehlenden Schritt auf die Seite Jahwes getan. Er bedeutet zugleich, daß er jetzt das letzte ihm verbliebene prophetische Machtmittel vor Gott, die *Fürbitte*, in der Einsicht der Aussichtslosigkeit aufgibt (vgl. V.20b) und sich ganz der Gerichtsbotschaft Jahwes ergibt. Dies festzuhalten ist sehr wichtig, weil im jetzigen Aufbau des Jeremiabuches ein dreimaliges, von Jahwe auferlegtes Verbot der Fürbitte vorausgeht (7,16; 11,14; 14,11 – sämtliche in der Prosatradition) und noch beim letzten erhebt er dagegen Einspruch zugunsten der Allgemeinheit! So haben wir es also in diesem Text keineswegs mit dem „schauerlichsten Rachegebet“ zu tun, in dem Jeremia – weit unter christlichem Niveau! – leidenschaftlich wütend auf ihm angetanes Unrecht reagiert; es ist vielmehr jenes Stück, in dem sich Jeremia *vollständig* in seine Aufgabe als Unheilskundler ergibt.

f) Das „Bekenntnis“ der Torheit: 20,7–13

Dieses Gebet ist in der Reihe nicht nur das letzte, sondern auch das berühmteste. Dennoch kann keine Rede davon sein, daß die Exegese den Dimensionen dieses Textes immer auch gerecht würde.

Eingangs wurde kurz auf einige Probleme hingewiesen, die die Auslegung wesentlich beeinflussen, weitere sind jetzt hinzuzufügen. Dazu gehört u. a. die Frage des ursprünglichen Umfangs des Gebetes. V.13 wurde oben bereits als nachträgliche Betonung des Endes aufgewiesen. V.12 ist als „Dublette“ verdächtig und dürfte auch zur Bearbeitung zu rechnen sein, das ursprüngliche Gebet umfaßt daher V.7–11. Jede andere Unterteilung ist sinnlos, weil sie den präzise aufgebauten Gedankengang zerstört. V.10a muß außerdem folgendermaßen übersetzt werden: „Ja, ich hörte das heuchlerische Gerede der Vielen: ‚Grauen ringsum! Auf, laßt uns das verkünden!‘“; die Bedeutung „anzeigen“ ist für das verwendete Verb (ngd,hi.) weder nachweisbar noch im Kontext brauchbar!

Dieses Gebet ist in jeder Hinsicht eine *Zusammenfassung* des Weges, den Jeremia mit seinem Gott in den „Konfessionen“ gegangen ist und es ist zugleich auch das letzte Stadium im Konflikt mit den Gegnern. Diese beiden Schwerpunkte gliedern den Text in V.7–9 und V.10–11. Der erste Teil breitet nochmals aus, was der bisherige Verlauf der „Konfessionen“ schon gezeigt hat: Jahwe hat Jeremia alle ‚äußeren Sicherheiten‘ genommen (12,5), ihn gleichsam festgenagelt an der ihm bestimmten Berufung (15,11f.) und mit einer Botschaft des Zornes angefüllt (15,17), die den anderen lächerlich (17,15; 20,7b), ja theologisch ausgeschlossen (18,20) erschien. Er war auf diesem Weg der immer weitergehenden Nachfolge Jahwes zu einem „Narren“ geworden (20,7a), bar jeder Vernunftgründe, ausgelacht und verspottet wegen seiner Drohbotschaft (15,15; 20,8). Er ist es geworden, weil Jahwe ihn beredete, (in den Antworten) ihn immer stärker bedrängte (20,7a) und er darauf einging und überwältigt wurde. Selbst wenn er die Uneinsichtig-

keit einklagte (12,1–4), indirekt (15,10) oder direkt (15,18) die Gefolgschaft aufkündigen wollte, weil er sich irreführt und mißbraucht wähnte (15,18; 20,9a), hat Jahwe ihn nicht losgelassen, sondern – wiederum in den Antworten – den Zugriff seiner Hand (15,17) nur immer mehr verstärkt, aus dem er nicht entkam (20,7a.9b). All das spiegelt sich offenkundig in 20,7–9 und wird hier von Jeremia im „*bekennenden*“ Bericht als sein Weg mit Gott und dessen „Wort“ zusammengefaßt, der nun ausmündet in der endgültigen „*confessio*“: ‚ich kann nicht anders‘ (20,9b). Doch ist das kein Schrei der Verzweiflung, sondern das Bekenntnis, daß er sich ganz und gar der Macht Gottes und seines Wortes habe ergeben müssen, weil es sich als unüberwindlich erwiesen habe. Diese erfahrene Macht bedeutet jetzt zugleich auch eine unerschütterliche und unüberbietbare *Gewißheit* um das „Wort“ in seinem Innern. Jeremia hatte eine solche zunächst „außen“ gesucht und an greifbaren Anhaltspunkten zu messen versucht (12,1–4), sie selbst zu ‚*verdienen*‘ getrachtet (15,16–17). Jahwe hat das alles zerschlagen, dafür aber immer stärker die Macht seines Wortes erfahren lassen, ihn gleichsam damit gebrochen und ganz zu sich ‚*bekehrt*‘ (15,19) und durch diese Erfahrung eine völlig andere, eben „*innere*“ *Gewißheit* geschenkt. Damit kommt Jeremia für sich zu einem neuen, zwar unüberprüfaren, aber auch unüberbietbaren Kriterium der Echtheit des Wortes. Den anderen „draußen“ erscheint er so freilich als „Narr“.

Hat man das erkannt, so wird mit einem Mal deutlich, warum Jeremia beim folgenden Angriff der Gegner – sei er auch noch so ausgeklügelt und selbst von „Vertrauten“ (‘nšj šlwmj) lanciert – weder Jahwe um Hilfe angeht, noch um eigene Bestätigung wie in 17,18, oder um Bestrafung der Gegner wie in 17,18b und 18,23b bittet. Selbst der Erweis eigener Unschuld unterbleibt. Die gewonnene *Gewißheit* um das „Wort“ (dbr) entlarvt jede andere Botschaft – und sei es auch die scheinbar mit ihm übereinstimmende vom „Grauen ringsum“ (vgl. 6,25 u. ö!) – als „*heuchlerisches Gerede*“ (dbh) (V.10a). Wollen die Gegner ihn damit „betören“ und in ihre „Gewalt“ locken (V.10b), so kommen sie längst zu spät; Jeremia ist schon „betört“ und „überwältigt“ (20,7a). So rennen die Gegner im letzten gegen die in Jeremia wirksame Macht Jahwes an. Wer sie wie Jeremia erfahren hat, weiß Jahwe „wie einen gewaltigen Helden“ (kgbwr ‘rjs) hinter sich und kann mit Sicherheit das „Straucheln“ (kšl) und „Zuschandenwerden“ (bwš) der Gegner voraussagen (V.11). So wendet sich seine „Schmach“, die er ertragen mußte als ‚Narr Gottes‘ (20,7b.8), letztlich zu einem Triumph, während die „Schande“ der Gegner zur „beständig bleibenden“ (klmt ‘wlm) wird (V.11b). Eine Feindproblematik kann es für Jeremia nun nicht mehr geben, denn er ist jetzt unüberwindlich wie eine „*eherne, feste Mauer*“ (15,20, vgl. 1,18f.) und daher auch endgültig „aus der Hand der Bösen“ (15,21; 20,13) befreit.

Der dargelegte Gedankengang des Textes zeigt, daß die nachträgliche Bearbeitung mit vollem Recht das Gebet mit einem Aufruf zum Lob Jahwes für die Rettung seines Getreuen beschließt (20,13). Doch nicht nur dieser Abschluß, auch die übrigen Ergänzungen in Form von „Dubletten“ erweisen sich unter dem Blickwinkel vom Ende her als sorgfältige Ausformung der ganzen Linie. So ist 20,12 in seiner Ähnlichkeit mit 11,20 nicht nur eine Klammer um die ganze Reihe der Texte, sondern zugleich auch geeigneter Ausdruck der wiedergewonnenen Zuversicht. In seiner Verschiedenheit aber deutet er diese so verklammerte Reihe als die „*Prüfung eines Gerechten*“ (20,12a). Er, der sich dafür angeboten hat (vgl. 12,3a), darf am Ende tatsächlich „*Gerechter*“ (šdjq) genannt werden. Auch die Erneuerung der Berufung, die in 15,20f. ursprünglich zu früh kommt, ist zurückblickend durchaus am Platz. Sie sagt zutreffend, daß an der „*Bekehrung*“ Jeremias kein Zweifel sein kann. Die globale Ankündigung des Kampfes mit dem ganzen „Volk“ (‘lm hzh – 1,18 ist differenzierter! –) aber weist an jetziger Stelle schon voraus auf die 18,20 erkannte generelle Strafbarkeit des Volkes. Mit 15,13–14 wiederum

sind nicht nur die Folgen des Feindeinbruchs sowohl für Jeremia als auch für seine Gegner, die Jahwe ins Exil gehen lassen wird (V.14a – die Wiedergabe in der Einheitsübersetzung ist textkritisch falsch!), ausbreitet; die für die Zukunft geltende Ankündigung ermöglicht dazu den Übergang zur folgenden Klage, da sie die gegenwärtige Lage des Propheten nicht mildert, sondern ihn vielmehr – wegen der „Langmut“ Gottes (V.15) – noch vorher umkommen lassen könnte. Durch die Einsätze entsteht somit hier aus den ursprünglich getrennten Stücken (15,10–12 und 15,15–19) ein Zwiegespräch mit Jahwe, in dem Jeremia Zug um Zug seiner anfänglichen Berufung zu entrinnen sucht. Ähnliches gilt für 11,18–23 und 12,1–5. Dort schafft die nachgetragene Fixierung des Geschehens auf den Heimatort eine einheitliche Szene, die sich gemäß Jahwes Ankündigung (12,5) deutlich steigert. Warum man aber den Heimatort und seine Bewohner wählte, mag wenigstens zwei Gründe haben: Zum einen dürfte 20,10 ausgewertet sein, da selbst die „nächsten Bekannten“ als Gegner aufscheinen und Jeremia – wie sein Vaterhaus auch (vgl. 12,6) – mit „heuchlerischem Gerede“ umgeben. Zum anderen wohl mit der Nennung des Heimatortes der Beginn der Auseinandersetzungen schon in die erste Zeit der prophetischen Wirksamkeit verlegt werden. Dieses letzte Beispiel der Bearbeitung gehört nicht mehr zu jenen, die „Dubletten“ verwenden. Dennoch zeigt auch diese Form, daß sie sich eng an vorgegebenem Material orientiert. Auch 18,18 – oben als nicht zum Gebet gehörig deklariert – liegt auf dieser Linie. Zeigte der Angriff der Gegner in V.20a die theologische Ablehnung Jeremias, so formuliert dies die Einleitung nur insofern weiter aus, als ausdrücklich erklärt wird, daß man ohnehin seine Autoritäten („Priester“, „Weise“ und „Propheten“) habe und Jeremia daher nicht hören brauche und auch nicht wolle. Die Prosatradition muß also in diesen Fällen jünger sein als die Gebete. Da die Einleitung 18,18 auch deutlich auf den Kontext zurückgreift, wäre auch noch über die Einbindung der „Konfessionen“ in das Gesamt von Kap. 11–21 zu handeln, doch fehlt hier dazu der Platz.

g) Dem Untergang entgegen: 20,14–18

Ist 20,7–13 das Ende der Gebete, dann scheint dieser anschließende und noch zu den „Konfessionen“ gezählte Text an völlig falscher Stelle zu stehen. Wie kann Jeremia in eine derart verzweifelte Klage verfallen, nachdem er eben noch über seine Feinde triumphierte? Der Gegensatz ist aber nur ein scheinbarer, denn gerade die erlangte *Gewißheit* ist auch der Schlüssel für diesen zunächst schockierenden Text. Denn die Erfahrung der unüberwindlichen Macht des Wortes läßt keinen Zweifel mehr, daß sich das Gericht mit Sicherheit erfüllen wird. Der Tag seiner Geburt war daher unter dem Aspekt, daß er den Künder dieses Unheils das Licht der Welt erblicken ließ, in der Tat ein ‚verfluchter Tag‘ (V.14). Die frohe Kunde wäre nicht am Platz gewesen, und der sie überbrachte, wird allen Schrecken des hereinbrechenden Gerichts wie bei dem über Sodom und Gomorra erfahren (V.15f.). Der Bote hätte vielmehr recht gehandelt, hätte er den Säugling noch vor der Geburt im Mutterschoß getötet (V.17). Da diese Zumutung aber so fernab von allen realen Möglichkeiten steht, ändern die Ausleger (auch die Einheitsübersetzung) den Text: Nicht ‚jener Mann‘, sondern ‚jener Tag‘ sei das richtige Subjekt für V.16f. Der Eingriff löst das Problem nicht, er übersieht vielmehr den spezifischen *Charakter des Irrealen*, der all diese Wünsche prägt und damit umso mehr hervorhebt, daß nur in Wirklichkeit unmögliche Geschehnisse den Lauf der Dinge hätten verhindern können. So aber ist es jetzt auch für Jeremia schreckliche Gewißheit, daß er selbst die Verwirklichung seines verkündeten Wortes durchleben wird müssen (V.18).

Der ganze Text ist also eine einzige Reaktion auf die schreckliche Gewißheit um das nicht mehr zu verhindernde Unheil. Sie setzt den Weg voraus, den Jahwe seinen Boten geführt hat. Diesen konnten weder die Gegner unterbrechen (vgl. 11,19; 18,20; 20,10), noch war sein eigener Ausbruch erfolgreich (vgl. 15,10.18; 20,9). Hätte man etwas unternehmen wollen – so sagt dieser Text folgerichtig –, dann hätte gleichsam menschlich Unmögliches geschehen und schon die Geburt

verhindert werden müssen. Doch auch diesen letzten – wenn auch irrealen – ‚Ausweg‘ schließt unser heutiges Jeremiabuch *theologisch* von Anfang an aus, indem es in 1,5 Jeremias Bestimmung schon *vor* seiner menschlichen Existenz von Jahwe her festgesetzt sein läßt, also weit vor jedem menschlich möglichen Zugriff! Zugleich aber gibt 1,5 schon längst vorwegnehmend die Antwort auf die (den jetzigen Leser noch beunruhigende) Frage von V.18: „Warum denn kam ich hervor (jś') aus dem Mutterschoß (rḥm) . . .?“, wenn es dort heißt: „Noch ehe ich dich im Mutterleib (bṭn) formte, habe ich dich ausersehen, noch ehe du aus dem Mutterschoß (rḥm) hervorkamst (jś'), habe ich dich geheiligt, zum Propheten für die Völker habe ich dich bestimmt.“

Nachwort

Diese Gesamtschau ist ein erster Entwurf; eine ausführlich begründete Darstellung ist in Vorbereitung. Auf Anmerkungen wurde deshalb verzichtet – auch um die Mühe des Lesens nicht noch weiter zu vergrößern. Der fachkundige Leser weiß ohnehin Bescheid, die anderen leiden dadurch keinen Schaden. Die Bibeltexte sind – wenn nicht anders vermerkt – nach der Einheitsübersetzung zitiert.

Die Predigt der Bergpredigt

Gedanken zur Erneuerung der Homilie

In der Ansprache an die Vertreter des Laienapostolates beim Katholikentag in Wien hat der Hl. Vater gesagt: „Die Bergpredigt ist eine einzige Schule, um heilig zu werden.“ Unter dem Druck der gegenwärtigen Bedrängnisse (Zerstörung der Ökologie, Friedenssorge, Sinnfrage des Lebens) wird die Bergpredigt öfter als jemals zitiert. Wer die Bergpredigt verkündet, hat die Chance, gehört zu werden. Darum hat es vielleicht einen Sinn, sich darüber Gedanken zu machen, wie sich unsere Predigt an der Bergpredigt erneuern könnte: I. an ihrer Rhetorik, II. an ihrer Botschaft, III. an ihrer Hermeneutik. Wenn hier von „Bergpredigt“ die Rede ist, dann ist immer die Fassung des Matthäusevangeliums gemeint.

I. Die Rhetorik der Bergpredigt

Die Bergpredigt ist eine katechismusartige Zusammenstellung der sittlichen Weisungen Jesu (1); sie birgt einen „großen Chor verschiedener Stimmen, die einerseits von Jesus her geprägt, andererseits durch den Evangelisten Matthäus unter ganz bestimmten Aspekten zu einem Ganzen zusammengefügt“ (2) und nach (hellenistisch) jüdischer Lehrmethode „komponiert“ sind (3).

1. Katechismusartig ausgearbeitet

Matthäus erfüllt den Auftrag des Auferstandenen: „Lehrt sie, alles zu befolgen, was ich euch geboten habe“ (Mt 28,20). Er schreibt ein „Gemeindebuch“, das für die Auseinandersetzung mit dem damals gegenwärtigen Judentum Stärkung in der Erkenntnis Jesu als des Christus und für die Wirklichkeit des Gemeindelebens und der ethischen Entscheidung Weisung durch das Wort Jesu geben soll. Vielleicht darf man noch weitergehen und in diesem Evangelium ein „Handbuch für den Katecheten“ sehen,¹ der im Glauben unterweist, eine Sammlung von Regeln, Lehrstücken und Exhorten. Verglichen mit der lukanischen „Feldrede“ (6,20–49), die auf die gleiche Quelle zurückgeht wie die matthäische Bergpredigt, trägt diese lehrhaften Charakter, während die lukanische Form prophetisch wirkt (vgl. etwa die Seligpreisungen Lk 6,20–21 mit Mt 5,3–6).

Dem lehrhaften Zweck dient auch der Aufbau der Bergpredigt. Die Versuche, eine Gliederung zu finden, sind zahlreich.² Bis 6,18 ist der Plan leicht zu durchschauen; von da an gehen die Meinungen auseinander. Die Spruchgruppen sind nach Zahlenschemen zusammengestellt, was sich im ganzen Matthäusevangelium zeigt und jüdischer Rhetorik entspricht.³ Sachliche und methodische Gründe legen nach den Zahlen 3,5,7 folgende Gliederung nahe:

¹ F. J. Schierse, Einleitung in das Neue Testament (Düsseldorf 1978) 83: „eine möglichst vollständige Lehrschrift . . . die vor allem für die Ausbildung von Lehrern, Katecheten und Vorstehern geeignet war“.

² R. Schnackenburg (Hrsg.), Die Bergpredigt. Utopische Vision oder Handlungsanweisung? (Düsseldorf 1982) 21–24.

³ P. Gaechter, Die literarische Kunst im Mt-Ev. (Stuttgarter Bibelst. 7) Stuttgart 1965.

DIE JÜNGER						
A	Die Seligpreisungen 5,3-10	Würde und Schicksal der Jünger 5,11-12	Sendung der Jünger 5,13-16			
	INNERLICHKEIT		ABBAU VON ZUGESTÄNDNISSEN			Die vollkommene Gesetzeserfüllung in der Liebe 5,43-48
B	Gesetzes-erfüllung 5,17-20	Das 5. Gebot 5,21-26	Das 6. Gebot 5,27-30	Unauflöslichkeit der Ehe 5,31-32	Der Eid 5,33-37	
	DIE WAHRE GERECHTIGKEIT					
C	Almosen 6,1-4	Beten (Vaterunser) 6,5-15	Fasten 6,16-18			
	DIE GÜTER DER WELT		DIE MENSCHEN		LEBENS-AUFFASSUNGEN	
D	Mammonsdienst 6,19-24	Die einzige Sorge 6,25-34	Nicht richten 7,1-5	Diskretion 7,6	Allen verpflichtet 7,7-12	Der Masse nicht verfallen 7,13-14
	Die Propheten prüfen 7,15-20					
E	HÖREN UND TUN					
	Das Tun 7,21-23	Hören und Tun 7,24-25	Bloßes Hören 7,26-27			

In der Einleitung (A) wird das Bild der Anwärter des Gottesreiches (der Jünger) beschrieben: Wer sind sie? (5,3-10) Welches Schicksal erwartet sie? (11f.) Welche Sendung haben sie zu erfüllen? (13-16).

Der Abschnitt B: 5,17-48 gibt Antwort auf die Frage: Wie steht der Jünger zum Gesetz des Mose? Matthäus steht zwei Fronten gegenüber: die eine hielt das Gesetz für erledigt (Antinomisten), die andere, es gelte in strengerer Auslegung noch weiter. Die Zusammenfassung der einleitenden Worte (5,17-20) fordert von den Jüngern Jesu ein Mehr gegenüber den Pharisäern (20). Wie diese „weit größere Gerechtigkeit“ zu verstehen ist, wird in den sechs Antithesen auseinandergesetzt (5,21-48). Die vollkommene Erfüllung des Gesetzes ist die Liebe (5,43-48). Dieser letzte und der einleitende Abschnitt bilden die „inclusio“ der Auseinandersetzung über das Gesetz. Die wahre Erfüllung des Willens Gottes, der sich im Gesetz ausdrückt, trifft nicht allein die äußere Tat, sondern auch das Innerste des Menschen (5,21-26.27-30: beispielhaft am fünften und sechsten Gebot des Dekalogs dargestellt). Zugeständnisse, die das alttestamentliche Gesetz wegen der „Herzhärte“ (19,8) des Menschen gemacht hat, werden jetzt abgeschafft (Ehescheidung 5,31-32; Schwören 5,33-37; Recht auf Wiedervergeltung des Bösen 5,18-42).

Die wichtigste Frage der spätjüdischen Ethik lautete: Wie erlange ich das Heil (die Gerechtigkeit Gottes)? Die Schriftgelehrten sagten: Durch die Erfüllung des Gesetzes und durch die guten Werke. Als die vorzüglichsten guten Werke galten: Almosen, Beten und Fasten. Auch die Bergpredigt redet von diesen dreien

(C: 6,1–18). Die neue Ethik der Bergpredigt verlangt für diese drei wichtigsten Frömmigkeitsbezeugungen (vgl. Tob 12,8) vollkommene Hingabe an Gott, den Vater im Himmel. In der Mitte über das Beten steht als Mustergebet das Vaterunser, „die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums“ (Tertullian).

In dem zweiten Abschnitt mit sieben Gliedern (D: 6,19–7,20) werden die Jünger in ihrer Beziehung zur Welt gesehen: zu den Gütern der Welt (19–24.25–34), zu den Menschen (7,1–5.6.7–12), zu „Ideologien“ (7,13–14.15–20). Die Verse 7,7–11 werden in der Einheitsübersetzung überschrieben mit: Vom Vertrauen beim Beten; das ist ohne Zweifel der ursprüngliche Sinn. Die Worte erhalten aber eine neue Sinnspitze durch den Kontext, in den sie Matthäus hineinstellt: Die Jünger sollen die Menschen behandeln, wie sie Gott der Vater behandelt. Ein ähnliches Verfahren findet sich auch Mt 18,12–14 (vgl. Lk 15,4–7).

Den Schluß E: 7,21–23. 24–29 bilden Mahnungen zum Tun der Bergpredigt. Die Rede ist keine systematische Abhandlung über die Ethik Jesu, auch kein Handbuch der christlichen Ethik. Sie hat den Charakter einer Mahnrede, noch mehr eines wachrüttelnden Aufrufs, ja es ist eine Art Manifest für das Leben der von Jesu Botschaft ergriffenen Menschen in der Welt. Sie will den Auftrag Jesu erfüllen, die Jünger Jesu alles zu lehren, was der Auferstandene geboten hat.

2. Ein Chor verschiedener Stimmen

Was Bergpredigt genannt wird, ist in zwei Fassungen überliefert⁴, in einer längeren bei Mt 5–7 (Bergpredigt) und in einer bedeutend kürzeren bei Lk 6,20–49 (Feldrede, „Rede am Berg“). Der Grundstock beider Reden ist gemeinsam und geht auf die „Redenquelle“ (Q) zurück. Diese früheste Zusammenstellung von Jesusworten (um 50) darf als treue Wiedergabe häufig ausgesprochener Gedanken Jesu angenommen werden. „In diesen Sprüchen erklingt mit erfrischender Ursprünglichkeit die Stimme Jesu“.⁵ Daß die Zusammenstellung solcher Sprüche (Logien) zu einer Predigt auf Jesus selbst zurückgeht, ist kaum anzunehmen.

„Wie die Formgeschichte gezeigt hat, war die ursprüngliche Überlieferung hauptsächlich Einzeltradition: einzelne Logien, einzelne Gleichnisse, einzelne Erzählungen wurden tradiert. Wir können uns darum kaum mehr ein Bild davon machen, wie eine konkrete Predigt Jesu ausgesehen hat.“⁶

Jesus hat seine Botschaft nicht niedergeschrieben, sondern sie zur mündlichen Überlieferung seinen Aposteln anvertraut. Sie sollten seine Botschaft den Menschen so bringen, daß sie ihren Fragen und Nöten dienen. Ohne diese Botschaft zu verfälschen, sollten sie ihre Verkündigung den Menschen anpassen. Die erste und größte Anpassung war die Übersetzung aus der Muttersprache Jesu in die Sprache der hellenistischen Welt. Das Gesetz der Menschwerdung, der weitgehendsten Anpassung Gottes an die Menschen, sollte auch die Weitergabe seiner Worte bestimmen. Auch die heutige Verkündigung soll die Worte Jesu nicht „aufsagen“, sondern sie so sagen, daß die Zuhörer getroffen werden, ohne daß ihr ursprünglicher Sinn verlorengeht. Es würde den Raum dieses Artikels sprengen, würde auf die einzelnen Stimmen, ihre Herkunft, ihre Deutung und Aktualisierung eingegangen werden.

⁴ Vgl. die Kommentare, bes. E. Schweizer, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD2), Göttingen 1973; W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin 1968.

⁵ R. Schnackenburg (Anm. 2) 17.

⁶ H. Merklein, *Die Gottesherrschaft als Handlungsprinzip. Untersuchung zur Ethik Jesu* (Würzburg 1978) 24.

3. Lehrmethoden

Papias von Hierapolis hat in seiner Charakterisierung des Matthäusevangeliums gesagt, es sei „hebraïdi dialékto“ geschrieben, was sich nicht auf die hebräische Sprache, sondern auf die jüdische Lehrmethode bezieht.⁷ Auch Jesus hat sich als Lehrer ähnlicher Methoden bedient.⁸

Er „hat keine höhere schriftgelehrte Ausbildung absolviert. Aber sein frommes, in davidische und priesterliche Traditionen eingebettetes Elternhaus, der Besuch der Synagogen in Nazareth und Umgebung sowie die regelmäßigen Wallfahrten nach Jerusalem konnten ihm eine große Masse vor allem an biblischem Wissen verschaffen. Über Exegese und Traditionstechnik vermochte er als aufmerksamer Zuhörer ebenfalls viel zu lernen, obwohl er sich keinem Lehrer anschloß.“⁹

Die katechetische Lehrunterweisung war Schriftauslegung. Wenn man die Hochschätzung des Alten Testaments bedenkt, wie sie sich aus den breitgestreuten Zitaten und Anspielungen der Logien Jesu ablesen läßt, dann wird man es für wahrscheinlich halten, daß Jesu Lehren auch außerhalb der Synagoge (vgl. Lk 4,18–27) oft Schriftauslegung war. Auch Logien der Bergpredigt weisen darauf hin (Antithesen, Seligpreisungen).

Ein großer Teil der synoptischen Wortüberlieferung – natürlich auch der Bergpredigt – wird auf von Jesus geprägte Lehrsummarien zurückgehen,¹⁰ die dem Jüngerkreis zum Weitergeben dienten; sie waren notwendig, wollte Jesus die Massen nicht nur kurzfristig beeindruckten, sondern ihnen behältlich geformte Lehre übergeben, die sie gleichsam mit nach Hause nehmen konnten.¹¹

„Wiederholen und Auswendiglernen gehört für den jüdischen ebenso wie für jeden hellenistischen Lehrer zur täglichen Praxis“.¹² Dementsprechend mußten auch die Worte und Lehrsummarien geformt sein. Sie mußten kurz, bildhaft und eindringlich sein. Manchmal werden sie durch Weckrufe eingeleitet wie „Amen, das sage ich euch“ (5,17.20).¹³ Viele Sprüche der Bergpredigt sind von der rabbinischen Maxime geprägt: „Stets lehre man seinem Schüler die kürzeste Fassung“ (Pes 3b/Chul 63b). Eines der hervorragendsten Stilmittel und -merkmale der Bergpredigt ist ihr Bilderreichtum. Bilder prägen sich dem Gedächtnis ein und ergreifen das Herz. In auffälliger Weise finden sich paradox (5,29–31; 6,3.6.17), Hyperbel (7,3–5), Kontrast (Seligpreisungen, Antithesen, Schlußgleichnisse), Grotteske (5,22; 7,6) und sprichwörtliche Redewendungen (7,12; 6,34). In der plastisch anschaulichen, bewußt zugespitzten, einladenden und herausfordernden Sprache erklingt mit erfrischender Ursprünglichkeit die Stimme Jesu.

Die vielfältigen poetischen Strukturen und rhetorischen Stilmittel haben memno-technische Funktion.¹⁴ In rund 80% der synoptischen Jesusworte begegnen synonyme, antithetische, synthetische und klimaktische Parallelismen.¹⁵ In der

⁷ J. Kürzinger, Die Aussage des Papias von Hierapolis zur literarischen Form des Matthäusevangeliums, in: BZ 21 (1977) 245–264.

⁸ R. Riesner, Jesus als Lehrer. Untersuchung zum Ursprung der Evangelien-Überlieferung, Tübingen 1981, 244.

⁹ R. Riesner 244.

¹⁰ R. Riesner 361 f.

¹¹ R. Riesner 364.

¹² R. Riesner 365.

¹³ R. Riesner 379 ff.

¹⁴ R. Riesner 369.

¹⁵ J. Jeremias, Neutestamentliche Theologie I. Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, 24–30; R. Riesner 398 f.

Bergpredigt ist der Parallelismus wiederholte Male zu treffen, z. B.: 5,17a//b; 19a//b.21b//c. 21//22 u. ä.). Gliederung in Strophen findet sich in den Seligpreisungen (5,3–6.7–10 offen für Gott, offen für die Menschen), im Vaterunser (6,9–10.11–13). Refrainartig kehren Verse wieder: in den Antithesen: Ihr habt gehört – ich aber sage euch; in der Rede von den guten Werken: Amen, das sage ich euch; sie haben ihren Lohn bereits erhalten (6,1–18); in der Rede von der Sorge (6,25–34): Sorgt euch nicht ängstlich (und ähnlich). Anfang und Ende einer literarischen Einheit (inclusio) weisen aufeinander hin: größere Gerechtigkeit (5,17–20) – Liebe (5,43–48); die acht Seligpreisungen (5,3–10) sind durch die gleiche Verheißung („ihnen gehört das Himmelreich“) zu einer Einheit zusammengeschlossen. In der Erklärung der Bergpredigt darf ihre Lehrweise nicht außer acht gelassen werden. Bei der Erklärung der Bilder darf die radikale Absicht Jesu nicht zerstört werden. Beispiele, die gebracht werden, um einen allgemeinen Satz zu beleuchten (5,39–41), sind nicht absolut zu setzen. Die Rhetorik soll in der Homilie nicht vernachlässigt werden.

II. Die Botschaft

Hinter den sittlichen Weisungen, die Jesus gegeben hat, und die zu einem nicht geringen Teil in der Bergpredigt gesammelt sind, steht seine Botschaft vom Nahe-gekommen-Sein des Reiches Gottes (1); sie sind radikale Forderungen (2); ihre Erfüllung ist dennoch für den Menschen möglich, weil Gott die Initiative ergriffen hat und ergreift (3).

1. Jesu Botschaft vom Reich Gottes

Als fast allgemein anerkanntes historisches Faktum gilt es, daß Jesus mit der Botschaft vom nahegekommenen Gottesreich aufgetreten ist (a), daß mit dieser Botschaft die Forderung zur Umkehr und zum Glauben an das Evangelium (an die Botschaft) verbunden ist (b) und daß auch die theologischen Motivationen, mit denen die Forderungen Jesu verbunden sind, im Dienst der eschatologischen Botschaft stehen (c).

a) Die eschatologische Botschaft Jesu

Die Mitte der Verkündigung und Lehre Jesu ist das „herrscherliche Nahen des Gottesreiches“ (Basileia).¹⁶ In der Bergpredigt des Mt ist die Rede vom „Reich der Himmel“ (Himmelreich); Himmel ersetzt den Gottesnamen. Gottesreich (mal-kuth-Jahwe) ist ein nomen actionis: Gott herrscht, er ergreift die Herrschaft. Abgeleitet bedeutet Reich Gottes auch die Dimension, in der Gott herrscht. Jesu ur-eigenes Basileia-Verständnis ist durch Jesu ungewöhnlich vertraute Gottesanrede *abbā* („Papi“) (Mk 14,36, vgl Röm 8,15; Gal 4,6) bestimmt. „Seine charakteristische Eigentümlichkeit bekam das Basileia-Verständnis Jesu von dieser Mitte her, aus der Jesus lebte: aus seiner Beziehung zum *abbā*.“¹⁷

Gottes Herrschaft kommt beglückend als das eschatologische Heil. Die Seligpreisungen enthalten verschiedene Aspekte dieses zugesagten Heils: „Ihnen gehört das Himmelreich“: Trost (messianisches Heil), Landbesitz (Bild für das eschato-

¹⁶ H. Merkley (Anm. 6) 21–44; H. Schürmann, *Gottes Reich – Jesu Geschick*, Freiburg–Basel–Wien 1983, 21–44.

¹⁷ H. Schürmann (Anm. 16) 30.

logische Reich), Sättigung, Erbarmen Gottes im Gericht, Schauen Gottes, Sohnschaft Gottes. Diese Ausdrücke und Bilder sind in der Hoffnung Israels auf die Vollendung der Welt beheimatet. Der ureigene und unvergleichliche Zug der Basileia-Botschaft Jesu ist die Freude am Verzeihen, das Erbarmen Gottes, seine grenzenlose Güte und Liebe. Die Herrschaft das abbā ist unendlich bereichernd. Gott ergreift seine Herrschaft. Das Reich Gottes kann vom Menschen nicht „erleistet“ oder erzwungen werden. Es ist Gottes Tat und Gabe. Die Menschen können sie nur erwarten, „suchen“. Nach den Seligpreisungen ist das Reich Gottes denen zugesagt, die vor Gott arm sind, die nichts haben, die hungern und dürsten, die keine Gewalt haben.

Die Basileia wird als nahegekommen verkündet. Es hat sich genaht, es ist noch nicht in der Vollendung da und bleibt also sich nahend (Perfektum „engiken“). Jesus weiß das Heil der Basileia bereits „anstehend-gegenwärtig“¹⁸ und doch läßt er beten: Es komme dein Reich.

Der Inhalt des Begriffes Reich Gottes ist sehr dicht und kaum auszuschöpfen (vgl. die Übersetzungen der „Guten Nachricht“). Er bedarf einer ständigen Aufschließung aus dem Kontext, in dem er auftritt. Vor allem darf er nicht nur auf das Jenseits (jenseitigen Himmel) eingeschränkt werden. Er soll vor allem als ständiges dynamisches Eingreifen Gottes in diese Welt, bis er seine Heilszusage vollenden wird, verstanden werden.

b) Die Forderung der Umkehr

Gott ergreift seine Herrschaft gegen den Widerstand des Bösen. Gott, der Vater im Himmel, ist gut, die Menschen sind böse (Mt 7,11). Der letzten Bitte des Vaters liegt ein gleiches Urteil zugrunde, wenn es heißt: „Rette uns vor dem Bösen“ (6,13), entreiße uns dem Bösen, das uns umgibt. „Letztlich ist das grundsätzliche Urteil Jesu über die Bosheit des Menschen integraler Bestandteil seiner Basileia-Botschaft.“¹⁹

Die Verkündigung der Gottesherrschaft ist daher mit dem Ruf zur Umkehr (Buße) und zum Glauben an das Evangelium verbunden (Mk 1,15). Die Verkündigung des Gottesreiches nennt „Einlaßsprüche“. Wenn die Gerechtigkeit eines Menschen nicht weit größer ist als die der Schriftgelehrten und Pharisäer, wird er nicht in das Himmelreich eingehen (5,20). Wer in das Reich Gottes eingehen will, muß Gerechtigkeit tun (7,21), muß das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit suchen (6,33). Die Botschaft vom nahekommenden Reich stellt darum vor eine Entscheidung. Sie wird durch das Bild von den beiden Wegen verlangt (7,13f.). Schließlich geht es um die Entscheidung: Eingehen in das Reich Gottes – Verwerfung durch den Richter (Christus) (7,21–23). Die Schlußgleichnisse enden mit dem Wort: „Der Fall war groß“ (7,27), was sich wohl auf die Verurteilung im Gericht bezieht. Auch die Rede von Lohn und Strafe setzt die Entscheidung voraus (5,12f.; 6,2ff.; 7,2ff.).

¹⁸ H. Schürmann (Anm. 16) 37.

¹⁹ H. Merklein (Anm. 6) 128.

„Wenn Jesus die nahende Basileia auch vornehmlich als Heil verkündet, so schließt das doch den Gerichtsgedanken nicht aus; auch Jesus kennt – auch unter Androhung des Gerichts – den Aufruf zur Umkehr und Entschiedenheit . . . Die Drohrede ist nächsterlich verstärkt worden; keinesfalls aber kann Jesu Gerichtspredigt ganz eliminiert werden.“²⁰

Aus allem wird klar, daß die sittlichen Unterweisungen Jesu grundsätzlich als eschatologische Ethik zu würdigen sind. Das entscheidende Motiv menschlichen Tuns und Lassens, das entscheidende Handlungsprinzip der Ethik Jesu, ist die Gottesherrschaft, genauer die zugesagte und nicht zu verdienende und zu erwirkende. Es heißt: „Kehrt um; denn das Himmelreich ist nahegekommen“ (Mt 4,17).

„Das Handeln des Menschen ist Konsequenz, nicht Voraussetzung des Kommens der Herrschaft Gottes, was aber dann, wenn es nicht zu entsprechenden Konsequenzen seitens des Menschen führt, zum Gericht wird.“²¹

c) *Sapientiale (theologische) und eschatologische Motivation*

Neben der eschatologischen gibt es in der Bergpredigt auch eine theologische Motivation für das sittliche Handeln. Die Feindesliebe (5,45–47) wird mit Elementen der natürlichen Theologie begründet, für die es in der griechisch-römischen Popularphilosophie und im Judentum Parallelen gibt. Das „Sorgenevangelium“ (6,25–34) operiert mit Argumenten aus einem volkstümlich optimistischen Vorsetzungsglauben wie zahlreiche Parallelen aus der Volksüberlieferung zeigen. Die „Goldene Regel“ (7,12) findet sich in ähnlicher Form in der jüdischen (Tob 4,15) und in griechischer Weisheitslehre. Die Lehre von den zwei Wegen ist weit verbreitet (7,13). Die Schlußgleichnisse vom Hausbau (7,24–27) verraten durch die Erwähnung des „klugen“ und des „unvernünftigen Mannes“ ihren Zusammenhang mit der Weisheitsliteratur.

In der eschatologischen Ethik Jesu haben auch Erwägungen humaner Ethik Raum. Die weisheitliche Explikation bestimmter Grunderfahrungen menschlichen Lebens haben aber in der Verkündigung der Gottesherrschaft nur stützende Funktion. Die Theologie und Weisheitslehre wurden in den Dienst der Eschatologie gestellt. Vielleicht ist gerade dies der Grund, warum sich auch Nichtchristen von der Bergpredigt angesprochen fühlen.

„Zahlreiche Moraltheologen gehen heute davon aus, daß in den vorliegenden neutestamentlichen Aussagen grundsätzlich keine neuen Forderungen enthalten sind oder aus der Erfahrung erlebbar wären – grundsätzlich und einsehbar heißt jedoch nicht, daß sie auch konkret eingesehen werden.“²²

2. *Gottesreich – Neuorientierung*

Die Jesustradition läßt keinen Zweifel darüber, daß der Mensch angesichts der hereinbrechenden Gottesherrschaft einen Umbruch der Werte erfährt (a), einem Radikalismus der Forderungen sich gegenüber sieht, wie ihn das Gesetz nicht kannte (b), und daß zum Tun verpflichtet wird (c).

a) *Umbruch der Werte*

In den Seligpreisungen sind die Wertmaßstäbe der irdischen natürlichen Ordnung zerbrochen. Wem fiel es ein, ein „Heil euch“ zuzurufen, denen zu gratulieren, die arm sind, die weinen, und hungern müssen (Lk 6,20f.; Mt 5,3ff.)? Die

²⁰ H. Schürmann (Anm. 16) 58f.

²¹ W. Schrage, Ethik des neuen Testaments (NTD Erg. 4) Göttingen 1982, 31.

²² J. Gründel, in: R. Schnackenburg (Anm. 2) 88.

Schätze, die hier auf Erden gierig gesammelt werden, verlieren, gemessen am Gottesreich, ihren Wert, werden zum Hindernis, den größten Schatz, das Gottesreich, zu erlangen. Nach dem „Sorgenevangelium“ (6,25ff.) verblissen alle Sorgen gegenüber der einzigen (Lk 12,32; zurückhaltender Mt 6,33), das Gottesreich zu suchen.

„Irdisches Wohlergehen und soziale Stellung sind im Hinblick auf die Gottesherrschaft nicht ausschlaggebend, ja verlieren überhaupt ihren Charakter als Werte: Die Basileia wird gerade denen zugesagt, die von diesen Werten nicht infiziert sind.“²³

b) Radikalismus

Jesus hat keine systematische Ethik der eschatologischen Verkündigung hinterlassen. Er greift bestehende ethische Erkenntnisse auf und radikalisiert sie. In den Antithesen (5,17–48) geht er vom Mosaischen Gesetz (Dekalog) aus. Er schafft durch die Verkündigung der nahegekommenen Gottesherrschaft „das Gesetz und die Propheten“ (den Willen Gottes) nicht ab, sondern erfüllt sie, lehrt tun, was das tiefste Anliegen des Gesetzes ist, bricht es auf seinen Kern hin auf. Der Kern des Gesetzes ist die Liebe. Von der „Goldenen Regel“ heißt es, darin bestehe das Gesetz und die Propheten (7,12). In der Botschaft der anbrechenden Gottesherrschaft offenbart sich Gott als „abbā“ mit seiner schrankenlosen Güte und Barmherzigkeit; die Antwort des Menschen darauf soll die schrankenlose Zuwendung seiner Liebe zu den Menschen sein. Alle radikalen Forderungen der Antithesen werden daraus verstanden.

Was schon die alttestamentliche und die jüdische Weisheit über die guten Werke: Almosen, Beten und Fasten (6,1–18) erkannt hat, wird von Jesus radikalisiert – nicht hinsichtlich der Quantität, sondern hinsichtlich der totalen Hingabe an den Vater im Himmel. Nur einzig er soll im Vollzug dieser Werke gesehen und gesucht werden. Jetzt soll sich erfüllen, was die Gottesliebe verlangt: „mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit allen Gedanken“ (Mt 22,37). Gott will alles in allem sein (1 Kor 15,28).

Der Radikalismus der Forderungen Jesu zeigt sich auch im Gottvertrauen (6,25–34). So schroff kann nur Jesus zum Gottvertrauen aufrufen, weil er die Herrschaft der grenzenlosen Liebe Gottes verkündet.

c) Das Tun

An den radikalen Forderungen entzündet sich die Frage, wie diese zu verstehen seien. Sind sie Utopie? Ideal? Handlungsanweisung? Die Geschichte der Sinndeutungen dieser Forderungen weiß auch um eine Deutung, die in den Forderungen Jesu nur die Gesinnungsänderung verlangt, aber nicht die Taten, von denen sie spricht. Die Bergpredigt läßt keinen Zweifel darüber, daß die Ethik Jesu sich nicht mit der Gesinnung begnügt, sondern Taten verlangt.

Wer die Gebote hält („tut“) und lehrt, wird groß genannt im Himmelreich (5,19). Aus den Antithesen zieht die Matthäus-Darstellung Folgerungen für das praktische Handeln: die Tat der Versöhnung (5,22f. 25f.), Abbruch einer Verbindung, die zum Ehebruch führt (5,29), Verantwortlichkeit für die Frau (5,32), aufrichtige

²³ H. Merklein (Anm. 16) 54.

Rede (5,37). Herausfordernd wird die Rede von der Wiedervergeltung erst durch die konkreten Beispiele, die das Tun illustrieren (5,38–42). Besonders am Ende der Bergpredigt häuft sich das Wort „Tun“. In der „Goldenen Regel“ heißt es: „Das tut auch ihnen“ (7,12). Die Unterscheidungsmerkmale der wahren und falschen Propheten sind die Früchte, die sie hervorbringen die Taten (7,15–23). Der dreigliedrige Schluß der Rede ist ganz dem Tun gewidmet. „Nur wer den Willen Gottes tut, wird in das Reich eingehen (7,21). Die das Reich verfehlen, sind die, die Ungesetzlichkeit wirken“ (7,23). Die beiden Schlußgleichnisse betonen, daß das Hören allein nicht genügt, sondern daß das Tun verlangt ist (7,24–27). Die Ethik der Bergpredigt fordert den ganzen Menschen. Sie darf und kann es, weil Gott die Initiative des Handelns ergreift.

3. Die Initiative Gottes

Die eschatologische Ethik Jesu ist ermöglichte Ethik. Gott ergreift die Initiative seiner schrankenlosen Liebe und ermächtigt den Menschen zu dieser. Der „Vorspann“ der Forderungen der Bergpredigt sind die Seligpreisungen, die verkünden, daß Gott seine Herrschaft ergreift, ohne daß er Vorleistungen verlangt.

„Daß das geforderte Handeln zuvor ermöglichtes Handeln ist, ist von eminenter Tragweite für die Vermittlung christlicher Moral, die nie für sich allein erfolgen kann, sondern die Vermittlung der Heilsbotschaft voraussetzt.“²⁴

Auch die Forderungen des Dekalogs stützen sich auf das vorausgehende Handeln Gottes. Sein „Vorspann“ heißt: „Ich bin Jahwe, dein Gott, der dich aus Ägypten geführt hat, aus dem Sklavenhaus“ (Ex 20,2; Dtn 5,6).

Die paulinische Ethik baut auf dem Heilshandeln Gottes auf, so daß sie auf die Formel gebracht werden kann: „Werde, was du bist!“ Die christliche Ethik leitet sich vom Heilsmysterium ab, das in den Sakramenten gegenwärtig ist. Durch die Initiative Gottes, deren Wirken fort dauert, wird die Grundlage sittlichen Handelns gelegt. Wenn Gott es ist, der die Initiative sittlichen Handelns ergreift und das Gelingen des guten Tuns gewährt und durch sein Erbarmen ergänzt, was trotz redlichen Bemühens unserem Tun noch fehlt, dann bleibt auch die Verkündigung solch radikaler Ethik, wie sie die Bergpredigt verlangt, noch Frohbotenschaft.

In der Mitte der Bergpredigt steht das Vaterunser, „die Zusammenfassung des ganzen Evangeliums“. Es ist Mustergebet und Lebensregel (6,14f.). Eingeleitet wird es durch die Anrufung: „Unser Vater im Himmel“ (6,9; Lk hat das authentische: Vater = *abbā*). Die Wertordnung der Bergpredigt zeichnet sich darin ab, daß die drei ersten Bitten dem Reich Gottes gelten, die folgenden drei dem Heil des Menschen. Das sich an das Gebet schließende Mahnwort (6,14f.) über die Vergeltung dokumentiert, daß die Herrschaft Gottes Prinzip der Ethik ist und das sittliche Handeln ermöglicht. Im Gebet zum „*abbā*“ kommt das Reich Gottes.

Die Bergpredigt des Matthäus schließt mit den Worten: „Als Jesus diese Rede beendet hatte, war die Menge sehr betroffen von seiner Lehre; denn er lehrte sie wie einer, der göttliche Vollmacht hat und nicht wie ihre Schriftgelehrten“ (7,28f.). Die Verkündigung der synoptischen Evangelien gleicht einer Ellipse mit zwei Po-

²⁴ H. Merklein (Anm. 16) 297.

len; der eine ist die Verkündigung der Basileia, der andere Jesus selbst als der vollmächtige Heilsbringer. Sind es zwei Pole? Jesus ist in der Basileia-Verkündigung „epiphan“ geworden. „Er hat sich vorösterlich im Symbol-Wort von der Basileia formelhaft zur Sprache gebracht (und lebt nachösterlich als Erhöhter in ihm weiter).“²⁵ In seiner Ethik ist die sittliche Forderung der Bergpredigt verwirklicht. In der „Nachahmung“ Jesu wird auch der Vater im Himmel nachgeahmt (5,48).

III. Hermeneutik

Was die Formgeschichte der Bergpredigt zeigt, setzt sich in der Kirche fort. Die Bergpredigt will immer gegenwärtige und immer neu fordernde Botschaft des erhöhten Christus sein. Die Exegese sagt uns, was das Wort Gottes „in jener Zeit“ sagte. Theologische Hermeneutik sucht die Frage zu beantworten: Was bedeutet das Wort Gottes in der Bibel für das Verstehen des Willens Gottes hier und heute, in unserer Zeit? Hermeneutik ist „jene Wissenschaft, die sich um eine sachgemäße Auslegung und Übertragung von Texten und Ereignissen aus der Vergangenheit in die Gegenwart müht“.²⁶

Die Bergpredigt will Orientierung für unser Handeln sein. Sie ist nicht ein neuer Sittenkodex oder ein kasuistisches Moralhandbuch (a), sondern bietet die Grundlagen einer Zielethik, deren Forderung das Gebot der Liebe ist (Mt 22,37–39) (b), das in konkreten Situationen auf Erfüllung drängt (c).

a) Neues Gesetz?

Die Einleitung zu den Antithesen über die Stellung Jesu zum Mosaischen Gesetz (5,17–20) können den Schein erwecken, die Forderungen der Bergpredigt seien als radikalisiertes Gesetz auszulegen, Christus als neuen Mose darzustellen, die Bergpredigt als das „Gesetz Christi“ zu erklären. Da die Gottesherrschaft als nahegekommen verkündet wird, ist nicht mehr die Tora, sondern die Basileia das entscheidende Handlungsprinzip. Wenn in der Traditionsgeschichte (vgl. Mt 5,18) in positiver Weise auf die Tora zurückgegriffen wird, dann geschieht dies so, daß das Entscheidende nicht die Tora, sondern die Botschaft Jesu von der nahegekommenen Gottesherrschaft ist.

In einzelnen Antithesen spricht die Bergpredigt in der Sprache des Gesetzes, ohne daß damit ein neues Gesetz aufgestellt werden sollte. In der Form des Rechtsspruches ist die Antithese zum fünften Gebot abgefaßt (5,21f.). In dieser Spruchreihe liegt von Satz zu Satz eine ungeheure Gesetzesverschärfung vor. Hier wird in präzisen Rechtssätzen gesprochen und doch soll nicht eine neue Rechtsordnung geschaffen werden. Denn welches Lokalgericht (der Juden) könnte den Zorn im Innern des Menschen verfolgen? Jesus benützt die Form des Rechtssatzes, um seinen Zuhörern einzuprägen: Aggression und tödliche Gewalt beginnen nicht erst dann, wenn jemand ermordet wird, sondern schon vorher im Herzen und mit dem Mund durch Beschimpfungen. Auch vom Ehebruch, der bereits mit dem ersten begehrliehen Blick beginnt, gilt ähnliches (5,27f.).

Auch mit dem Verbot der Ehescheidung (5,32) sollte nicht ein neues Gesetz zur

²⁵ H. Schürmann, Thesen zur kirchlichen Schriftauslegung, in: Theol. und Glaube 72/73 (1982) 331;

H. Schürmann (Anm. 16) 250.

²⁶ J. Gründel (Anm. 22) 87.

Unauflöslichkeit der Ehe geschaffen werden. Vielmehr will diese Antithese die eigentliche Wirklichkeit der Ehe aufdecken, die tiefer als jedes Gesetz reicht und die nicht durch Gesetze hinreichend geschützt werden kann. Der Mann soll zu absoluter und durch nichts erschütternder Liebe und Treue geführt werden, die Gott mit der Ehe gemeint hat. Auch über das Schwören sollte nicht ein neues Gesetz aufgestellt werden: ein gesetzliches Verbot des Schwörens (5,33 f.37). In der Form eines Rechtssatzes wird die absolute innere Wahrhaftigkeit gefordert. Was Jesus in allen diesen Worten will, das ist die Lauterkeit des Herzens, die innere Wahrhaftigkeit, die absolute Gewaltlosigkeit. In all dem ist der Mensch, ehe er noch mit dem Gesetz in Konflikt kommt, vom Willen Gottes gefordert. „Jesus benützt in diesen Logien zwar die Gesetzessprache, verfremdet sie aber, um die gesetzliche Ebene zu durchstoßen und die Wirklichkeit der menschlichen Beziehung aufzudecken, in der Gott den Menschen unmittelbar beansprucht. Er befreit diese Beziehung von der gesetzlichen Verengung und Verkürzung.“²⁷ Diese Rechtssätze provozieren zum Willen Gottes, der sich im Nahen der Gottesherrschaft vollends kundgibt. Sie sind darum Richtungsweiser für die jeweiligen konkreten Entscheidungen, aber nicht ein neues Gesetz.

b) Zielethik

Die Bergpredigt stellt ein sittliches Ideal auf, das unerreichbar ist. Sie verlangt, vollkommen zu sein, wie der Vater im Himmel vollkommen ist (5,48), barmherzig zu sein, wie der Vater barmherzig ist (Lk 6,36). Die Goldene Regel (7,12) macht das eigene Verlangen (die Selbstliebe) zum Maßstab der Nächstenliebe. Wer kann sagen: Ich habe dem andern alles getan, was ich für mich vom andern erwarte? Das Verlangen des Menschen ist unersättlich. Die guten Werke (6,1–18) sollen mit solcher Hingabe an Gott geschehen, daß der Mensch, der sie vollzieht, von sich selbst total absieht und nur Gott im Sinn hat – ohne jede Reflexion auf sich (6,3). Ist es möglich, daß „die linke Hand nicht weiß, was die rechte tut“? Jesus stellt Zielgebote auf, die sich gesetzlicher Einforderung und Kontrolle entziehen. Sie wollen das Gewissen orientieren und auf das Ziel hinweisen. Sie sind verbindliche Ideale, an denen sich der Christ in seinen Haltungen und in seinem Handeln ausrichtet, so daß er immer auf dem Weg auf sie hin ist.

Die Ethik der Bergpredigt schließt so die Selbstgerechtigkeit aus; sie läßt nie sagen: Es ist genug, ich habe alles getan. Sie ist auf Dynamik hin angelegt, weil sich Gott als höchst dynamisch im Ergreifen der Gottesherrschaft erweist. Der Christ ist immer nur einer, der nach der Gerechtigkeit hungert und dürstet, und als solcher wird er mit Gerechtigkeit gesättigt.

c) Verbote und Erfüllungsgebote

Die Bergpredigt ist kein kasuistischer Normenkatalog, der von A bis Z erfüllt werden muß. Sie ist kein Lehrbuch kasuistischer Moral, in dem möglichst viele Fälle des Lebens „gelöst“ werden. Viele Bereiche des heutigen Lebens liegen

²⁷ G. Lohfink, Jesus und die Ehescheidung, in: *Biblische Randbemerkungen* (Schüler-FS für R. Schnackenburg) Würzburg 1974, 207–217; P. Hoffmann, Jesu Wort von der Ehescheidung und seine Auslegung in der ntl. Überlieferung, in: *Concilium* 6 (1970) 326–332.

nicht in ihrem Blickfeld. Nur auf eine verschwindend kleine Zahl von Problemen, die uns heute bedrängen, gibt sie Antwort. Sie gibt viel mehr als fertige Normen. Sie gibt uns einen Verstehenshorizont und klare Zielweisungen für jeweilige konkrete Entscheidungen.

Matthäus selbst hat in seiner Redaktionsarbeit solche Applikationen eines allgemeinen Satzes vorgenommen. Aus dem neuen Verständnis des fünften Gebotes leitet er die Notwendigkeit der Versöhnung im kultischen und sozialen Leben ab (5,23–25). Der Verzicht auf Widerstand gegen Gewalt wird in konkreten Beispielen gezeigt, die aber nicht als Gesetzesanweisungen beurteilt werden wollen. Wie sollen jetzt und hier die Forderungen der Bergpredigt erfüllt werden? Wie sollen aus den Zielgeboten die Erfüllungsgebote für die konkrete Situation abgeleitet werden? Hier soll nicht auf Spezialfragen wie Friedensbewegung und Bergpredigt eingegangen werden,²⁸ sondern nur einige Leitsätze geboten werden, nach denen sich konkretes Handeln an der Bergpredigt orientieren kann.

Zunächst ist nach dem literarischen Charakter eines Spruches zu fragen. Im Anschluß an die jüdische Vorstellung, daß leibliche Glieder ausführende Organe sündiger Gesinnung sind, fordert Jesus, Auge bzw. Hand auszureißen bzw. abzuhauen, weil es besser sei, verstümmelt in das Leben des Gottesreiches einzugehen, als unverstümmelt in die Hölle geworfen zu werden (5,29). Man braucht nicht an die Ächtung der Selbstverstümmelung bei den Juden zu denken, um zu erkennen, daß Jesus seinen Aufruf nicht buchstäblich erfüllt wissen wollte. In einer übertreibenden und provozierenden Ausdrucksweise will er zur unbedingten Absage an jede Sünde aufrufen.

Die Erfüllungsgebote müssen sich an den Zielgeboten orientieren. Das Zielgebot, das hinter allen Forderungen der Bergpredigt steht, ist das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe (Mt 22,34–40 und Par.), in dem Jesus – das ist seine Großtat – die religiös-sittlichen Forderungen zusammenfaßt. Die radikale Güte des eschatologischen Handelns Gottes (abbā!) ist Voraussetzung, Begründung, Ermöglichung und Motiv des menschlichen Handelns.

Wie diese Orientierung in concreto geschehen kann, ist am Verhalten Jesu abzulesen. „Die Sätze der Bergpredigt werden durch Jesu eigenes Verhalten und Tun, durch seine Hingabe bis in den Tod verdeutlicht.“²⁹ Die Worte der Bergpredigt dürfen nicht vom Verhalten Jesu isoliert werden. Jesus ist dem Prinzip der Gewaltlosigkeit bis zum Äußersten gefolgt, und doch hat er das Unrecht, das ihm angetan wurde, als solches gebrandmarkt (Joh 18,22f.).

Einzelne Zielgebote hat die Kirche, der die authentische Schrifterklärung aufgetragen ist, als Erfüllungsgebote konkretisiert. Die Ehe ist unauflöslich (5,31f.), unter bestimmten Umständen kann das Eheband gelöst werden (vgl. cann. 1141–1150 im neuen CIC). In der IV. Antithese (5,34) ist ursprünglich (vgl. Jak 5,12) ein Schwurverbot ausgesprochen;³⁰ die Kirche aber verlangt ihn – allerdings

²⁸ Vgl. A. Vögtle, Was ist Frieden? Orientierungshilfen aus dem NT, Freiburg i. B. 1983; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hrsg.), Die deutschen Bischöfe 34. Gerechtigkeit schafft Frieden 1983; A. Stöger – R. Hammerstiel, Die Bergpredigt. Eine Botschaft von Hoffnung und Frieden, Klosterneuburg 1982, 111–118.

²⁹ R. Schnackenburg (Anm. 2) 56.

³⁰ H. Merklein (Anm. 6) 266; E. Schweizer (Anm. 4) 78: „In slav. Henoch 49,1 wird ein doppeltes Ja oder ein doppeltes Nein als Schwurersatz empfohlen, und es ist möglich, daß Jesu Wort schon zu einer solchen Empfehlung erweicht worden wäre.“

mit Zurückhaltung, in ihrem Rechtsbuch (can. 1532 im neuen CIC). Die Kirche selbst sieht in den Weisungen Jesu nicht Gesetze, die buchstäblich erfüllt werden müssen, sondern „Richtungsweiser für die jeweiligen konkreten Entscheidungen“ (R. Schnackenburg).

Die Wirkungs- und Auslegungsgeschichte der Bergpredigt³¹ zeigt, wie schwierig ihre Anwendung in den jeweiligen geschichtlichen Verhältnissen ist. Kann sie für den einzelnen leichter sein? Er hat wohl die Wegweisung Jesu und der Kirche, aber schließlich muß er entscheiden, wie weit die Weisungen Jesu hic et nunc als konkrete Handlungsnormen zu werten sind. Das wird nicht gelingen ohne den von der Offenbarung erleuchteten Sachverstand. Allen Entscheidungen geht die Botschaft voran, daß Gott die Herrschaft seiner Liebe ergriffen hat. Selbst wenn aber einer den besten Willen hat, in der unbegrenzten Liebe Gottes den Menschen zu begegnen, wird er es nicht können, weil ihm dazu die Kräfte, die Mittel und die nötige Freiheit von anderen Verpflichtungen fehlen. Solange wir noch beten müssen: Es komme dein Reich, erlöse uns von dem Bösen, sind die Höchsterforderungen Jesu nicht vollends erreichbar. Dennoch sind sie und müssen sie ein ständiger Stachel sein, auf dem Weg zu ihnen zu bleiben.

Die Homilie soll für die Auslegung der Bergpredigt in der gegenwärtigen Situation Hilfe bieten. Letzte Gewissensentscheidung kann auch sie nicht abnehmen. In ihr soll sich die Mahnrede Jesu vergegenwärtigen.

³¹ R. Schnackenburg (Anm. 2) 36–54.

Einführung in die Offenbarung des Johannes

Für den unbefangenen Leser erweist sich die Johannesapokalypse auf den ersten Blick als ein Buch mit sieben Siegeln. Das betrifft die vielfach undurchschaubare Bildsprache, den Aufbau, die Grundaussage und den Zweck dieses auch lange Zeit in der frühen Kirche umstrittenen Werkes. Es scheint daher angebracht zu sein, zu den angesprochenen Problemen Stellung zu nehmen.

1. Der literarische und theologische Hintergrund

1.1. Die literarische Gattung Apokalyptik¹

Mit Apokalyptik wird eine Literaturgattung jüdischer Provenienz bezeichnet, die der Zeit zwischen dem 2. Jahrhundert vor Christus und dem Ende des 1. Jahrhunderts nach Christus zugehört und durch besondere literarische Mittel und inhaltliche Besonderheiten geprägt ist. Ihre wichtigsten Vertreter bilden u. a. das atl. Buch Daniel aus der Makkabäerzeit, die sogenannte „Himmelfahrt des Moses“ etwa aus der Zeit um Christi Geburt, das 4. Buch Esra aus der Zeit des jüdischen Krieges (ca. 70 n. Chr.), die syrische Baruchapokalypse (ca. 100 n. Chr.) und das vielschichtige, hinsichtlich seiner Datierung umstrittene äthiopische Henochbuch.²

Spricht man von Wesenselementen der Apokalyptik, so ist die inhaltliche Vielschichtigkeit dieser drei Jahrhunderte umfassenden Literatur immer auch mitzubedenken. Gemeinsam ist jedoch allen apk. Werken, daß sie sich als „Offenbarungen göttlicher Geheimnisse“ geben. Dabei bilden die Geheimnisse der Eschata und der damit verbundenen Ereignisse und Personen das Vorzugsobjekt der apk. Literatur. Man kann daher die jüdische Apokalyptik als Sonderform der jüdischen Eschatologie bezeichnen, die neben anderen eschatologischen Konzepten (etwa dem des Rabbinismus) existiert, mit ihnen Anschauungen teilt, sich aber auch in mancherlei Hinsicht von diesen grundlegend unterscheidet.³

Zu den *literarischen Besonderheiten* der Apokalyptik zählen vor allem die Pseudonymität und die Versymbolisierung der Aussagen. Was die Pseudonymität betrifft, so erscheinen die Werke grundsätzlich unter dem Namen einer berühmten

¹ Literatur in Auswahl: J. M. Schmidt, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran, Neukirchen-Vluyn 1969; J. Schreiner, Alttestamentlich-jüdische Apokalyptik. Eine Einführung (Biblische Handbibliothek VI), München 1969; Ph. Vielhauer, Apokalypsen und Verwandtes, in: E. Hennecke und W. Schneemelcher, Neutestamentliche Apokryphen II, Tübingen 1971, S. 412–421; W. G. Kümmel, Apokalyptik und Apokalypsen, in: ders., Einleitung in das Neue Testament, Heidelberg 1973; W. Schmithals, Die Apokalyptik. Eine Einführung und Deutung, Göttingen 1973; K. Koch und J. M. Schmidt (Hrsg.), Apokalyptik (Wege der Forschung 365), Darmstadt 1982.

² Deutsche Ausgaben: Paul Riessler, Altjüdische Schriften außerhalb der Bibel, Augsburg 1928; repr. Heidelberg 1966; Werner Georg Kümmel u. a. (Hrsg.), Jüdische Schriften aus der hellenistisch-römischen Zeit, Bd V: Apokalypsen, Gütersloh 1974 ff. (Noch nicht vollständig.)

³ Ph. Vielhauer, Apokalypsen und Verwandtes, in: Apokalyptik, hrsg. v. K. Koch u. J. M. Schmidt, Wege der Forschung 365, Darmstadt 1982, S. 404.

religiösen Figur der Vergangenheit (Daniel, Esra, Baruch etc.), so daß ihre Inhalte als deren Prophezeiung für die Gegenwart oder Zukunft erscheinen.

Spezifische Darstellungsmittel bilden der Visionsbericht und die Bilder- bzw. Symbolsprache, zu deren Deutung mitunter ein Offenbarungsmittler, etwa ein *angelus interpres*, eingeführt wird. Möglicherweise bildet dieses literarische Mittel das Endprodukt einer Weiterentwicklung der prophetischen Ausdrucksformen. Atl. Propheten stellen mitunter ihre Botschaften als „Schauungen“ dar (vgl. z. B. Am 1,1; Mich 1,1; Nah 1,1 etc.); sie wiederum dienen als Stütze oder Ausgangspunkt der eigentlichen prophetischen Verkündigung (vgl. Jer 24,1 ff.). In der Apokalyptik werden dagegen Reihen von Visionsbildern *ohne* verbale Deutung vorgestellt. Die Deutung liegt im Symbolgehalt der Bilder. Sie wird nur dann beigegeben, wenn das Symbol dem Leser nicht bekannt sein kann.⁴ Man könnte daher vom literarischen Genus des „prophetischen Bilderbuchs“ bzw. inhaltlich und funktional von einer Art „Ikonentheologie“ sprechen.

Die Anhäufung von Symbolen führt mitunter zu surrealistischen Bildern. Dabei geht es aber nicht um die Vorstellungsmöglichkeit, sondern um die Verbildlichung einzelner Begriffe oder Gedanken. Um die Bilder zu begreifen, müssen daher die Symbole in Begriffe rückübersetzt werden. Das Problem besteht heute allerdings darin, daß eine Reihe von Symbolen nicht mehr bekannt ist, so daß ein ungeklärter Rest verbleibt.

1.2. Theologische Merkmale der Apokalyptik

Die Eschatologie der frühen Propheten ist im wesentlichen nationaler Art. Erwartet wird der Wiederaufbau der zerfallenden Hütte Davids (Am 9,11) bzw. ein glanzvolles Neuerstehen des Königtums. Die apokalyptische Erwartung zielt dagegen auf ein universales, Welt, Geschichte und Kosmos umfassendes und betreffendes Geschehen von Gott her. Das Neue, das erwartet wird, ist mit dem gegenwärtig Existenten nicht mehr identisch, sondern transzendentaler Art.

Die Apokalyptik ordnet die weltübergreifende Wirklichkeit des Seins nach dem sogenannten Zwei-Äonen-Schema.⁵ Konkret spricht sie von „diesem Äon“, um die vorfindliche Weltwirklichkeit zu bezeichnen, und vom „kommenden Äon“, um eine zukünftige, im Ratschluß Gottes bereits vorhandene,⁶ neue „Schöpfung“ anzusagen. „Dieser Äon“ wird grundsätzlich negativ qualifiziert, der „kommende Äon“ gilt als Inbegriff des Glücks; er ist ewig, unvergänglich und wird mit Bildern vom Paradies, als neue Schöpfung oder himmlisches Jerusalem beschrieben⁷ bzw. als „neuer Himmel und neue Erde“⁸ gekennzeichnet. Eine Kontinuität zwischen den beiden Äonen ist nicht denkbar. Der „kommende Äon“ ist etwas völlig Neues.⁹

Den Wendepunkt zwischen den beiden Äonen bildet der „Tag JHWHs“. Er ist einerseits Gerichtstag über „diesen Äon“, andererseits Offenbarungstag der Herr-

⁴ So erklärt die Johannesapokalypse z. B. das Symbol der 7 Sterne und der 7 Leuchter in Offb 1,20.

⁵ Vgl. etwa die Aussage 4 Esr 7,50: „Der Höchste hat nicht einen Äon geschaffen, sondern zwei.“

⁶ Vgl. 4 Esr 7,30f.: „Dann wird sich die Welt zum Schweigen der Urzeit wandeln, 7 Tage lang wie im Uranfang, so daß niemand überlebt. Nach 7 Tagen aber wird der Äon, *der jetzt schläft*, erwachen und die Vergänglichkeit selber vergehen.“

⁷ Vgl. Henäth 72,1; 4 Esr 7,75; SyrBar 32,6.

⁸ Vgl. Henäth 45,4f.; 91,16 u. ö.

⁹ Vgl. SyrBar 31,5: „Siehe Tage werden kommen, da wird alles, was geworden ist, der Vernichtung übergeben und es wird werden, wie wenn es nicht gewesen wäre.“

lichkeit Gottes und Eröffnungstag des Neuen Äons bzw. der künftigen „Welt“ Gottes. Er stellt daher das eschatologische Ereignis schlechthin dar.

Mit der Erwartung einer künftigen Heilswelt verbindet sich notwendig die *Auferstehungshoffnung*, da die Frage nach der Sinnhaftigkeit eines gottbezogenen – also gerechten – Lebens in „diesem Äon“ beantwortet sein will. Die in 4 Esra gebotenen Lösungen sind zwar je nach Traditionsschicht etwas unterschiedlich,¹⁰ in 7,32 aber eindeutig niedergelegt: „Hergeben wird die Erde, die in ihr schlafen; und hergeben wird der Staub, die in ihm ruhen; hergeben werden die Kammern die ihnen anvertrauten Seelen.“ Denkt man ursprünglich wohl nur an die Auferweckung der Gerechten zum ewigen Leben, so tritt allmählich der Gedanke an eine Erweckung aller Menschen zum Endgericht hinzu.

Als besonderes Problem erhebt sich die Frage nach der Vollzugsperson der Äonenwende. Das Judentum erwartet einen zukünftigen Heilbringer in unterschiedlicher Weise. Erwartet die dynastisch-nationale Eschatologie im Gefolge des Propheten einen davidischen Messias, der Israel von der Fremdherrschaft befreien soll und seine Weltherrschaft aufrichten wird, so handelt es sich – bei aller Verschiedenheit der Messiaserwartungen – prinzipiell um eine innerweltlich-diesseitige Größe. Demgegenüber richtet sich die apk. Erwartung auf das Kommen des *Menschensohnes*,¹¹ der schon vor Erschaffung der Welt vorhanden war und seiner Stunde harret, da er als transzendent-himmlicher Heilbringer das Weltgericht vollstrecken und den Heilsäon für die Gerechten, Geretteten, Auserwählten und Treuen etc. eröffnen wird.¹² Seine Funktion ist es also, die Gemeinde der Auserwählten für das ewige Leben zu sammeln, die Gottlosen aber zu vernichten und so der Gerechtigkeit endgültig zum Sieg zu verhelfen.¹³

Die Vorstellung dürfte aus Dan 7,13 ff. entwickelt worden sein. Es handelt sich dann wohl um eine Hypostasierung der göttlichen Gerechtigkeit, die in Dan 7 implizit zum Ausdruck kommt. D. h., „eine Wirkungsweise Gottes, nämlich die Durchführung des Endgerichts und die Bewahrung der Gerechten (vgl. 1 Hen 45,3 f.; 49,3 f.; 51,3) verselbständigt sich und wird zu einer mythischen Person“,¹⁴ die mit Gott beinahe konkurriert, da auch von diesem der Vollzug des Endgerichts ausgesagt wird.¹⁵

Für den Rabbinitismus war die Möglichkeit der Konkurrenzierung Gottes unerträglich. Wie 4 Esr 7,27–44 erkennen läßt, kam es zu einem Ausgleich, indem das erwartete Messiasreich in die apk. Erwartung als begrenztes irdisches Zwischenreich vor der Äonenwende einbezogen wurde. Nach 4 Esr 7,28 wird der Messias 400 Jahre herrschen, bevor er stirbt und die Äonenwende mit dem Gericht Gottes (!) anhebt; nach Offb 20,7–15 handelt es sich um ein 1000jähriges Reich. Es sind dies gleichrangige Symbolzahlen; sie besagen Universalität der Zeit und sind auswechselbar.

Als weiterer Grundzug der Apokalyptik ist eine Art *Determinismus* zu nennen, da die Unveränderlichkeit Gottes ernst genommen wird. Die Geschichte der Schöpfung ist vorgeplant und läuft unveränderbar ab. Selbst das Ende ist seit Anfang an von Gott „geschaffen“ (vgl. 4 Esr 6,1–6). Daher ist es dem, der Gottes Ratschluß kennt, möglich, das Ende zu berechnen, die Weltzeit zu periodisieren bzw. die Geschichte zu systematisieren (7 Jahrwochen; Jubiläen etc.). Es ist dann aber auch nicht verwunderlich, wenn die kommenden Ereignisse als bereits bei Gott existierend gedacht sind, und der „kommende Äon“ die Züge des verlorenen Paradieses annimmt, so daß Protologie und Eschatologie gewissermaßen zusam-

¹⁰ Vgl. 4 Esr 5,41; aber auch 13,17f.

¹¹ Vgl. bes. Henäth 46,1–7; 48,2–6.

¹² Die Universalität und Individualität seines Gerichtes, wie auch die Sammlung der Erwählten kommt besonders Henäth 62,7f. zum Ausdruck (vgl. auch Mk 13,24–27).

¹³ Vgl. U. B. Müller, Messias und Menschensohn in jüdischen Apokalypsen und in der Offenbarung des Johannes (STNT 6) Gütersloh 1972, S. 44 ff.; vgl. außerdem: R. Pesch und R. Schnackenburg (Hrsg.), Jesus und der Menschensohn (FS. Vögtle), Freiburg-Basel-Wien 1975.

¹⁴ U. B. Müller, Messias und Menschensohn, 44.

¹⁵ Vgl. ebd.

menfallen. Aus der Beachtung der Zeichen der Zeit ergibt sich daher auch die Sehnsucht der Apokalyptiker nach dem „Ende“ und eine Art von Naherwartung.¹⁶ So fragen auch die christlichen Märtyrer nach Offb 6,10: „Wie lange zögerst du, Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger, Gericht zu halten und unser Blut an den Bewohnern der Erde zu rächen?“

1.3. *Zwischensumme*

Trotz der Unmöglichkeit, die literarischen und theologischen Typika der jüdischen Apokalyptik auf einen einzigen Nenner zu bringen, darf man festhalten, daß die Apokalyptik zweifellos den beachtlichen Versuch darstellt, eine Kosmos, Mensch und Geschichte umfassende „Weltenformel“ zu finden, die total theozentrisch fundiert ist, und die absolute und letztgültige Lösung der Frage nach dem Sinn und Ziel des Daseins bzw. des Existenten überhaupt bieten möchte.

2. **Grundelemente der Johannesapokalypse**

Um an die Johannesapokalypse inhaltlich heranzukommen, ist zunächst nach ihrer formalen Struktur zu fragen, da ja die Form den Inhalt mitbestimmt.

2.1. *Die Anlage des Werkes*

Abgesehen von der Überschrift (Offb 1,1–3) besteht die Offenbarung des Johannes (Offb) aus einem Briefteil (1,4–3,22), der eigentlichen Apokalypse (4,1–22,5) und einem Epilog (22,6–21). Die einzelnen Teile des Werkes werden dann jeweils durch eine Exposition im Himmel eingeleitet und dann durchgeführt. Dies gilt für den Briefteil: Nach dem Präskript (1,4–8) erfolgt die Beauftragung des Sehers durch den himmlischen Christus: „Schreibe auf, was, du gesehen hast, was ist und was danach geschehen wird“ (1,19). Die 7 Briefe (Kap. 2–3) nehmen zum „Ist-Stand“ Stellung. Ebenso wird die eigentliche Apokalypse durch die Gottesvision im Himmel eröffnet (Kap. 4).

Das gleiche Prinzip zeigt sich im Blick auf die für die eigentliche Apokalypse konstitutiven Siebener-Reihen (Siegel-Posaunen-Zorneschalen): Das Lamm übernimmt das Buch aus der Hand Gottes, um seine sieben Siegel zu lösen (Kap 5). Die Durchführung wird 4,1–8,1 dargestellt. Die Reihe der sieben Posaunen hat ihre Exposition in 8,2–6, jene der Zorneschalen findet sich in Kap. 15.

2.1.1. *Die Siebener-Reihen*

Wie G. Bornkamm treffend dargetan hat,¹⁷ ist zu beachten, daß das versiegelte Buch „innen und außen beschrieben“ (5,1) ist. Die Innenseite ist daher erst lesbar, wenn das letzte Siegel erbrochen ist. Die erste Siebenerreihe gibt also nur die Außenseite frei, das eigentliche Geheimnis des Buches eröffnen erst die beiden

¹⁶ Vgl. 4 Esr 4,33f.: „Ich . . . sagte: ‚Wie lange noch? Wann soll das geschehen? Unser Leben ist ja so kurz und so elend!‘ Er antwortete und sprach: ‚Du willst doch nicht mehr eilen als der Höchste? Du willst nämlich Eile um deiner selbst willen, der Höchste aber für viele.“

¹⁷ G. Bornkamm, Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis, ZNW 36 (1937), 132–149 = ders., Studien zu Antike und Urchristentum, Ges. Aufsätze II (Beiträge zur evangelischen Theologie Bd 28), München 1959, 204–222.

weiteren Reihen. „Mit anderen Worten: die Siegelvisionen, die die Öffnung des Buches begleiten, lassen in einer ungeheuren Verkürzung den ganzen Inhalt des Buches in rätselhaften Umrissen zum erstenmal erscheinen“.¹⁸ Sie bilden also eine Art Summarium oder Inhaltsangabe des Kommenden.¹⁹

Hinsichtlich der beiden weiteren Siebenerreihen fällt seit langem eine gewisse Parallelität der Aussagen bzw. der *Leitwörter* auf. Es entsprechen in der Abfolge der Posaunen und Schalen einander die Leitbegriffe: (1) „auf die Erde geworfen“ (8,7; 16,2), (2) Meer wird zu Blut (8,8f.; 16,3), (3) Flüsse und Quellen (8,10; 16,4), (4) Sonne (8,12; 16,8f.), (5) Verfinsterung (9,1; 16,10), (6) Euphrat (9,14; 16,12), (7) Tempel, Blitze, Stimmen, Donner, Erdbeben, Hagel (11,19; 16,17–21). Die an den ägyptischen Plagen orientierte Posaunenreihe (8,7–11,19) verkündet das Unheil jeweils nur über ein Drittel seiner Adressaten, die Schalenreihe (16,1–21) dagegen über die Gesamtheit. Die gewollte Steigerung ist nicht zu übersehen. Die drei Siebenerreihen bringen somit die *gleichen* Stoffe in dreimaliger Steigerung bzw. Entfaltung zur Sprache.

2.1.2. Die übrigen Texte

Die Reihe der Zorneschalen schließt nicht unmittelbar an die der Posaunen an. Es ergibt sich vielmehr ein „Einschub“ von 3 Kapiteln (Kap. 12–14). Es ist nun wiederum hinsichtlich der Symbole und Aussagen der den beiden Reihen *folgenden* Texte, wenn auch nicht in der gleichen formalen Parallelität, eine gewisse Analogie zu beobachten. Kap. 12–14 spricht von der himmlischen Frau, ihren Söhnen und ihren Bedrängern, der Schlange und den beiden diese vertretenden Tieren, wie auch vom siegreichen Lamm, seinem Gefolge und dem Gericht des Menschensohnes (Kap. 14). Kap. 17–19 stellt in Anschluß an die Schalenreihe die große Hure Babylon auf den gotteslästerlich beschriebenen Tier sitzend dem gegenüber und schildert deren Vernichtung. Das in Kap. 20 dargestellte Messiasreich, das Endgericht mit zweifachem Tod und die Schlußvision von der neuen, der himmlischen Stadt Gottes und des Lammes (Kap. 21,1–22,5) fungieren wohl als die groß durchgeführte Analogie zu Kap. 14 und bilden das glanzvolle Finale der Apokalypse. Motiviert werden die genannten Blöcke Kap. 12–14 und 17–22,5 jeweils bereits in den vorangestellten Siebenerreihen, genauer im Rahmen ihres 6. Gliedes (11,7ff. und 16,13ff.), so daß die literarische Verknüpfung gewährleistet ist.

Der apokalyptische Teil bringt somit dieselben eschatologischen Themen dreimal zur Sprache: „Summarisch in den sieben Siegelvisionen 6,1–8,1, andeutend und fragmentarisch in 8,2–14,20, endgültig und vollständig in 15,1–22,5.“²⁰ Das Buch versucht also offenbar nicht den chronologischen Ablauf der eschatologischen Ereignisse zu schildern,²¹ sondern bringt in einer Art Variationstechnik sein Anliegen zum Ausdruck.

¹⁸ Ders., Studien 219.

¹⁹ Traditionsgeschichtlich könnte es sich um die „Grundapokalypse“ handeln, die in den folgenden Reihen ausgebaut wird.

²⁰ Ph. Vielhauer, Apokalypsen und Verwandtes, a.a.O., 433f. Ders., Geschichte der urchristl. Literatur, a.a.O., 499.

²¹ Die in 11,2; 12,6.14; 13,5 erwähnten Zeiten von 3 1/2 Jahren = 42 Monaten = 1260 Tagen sind Symbolzahlen (die Hälfte von 7 Jahren) und daher chronologisch wertlos.

Sind die dargelegten Beobachtungen richtig, dann ergibt sich folgende literarische Anlage:

Überschrift 1,1-3
Präskript 1,4-8

A) Briefteil 1,9-2,33

1. Exposition im Himmel: Beauftragung durch Christus 1,9-20
2. Die *sieben Briefe* an die Gemeinden 2,1-3,22

B) Die Apokalypse 4,1-22,5

I) Die Grundreihe (Urapokalypse?) 4,1-8,1

1. Exposition im Himmel: Liturgie-Übergabe des Buches an das Lamm Kap. 4-5
2. Die *sieben Siegel* 6,1-8,1

II) 1. Durchführung 8,2-14,20

- (A) 1. Exposition im Himmel 8,2-6
2. Die *sieben Posaunen* 8,7-11,19
- (B) – Die Frau und die Tiere Kap. 12-13
- Das Lamm und sein Gefolge auf dem *Sion*.
Das Gericht des Menschensohnes Kap. 14

III) 2. Durchführung 15,1-22,5

- (A) 1. Exposition im Himmel 15,1-8
 2. Die *sieben Schalen* 16,1-21
 - (B) – Die Hure auf dem Tier Kap. 17-19
 - Gottes *Endgericht*,
Das neue *Jerusalem* und das Lamm 20,1-22,5
-

Postskript 22,6-21

2.2. Aussagen der Johannesapokalypse

2.2.1. Die Grundtendenz

Johannes verwendet die literarischen Mittel und grundlegende Theologumena der jüdischen Apokalyptik. Zu den literarischen Mitteln gehört die Übernahme traditioneller, schon von Daniel her bekannter Symbole, wie Hörner, Augen, Tiere etc. (vgl. Dan 7), von Zahlen- und Farbsymbolen, wie auch die Tendenz zur Personifizierung (Frau, Hure etc.). Wie in den jüdischen Apokalypsen bildet der vielfältige Bezug auf das AT, die direkte oder indirekte Verwendung atl. Texte und Textfragmente, besonders aus den Propheten, ein besonders eindrucksvolles theologisches Aussagemittel. Theologisch verbindet das Urzeit-Endzeit-schema und die Überzeugung von der gottfeindlichen (Fremd-)Bestimmtheit der vorfindlichen Welt die Offb mit der jüdischen Apokalyptik, ebenso das damit gegebene Interesse an den eschatologischen Ereignissen und der daraus resultierende Versuch, die Gegenwart von der Zukunft her zu deuten.²²

Der entscheidende Unterschied besteht jedoch bereits im Ansatz: Johannes bietet *christliche* Eschatologie mit den Mitteln der jüdischen Apokalyptik. Der Grundansatz heißt daher: Mit Christi Tod und Auferstehung hat „der kommende Äon“ im Prinzip bereits begonnen! Die Schlachtung des Lammes hat schon das endgültige Pascha- bzw. Ostern eröffnet. Christus steht als das Lamm vor dem Thron bzw.

²² Vgl. A. Strobl, Apokalypse des Johannes, in: Theologische Realenzyklopädie (TRE) III, Berlin-New York 1978, 184.

auf dem eschatologischen Sion (14,4 vgl. Jer 2,10ff.) und die Schar der Freigekauften (14,4), die Erstlingsfrucht, bzw. „die große Schar aus allen Nationen und Stämmen, Völkern und Sprachen“ (7,9), die niemand zählen kann, die das Siegel des Lammes tragen, sind schon bei ihm. Die eschatologische Zukunft hat somit bereits begonnen.

Mit Christi Tod und Erhöhung ist aber keineswegs die Welt und damit „dieser Äon“ untergegangen. Sie existieren frisch-fröhlich weiter. „Dieser Äon“ steht für die Offb – wie für die jüdische Apokalyptik – unter der Herrschaft des Todes, der Vergänglichkeit und vor allem unter dem antigöttlichen Diktat Satans und seiner Verbündeten. Gleich der jüdischen Apokalyptik illustriert Johannes – vor allem in den Siebenerreihen –, daß diese von Tod und Satan bestimmte Welt unter Gottes Gericht steht. Naturereignisse, Seuchen, Hunger etc. bilden zur Darstellung dieser Gedanken die geeigneten Phänomene. Von entscheidender Bedeutung ist aber der Umstand, daß der mit Christi Tod und Erhöhung inaugurierte Heilsäon notwendigerweise den Endkampf des weiterhin bestehenden Weltäons provoziert, ja provozieren muß. Geht es doch um sein Überleben! Damit wird aber die antigöttliche Qualität „dieses Äons“ zur *antichristlichen* Qualität. Der Antagonismus besteht nun nicht mehr bloß und in erster Linie zwischen Satan und Gott, sondern zwischen Satan mit seinen Kreaturen und Christus mit seinem Gefolge, den Heiligen, Auserwählten, Zeugen etc. Für Johannes spielt sich also in der *Konfrontation der Umwelt mit der Kirche* der eigentliche Endkampf ab, dessen Ausgang jedoch im Blick auf den erhöhten Gekreuzigten bereits prinzipiell entschieden ist. Das eschatologische Heil jener, die zu Christus gehören, das Siegel des Siegers tragen, ist somit gesichert; selbst dann, wenn sie ihre Treue mit dem Leben bezahlen und vorläufig als Besiegte erscheinen (vgl. 13,7).

Für die Kirche auf Erden ergibt sich daraus die dringende Mahnung zur Standhaftigkeit und Glaubenstreue (vgl. 13,10b; 14,12). Diese bestimmt vor allem die der eigentlichen Apokalypse vorangestellten Briefe an die Kirche Kleinasiens, denn die Treue zu Christus ist ja die Voraussetzung für den Heils-Zuspruch und die Frohbotschaft der Apokalypse.

2.2.2. *Protologie und Eschatologie*

Kap. 12–14 bilden, wie sich aus der Anlage der Apokalypse ergibt, das Finale der Sieben-Posaunen-Reihe. Sofern die Kap. 17ff., wie noch gezeigt werden soll, die analoge, auf die konkrete Gesichtssituation bezogene Applikation dieser Kapitel darstellen, dürften die drei Kapitel, welche die Vision von der „Frau umkleidet mit der Sonne“ eröffnet, den inhaltlichen Knotenpunkt der Apokalypse bilden. Es scheint daher angebracht zu sein, zunächst das Bild von der Frau, und in Zusammenhang mit der Frage nach der Absicht und dem Zweck des Werkes die weiteren Aussagen des Abschnittes kurz zu betrachten.

Kap. 12 bietet drei Szenen: a) Die mit den Himmelskörpern umgebene Frau gebiert im (oder am) Himmel ein Kind, das der Drache verschlingen möchte (12,1–5); b) Die Frau wird in die Wüste gebracht, der Drache auf die Erde geworfen (12,6–9); c) Der Drache führt auf Erden den Kampf gegen die Frau und ihre weiteren Nachkommen fort (12,13–17). Eingeschoben ist ein kleiner Hymnus (V.10–12), der den Endsieg über den Drachen antizipatorisch besingt.

Es werden somit nach dem Urbild-Abbildschema zwei Schauplätze unterschied-

den: Das Grundgeschehen, die Geburt des mit Worten aus Ps 2,9 als Messiaskind beschriebenen Erstgeborenen ereignet sich im/am Himmel,²³ wie auch der Versuch des Drachen, ihn zu verschlingen. Das analoge Drama auf Erden gibt zunächst zu erkennen, daß der Drache der weiterhin himmlischen Frau nichts anhaben kann.²⁴ Trotz ihres himmlischen Wesens gebiert die Frau aber weitere Kinder, also irdische Wesen. Der Kampf des Drachen richtet sich daher in Gestalt seiner Kreationen, der beiden Tiere (Kap. 13), gegen diese.

Die Nachgeborenen der Frau sind aber nicht die Menschen schlechthin, sondern jene, „die den Geboten Gottes gehorchen und am Zeugnis für Jesus festhalten“ (12,17). Als solche sind sie gleich ihrem Urbild, dem Erstgeborenen, berufen, zum Thron Gottes erhoben zu werden (vgl. 12,5b), beim Lamm zu sein (14,3b), Gottes Angesicht zu schauen, mitzuherrschen (22,4f.), kurz die eschatologische civitas Dei zu bilden (21,27; vgl. 7,14b–17). Besteht also das himmlische Jerusalem bzw. der „kommende Äon“ aus den um das Lamm bzw. den Erstgeborenen gescharten Nachgeborenen, so stellt sich umso mehr die Frage nach dem Symbolcharakter der Frau.

Das Symbol des Drachen wird 12,9 eindeutig als Teufel und Satan geklärt. Die Deutungen der Frau reichen, da das Symbol durch die Offb nicht geklärt wird, von Eva bis Maria und unter Einbeziehung mythologischer Parallelen über Letho/Apollo, Hathor/Isis bis zu astrologischen Interpretationen.²⁵ Obwohl man den Einfluß interkultureller Urmythen anerkennen muß, scheint das gebotene Bild jedoch eher vom jüdisch-apokalyptischen Dualismus eingefärbt und christlich gedeutet zu sein.

Da in 12,7 der einzige Engelsname der Offb begegnet, Michael, der nach Dan 10,21; 12,1 als Schutzherr Israels gilt,²⁶ könnte man schließen, daß die Messiasgebärende das Gottesvolk Israel symbolisiert,²⁷ aus welchem weiterhin die Gemeinschaft derer hervorgeht, die am Zeugnis *Jesu festhalten* (12,17). Da die Geburt des Erstgeborenen aber ein Ereignis im Himmel ist, das seine Analogie in der Geburt der Nachgeborenen auf Erden erfährt, so kann die Frau nicht einfach mit dem empirischen Israel gleichgesetzt werden, höchstens mit dem himmlischen Urbild des Gottesvolkes, das von Anfang an vor Gott gegenwärtig ist.²⁸ Faßt man dagegen die himmlische, in Geburtswehen schreiende Frau als Urbild der verfolgten Kirche auf Erden, so widerspricht dem der Umstand, daß die Kirche eben nicht den Messias hervorbringen soll, es sei denn, man setzt das Himmelskind entpersonalisiert mit dem „kommenden“ und bei Gott verborgenen „Äon“ gleich. Nach 17,14 bilden die verfolgten Zeugen Jesu aber das *Gefolge* des „Königs der Könige“, d. h. des Messiaskindes.

²³ Nach antiker Ansicht befindet sich das Sternbild der Hydra unter dem der Jungfrau, das des Adlers (vgl. Offb 12,14) in unmittelbarer Nähe der Jungfrau.

²⁴ Der Drache speit Wasser, das die Erde verschlingt (12,15). Der Wasserstrom könnte von 17,15 her als Bild für „Völker, Menschenmassen, Nationen und Sprachen“ verstanden werden: Die Sterblichen, welche die Erde verschlingt, können der himmlischen Frau nicht schaden.

²⁵ Vgl. den Überblick bei E. Lohse, *Die Offenbarung des Johannes* (NTD 11), Göttingen³ 1971, 71 f.; ferner U. B. Müller, *Messias und Menschensohn*, 174 f.

²⁶ Vgl. Henäth 20,5.

²⁷ Dafür sprechen auch die 12 Sterne als Symbol für die 12 Stämme Israels (vgl. Offb 1,20; 21,12).

²⁸ Vgl. A. Wikenhauser, *Die Offenbarung des Johannes* (RNT 9), Regensburg³ 1959, 93.

Zu beachten ist aber, daß ab 12,17 über die Frau in der Wüste nicht mehr gesprochen wird, sondern nur noch von ihren irdischen Nachkommen. Ebenso tritt der Drache – abgesehen von einzelnen Erwähnungen (16,13; 20,2f.) – im folgenden nicht mehr aktiv auf, sondern in Form seiner Tiere (Kap. 13) bzw. des Tieres und des Falschpropheten (16,13). Erst in 20,7–10 tritt er zum letzten Kampf an und wird mit seinem Gefolge (20,10.15) in den Feuersee geworfen. Dort finden sie ihre Eschata. Dem gegenüber werden in Kap. 21 die Eschata derer beschrieben, die im Lebensbuch des Lammes eingetragen sind (21,27b). Sie sind die Einwohner der Heiligen Stadt, des himmlischen Jerusalems, der Wohnung Gottes unter den Menschen (21,3); sie sind schlechthin das Volk Gottes (21,3b). Wie sich also der Drache in Form seiner Inkarnationen auf Erden verhält und sich schließlich mit der Gemeinschaft der Verworfenen im Feuersee findet, so verhält sich offenbar auch die himmlische Frau in Form ihrer Kinder auf Erden und findet sich als Gottes Braut und Frau des Lammes (21,9) wieder.

Von hier aus legt sich aber der Schluß nahe, daß die himmlische Frau das Urbild der Menschheit in ihrer ursprünglichen Bestimmung bezeichnen soll, die Partnerin Gottes, die *ihm* den himmlischen Sohn gebiert und sich in ihren irdischen Kindern verkörpert bzw. sich verkörpern soll. Als solche entspricht sie protologisch der eschatologischen Bundespartnerin Gottes. Dafür spricht auch, daß die eschatologische Gottesstadt schließlich mit Zügen aus der Paradieseserzählung Gen 2,9 ausgestattet wird (22,2).

Ist diese Interpretation richtig, dann ist es dem Verfasser gelungen, den heilsgeschichtlichen Bogen vom urbildlichen Menschheitsplan Gottes über das Heil im gekreuzigten und erhöhten Christus – unter Einbeziehung der analogen Situation seiner „Brüder“ auf Erden – bis zur eschatologischen Vollendung des Urbildes zu spannen. Er gibt damit der Überzeugung Ausdruck, daß die „eheliche“ Liebe Gottes zu seiner Menschheit schon bestand, bevor es den Aufstand des Bösen gab, und in Ewigkeit nicht ruht, um den urbildlichen Plan allem Widerstand zum Trotz zu vollenden. Letztlich besingt der Verfasser die Bundestreue Gottes und steht damit als Prophet (1,3; 22,7.18f.) im Gefolge der atl. Propheten.

2.2.3. *Vollendung und Verfolgung*

Fragt man nach dem konkreten Anlaß für die Abfassung der Offb, so ist von den die konkrete Geschichte verschlüsselnden Texten auszugehen. Kap. 17 spricht unter dem Bild der Hure auf dem Tier eindeutig von Rom und seiner Herrschaft (17,9.18), das gegen das Lamm und „seine Berufenen, Auserwählten und Treuen“ Krieg führt (17,14). Da 17,10 die Gegenwart als die Zeit des 6. Königs im Rahmen von Sieben bestimmt, stellt sich die Frage nach dem Ausgangspunkt der Zählung. A. Strobl²⁹ nimmt mit gutem Grund an, daß Johannes nicht profanhistorisch zählt, sondern nur an den seit Christi Tod herrschenden und somit antichristlichen Kaisern interessiert ist. Sieht man von Tiberius, dem Kaiser zur Zeit des Todes Jesu, ab, so ist von Caligula (37–41 n. Chr.) auszugehen. Der 6. Kaiser ist dann Domitian (81–96 n. Chr.), dem der (tatsächlich) nur kurz regierende Nerva (96–98 n. Chr.) folgte (vgl. Offb 17,10c). Domitians Vorliebe für den in Kleinasien besonders forcierten Kaiserkult ist bekannt.

²⁹ A. Strobl, *Apokalypse des Johannes*, a.a.O., 182f.

In Richtung des Kaiserkults verweist vor allem Kap. 13. Das mit Worten aus Dan 7 umschriebene Tier (13,1) gleicht jenem von 17,3b. Ihm übergibt der Drache seine Macht und die Menschen beten es an (13,4). Es bekämpft und besiegt die „Heiligen“ (13,7). Das 13,11 eingeführte zweite Tier ist Delegat und Propagator des ersten. Es befiehlt die Errichtung eines (Götter-)Standbildes des ersten Tieres. Für dieses Standbild, das Symbol wirkender Gegenwart des Abgebildeten, wird Anbetung gefordert (13,15). Das abgebildete Tier selbst wird beschrieben als Tier, „das mit dem Schwert erschlagen worden war und doch wieder zum Leben kam“ (13,14 vgl. 13,3.12b). Nach 17,8.11 ist es das Tier, das einmal war und jetzt nicht ist, aus dem Abgrund heraufsteigen wird und ins Verderben gehen wird. Es handelt sich vermutlich um den durch Selbstmord verstorbenen Kaiser Nero, von dem die Volksmeinung im 1. Jahrhundert sagte, er werde wiederkehren, um vom Osten her gegen das Imperium anzugehen (vgl. Offb 16,12; 17,12ff.). In diese Richtung verweist auch die gematrische Zahl 666 (13,18), die als NERON KAISAR am glattesten aufgelöst werden kann. Ist Nero der Inbegriff des Christenverfolgers, so ist begreiflich, daß die mit dem domitianischen Kaiserkult verbundene Verfolgung in Kleinasien mit dem Verhalten Neros in eins gesetzt wird.

Das zweite Tier, der Lügenprophet nach 16,13; 19,20 und 20,10, dürfte den Propagator des Kaiserkultes in Kleinasien, den Asiarchen bezeichnen, dem in Ephesus die höchste politische und kultische Autorität eignete.³⁰ Es ist daher auch anzunehmen, daß er die domitianische Christenverfolgung in Kleinasien (ca. 95 n. Chr.) konkret durchführte.

Damit gerät aber ein konkreter Anlaß für die Abfassung der Offb ins Blickfeld. Johannes will wohl an Hand seines Werkes den theologischen Ort und Wert der Verfolgung und auch des Martyriums bestimmen. Er tut es, indem er Marter und Tod in den Rahmen seiner christlichen Eschatologie stellt. Der inaugurierte „kommende Äon“ fordert den vom Bösen beherrschten Weltäon zum Endkampf heraus, so daß der Kampf des römischen Reiches gegen jene, die den Kaiserkult verweigern, als apokalyptischer Endkampf Satans gegen Christus qualifiziert werden kann und muß. Dies ist einerseits Bestätigung der mit Christi Tod angebrochenen neuen Heilswirklichkeit, andererseits aber auch das hoffnungslose Unterfangen Satans, doch noch an der Macht zu bleiben. Da aber das mit Christus angebrochene eschatologische Heil, wenn auch noch verborgene, so doch transzendent-reale Wirklichkeit im Sinn des ewigen Ratschlusses Gottes ist, so kann selbst das Martyrium „nicht scheiden von der Liebe Gottes, die ist in Christus Jesus“ (vgl. Röm 8,31b–39).³¹

Warum der Verfasser diese Fragen christlicher Existenz in Form und aus der Sicht einer Apokalypse zu beantworten versucht, ist schwer zu sagen. Sicherlich kommt er aus apokalyptisch orientierten Kreisen. Möglicherweise legte das reiche apokalyptische Bildmaterial die Wahl dieses Genus zur Darstellung der Gerichte Gottes, die jede imperiale Verfolgung in den Schatten stellen, und der sieghaften Gottesherrschaft bzw. Christusherrschaft, die alle menschliche Macht und Gewalt entmachtet, besonders nahe. Möglicherweise versucht der Autor

³⁰ Ders, ebd., 183 f.

³¹ Letztlich wird damit aber einer räumlich orientierten Eschatologie das Wort geredet, wie sie auch in den Deuteropaulinen zum Ausdruck gelangt (vgl. Kol 2,12–15; Eph 2,6; bes. 1 Petr 1,3–7.18ff.).

aber auch über den konkreten Anlaß hinaus eine soteriologische Summe zu schaffen, welche zugleich die apokalyptischen Ansätze des kleinasiatischen Judentums systematisiert und niederlegt.³²

2.3. Das Evangelium der Johannesapokalypse

Fragt man abschließend nach dem tragenden Gebäck des Werkes, so läßt sich in etwa und in Umrissen resümieren: Johannes schreibt „was ist und was danach geschehen wird“ (1,19) bzw. „geschehen muß“ (4.1). D. h., Gottes letztes Heil ist für seine Welt mit Christi Tod und Auferstehung angebrochen und ist vor Gott Gegenwart. Der Sieg Gottes über die Selbstvergottung des Menschen hat endgültig begonnen. Die volle Überwindung einer in verzweifelttem Endkampf befindlichen, selbst-herrlichen Welt ist nur noch eine Frage der Zeit. Die (künftigen) Bürger der *civitas Dei* sind zwar, solange sie noch in dieser selbtherrlichen Welt leben, notwendigerweise der Verfolgung preisgegeben wie ihr Herr selbst, das geschlachtete Lamm. Ihnen, die sein Siegel tragen, gilt aber das Christuswort: „Wer siegt, darf mit mir auf meinem Thron sitzen, so wie auch ich gesiegt habe und mich mit meinem Vater auf seinen Thron gesetzt habe“ (3,21).

Letztlich verkündet die *Offb* jene Anfang und Ende umfassende Frohbotschaft, daß Gottes Urabsicht, ganz des Menschen Gott zu sein, und den Menschen „Sohn“ nennen zu können (21,7), sich zu erfüllen begonnen hat; denn auch die „übrigen Nachkommen“ der Frau, die am „Zeugnis für Jesus“ festhalten (12,17), werden bereits zu Gottes Thron erhoben. Das ist wohl die letzte, alles Seiende umschließende Wahrheit und zugleich das Heilsmysterium Gottes, das in den vielen – manchmal nicht mehr entzifferbaren – Symbolen der Offenbarung des Johannes zum Ausdruck kommt. Die Einsicht in den nun offenbaren Plan Gottes mit seiner geliebten Menschheit erhält der Verfasser aber im Blick auf Jesu Sterben und Erhöhung bzw. im Blick auf das geschlachtete Lamm vor dem Thron, das allein würdig ist, „zu nehmen das Buch und seine Siegel zu brechen“ (5,5–10).

³² Vgl. Ph. Vielhauer, *Apokalypsen und Verwandtes*, a.a.O., 436.

Der Kirchenaustritt und seine Folgen

1. Kirchenaustritt – Kirchengliedschaft

Die hohe Zahl der Kirchenaustritte stellt heute eine besorgniserregende Tatsache im Leben der Kirche dar. Der Kirchenaustritt wirft für den Katholiken, der eine solche Maßnahme setzt, verschiedene Fragen auf und zieht für ihn auch verschiedene Konsequenzen nach sich. Einige sollen hier – in skizzenhafter Form – behandelt werden.

So berührt der Kirchenaustritt in erster Linie jeweils den Tatbestand der Kirchengliedschaft; diese kennt verschiedene Stufen, wie das II. Vaticanum ausführlich darlegte und darauf fußend das neue kirchliche Gesetzbuch betont.

Hingeorndet auf die Kirche sind alle Nichtchristen, „die mit uns den einen Gott anbeten“, aber auch alle jene, „die in Schatten und Bildern den unbekanntem Gott suchen“, wenn sie unverschuldeterweise das Evangelium nicht kennen, Gott aber aus ehrlichem Herzen suchen und seinen Willen in der Tat zu erfüllen trachten.¹

Nicht voll, aber doch aus mehrfachem Grunde mit der Kirche *verbunden* sind alle jene, die wohl Christen sind, die „den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunionseinheit unter dem Nachfolger Petri nicht wahren“.²

Schon auf besondere Weise mit der Kirche *verbunden* sind die *Katechumenen*, die unter Antrieb des Heiligen Geistes ausdrücklich verlangen, in die Kirche eingegliedert zu werden; durch eben dieses Verlangen ebenso wie durch ihr Leben in Glaube, Hoffnung und Liebe sind sie mit der Kirche verbunden, die sie bereits als die Ihren umorgt.³

Voll eingegliedert in die Gemeinschaft der katholischen Kirche auf dieser Erde sind jene Getauften, die in ihrem sichtbaren Gefüge mit Christus verbunden sind durch die Bande des Bekenntnisses des Glaubens, der Sakramente und der kirchlichen Leitung.⁴

Grundlage jeglicher Kirchengliedschaft ist die Taufe; denn dieses Grundsakrament gliedert anfanghaft und zugleich in unwiderruflicher Weise in die Kirche ein. Das neue kirchliche Gesetzbuch drückt dies so aus: Durch die Taufe wird der Mensch der Kirche Christi eingegliedert und wird in ihr als Person bestellt mit den Pflichten und Rechten, die den Christen unter Beachtung ihres Lebensstandes eigen sind, soweit sie in der Gemeinschaft der Kirche stehen und soweit dem nicht eine rechtmäßig verhängte Sanktion (oder Kirchenstrafe) entgegensteht (can. 96; 204 § 1 CIC 1983).

Zu den *Rechten* des Getauften gehören u. a. das Recht auf religiöse Führung und Unterweisung, auf den Heildienst der Kirche, d. h. das Recht, von den geweihten Hirten aus den geistlichen Gütern Hilfe, vor allem durch das Wort Gottes und durch die Sakramente zu empfangen (can. 213), die freie Wahl des Lebensstandes, das Vereinigungs- und Versammlungsrecht (can. 215), das Recht auf christliche Erziehung (can. 217), auf den Schutz des guten Rufes (can. 220), auf den Rechtsschutz der Kirche (can. 221).

Die Rechte können jedoch gemindert sein durch rechtmäßig verhängte Sanktionen oder Kirchenstrafen. Als solche kommen in Betracht der Kirchenbann (= die

¹ Dogmatische Konstitution über die Kirche, „Lumen Gentium“ (= LG), Nr. 16.

² LG, Nr. 15; Dekret über den Ökumenismus „Unitatis Redintegratio“, Nr. 3.

³ Can. 206 CIC; LG, Nr. 14.

⁴ Can. 205 CIC; LG, Nr. 14.

Exkommunikation), die Gottesdienstsperr (= das Interdikt) und – nur für Geistliche – die Suspension.

Die *Pflichten*, die sich aus der Gliedschaft ergeben, sind aus dem Wesen kirchlicher Gemeinschaft abzuleiten und aus den Folgerungen, welche die Taufe im gläubigen Verständnis für das persönliche Leben mit sich zieht. So sind die Gläubigen verpflichtet, für die Bedürfnisse der Kirche aufzukommen, damit für sie jene Mittel bereitstehen, die zum Gottesdienst, für das apostolische und karitative Wirken und für einen ehrbaren Lebensunterhalt der Amtsträger notwendig sind (can. 222 § 2 CIC).

Bei der Ausübung ihrer Rechte müssen die einzelnen wie die in einer Vereinigung Verbundenen das allgemeine Wohl der Kirche und auch die Rechte anderer sowie ihre eigenen Pflichten gegenüber anderen berücksichtigen (can. 223 § 1). Der kirchlichen Autorität kommt es zu, im Hinblick auf das Gemeinwohl den Gebrauch der Rechte, die den Gläubigen eigen sind, zu regeln (can. 223 § 3).

Wer verschiedene Rechte durch eine kirchliche Strafe verloren hat, ist deswegen noch nicht seiner Pflichten entbunden. So ist z. B. ein Exkommunizierter weiterhin verpflichtet zum Besuch des Sonntagsgottesdienstes und ist zur Teilnahme am katholischen Religionsunterricht anzuleiten; er ist an das Sonn- und Feiertagsgebot gehalten, an das Fastengebot und an die Ehegesetze gebunden; er ist zur Erfüllung der Moralgebote verhalten; er ist verpflichtet, durch seinen Kirchenbeitrag für die Bedürfnisse der Kirche aufzukommen; er muß vor dem kirchlichen Gericht seine Aussagen machen, wenn er als Zeuge geladen wird. Wie die Taufe selbst ist auch die durch diese erfolgte Eingliederung in die Kirche unwiderrufflich, unaufhebbar und unverlierbar. Daher gibt es an sich weder einen endgültigen Ausschluß aus der Kirche noch einen wirklichen Kirchenaustritt. Die Taufe prägt ja der Person ein unauslöschliches Merkmal ein; es behält damit in diesem Zusammenhang der alte Satz seine Gültigkeit: „Semel Christianus – semper Christianus“. Nach dieser Sicht der Dogmatik und Sakramententheologie bleibt ein Mensch auch nach seinem Austritt aus der Kirche ein Glied der Kirche.⁵

2. Der Kirchenaustritt und seine kirchenrechtlichen Folgen

Ein Kirchenaustritt stellt einen formellen Akt dar, eine Erklärung eines Katholiken (oder eines Angehörigen einer anderen staatlich anerkannten Religionsgesellschaft) vor der staatlichen Behörde, ab einem bestimmten Zeitpunkt der Kirche nicht mehr angehören zu wollen.

Für den kirchlichen Bereich hat eine solche Erklärung zunächst zur Folge, daß der Kirchenbeitrag nicht mehr verlangt wird; für den staatlichen Bereich ergibt sich daraus, daß seitens des Staates (nach österreichischem Staatskirchenrecht) für die Einhebung des Kirchenbeitrages von einem Ausgetretenen keine Rechtshilfe mehr geleistet wird. Die unrichtige Eintragung eines Religionsbekenntnisses oder einer Kirchenzugehörigkeit in den Haushaltslisten bleibt straflos.

⁵ Vgl. Ulrich Mosiek, *Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche, I, Grundfragen*, Rombach, Freiburg 1975, 72; Hugo Schwendenwein, *Das neue Kirchenrecht, Gesamtdarstellung*, Styria, Graz 1983, 124 f., 134; G. Biemer/J. Müller/R. Zerfaß, *Eingliederung in die Kirche (Pastorale, Handreichung für den pastoralen Dienst, 6)* M. Grünewald, Mainz 1972; Peter Meinhold (Hrsg.), *Das Problem der Kirchengliedschaft heute*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1979.

Die durch eine solche Erklärung aus der katholischen Kirche austreten, verfallen jedoch eo ipso (von selbst) dem Kirchenbann, also der Exkommunikation (nach can. 1363 § 1 CIC), die auf kirchlichem Gebiet folgende Wirkungen nach sich zieht:

- a) sie verlieren ipso iure (von selbst) jedes beliebige Kirchenamt (can. 194 § 1, n. 1)
- b) allen Exkommunizierten, auch den ipso facto Gebannten, ist jeglicher auf der Weihe gründender Dienst bei der Feier des eucharistischen Opfers oder beliebiger anderer öffentlicher gottesdienstlicher Zeremonien verboten (can. 1331 § 1, n. 1);
- c) ebenso die *Spendung*, die Feier von Sakramenten und Sakramentalien, sowie der *Empfang* von Sakramenten (jedoch nicht von Sakramentalien) (can. 1331 § 1, n. 2);
- d) ebenso die Ausübung wie auch immer gearteter kirchlicher Ämter, Dienste oder Aufgaben und die Setzung von kirchlichen Leitungsakten (can. 1331 § 1, n. 3); (solche kirchliche Ämter sind z. B. Ämter des kirchlichen Gerichtes oder kirchliche Anstellungen als Organisten, Mesner, als Mitglieder des Pfarrgemeinde- und des Pfarrkirchenrates);
- e) sie dürfen nicht Tauf- oder Firmpaten werden (can. 874 § 1, n. 3; 893 § 1);
- f) wenn sie vor dem Sterben nicht wieder in die Kirche aufgenommen worden sind oder kein sichtbares Zeichen der Reue und der Rückkehr gegeben haben, dürfen sie nicht kirchlich beerdigt werden (can. 1184 § 1).

Der Kirchenbann oder die Exkommunikation, die eine Besserungsstrafe darstellt (und die nur auf unbestimmte Zeit ausgesprochen werden kann), ist kein völliger Ausschluß aus der Kirche, sondern nur eine einstweilige Absonderung oder Ausstoßung eines Kirchengliedes von der aktiven Kirchengemeinschaft. Der Gebannte wird vereinsamt, damit er in sich gehe und seine Verhärtung aufgebe. Der Bann nimmt nicht das Personsein in der Kirche; deshalb bleibt der Gebannte auch weiterhin den Gesetzen der Kirche unterworfen. Wer die Verkehrtheit seines Handelns eingesehen und sich gebessert hat, hat ein Recht auf Lossprechung, auf Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der Kirche (can. 1358 § 1 CIC).

Nach dem Codex Iuris Canonici von 1917 unterstanden die aus der Kirche Ausgetretenen weiterhin allen kirchenrechtlichen Bestimmungen, selbst wenn sie nach dem Austritt sich einem anderen kirchlichen Bekenntnis oder einer anderen Religionsgemeinschaft angeschlossen hatten. Sie sollten aus dem Kirchenaustritt keine Vorteile haben. So galten für sie weiterhin die Vorschriften bezüglich der Ehehindernisse, sie waren auch weiterhin zur Einhaltung der vorgeschriebenen kanonischen Form verpflichtet, um eine gültige Ehe zu schließen (cann. 1035–1080, 1099 § 1, n. 1 CIC 1917).

Nach dem neuen CIC 1983, can. 1117, sind die Katholiken, die „actu formali“ von der Kirche ausgetreten sind, nicht mehr an die kanonische Formpflicht gebunden. Das neue kirchliche Gesetzbuch will mit der Enthebung dieses Personenkreises aus der Formpflicht bezwecken, daß er auch außerhalb der katholischen Kirche eine gültige Ehe eingehen kann, da er ohnehin – für gewöhnlich – nur schwer zu einer kirchlichen Eheschließung bereit ist.

3. Apostat, Häretiker, Schismatiker?

Wie die Kirchengliedschaft in verschiedenen Stufen bestehen kann, so kann auch der Grad des Fernstehens von der vollen kirchlichen Gemeinschaft verschieden sein. Wenn jemand seinen Austritt aus der Kirche deklariert, wird er nach der derzeit üblichen Ausdrucksweise als „Apostat“ bzw. als „apostata a fide“ bezeichnet; in das Taufbuch wird vielfach eingeschrieben „a fide deficit“; im zivilen Bereich ist die Bezeichnung „ohne religiöses Bekenntnis“ (o. r. B.) üblich.

Diese Redewendungen können den Tatsachen entsprechen, sind jedoch nicht immer völlig zutreffend. Ein „Apostat“ ist, wer nach Empfang der Taufe vollständig vom christlichen Glauben abfällt (can. 751 CIC). Manche Christen vollziehen sicher ihren Kirchenaustritt in der festen Absicht, daß sie von jenem Zeitpunkt an mit dem christlichen Glauben und mit der Kirche nichts mehr zu tun haben wollen; das gilt aber nicht für alle; ja, nach einer statistischen Erhebung lehnen 52 % der Österreicher den Satz ab: „Wer aus der Kirche austritt, gibt den Glauben auf“, nur 31 % stimmen zu.⁶ Einen Austritt aus der Kirche kann man daher gerechterweise nur dann als Apostasie bezeichnen, wenn der Betreffende selbst ihn so versteht.

Als „Häretiker“ wird jemand bezeichnet, der nach Empfang der Taufe eine von Gott geoffenbarte und von der Kirche als verpflichtend zu glauben erklärte Wahrheit hartnäckig leugnet, dabei aber doch Christ bleibt. Ein Häretiker leugnet also einen Teil des verpflichtenden Glaubensgutes, der Apostat verwirft es zur Gänze, oder mit anderen Worten: Apostasie ist von der Häresie nicht qualitativ, sondern nur quantitativ verschieden. Es wäre durchaus möglich, daß jemand zum Protest gegen die letzten Mariendogmen oder gegen jenes von der Unfehlbarkeit des Papstes aus der Kirche austritt. Es müßte jedoch in jedem einzelnen Fall überprüft werden, ob der Kirchenaustritt so gemeint war.

„Schismatiker“ kann einer auf doppelte Art werden: zunächst dadurch, daß er den Papst nicht als Oberhaupt anerkennt; und dies trifft zu – ohne persönliche Schuld – bei den vielen Christen der nicht unierten Kirchen des Ostens; dann außerdem auch dadurch, daß er sich weigert, mit den Gliedern der Kirche, die den Papst als ihr Oberhaupt anerkennen, eine Gemeinschaft zu haben (can. 751 CIC). Für den Versuch oder in dem Bestreben, den Kirchenaustritt einem dieser drei Tatbestände – Apostasie, Häresie, Schisma – zuzuordnen, sind folgende Überlegungen von Bedeutung: Kirchenaustritt ist immer ein öffentliches Lossagen von der Kirche, ist Verweigerung der Einordnung in die Teilkirche und der vollen Gemeinschaft mit ihr, ist also Trennung von der kirchlichen Einheit, ist also – mindestens und in erster Linie – *Schisma*.

Dazu kann noch – oder vorher schon gegeben sein – der Tatbestand der Apostasie kommen, wenn der Austretende auch innerlich glaubensmäßig „abgestanden“ ist und seinen Glauben völlig verloren und aufgegeben hat.

Das Schisma – besonders in der subjektiv weithin unverschuldeten Haltung der Christen der nicht unierten Ostkirchen – wird in der öffentlichen Meinung und auch im Strafrecht der katholischen Kirche als weniger verwerflich erachtet und auch weniger streng geahndet als Apostasie, Häresie oder als das Schisma in der Form des öffentlich erklärten Austrittes aus der Kirche.

⁶ P. M. Zulehner, Religion im Leben der Österreicher, Wien 1980, 155.

Dieses Problem ist nicht neu; es ist aktuell geworden besonders durch die Kirchenaustrittswellen, die in unserem Jahrhundert über die katholische Kirche hinweggegangen sind, gefördert von kirchenfeindlichen Strömungen und Bewegungen, besonders in der Zeit des Nationalsozialismus und in der Zeit nach dem zweiten Weltkrieg, verbunden mit dem Problem der Kirchensteuer bzw. des Kirchenbeitrages. Es scheint darum angemessen und berechtigt, einige Ausschnitte aus einem Kommentar von P. Heribert Jone – mit erläuternden Beispielen aus der Bundesrepublik Deutschland der fünfziger Jahre – wörtlich zu übernehmen:

„Ist mit dem Schisma keine Häresie verbunden, dann spricht man von einem ‚schisma purum‘. – Es genügt aber zum Schisma, daß jemand *äußerlich* den Papst nicht als Oberhaupt anerkennt. Liegt dieser Tatbestand vor, dann ist jemand Schismatiker, wenn er auch innerlich die Berechtigung des Papstes anerkennt . . . Wer nur äußerlich seinen Glauben verleugnet, ist in Wirklichkeit kein Häretiker oder Apostat. Wer sich aber von der Kirche auch nur rein äußerlich trennt, der versündigt sich gegen die Einheit der Kirche, auch wenn er sich innerlich nicht von ihr trennen will . . .

Ein Austritt kann deshalb nur ein Austritt aus der Gesamtkirche sein. Auf diese Austrittserklärung hin wird dann der Betreffende in den staatlichen Registern gestrichen als Mitglied der katholischen Kirche, nicht etwa bloß als Mitglied des kirchlichen Steuerverbandes N. Damit erlischt dann vor dem Staat nicht bloß die Pflicht, die Kirchensteuern zu bezahlen, sondern (es erlöschen) auch alle mit der persönlichen Kirchenmitgliedschaft verbundenen und vom Staate geschützten Rechte und auch die vom Staat anerkannten Pflichten: aktives und passives Wahlrecht, Recht auf ein Grab auf einem konfessionellen Friedhof und das Grabgeläute, auf den Besuch der Schulen der verlassenen Konfession, auf die Ausübung des Patronatsrechtes und auf die Führung der Vormundschaft für ein Mündel des früheren Bekenntnisses, Ansprüche auf konfessionelle Stiftungen. Wer daher aus der Kirche austritt, um die Kirchensteuer nicht mehr bezahlen zu müssen, tut das, was nötig ist, um diesen Zweck zu erreichen, wenn er vor dem Staate erklärt, daß er nicht mehr Mitglied der katholischen Kirche sei . . . Wer sich . . . von der Kirche trennt, der ist ein Schismatiker, auch wenn er alles glaubt, was die Kirche zu glauben vorstellt (schisma purum). Deshalb sind auch die Leute, die aus der Kirche austreten, um keine Kirchensteuer zu bezahlen oder um aus Streberei den Kreisen näherzukommen, die ein „kirchenfreies Christentum“ propagieren, Schismatiker . . .

Wer sich aber von der Kirche trennt, also ein Schismatiker ist, der verfällt sowohl in foro externo als auch in foro interno der Exkommunikation, auch wenn er beweist, er habe sich innerlich nicht von der Kirche trennen wollen. Das Schisma besteht eben in der äußeren Trennung von der Kirche ohne Rücksicht darauf, wie jemand gesinnt ist . . .“⁷

Ein Blick in die Geschichte der Kirche offenbart, daß es Kirchenaustritte schon immer gegeben hat, auch in den ersten drei Jahrhunderten, im „Heldenzeitalter der Kirche“. Als Kaiser Decius in der Christenverfolgung von 249 bis 251 verlangte, daß alle Christen zum Zeichen ihrer Trennung von der Kirche sich an einem Götteropfer beteiligen mußten, erhielten sie dafür eine Bestätigung, einen „libellus“, ausgestellt. Nicht wenige Christen taten diesen Schritt, um sich Schikanen oder gar das Blutzugewinn für ihren Glauben zu ersparen; sie galten dann als „lapsi“ oder „libellatici“. Manche Christen mag es auch gelungen sein, durch Bestechung der Beamten eine solche Bestätigung ohne Opferhandlung zu bekommen. Es drängt sich der Gedanke auf, jenen „libellus“ nur als eine Bagatelle abzutun, als eine kleine Unaufrichtigkeit und Täuschung der staatlichen Behörden von damals, und den Vergleich anzustellen mit dem Kirchenaustritts-Schein von heute, der die Austretenden nur vor den staatlichen Maßnahmen des Kirchenbeitragsgesetzes schützen oder sie davon befreien soll, zumal heute vor der staatlichen Behörde niemand gefragt wird, warum er aus der Kirche austritt.

⁷ P. Heribert Jone *OFM Cap.*, Gesetzbuch der lateinischen Kirche, II², Paderborn 1952, 537–542.

Die Praxis der schwach gewordenen oder sich nur als schlaue und pfiffig einschätzenden Gläubigen brachte damals die Leitung der Kirche in große Schwierigkeiten, als jene „lapsi“ oder „libellatici“ wieder in die Kirche aufgenommen werden wollten. Die einen kirchlichen Oberhirten legten einen strengeren, die anderen einen mildereren Maßstab an bei der Wiederaufnahme dieser Christen; ihre innere Einstellung mag anders als ihr äußeres Handeln gewesen sein, sie mögen verschiedene Motive gehabt und aus verschiedenen Situationen heraus gehandelt haben, sie waren immerhin „lapsi“, abgefallen, auch wenn damals die heute übliche Unterscheidung in „Apostaten“ und „Schismatiker“ noch nicht angewendet wurde. Heute mag ein Austretender sich vordergründig zunächst gegen die staatlichen Sanktionen und den staatlichen Zugriff der Exekution schützen wollen, letzten Endes trifft er damit doch die Kirche, der er seine Hilfe versagt, von der er egoistisch nur Vorteile ernten, für die er aber nichts leisten will.

4. Kirchenbeitrag und Kirchenaustritt

Die Gründe, die im täglichen Leben zu einem solchen Schritt seitens der Gläubigen führen, sind verschiedenartig, ja mannigfaltig; sie können vom echten Glaubensabfall bis zur Verärgerung über unliebsame Begegnungen mit kirchlichen Angestellten reichen; Motive und Schuld bedürfen jeweils einer besonderen Würdigung. Der äußere Anlaß oder letzte Anstoß dazu sind vielfach die kirchenrechtlichen Nachteile bei wiederverheirateten Geschiedenen oder – besonders häufig – Schwierigkeiten mit der Leistung des Kirchenbeitrages. Manche erklären geradezu nachdrücklich, daß sie nur aus dem „kirchlichen Steuerverband“ austreten, also keinen Kirchenbeitrag mehr leisten wollen, aber weiterhin Mitglieder der Kirche als Glaubensgemeinschaft, also Katholiken – trotz Kirchenaustrittes – bleiben wollen.

Der deutsche Schriftsteller Heinrich Böll, der 1976 mit seiner Frau aus der Kirche ausgetreten ist, deutete diesen Schritt so: „Wir definieren uns immer noch als katholisch. Ich unterscheide, wenn ich das erklären will, zwischen Körper und Körperschaft. Wir gehören noch zum Körper, aber nicht mehr zur Körperschaft.“⁸ Dies ist kein Einzelfall; er beleuchtet nur schlagartig eine ziemlich weit verbreitete Einstellung. So fühlen sich z. B. Katholiken, die etwa in Deutschland aus der Kirche ausgetreten sind, als Sommergäste in Österreich berechtigt, voll am Leben der Kirche, auch was den Sakramentenempfang betrifft, teilzunehmen, – das gilt auch umgekehrt z. B. für Österreicher in Deutschland. Ja, manche verheimlichen ihren Kirchenaustritt, übernehmen Patenschaften und gehen weiter in ihrer Heimatkirche zu den Sakramenten. Der Priesterrat der Erzdiözese Wien hat am 26. Februar 1982 eine Erklärung abgegeben, der sich auch Kardinal König anschloß; in ihr wird ausdrücklich eingeräumt: „Es besteht der Eindruck, daß ein großer Teil der Ausgetretenen sich der Konsequenzen dieses entscheidenden Schrittes nicht voll bewußt ist.“

Zunächst darf festgehalten werden, daß die Kirche ein Recht hat, von den Gläubigen Gaben und Beiträge für die Belange des Gottesdienstes und des Kultes zu

⁸ Orientierung 46/1982, 184.

verlangen. Schon der Apostel Paulus mahnte seine Christen in Korinth: „Wißt ihr nicht, daß alle, die im Heiligtum Dienst tun, vom Heiligtum leben, und daß alle, die am Altare Dienst tun, vom Altar ihren Anteil erhalten? So hat auch der Herr denen, die das Evangelium verkünden, geboten, vom Evangelium zu leben.“⁹ Sodann ist der Katholik auch nach dem heutigen Kirchenrecht gehalten, seine Bekenntniszugehörigkeit immer dann zu bekunden, wenn seine Handlungsweise den Anschein einer Glaubensverleugnung an sich trägt oder Ärgernis zu erregen geeignet ist (can. 1325 § 1 CIC 1917; vgl. cann. 748, 750, 752 CIC 1983). Der Katholik ist gehalten, auch finanziell zu den Bedürfnissen der Kirche beizutragen, damit die kirchlichen Zwecke und Aufgaben erfüllt sowie der standesgemäße Unterhalt der Geistlichen und der anderen kirchlichen Bediensteten gewährleistet werden könne (can. 1496 CIC 1917; cann. 1260–1263 CIC 1983). Die Bischöfe Deutschlands erklärten im Sommer 1969, daß die Katholiken durch die Kirchensteuer dieser ihrer Beitragspflicht genügen:

„Wer sich durch Kirchenaustritt dieser Unterhaltungspflicht entzieht, läßt die Verantwortung vermissen, die einem jeden Christen für das Ganze auferlegt ist, . . . verletzt vor der Öffentlichkeit unserer Gesellschaft die gebotene Solidarität in so grober Weise, daß die kirchliche Gemeinschaft dies unter keinen Umständen hinnehmen darf . . . Wenn ein Katholik seinen Austritt aus der Kirche erklärt – aus welchen Gründen auch immer –, so stellt dies eine schwere Verfehlung gegenüber der kirchlichen Gemeinschaft dar. Er kann daher am sakramentalen Leben erst dann wieder teilnehmen, wenn er bereit ist, seine Austrittserklärung rückgängig zu machen und seinen Pflichten auch in bezug auf die Kirchensteuer wieder nachzukommen.“¹⁰

In ähnlicher Weise schrieb Kardinal Franz König, Erzbischof von Wien:

„Manche meinen, mit der Austrittserklärung ja nur die Kirchenbeitragsgemeinschaft und nicht die kirchliche Glaubensgemeinschaft verlassen zu haben. Sie fühlen sich berechtigt, weiterhin den Gottesdienst zu besuchen, die Sakramente zu empfangen und alle übrigen kirchlichen Dienste in Anspruch zu nehmen. Mit ihrem Glauben habe das nichts zu tun. Ohne die Kirche gibt es aber keine Glaubensgemeinschaft im Sinne Christi, der die Kirche selbst gewollt hat.“¹¹

In Österreich wurden die Kirchenbeiträge durch das Kirchenbeitragsgesetz vom 28. April 1939, das schon nach drei Tagen, am 1. Mai 1939, in Kraft trat, eingeführt. Damit sollte der Kirche ein schwerer, vernichtender Schlag versetzt werden. Bei der engen Verbindung von „Thron und Altar“ hatten es die Österreicher ja bis dahin nie gelernt, aus persönlichen Mitteln in fühlbarer Weise für die Belange der Kirche beizutragen. Es ging aber nicht nach dem Willen der Machthaber von damals. Die Kirchenaustrittswelle, die folgte, hielt sich in Grenzen; der allergrößte Teil der Bevölkerung leistete willig den Kirchenbeitrag. Die als Schädigung der Kirche gedachte Einrichtung kehrte sich ins Gegenteil: die kirchlichen Aufbauleistungen nach dem Ende des zweiten Weltkrieges wären nicht möglich gewesen ohne den Kirchenbeitrag der Gläubigen. Er wird in mäßiger Höhe eingehoben, wobei der Hebesatz nach den einzelnen Diözesen verschieden ist. Die

⁹ 1 Kor 9,13–14.

¹⁰ Vgl. dazu: *Audomar Scheuermann*, Katholik trotz Kirchenaustritt?, in: *St.-Heinrichs-Blatt*, Kirchenzeitung für das Erzbistum Bamberg, 83. Jg., Nr. 18, vom 2. Mai 1976.

¹¹ Sondernummer der „Wiener Kirchenzeitung“ vom 14. November 1976; Pressedienst der Erzdiözese Wien, Beilage zur Kathpress, vom 17. 11. 1976.

N. B.: In Deutschland geschieht die Einhebung der Beitragsleistung der Gläubigen in Form der „Kirchensteuer“ durch den Staat, in Österreich in Form des „Kirchenbeitrages“ durch die kirchlichen Stellen; siehe dazu: *Kirchenbeiträge*, Texte der österreichischen theologischen Kommission, Heft 2.

Moral der Kirchenbeitragszahler wird auch heute im allgemeinen als gut und zufriedenstellend bezeichnet. Für gewöhnlich ist es die Schuld der Leute selber, begründet durch Unachtsamkeit oder Schlamperei, daß der zu leistende Beitrag größer wird, wenn sie mit der regelmäßigen Zahlung in Verzug geraten, was dann zu einer Mahnklage oder gar zu einer Exekution führen kann. Diese Maßnahmen erregen dann nicht selten Unmut und Verärgerung und reizen zum Kirchenaustritt als letzter Konsequenz.

Es sind nur einige Länder in Mitteleuropa, in denen derzeit eine Kirchensteuer oder ein Kirchenbeitrag eingehoben wird, deren oder dessen Bezahlung man sich im allgemeinen – und am sichersten – durch Trennung von der Kirche entziehen kann. Ist deswegen diese Form der Beitragsleistung und damit auch dieses Kriterium für die Zugehörigkeit zur Kirche zu verurteilen? Es ist sicher nicht das einzige Kriterium für die Beurteilung der Kirchnähe eines Christen. Der Kirchenbeitrag zwingt aber immerhin zu einer Entscheidung für oder gegen die Zugehörigkeit zur Kirche; und es ist ohne Zweifel ein Vorteil, wenn eine klare Mitgliedschaft in der Kirche besteht. In anderen Ländern gibt es nicht geringe Schwierigkeiten in der Seelsorge, z. B. hinsichtlich der Zulassung zur Patenschaft, wenn man gar nicht mehr weiß oder erfährt, ob ein Getaufter und Gefirmter sich überhaupt noch zur Kirche bekennt, wenn er z. B. jahrelang vom sakramentalen Leben der Kirche fernbleibt. So einer hat dort ja auch gar keinen Anlaß, seinen Abfall vom Glauben oder von der Kirche zu deklarieren als durch sein Verhalten. Er tut mit der Kirche mit oder nicht, wie es ihm beliebt. Das schafft Unsicherheit – nicht nur für die kirchliche Statistik. In den Ländern mit Kirchensteuer und Kirchenbeitrag weiß die Kirchenleitung, wer sich grundsätzlich zur Kirche bekennt, wobei es dann freilich auch möglich ist, daß der Betreffende sich am Leben der Kirche nur wenig oder gar nicht beteiligt. Aufs ganze gesehen, ist die Leistung des Kirchenbeitrages als Bekenntnis zur Kirche pastoral von Bedeutung und soll nicht unterschätzt werden. Nur mißgünstig Gesinnte können sich dieser Erkenntnis verschließen und den Anschein betonen und hervorkehren, als ginge es der Kirche in erster Linie um das Geld.¹²

5. Kirchengliedschaft im österreichischen Staatskirchenrecht

„Wie wird man für den Staat katholisch?“ fragten auf der Titelseite in Balkenlettern einige österreichische Kirchenzeitungen Anfang Juli 1983. Anlaß dazu war ein Rechtsstreit, den die Erzdiözese Salzburg mit einem „Kirchenbeitrags-Flüchtling“ führt; dieser ließ es auf einen Musterprozeß um seine Kirchengliedschaft ankommen.

Der beklagte Salzburger stellt sich auf den Standpunkt, er sei nicht Mitglied der katholischen Kirche; er sei zwar als Kind getauft worden, diese Taufe könne für den staatlichen Bereich aber keine Wirkung haben, da es sich nicht um eine persönliche Entscheidung seinerseits gehandelt habe. Da er nach Eintritt der Handlungsfähigkeit nie der Kirche beigetreten sei, könne er auch nicht austreten. Eine Austrittserklärung wolle er deshalb auch nicht abgeben, weil sie einschließen

¹² Vgl. dazu: *Wilhelm Zauner*, Der Kirchenaustritt und seine pastoralen Konsequenzen (Manuskript eines Referates vom 28. September 1982 in Linz). *W. Zauner*, Kirche und Geld, Theol. Information 50, Linz 1983.

würde, daß er ja bis zum Zeitpunkt des Austrittes Mitglied der Kirche gewesen sei, was er für sich jedoch ablehne.

Die Erzdiözese Salzburg ließ diese eigenwillige Argumentation jedoch nicht als Austrittserklärung gelten und erhob Klage gegen den säumigen Kirchenbeitrags-schuldner. Das Bezirksgericht Salzburg wies mit Erkenntnis vom 20. Dezember 1982 dieses Klagebegehren auf Leistung des Kirchenbeitrages ab, weil der Beklagte über lange Zeit erklärt habe, nicht Mitglied der katholischen Kirche zu sein, was „unstrittig auch der römisch-katholischen Kirche zur Kenntnis gekommen sei“.

Grundsätzliche Bedeutung gewann diese Entscheidung durch die Urteilsbegründung, wonach durch Artikel 14 des Staatsgrundgesetzes dem Staat „die Pflicht auferlegt (wird), keine Erschwerung bei Austritt aus einer Religionsgemeinschaft vorzunehmen und auch unnötige Verzögerungen zu vermeiden“. Der Richter habe daher die Verpflichtung, sämtliche Entscheidungen „im Zweifel“ zugunsten der „Glaubens- und Gewissensfreiheit“ zu fällen. Im gegenständlichen Falle könne das Gericht keine Austrittserklärung über die Bezirksbehörde verlangen, weil damit der Beklagte gezwungen würde, „bis zur Erfüllung der Formvorschrift Mitglied der römisch-katholischen Kirche zu sein“, also „sich als Katholik behandeln zu lassen, was er nicht will“. Jeder Zwang in diese Richtung verstoße aber gegen den Grundsatz der Religionsfreiheit bzw. der Glaubens- und Gewissensfreiheit.

Die Folge dieser Entscheidung und dieser Urteilsbegründung wäre vor allem eine bedeutende Rechtsunsicherheit. Deshalb legte auch die Erzdiözese Salzburg Berufung ein, und zwar mit dem Hinweis, es geht nicht an, daß jeder Austretende nach eigenem Gutdünken seine Austrittserklärung gegenüber einem Mitglied bzw. gegenüber einer Institution der katholischen Kirche abgeben kann. Eine möglichst hohe Rechtssicherheit sei auch im Interesse des Austretenden, und nicht zuletzt deshalb habe der staatliche Gesetzgeber die Austrittsmeldung an die Bezirksverwaltungsbehörde festgelegt. „Dies begründet sicher keinen Widerspruch zur Glaubens- und Gewissensfreiheit, da jeder Mensch die Entscheidung über seinen allfälligen Kirchenaustritt ausschließlich nach eigenem Ermessen und Gewissen treffen kann“, hieß es in der Berufung wörtlich.

Das Landesgericht Salzburg als Berufungsinstanz hat das Urteil des Bezirksgerichtes dahingehend revidiert, daß „nicht zu sehen sei, weshalb die Erklärung vor der staatlichen Behörde . . . dem Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit. . . widersprechen soll“. Die vorgeschriebene Form des Kirchenaustrittes vor der Bezirksverwaltungsbehörde diene „neben dem Schutz des Austretenden vor Beeinflussung“ auch der leichteren Beweisführung. Gerade der gegenständliche Fall zeige, welche Schwierigkeiten tatsächlicher und rechtlicher Natur sich ergeben würden, wollte man es in das Belieben des Austretenden stellen, auf welche Weise und in welcher Art er seinen Austritt erklärt.

Nach dem Erkenntnis des Landesgerichtes stellt die Austrittserklärung eine „empfangsbedürftige Willenserklärung“ dar. Die Erklärung, nicht Mitglied einer Religionsgemeinschaft zu sein bzw. nie gewesen zu sein, sei bestenfalls eine Willenserklärung, aber keine Willensklärung. Abgesehen von der Formvorschrift habe aber der Beklagte ausdrücklich zum Ausdruck gebracht, daß er keine Austrittserklärung abgebe, sondern auf dem Rechtsstandpunkt verharre, nie Mitglied der Kirche gewesen zu sein. In einem solchen Fall sei es aber unzulässig, die

Wissenserklärung des Beklagten in eine Willenserklärung im Sinne eines Austrittes umzudeuten.

Bedeutsam ist in dieser Urteilsbegründung die Feststellung des Gerichtes, daß die Taufe auch für den staatlichen Bereich als Beitritt zur Kirche gilt. Nur wenn die Taufe eines Kindes etwa im Falle einer Nottaufe gegen den Willen des zuständigen gesetzlichen Vertreters erfolgt wäre, würde die Mitgliedschaft auf Grund dieser Taufe „jedenfalls für den staatlichen Bereich zu verneinen sein“. Liegen aber keine nach staatlichem Recht zu beachtenden Willensmängel vor, so bestünde kein Grund zur Annahme, „daß die Aufnahme eines Kindes durch die Taufe in die jeweilige Kirche gegen den Grundsatz der Glaubens- und Gewissensfreiheit verstoßen würde“. Dies umso mehr, als „in Österreich durch das Gesetz über die religiöse Kindererziehung Gewähr geleistet wird, daß das betreffende Kind nach Vollendung des 14. Lebensjahres über sein Weiterverbleiben in der betreffenden Kirche oder Religionsgemeinschaft selbst entscheiden kann“. Es gebe zahlreiche andere Bereiche, in denen die Erziehungsberechtigten „zumindest ebenfalls so einschneidend für die Kinder handeln, etwa im Falle einer religionsfreien oder religionsfeindlichen Erziehung“.

Das Erkenntnis des Landesgerichtes Salzburg, das zugunsten der Rechtssicherheit den Standpunkt der Kirche bekräftigt, steht unverkennbar auf dem Boden eines partnerschaftlichen Verhältnisses von Kirche und Staat in Österreich. – Es hat allerdings den Anschein, als wollte der eigenwillige „Kirchenbeitrags-Flüchtling“ auch noch vor den Obersten Gerichtshof gehen.¹³

Näherhin ist für eine formellen Austritt aus einer gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft im österreichischen Staatskirchenrecht folgendes Verfahren vorgeschrieben:

Wer die Mitgliedschaft zu der gesetzlich anerkannten Kirche oder Religionsgesellschaft, der er bisher angehört hat, beenden will, hat seine Austrittserklärung der zuständigen staatlichen Verwaltungsbehörde abzugeben.¹⁴ Das ist die Bezirkshauptmannschaft, in deren Sprengel der Austretende seinen Wohnsitz (bei fehlendem Wohnsitz im In- und Ausland: seinen Aufenthaltsort) hat. In Städten mit eigenem Statut ist der Stadt-Magistrat zuständig.¹⁵

Die Austrittserklärung kann bei der Behörde mündlich zu Protokoll gegeben werden, sie kann aber auch schriftlich erfolgen, wobei die schriftliche Erklärung vom Austretenden unterschrieben sein muß.¹⁶

Die Behörde hat sodann dem Vorsteher oder Seelsorger der verlassenen Kirche oder Religionsgesellschaft den erfolgten Austritt anzuzeigen und den Ausgetretenen von der Erledigung schriftlich zu verständigen, falls er darauf nicht ausdrücklich verzichtet hat „oder die mündliche Verständigung ausreicht“.¹⁷

Solange die Austrittserklärung nicht auf diese Weise abgegeben wurde, dauert die bisherige Mitgliedschaft zu einer Kirche oder Religionsgesellschaft für den staatlichen Bereich als ein öffentlichrechtliches Rechtsverhältnis mit allen sich

¹³ Kathpress Nr. 99 vom 25. 5. 1983; Nr. 119 vom 23. 6. 1983; Wiener Kirchenzeitung und Kirchenzeitung der Diözese Eisenstadt vom 3. Juli 1983.

¹⁴ Art. 6 des Gesetzes zur Regelung der interkonfessionellen Verhältnisse vom 25. Mai 1868.

¹⁵ Verordnung vom 18. Jänner 1896, betreffend den Übertritt von einer Kirche oder Religionsgesellschaft zu anderen, § 1.

¹⁶ § 3 ÜbertrittsVO.

¹⁷ Art. 6 GesInterkonfVerh; § 5 ÜbertrittsVO.

daraus (nach staatlichem Recht) ergebenden gegenseitigen Rechten und Pflichten an. Wurde die vorgeschriebene Form jedoch eingehalten, dann gehen („durch die Religionsveränderung“) „alle genossenschaftlichen Rechte der verlassenen Kirche oder Religionsgenossenschaft an den Ausgetretenen ebenso wie die Ansprüche dieses an jene verloren“. ¹⁸ Selbstverständlich erlöschen die gegenseitigen Verpflichtungen nur pro futuro. ¹⁹

Im übrigen ist die formelle Aufgabe des Religionsbekenntnisses, dem man bisher angehört hat, eine Rechtshandlung, deren Gültigkeit nach dem Grundsatz „locus regit actum“ zu beurteilen ist. Das heißt einerseits, daß im Inland auch Ausländer den Austritt aus einer in Österreich gesetzlich anerkannten Kirche (der sie nach österreichischem Recht bisher angehört haben bzw. sofern das der Fall war) in der vom GesInterkonfVerh vorgeschriebenen Weise zu erklären haben, und andererseits, daß im Ausland sowohl für Ausländer als in der Regel auch für Inländer die Gültigkeit eines dort erfolgten Wechsels des religiösen Bekenntnisses sich nach den dort dafür geltenden staatlichen Normen richtet. ²⁰

6. Kirchenaustritt und Pfarrseelsorge

Wenn ein Katholik seinen Austritt aus der Kirche erklärt, ist dies immer auch ein bedauerliches und schmerzliches Ereignis für die zuständige Pfarrgemeinde, die doch gleichsam eine geistige Heimat hätte sein können und sollen, die nun aber verlassen wird. Für den Pfarrer oder Matrikenführer ergibt sich zunächst die Pflicht, den Kirchenaustritt (unter Beifügung des Datums laut Meldung der zuständigen staatlichen Behörde) in das „Apostatenbuch“ einzutragen, auch wenn diese Bezeichnung nicht zutreffend ist, das aber in den diözesanen Ordnungen vorgesehen ist. Ebenso ist eine entsprechende Eintragung im Taufbuch beim Taufakt des Ausgetretenen beizuschreiben; dieser Vermerk ist auch bei Ausfertigung eines kirchlichen Taufzeugnisses (Taufscheines), besonders bei Verwendung für kirchliche Zwecke, wie Eheschließung, anzubringen. ²¹

Für den Pfarrer und Seelsorger sind aber diese Personen damit nicht „abgeschrieben“, sondern weiterhin Objekte einer „nachgehenden Seelsorge“. Es gilt ja nun, ihre Namen nicht völlig aus der Pfarrkartei zu tilgen, sondern mit ihnen weiterhin den Kontakt auf verschiedenen Wegen aufrechtzuerhalten, etwa durch die weitere Zusendung des Pfarrblattes, durch Einladungen zur Teilnahme am

¹⁸ Art. 5 GesInterkonfVerh. Nach der einhelligen Auffassung der Fachleute ist auch nach dem heutigen österreichischen Staatskirchenrecht die Kirchengliedschaft nicht trennbar oder teilbar; man kann also nicht unterscheiden zwischen Kirche als Glaubensgemeinschaft und Kirche als „Kirchenbeitragsgemeinschaft“ oder Institution. Das Kirchenrecht selber sieht keinen formellen Kirchenaustritt vor, es meint aber mit der Formel „actu formali“ den Kirchenaustritt auch nach dem staatlichen Recht, vor der staatlichen Behörde. Vgl. *Hans Heimerl/Helmuth Pree*, Kirchenrecht, Allgemeine Normen und Eherecht. Springer, Wien – New York 1983, 244–245.

¹⁹ Verwaltungsgerichtshof am 7. April 1908, Slg. 5880 A.

²⁰ *Inge Gampl*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Springer-Verlag, Wien-New York 1971, 96–97; *Hans Klecatsky/Hans Weiler*, Österreichisches Staatskirchenrecht, Staatsdruckerei Wien 1958, 78–96. Die Regelung des Kirchenaustrittes stammt aus dem vergangenen Jahrhundert, aus einer Zeitperiode, in welcher der kirchenfeindliche Liberalismus den Ton angab. Es gab in den letzten Jahren Überlegungen, eine Änderung dahingehend anzustreben, daß der Kirchenaustritt vor der kirchlichen Behörde erklärt werden könne. Es blieb jedoch bisher bei Überlegungen und Bestrebungen ohne konkrete Aktionen und Änderungen.

²¹ Vgl. Linzer Diözesanblatt, 123. Jg., Nr. 2, vom 1. Februar 1977, 29, Art. 31.

kulturellen Leben und an Veranstaltungen der Pfarre, durch Hausbesuche, durch den Besuch der Sternsinger, eventuell auch durch weitere Einbeziehung dieser Leute bei Haussammlungen zu karitativen Zwecken. Die Kontakte könnten aufrechterhalten werden auch über ihre Kinder; Anknüpfungspunkte sind der Religionsunterricht in der Schule, die Feier der Erstkommunion und Firmung. Als Gelegenheiten der Einladung zur Rückkehr in die Kirche bieten sich auch Volksmissionen, Pfarrjubiläen, bischöfliche Visitationen in der Pfarre an; sie sollten nicht ungenützt bleiben. Den Rückkehrwilligen sollte in größtmöglichem Ausmaß entgegengekommen werden. Der Text Nr. 2 der Liturgischen Kommission für Österreich: „Die Feier der Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche“ hat wohl zunächst Apostaten im eigentlichen Sinn vor Augen; für diese scheinen auch die Anweisungen der „Pastoralen Einführung“ in erster Linie gedacht zu sein; für solche, die etwa aus Verärgerung über den Kirchenbeitrag voreilig ausgetreten sind, sich aber glaubensmäßig nicht von der Kirche getrennt haben, könnte z. B. die vorgesehene Vorbereitungszeit von drei Monaten abgekürzt oder von dieser ganz abgesehen werden. Eine schön gestaltete Feier der Wiederaufnahme – in einem kleinen Kreis, ohne großes Aufsehen – kann die Freude über die Rückkehr und die wiedererlangte Zugehörigkeit der Kirche zu einem bestimmenden Erlebnis machen.

Die Wiederaufnahme ist sodann in einem „Revertitenbuch“ festzuhalten und auch im Taufbuch beim Taufakt des „Heimkehrers“ beizuschreiben.

Das Streben eines jeden engagierten Seelsorgers wird weiterhin darauf hinausgehen, die kirchliche Gemeinde zu einer geistigen Heimat zu machen, in der sich alle Gläubigen wohl fühlen. Je mehr dies zutrifft und gelingt, umso weniger leichtfertig wird jemand seinen Kirchenaustritt vollziehen.

Perspektiven der Friedensbewegung

„Wo steht die katholische Friedensethik?“ fragte Georg Wildmann in seinem vielbeachteten Beitrag in Heft 4/82 dieser Zeitschrift. Wir möchten diese brennende Thematik mit dem folgenden Aufsatz von Valentin Zsifkovits aus Graz fortsetzen, der es für notwendig hält, „daß die Friedensbewegung eine möglichst breite Grundlage erhält und behält und daß sie nicht in manipulative Abhängigkeit von einzelnen Individuen, einzelnen Gruppen und einzelnen Staaten gerät“. Er bietet dazu hilfreiche Perspektiven an. Der Beitrag wurde am 15. September 1983 abgeschlossen. (Redaktion)

Eine Bewegung geht um in Europa, die *Friedensbewegung*. Sie vereinigt Menschen, vor allem junge Menschen, verschiedener weltanschaulicher Provenienz zu verschiedenen Aktionen und Demonstrationen. Bei der Friedensdemonstration am 10. Oktober 1981 waren es in Bonn etwa 200- bis 300.000 Teilnehmer, in den Monaten Oktober und November 1981 waren es bei weiteren Demonstrationen in Rom etwa 150.000, in London etwa 150.000, in Paris etwa 50.000, in Helsinki etwa 150.000, in Madrid etwa 500.000, in Athen etwa 300.000, in Amsterdam etwa 350.000 Teilnehmer¹ und am 15. Mai 1982 in Wien ca. 50.000.² Der Kern ist natürlich kleiner. Beim Kern sind die Trennungslinien schärfer, das Verbindende, das in Großaktionen präsent war und ist, tritt in den Hintergrund.

Dabei ist diese Friedensbewegung dazu angetan, Menschen, Parteien und auch Kirchen zu *spalten*, weil in Berufung auf dasselbe Ideen- und Grundsatzprogramm unterschiedliche Friedenskonzeptionen vertreten werden. So ist z. B. die SPD in der Frage der NATO-Nachrüstung uneinig. Auch in der SPÖ gibt es Auseinandersetzungen um den Frieden, vornehmlich zwischen der jungen Generation und den anderen. In christlichen Kirchen sieht es nicht viel anders aus. Man denke z. B. an die Spannungen des Deutschen Katholikentages 1982 in Düsseldorf oder an die „Erklärung der österreichischen Bischöfe zur Friedensproblematik“ und die Reaktion der Katholischen Hochschuljugend Salzburg darauf in einem offenen Brief an die Bischöfe Österreichs vom 28. November 1981, der mit dem Satz beginnt: „Als Christen, die sich für Frieden und Abrüstung einsetzen, sind wir schockiert von den Erklärungen der Österreichischen Bischofskonferenz zur Friedensproblematik vom 6. November 1981.“³

Evangelischerseits seien die Auseinandersetzungen um den Frieden auf dem Hamburger Kirchtag vom Juni 1981 in Erinnerung gerufen.

In dieser Evangelischen Kirche gibt es seit 1978 Friedensinitiativen, die gegensätzliche Standpunkte vertreten. Die Aktion „Ohne Rüstung leben“ vertritt die Radikalität vollständigen Rüstungsverzichts und fordert zu einer Selbstverpflichtung auf mit den Worten: „Ich bin bereit, ohne den Schutz militärischer Rüstung

¹ Bredow, W. v., Die Friedensbewegungen in Frankreich und der Bundesrepublik Deutschland, in: Beiträge zur Konfliktforschung 12 (1980), H. 3, 53–67, 55.

² Eindrucksvolle Friedenskundgebung am Samstag in Wien, in: Die Presse, Montag, 17. Mai 1982, 1.

³ Offener Brief der Katholischen Hochschuljugend Salzburg, des politischen Arbeitskreises der Katholischen Hochschulgemeinde und der Katholischen Hochschulgemeinde Salzburg an die Bischöfe Österreichs vom 28. November 1981.

zu leben. Ich will in unserem Staat dafür eintreten, daß Frieden ohne Waffen politisch entwickelt wird.“ Gegen diese Aktion wendet sich die Aktion „Sicherung des Friedens“. Sie hält es für notwendig, zur Abwehr eines Angriffs militärischen Schutz zu beanspruchen.⁴

Nun, was steht *hinter* dieser derzeitigen Friedensbewegung, die so viele Menschen mobilisiert und teilweise auch zum Streit um den Frieden führt? Zunächst soll versucht werden, die wichtigsten Mobilisierungsfaktoren dieser Friedensbewegung in den Blick zu bekommen.

1. Der bedrohte Friede als wichtigster Mobilisierungsfaktor der Friedensbewegung

Gegen die moderne Friedensbewegung wird mitunter der Vorwurf erhoben, sie sei von den Sowjets und ihren fünften Kolonnen ferngesteuert. Mit diesem Vorwurf und der dahinter liegenden Problematik werden wir uns noch später zu beschäftigen haben. Hier sei nur so viel festgehalten: Eine Bewegung dieses Ausmaßes, die von so heterogenen Gruppen getragen wird und doch einen gewissen Dauercharakter annimmt, läßt sich ohne ein *existentielles Interesse* nicht begreifen. Dieses existentielle Interesse ist das *Bedürfnis und die Sehnsucht nach Frieden*, ein Bedürfnis, das in der durch die enorme Bedrohung geweckten Angst besonders stark aktualisiert wird. Und diese Angst um den Frieden ist keine eingebil-dete, sondern eine *begründete*. Denn die sich immer weiter drehende Rüstungsspirale mit der „Perfektionierung des Overkills“ erhöht das Kriegsrisiko, was angesichts der immer bedrohlicher werdenden Nuklearwaffen die Menschheit einer Katastrophe immer näher bringt, wobei das auslösende Moment einer solchen Katastrophe ein „Betriebsunfall“, eine Fehlreaktion, eine in einer Engpaßsituation angetretene „Flucht nach vorne“ oder etwas Ähnliches sein kann. Begreift man Frieden nicht bloß als Abwesenheit von Krieg, sondern auch als Vorhandensein grundlegender Werte wie Gerechtigkeit und Freiheit⁵ und damit auch Friede als Abwesenheit von Hunger und Not, dann kommt die Friedlosigkeit der Welt auch dadurch deutlich zum Ausdruck, daß der genannte Rüstungswettlauf ca. 500 Mrd. US-Dollar⁶ pro Jahr verschlingt mit all den anderen Energien materieller und geistiger Art, Energien, die dringend zur Überwindung von Hunger, Krankheit, Elend, Not und Tod in der Welt benötigt würden, so daß man, um mit einem Buchtitel von D. Sölle zu sprechen, richtig verstanden formulieren kann: „Aufrüstung tötet auch ohne Krieg.“⁷

Der *Rüstungswettlauf*, den die Kirche in zahlreichen Äußerungen scharf verurteilt hat und den das Dokument der Päpstlichen Kommission *Justitia et Pax* „Der Heilige Stuhl und die Abrüstung“⁸ aus dem Jahre 1977 eine Gefahr, eine Ungerech-

⁴ Honecker, M., Kontroversen um den Frieden in der evangelischen Kirche und Theologie, in: Politische Studien 33 (1982) 17–25, 17.

⁵ Zum Friedensbegriff vgl. vom Autor: Der Friede als Wert, München 1973. Analyse des Friedensbegriffes, in: Weiler, R./Zsifkovits, V. (Hrsg.), Unterwegs zum Frieden, Wien 1973, 173–186, und „Der Friedensgedanke in christlicher Sicht“ (im Druck, erscheint in der „Zeitschrift für Wissenschaftsforschung“).

⁶ World Armaments and Disarmament. SIPRI Yearbook 1981, London 1981, XVIII.

⁷ Sölle, D., Aufrüstung tötet auch ohne Krieg, Stuttgart 1982.

⁸ Der Heilige Stuhl und die Abrüstung. Dokument der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax“ in: Der Vatikan zur Rüstung, hrsg. von der Katholischen Sozialakademie Österreichs, Wien 1979, 31–47, 31 ff.

tigkeit, einen Irrtum, ein Vergehen und einen Wahnsinn nennt, bietet einen besonderen Anknüpfungs- bzw. Angriffspunkt für die Friedensbewegung, weil sich in ihm die ganze Irrationalität, Paradoxie, Verfahrenheit und Ausweglosigkeit der bisherigen Sicherheitspolitik der Staaten zeigt, was wiederum die Sorge und die Angst um den Frieden steigen läßt. So nimmt es nicht wunder, daß der 12. Dezember 1979, der Tag, an dem in Brüssel der NATO-Doppelbeschluß gefaßt wurde, zum Geburtstag der neuen Friedensbewegung vornehmlich in Deutschland geworden ist. Dieser Doppelbeschluß, der von seinen Initiatoren und Propagatoren als notwendige Maßnahme des Gleichziehens in der Rüstung und damit der Verhinderung eines gefährlichen Ungleichgewichts sowie zur Ausübung eines Drucks auf den Gegner in Richtung Abrüstung dienen sollte, steigerte bei vielen die Furcht, Westeuropa würde damit erhöht in Gefahr geraten, zur Zielscheibe sowjetischer Nuklearwaffen und zur Knautschzone der Supermächte zu werden. In dieser und in der folgenden Zeit fanden dann auch andere Ereignisse statt, die zur Ausbreitung einer wachsenden Kriegsfurcht und einer sich verstärkenden Bedrohungswahrnehmung beitrugen: Die Revolution und Geiselnahme im Iran, die sowjetische Besetzung Afghanistans, die Ankündigung eines gewaltigen Aufrüstungsprogramms durch den neuen US-Präsidenten Reagan, die Ereignisse in und um Polen, der Falkland-Krieg und der Libanon-Krieg. Ein besonders anvisiertes Ziel der Friedensbewegung war und ist die Verhinderung des NATO-Doppelbeschlusses. Dabei ist in der Friedensbewegung, wo die Notwendigkeit des Abbaus von Feindbildern betont wird, seltsamerweise ein *neues Feindbild* aufgebaut worden, nämlich eines mit einem nordamerikanischen Gesicht. Denn dies ist auch eine Besonderheit der neuen Friedensbewegung: ihre besondere Stoßrichtung ist gegen die USA gerichtet.

2. Die geistige und sozialpsychologische Situation der Jugend als Mobilisierungsfaktor der Friedensbewegung

Als zweiter wichtiger Mobilisierungsfaktor der Friedensbewegung ist die Tatsache zu erwähnen, daß die heutige Jugend, aus der sich der Großteil der gegenwärtigen Friedensbewegung rekrutiert, sich in einem Zustand befindet, der einen günstigen Boden für die Friedensbewegung darstellt. Die Situation dieser Jugend ist durch folgende Charakteristika gekennzeichnet:

2.1. Die Mehrheit der jungen Generation sieht die Zukunft der Gesellschaft *pessimistisch und düster*. Nach der Shell-Studie 81⁹ rechnen 95 % der Jugendlichen zwischen 15 und 25 Jahren nicht damit, daß Kriege abgeschafft werden und es eine sorgenfreie Gesellschaft geben wird; 78 % erwarten zukünftig nicht mehr Gleichheit unter den Menschen; 80 % halten Rohstoffknappheit, Wirtschaftskrisen und Hungersnöte für wahrscheinlich; und 76 % erachten Technik und Chemie als umweltzerstörend. Wenn man nun bedenkt, daß ein deutlicher Zusammenhang zwischen düsteren Zukunftserwartungen und der Bereitschaft zu Kritik und Widerstand besteht, so daß je pessimistischer die Zukunftsvorstellungen, desto häufiger und engagierter die Unterstützung oder Teilnahme an neuen politischen

⁹ Jugend '81. Lebensentwürfe, Alltagskulturen, Zukunftsbilder. Studie im Auftrag der Deutschen Shell, durchgeführt von Psydata, Institut für Marktanalysen, Sozial- und Mediaforschung GmbH, Arnsberger Str. 70, 6000 Frankfurt 60, Bd. 1, Opladen 1982, 15.

Protestbewegungen sind, dann begreift man, daß diese jungen Zukunftspessimisten ein Reservoir für die Friedensbewegung darstellen. Zu dem kommt noch, daß „Angst haben“ Ausweis einer besonderen Sensibilität, ja Qualität geworden ist. Die Folge ist, daß die sich um die Zukunft und um den Frieden Ängstigen enger und dichter zusammenrücken, um ihre Angst- und Ohnmachtsgefühle zu bewältigen.

2.2. Als zweites Charakteristikum der heutigen Jugend ist die „*Stille Revolution*“¹⁰ der Bedürfnisse und Wertorientierungen in Richtung auf eine steigende Bedeutung „postmaterieller“, d. h. immaterieller, eher geistig-ideeller Werte zu erwähnen. Dabei findet auf der einen Seite eine Erweiterung des Wertspektrums statt, auf der anderen Seite läßt sich ein Mißtrauen an den bisherigen Angeboten und institutionellen Verankerungen der Bedürfnisbefriedigung feststellen. Die bis jetzt vorherrschenden Werte des Paradigmas „Selbsterhaltung“ werden ergänzt durch Werte des Typs „Selbstverwirklichung“.¹¹ Das heißt nicht, daß postmaterielle Werte die materiellen Werte ersetzen, vielmehr kommt es zu einer Ausweitung des Wertespektrums mit dem Nebeneffekt der relativen Umordnung unter den Werten. Ein gesteigertes Anspruchsniveau erfordert – wenigstens auf dem kognitiven Bereich – die Ergänzung durch qualitative Bestimmungsstücke. Interessant an dieser Erweiterung ist das Phänomen der „partiellen Identifikation“.¹² Der junge Mensch hängt kaum dem gesamten Werteangebot einer Institution an, vielmehr eignet er sich eklektisch jene Strömungen an, mit denen er sich am ehesten identifizieren kann. Die Jugend wendet sich sozusagen gegen von oben herab diktierte Werte, um selbst auswählend für sich ein Wertespektrum zu schaffen. Der Zusammenschluß von Menschen aus den verschiedensten Richtungen und Gruppierungen zur Verfolgung eines Zieles wie des Friedens ist neben dem dieser Bewegung zugrunde liegenden Bedürfnis teilweise auf diesen Werteklektizismus zurückzuführen.

2.3. Bei dieser Wertauswahl mit der dabei feststellbaren Gegnerschaft zu herkömmlichen Wegen und institutionellen Absicherungen der Bedürfnisbefriedigung zeigt sich ein weiterer charakteristischer Zug der heutigen Jugend: ihre *institutionskritische* Haltung¹³ mit der Tendenz zum „Auszug aus den Institutionen“, nachdem der „Marsch durch die Institutionen“ nicht zum erwünschten Erfolg geführt hat. In den Augen vieler junger Menschen haben die derzeitigen Institutionen, sei es durch Bürokratisierung, sei es durch grundlegende Unangemessenheit, aus der Sicht dieser Menschen ihre Problemlösungskapazität weitgehend eingebüßt. Von den ermöglichenden und beschränkenden Funktionen von Institutionen werden meist nur die beschränkenden gesehen, auch wenn die ermöglichenden durchaus in Anspruch genommen werden. Die durch Verkrustungen und in Selbstgesetzlichkeiten erstickten Institutionen werden als sinnlos

¹⁰ Inglehart, R., *The Silent Revolution*, Princeton/N. J. 1977.

¹¹ Macho, Th., Wandlungen des Wertbewußtseins in Österreich, in: *Das Österreich-Modell des Management Clubs des Österreichischen Wirtschaftsbundes*, Wien 1979, 55–93, bes. 57 f.

¹² Morel, J., Wertesystem und letzte Werte, in: *Hanf, Th.*, u. a. (Hrsg.), *Funk-Kolleg Sozialer Wandel*, Bd. 1, Frankfurt/M. 1975, 221–236, 232.

¹³ Brunmayer, E., Lebensorientierungen Jugendlicher, in: *Jugend zu Beginn der achtziger Jahre. Österreichischer Jugendbericht 1*, hrsg. v. Österreichischen Institut für Jugendkunde, Wien 1981, 110–135, bes. 114 ff., 125 ff.; ders., *Jugend in der Alternative. Alternative Ideen im Bewußtsein der niederösterreichischen Jugendlichen. NÖ Jugendstudie 1981*, Gmunden 1981, bes. 6 f.

und nicht zielführend abgelehnt, wobei Skandale um Institutionen nur rechtfertigende Wirkung ausüben. Eine typische Sichtweise in diesem Prozeß der Ablehnung von Institutionen ist die Pauschalzuschreibung von Negativas. Solche Institutionen sind nach der Meinung dieser jungen Menschen keiner Reform mehr zugänglich, so daß als Reaktionen der Rückzug oder der Neuaufbau bleiben. Die starke Betonung der „kleinen Lebenswelt“ (Familie, Freundeskreis) und die idealtypische Konzentrierung der Möglichkeiten auf diesen Bereich sowie die Betonung „alternativer“ Wege der Bedürfnisstillung sind Reaktionen des Rückzuges bzw. des Neuaufbaus.

Diese von großer Begeisterung und ehrlichem Engagement getragenen neuen Sichtweisen sind oft von einem großen Ausschließlichkeitsanspruch der Richtigkeit getragen, was mitunter zur Folge hat, daß der Dialog mit solchen Bewegungen gar nicht so leicht ist, falls man gegenteiliger Meinung ist. Der Protest gegen die „Packeisgesellschaft“ führt teilweise zu einer Ansiedlung von Bewegungen außerhalb der derzeit bestehenden Gesellschaftsformen. Leider sind solche Bewegungen dann oft von plakativen Vereinfachungen und einseitigen Schuldzuschreibungen geprägt. Interessant ist auch die relative Leichtigkeit im Austausch der Ziele (heute gegen ein Atomkraftwerk, morgen gegen die Rüstung etc.). Dabei muß die Schaffung eines Problembewußtseins durch solche Bewegungen durchaus als positiv angesehen werden. Wie es aber bei Bewegungen des Typs „kollektiven Verhaltens“¹⁴ oft vorkommt, erschöpfen sich die vordergründigen Aktionen manchmal in der Problemaufzeigung ohne Aufweis von gangbaren Wegen und unter Außerachtlassung von intermediären Ebenen der Konfliktlösung, weil leider oft auch eine sogenannte „Berührungsangst mit der Realität“ solchen Bewegungen zu eigen ist.

2.4. Mit dieser Institutionsfeindlichkeit in einem gewissen Konnex stehend ist ein weiteres Charakteristikum der heutigen Jugend, nämlich der Vorwurf an die *traditionelle Politik der Erwachsenen*, gegenüber den gesellschaftlichen Widersprüchen *passiv* zu sein. Als solche Widersprüche werden angesehen:¹⁵

- Steigende Rüstungsausgaben und wachsende Lebensmittelberge einerseits und Massenelend in den Entwicklungsländern andererseits;
- Radikale Ahndung von Straftaten Jugendlicher einerseits und zunehmende „Gesellschaftsfähigkeit“ von Wirtschaftsverbrechen andererseits;
- Gerechtigkeit und Solidarität nur als theoretisch-abstrakte Floskeln, in der Praxis häufig Entscheidungen zugunsten mächtiger Interessensgruppen.

2.5. Als fünftes friedensbewegungsrelevantes Charakteristikum der heutigen Jugend ist die Tatsache zu nennen, daß sich zwischen Jugend und Erwachsensein ein *breites Niemandsland* öffnet, in welchem ein Fallen aus sinnvollen und vertrauten Bezügen in Anonymität und Unverbundenheit erlebt wird. In einer gemeinsamen Aktion gegen etwas können nun Gefühle der Zusammengehörigkeit und Kameradschaft, ja der „verschworenen Gemeinschaft“ und Solidarität wieder erlebt werden. Hier lassen sich Kontaktarmut, Vertrauensbarrieren und Namenslosigkeit abbauen.

¹⁴ Smelser, N. J., Theorie des kollektiven Verhaltens, Köln 1972.

¹⁵ Schmid, G., Die „Friedensbewegung“ in der Bundesrepublik Deutschland. Antriebsmomente, Strukturen, Charakteristika, in: Österreichische Militärische Zeitschrift 20 (1982) 289-298, 292.

2.6. Als nächstes mobilisierungsrelevantes Charakteristikum der jungen Generation ist ihr *gestiegener Medienkonsum* zu nennen, der sich seit den sechziger Jahren verdoppelt hat.¹⁶ Mit den Massenmedien machen die Jugendlichen die Erfahrung, daß ungewöhnliches, „unnormales“ Verhalten von den Massenmedien mit erhöhter Aufmerksamkeit belohnt wird und in der Regel nur die Abweichung von der gesellschaftlichen Norm Nachrichtenwert besitzt.

2.7. Schließlich und endlich muß in diesem Zusammenhang noch die Tatsache erwähnt werden, daß „*Frieden, Sicherheit und Abrüstung*“ für die junge Generation das wichtigste Thema darstellt.¹⁷

Nachbemerkung: Bei den hier geschilderten Tendenzen der Jugend handelt es sich um *Trendfiguren*, nicht so sehr um statistische Durchschnittsfiguren.

3. Die Aktivität und das Zusammenwirken verschiedener Gruppen als Mobilisierungsfaktor der Friedensbewegung¹⁸

Das Zusammenwirken verschiedener Faktoren kann ganz allgemein gesehen und speziell auch im sozialen Bereich einen Verstärkungseffekt ausüben. In der neuen Friedensbewegung haben wir es nun mit einem solchen Phänomen zu tun. Mehrere, sonst *mitunter divergierende* Gruppierungen haben sich zum „Kampf“ um den Frieden zusammengefunden. Grob gesehen kann man dabei folgende Gruppierungen unterscheiden, die sich teilweise auch überlappen:

- Gruppierungen aus der „Alternativszene“;
- Gruppierungen mit christlichen Motivationen;
- linke Gruppierungen und
- Gruppierungen aus der Frauenbewegung.

Dabei haben besonders die linken und die christlichen Gruppierungen eine entsprechende Tradition, die eine gewisse Erfahrung in der Friedensarbeit bedeutet. Es soll nun hier nicht auf die einzelnen Gruppierungen näher eingegangen werden, vielmehr soll der in diesem Themenzusammenhang besonders interessierenden Frage nachgegangen werden, welche Rolle die Kommunisten bei der neuen Friedensbewegung spielen und ob man von einer Steuerung der Friedensbewegung vom Osten her sprechen kann.

4. Kommunistische Fernsteuerung?

Bei einer so *diffusen* Angelegenheit, wie es die Friedensbewegung mit ihren Masendemonstrationen ist, kann man den genauen Einfluß der Kommunisten sehr schwer messen. Hier ist man mehr auf Vermutungen angewiesen, eher kann man solches bei Friedensgruppen, die man persönlich kennt und überschaut, aussagen. Als Vermutung kann man aussprechen, daß bis jetzt die Kommunisten und ihre etwaigen Auftraggeber aus dem Osten *keinen nennenswerten* Einfluß auf die Friedensbewegung besitzen in dem Sinn, daß sie die Friedensbewegung steuern würden. Das heißt natürlich nicht, daß man eine solche Gefahr nicht immer wieder im Auge behalten muß. In diesem Sinn soll nun im folgenden kurz dargelegt

¹⁶ Ebenda 291.

¹⁷ Ebenda 293.

¹⁸ Ebenda 296.

werden, wie die Sowjetunion und ihre Helfer im Ausland aus ihrer Ideologie und Lehre heraus recht zwiespältig mit dem Frieden umgehen, so daß nicht von ungefähr von sowjetischer Friedenspropaganda bzw. von der Friedenswaffe gesprochen wird.

Nach der immer noch geltenden Lehre des Marxismus-Leninismus liegt die Ursache von Kriegen in der *antagonistischen Klassenstruktur* des Kapitalismus mit seiner nationalen und internationalen Ausbeutung. So formulierte bereits das kommunistische Manifest: „Mit dem Gegensatz der Klassen im Inneren der Nation fällt die feindliche Stellung der Nationen gegeneinander.“¹⁹ Und bei Lenin heißt es: „Wie ein jeder Krieg nur eine Fortsetzung der Politik mit Mitteln der Gewalt ist, nämlich derjenigen Politik, welche von den kriegsführenden Staaten und ihren herrschenden Klassen lange Jahre, manchmal Jahrzehnte vor dem Krieg geführt wurde, so kann auch der einen jeden Krieg abschließende Frieden nur eine Registrierung der tatsächlichen Machtverschiebungen sein, die im Verlauf und im Ergebnis des Krieges erreicht wurden.“²⁰ Demnach sind dann auch Kriege der Klassengesellschaft (= nichtkommunistischen Gesellschaft) als ungerecht, hingegen Kriege der klassenlosen (= kommunistischen) Gesellschaft als gerecht und fortschrittlich anzusehen. Wiederum bei Lenin steht geschrieben: „Die Sozialdemokratie hat den Krieg niemals von einem sentimental Standpunkt aus betrachtet und betrachtet ihn auch heute nicht so. Die Sozialdemokratie, die Kriege als bestialische Mittel zur Lösung von Konflikten der Menschheit unwiderruflich verurteilt, ist sich bewußt, daß Kriege unvermeidlich sind, solange die Gesellschaft in Klassen geteilt ist, solange die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen besteht. Um aber diese Ausbeutung zu beseitigen, wird es nicht ohne Krieg abgehen . . . Es gibt Kriege und Kriege. Es gibt den Krieg als Abenteuer, der die Interessen einer Dynastie, den Appetit einer Räuberbande befriedigt, der den Zielen der Helden des kapitalistischen Profits Genüge tut. Und es gibt den Krieg – und zwar ist das der einzige *rechtmäßige* Krieg in der kapitalistischen Gesellschaft – gegen die Unterdrücker und Versklaver des Volkes. Nur Utopisten und Philister können einen solchen Krieg prinzipiell verurteilen.“²¹ Daß dies nicht einfach der Vergangenheit angehört, bestätigt etwa ein Blick in das von Armeegeneral A. Jepsichew, dem im ZK der KPdSU für die Politerziehung in den Streitkräften zuständigen Mann, verfaßte Buch, das 1978 in Moskau veröffentlicht wurde und 1980 in Ostberlin in deutscher Übersetzung erschien unter dem Titel: „Die ideologische Arbeit in den sowjetischen Streitkräften“, wo es u. a. heißt: „Zu den gerechten, legitimen, progressiven Kriegen der gegenwärtigen Epoche gehören Kriege der Arbeiterklasse für ihre Befreiung von der Herrschaft der Bourgeoisie und zur Errichtung der Diktatur des Proletariates; Kriege der unterdrückten werktätigen Klassen gegen ihre Unterdrücker; nationale Befreiungskriege; Kriege zur Verteidigung des sozialistischen Vaterlandes bzw. des sozialistischen Welt-

¹⁹ Marx, K./Engels, F., Werke, hrsg. v. Institut für Marxismus-Leninismus beim ZK der SED, Bd. 4, Berlin 1974, 479.

²⁰ Lenin, W. I., Werke, hrsg. auf Beschluß der KPR (B) und des II. Sowjetkongresses der UdSSR. Die deutsche Ausgabe erscheint auf Beschluß des Zentralkomitees der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands, Bd. 22, Berlin 1974, 172.

²¹ Ebenda Bd. 8, Berlin 1972, 568f.

systems gegen eine mögliche imperialistische Aggression.“²² Daß daran auch die These von der sogenannten „friedlichen Koexistenz“ nichts ändert, steht im selben Buch zu lesen, wenn es heißt: „Die friedliche Koexistenz von Staaten bedeutet nicht das ‚Verbot‘ revolutionärer Kriege, von Bürgerkriegen der Werktätigen für ihre soziale Befreiung, von nationalen Befreiungskriegen, von Kriegen gegen eine imperialistische Aggression . . .“²³

Dementsprechend ist auch die *Einstellung zum Pazifismus* bzw. zur Friedensbewegung. In der neuesten Ausgabe der „Sowjetischen Großenzyklopädie“ steht über oder besser gesagt gegen die Pazifisten zu lesen: „Die Pazifisten verurteilen jeglichen Krieg, dabei leugnen sie die Rechtmäßigkeit gerechter Befreiungskriege. Sie glauben an die Möglichkeit der Kriegsverhütung allein mittels Überzeugung und friedlicher Manifestationen ohne Beseitigung sozioökonomischer und politischer Voraussetzungen, die einen Krieg erzeugen . . . W. I. Lenin hielt die pazifistische abstrakte Friedenspredigt, die nicht mit dem antikapitalistischen Kampf in Verbindung steht, für ‚eine Form der Verdummung der Arbeiterklasse‘“²⁴ Diese Berufung auf Lenin erfolgt zu Recht. Lenin hält alle „bürgerlich pazifistischen und sozial-pazifistischen Redensarten gegen Militarismus und Kriege . . . für Illusionen oder Lüge.“²⁵ Deshalb ruft er zur „Entlarvung des Pazifismus“²⁶ auf, prophezeit einen „Zusammenbruch der pazifistischen . . . Ideologie“ und gibt Anleitung, die „Zerschlagung dieser pazifistischen Illusionen zu vollenden.“²⁷

Dies alles hindert aber Lenin nicht, mit Pazifisten als nützlichen Mitläufern zusammenzuarbeiten.²⁸ Ein interessantes Dokument hiefür ist der Briefwechsel zwischen Lenin und dem Volkskommissar für Auswärtige Angelegenheiten Tschitscherin vom 15. und 16. Februar 1922.

Lenin hatte Tschitscherin beauftragt, bei der Weltwirtschaftskonferenz in Genua ein „umfassendes pazifistisches Programm zu verkünden“. Dies schockierte den Delegationsleiter Tschitscherin, der darauf folgendes an Lenin schrieb: „Zeit meines Lebens habe ich die kleinbürgerlichen Illusionen bekämpft, und jetzt zwingt mich das Politbüro auf meine alten Tage, kleinbürgerliche Illusionen zu erfinden. Niemand bei uns versteht es, so etwas zu erfinden, wir wissen nicht einmal, auf welche Quellen man sich stützen soll. Können Sie keine ausführlichen Anweisungen geben?“ Die Anweisung Lenins kam prompt und lautete: „Genosse Tschitscherin! Sie sind übernervös . . . Den Pazifismus haben Sie ebenso wie ich als Programm der revolutionären proletarischen Partei bekämpft. Aber von wem, wo und wann wurde die Ausnützung der Pazifisten durch diese Partei abgelehnt, wenn es galt, den Feind, die Bourgeoisie zu zersetzen? Ihr Lenin.“²⁹

²² Zit. nach: Stichwort: Gerechter Krieg, in: Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen e.V., Nr. 115, 80f.

²³ Zit. nach: ebenda 81.

²⁴ Pacifism, in: Great Soviet Encyclopedia (Bol'shaia Sovetskaia Entsiklopediia). A Translation of the Third Edition, Vol. 19, New York 1978, 134.

²⁵ Lenin, Werke, Bd. 23, Berlin 1975, 150.

²⁶ Ebenda 239.

²⁷ Lenin, Werke, Bd. 33, Berlin 1973, 113f.

²⁸ Vgl. dazu: Lenin, Werke, Bd. 21, Berlin 1974, 329, wo es über die „Sozialisten von pazifistischer Färbung“ heißt: „Diese Elemente können unsere Mitläufer werden. Ein Zusammengehen mit ihnen gegen die Sozial-Chauvinisten ist geboten.“

²⁹ Lenin, W. I., Briefe. Bd. IX, Berlin 1974, 175; vgl. auch 481f., Anm. 285.

Diese Antwort Lenins kommentiert M. Voslensky mit den Worten: „Diese einprägsame Formel gilt in Moskau heute wie damals. Die Sowjetunion lehnt den Pazifismus ab und akzeptiert als Mitläufer die nützlichen Pazifisten.“³⁰

Diese Antwort Voslenskys wird u. a. auch dadurch bestätigt, daß die Sowjetunion etwa die etwas einseitig gegen die USA und gegen die NATO-Nachrüstung agierende westliche Friedensbewegung lobt, während im Ostblock eine vom Staat unabhängige breite Friedensbewegung wenig Chancen besitzt.³¹ So wurde z. B. in der DDR das Tragen der kirchlichen Friedenssymbole „Schwerter zu Pflugscharen“ verboten und ein Slogan einer Friedenskundgebung der Jugend in Ost-Berlin 1982 lautete: „Gegen NATO-Waffen Frieden schaffen.“³² Auch der DDR-Wehrunterricht ist nicht gerade ein Zeugnis pazifistischer Gesinnung.³³

Wirft man nun angesichts der eben skizzierten Einstellung des kommunistischen Ostens zu Krieg und Pazifismus die oben gestellte Frage nach einer eventuellen Fernsteuerung bzw. Unterwanderung der westlichen Friedensbewegung noch einmal auf, so wird man dreierlei festhalten dürfen: *Erstens*: Die westliche Friedensbewegung ist von zu vielen der freiheitlich-westlichen Welt eigenen Kräften getragen, als daß man von einer solchen Fernsteuerung bzw. Unterwanderung im eigentlichen Sinn sprechen könnte. *Zweitens*: Die Sowjetunion ist daran interessiert, die Friedensbewegung in ihrem Sinn zu beeinflussen und zu steuern und erwartet von den kommunistischen Parteien ein dementsprechendes Verhalten und Tätigwerden.³⁴ *Drittens*: Man wird auch bedenken müssen, daß gewisse einseitige Strategien der westlichen Friedensbewegung auch dann den ideologischen Zielen der kommunistischen Welt dienen können, wenn solche Einseitigkeiten aus nicht-kommunistischen Motiven entspringen bzw. auf Motive zurückgehen, von denen man glaubt, daß sie als gemeinsame Anliegen der sogenannten freiheitlichen und der sogenannten kommunistischen Welt gelten können.

Damit ist die Frage nach einer Strategie der Friedensbewegung gestellt, welche in einer *realistischen Perspektive* hoffen lassen kann, dem Ziel des Friedens wenigstens schrittweise näherzukommen.

5. Elemente einer friedensfördernden Strategie der Friedensbewegung

Die Friedensbewegung dient *nicht automatisch und auf alle Fälle* dem Frieden, sie ist nach Kriterien einer teleologischen und einer Verantwortungs-Ethik auch nicht in sich schon gut, vielmehr ist solche sittliche Qualität ausschließlich *nach deren Folgen* zu beurteilen. Die Friedensbewegung kann auch als „Friedenswaffe“ in einer psychologischen Kriegsführung eingesetzt werden und das Risiko des Ausbruchs eines Krieges erhöhen. Diesbezügliche Mahnungen von E. Topitsch soll-

³⁰ Voslensky, M., „Nützliche Pazifisten“. Die sowjetische Einstellung zum Pazifismus, in: Die Zeit, Nr. 36, 28. August 1981, 5.

³¹ Zum Verhältnis der UdSSR zur Friedensbewegung vergleiche: Bukowski, W., Pazifisten gegen den Frieden. Friedensbewegung und Sowjetunion, Bern 1983.

³² Necker, H., DDR-Friedenskampagne: Frieden schaffen auch mit Waffen, in: Informationsdienst des katholischen Arbeitskreises für zeitgeschichtliche Fragen e.V., Nr. 116, 1982, 7–13; 7,12.

³³ Ebenda 9.

³⁴ Moskau baut auf Pazifisten. Direktiven für kommunistische Parteien in Westeuropa, in: Die Furche, Nr. 37, 12. 9. 1983, 11.

ten zu denken geben, wenn er schreibt: „Doch auch die ehrlichste Friedensliebe gewährleistet keine Sicherung des Friedens, ja sie kann – entgegen ihren lauterer Absichten – den direkten Weg in einen an sich vermeidbaren Krieg darstellen. Dafür bildet unter anderem die Vorgeschichte des Zweiten Weltkrieges ein hervorragendes Beispiel. Winston Churchill hat dieses bisher furchtbarste Blutbad mit Recht als ‚unnötigen Krieg‘ bezeichnet, der erst dadurch unvermeidlich wurde, daß es die Westmächte durch ihr ständiges Zögern und Zurückweichen dem deutschen Diktator ermöglicht haben, seine Macht so lange zu vergrößern, bis sie selbst vor der Alternative standen, entweder zu kapitulieren oder unter entscheidend verschlechterten Bedingungen zu kämpfen“.³⁵ Was den Aspekt der Friedensbewegung betrifft, schreibt Topitsch anschließend: „Zu dieser folgeschweren Passivität der einstigen Sieger haben verschiedene Ursachen beigetragen, unter denen eine weitverbreitete pazifistische Grundstimmung eine wesentliche Rolle spielte.“³⁶ Topitsch schreibt dann, daß in England und Frankreich durch die Politik des Appeasement der Eroberungspolitik der Diktatoren in verhängnisvoller Weise Vorschub geleistet wurde und daß die kleinen Staaten wie etwa Österreich, Belgien und die Tschechoslowakei fürchten mußten, von England und Frankreich preisgegeben zu werden und daher versuchten, „sich mit Hitler-Deutschland zu arrangieren.“³⁷ E. Topitsch³⁸ verweist dann auf Wilhelm von Schramm, der in seinem Buch „... . sprich vom Frieden, wenn du den Krieg willst“ meisterhaft dargestellt habe, mit welcher Durchtriebenheit der deutsche Diktator die „Friedenswaffe“ eingesetzt habe.

Wenn man auch den Ausführungen und Schlußfolgerungen von E. Topitsch nicht in allem, vor allem nicht in allen Akzentuierungen folgt und wenn auch angesichts der Massenvernichtungswaffen sich heutzutage manches anders darstellt, so wird man doch die grundsätzliche Problematik im Auge behalten müssen und der Friedensbewegung nicht unkritisch einen pauschalen Freibrief ausstellen dürfen. Man wird auch trotz mancher Vorbehalte die kritischen Äußerungen des Politologen D. Sternberger bei den Salzburger Hochschulwochen 1983 beachten müssen, der die Ansicht vertrat, „daß Politiker von der Friedensbewegung als die eigentlichen Feinde des Friedens angesehen würden und der es den ‚manichäischen Charakter‘ der Friedensbewegung nannte, wenn Leute aus der Friedensbewegung ‚die Politiker als machtbesessen, bösartig, ja geradezu satanisch‘ bezeichneten, sich selbst aber als die Reinen und Gerechten darstellten“.³⁹ Auf dem Hintergrund dieser kritischen Stimmen und Erwägungen soll nun versucht werden, im Interesse einer wahren Friedensförderung *Orientierungsaussagen* für die Friedensbewegung zu artikulieren.

5.1. Die Friedensbewegung ist mit ihren Anliegen *grundsätzlich positiv* zu bewerten als eine Möglichkeit, die Werte des Friedens im Bewußtsein breiter Kreise zu verankern und mittels der internationalen öffentlichen Meinung Druck auf die

³⁵ Topitsch, E., Friedensgedanke und Machtpolitik, Graz o. J., 15 (hektografiertes Manuskript, wird abgedruckt in: „Zeitschrift für Wissenschaftsforschung“).

³⁶ Ebenda 15.

³⁷ Ebenda 17.

³⁸ Ebenda 18.

³⁹ „Nicht Bekehrung, nur Vereinbarung schafft Frieden“, in: Kathpress e/fg, 146, v. 1. 8. 1983, 1–2.

politischen Entscheidungsträger in Richtung Friedenssicherung und Friedensförderung mit besonderer Betonung der Abrüstung auszuüben. Soll solche Bewußtseinsbildung gelingen, so muß die emotionelle *und* die intellektuelle Seite der Menschen angesprochen werden. Eine *Fast-Diskriminierung rationaler Argumentation*, die man bei manchen Friedensveranstaltungen zu verspüren glaubt, dient sicherlich nicht dem Frieden. Was den Druck der internationalen öffentlichen Meinung auf die politischen Entscheidungsträger anlangt, so ist es besonders wichtig, daß dieser Druck nicht einseitig ausgeübt wird. Dies beinhaltet nicht auch schon eine Aussage darüber, daß am Unfrieden alle in gleicher Weise schuld sind, vielmehr liegt solcher Allseitigkeit und Ausgewogenheit die Überzeugung zugrunde, daß Friede nur möglich und wahrscheinlich wird, wenn alle Beteiligten *ihren*, vor allem ihren *unvertretbaren* Beitrag zum Frieden leisten. Einseitige Appelle werden allzuleicht als Bestätigung dafür aufgefaßt, daß am Unfrieden sowieso nur der andere schuld sei und daß man selber kein Entgegenkommen bzw. kein Nachgeben zu zeigen brauche.

5.2. Die Friedensbewegung scheint *keine vorübergehende* Angelegenheit zu sein; sie soll es vor allem nicht sein; sie soll uns vielmehr als eine Begleiterscheinung der Bedrohung des Friedens länger beschäftigen. Wenn die Friedensbewegung auch anlaßbedingt in unterschiedlicher Stärke und Deutlichkeit in Erscheinung treten wird, so sollten doch die berechtigten Anliegen dieser Friedensbewegung von *möglichst vielen* Menschen in *verschiedenen sozialen Zusammenschlüssen* getragen, artikuliert und der Verwirklichung näher gebracht werden.

5.3. Die Friedensbewegung besitzt für den Frieden *kein Monopol*. So wichtig es auch ist, daß man sich im Engagement für den Frieden in einer großen und breiten Bewegung zusammenschließt, so würde es fundamentalen Werten des Friedens widersprechen, all jenen sozialen Gebilden, die sich außerhalb der sogenannten Friedensbewegung für den Frieden engagieren, die Friedensliebe abzuspochen. Es wäre aber auch nicht der Friedensbewegung und ihren Zielen dienlich, alles und jedes, was sich für Frieden engagiert, mit der Marke der Friedensbewegung zu etikettieren, weil dadurch eine noch weitere Diffusion und Verdünnung der Friedensbewegung zu befürchten wären, als sie ohnehin schon gegeben sind. Hier spätestens begegnen wir der Notwendigkeit der *begrifflichen Abklärung der Friedensbewegung*. In Anlehnung an R. Weiler⁴⁰ und teilweiser Abweichung von ihm kann Friedensbewegung definiert werden als eine gesellschaftspolitische Bewegung gegen den Krieg, gegen die Rüstung und gegen andere Maßnahmen zugunsten eines Krieges zum Zwecke der Abschaffung des Krieges und der Überwindung seiner Ursachen durch Aufbau einer internationalen Gemeinwohl-Ordnung einschließlich von Mechanismen gewaltfreier Konfliktlösung. So gesehen kann sich z. B. eine politische Partei oder eine religiöse Institution sehr wohl für Frieden und gegen den Krieg engagieren, ihr *primäres* Ziel als Institution wird aber ein anders gelagertes sein. Damit stellt sich nun die Frage nach der *Verträglichkeit der Ziele* der Friedensbewegung mit den Zielen der in der Friedensbewegung tätigen Institutionen. Daher gilt:

⁴⁰ Weiler, R., Zur Kompetenz von Friedensbewegungen, in: Listl, J./Schambeck, H. (Hrsg.), Demokratie in Anfechtung und Bewährung. FS für J. Broermann, Berlin 1982, 191–208, 199.

5.4. Wenn verschiedene andere Bewegungen bzw. Institutionen zu Trägern der Friedensbewegung werden, dürfen die ausgewiesenen Ziele dieser Bewegungen bzw. Institutionen zum Ziel der Friedensbewegung, d. h. zum Friedensziel, *nicht im Widerspruch stehen*. Damit begegnet man aber der ganzen Problematik der Vieldeutigkeit bzw. der Unschärfe des Friedensbegriffs. Ob nämlich etwas dem Friedensziel widerspricht oder nicht, hängt davon ab, was man unter Frieden versteht und vor allem davon, was man als Weg zur Erreichung dieses Zieles betrachtet. Besonders über letzteres ist man bekanntlich oft innerhalb gleicher Gesinnungsgruppen unterschiedlicher Meinung. Als Beispiel sei die unterschiedliche Beurteilung des NATO-Doppelbeschlusses innerhalb der katholischen Kirche in Erinnerung gerufen, wenn etwa das Zentralkomitee der Deutschen Katholiken in einer Stellungnahme „Zur aktuellen Friedensdiskussion“ den NATO-Doppelbeschluss ein Beispiel für eine Politik nennt, die „über den Weg des militärischen Gleichgewichts auf Rüstungsabbau, Entspannung und Frieden zielt“,⁴¹ während der Bensberger Kreis, ein Zusammenschluß „deutscher Katholiken mit kritischem und reformerischem Engagement“, in einem Memorandum „Widerstand gegen Rüstung“⁴² die Ansicht vertritt, mit der Aufstellung neuer Raketen im Rahmen der „Nachrüstung“, insbesondere der „Pershing II“, werde die Gefahr der Massenvernichtung gesteigert. Die Divergenz der Auffassungen über Frieden und insbesondere über einzelne Friedensschritte ist naturgemäß noch *größer* zwischen Gruppen unterschiedlicher, ja gegensätzlicher ideologischer Provenienz. So ist z. B. die Friedensstrategie kommunistischer Gruppen schon von ihrer Auffassung über die Ursache von Kriegen her eine andere als die freiheitlich-demokratischer Gruppen. Damit stellt sich noch deutlicher die oben angeklungene Frage, wie innerhalb der Friedensbewegung die notwendige Einheit in der Grundsatzstrategie des Friedens gesichert werden soll bzw. wonach die Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Gruppenziele mit dem Friedensziel beurteilt werden soll.

Bei der Lösung dieser schwierigen Frage wird folgendes besonders zu beachten sein:

a) Weil Friede nicht von einer Gruppe diktiert werden kann, sondern nur gemeinsam zu verwirklichen ist, wird es wichtig sein, daß sich *möglichst viele* Menschen mit all ihrer weltanschaulichen und gruppenspezifischen Streuung in der Friedensbewegung engagieren und daß sie ihre Vorstellungen von Frieden daselbst einbringen.

b) Die *notwendige Einheit im Friedensbegriff und in der Friedensstrategie* muß in ehrlichem Dialog und im Geiste echter Toleranz gesucht werden.

c) Bei allem Trachten nach Stärkung der Friedensbewegung durch möglichst viele Gruppen muß ein *Mitmachen um jeden Preis vermieden* werden. Es ist besser, sich zu distanzieren, als eine Entwicklung und eine Stärkung der Friedensbewegung in eine falsche Richtung zu unterstützen.

⁴¹ Zur aktuellen Friedensdiskussion. Stellungnahme der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, beschlossen von der Vollversammlung des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn-Bad Godesberg, 14. November 1981, hrsg. v. Generalsekretariat des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn 1981, 13.

⁴² BRD: Gewaltloser Widerstand gegen Rüstung gefordert. „Bensberger Kreis“ stellt Memorandum vor, in: Kathpress j/mö, 166, v. 30. 8. 1983, 5.

5.5. *Christen* müssen bei ihrem Engagement in der Friedensbewegung besonders einbringen und wachhalten:

- die Dimension der Liebe und der Gewaltlosigkeit;
- die Dimension der Wahrheit;
- die Dimension des Glaubens und der Hoffnung angesichts der so leicht aufkommenden Resignation; und schließlich
- die eschatologische Dimension, wonach in der Zeit die Ewigkeit beginnt, das Vollkommene und Ewige aber in der Zeit nie endgültig zu erreichen ist. Eine solche Sicht ist schöpferisches Korrektiv zur Status-quo-Fixiertheit wie zur gefährlichen Ausgabe der Utopie. Sie ist „Realutopie“ im Sinn des „Bereits und Noch-Nicht“, wonach hohe Fernziele durch konkrete realisierbare Nahziele angestrebt werden.

Schlußbemerkung

Den Krieg kann man das größte gemeinsame Übel der wertpluralen Weltgesellschaft von heute und morgen, demgemäß den Frieden als den größten gemeinsamen Wert der wertpluralen Weltgesellschaft von heute und morgen bezeichnen. Daraus ergibt sich die Pflicht zum Frieden für *alle* einzelnen, für *alle* Gruppen und für die Völkergemeinschaft. Anders ausgedrückt: Der Friede ist zu wichtig, als daß man seine Sicherung und Förderung *einzelnen* Individuen, *einzelnen* Gruppen und *einzelnen* Staaten überlassen könnte. Auf die Friedensbewegung übertragen bedeutet dies die Notwendigkeit, darauf zu achten, daß die Friedensbewegung eine möglichst breite Grundlage erhält und behält und daß sie nicht in manipulative Abhängigkeit von einzelnen Individuen, einzelnen Gruppen und einzelnen Staaten gerät. Dazu einige Perspektiven aufzuzeigen, ist das Anliegen des vorliegenden Beitrages.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Text und Übersetzung des neuen kirchlichen Gesetzbuches

Die Notwendigkeit, die Integrität des lateinischen Textes des neuen Codex Iuris Canonici zu schützen und zugleich die größtmögliche Treue der Übersetzungen dieses Textes in den modernen Sprachen zu gewährleisten, legen es dringend nahe, daß der Hl. Stuhl in dieser Sache eine Regelung trifft. Auf besondere Anordnung des Hl. Vaters bestimmt daher das Staatssekretariat:

1. Die allgemeine Rechtskraft und Wirksamkeit hat allein der lateinische Text.
2. Nach den zwischen den Nationen getroffenen Abmachungen behält sich der Hl. Stuhl alle Rechte ganz ausschließlich bezüglich des Textes vor, sowohl was andere Ausgaben (als die vatikanische) in lateinischer Sprache betrifft als auch dessen Übersetzungen in andere Sprachen.
3. Die Erlaubnis oder Vollmacht, entsprechende Erklärungen und Auslegungen (Kommentare und Handbücher) in den Volkssprachen anzufertigen, wird für gewöhnlich durch die Bischofskonferenzen selbst gewährt werden.

Diese Normen werden in der Tagesausgabe der Zeitung „L'Osservatore Romano“ promulgiert und treten sofort in Kraft.

Gegeben im Vatikan am 28. Jänner 1983; unterzeichnet von Augustinus Kardinal Casaroli, Staatssekretär.

(„L'Osservatore Romano“ vom 29. Jänner 1983; Communicationes 15/1983, 41.)

Der „Diener der Eucharistie“

Ein Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche hat gewisse Tendenzen zur Abwertung und Umfunktionierung des Priesteramtes zum Gegenstand. Es wendet sich vor allem gegen die „irrigie Meinung“, zur Feier der Eucharistie sei die Priesterweihe nicht notwendig. Dagegen wird an die Lehre des II. Vatikanischen Konzils erinnert, nach der sich das hierarchisch gegliederte Priesteramt nicht nur dem Rang, sondern dem Wesen nach vom allgemeinen Priestertum der Gläubigen unterscheidet; das Konzil habe es zur Glaubensgewißheit erklärt, daß allein Bischöfen und Priestern die Vollmacht zukommt, das eucharistische Geheimnis zu vollziehen, das heißt, die Wandlungsworte zu sprechen; die Priester handeln dabei nicht im Auftrag der Gemeinde und auch nicht als bloße „Stellvertreter Christi“, sondern „in persona Christi“, in Identifikation mit Christus als dem ewigen Hohenpriester; vor Gott erfreuen sich zwar alle Getauften der gleichen Würde, Christus wollte aber die christliche Gemeinde hierarchisch gliedern wissen. Das Dokument wendet sich sodann gegen die irrigie Meinung, daß der einzelnen Ortsgemeinde das Recht zukomme, ihren eigenen Leiter zu ernennen und ihm alle Fähigkeiten zu übertragen, die zur Leitung der Gemeinde notwendig sind, einschließlich des Vorsitzes bei der Eucharistiefeier und der Wandlungsvollmacht. Als irrig wird auch die Auffassung zurückgewiesen, daß es sich bei der Eucharistiefeier nur um einen Akt der Ortsgemeinde handle, um ein brüderliches Mahl, in dem sich die Gemeinde zusammenfindet, und nicht um eine sakramentale Erneuerung des Op-

fers Christi, dessen erlösende Kraft sich auf alle Menschen erstreckt, auf Anwesende und Ferne, auf Lebende und Tote.

Die irrigen Meinungen stünden in keiner Weise mit dem überlieferten Glauben der Kirche im Einklang; vielmehr leugneten sie die kirchliche Lehre und verletzten das kirchliche Leben in seinem Innersten. Auf diese Weise werde nicht nur die den Priestern anvertraute Amtsvollmacht verworfen, sondern die gesamte apostolische Struktur verletzt. Der auf die Apostel zurückgehende Charakter der Kirche sei nicht so zu verstehen, daß alle Gläubigen Apostel wären, auch nicht in kollektiver Form. Die wirkliche Fortführung des Auftrags der Apostel komme vielmehr durch die Struktur der Nachfolge – über die Bischöfe – zur Geltung, mit deren Hilfe die den Aposteln übertragene Sendung bis ans Ende der Zeiten fort-dauern soll. Mit Nachdruck betont das Dokument: „Die Gläubigen, die den Versuch unternehmen, die Eucharistie außerhalb des geheiligten Bandes der apostolischen Nachfolge, die durch das Weihesakrament begründet ist, zu feiern, schließen sich damit von der Teilnahme an Christus aus und tragen daher nicht zur Stärkung und zum Aufbau der Gemeinde, sondern zu deren Zerstörung bei.“ Wenn eine Gemeinde in Verfolgungszeiten oder aufgrund von Priestermangel über kürzere oder längere Zeit nicht die Eucharistie feiern könne, gehe sie aber deshalb der Gnade Christi keineswegs verlustig. Wenn sie dieses Sakrament zutiefst wünsche, sei die Gemeinde trotz der äußeren Trennung zuinnerst wirklich mit der Kirche verbunden und empfangen daher die Früchte des Sakramentes. Zum Schluß richtet die Glaubenskongregation an die Bischöfe die Aufforderung, Irrtümer über das Priesteramt in Glaubensunterweisung und theologischer Lehre nicht weiter um sich greifen zu lassen und sie gegebenenfalls öffentlich zurück-zuweisen.

(„Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Fragen bezüglich des Dieners der Eucharistie“, gegeben am 6. August 1983, unterzeichnet von Joseph Kardinal Ratzinger als Präfekt und Fr. Hieronymus Hamer OP als Sekretär der Kongregation.)

landauf-
landab  **Ober-**
österreichische
Wechselseitige Versicherungsanstalt

Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 73 2) 27 65 11-0

LITERATUR

Das aktuelle theologische Buch

Priestersein*

Der Verfasser erklärt im Vorwort seine Absicht, „nicht allein den Diskussionsstand der letzten Jahre in Sachen Amt aufzuarbeiten, sondern auch im nur schwer überblickbaren Geflecht heutiger theologischer Thesen und Gegenthesen, Meinungen und Überzeugungen, Hypothesen und Polemiken die Konturen eines Priesterbildes zu entwerfen, das sowohl der Heiligen Schrift und der kirchlichen Tradition entspricht als auch der heutigen Situation und dem gegenwärtigen theologischen Forschungsstand gerecht wird und das nicht zuletzt . . . eine Orientierung für priesterliche Existenz darstellen kann“ (3). Ein zweites Anliegen dieser Schrift ist die Vermittlung von gegensätzlichen Positionen des Amtsverständnisses in der heutigen Theologie (4).

Der Leser wird einsehen, daß ein so hoch gestecktes Ziel jeden Autor überfordern muß. Er kann daher nicht erwarten, auf knapp 100 Seiten (der Rest ist „Priesterlicher Spiritualität“ gewidmet) ein Priesterbild sozusagen als Totale und Gesamtkunstwerk vor Augen zu haben. Wenn man also, wie es üblich ist, das Vorwort überblättert, erscheint das Buch als einer der vielen möglichen Beiträge zur heutigen Diskussion um das Amtsverständnis, und als ein solcher auch bescheidener und sympathischer.

Greshake versucht, die durchaus nicht geradlinig verlaufene Entwicklung und Theologie des kirchlichen Amtes unter die gemeinsame Perspektive der Repräsentation zu fassen: Das Amt ist „Christus-Repräsentation“ ebenso wie Repräsentation der Kirche. Es läßt sich bezweifeln, ob der Gedanke der Repräsentation tatsächlich der gemeinsame Nenner aller Brüche des Amtsverständnisses im Lauf der Geschichte gewesen ist. Der Exeget und Patrologe Norbert Brox jedenfalls bezweifelt es, und nicht nur er.¹ Es ist darüber hinaus die Frage, ob eine solche Konzeption von dem freigehalten werden kann, was Herbert Vorgrimler mit Bezug auf Hans Urs von Balthasar eine „falsche, angemaaßte ‚Repräsentationsmystik‘“ nennt.² Der Eindruck eines solchen wird bei der Darstellung der beiden Repräsentationsweisen nicht vermieden. Die Warnung Vorgrimlers scheint vor allem durch jene Darlegung gerechtfertigt, die Greshake als Vermittlungsversuch zwischen den heutigen kontroversiellen Positionen unternimmt und „trinitarisches Amtsverständnis“ nennt (89–103).

Die Beschreibung des priesterlichen Amtes als „Gegenüber-Sein“ zur Gemeinde (159–163) kann im Bewußtsein und Verhalten der Amtsträger zu Anmaßungen führen, die aus dem Evangelium nicht zu rechtfertigen sind. Vor solchen wird allerdings eindringlich gewarnt, vom Hinweis auf das Wort Jesu „Ihr alle seid Brüder“ bis zur Forderung nach einer kritischen Prüfung von Titulaturen und klerikaler Kleidung, gesellschaftlicher Sonderstellungen und Sonderprivilegien kirchlicher Amtsträger (162). Der Gedanke vom Gegenüber-Sein artikuliert jedoch die für das Priesteramt als gemeinsame Perspektive angenommene Repräsentation auf eine ganz bestimmte Weise. Ferdinand Ebner hat in einem

* GRESHAKE GIBERT, *Priestersein*. Zur Theologie und Spiritualität des priesterlichen Amtes. (203.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 28,-.

¹ N. Brox, *Priesterideal – welcher Preis?*, in: *Orientierung* 46 (1982) 151.

² H. Vorgrimler, *Der theologische Ort des Priesters*, in: *Handbuch der Pastoraltheologie IV*, Freiburg 169, 435.

Aufsatz vom „Ärgernis der Repräsentation“ gesprochen und gezeigt, welche Schwierigkeiten ihm in seinem Verhältnis zur Kirche die selbstsicher als Repräsentanten und „Gegenüber“ auftretenden Amtsträger bereitet haben.³

Der dogmatische Darlegung folgt ein fast ebenso umfangreicher spiritueller Teil, in dem sich die Auswirkungen der Theorie deutlich zeigen. Aus dem Ergebnis des ersten Teiles, daß der Priester „Repräsentant, Stellvertreter, Erscheinungsform Jesu Christi ist“, wird die Unvergleichbarkeit des Priesterberufes mit anderen Berufen gefolgert (109). Wer versucht, die priesterliche Tätigkeit in Beziehung zu setzen mit anderen gesellschaftsrelevanten Berufen, wird „sogenannten fortschrittlichen kirchlichen Kreisen“ zugeordnet. Aus der Perspektive, daß der Priester Repräsentant Jesu Christi ist, wird ohne Übersetzung gefolgert, daß ihm dieselbe gesellschaftliche Rolle zukomme wie Jesus Christus selbst (110). Wenn dieser Schluß so ohne weiteres möglich wäre, dann wäre nicht nur die ganze Priesterschaft, sondern die Kirche insgesamt auf dem Holzweg. Die Kirche hat heute als Institution ihren festen Platz in der Gesellschaft und beansprucht ihn auch mit Recht. Der Priester hat eine angesehene, durchaus in die Gesellschaft integrierte Position und hat etwa als Bischof oder Pfarrer seinen festen Ort nicht nur in der Kirche, sondern auch in der Gesellschaft. Wenn auch nach der „Mitte priesterlicher Existenz“ gefragt wird, so darf sich doch die Argumentation nicht über die noch dazu gewollten und beanspruchten Realitäten hinweg in die Lüfte erheben. Spiritualität wird so zu einem Spiritualismus, der vom Opfer spricht und sich doch den gestellten Aufgaben entzieht. Es wird gesagt: „Das Entscheidende, das Jesus für die Menschen tat, war also nicht Vermittlung von Lebenswissen, Sinnorientierung, Gesellschaftsreform, Organisation von Hilfswerken, auch nicht religiöser Service oder Befriedigung der religiösen Anlage des Menschen: sein Zentrum war vielmehr das Kommen des Reiches Gottes“ (110). Das stimmt. Doch Jesus hat als Zeichen des angebrochenen Gottesreiches angegeben: „Blinde sehen wieder und Lahme gehen; Aussätzige werden rein, Taube hören; Tote werden auferweckt und den Armen wird das Evangelium verkündet“ (Mt 11,5). Die Vermittlung von Lebenswissen und Sinnorientierung sowie die Organisation von Hilfswerken gehört zu den großen Taten der Kirche, die auch als Zeichen des angebrochenen Gottesreiches von den Menschen verstanden werden.

Das ist auch der Kern der Kritik, die Peter Lippert an diesem Buch übt:⁴ Da fehlt die „Welt von heute“, sowohl als Gesprächspartner, als hermeneutischer Schlüssel, als auch vor allem als Adressat kirchlicher Sendung, innerhalb derer das Priesteramt seinen Ort hat. Es fehlt auch die Auseinandersetzung mit dem umfangreichen Datenmaterial, das etwa Ferdinand Klostermann, der inzwischen verstorbene Fakultätskollege Greshakes, in jahrelanger mühevoller und verantwortungsbewußter Arbeit zusammengetragen und veröffentlicht hat.⁵ Obwohl die Einleitung des Buches eine Auseinandersetzung mit der Situation des Priesters von heute erwarten läßt, findet diese dann nicht statt und werden Daten und Fakten einfach ignoriert. Die Auseinandersetzung findet auf einer Ebene statt, die Lippert apologetisch-postulatorisch nennt. Der hohe Gehalt an Spiritualität entrückt die Argumentation bisweilen in eine Sphäre der Unangreifbarkeit.

Die Frage nach dem Priesterbild steht wohl ebenso unter dem Verdikt wie der Glaube: „Du sollst dir kein Bild machen“ (vgl. Exodus 20,4). Viele „Priesterbilder“ (ach, dieses Wort!) können hilfreich sein, ein einziges und verbindliches ist schädlich. Es ist von Nutzen, daß auch das Zweite Vatikanische Konzil kein einheitliches Priesterbild vorgelegt hat, daß die Würzburger Synode und einzelne Theologen in letzter Zeit verschiedene Entwürfe ohne

³ F. Ebner, *Ärgernis der Repräsentation*, Schriften I, München 1963, 506–521.

⁴ P. Lippert, Rezension in: *Theologie der Gegenwart* 25 (1982) 347–350, hier 349.

⁵ F. Klostermann, *Priester für morgen*, Innsbruck 1970; ders., *Die pastoralen Dienste heute*, Linz 1980, sowie viele andere Publikationen dieses Autors. Greshake widmet dem Lebenswerk Klostermanns in seinem Buch nur zwei Anmerkungen.

den Anspruch auf Allgemeingültigkeit dargelegt haben (Diener der Einheit, amtlicher Verkündiger, Vorsteher der Gemeinde usw.).

Wenn für Seminaristen die Konzeption Greshakes zum alleinigen Leitbild würde, wäre wohl die Gefahr von Mißverständnissen und Fehlentwicklungen nicht auszuschließen. Es könnte z. B. einer dazu verleitet werden, als künftige „Erscheinungsform Jesu Christi“ durchs Seminar zu wandeln oder mit einer solchen Amtsauffassung in einer Gemeinde zu leben.

Wer allerdings klärende Worte wünscht, wird das Buch begrüßen, und es wurde ja auch von manchen begrüßt.⁶ Er wird jedoch beachten müssen, daß ein klärendes Wort in einer so komplizierten und theologisch so differenzierten Frage nicht leicht möglich ist ohne neue Einseitigkeit, Verkürzung und gewaltsame Harmonisierung.

Linz

Wilhelm Zauner

Theologische Prinzipienlehre

1. In dem Buch*, das hier vorzustellen ist, legt Joseph Kardinal Ratzinger „im letzten Jahrzehnt gewachsene Arbeiten“ (7) vor. Genauer handelt es sich um 29 Beiträge aus dem Zeitraum 1967–1981. Etwa ein Drittel davon ist in der internationalen katholischen Zeitschrift *Communio* erschienen. Die Arbeit „Recht der Gemeinde auf Eucharistie?“ war bisher nicht veröffentlicht, die Arbeit „Bilanz der Nachkonzilszeit – Mißerfolge, Aufgaben, Hoffnungen“ nur in Privatdrucken. Viele Beiträge sind deutsch mehrfach erschienen, hier zum Teil neu bearbeitet oder unter einem anderen Titel aufgenommen; etwa ein Drittel ist früher ganz oder verkürzt auch französisch, englisch, spanisch oder italienisch publiziert worden (413–416).

Eine solche Leistung verdient allen Respekt, zumal sie auf weite Strecken neben der pastoralen Inanspruchnahme erbrachte werden mußte. Sie verdient aber auch allen Dank, weil sich ein maßgebender Theologe engagiert zu gegenwärtigen Situationen äußert.

Es handelt sich keineswegs nur um einen Sammelband. Bei der Sichtung der Arbeiten durch den Autor im Herbst 1981 zeigte es sich, daß sie „bei aller Vielfalt der äußeren Anlässe und ihrer jeweiligen Themen durch das unserer Situation entstammende Problemgefüge zusammengehalten werden“ und sich von ihm her ordnen lassen (7). Das kommt im Titel und Untertitel des Buches zur Sprache, im Vorwort, in den sinnbestimmenden Teil-, Kapitel- und Abschnittsüberschriften, in der Einordnung der Beiträge. Man wird auch darauf hinweisen dürfen, daß ein Theologe in der Antwort auf Probleme aus einer Synthese heraus agiert. Dieses Ganze, aus Theorie und Praxis des Christseins erwachsen, bestimmt seinen Rang mehr als einzelne Verlautbarungen.

Obigem „Problemgefüge“ ist nun im Sinne des Autors nachzugehen. Das Wort besagt, daß die Fragestellungen nicht wie erratische Blöcke in der Landschaft Theologie herumliegen. Die einmal für immer gegebene Botschaft ist selber eine „Struktur“, so daß sich bei aller Vielfalt der theologischen Themen die Frage nach den Konstruktionsprinzipien des Ganzen des christlichen Erbes unabweislich in den Vordergrund drängt (5f.), die Frage nach dem „konstitutiv Christlichen“ (17). Das Bemühen gilt der „Grundstruktur“ (303), dem „Grundgefüge“ und der „Grundform“ (265), der „Grundgestalt“ (24), der „Wesensgestalt“ (311).

Anders ausgedrückt, es geht um die „Prinzipien“ der Theologie; genauer noch, um die Formalprinzipien, um jenes Erste, dem es das christliche Erbe durch alle Zeiten hin verdankt, ein gefügtes Ganzes zu sein: Welche Strukturform hat der christliche Glaube?

⁶ H.-J. Lauter, in: *PastBl* 36 (1982) 190.

* RATZINGER JOSEPH, *Theologische Prinzipienlehre*. Bausteine zur Fundamentaltheologie. (416.) Erich Wewel, München 1982. Kart.

Der Untertitel kennzeichnet die Arbeiten als Fundamentaltheologie. Die Fachkollegen wissen es zu schätzen, daß der Autor sein anfängliches Fach nicht vergißt. Nun ist freilich die Fundamentaltheologie eine vielschichtige Disziplin, weil seit ihrer Herkunft aus der Aufklärungszeit die Infragestellung von Christentum und Theologie immer radikaler wurde. Es geht nun in der Publikation nicht primär um die vernünftigen Gründe der Entscheidung für den christlichen Glauben angesichts der aufeinanderfolgenden Wellen neuerzeitlicher Religionskritik, sondern um die Grundlagen der Glaubenswissenschaft, um eine „theologische Prinzipienlehre“.¹ Es handelt sich primär um ein innerchristliches theologisches Problem, um eine Frage auf dem Boden christlicher Gläubigkeit. An einer Beobachtung läßt sich dies verifizieren. Während es dem Autor um eine „ökumenische Fundamentaltheologie“ und da wieder um die Suche nach dem „Bauplan des Christlichen“ geht (6f.), mokierte sich Lessing als Vertreter der Aufklärungsreligionskritik in seiner „Parabel“ über die Suche nach einem solchen ursprünglichen Grundriß, als der Palast – die christliche Religion – zu brennen anfing, anstatt dem Palast zu Hilfe zu eilen; doppelt lächerlich und eine verlorene Zeit, weil es nur ein Nordlicht war.

2. Welche ist nun die gefragte „Gestalt des Christlichen“? Schritt für Schritt suchen wir mit dem Autor die Antwort. Gehen wir davon aus, daß das Christliche konsequent *Gnade* ist. Schon generell gilt, daß Wahrheit nicht machbar ist; der Mensch produziert sie nicht, sonst wird er selber zum Produkt (335). Das gilt erst recht von der Wahrheit der Wirklichkeit Kirche: So gäbe es die Spaltung zwischen einem „Ökumenismus der machbaren Kirche“ und einem „Ökumenismus der gestifteten und im Heiligen Geist geschenkten Kirche“; man möchte sich von einer „Kirche der Überlieferung“ als der Vergangenheit befreien, um eine „machbare Kirche für eine machbare Geschichte“ an ihre Stelle zu setzen (318f.).

Dieser *Gratuität* liegt eine noch tiefere zugrunde: die des Sohnes Gottes, der nicht selbst seine Existenz entwirft, sondern sie aus dem tiefsten Dialog mit Gott empfängt (33); an diesem Gottesverhältnis Jesu teilzunehmen, sind Christen berufen (32). Gott ist ja nicht Einsamkeit, sondern Ekstase, vollständiges Weggehen von sich. Das Mysterium der Dreieinigkeit hat uns eine völlig neue Perspektive eröffnet: Der Grund des Seins ist *Communio*, wie sich Lubac ausdrückt. Trinitarisch glauben heißt dann: *Communio* werden (23). „Was also ist ‚heute‘ für den christlichen Glauben konstitutiv? Nun, eben das, was ihn überhaupt konstituiert: das Bekenntnis zum dreieinigen Gott in der *Communio* der Kirche, in deren feierndem Gedenken die Mitte der Heilsgeschichte – Tod und Auferstehung des Herrn – Gegenwart wird“ (27; vgl. 193). Glauben ist die Herstellung der Kommunikation mit allen Brüdern Jesu Christi in der heiligen Kirche. Diesen Glauben aber gibt man sich nicht selbst; er ist ein Geschenk. Kirche ist dann jenes vorgängige Subjekt, ohne das ich nicht glauben kann (35f.). Glauben hat eine *Wir-Struktur* (15). Der Glaube schenkt die Gemeinschaft, er überwindet die Einsamkeit; der Glaubende weiß hinter sich die Gemeinschaft derer, die zu allen Zeiten den gleichen Weg gegangen sind (87).

Die *Wir-Struktur* ist also nicht nur synchron, sondern auch diachron. Allgemein gilt, daß Menschsein ohne die notwendige transtemporale Relation der Mitmenschlichkeit nicht zu sich selbst erwacht; zwischen Humanität und Geschichtlichkeit, zwischen Heil und Geschichte besteht ein unlösbarer Zusammenhang. Die Gemeinschaft über Generationen hinweg läßt in der Konfrontation mit den rettenden und drohenden Kräften des Kosmos eine heilere Form des Daseins aufbauen (159). Freilich, Geschichte ist auch Form des Unheils (161). Jesu Botschaft ist die Gründung einer neuen Geschichte, die Freilegung des eigentlich Menschlichen: Überwindung aller bisherigen Geschichte (162).

Diese neue *Geschichte* ist erst recht eine Kommunikation: mit allen Brüdern Jesu Christi in der Kirche aller Jahrhunderte. Das Christentum ist ein Mysterium der Vereinigung der Menschheit durch den einen und in dem einen, der für alle steht und in dem alle nach

¹ Zur diesbezüglichen Unterscheidung „Glauben – Glaubenswissenschaft“ vgl. W. Kern/F. J. Niemann, *Theologische Erkenntnislehre*, Düsseldorf 1981, 11f.

Gal 3,28 ein einziger werden sollen; für Lubac sei deswegen Katholizität zum Leitwort seines ganzen theologischen Denkens geworden (51). Die *Communio Ecclesiae* ist das trans-temporale Subjekt, jene „*memoria*“, in der Gott, das umgreifende Sein, das Sein als Zeit umgreift: Christlicher Glaube stiftet Einheit der Geschichte und Einheit der Menschen von Gott her (23). „Die Geschichtlichkeit des Glaubens bedeutet zugleich eine Gemeinschaftlichkeit und eine zeitüberspannende Kraft: das Gestern, das Heute und das Morgen im Vertrauen auf denselben Gott zu vereinigen“ (30). Genauer noch: daß die Kirche ein in allem Wandel beständiges Subjekt ist, verdankt sie Christus; sie ist ein „Leib“, ein „Selbst“, eine zusammenhängende Größe von ihrem Haupt her, der sie aus einer an sich amorphen Masse von Menschen zu einem Subjekt konstituiert (137). Dieses „Ich der Kirche“, ermöglicht durch den trinitarischen Gott, ist die grundsätzliche Antwort auf die hermeneutische Frage (23).

Geschichte hat ein Konstitutivum: *Tradition*. Das Humane, der Geist, manifestiert sich als „*memoria*“, als Überschreitung des Augenblicks. Durch sie wird Überlieferung möglich: Vergangenheit verwahrend festzuhalten, um in der Gegenwart Zukunft zu antizipieren. So konstituiert Überlieferung Geschichte, d. h. den vorgefundenen Zusammenhang des Menschseins. Tradition braucht ein Subjekt, einen Traditionsträger. Da Tradition zentral die Gestalt der Sprache hat, ist der Träger die Sprachgemeinschaft (90f.). – Nun ist aber Tradition auch Entfremdung und Entmenschlichung (93). Traditionskritik ist vonnöten. Die Kirche „kennt nur eine heile Tradition: die Tradition Jesu, der sein Leben vom Vater her lebt, von ihm her sich selbst empfängt und sich ihm fortwährend selbst zurückgibt“. Daraus resultiert die Kritik an den vorfindlichen Traditionen (97). Der Christ sieht in Jesus den Durchbruch auf die Mitte der Tradition, ins wirklich Ursprüngliche (103): zum Gottmenschen hin, der die wahre Vermenschlichung des Menschen ist (106).

Gerade um die „Evangeliumsüberlieferung“ geht es im besonderen. Der Autor wird nicht müde, auf ihre ursprüngliche Gestalt hinzuweisen: Im Ursprung ist die Überlieferung des Evangeliums mit der *Sendung* der Apostel untrennbar zu einer Einheit zusammengebunden. Sie sind zwei Seiten ein und derselben Wirklichkeit, ihr sachlicher und personaler Aspekt (255f.). Das Weitertradieren des Evangeliums bedeutet dann ein Weitertradieren auch der apostolischen Sendung, bedeutet *Successio apostolica*: „Die *Successio*-Struktur ist Ausdruck der Überlieferungsbindung und des Überlieferungsgedankens der katholischen Kirche“. Die Sendung der Apostel ist die Überlieferung des Evangeliums, die apostolische Nachfolge ist Teilhabe an der Sendung für das Evangelium. „Bischofwerden“ ist Eintreten in die Gemeinschaft der Bischöfe, in den Grundzusammenhang der *Successio*; „Priesterwerden“ heißt in das Presbyterium eines Bischofs eintreten. „Das Weihesakrament ist so Ausdruck und zugleich Bürgnis für das gemeinsame Stehen in der Überlieferung von Anfang her“ (255ff.). Dann aber „ist *Ordo* nicht nur ein materiales Einzelthema, sondern mit der Grundlagenproblematik des Christlichen in der Zeit unlösbar verknüpft“ (262f.; vgl. auch 24). Wenn das Wort sakramentale Form hat (311), Nachfolge im Wort und Nachfolge in der Handauflegung nicht zu trennen sind (259), bedeutet dies eine Rückbindung des Ordinierten und seiner Kirche ins Ganze der *Successio* und damit ins Ganze der Kirche: Die Katholizität ist von der Apostolizität nicht zu trennen (309). So ist Katholizität die Formalstruktur des Christlichen (300).

Der *Glaubensakt*, „ein Vorgang der Entgrenzung der Einzelvernunft wie der Einzelexistenz . . . in jenen geistigen Raum hinein, in dessen lebendiger Gemeinschaft die Einheit mit dem Grund aller Dinge und so das Verstehen des Grundes anwesend ist“, die Einfügung in die Kirche also (346), hat selber noch einmal eine Ganzheitsstruktur. Um ihrer ansichtig zu werden, untersucht Kardinal Ratzinger „den Kernakt der Taufspendung, das Sakrament in seinem lebendigen Vollzug“ (28).

Während seit langem die Taufformel als reine Spendeformel hoheitlich über den Täufling gesprochen wird, hatte sie in der frühen Kirche dialogische Gestalt: Das Glaubensbekenntnis des Täuflings als Antwort auf die dreimalige Frage des Taufspenders war die Taufformel; ihm entsprach das dreimalige Eingetauchtwerden (35). Der Zusammenhang

der Taufe war es, in welchem der Glaube formuliert wurde (113). Damit ist ursprünglich der Glaube samt seiner Formulierung in die Taufe zurückgebunden. Ebenso strömt das Katechumenat in die Taufe ein, wird ein Teil der Taufe selbst (36) – und damit auch christliche Lehre, die ursprünglich im Zusammenhang des Katechumenats erwachsen ist (27). Für diesen Taufglauben hat das Lehramt einzutreten (348).

Theologie wäre nicht richtig angelegt, wenn in ihr Kirche keine Bedeutung mehr hätte (340), weil ja Christwerden das Hineintreten in die gemeinschaftliche Form des Glaubens ist, die Einfügung in die Kirche als Glaubens- und Lebensgemeinschaft (346). Wie bei der vorgegebenen Gestalt des Christlichen hat auch bei seiner Gestalt im Glaubenden das Auseinandertreten der ursprünglich zur Ganzheit integrierten Elemente zutiefst geschadet.

3. Mit dem Autor sei noch auf das ökumenische Problem hingewiesen. Denn es bestehen auch „andere Weisen der Entfaltung des christlichen Erbes“, die dem katholischen Theologen als Frage aufgegeben sind (5). Ihm begegnen auch andere Formalprinzipien des Christlichen. Er ist in die ökumenische Dimension verwiesen. Der Autor möchte seine Arbeiten als Hilfe auf der Suche nach einer ökumenischen Fundamentaltheologie verstanden wissen (7).

Wir haben mit den chalkedonischen und vorchalkedonischen Kirchen das „tragende Gefüge“ gemeinsam, die „Weise, wie aus dem Wort Jesu und der Apostel Kirche gebildet worden ist, Christentum geschichtlich gestaltet wurde“, gefaßt in den Begriff der *Successio apostolica* (203f.; vgl. 249). Anders aber ist die reformatorische Gestalt des Christlichen. In der „*reductio ecclesiae ad scripturam*“ (235) hat das Wort nicht sakramentale Form, sondern ist „freischwebend, aktualistisch, als je neues Ereignis ohne faßbare Kontinuität mit Vorausgegangenem“ (311). Das Wort wird nochmals reduziert auf die Zusage der Sündenvergebung in die Drangsal des nach Vergebung rufenden Gewissens (276). Die *Communio* hat keine Heilsbedeutung mehr, sie schrumpft zur Gemeinde als Ort des Evangeliums zusammen (307). In Entsprechung dazu bekommt das Amt einen anderen Sinn (274f.).

Der Autor weist damit auf das *punctum saliens* des katholisch-reformatorischen Gesprächs. Ökumenismus wird sich auf die Dauer nicht darauf beschränken können, sozusagen Punkt um Punkt als erledigt abzuhaken. Vielmehr stehen zwei Gestalten des Christlichen einander gegenüber. Elemente erhalten vom Ganzen her ihre Bedeutung. Von den tatsächlichen Notwendigkeiten her, z. B. wegen der Schwärmer, sei in der kirchlichen Entwicklung der reformatorischen Gemeinschaft vieles wieder „nachgewachsen“, nämlich „wesentliche Elemente der vorher abgelehnten katholischen Struktur“ (207, 239, 276). Vieles sei später wieder ausgeglichen und in das altkirchliche Erbe zurückgeholt worden (273).

4. Was hier versucht wurde, ist nur ein unmaßgeblicher Durchblick, um der „Prinzipien“ ansichtig zu werden. Ihr Dienst als Kriterien in theologischen und kirchlichen Gegenwartsfragen, die Fülle interessanter geschichtlicher Informationen und der spirituelle Gehalt konnte höchstens angedeutet werden. Das Studium, auch das genaue Hinhören auf die Sprache, bringt lohnende Früchte. Kardinal Ratzinger verweist energisch auf die Grenzen seiner Publikation: „Des Fragmentarischen und Unfertigen bin ich mir voll bewußt.“ Es handle sich nur um Bausteine, um Entwurfsskizzen, um Anläufe auf ein großes Thema hin (7). Auch sei eine voraussetzungslose Auslegung überall da aussichtslos, wo es ums Letzte und Eigentliche gehe, doch seien Leitsätze möglich (193).

Das Werk ist ein guter Dienst an gegenwärtiger christlicher Gläubigkeit in Richtung der so sehr erwünschten Einfachheit „durch Rückbindung des Zeugnisses in die für das Ganze bürgende Gemeinschaft und wiederum um deren Rückbindung ins Sakrament hinein als Ausdruck der Entmächtigung des eigenen Verfügens“ (5f.). Der Autor folgt in solchem Bemühen um Einbindung dem II. Vaticanum, dessen wichtigere theologische Ergebnisse u. a. die Einfügung einer gefährlich isolierten Primatslehre ins Ganze der Kirche, die Inte-

grierung des isoliert hierarchischen Denkens in das Mysterium des Leibes Christi und die Zurückbindung einer isolierten Mariologie ins große Gefüge des Glaubens (386) sind. Die Treue zum inkarnatorischen Prinzip samt Kreuz und Auferstehung ist konsequent.

Linz

Johannes Singer

Besprechungen

BIBELWISSENSCHAFT AT

KREUZER SIEGFRIED, *Der lebendige Gott*. Bedeutung, Herkunft und Entwicklung einer alttestamentlichen Gottesbezeichnung. (BWANT 116). (VIII u. 417.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 89,-.

In der „Einleitung“ (1–20) gibt Vf. einen Überblick über die bisherigen Arbeiten, die sich mit der Bezeichnung Jahwes als des „lebendigen Gottes“ beschäftigt haben, von denen jedoch kaum eine dieses Thema an sich untersucht hat, sondern davon zumeist nur beiläufig handelt.

In einem 1. Teil „Vorfragen“ (21–36) werden die verschiedenen Möglichkeiten dargelegt, wie das AT vom „Leben“ Gottes spricht, und die für diese Untersuchung besonders wichtige Schwurformel *haj JHWH* o. ä. nach Grammatik, Syntax und Bedeutung („beim Leben Jahwes“ oder „So wahr Jahwe lebt!“) untersucht. Der 2. Teil „Die Aussagen des Alten Testaments“ (37–299) analysiert die einzelnen Texte, in denen die Schwurformel in der dritten (*haj JHWH*) und in der ersten Person (*ani JHWH* o. ä.) und sonstige Aussagen über das Leben bzw. die Lebendigkeit Gottes vorkommen, sowie die Eigennamen Jechiel, Jechija, Hiël und Lahaj-roi. Dabei werden die Texte nach Gattungen bzw. biblischen Büchern geordnet und wird sorgfältig auf die Zusammenhänge und den Sitz im Leben geachtet, damit sich eine Diachronie der Texte ergibt und man einen Einblick in die Lebensumstände gewinnt, unter denen man vom „lebendigen Gott“ sprach.

Dabei stellt sich heraus, daß man vom „lebendigen Gott“ immer im Zusammenhang mit Jahwes machtvollem Handeln – in der älteren Zeit am Volk, später auch am einzelnen – und unter Anerkennung seiner göttlichen Autorität sprach. Die Schwurformel in der 3. Person hat ihren ursprünglichen Sitz im Leben im assertorischen Eid zur Bekräftigung der Wahrheit einer Aussage, insbesondere beim Urteilsspruch eines Richters, und beim promissorischen Eid zur Bekräftigung eines Versprechens. Schon früh wird dabei neben Jahwe auch der König („beim Leben Jahwes und beim Leben des Königs“), u. U. sogar nur der König genannt. Die Propheten müssen einerseits gegen den Gebrauch des Namens eines fremden Gottes im Eid, andererseits gegen den Mißbrauch des Jahwe-Eids polemisieren und gehen später dazu über, besonders Ezechiel, Jahwe selbst in seinem Gerichtswort, nach dem Exil auch im Heilswort, den Eid bei seinem Leben in

der 1. Person in den Mund zu legen. Sonst redet man vom „lebendigen Gott“ in richterlichen, akklamatorischen und hymnischen Zusammenhängen.

Der 3. Teil „Die Vorstellungen in der Umwelt“ (300–354) arbeitet Beziehungen zu Ägypten heraus, von wo („Beim Leben des Pharaos“) die atl. Schwurformel beeinflusst worden sein kann. Zu Mesopotamien bestehen in dieser Hinsicht keine Berührungslinien. Ähnliche Redeweisen in ugaitischen Texten und nordwestsemitischen Inschriften sind wahrscheinlich ebenfalls von Ägypten beeinflusst und haben nicht auf das AT eingewirkt. – Der 4. Teil „Ergebnisse und Folgerungen“ (355–374) faßt noch einmal die Ergebnisse zusammen, plädiert für eine größere Beachtung der Vorstellung vom „lebendigen Gott“ in der atl. und ntl. Theologie und empfiehlt den Systematikern, ihre Aussagen über das Leben Gottes von der Bibel her zu überdenken.

Das Register der biblischen und außerbiblischen Texte und der Eigennamen sowie ein ausführliches Literaturverzeichnis schließen die Arbeit ab. Die Arbeit liest man mit großem Interesse und mit Gewinn für die Theologie des AT und für die Vertiefung des biblischen Gottesbilds. Es ist zwar eine Übertreibung, wenn Vf. meint, man könnte *haj JHWH* geradezu übersetzen „So wahr Jahwe herrscht“, aber die enge Verbindung der Aussagen vom „lebendigen Gott“ mit dem Wirken Jahwes als Herrscher, Richter und Erlöser hat er nachgewiesen. Der Exeget und der Systematiker dürfen diese Arbeit nicht übersehen. Einige Druckfehler, besonders in hebräischen Texten, kann man entschuldigen.

München

Josef Scharbert

ZENGER ERICH, *Israel am Sinai*. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17–34. (200.) CIS-Verlag, Altenberg 1982. Kart.

Nach dem Vorwort ist diese Arbeit aus Vorlesungen entstanden, die einen „Brückenschlag von der wissenschaftlichen Exegese zur theologischen Interpretation“ erleichtern sollten. Diesen „Brückenschlag“ versucht Vf. im Kapitel 1 vorzunehmen, wenn er als den „theologischen Kontext der Interpretationen“ die „neuzeitliche Freiheitsgeschichte“ bezeichnet (11–15) und seine Ausführungen auf dem Hintergrund der modernen Freiheitsbewegungen verstanden wissen will, weil die ganze biblische Geschichte

von Exodus und Bundesschluß am Sinai zeige, wie Gott ein Volk von der Knechtschaft zur Freiheit und Brüderlichkeit führt.

Im Kapitel 2 bekennt sich Z. zu einer Pentateuchhypothese, in der er im wesentlichen die drei Quellen J, D und P sowie eine jehowistische und eine nachexilische Pentateuch-Redaktion annimmt und dafür auch die bisher in der Forschung üblichen Entstehungszeiten gelten läßt. Im Kapitel 3 „Die Kompositionsstruktur des Exodusbuches als Entwurf einer solidarischen Freiheitsgeschichte“ teilt er das Buch Exodus auf sieben Strukturelemente und den Inhalt auf sieben „Spannungsbogen“ auf. Die Kapitel 4 bis 7 bieten eine literarkritische und redaktionsgeschichtliche Analyse von Ex 17; 19; 20; 24 und 34 und ziehen daraus die Folgerungen für die Religionsgeschichte und den historischen Hintergrund der Sinai-Tradition. Im Kapitel 8 arbeitet Vf. die „Schwerpunkte der vorexilischen Sinai-theologie in Ex 19–34“ heraus, wobei er sich hauptsächlich mit der jahwistischen Schicht, dem elohistischen „Fragment“ Ex 19,2f. 10f. 14–19; 20,20 und dem jehowistischen Geschichtswerk befaßt.

Als Schwerpunkte der theologischen Aussagen von J stellt er heraus: 1. Die Verheißungen Gottes gelten dem Volk als einer solidarischen Gemeinschaft von freien Bürgern gegen den Machtmißbrauch des Jerusalemer Königums. 2. Israel ist eine territorial verfaßte brüderliche Einheit. 3. J versteht zwar das Land als Gabe Gottes an das Volk, lehnt aber die Territorialpolitik der Könige ab. 4. Auf dem Hintergrund von Gen 12,1–3 geschieht Gottes Handeln an Israel im Hinblick auf die Völkerwelt. 5. Der Sinai ist Sinnbild und Urbild für den Zion, auf dem Israel als Volk zum Segen und Wunderzeichen für die Völker werden soll. – Ähnlich werden die theologischen Schwerpunkte für E und den Jehowisten erarbeitet. Das kurze Kapitel 9 kehrt noch einmal zur „Theologie der Befreiung“ zurück: „Die biblischen Erzählungen von ‚Israel am Sinai‘ halten ein Stück erkämpfter und geschenkter Befreiung fest“ (196).

Ein Literaturverzeichnis und ein Bildnachweis schließen den Band ab. Anmerkungen fehlen; die Auseinandersetzung mit der Fachliteratur erfolgt im laufenden Text. Die Abbildungen in Form von Strichzeichnungen illustrieren ausschließlich den Gestus der erhobenen Hände des Mose während der Amalekiterschlacht von Ex 17,8–16.

Die Arbeit besticht durch die sehr präzise und knappe Darlegung der äußerst komplizierten literarischen Schichtung der besprochenen Perikopen und der vorgeschlagenen Lösungsmöglichkeiten. Man wird dem Vf. zwar nicht immer zustimmen können; insbesondere dürfte die Behauptung, daß es nie einen Bundesschluß am Sinai gegeben hat, sondern daß die biblische Darstellung vom Bundesschluß die erzählerische Ausgestaltung der Zionstheologie des 10 Jh. v. Chr. sei, nämlich des Glaubens, daß Jahwe auf dem Zion zu seinem Volk herabsteigt, um es zu retten und ihm die Freiheit zu erhalten, auf Wi-

derspruch stoßen. Jeder, der sich mit dem Buch Exodus eingehender beschäftigt, wird diese Arbeit aber sorgfältig zu Rate ziehen müssen. Für Studenten allerdings halte ich die Ausführungen für zu schwierig oder sogar für verwirrend.

München

Josef Scharbert

REHM MARTIN, *Das zweite Buch der Könige*. Ein Kommentar. (274.) Echter-Verlag, Würzburg 1982. Kart. DM 49,-.

Der emeritierte Eichstätter Alttestamentler legt hier seinen Kommentar zum zweiten Königsbuch vor, nachdem er 1979 bereits das erste Königsbuch kommentiert hatte. Wie dort gehen dem Kommentar eine Bibliographie der einschlägigen Kommentare (9–10) und das Abkürzungsverzeichnis voraus (11–16). Das Buch teilt er in zwei große Abschnitte: 2 Kön 1–17 (die Geschichte der getrennten Reiche seit Ahasja von Israel 853 v. Chr. bis zum Untergang des Nordreichs, S. 17–173) und 2 Kön 18–25 (die Geschichte des Restreichs Juda bis zu dessen Untergang, S. 175–246). Auf den Seiten 246–273 bespricht er die Einleitungsfragen zu beiden Büchern, wie er im Vorwort zu seinem ersten Band angekündigt hatte. Eine Zeittafel schließt den Band ab.

Im Kommentarteil werden die beiden großen Abschnitte untergliedert nach den selbständigen „kleinen Einheiten“. Jedem Kapitel geht eine sehr gut zusammengestellte Übersicht über die wichtigste Spezialliteratur voraus. Es folgt eine selbständige Übersetzung, die durch textkritische Bemerkungen abgesichert wird. Die „Analyse“ untersucht den betreffenden Abschnitt literar-, gattungs- und überlieferungsgeschichtlich. Daraus ergibt sich dann die Auslegung des Textes. Größere zusammenhängende Einheiten wie z. B. die Elischa-Texte 2,1–8,15, erhalten eine zusammenfassende Einleitung mit Literarübersicht.

Im Kommentar bespricht R. knapp die verschiedenen Auslegungsversuche, bevor er selbst seine Meinung zum Text ausspricht. Das geschieht hinsichtlich umstrittener Stellen immer sehr vorsichtig und mit guter Begründung, wobei er die Mitte einhält zwischen allzu forschen Hypothesen und ängstlichem Festhalten an traditionellen Deutungen. Durch dieses Vorgehen wird der Kommentar zu einem sehr brauchbaren Arbeitsbuch für alle, die ihn benutzen. Der Fachexeget findet darin einen guten Überblick über die Spezialliteratur, eine gedrängte Darstellung der Forschungslage und das sichere Urteil eines überaus gewissenhaften Kollegen in der Forschung. Der Seelsorger, der Katechet und der gebildete Bibelleser findet hier zuverlässige Führung bei der Auswertung des biblischen Buches für seine Zwecke. Man wünscht den beiden Bänden Rehms eine weite Verbreitung.

Was hier vom Kommentar gesagt wurde, gilt auch für die Einleitung in die beiden Bücher der Könige am Schluß des Bandes. Auch hier bewundert man die nüchterne und doch überzeu-

gende Argumentation hinsichtlich des Urteils über die Forschungslage. Rehm steht zwar der Annahme Martin Noths, daß Dtn bis 2 Kön ein einheitliches Geschichtswerk des sog. Deuteronomisten sei, sehr zurückhaltend gegenüber, nimmt aber für die beiden Königsbücher doch eher die Abfassung durch einen einzigen Autor an, der unter dem Einfluß der Theologie des Deuteronomiums steht und gegen Ende der Königszeit oder zu Beginn der Exilszeit in Juda schreibt, als die allmähliche Fixierung des Textes durch die Arbeit eines deuteronomistischen Tradentenkreises oder einer „Schule“. In der Chronologie geht Rehm manchmal eigene, aber wohl zu begründende Wege. Auffallend ist die Ansetzung der Regierungszeit Hiskijas in die Jahre 728–698.

München

Josef Scharbert

RUPPERT LOTHAR / WEIMAR PETER / ZENGER ERICH (Hg.), *Künder des Wortes*. Beiträge zur Theologie der Propheten. (336.) Echter-Verlag, Würzburg 1982, Ln. DM 48,-.

Diese zum 60. Geburtstag von Professor Josef Schreiner erschienene Festschrift enthält entsprechend dem Hauptarbeitsgebiet des Jubilars fast nur Beiträge zur prophetischen Literatur des AT. Im ersten der insgesamt 22 Artikel behandelt G. Hentschel die Perikope von der Heilung Naamans (2 Kön 5) und zeigt deren komplexe Entstehungsgeschichte auf. Weitere drei Aufsätze sind Texten aus dem Jesajabuch gewidmet: E. Kutsch untersucht Jes 1,18–20, E. Haag schreibt zum Paradiesmotiv im Jesajabuch und versucht aufzuzeigen, daß in jenen Stellen, die von einem „Weg“ reden, letztlich die „Ermöglichung einer neuen Lebensgemeinschaft mit Jahwe“ (45) gemeint ist. Dabei trifft sich Haag in der Deutung von Jes 40,3–5 weitgehend mit der These des folgenden Beitrags von R. Kilian zu eben diesem Text. Die meisten Aufsätze betreffen das Jeremiabuch, mit dem das Schaffen des Jubilars eng verbunden ist – zuletzt erschien der erste Band seines Kommentars in der Neuen Echter-Bibel. Zunächst legt A. Deissler eine systematische Skizze über „das ‚Echo‘ der Hosea-Verkündigung im Jeremiabuch“ vor, ein Thema, das zwar wohlbekannt, aber seit K. Groß nicht mehr angegangen wurde. In den weiteren Beiträgen befaßt sich G. Fohrer mit der Botschaft von Jer 14,2–15,2; O. Loretz fragt nach der Bedeutung von „mrzħ“ in Jer 16,5 und L. Alonso-Schökel zeigt auf, daß Jer 17,5–13 nicht als „weisheitliche Ergänzung“ aufgefaßt werden kann, sondern zur Verkündigung Jeremias gehört. Einen Beitrag zur Aufhellung der vieldiskutierten Redaktionsgeschichte möchte N. Lohfink leisten, indem er die sogenannte „Gottesworterschachtelung“ als Modell einer Bearbeitung älteren Materials durch Redaktoren in Jer 30–31 testet. M. Görg wiederum führt anhand von Jer 38,1–6 einmal mehr vor Augen, wie vorsichtig man sein sollte bei Schlüssen von den Texten auf die dahinterliegenden Vorgänge. Mit dem Ezechielbuch insgesamt befaßt sich J. Becker; er stellt er-

neut die These zur Diskussion, ob nicht die Entstehung dieses Prophetenbuches unter dem Gesichtspunkt der „Pseudepigraphie“ besser zu erklären sei als unter der Annahme einer „fortschreibenden Schule“. Dem steht die Untersuchung von H. Simian-Yofre zur Funktion des Propheten nach Ez 33,7–9 gegenüber. Zwei Beiträge beschäftigen sich mit dem Buch Hosea: L. Ruppert untersucht die vielverhandelten Kap 1–3 in literar- und kompositionskritischer Hinsicht mit dem Ergebnis, daß die traditionellen Vorstellungen von Hoseas „Ehe“ nicht zum ursprünglichen Text und daher auch nicht in das Leben dieses Mannes gehören, und E. Zenger meint aufzeigen zu können, daß zu Hoseas eigenem Amtsverständnis schon „eine durch Mose legitimierte successio prophetica“ (195) gehöre. Die jüdische Auslegung von Ob 2 legt J. Maier dar, P. Weimar diskutiert anhand von Jon 1,4–16 das methodische Problem „Literarische Kritik und Literarkritik“, wobei das Bindewort im Titel schon das Anliegen der Notwendigkeit beider Schritte erkennen läßt. J. Scharbert fragt, ob der Verkündigung Zefanjas nicht doch ein deutlicher Bezug auf die Reform Joschijas zu entnehmen sei und O. Wahl beschäftigt sich schließlich mit der Botschaft von Sach 2,5–9. Nach dem Beitrag von A. Schmitt über „das prophetische Sondergut in 2 Chr 20,14–17 folgen noch drei Aufsätze mit breiterer theologischer Fragestellung: H. Groß geht dem prophetischen Reden von „Anfang und Ende“ nach und zeigt, wie diese beiden Begriffe eine wesentliche Ausrichtung auf Jahwe und seinen Plan mit der Welt und dem Menschen aufweisen, P. Hugger aktualisiert den biblischen Zusammenhang von Mensch und Natur und der letzte Beitrag, H. D. Preuß, „Studium der Theologie“, zeigt eindrücklich, wie der Umgang des Theologen mit der prophetischen Literatur ihn anleitet, seine Existenz in gewisser Weise schon voraus dargestellt zu finden und in den vielfältigen Dimensionen tiefer zu begreifen. Blickt man vom abschließenden „Schriftenverzeichnis Josef Schreiner“, das K. H. Keukens zusammengestellt hat, auf das Gesamte der Beiträge zurück, so kann man sagen, daß die Zielrichtung im Schaffen des Jubilars, wissenschaftliche Arbeit im Dienst der Verkündigung, bestens abgebildet ist.

Linz

Franz Hubmann

PETUCHOWSKI JAKOB J., *Wie unsere Meister die Schrift erklären*. Beispielhafte Bibelauslegung aus dem Judentum. (144.) Herder, Freiburg i. Br. 1982. Kart. DM 16,80.

Der jüdische Gelehrte J. Petuchowski (Cincinnati, USA) hat bereits in einer Reihe von Büchern die geistige Welt des rabbinischen Judentums einem breiten Leserkreis in sympathischer Weise erschlossen. Diesmal öffnet er den Blick in das Gedankengut der mittelalterlichen jüdischen Biblexegese, damit in die Wirkungsgeschichte der hebräischen Bibel im Judentum. – Ein erstes Kapitel (15–29) informiert sehr verständlich in großen Zügen über die Arten der jüdischen Schriftklärung und ihre bedeutendsten Vertreter im

Mittelalter in der islamischen und christlichen Welt, so z. B. über fünf verschiedene „Wege“ der Auslegung nach Ibn Esra und dessen Mühen um den wörtlichen Sinn eines Schriftverses (S. 17–20; vgl. auch zu Raschi: 23f.). An sehr treffend ausgewählten Bibelstellen werden verschiedene Kommentatoren in ihrer Eigenart sowie die fast unbegrenzten Möglichkeiten der Auslegung vorgestellt (zu Gen 1,1; Sabbat: Gen 2–3; Gen 22; Aqedah; Ex 21.24f.: Auge für Auge; Dtn 6,4f.; Hoseas Ehe; Jona; Psalmenexegese; Hoheslied; Jes 7,14ff. und Ps 2 – Auseinandersetzung mit der christlichen Exegese; Anfänge der modernen Bibelkritik bei Ibn Esra). Das Schlußkapitel „Gotteswort und Menschenwort“ (120–138) verweist als Grundlage der so vielfältigen Auslegung auf die Überzeugung des pharisäischen-rabbinischen Judentums, daß Gottes Wort mehr enthält, als ein einzelner Mensch (eine Generation) daraus hören und verstehen kann; so enthielt die von Mose vermittelte Tora mehr, als Mose sich selbst bewußt war. Die Erforschung durch neue Generationen bringt auch neue Antworten. Die so in der *biblia rabbinica* dokumentierte Toleranz verschiedener Auffassungen denkt Petuchowski in überaus kühner Weise weiter, daß auch die christliche Exegese jüdischerseits mindestens eine *theoretische* Möglichkeit darstellt, die sich aus den hermeneutischen Voraussetzungen der jüdischen Biblexegese ergibt (134f.). Er fragt allerdings auch, ob man von christlicher Seite nicht auch die Lehre der rabbinischen Meister und der jüdischen Biblexegese als Niederschlag des Gotteswortes verstehen kann.

Petuchowskis Büchlein stellt so nicht nur eine für weite Kreise überaus lesenswerte Auswahl von Beispielen rabbinischer Exegese dar, sondern auch einen dankenswerten Brückenschlag zwischen Juden und Christen durch das Forschen nach dem gemeinsamen Schatz des Wortes.

Graz

Johannes Marböck

SCHNEIDER WOLFGANG, *Taschen-Tutor Hebräisch*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Kart. DM 28,-.

Der Taschen-Tutor besteht aus einem System von Karteikarten in fünf verschiedenen Farben. Er wendet sich in erster Linie an jene, die ihre Hebräischkenntnisse auffrischen wollen oder müssen und ist daher kein Lehrbuch im üblichen Sinne. Der erste Teil (weiße Karten) bietet ein Programm für den Wiedereinstieg in die Lektüre der hebr. Bibel anhand von ausgewählten Texten mit gezielten Arbeitsfragen. Der zweite (gelbe Karten) führt weiter zur Einzelanalyse von Texten und Sätzen; Ausgangspunkt sind die Texte von Teil 1. Im dritten Teil (rosa Karten) finden sich Anleitungen zum Erkennen der Nominal- und Verbalformen; die Beschränkung auf die allernotwendigste Information über die Bildung von Formen ist sehr geschickt gemacht. Der vierte Teil systematisiert die vorhergehenden Hinweise in Form von Tabellen – der Akzent liegt wiederum auf den grundlegenden Merkmalen

der einzelnen Formen beim Nomen und beim Verbum –, während der fünfte Teil die wichtigsten Fakten der Grammatik darlegt. Im ganzen ist es ein sehr praktisches und ausgeklügeltes Arbeitsprogramm zur Wiederholung von früher Gelerntem, doch sollte der Benützer auf jeden Fall noch mehr als bloß eine blasse Ahnung von Hebräisch im Gedächtnis bewahrt haben, da er sonst überfordert ist.

Linz

Franz Hubmann

BIBELWISSENSCHAFT NT

STUBHANN MATTHIAS, *Der Christus Jesus in der Gesamtschau eines Bibelwissenschaftlers*. (612.) A. Pustet, Salzburg 1982. Edelpappband. DM 98,-.

Dem Verfasser, der sein Buch eine Informations- und Diskussionschrift nennt, wurde, wie er im Vorwort schreibt, „die nicht leichte Aufgabe gestellt, für einen weiteren Leserkreis in verständlicher Sprache und Darstellung und trotzdem wissenschaftlich klar und fundiert die um den historischen Jesus und speziell durch die sogenannte Formgeschichte aufgeworfenen Fragen zu skizzieren, kritisch zu beleuchten und über wissenschaftlich wie theologisch vertretbare Lösungsmöglichkeiten und Ergebnisse mit vorsichtigem Urteil zu informieren“ (13). Stubhann will damit Mißverständnisse bezüglich der Bibelwissenschaft und die daraus resultierenden Mißstände etwas abbauen und die dadurch auftretenden existentiellen Nöte mildern und ein wenig mehr Klarheit und vor allem Urteilsfähigkeit vermitteln. Dazu bedarf es, wie es im Vorwort (12f.) weiter heißt, „des Sehens und der Erfassung der (gegenwärtigen) Problematik, der Einsicht in den derzeitigen Forschungsstand, und nicht zuletzt muß die klare Unterscheidung gelernt werden zwischen glaubensbedingten bzw. glaubensrelevanten und bloß historisch interessanten Thesen und Ergebnissen“. Daher soll immer klar dargelegt werden, was gesicherte Ergebnisse und was bloß Hypothesen sind. Denn „wem es nicht gelingt, in wesentlichen Fragen ein tragbares Fundament und einen vertretbaren eigenen Standpunkt zu finden, der kann nur „schwimmen“, und der schwimmt dann davon – nicht nur selber, sondern mit seiner ganzen „Schiffsbesatzung“.

Was den Inhalt des Buches betrifft, wird nach einer Einführung in das „Jesusproblem“ ein guter Überblick über die Geschichte der „Bibelkritik“, angefangen von der Leben-Jesu-Forschung über die Markuspriorität, Zweiquellentheorie, die Religionsgeschichtliche Schule, die Formgeschichte und die Redaktionsgeschichte gegeben. Dann wird ein Einblick in die kritischen Methoden und Arbeitsgänge eines Bibelklärers geboten. Es werden hier behandelt die Textkritik, die Literarkritik, die Formgeschichte als Königin der Methoden, die Redaktionsgeschichte und Redaktionskritik und schließlich auch die Linguistik, die „böse“ Schwester der historisch-kritischen Methode. Darauf folgt eine Stellungnahme zur

historisch-kritischen Methode. Und dann wird die Frage der Entmythologisierung und der existentialen Interpretation behandelt, wobei natürlich dem Anliegen und Programm Bultmanns besondere Beachtung geschenkt wird. Schließlich geht es noch um das Problem des historischen Jesus, zuerst allgemein und dann anhand bestimmter Themen (Reden, Wunder, Selbstbewußtsein Jesu, Leidensgeschichte, Auferstehung), und welche Relevanz der irdische Jesus für den Glauben hat. Den Abschluß bildet ein Kapitel über Wissen und Glauben und eines über Wegweisung für die Verkündigung. Nach einer sehr guten Zusammenfassung folgt schließlich noch ein recht ausführliches Literaturverzeichnis, Wort- und Sacherklärungen, ein Abkürzungsverzeichnis und verschiedene Register. Im ganzen Buch geht es vor allem um die rechte Schau der Geschichtlichkeit, der Geschichtlichkeit Jesu und der Geschichtlichkeit unseres Glaubens. Wir müssen dabei immer bedenken, „daß unser historisches Wissen auf Grund strenger Beweisbarkeit erstens nicht gegeben ist und zweitens weder positiv noch negativ (!) Grund von Glauben bzw. Unglauben sein kann. Aber dennoch darf der (theologische) Glaube nicht auf gewisse geschichtliche Fundamente verzichten und muß sich bemühen, eventuelle historische Bedenken auszuräumen“ (492) („historisches Wissen“ und „strenger Beweisbarkeit“ sind im Buch durch Frakturschrift hervorgehoben). Daher gilt für die Evangelien: Sie „berichten nicht ‚objektive‘ oder gar im modernen Sinn verstandene Geschichte, aber sie berichten über Geschichte, über geschehene Ereignisse und über das für die Sinne wahrnehmbare Eingreifen und Heilshandeln Gottes. Sie beschreiben diese Dinge ‚subjektiv‘ (geführt vom eigenen Glauben und erleuchtet durch das Osterlicht und hingeführt durch den Geist), indem sie sie in der Geschichte stehen lassen und zugleich herausheben; sie lassen das Geheimnis stehen und verwischen so nicht den Unterschied zwischen ‚profaner‘ und Heilsgeschichte“ (495). Sagen wir uns daher immer: Jesus, der Sohn Gottes, ist dem Glauben und den Glaubenden anvertraut. Denn der Geist hat uns Jesus geschenkt, der Geist hat uns das evangelische Jesusbild gegeben und der Geist schenkt uns auch die Freude an diesem Jesus, die wir uns durch nichts vertreiben lassen sollen.

Dieses Buch müßte die Pflichtlektüre jedes Priesters, jedes Theologiestudenten und auch jedes biblisch interessierten Laien sein. Man erspart sich damit eine Unzahl von Büchern, die noch dazu oft sehr schwer zu lesen sind. Hier dagegen ist schon alles verständlich aufbereitet und nicht nur mit einem wissenschaftlichen Verstand, sondern vor allem mit einem gläubigen Herzen beurteilt. Dafür ist dem Autor besonderer Dank auszusprechen!

Linz

Siegfried Stahr

KANTZENBACH FRIEDRICH WILHELM, *Die Bergpredigt*. Annäherung – Wirkungsgeschichte. (158.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 29,80.

Dieses Buch zerfällt in zwei Teile: zuerst werden die Impulse der Bergpredigt im Spiegel der Kirchengeschichte verfolgt und dann einige Versuche dargeboten, das „Bergpredigtchristentum“ für unsere Zeit und unsere Situation zu aktualisieren.

„Seit den Kirchenvätern, erstmals bei Origenes (gest. 254), ist im Laufe der Kirchengeschichte unendlich viel über den Text der Bergpredigt nachgedacht und geschrieben worden. In der alten Kirche ragen die Bemerkungen des Johannes Chrysostomus (gest. 407) in seiner Matthäusauslegung heraus. Die erste Monographie ‚De sermone domini in monte‘ verdanken wir Augustinus (gest. 430)“ (7).

Wichtiger aber ist die Frage, wie sich denn die Kirche in allen Jahrhunderten dem Inhalt der Bergpredigt gestellt hat bzw. sich dem Anspruch der Bergpredigt verweigert hat. Es geht dabei um die entscheidende Frage nach dem Kern der christlichen Botschaft überhaupt.

Der erste Teil fragt nach den Zugängen zur Bergpredigt, und zwar von Jesus, von der Kirchengeschichte und vom Mönchtum her, wie das Mittelalter zu ihr gestanden ist, Martin Luther, der Pietismus, der religiöse Sozialismus usw.

Der zweite Teil behandelt die Bergpredigt unter dem Gesichtspunkt „Sprache und Gedicht“, bringt weiter „Auslegung und Predigt der Seligpreisungen“, dann verschiedene „Losungen“ (Brüderlichkeit, Armut, Frieden), „Sendung“, „Konsequenzen“, „Die universale Botschaft – Stimme der Humanität“ und „Nachdenkliche Stimmen und ein Gebet“. Diese beiden Teile, nämlich die geschichtliche Besinnung und das meditative Nachdenken, dürfen nicht auseinandergerissen werden, denn nur in ihrer Zusammenschau helfen sie uns, die Bergpredigt tiefer zu verstehen. Und dann muß das Entscheidende folgen: sie im Leben verwirklichen!

Linz

Siegfried Stahr

LAPIDE PINCHAS, *Die Bergpredigt – Utopie oder Programm?* (144.) Grünewald, Mainz 1982. Kart. 19,80.

Ein jüdischer Theologe, der in Deutschland lebt, versucht hier auf die Bergpredigt, besonders auf anstößige Forderungen, von seiner Sicht aus Antworten zu geben. Er stimmt nämlich der Aussage und Kritik Mahatma Gandhis zu: „Die Botschaft Jesu, wie ich sie verstehe, ist in der Bergpredigt enthalten . . . Es ist diese Predigt, die mich Jesus liebgewinnen ließ . . . Diese Kernbotschaft hat im Abendland mancherlei Verzerrung erlitten . . . Vieles, was als Christentum gilt, ist eine Verneinung der Bergpredigt.“ Der Verfasser setzt sich zunächst mit den acht Fehldeutungen der Bergpredigt auseinander und spricht dann vom Juden Jesus, als den „Anstifter zu einem Christsein, das in der Bergpre-

digst sein großes Manifest besitzt“, und von seiner Lehre als Bergprediger. Und dann behandelt er die hauptsächlichen Aussagen des Textes, „mit jüdischen Augen durch hebräische Brillen gelesen“. Zuerst die Präambel, also die Einleitung zur Bergpredigt, dann die Selbpreisungen und die „Und ich sage euch“-Stellen. Er macht das durch Rekonstruktion ihres Sitzes im Leben Jesu und durch Rückübersetzung in seine Sprache. Dabei kommt er zu oft überraschenden Deutungen und Erklärungen gerade auch heftig umstrittener Sätze. Im Schlußkapitel „Utopie oder Programm?“ weist der Verfasser vor allem auf das Tun der Bergpredigt hin und auf ihre Verbindlichkeit, die sie „durch das Vorleben, das Vorleiden und zuletzt auch das Vorsterben des Nazareners, der ihre Gültigkeit mit seinem Blut besiegelt hat“, erhält. So wird sie aktuell auch für uns heute und zur „Grundlage für ein Programm des menschenwürdigen Überlebens und zum Wegweiser für den Weltfrieden“. Damit geschieht auch ein Beitrag zur Versachlichung der heutigen Friedensdebatte.

Es ist sicher interessant, einmal mit jüdischen Augen die Bergpredigt zu sehen. Entscheidend aber bleibt doch immer ihre theologische Deutung. Aber sie muß ins Leben eingreifen! So wird dieses Buch außer Theologen und Studenten gerade auch Menschen, die sich um den jüdisch-christlichen Dialog bemühen, und solchen, die in der Friedensdebatte engagiert sind, eine Hilfe bedeuten.

Linz

Siegfried Stahr

BROWN RAYMOND E., *Ringens um die Gemeinde*. Der Weg der Kirche nach den Johanneischen Schriften. (167.) Otto Müller, Salzburg 1983. Brosch. S 210.-.

Vier Jahre nach Erscheinen des englischen Originals „The Community of the Beloved Disciple“ (New York 1979) kommt nun die deutsche Übersetzung einer beachtlichen Einführung in die (rekonstruierte) Geschichte der johanneischen (joh.) Gemeinde heraus. Das Werk entstammt der Feder eines der bekanntesten Kommentatoren des Johannesevangeliums (Joh), dessen Kommentar in der Anchor Bible (1966, 1970) inzwischen für die neuere Forschung als unverzichtbar gilt. B. zieht in seiner Studie Linien aus, die in seinem Kommentar schon angelegt waren, die aber zugunsten einer stärker synchronen Exegese dort noch zurücktraten. Seine Studie fügt sich dabei in eine Reihe neuerer Arbeiten ein (Martyn, Richter, Cullmann, Boismard, Langbrandtner), auf die im Anhang I auch im einzelnen eingegangen wird.

B. unterscheidet in der Geschichte der joh. Gemeinde vier Phasen. Die erste wird in den Jahrzehnten zwischen 50 und 80 n. Chr. angesetzt. Sie liegt noch vor der Abfassung des Evangeliums und ist durch die Entstehung der joh. Gemeinde gekennzeichnet. Träger der entstehenden Evangelienüberlieferung ist eine jüdisch-christliche Gruppe mit einer davidisch-messianischen Christologie. Freilich denkt sich B. die er-

ste Begegnung mit neuen, außenstehenden Gruppen bereits in dieser Phase und auf palästinensischem Boden, vor allem mit „Juden, die eine speziell gegen den Tempel gerichtete Einstellung hatten, die Samariter bekehrten und einige Elemente aus dem samaritanischen Gedankengut aufnahmen, einschließlich einer Christologie, in deren Mittelpunkt nicht der davidische Messias stand“ (32). Gerade diese weiterentwickelte Christologie dürfte zum Konflikt mit den einflußreichen „Juden“ in Jerusalem geführt haben. Während diese erste Phase noch von Auseinandersetzungen der joh. Gruppe mit Außenstehenden (auch Heiden) geprägt war, verschiebt sich die Zielrichtung in der folgenden zweiten Phase. Sie ist um das Jahr 90 n. Chr. anzusetzen und damit nach der erfolgten Trennung von Synagoge und Kirche aufgrund der Einführung der „Verfluchung der Häretiker“ in das „Achtzehn-Bitten-Gebet“. Die joh. Gruppe steht nun in heftigen Auseinandersetzungen mit Gruppen außerhalb und innerhalb des Christentums. Zu den ersteren zählt B. „Die Welt“, „Die Juden“ und „Die Anhänger Johannes des Täufers“, zu den letzteren „Die Geheim-Christen (Judenchristen in den Synagogen)“, „Judenchristliche Kirchen mit unvollständigem Glauben“ und „Die Christen der Apostelkirchen“. Die dritte Phase der Geschichte der joh. Gemeinde ist nach B. etwa ein Jahrzehnt später um das Jahr 100 n. Chr. anzusetzen. Es ist die Entstehungszeit der Johannesbriefe. Die Zeit ist nach B. geprägt von den „Auseinandersetzungen innerhalb der Johanneischen Gemeinde“. Einer Gruppe, die in Jesus den Fleischgewordenen sieht, die die Sakramente als heilsrelevant ansieht und von der notwendigen Bewährung des Christen in der Bruderliebe überzeugt ist, steht eine gnostisierende Gruppe gegenüber, die in Jesus ein Himmelswesen sieht, dem es sich in einer himmlisch-pneumatischen Lebensweise anzugleichen gilt. Die vierte Phase ist dann bereits in der „Zeit nach den Briefen“ anzusetzen. Sie ist geprägt von „Auflösungerscheinungen“ der joh. Gruppe: die eine (orthodoxe) Gruppierung findet Anschluß an die Großkirche, der sie ihre Hoheitschristologie zu vermitteln vermag (nicht zuletzt durch die Rezeption Irenäus' von Lyon), die andere verliert sich in der frühchristlichen Gnosis. Besonders originell ist bei diesem Entwurf B.s, daß er die Spaltung innerhalb der joh. Gruppe als Prozeß der Klärung von Spannungen und Unausgeglichheiten ansieht, die im Evangelium von Anfang an grundgelegt waren. Für die letzten zwei Phasen wird er dabei breite Zustimmung finden. In den ersten beiden bleibt die Rekonstruktion eher hypothetisch, zumal sie durch den Verzicht B.s auf die Annahme literarischer Schichten im Sinne von Quellenschriften des Evangeliums erschwert wird.

Die deutsche Übersetzung weist einige Schwächen auf, die es dem des Englischen kundigen Leser nahelegen sollten, sich eher das englische Original zu besorgen. Vor allem ist in der deutschen Ausgabe darauf verzichtet, die 350 An-

merkungen der englischen Originalausgabe zu übernehmen. Sie sind hier auf 71, fast ohne Literaturangaben, zusammengestrichen. Die Untertitel der Kapitel erscheinen wie einleitende Einzelabschnitte, was die Lektüre und das Verständnis unnötig erschwert (auch beim Anhang II: „Die Rolle der Frau im vierten Evangelium“, was nicht Titel eines Einzelabschnitts, sondern des ganzen – lesenswerten – Exkurses ist!). Hinzu kommen Übersetzungsschwächen im einzelnen, wie Stichproben auf den Seiten 1–20 ergaben (S. 7: lies: „derjenigen chr. Gemeinde“ statt „der Gemeinde“; S. 12: lies: „Herausforderung“ statt „Infragestellung“; S. 13: lies: „*hairesis*“ = „Gruppierung“ statt „Häresie“; S. 15 unten: lies: „Obwohl“ statt „Da“; S. 19 Mitte: lies: „Umbruch“ statt „Umsturz“ usw.).

Frankfurt a. M.

Johannes Beutler

FRIEDRICH GERHARD, *Ökologie und Bibel*. Neuer Mensch und alter Kosmos. (112.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Ppb. DM 28,-.

In sechzehn Kapiteln über 112 Seiten bringt der bekannte Vf., em. Prof. für NT an der Universität Kiel (evang.), gemäß seiner bewährten lockeren Weise einen guten Einblick in die heute sehr bedrängenden Fragen unserer Verantwortung für die Schöpfung (Ökologie) aus biblisch-theologischer Perspektive.

F. beginnt mit der Schöpfungsgeschichte, nach der die Erde dem Menschen zum Gebrauch und zur Verwaltung im Sinne der Pflege „unterworfen“ ist, für die er Verantwortung trägt und an der es zufolge seines Sündenfalls zutiefst mangelt. So bedrohen einander Mensch und Tier, Gott jedoch fordert Rechenschaft für alles vergossene Blut von beiden (vgl. Gen 9,5; F. argumentiert m. E. zu einseitig im Sinne des Menschen). Nicht der biblische Ansatz, sondern eine von Gott, Mensch und Welt entfremdete neuzeitliche Philosophie ließ aus einem Herrn in der Schöpfung einen „Herrn und Besitzer“ (R. Descartes) der Natur werden, eine fatale Engführung, der auch Theologen durch die Reduktion der Lehre von der Schöpfung auf einen reinen Anthropozentrismus erlagen. „Zieht die Theologie sich auf die Anthropologie zurück, dann wird die Wissenschaft Herr über die Natur, und Physik und Technik treten an die Stelle Gottes, des Schöpfers“ (35).

Die erforderliche Rückbesinnung von einer bloß anthropozentrisch-ekkesiologischen zu einem auch kosmologisch-universalistischen Christusbild kann F. bereits aus den Paulusbriefen nachweisen, was wohl den Hauptteil des Buches ausmacht. Gleichwohl meine ich gerade hier eine Spannung feststellen zu müssen, weil Paulus auf ökologische und ökonomische Fragen, die es auch damals bereits gab, so gut wie überhaupt nicht einging. Die Forderung der Umkehr des Menschen zu Gott muß aber derartige Elemente mitenthalten, will man der Gefahr einer anthropozentristischen Engführung entgehen. Mir scheinen die aus heutiger Einsicht voll zu bejahenden Forderungen: „Die von Christus ge-

schaffene und versöhnte Welt darf von Christen nicht vernachlässigt und kommerziell zum Tummelplatz menschlicher Versuche degradiert werden“ (61) und: „Wer sich an ihr vergeift, versündigt sich an Gott, genauso wie . . . wenn er sich an seinem Mitmenschen versündigt“ (63) zu wenig deutlich etwa mit Kol 1,15–20 zusammenzuhängen oder gar daraus ableitbar zu sein. Noch deutlicher zeigt sich diese Schwierigkeit in den letzten Kapiteln über die Frage der Kontinuität zwischen Diesseits und Jenseits, die im Sinne Pauli keine „anthropologisch, sondern (eine) christologisch bedingte Konstanz“ (81) darstelle, wobei hinsichtlich des irdischen Leibes wohl eine „Transformation“, aber keine „Transsubstantiation“ (79) hinein in den Herrlichkeitsleib der Auferstehung möglich sei. Es ist zwar sicher richtig, daß die neue Welt Gottes nicht durch ökologische Maßnahmen geschaffen werden kann. Andererseits hat das Christentum seinen Schwerpunkt aber auch nicht einfach „außerhalb der Welt“ (S. Kierkegaard). Denn wenn Gott, Mensch und Erde zusammengehören, wie F. im Sinne D. Bonhoeffers zu Recht vertritt, dann bewirkt jede partielle Versöhnung von Mensch und Erde im Sinne der Ökologie *eo ipso* schon eine partielle Versöhnung des Menschen mit Gott. Andernfalls würde doch alle weltliche Tätigkeit (Arbeit, Technik usw.) von vornherein entwertet.

Diese Bemerkungen sollen aber keineswegs den Wert der Studie F.s schmälern, sondern vielmehr aufzeigen, wie nötig eine biblische Rückbesinnung ist für die Bewältigung der anstehenden technischen, ethischen und religiösen Probleme im Umkreis der Ökologie, für die uns F. zahlreiche Anregungen bietet.

Graz

Alois Wolkingner

PHILOSOPHIE

LÄPPLE ALFRED, *Der Weg des Denkens*. Geschichte – Probleme – Gestalten der Philosophie. (301., 46 Abb.) Auer, Donauwörth³1980.

Martin Heidegger hat die pessimistische Äußerung getan: „Die Philosophie ist am Ende . . . Die Rolle der bisherigen Philosophie haben heute die Wissenschaften übernommen“. Sollte sich diese Prognose bestätigen, dann wehe den Menschen! Wehe den Menschen, wenn sie aufhören zu philosophieren, d. h. nach dem Woher, Wozu und Wohin zu fragen.

Um einen Beitrag zu leisten, daß die pessimistische Aussage M. Heideggers nicht zutrifft, wurde vorliegendes Buch verfaßt und nun bereits in einer dritten, neubearbeiteten Auflage vorgelegt. Anliegen des Autors ist es, Wegweiser zu sein. Es sollen Wege zum philosophischen Denken aufgezeigt werden, denn solches Denken wird immer auch eigenständiges und kritisches Denken sein. Und solches Denken tut heute mehr denn je not. Ist doch der heutige Mensch – nicht zuletzt auf Grund der Überfülle

von Informationen und der Hektik des Lebens – zum überforderten, verwalteten, erfaßten, ferngesteuerten und denkfähig gewordenen Individuum entartet (291).

Die Zukunft ist nicht allein der Wissenschaft zu überlassen, sie ist nicht allein durch Technik zu bewältigen. Die Zukunft braucht – ebenso wie Vergangenheit und Gegenwart – die Philosophie. Durch sie werden Maßstäbe gesetzt, die dem wissenschaftsgläubigen Menschen zu bedenken geben, „ob er das, was er tun kann, auch verantwortungsbewußt tun darf“ (10). Weil der bequeme Hang zum blinden Nachdenken und zum verantwortungslosen Nachmachen im politischen Bereich der Vergangenheit so großen Schaden angerichtet hat und auch Gegenwart und Zukunft gefährdet, ist „Achtsamkeit des Denkens“ (M. Heidegger) heute notwendiger denn je.

Diesem Anliegen möchte A. Läßple gerecht werden und mit dem vorliegenden Buch Impulse liefern. Die Beschäftigung mit der Geschichte der Philosophie soll in geistig lebendigen und interessierten Menschen, die sich zum ersten Mal und ohne große Vorkenntnisse mit den wichtigsten Menschheitsproblemen befassen möchten, einen persönlichen Lern- und Denkprozeß in Gang setzen, der sie befähigt, ihre eigene Position in der Welt von heute zu erkennen und zu akzeptieren. Der Autor ist sich dabei, wie er selbst im Vorwort schreibt, der „Bruchstückhaftigkeit“ seines Unternehmens bewußt (10). A. Läßple bietet eine übersichtliche Erstinformation über die Geschichte des menschlichen Denkens von den ersten Anfängen der Schriftkultur bis zur Gegenwart: Weisheit des Ostens (Indien – China) – Geistesleben der altorientalischen Welt (Babylonien – Ägypten – Israel) – Philosophie des Abendlandes (von der griechisch-römischen Antike bis zur Gegenwart).

Bereichert wird diese Information durch viele Originaltexte, die leider gelegentlich, v. a. bei den Philosophen der letzten Jahrhunderte, zu aphoristisch ausfallen. Dennoch kann das Buch eine sehr brauchbare Hilfe für den Einstieg in philosophisches Fragen und Denken sein. Ein Wunsch für eine eventuelle Neuauflage: Berücksichtigung der aktuellen Strömungen der Gegenwart.

Gmunden

Herbert Anzengruber

ENTRICH MANFRED (Hg.), *Albertus Magnus*. Sein Leben und seine Bedeutung. (148.) Styria, Graz – Wien – Köln 1982. Kart. S 148.–

Der Band enthält die zum 700. Todestag Alberts d. Gr. im Dominikanerkonvent zu St. Andreas in Köln gehaltenen Vorträge.

J. A. *Weisheipl* OP stellt in einer ebenso knappen wie historisch fundierten Weise das Leben des „Doctor universalis“ dar. Als Geburtsjahr nimmt er „um 1200“ an (12), da 1193 zu früh und 1205/6 bereits zu spät erscheint. Hinsichtlich der Abstammung (die Lauinger, Dienstmänner der Staufer, nicht der Bollstätter) wären die Forschungen von A. Layer über das Geschlecht Al-

berts heranzuziehen (Jahrb. d. Hist. Vereins Dillingen/Do 1979). Wenn die Anwesenheit Alberts auf dem Konzil von Lyon 1274 bestritten wird, bleiben allerdings die dort durch Albert ausgestellte Urkunden (vgl. Layer a.a.O. 27) unerklärlich. Dagegen verweist Vf. zurecht die Parisreise des greisen Albert zur Verteidigung seines Schülers Thomas von Aquin in das Reich der Legende (45f.). Ein Verzeichnis aller Dominikanerklöster der Provinz „Teutonia“ zur Zeit Alberts vervollständigt den wertvollen Beitrag. Auf ein Werkverzeichnis wurde leider verzichtet.

I. W. *Frank* OP schildert Albert als Wissenschaftler und Dominikaner, der im Sinne der universitären Armutsbewegung Wissenschaft und „paupertas voluntaria“ verbindet, dabei dem städtischen Bürgertum zugewandt ist und zum Begründer des dominikanischen Studiums „zur Vergebung der Sünden“ (78) in deutschen Legenden geworden ist.

Die theologische Bedeutung Alberts wird durch W. *Breuning* und K. *Lehmann* dargestellt. Die Einbindung der Naturwissenschaften, der „experientia“, und die kritische Aufnahme des gesamten Aristoteles selbst in theologische Gedankengänge bereiten den Weg zur Synthese des Thomas von Aquin, kennzeichnen aber auch die eigene, unübersehbare, konservative Theologen unbequeme Stellung des „Doctor expertus“ im Rahmen der Theologie des 13. Jahrhunderts. Die Theologie ist dabei für Albert immer auf die Frömmigkeit bezogen, „Wissenschaft von dem, was sich auf das Heil bezieht, denn die Frömmigkeit führt zum Heil hin“ (103).

K. *Meyer* OP schließlich bringt an der Gestalt Alberts Glaube und Naturwissenschaft, die beiden zeitweise verfeindeten Brüder, wieder ins Gespräch, gerade angesichts der Bedrohung der Welt durch die Technik bzw., wie Vf. meint, durch die zerstörerische „analytische Art der Erkenntnis“ (144), die einseitig negativ beurteilt wird. Gerade für dieses Gespräch gilt aber das Wort Alberts: „Wenn jemand die Naturwissenschaften gründlich beherrscht, sind ihm die Worte des Herrn kein Anlaß zum Zweifel.“

Linz

Ulrich G. Leinsle

WENINGER MICHAEL, *Praxis als Ort der Hoffnung bei Ernst Bloch*. Darstellung und Kritik der Grundpositionen der Hoffnungsphilosophie Ernst Blochs unter dem Aspekt der Praxis der Hoffnung. (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 133). (146.) Österreichische Kommissionbuchhandlung, Innsbruck 1982. Kart.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine philosophisch-theologische Dissertation (von 1979). Der nun in Salzburg lehrende Philosoph Walter Neidl war Anreger und Betreuer der Arbeit und ist nun auch Widmungsträger des fertigen Produkts.

Ernst Bloch (gest. 1977) wurde gerade in den letzten Jahrzehnten zu einem Anreger für theologische Fragestellungen; er hat die Kategorie der Hoffnung für Theologen wieder interessant ge-

macht; seine atheistische Position ist freilich eine unumgängliche Provokation für die Philosophie, die für theologische Denkweisen offen ist.

Hoffnung ist unterdessen ein Thema, das mehr strapaziert ist als ihr und uns gut tut. Man ist gehalten, ihrem Realitätswert nachzugehen; die biblische Hoffnung ist alles andere als ein weltflüchtiges Prinzip (den Befund spiegelt sauber: Karl Heinz Woschitz, *Elpis-Hoffnung*, Wien 1979).

Dem Verfasser der vorliegenden Arbeit geht es um ein Heraus Schälen und Beurteilen der Grundposition aus Blochs umfangreichen Opus (was sicher nicht einfach ist!). „Praxis“ wird als der Ort der Hoffnung thematisiert – wobei die Frage stehenbleibt, ob Blochs „Existential“ wirklich nur praktisch-real, nicht vielmehr utopisch-ausstehend verstanden werden muß (vgl. seine Interpretation der „Feuerbachthesen“ von Marx im PH); ist die „Kategorie der Möglichkeit“ als praktische Realität fixierbar? Die Blochschen Begriffe „antizipierendes Bewußtsein“ (ab 19), „Ästhetik im Vorschein“ (ab 27), „Ontologie des Noch-nicht-Seins“ (ab 39) und „Experimentum mundi“ (ab 59) müssen (und kommen) auf den Prüfstand.

Der Vf. bringt dann zwei Problemfelder in den Disput, die Blochs Hoffnungskonzept in Frage stellen: Die Themen der Freiheit und des Todes. Die Freiheitsthematik verfällt nicht nur bei Bloch, sondern im Marxismus überhaupt (so sehr er sich auch als „Theorie der Emanzipation“ ausgibt) der Infragestellung durch die praktischen Realitäten. Und die Frage nach dem Tod? Bloch war innerhalb des Marxismus der erste, der die anstehende Problemlage sah und ernst nahm. Seine Lösungsversuche (z. B. mit der „Exteriorität des Kerns der Existenz zum Tod“) sind für die saubere philosophische Interpretation kaum zugänglich; hier verflüchtigt sich Blochs Denken in quasi-mystische Anspielungen. Heino Sonnemans (*Hoffnung ohne Gott?* Freiburg 1973, 107–152) hatte dazu bereits vor zehn Jahren eine saubere Beurteilung der entsprechenden Passagen geliefert.

Gerade angesichts des letzten Kapitels der vorliegenden Arbeit muß man anmerken, daß diese Dissertation kaum neue Aspekte in die Diskussion um Blochs Philosophie zu bringen vermag. Das liegt daran, daß es dem Vf. nicht überzeugend genug gelingt, Bloch radikal zu hinterfragen; die Darstellung bleibt im referierenden Darstellen befangen. Leider ist auch die Sprache des Dissertanden nicht konziser als die Blochs, wo es um das Veranschaulichen der Erfahrungswelt geht (vgl. etwa die verwendeten Begriffe „Ausgebarungsraum“ und ähnliche, 132). Eine Vielzahl von stilistischen Unklarheiten und Druckfehlern stört die konzentrierte Lektüre erheblich (etwa 132!).

Zum Schluß (141) kommt in einem kurzen Absatz die philosophisch-theologische Position des Dissertanden ans Licht: „Bloch hat keinen Bezugspunkt, von dem er die Hoffnung als gesichert begründen könnte, ihm fehlt der Garant“; dagegen stellt er (ohne Überleitung) die andere

Position: „Jesu Tod und Auferstehung, als wirksame Realität des von Gott zugesagten Heils, ist uns Grund und Mitte der Hoffnung, Gott selber ihr Garant“. Ist das eine theologisch vertretbare und ausreichend diskutierte Alternative? Bloch hat in „Atheismus im Christentum“ (1968) eine zwar nicht sehr saubere, eine keineswegs in allem überzeugende Anfrage an christliche Theologie erstellt. Dieser Kritik müssen Theologen aber andere Argumente entgegenstellen als die Behauptung, daß Jesus eine „wirkliche Realität“ bedeutet und daß Gott „Garant“ der Hoffnung sei (vgl. Römerbrief: eine Hoffnung, die man erfüllt sieht, ist keine Hoffnung mehr . . .). Wo bleibt da die „Hoffnungsstruktur des Glaubens“, wenn wir anscheinend einen so sicheren Garant zur Verfügung haben . . . ?

Linz/Salzburg

Ferdinand Reisinger

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

ARENS HERBERT, *Die christologische Sprache Leos des Großen*. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. (Freiburger theologische Studien Bd. 122). (716.) Herder, Freiburg – Basel – Wien 1982. Kart. DM 128.–.

Dieser umfangreiche, immens arbeitsintensive Band ist aus einem umfassenden sprachwissenschaftlichen Interesse geschrieben und bietet im Genre der Fallstudie eine ausführliche Analyse des Tomus Leonis, also des dogmatisch so wichtig gewordenen Briefes des Papstes Leo an den Patriarchen von Konstantinopel vom Jahr 449, der 2 Jahre später in Chalzedon die Definitionen des 4. ökumenischen Konzils offenbar entscheidend ermöglicht und beeinflusst hat. Das Ziel ist es, „den Text des Tomus in seiner Gestalt und in seinem Gehalt verständlich zu machen“ und „mit Hilfe all der schon geleisteten Arbeit ein umfassendes Kommentarwerk“ (686) zu diesem Text zu schaffen, das es noch nicht gab. Es geht dem Vf. um Analyse von Sprache, zumal theologischer Sprache, am Beispiel der Sprache Leos. So heißt sein Ziel mit anderen Worten, „die in der Sprache vermittelte Welt Leos in ihrer Eigenart zu beschreiben“ (694). Im ersten, einleitenden Teil (21–143) zeigt Vf. sich ausgezeichnet informiert in den Problemen der Leo-Forschung und bietet viele präzise Überblicke und oft nicht gerade geläufige Einsichten zur Werk- und Sprachgeschichte Leos, insgesamt eine kluge und gut lesbar geschriebene Einleitung. Ein wenig reichlich wird allerdings sekundär zitiert, und zum sprachgeschichtlichen und -statistischen Teil über Leos Latinität habe ich, trotz der unbezweifelbaren philologischen Kompetenz des Vf., Bedenken gegenüber bestimmten Urteilen und der Art, wie sie zustandekamen. Auch ist es etwas mißlich, daß Vf. nicht „ich“ zu sagen wagt und darum seltsame Ausdrucksweisen in Kauf nimmt (z. B. 113 Anm. 8: „die Übersetzung stammt von uns“). – Die originelle Leistung des Vf. liegt im zweiten Hauptteil des Buches, der „Textbesprechung des Tomus“ (147–685). Nach

der minuziösen Vorbereitung im ersten Teil wird der Text des Tomus hier nach neu gewonnenen Gesichtspunkten neu gegliedert und jeder Abschnitt in der Sequenz von jeweils sechs Arbeitsschritten (Textkritik, stilistische Beobachtungen, Einbeziehung von Prätexten, Offenlegung der Komposition, semantische Auslegung) interpretiert. Auf diese Weise ist ein ausführlicher kritischer Kommentar zum Tomus Leonis entstanden. Und die Durchführung dieser Sprachanalyse ist ein tröstliches Beispiel dafür, daß auch ohne die kommunikationsfeindliche Sondersprache von heute üblichen literaturwissenschaftlichen Nomenklaturen präzise, erfolgreiche Arbeit geleistet werden kann. – Die Interpretation erbringt keine sensationell neuen Einsichten, aber eine Reihe von interessanten Ergebnissen, die im „Rückblick“ nur zum Teil aufgelistet sind und in ihrer Bedeutung vom Vf. durchaus nicht übertrieben bewertet werden. Nach der inhaltlichen Seite, d. h. als Information über die Denkwelt Leos, faßt Vf. sie hauptsächlich unter den Themen Anthropologie, Christologie, Soteriologie zusammen. Diese Seiten (696–703) werden den Dogmatiker interessieren. Inhaltlich tritt Leo hier, wenn ich recht sehe, nicht aus den Rahmenvorstellungen der verbreiteten altkirchlichen Theologie heraus. Wichtig ist die besonnene Reflexion auf die Differenz theologischer Option und Sprache zwischen einem Leo und heutiger Theologie (696f.) – Ein interessantes, sehr lesenswertes Buch, das Leos Tomus zu einer „berechenbareren“ Größe der Theologie- und Konzilgeschichte macht als er es schon war.

Regensburg

Norbert Brox

KAISER PHILIPP, *Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie.* (Eichstätter Studien Neue Folge Bd. XIV). (336.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1981. Kart. DM 56,-.

Die Frage nach dem Wissen und Selbstbewußtsein Jesu Christi ist so alt wie die Botschaft von ihm als dem Erlöser; und sie ist zugleich immer wieder neu, da Jesus Christus in einer Weise der konkrete Heiland aller Menschen aller Generationen ist, daß für eine jede Generation die Frage nach seinem persönlichen Engagement des Gehorsams zum Heil der Welt und also nach seinem persönlichen Wissen und Wollen in bezug auf das Heilswerk, zumal im Kreuzes- und Auferweckungsereignis, auf je neue Weise gestellt ist. So nimmt es nicht wunder, daß gleichsam trotz der intensiven Diskussion dieser Frage vor einigen Jahrzehnten sich die hier anzuzeigende Habilitationsschrift damit aufs neue auseinandersetzt, und zwar um nicht nur, wenngleich hauptsächlich, eine berichtende historische Untersuchung vorzulegen, sondern auch selbst Stellung zu beziehen (vgl. 17 u. ö.). Die Arbeit wurde 1970 abgeschlossen, zu ihrer späteren Veröffentlichung aber durch Einbeziehung der jüngeren Literatur auf den heutigen Stand gebracht. Die Gliederung der ganzen Arbeit ist denkbar einfach und verständlich. Nach der das Problem vorstellenden Einleitung wird im ersten Haupt-

teil „die Zeit der lateinischen Väter“ behandelt (19–94), im zweiten „die Zeit der Scholastik“ (95–177), im dritten „die Neuzeit“ (beginnend mit der ersten Hälfte des 19. Jhts.) (178–238). Dieser Gang durch die Geschichte und die jeweils erhobenen Aussagen zum Geheimnis des Wissens Jesu Christi fordern einen Blick auf „das Zeugnis des neuen Testaments und des kirchlichen Lehramts“ (239–270), wobei im ersten Kapitel dieses vierten Hauptteils auf das „Wissen und Geistesleben Jesu“, auf den „Anspruch und das Sendungsbewußtsein Jesu“ wie auf „die christologischen Titulaturen im Neuen Testament“ geschaut wird. Der fünfte Hauptteil bringt schließlich „den Versuch einer heutigen Sicht“ (271–306), der sich erklärtermaßen „an den theologischen Überlegungen von Karl Rahner, Edward Schillebeeckx, Piet Schonenberg und anderer Theologen orientiert. Er will bewußt als Diskussionsbeitrag verstanden werden“ (271).

Was ist es nun um den Ertrag der Untersuchung? Da wäre an erster Stelle zu sagen, daß jeder, der die seit dem Neuen Testament bis in unsere Tage hinein vorgelegten Lösungsversuche dieser offenkundig schwierigen und alles theologische Engagement erfordernden Frage gleichsam monographisch zusammengestellt haben möchte, hier eine detaillierte Darbietung findet. In dieser Hinsicht ist man über das Gebotene in hohem Maße erfreut. Freilich soll nicht verschwiegen werden, daß sich der Autor dazu weitgehend auf die Arbeiten anderer, nicht zuletzt auch auf die Handbücher und Lexika-Artikel stützt. (Auffällig ist hier freilich die Wiedergabe zahlreicher und langer Zitate aus den Vätern und den Theologen der mittelalterlichen Scholastik, nicht mehr jedoch in ähnlichem Ausmaß derer des 19. und 20. Jahrhunderts.)

Wichtiger freilich ist die Frage, die jetzt jeder stellen wird: Haben wir hier nun (endlich) eine als geglückt zu bezeichnende Lösung vor uns? Der Rez. sieht sich nicht in der Lage, diese Frage affirmativ zu beantworten. (Dabei ist es noch keine negative Feststellung zur Gesamtuntersuchung, wenn gesagt werden muß, daß der Autor über K. Rahner und H. Riedlinger hinaus eigentlich nichts wesentlich Neues vorlegt und also die Lösung nach wie vor als unbefriedigend erscheint.) Was sind die Gründe für das weiterhin bleibende Unbehagen an den bisherigen und an der hier vorgetragenen „Lösung“ des Problems?

Eine erste, Vorentscheidung liegt darin, was hier stets unter „Wissen“ und „Selbstbewußtsein“ faktisch verstanden wird und was leider nicht. Ist „Wissen“, so muß man fragen, nur oder zuerst etwas, das man erwirbt, sammelt und anhäuft, so daß z. B. feststellbarer Wissenszuwachs das Erstentscheidende in unserer Frage ist, – oder nicht vielmehr etwas, das die Person vor und über und nach allem Satzwissen von der anderen Person „hat“ (etwa der Sohn von der Mutter, vom Vater, die Ehegatten voneinander). Man denke an das Wissen um die Treue des anderen, um seine Liebe, ein waches, wenngleich „unartikulierte“ Wissen, das doch entscheidend auch für das ist, was hier sinnvoll mit „Selbstbewußt-

sein“ gemeint sein muß: Was „wußte“ Jesus Christus, als er Abba-sagend betete, von sich und seinem Vater? Vom Inhalt seiner Sendung? Auffallend ist sodann, wie entschieden der Verfasser (mit vielen anderen heute) sich auf den Menschen Jesus konzentriert. Immer wieder ist von dem menschlichen Geistesleben Jesu die Rede. Nun muß es nicht a priori falsch sein, wenn man sich so ausdrücklich und allein auf das menschliche Sein in Jesus Christus konzentriert und folglich nur dieses zum Thema erhebt. Die Folgen sind unausweichlich: Im besten Fall wird sich die Lösung dann nur auf das sog. menschliche Wissen und Selbstbewußtsein Jesu Christi beziehen. Nur: Ist damit das eigentliche Problem überhaupt vor den Blick gebracht? Der Autor weist selbst auf die (freilich sachlich unbedingt notwendige) Beachtung der beiden Naturen in Jesus Christus und auf ihre Perichorese hin. Wird einmal die hypostatische Union (wie immer sie heute begrifflich zu fassen sein mag) akzeptiert und diese nicht abstrakt, sondern in ihrer konkreten Lebendigkeit als das faktische persönliche Sein Jesu Christi vorausgesetzt und daher die genannte Frage genau für den lebendigen, konkreten Jesus Christus gestellt, dann ergibt sich doch die eigentliche, viel tiefer reichende Problematik. Wird Jesus Christus (auch) als göttlicher Logos (der Gott ist: Joh 1,1) anerkannt, wie kann dann die Frage nach seinem Selbstbewußtsein und Wissen so wenig trinitarisch verhandelt werden, wie es bisher stets der Fall ist? Wäre da nicht ausdrücklich (um ein Beispiel zu nennen) auf 1 Kor 2,11–16 und also auf die dort genannte „Funktion“ des Geistes Gottes (sogar für den Christen) zu reflektieren? Wenn der Logos nach Joh 1 als Gott-von-Gott u. a. Schöpfungsmittler und als dieser bleibend in der Welt anwesend ist (Joh 1,9f.), dieses Mitschöpfersein aber doch kein unbewußt-natural-notwendiges, sondern aus bewußter Liebe ein göttlich-freies ist, wie könnte der Logos als Menschgewordener dieses je „unterbrochen“ haben? Das ist freilich mit Phil 2,6ff. zusammenschauen, ohne daß der einen oder der anderen Aussage etwas von ihrer Brisanz genommen werden darf. Gibt also die konkret gefaßte hypostatische Union nicht viel tiefere Denk-Würdigkeiten auf, als es in der bisherigen Weise der Diskussion der Fall zu sein scheint? Müßte nicht gerade aus soteriologischem Anliegen viel entschiedener auf den Gehorsam Jesu Christi, des menschgewordenen, und zwar im Fleisch der Sünde existierenden Logos und Sohnes reflektiert werden, der Abba sagt, auf seine soteriologisch entscheidende Sündenlosigkeit, die doch die bewußt erfüllte gott- und menscheitsbezogene Sendung und Tat Jesu war und ist. Das alles sind nur Andeutungen; sie stellen ein Programm dar, das noch seiner Lösung harret. Es hier vorgestellt zu haben, ist durch das besprochene Werk bedingt, ohne daß damit dieses in seinem Wert gemindert sein soll.

WEIMER LUDWIG, *Die Lust an Gott und seiner Sache* – oder: Lassen sich Gnade und Freiheit, Glaube und Vernunft, Erlösung und Befreiung vereinbaren? Mit einem Geleitwort von Joseph Kardinal Ratzinger. (560.) Herder Verlag, Freiburg 1981. Geb. DM 68,-.

Es sei sogleich vorweg gesagt: Das hier zu besprechende Buch ist einer eigenartig intensiven Weise anregend, informierend wie kritisch unterscheidend, aufs reichste nach wissenschaftlicher Manier in seinen Aussagen belegt und doch „lesbar“ geblieben, behutsam abwägend in der Beurteilung zahlreichster Theologen und ihrer Positionen und doch auch eindeutig (wenngleich ruhig und nicht militant) Stellung beziehend. Der einigermaßen ungewohnte Titel wie Untertitel des Buches ist symptomatisch und sprechend zugleich für die Fülle dessen, was zur Sprache kommt. Es handelt sich näherhin um die als Habilitationsschrift vorgelegte Arbeit „Gnade und Freiheit. Versuch einer systematischen Sichtung der Hauptaspekte des Problems“, die noch unter der Anleitung J. Ratzingers entstand. „Der jetzige Doppeltitle schlüsselt die Fragen für einen breiteren Leserkreis auf“ (7), zumal noch Anregungen aufgenommen und jüngste Äußerungen zur Thematik berücksichtigt wurden (vgl. S. 7). Nicht ohne Interesse ist es, daß der Autor für das Entstehen dieser Untersuchung (und auch wohl die Art ihrer Darbietung) sich seiner praktischen Arbeit in den Integrierten Gemeinden wie in einer der ärmsten Diözesen der Welt in Tansania als begleitend und befruchtend verpflichtet weiß. Vielleicht hat auch das ihn vor allzu theoretischen und rein theologisch-abstrakt bleibenden Aussagen bewahrt. Jedenfalls spürt man allenthalben den Kontakt mit dem Leben, wie es sich tatsächlich vorfindet.

Die Hauptthematik des Buches ist offenkundig der Problemkreis von Gnade und Freiheit, wobei in diesem Rahmen die anderen, im Untertitel genannten Fragekreise, mitbedacht werden. Es ist die alte und immer wieder neu gestellte Frage: „Wie kann Gott den Menschen (in seinem Willen) unfehlbar bewegen, ohne seine Freiheit aufzuheben?“ (so der Titel des „vierten Hauptaspektes“, 381). Weimer geht diese Frage so an, daß er die sich immer wieder festfahrende Frageweise abstrakt konstruierter „Lösungen“ des Gnade-Freiheit-Problems umgeht, indem er darauf verweist, daß sowohl menschliche Freiheit wie göttliche Gnade ja nie abstrakt vorliegen, vielmehr in konkreten Lebenszusammenhängen erfahren werden. Gott selbst aber und seine Gnade werden nur dann erfahren, wenn man sich auf sie einläßt. Denn Gott eröffnet Leben, Freiheit und damit die Lust daran, sich auf Leben und Freiheit in konkreten Situationen einzulassen, um darin das Beglückende des von Gott eröffneten Daseins im Miteinander mit Gott zu erfahren. So wird der Titel „Die Lust an Gott und seiner Sache“ im Laufe der Überlegungen des Buches immer sprechender. Gnade wird damit nicht nur der zu bedauernden Versachlichung entzogen, sondern auch in ihrem eigentli-

chen Moment ausdrücklich zur Sprache gebracht, nämlich auf Freude, auf Leben, auf Lust hin dargereicht zu sein – wobei Gnade dann letztlich eben Gott selbst im Mit-Sein meint. Wichtig ist sodann, daß hier „eine ‚Lösung‘ des Gnade-Freiheit-Problems vorgeschlagen (wird), bei der der ekklesiologische Rahmen, Kirche und Erfahrung von Kirche, konstitutiv ist, das simultane Je-Ganz von Gnade und Freiheit als ungetrennt und unvermischt ‚gott-menschliches‘ Geschehen zu verstehen“ (23). Damit klingt deutlich an, daß hier die Übertragung des bekannten christologischen Axioms auf die Gnadenlehre voll durchzuziehen versucht wird. Bedeutsam erscheint auch, daß Weimer erkennt: „Ohne den Zusammenhang von allgemeiner Schöpfungsgnade und Erlösungsgnade, ohne die Einheit von Metaphysik und Theologie ist die Reflexion auf das Wie der Einheit von Gnade und Freiheit gar nicht möglich“ (78f.). Das kann freilich nur dann gelingen, wenn Welterfahrung nicht nur auf Grenzerfahrungen eingeschränkt eingebracht wird, sondern in vollem Umfang zur Sprache kommt (vgl. 90 im Zusammenhang). Hier dürfte übrigens der eigentlich brennende Punkt liegen: Die Lösungsversuche zum Gnade-Freiheit-Problem leiden bis heute alle daran, daß sie, wenn überhaupt, dann mit einer unzureichenden Theologie der Geschöpflichkeit operieren. Würde die Kontingenz, und d. h. doch die Geschenkhafteigkeithat geschöpflichen, gerade menschlich-geschöpflichen Seins, biblisch und theologisch voll bedacht, würden manche Momente des „Problems“ sich als Scheinprobleme erweisen. Darauf weist W. selbst hin. Eine noch entschiedener Durchföhrung dieses Ansatzes kann nochmals weiterföhren, um so allem gerecht zu werden: Individualität, Kirchlichkeit, Weltlichkeit, Göttlichkeit wie Menschlichkeit.

Wien

Raphael Schulte

UNKEL HANS-WERNER, *Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach Pater Joseph Kentenich*. Teil 1: Theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens; Teil 2: Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben. (Schönstatt-Studien 2,1 u. 2). (423 und 377.) Patris Verlag GmbH, Vallendar-Schönstatt 1980 und 1981.

Die beiden hier zu besprechenden Bände der Schönstatt-Studien legen die in Santiago/Chile eingereichte und approbierte theologische Dissertation des Autors über den Vorsehungsglauben vor, wie ihn P. Kentenich, der Begründer Schönstatts, vertreten hat. Man geht mit einiger Erwartung an ein derart umfangreiches und von der Thematik her interessant erscheinendes Werk heran. Leider stellt sich bei der (entsagungsvollen) Lektüre je länger desto mehr ein bedrückendes Gefühl ein. Dem aufgewendeten Fleiß in der Zusammenstellung unzählbarer und unterschiedlichster Texte entspricht in keiner Weise die angekündigte theologische Frucht. Dabei ist nicht sogleich und unmittelbar auszumachen, ob es an der „Theologie“ P. Kentenichs oder aber an der Wiedergabe seiner Ideen durch

den Verfasser liegt, daß man bedauern muß, welche Arbeit hier investiert wurde. Die unheim häufigen Wiederholungen von Texten wie von eigenen Äußerungen des Autors bringen sachlich nichts Bedeutungsvolles zutage, so daß auch die Hälfte der Seiten als zu viel erscheinen (vgl. dazu sogar den Autor selbst, Teil 2, S. 195!). Das Ziel der Arbeit war es, „Begriff, Lehre und gelebte Wirklichkeit des praktischen Vorsehungsglaubens aufgrund der bisher zugänglichen Quellen zu erheben und in geordneter Darstellung darzubieten“ (33; vgl. 32–36). Es sollten dazu freilich die Gedanken P. K. nur erfaßt (32), nicht aber theologisch aufgearbeitet oder gar kritisch betrachtet werden: „Fragen nach literarischer oder sonstiger Abhängigkeit, nach geistesgeschichtlicher Ein- oder Zuordnung wird kein Gewicht gegeben“ (35), insgesamt gesehen daher ein recht fragwürdiges Unternehmen, wenn man etwa an die moderne Theodizeeproblematik denkt oder der Bemerkung des Autors Gewicht beimißt, er habe für diese Arbeit aus seiner pastoralen Tätigkeit in Südamerika Bereicherung erfahren (9). Der erste Teilband bietet „theologische Horizonte des praktischen Vorsehungsglaubens“ (im zweiten Teilband jedoch als „die Geschichtstheologie P. K.s“ bezeichnet, Teil 2, S. 9) dar, der zweite das „Leben aus dem praktischen Vorsehungsglauben“.

Wären es nun theologisch gehaltvolle Aussagen, die hier zusammengestellt wurden, so könnte man sich mit ihrer Sammlung noch befreien. Es ist dagegen mehr als theologisch fragwürdig, was hier als Elemente der „Theologie“ P. K. vorgestellt wird. Dazu kurz einige Beispiele zum Nachweis. Der „praktische Vorsehungsglaube“ gründet sich „auf die Existenz eines Planes, den Gott von Ewigkeit her entworfen hat und den er in seiner Geschichtslenkung mit absoluter Sicherheit durchföhrt, so daß das von ihm vorherbestimmte Ziel genau erreicht wird“ (37). „Und dieser Plan wird haarscharf bis in alle Einzelheiten durchgeföhrt“ (38)! Damit ist auch schon erfaßt, was nach P. K. „Geschichte“ ist: „ein von Gott ausgehendes und wieder zu ihm zurückkehrendes Geschehen“ (37), das näherhin als „Kreislauf der Liebe“ (59) beschrieben wird: „Entsprechend dem theologischen Begriff des Kreislaufs (!) liegt der Geschichte ein Exitus-Reditus-Schema zugrunde“ (59; vgl. 65; 67 u. ö.). Nicht allein diese Härte der schlichten Identifizierung des Kreis-Schemas mit dem des Exitus-Reditus wirkt befremdend, vielmehr heißt es später, „im Begriff des Plans (komme) vor allem die Linearität, Kontinuität . . . der gottgelenkten Geschichte zur Aussage“ (169). Der Autor stellt sich dann selbst die Frage, ob „Kreislauf der Liebe“ nicht ein zyklisches (und also unchristliches) Geschichtsmodell darstelle. Seine „Lösung“ ist sehr bezeichnend: „Freilich ist nicht zu leugnen, daß er (P. K.) bei aller gebührenden Wertung der Unableitbarkeit und Unwiederholbarkeit der Geschichte gewisse analog wiederkehrende Konstanten anerkennt und festhält; denn ohne sie wäre die Geschichte der Irrationalität und totalen Manipulierbarkeit preisgegeben“ [?](67).

Befremdend dann auch die Konzeption der „Regierungstätigkeit Gottes“ (vgl. 45) und die Folgerungen für den Sinn des Gebetes: „Es kann nicht die Aufgabe des Gebetes sein, . . . die Pläne Gottes über mein Leben in irgendeiner Weise zu ändern . . . (sondern nur) ein unerbittliches, ein absolutes Ja zu diesen Weltenplänen zu sagen“ (237). Gott und Teufel werden faktisch als zwei gleich-mächtige Geschichtsprinzipien dargestellt: „Gott und Teufel als die beiden geschichtstranszendierenden Wirkmächte stehen in ewigem (!) Gegensatz zueinander“ (80), sie sind die „Hauptkräfte, die sich im Weltgeschehen auswirken“ (77). – Das Gedicht auf S. 88 („Nur kurze Zeit wird Dich der Grabstein decken, dann wirst Du siegreich Dich vom Tod erwecken“) hätte als biblische und theologische Ungeheuerlichkeit mit Stillschweigen übergangen werden sollen; doch deckt es auf, um welche „Theologie“ es sich hier handelt. Nichts anderes gilt für Aussagen zu Maria, die „in heiliger, unzertrennlicher Zweieinheit (!) mit dem Welterlöser die Sendung erhalten hat, die Werke des Teufels zu zerstören“ (91); „die Gebenedeute unter den Weibern ist die Inkarnation von Natur und Übernatur“ (148). – Man kann fragen, ob es Sinn gehabt hat, die irgendwann und irgendwie geäußerten „theologischen“ Gedanken P. K. so bloßzustellen. Leider ist es hier geschehen.

Wien

Raphael Schulte

GEISSER HANS FRIEDRICH u. a. (Hg.), *Weder Ketzer noch Heiliger*. Luthers Bedeutung für den ökumenischen Dialog. (222.) Pustet, Regensburg 1982. DM 19,80.

Die Beiträge dieses Bandes gehen auf die während der gemeinsamen Tagung der Evangelischen Akademie Tutzing und der Katholischen Akademie in Bayern im Juli 1981 gehaltenen Referate zurück und basieren auf den derzeitigen Erkenntnissen der Lutherforschung aus lutherischer, katholischer und orthodoxer Sicht. *Gerhard Heintze* (ev.), Leitender Bischof der VELKD, beschäftigt sich mit „Martin Luthers Erbe als Auftrag an das heutige ökumenische Gespräch“, *Hans Friedrich Geißer* (ev.), Universität Zürich, behandelt „Martin Luthers Anteil am Mittelalter und Neuzeit“, *Erwin Iserloh* (kath.), Universität Münster, schreibt über „Luther und die Kirchenspaltung“ und betont in einem meisterhaften Beitrag, daß nicht das „Reformatorsche“, d. h. die Rechtfertigung aus dem Glauben und auch nicht die daraus notwendig entspringende Kritik Luthers an der Kirche kirchentrennend waren, sondern seine Auffassung über Kirche, Papsttum, Konzil und priesterliches Amt, Positionen, die Luther aufgrund der Auseinandersetzung von 1518/19 einnahm. *Gerhard Müller* (ev.), Universität Erlangen, setzt sich mit dem „fremden Luther“ auseinander und stellt im Protestantismus eine „Luthervergangenheit“ fest, deren Ursachen er betrachtet. In einem sehr engagierten Beitrag geht *Otto Hermann Pesch* (kath.), Ev.-Theol. Fachbereich der Universität Hamburg, auf den „Ketzerfürsten“ und „Vater im Glauben“

ein und unterstreicht, daß Martin Luther jahrhundertlang in der katholischen Kirche als Ketzerfürst dargestellt wurde, daß aber seit Sebastian Merkle eine allmähliche und stetige Wandlung zu einer sachgerechteren Beurteilung der Person Luthers und seines Werkes vollzogen wurde. Allerdings wisse nur eine „Oberschicht“ an ökumenisch interessierten Christen von der geschilderten Entwicklung. Die Beiträge „Die Orthodoxie im Gespräch mit Martin Luther“ und „Luther und die Ökumene heute – Beitrag aus katholischer Sicht“ von *Johannes Panagopoulos* (orth.), Athen, bzw. von *Hans L. Martensen* (kath.), Bischof von Kopenhagen, beschließen den Band, der ohne Zweifel für alle am ökumenischen Dialog Interessierten einen aktuellen und wertvollen Beitrag zum Luther-Jahr darstellt.

Brixen

Josef Gelmi

ALBERT GÖRRES/KARL RAHNER, *Das Böse*. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum. (254.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 29,80.

Das Buch zeugt von einer erfreulichen und seltenen Zusammenarbeit von Praktischer Theologie und Humanwissenschaft auf hoher Ebene; nicht nur *zwischen* dem führenden Theologen Rahner und dem berühmten Psychotherapeuten Görres, sondern auch zwischen der wissenschaftlich verarbeiteten Lebenserfahrung und der Glaubensüberzeugung in jedem der beiden Verfasser. Bei diesem heiklen Thema wäre es möglich, aber unsachlich gewesen, sich hinter der Ideologie einer „voraussetzungslosen Wissenschaft“ zu verstecken. So nennt sich Görres lieber selbst „einen blöckenden Laien“ (12); der Bekenntnischarakter bekommt dem Buch; auch jeder Nichtfachmann wird es mit Spannung lesen und dem Verlag höchstens grollen, daß K. Rahner seinen Anteil auf 30 Seiten beschränkt. Görres erklärt seine Zielsetzung: er möchte „erstens fragen, was Christentum und was Psychologie, insbesondere Psychoanalyse, über das Böse lehren und warum sie dagegen sind. Zweitens . . . warum wir Böses tun und in welchem Sinn der Mensch böse ist. Die dritte Frage ist, ob es einen vernünftigen Sinn haben kann, eine Bewältigung des Bösen in uns selbst für erstrebenswert und für möglich zu halten.“ (11) Mit einer unkonventionellen, aber überzeugenden Offenheit werden Probleme behandelt, die heute wieder Aktualität gewinnen wie: das Christentum als „psychologische Religion“ (35ff., 179f.), „atheistische Moral“ (68), Umgang mit Versuchungen (101ff.); das Böse als Protest (48), als falsches Ich-Ideal (43), als Irrtum oder „schlitzohrige Denkabwehr“ (70) und die tiefenpsychologischen Begründungen: die Wirklichkeit wird abgelehnt (83) oder die bestehenden Grenzen nicht angenommen (87), der „seelische Apparat verfolgt seine Hauptabsicht, den Lustgewinn“ (Freud) ohne Rücksicht auf die Rechte und Bedürfnisse anderer (92). Wertvoll sind auch die Erfahrungen aus der therapeutischen Begegnung

mit dem Bösen, wie etwa „das Element der Reinigung“ (133) und das „Tunnelpinzip“ (140: „Es wird wieder hell, wenn man mutig in die tiefste Finsternis hineingeh“). Das heiße Eisen der eklesiogenen Neurosen wird angepackt (150) und sogar die Frage gewagt: „Macht das Christentum böse?“ (152) Ohne Effekthascherei, immer um die Grenzen wissend. So überzeugt auch die tragende Grundaussage: das Gute ist dem Menschen möglich, das Böse muß nicht sein.

K. Rahner beschränkt sich in seinem Beitrag auf ergänzende Reflexionen über „Schuld, Vergebung und Umkehr im christlichen Leben“. Er weist zunächst auf Schwierigkeiten im heutigen Schuldverständnis hin („Schuld wird wegerklärt“, 203) und auf Wandlungen in der Lebenspraxis und im christlichen Bewußtsein; aber allen verbreiteten Unkenrufen zum Trotz billigt er auch dem wachen Katholiken unserer Tage noch einen Zugang zum Beichtverständnis zu, u. zw. einen neuen über die Erfahrung seiner „Grund-sündigkeit“; nicht mehr so sehr über seine aktuellen Sündenfälle (214 ff.). Der Mensch kann die Hoffnungslosigkeit seiner Schuld annehmen, sich bedingungslos Gott übergeben und auf Vergebung hoffen im Glauben an Gottes Liebe, die stärker ist (217 ff.). Ein wertvolles und tröstliches Buch, das der Seelsorger gelesen haben soll und jedem Fragenden empfohlen werden kann.

Salzburg

Gottfried Griesel

stärkere Heranziehung von Laienkräften als pastorale Berufe mit sich bringt, aber auch die große Gefahr einer Verwahrlosung weiter Landgebiete mit sich bringen kann.

In der dritten Sektion behandelt er das heilige Meßopfer. Der Gottesdienst gilt für ihn als Weg zur Mitte, zu der besonders die sonntägliche Versammlung der Gemeinde gehört. Die pastoralen Aspekte der Sonntagsfeier liegen vor allem im Zeichen der Einheit und im Band der Liebe. Gegenüber dem starken Rückgang der Gottesdienstbesucher gilt es, neue Motivationen zu finden. Ein Pochen auf die Sonntagspflicht allein bringt wenig Erfolg. Unter dem Aspekt „Die heilige Kommunion als Quelle des Lebens“ wird ausführlich die Feier der Erstkommunion mit der Erörterung über die Reihenfolge der Sakramente von Buße und Erstkommunion, die Interkommunion mit ihren Möglichkeiten und Grenzen und die Kommunion für wiederverheiratete Geschiedene behandelt.

In der vierten Sektion wird das Verhältnis der charismatischen und ökumenischen Bewegung zur Eucharistie besprochen. Die vorliegende Arbeit ist eine Fundgrube für jeden Praktiker im pastoralen Bereich, bringt sehr viele Anregungen, darunter auch die Wiederverwendung laizierter Priester, die Priesterweihe bewährter Männer und eine großzügigere Vorbereitung für priesterlose Sonntagsgottesdienste.

Graz

Karl Gastgeber

PASTORALTHEOLOGIE

BOEKHOLT PETER, *Eucharistie – Geheimnis des Lebens in der Gemeinde*. Aktuelle Fragen der pastoralen Praxis. (Biblioteca di Scienze Religiose 48). (212.) Las, Roma 1982. Ppb. DM 29,50.

Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen und gemeindlichen Lebens tritt heute angesichts des Priestermangels wieder mehr in den Vordergrund. Der Verfasser hat in vier großen Sektionen eine umfangreiche Behandlung der heutigen Fragen vorgenommen. In der ersten Sektion geht es um die Unterweisung der Gläubigen über das Geheimnis der Eucharistie und damit auch zum Aufbau einer christlichen Gemeinde. Er beruft sich dabei auf die Aussagen der Liturgiekonstitution und den Äußerungen des Lehramtes in der postkonzelaren Periode. Die zweite Sektion hat das Thema Priestertum und Eucharistie. Ausgehend vom allgemeinen Priestertum bespricht er die neue Ordnung der kirchlichen Dienste, wobei er den Lektor und den Akolythen dem allgemeinen Priestertum der Laien zuweist und generell den Wert der pastoralen Berufe hervorhebt. Ein eigenes Kapitel beschäftigt sich mit dem Recht und der Rolle des Laien in der Kirche, wobei er sich grundsätzlich auf die Aussagen des CIC beruft. Mit der Einführung des neuen Kirchenrechtes muß hier eine Korrektur vorgenommen werden. Im besonderen betont er das Problem der priesterlosen Gemeinden, die einerseits als eine Chance für eine

LEMKE HELGA, *Verkündigung in der annehmenden Seelsorge*. Religiöse Erfahrung durch Begegnung. (180.) (Urban-Tb, T-Reihe, Bd. 654). Kohlhammer, Stuttgart 1981. Ppb. DM 18,-.

Die Frage nach dem eigentlichen Inhalt der Seelsorge wird hier von H. Lemke erneut in diesem Bande aufgegriffen und im Hinblick auf eine engere Zusammenarbeit mit den Humanwissenschaften zu klären versucht. In ihrem ersten Kapitel beschäftigt sie sich mit dem Auftrag der Verkündigung heute und geht von der These aus, daß zwischen Verkündigung und Glaubenserfahrung eine tiefe Beziehung bestehen soll. Voraussetzung für Glaubenserfahrung sind die Selbsterfahrung und die religiöse Erfahrung, die sich in einer radikalen Zuwendung und einer Übergabe an das Unendliche manifestiert. Das Evangelium muß in diese Situation hineingesprochen werden und bedarf einer emotionalen Verarbeitung.

Im zweiten Kapitel wird die Eigenart der annehmenden Seelsorge beschrieben. Durch die Annahme bekommt der Ratsuchende Mut zu sich selbst und zur Selbsthilfe. Die heute häufigen Störungen liegen in einer Ablehnung des Ichs, der Selbstverneinung und der daraus entstehenden Minderwertigkeitsgefühle. In einer gewissen Selbstrechtfertigung versucht der Mensch seine Position zu verbessern. Dieser fehlerhafte Prozeß kann nur durch das Erlebnis der Annahme unterbrochen werden, wodurch das Mißtrauen zu sich selbst und zu anderen überwunden wird und die Hingabe an den anderen

der Glaube an Gott neue Geborgenheit und Sicherheit bewirken.

Im dritten Kapitel wird das Problem von Schuldbearbeitung aufgegriffen. Heute vollzieht sich eine Verlagerung vom ethisch-moralischen zum psychosozialen Anspruch der Schuld. Werden religiös-ethische Normen übertreten, so entstehen Schuldgefühle und Furcht vor dem Zorn Gottes, die durch Schuldbekennnis und Vergebung von Gott wieder aufgehoben werden. Wird aber andererseits das psychosoziale Vollkommenheitsideal verletzt, so entstehen daraus Ängste und Minderwertigkeitsgefühle, vor allem auch Furcht vor dem Verlust von Zuwendung und Anerkennung, die wiederum durch einen Klärungsprozeß behoben werden können. Eine Seelsorge muß in diesem komplexen Geschehen zwischen psychischen und religiösen Erfahrungen unterscheiden können. Sie muß auch das therapeutische Handeln miteinbeziehen. Konkret heißt dies, zwischen Beratungsgespräch, Beichtgespräch und Beichtvollzug zu unterscheiden. Lemke erläutert dies an Hand von 18 Protokollen von Beratungsgesprächen, die sie sorgfältig analysiert und in einer allgemeinen Betrachtung für die seelsorgliche Tätigkeit auswertet. Im vierten Kapitel wird die Umkehr als Folge des Bekennens näher behandelt. Die psychotherapeutische und die theologische Umkehr werden näher beschrieben und der Neubeginn durch Versöhnung und radikale Liebe aufgezeigt. Die Lebensmöglichkeiten werden dadurch wesentlich erweitert und die Christusbotschaft in einer umfassenden Weise erlebt.

Im letzten Kapitel wird der neue Weg als Richtziel für die seelsorgliche Gesprächsführung näher beschrieben. Es ist ein Weg in der Liebe, aus dem Evangelium und aus der Gnade.

Das Buch kann allen Seelsorgern und allen Beratern wärmstens empfohlen werden.

Graz

Karl Gastgeber

SCHARFENBERG JOACHIM (Hg.), *Freiheit und Methode. Wege christlicher Einzelseelsorge*. (Pastoralanthropologische Reihe „Sehen – Verstehen – Helfen“, Bd. 1). (153.) Herder, Wien / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart.

Die Herausgeber und Autoren dieses Bandes möchten die geschichtliche Entwicklung der Einzelseelsorge aus einer neuen Perspektive sehen und ein Verständnis für die praktisch-theologische Theoriebildung wecken. Zum Abschluß sollen praktische Hilfen für die Praxis der Seelsorge angeboten werden. Einen kurzen Rückblick über das Methodenproblem in der katholischen Seelsorge ab dem Beginn der Pastoralwissenschaft seit 1755 gibt K. Gastgeber. Er kann auf ein starkes Interesse für die Pastoralpsychologie hinweisen, im 17. Jh. genauso wie heute, wo es vor allem in der klinischen Seelsorgsausbildung und in der pastoralen Beratung zu respektablem Erfolg führt. Volker Läßle setzt den Beginn der evangelischen Einzelseelsorge mit Luther an, wo sich ein Wandel von der traditionellen zur innengeleiteten Gesellschaft vollzog. Schleiermacher

möchte jeden Zwang aus der Seelsorge fernhalten, denn „jeder Christ ist sein eigener Priester“. Ausführlich setzte sich Oskar Pfister mit S. Freud auseinander und entwickelte selbständig eine Kurtherapie. Weiters werden noch die pastoralpsychologischen Ansätze von E. Thurneysen und Seward Hiltner besprochen.

Das zweite Kapitel bringt einige Ansätze zur Theoriebildung der Seelsorgelehre. Eilert Herms behandelt die Phantasie und Realität in der seelsorglichen Beratung. In umfassender Weise sieht Reiner Preul die Seelsorge als Bewältigung von Lebenssituationen.

Im dritten Kapitel werden einige humanwissenschaftlich-methodische Ansätze in theologischer Sicht behandelt. Alwin Hammers führt in die Gesprächspsychotherapeutisch orientierte Seelsorge ein und Klaus Winkler erklärt an Hand von Beispielen die tiefenpsychologisch orientierte Seelsorge. Zum Abschluß werden aus den bisherigen Ausführungen mögliche Konsequenzen für Ausbildung und Praxis gezogen. Hilarion Petzold geht zunächst von den Inhalten und Zielen der Seelsorge aus, die in einem permanenten Prozeß personaler Auseinandersetzungen stehen. Diese Korrespondenz und der Konsens im gemeinsam gesuchten Sinn machen das Humanum aus. Die Konzepte der Gestalttherapie werden dargelegt und ein Ausbildungsweg, wie er am Pastoralinstitut in Graz durchgeführt wird, vorgestellt. Den Umgang mit Erfahrungen im seelsorglichen Gespräch schildert Hermann Stenger und betont dabei die natürliche Reihenfolge: Psychologische Selbsterfahrung, religiöse Daseinserfahrung und offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung.

Zusammenfassend kann festgehalten werden, daß Seelsorge heute in den Humanwissenschaften wertvolle Hilfen und Anregungen finden, die aber zuerst eingeübt und erfahren werden müssen, bevor sie erfolgreich verwendet werden können. Dazu will das Buch allen Seelsorgern eine Hilfe bieten.

Graz

Karl Gastgeber

SCHNEIDER GERT, *Grundbedürfnisse und Gemeindebildung. Soziale Aspekte für eine menschliche Kirche*. (Reihe: Gesellschaft und Theologie/Praxis der Kirche 39). (240.) Grünewald Verlag, Mainz, u. Kaiser, München 1982. Kart. DM 39,-.

Die Gemeindeftheologie hat noch immer Hochkonjunktur. Sehr oft wird die Vokabel „Gemeinde“ als Chiffre für Ortskirche überstrapaziert; insbesondere in exegetischen Interpretationen biblischer Modelle meint man mit „Gemeinde“ die „ideale Sozialform“ gefunden zu haben (z. B.: Gerhard Lohfink, Kirchenträume, Freiburg 1982). Zumeist fehlt es bei solchen Interpretationen an Sachkenntnis über institutionelle und gesellschaftliche Realitäten. Andererseits wird Gemeindeftheologie kaum noch unterschieden von Gemeindeaktivitäten („Gemeinwesenarbeit“) auf neuen territorialen oder kategorialen Ebenen (neuen Stadtbezirken etc.).

Auch auf dieser Ebene wäre es fatal, die Kirche und ihre Wirkmöglichkeit einfach aufs „Notwendige“ zu verkürzen.

Die hier vorgelegte Dissertation trug zunächst den Titel „Die Selbstorganisation religiöser Bedürfnisse im Prozeß der Gemeindebildung“. Der diese Arbeit betreuende Professor, Hermann Steinkamp (Münster), war selbst schon mit mehreren Arbeiten zu Strukturproblemen der Kirche in die Diskussion getreten. Sein fachlicher Rat garantiert für diese Arbeit ein sauberes methodisches Vorgehen. Eine umfassende Abklärung der „Diskussion um die Gemeinde“ (21–79) ist vonnöten. Dann hebt die sozialwissenschaftliche Erörterung über „Organisation und Selbstorganisation“ an. Die zwei folgenden Hauptteile reflektieren die „menschlichen Bedürfnisse“ bei der Gemeindebildung. Dabei geht es vorzüglich um „Anerkennung“, „Gemeinschaft“ und „Geborgenheit“. Wie ist Glaube mit Gemeindlichkeit bzw. Gemeindefähigkeit in Einklang zu bringen? Jedenfalls wird noch immer gelten, was Hermann Stenger einmal so formulierte: „Gemeindefähigkeit kann nicht als notwendiges Kriterium des Glaubens angeführt werden.“ Die vorliegende Arbeit scheut sich nicht, eine parteiliche Position in der Auseinandersetzung um die Kirche der Zukunft zu beziehen (vgl. Vorbemerkung, 9). Die von der politischen Theologie ventilierte Frage nach dem Subjekt von Glaubensleben und Theologie ist hier ein Stück weit reflektiert; zweifelsohne ist das Problem aber noch immer nicht voll aufgedeckt, geschweige denn, daß die Antwort an ein Ende gekommen wäre.

Salzburg

Ferdinand Reisinger

KROEGER MATTHIAS, *Themenzentrierte Seelsorge*. Dritte, durch zwei Praxiskapitel erweiterte und mit einem Nachwort versehene Auflage. (Urban-Taschenbücher, T-Reihe, Band 605). (275.) Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 20,-.

Das Buch führt – durchaus kritisch – in zwei heute bereits weitverbreitete und anerkannte „Methoden“ der Arbeit mit Menschen ein: Die Persontherapie (Klientenzentrierte Gesprächsführung) nach Carl R. Rogers und die Themenzentrierte Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn. Darüber hinaus unternimmt es den (sehr anregenden) Versuch, eine „Kombination“ beider für „Theologie und schulische Gruppenarbeit“ (Untertitel) anzustreben.

Als es geschrieben wurde, bot es praktisch die einzige deutschsprachige Darstellung des themenzentrierten Ansatzes, wenn man von wenigen Zeitschriftenartikeln absieht, und die vielleicht beste deutsche Einführung in Denken und Handeln von Carl Rogers. Dies keineswegs nur für Seelsorger und Theologen, für die es eigentlich konzipiert ist. Von unzweifelhaftem Vorteil ist auch die Tatsache, daß der Autor offensichtlich keiner „Schule“ verpflichtet ist, sondern von grundsätzlichen theologischen und anthropologischen Überlegungen her reflektiert und daneben eine Menge von Psychologie und Psycho-

therapie versteht. Dementsprechend hatte es eine überaus positive Rezeption. Tatsächlich bietet es auch heute noch nicht nur eine anschauliche und den Leser zum kritischen Mitvollzug aktivierende Darstellung der beiden bedeutenden Konzepte humanistischer Psychologie; es liefert darüber hinaus interessante und bedenkenswerte Anregungen für die Pastoral in Theorie und Praxis (in den beiden Kapiteln „Theologie und Psychotherapie“ sowie „Theologische Folgen der Themenzentrierten Interaktionellen Methode“).

Problematisch bleibt ein zehn Jahre altes Buch, das in seiner Substanz unverändert geblieben und nur mit zusätzlichem Vor- und Nachwort sowie zwei Praxisberichten versehen ist, allerdings. Gerade in einem Feld mit einer so raschen Entwicklung, wie es die humanistische Psychologie samt ihrer Anwendung in der Seelsorge nun einmal ist, gibt es nicht nur zu ergänzen und nachzutragen, sondern vieles von anderen Perspektiven aus deutlicher oder *neu* zu sehen. So hat Kroeger zwar bereits zu einem Zeitpunkt, wo Rogers' Ansatz noch weitgehend als Gesprächspsychotherapie mißverstanden wurde, die Bedeutung der Beziehung zwischen dem Seelsorger/Berater und seinem Partner erkannt, führt jedoch z. B. die „erlebnistherapeutische Akzentuierung“ (S. 260) eben nur als Nachtrag an – Carl Rogers (mit dem Kroeger insgesamt etwas weniger vertraut zu sein scheint als mit Ruth Cohn) würde hier wohl kaum bloß von Akzentuierung, vielmehr von grundsätzlichem Einstellungswandel reden.

Bei aller Einschränkung bleibt jedoch Kroegers Darstellung – insbesondere für den, der sich erstmals mit dieser Materie vertraut machen möchte, wie für den, der eine Hilfe bei der Reflexion über seine praktischen Erfahrungen im Umgang mit Menschen (in Einzelgesprächen, Gruppen, in der Schule usw.) sucht – eines der besten deutschsprachigen Bücher auf diesem Gebiet, nicht zuletzt, weil es offensichtlich von jemandem geschrieben ist, der zu leben versucht, wovon er schreibt.

Wien

Peter F. Schmid

HORSTMANN JOHANNES (Hg.), *Und wer ist mein Nächster?* Reflexionen über Nächsten-, Bruder- und Feindesliebe. (Dokumentationen 5, Veröffentlichungen der Kath. Akademie Schwerte). Kath. Akademie Schwerte, 1982. Brosch.

Die Pastoraltagung der Kath. Akademie in Schwerte hatte im Oktober 1980 zum Thema: „Mein Nächster, mein Bruder, mein Feind – Wer sind sie? Wie begegne ich ihnen?“ Die bei diesem Anlaß gehaltenen Referate wurden vervielfältigt und sind damit einem größeren Leserkreis verfügbar. Die verschiedenen Beiträge befassen sich mit dem Thema aus der Sicht des AT (Ruppert Lothar), des NT (Sand Alexander), der Dogmatik (Hödl Ludwig) – diese Ausführungen gehen vor allem vom ordo caritatis des hl. Thomas v. A. aus –, der Moraltheologie (Rotter Hans) und der

Soziologie (Pankoke Eckhart). Dieser letzte Beitrag befaßt sich mit dem Problem der helfenden Beziehung in einer veränderten Gesellschaft.

Die Thematik ist nicht neu, da ja Nächstenliebe Christen theoretisch und praktisch immer aufgegeben ist. Dennoch ist man für die Veröffentlichung dankbar. Einmal sind die verschiedenen Beiträge solide gearbeitet; neben bereits bekannten bieten sie neue Einsichten, Unterscheidungen und Klärungen, die nicht immer selbstverständlich sind. Es wird deutlich, daß die Komplexität des gesellschaftlichen Zusammenlebens auch auf den Umgang mit dem Nächsten abfärbt und die Nächstenliebe komplizierter macht, als man dies oft wahrhaben will. Hier sei vor allem auf den soziologischen Beitrag verwiesen, der sich allerdings dann noch einmal durch eine etwas komplizierte Diktion auszeichnet. Darüber hinaus bringt auch die Zusammenschau aus verschiedenen Fachbereichen Gewinn. Schon die verschiedenen Methoden, mit denen an das Thema herangegangen wird, können dazu beitragen, daß Einseitigkeiten vermieden werden und die Realität besser im Auge behalten werden kann.

Linz

Josef Janda

SIEVERNICH MICHAEL/SEIF KLAUS PHILIPP (Hg.), *Schuld und Umkehr in den Weltreligionen*. (140.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 22,80.

Wer sich in den vom 2. Vatikanischen Konzil gewünschten „Dialog der Religionen“ einbringen möchte, der tut gut, dies an Themen zu konkretisieren, die den verschiedenen Religionen gemeinsam oder doch ähnlich sind. Das Thema „Schuld und Umkehr“ ist eine solche geeignete Plattform: Gemeinsamkeiten und Unterschiede, Herausforderungen von Geschichte, Gegenwart und Zukunft können an ihm abgelesen werden. Der Sammelband vereint die Referate einer Vortragsreihe der Rabanus-Maurus-Akademie in Mainz aus dem Winter 1981/82. Die Referenten sind kompetente Fachleute der Religionswissenschaft; besonders hervorzuheben ist, daß auch Angehörige der betreffenden Religionen selbst zu Wort kommen und damit nicht nur über „die anderen“ geredet wird (wenn es auch darin hervorragende Kenner gibt!).

Schon die Ausführungen von P. Lapidé über Schuld und Umkehr im Judentum sind höchst bedenkenwert; sind wir es doch gewohnt, solche Fragen aus der Perspektive der Theologie des AT zu beantworten. Der Referent macht die rabbinische Tradition, z. T. in sich abhebender und distanzierender Interpretation deutlich, Gedanken gut der Talmud- und Midrasch-Literatur hellt die Anthropologie und Theologie des jüdischen Verständnisses auf. Umkehr als „Rückkehr zum ursprünglichen Gott- und Menschenverhältnis“ – das ist der Angelpunkt.

A. Th. Khoury legt das Verständnis des Islams dar – angesichts einer „gottleeren Gesellschaft“. So wird Schuld und Umkehr im Kontext der Gottesfrage gesehen: „Sie sind eng mit Unglauben und Glauben, Ungehorsam und Gehorsam verbunden“ (62). Aufschlußreich sind v. a. der theolo-

gischgeschichtliche Interpretationsprozeß der freien Willensentscheidung des Menschen sowie die verschiedenen Kategorien von Gut und Böses im Handeln des Menschen, einschließlich der konkreten Problembezeichnungen.

H. Erlinghagen erschließt in sehr aktueller Weise das Verständnis im Buddhismus: Schuld und Seelenwanderung, als überindividuelles Phänomen, Solidarisierung mit dem Schuldigen. Informativ für die vergleichende Religionswissenschaft ist der Hinweis auf buddhistische Beichtfeiern und den Weg des Zen als Rückkehr in sich selbst. R. Hummel führt in das Thema „Schuld und Umkehr im Hinduismus“ ein: Schuld als Abweichen von der sozialen und rituellen Norm im Sinne von Unwissenheit und Begehren. Dahinter wird eine ganz anders geartete Stellung dieser Religion zur Geschichte, v. a. zur geschichtlichen Zukunft sichtbar: Umkehr als Tor in die eine Zukunft bzw. zum Gottesreich als Askese und Bewußtseinsveränderung im Yoga und im Sannyas als Befreiung von gesellschaftlichen Normen und Zwängen. Schließlich kommen auch die „Afrikanischen Naturreligionen“ durch J. Sempebwa in den Blick: besonders mit ihrer Unterscheidung zwischen Schuld und Scham sowie der deutlichen sozialen Komponente der Phänomene Schuld/Scham und Umkehr als Versöhnung – ein echt theologischer Beitrag zum Gespräch der Weltreligionen.

Es ist das Verdienst von K. Sievernich und K. Ph. Seif, diesen verschiedenen Beiträgen einen thematischen Durchblick vorangestellt zu haben, der synoptisch-systematische Gemeinsamkeiten und Differenzen, Problemstellen und Hoffnungen des Dialogs an diesen beiden Themen verdeutlicht. Sievernich gibt zudem eine präzise Konzentration der „christlichen Auffassung von Schuld und Umkehr“, bei der das Thema Versöhnung noch stärkere Beachtung verdient hätte, die aber v. a. eine Brücke schlägt zur aktuellen Friedensarbeit und zur Erneuerung von Kirche und Gemeinde.

Regensburg

Konrad Baumgartner

SCHWAIGER THOMAS, *Das vergebende Gespräch*. Grundlagen und Praxis des Beichtgesprächs. (80.) Don Bosco, München 1981. Kart. DM 9,80.

Der in der Jugendseelsorge tätige Verfasser will eine Hilfestellung bieten, an die Not wendende Kraft des Bußsakramentes heranzuführen.

Der erste Teil reißt anthropologisch das Wesen des vergebenden Gesprächs vom Denken Martin Bubers her an. Theologische Ausführungen gelten der Sicht der Sünde als Verweigerung von Begegnung, dem Verhalten Jesu dem einzelnen gegenüber und der signifikanten Andersartigkeit Jesu, der dem Leben des Sünders ein neues Maß gibt.

Es kann nicht Aufgabe einer solchen Schrift sein, das Phänomen der Schuld in verschiedenen Varianten zu erhellen und aufzuarbeiten (z. B. neurotische Form von Schuld, Verdrängung, Unschuldswahn, soziale, geschichtliche, gesellschaftliche und kirchliche Dimension, Fragen der

Vermittlung von Fundamentalloption, Lebensentscheidung und konkreter Tat im Hinblick auf Schuld . . .).

Der zweite Teil will Bedingungen, Möglichkeiten und Gestalt des Bußsakramentes behandeln. Hinweise gelten der Berührung, der Bedeutung des Wortes, dem Schmerz im Bußvollzug, dem Erbarmen, der Lossprechung und der Dimension der Feier. Anregungen zur Gewissenerforschung für verschiedene Altersstufen, psychologische Hinweise auf die Situation des Beichtenden und die Aufgabe des Priesters, Bemerkungen zum Ort der Beichte sowie Erwägungen zum Beichtgespräch ergänzen das Büchlein. Es will ein praxisorientierter Ratgeber für alle sein, die nach einem neuen und lebendigen Stil der persönlichen Beichte suchen.

St. Georgen/Gusen

Manfred Scheuer

GASTAGER HEIMO, *Hilfe in Krisen*. Wege und Chancen einer personalen Krisenintervention. (138.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen/Herder, Wien 1982. Ppb. S 155,-/DM 22,-.

Für eine große Zahl von Menschen ist der Seelsorger eine bevorzugte Vertrauensperson, wenn sie in eine Krise geraten. Sie vertrauen, daß er auf ihre Not eingehen wird und verschwiegen ist. Sie wagen es, ihm ihre Wunden zu zeigen. Der heute meist chronisch überlastete Seelsorger wird dadurch nicht selten in eine Lage versetzt, in der er sich überfordert fühlt. Die Lektüre des vorliegenden Buches kann eine wertvolle Hilfe sein, eigene und fremde Krisen besser zu verstehen und besser mit ihnen umgehen zu lernen, vor allem, wenn man Krisen, mit denen man selbst konfrontiert wurde, bei der Lektüre mit bedenkt.

Die einzelnen Beiträge durchleuchten Krisenmuster, ihre Entstehung, ihren Verlauf, Techniken der Krisenintervention. Sie gehen aber auch, und das ist wohl besonders wichtig, ein auf die Situation des Helfers und seine Schwierigkeiten und die typischen Fallen, in die er hineingezogen werden kann. Ein eigener Beitrag behandelt die Trauerproblematik, mit der der Seelsorger so häufig konfrontiert wird. Die Beiträge sind von Fachleuten professioneller Kriseninterventionen verfaßt. Das gibt außer der sachkundigen Information auch einen Einblick in die bestehenden Einrichtungen der Krisenintervention und ihre Arbeitsweise und erleichtert es dem Seelsorger dadurch, sie eventuell in Anspruch zu nehmen bzw. mit ihnen zusammenzuarbeiten, aber auch, die eigenen Möglichkeiten und Chancen der nicht institutionalisierten Krisenhilfe in der Seelsorge deutlicher zu sehen. Zuletzt werden Möglichkeiten aufgezeigt, sich fachlich für diesen wichtigen Seelsorgebereich besser zu qualifizieren.

Die bewährte pastoralanthropologische Reihe „Sehen – Verstehen – Helfen“ der Verlage Herder/Vandenhoeck & Ruprecht wurde durch diesen 6. Band um einen dankenswerten Beitrag zu aktueller Seelsorgsproblematik und -möglichkeit bereichert.

Linz

Wilma Immler

KLEINDIENST EUGEN, *Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral*. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. (265.) Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1982. Broschur. DM 28,-.

Die leicht gekürzte Dissertation leistet einen wichtigen Dienst für die Ehe- und Familienpastoral, nämlich den heute allgemein gebräuchlichen Begriff der Partnerschaft in seiner Entstehung und verschiedenartigen Bedeutung gründlich zu untersuchen. Dabei stehen die etymologischen Fragen (leider durchgehend Ethymologie mit th geschrieben) nur in den Vorbemerkungen. Kleindienst findet drei Interpretationstypen, die heute noch wirksam sind: das liberal-emanzipatorische, das sozialistisch-marxistische und das konservative Emanzipationsmodell. Es tritt dann für die Fundierung eines eigenen christlichen Verständnisses der Partnerschaft ein. Der Ansatz dazu liegt in der Betonung personaler Aspekte. Das christliche Verständnis von Partnerschaft wird wesentlich geprägt von den Inhalten des Bundes Christi mit der Kirche. Auf dieser Grundlage führt Kleindienst die personalen Gesichtspunkte mit den institutionellen Elementen zusammen. Es ist ihm durchgehend wichtig, den Wert der Institution zu betonen. Aus der Sakramentalität der Ehe leitet die Arbeit auch das Prinzip der Partnerschaft als ein Prinzip der Ehepastoral ab. Wichtigste Konsequenz aus den Untersuchungen ist die Forderung an die Ehepastoral, eine Wiederbelebung der Verlöbniszeit zu erwägen. Bei den sogenannten Probeehen sei das Motiv der Einübung festzustellen, welches den Bestrebungen einer Hinführung zur christlichen Ehe dienstbar gemacht werden könne. Die Phase des Kennenlernens der Partner belaufe sich ohnehin auf durchschnittlich 17 Monate. In diesem Zusammenhang wird auch auf Angebote des neuen Benedictionale hingewiesen (231). Wenn es im Sinne einer Vertiefung der Problematik heißt: „Nicht der Abbau von Unterordnung und die neue Gleichrangigkeit der Geschlechter sind das eigentliche Kernproblem“ (245), so ist dieser Aussage im Zusammenhang zuzustimmen, so ein Satz kann aber auch Mißverständnisse auslösen. Die Ausführungen der wertvollen Studie sind durchaus geeignet, der Ehepastoral Impulse zu geben, daß noch bestehende Unterordnungen tatsächlich abgebaut und die christlich fundierte Gleichrangigkeit der Geschlechter wirksamer angestrebt wird.

Linz

Bernhard Liss

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. (Reihe: Pastorale Handreichungen). (120.) Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1983. Broschur. DM 24,-.

Im Einleitungskapitel stellt Schulz einige Tatsachen der heutigen Situation kurz und verständlich dar, um anschließend die Leitervorstellung

gen der Würzburger Synode für eine umfassende Ehevorbereitung zu erläutern. Dann wird es praktisch. Sepp Six schreibt über die entfernte Ehevorbereitung, im Buch „Allgemeine Ehevorbereitung“ genannt. Es geht um den Bereich kirchlicher Erwachsenenbildung, der theoretisch „das gesamte Leben . . . als Phase der Ehevorbereitung“ (25) begreift, praktisch bei Jugendlichen ansetzt und ihnen zur Einübung jener wesentlichen Verhaltensweisen helfen will, die für eine vernünftige Partnerwahl und spätere Ehe nötig sind. Derartige Aktivitäten müssen bei der kirchlichen Jugendarbeit ansetzen. In diesem Kapitel wird über durchgeführte Veranstaltungen berichtet und es werden auch praktische Materialien, besonders von Peter Neysters, abgedruckt. Den Hauptteil des Buches nehmen die Ausführungen von Schulz über unmittelbare Ehevorbereitung und Durchführung der Trauung ein. Dem Pfarreseelsorger können die Ausführungen über das Gespräch mit den Brautleuten wertvolle Hinweise bieten. Sehr praktisch sind die Hinweise darauf, wie mit den Brautleuten zusammen die Durchführung der Hochzeit geplant werden kann. Ausführlich setzt sich Vf. mit den verschiedenen Typen von Veranstaltungen zur Ehevorbereitung auseinander. Bei der Frage der Verpflichtung referierte er auch die Erfahrung vieler Referenten: „Eine mangelnde Motivierung weniger Teilnehmer genügt bereits, um den Erfolg der Veranstaltung zu beeinträchtigen“ (34). Eine Lösung des Problems hat er aber auch nicht anzubieten. Brauchbar sind auch die Ausführungen im Schlußkapitel über die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Partner. Die Lektüre des Buches ist allen, die in der kirchlichen Ehevorbereitung engagiert sind, zu empfehlen. Auch Profis werden dabei die eine oder andere neue Anregung finden.

Linz

Bernhard Liss

SCHMID M./KIRCHSCHLÄGER W. (Hg.), *Nochmals glauben lernen. Sinn und Chancen des Alters.* (172.) Tyrolia, Innsbruck 1982. Geb. S 140.-/DM 19,80.

Die Bevölkerungspyramide Österreichs wie auch zahlreicher europäischer Staaten weist einen besorgniserregenden Überhang auf. Sie zeigt deutlich, daß die Sorge um die alten Menschen eine dringliche Aufgabe ist. Dies umso mehr, als derzeit auch die wirtschaftliche Basis für die Altersvorsorge kleiner geworden ist. Leider haben in den vergangenen Jahrzehnten des Wohlstandes nicht wenige ihre weitere Lebenserwartung zu sehr in einer materiellen Absicherung für die Tage des Alters gesehen und auf irdische Zukunftschancen eingeschränkt. Heute sehen sich viele um diese Hoffnungen betrogen, ihr weiterer Lebensinhalt wird zunehmend sinnlos. Aber auch gläubige Menschen verstehen den vielschichtigen Wandel im Glaubensverständnis und in Formen des kirchlichen Lebens oft nur schwer, vieles Selbstverständliche wird für sie fraglich. Ein Arbeitskreis der „Wiener theologischen Kurse“ hat sich daher durch längere Zeit mit den Problemen alter Menschen intensiver

beschäftigt und in vielseitiger Weise versucht, Antworten und Hilfen zu geben. So vermag dieser Sammelband jenen, die mit der Altersfürsorge und Altersseelsorge betraut sind, aber auch geistig regen älteren Menschen wertvolle Anregungen und Hilfen u. a. aus medizinischer, psychotherapeutischer, soziologischer und natürlich auch theologischer Sicht zu geben.

Etwas zu wenig scheint auf ein Problem eingegangen zu sein, das schon vor etlichen Jahrzehnten der Pädagoge A. Flitner aufgezeigt hat, daß nämlich durch die „Ausgliederung“ aus den naturgewachsenen Gemeinschaftsformen viele Spannungen und Schwierigkeiten entstehen. In dieser Hinsicht scheint auch in einer sehr differenzierten Form der Gruppenseelsorge manches bedenkenswert.

Linz

Josef Hörmandinger

LAUER WERNER, *Sterben und Tod. Eine Orientierungshilfe.* (288.) J. Pfeiffer, München 1983. Ppb. DM 42,-.

„Eine Perspektive, die Wissenschaft, Ethik und Weltanschauung integriert, (ist) besonders geeignet, ein existentiell so bedeutsames Thema wie Sterben und Tod anzugehen“ (9). Werner Lauer, Theologe und Diplomspsychologe in München, nennt diese *seine* Perspektive moralpsychologisch. „Psychologisch“ meint dabei den wissenschaftlichen Pol, die methodisch geordneten Daten mit Kontrolle der Fehlerquellen (vgl. S. 13/14), „moral-“ aber die christl. Ethik als den anderen Pol, die neue Qualität des menschlichen Verhaltens, sobald dieser den Glauben wagt. Im ständigen Wissen um diese beiden, unvermischbaren Elemente bietet Vf. eine „Orientierungshilfe“ zum Grenzproblem des Todes. Nach „Schuld, das komplexe Phänomen“ (Kevelaer, 1972) und „Humor als Ethos“ (Bern, 1974) ist dies nun das dritte, größere Werk des Verfassers. In den „Gedanken über die Erfahrbarkeit des Todes“ ist besonders die Unterscheidung hilfreich, daß der Tod im strengen Sinn dem Menschen immer als Geheimnis entzogen bleibt; die Wissenschaft vermag nur darzustellen, was in *Hinsicht* auf den Tod empfunden, vorgestellt und gedacht wird. Vor allem die seelischen Vorgänge in bezug auf den Tod werden in vielen Daten und Fakten vorgeführt, um mit diesem Wissen dem unausweichlichen Schicksal humaner entgegenzutreten zu können. An die einzelnen Kapitel schließen sich immer wieder ethische Konsequenzen an. In der Todesangst wird sehr klar zwischen realer und neurotischer unterschieden. Als „psychologisches Konstrukt eines Todestriebs“ zeigt Vf. die Position Freuds und die Kainstendenz nach der Schicksalsanalyse L. Szondi auf. Im 4. Kap. wird dargelegt, daß die psychische Integration des Menschen die beste Voraussetzung ist, dem Tod menschenwürdig zu begegnen – in Abwehr von Angst und Annahme des Schicksals. Und da ist es wiederum Szondi, diesem noch immer unbekanntem ungarischen Tiefenpsychologen, der heute in Zürich lebt und in seiner Schicksalsana-

lyse eine umfassende tiefenpsychologische Theorie entwickelt hat, der in den Ich-Funktionen die psychischen Bauelemente liefert, mit denen Vf. den Begriff „Integration“ erläutert. In den „Todes Einstellungen im Spiegel der Geschichte“ wird vor allem dem Erwachen der Individualität im 16. Jh. Bedeutung zuerkannt, womit der stark einsetzende Gräberkult einsichtig wird. Ein eigenes kurzes Kap. erwähnt sehr positiv die 5 Phasen im Verhalten von Sterbenden (Nichtwahrhabenwollen, Zorn, Verhandeln, Depression, Zustimmung), die Kübler-Ross formuliert hat.

Das letzte Kap. artikuliert die 2. Ebene: die Welt, die sich auftut in der Entscheidung, im Wagnis, im Glauben. Hier ist es ein besonderes Anliegen Lauers, die marxistisch-materialistische Position als pseudoreligiös, Verzicht auf Individualität und tragisch zu entlarven. Sie vermag vor dem kritischen Verstand nicht zu halten, was sie vorgibt. Für sehr gelungen und in seiner Prägnanz hervorragend halte ich die Darstellung der christlichen Antwort. Sie wirkt im ganzen Duktus des Buches als erlösender Schlußpunkt.

Ein Wort zur Atmosphäre zwischen den Zeilen: Psychologisches Wissen wird hier sehr fruchtbar und anschaulich in konkrete Fragen eingebaut; man spürt die Hilfe der Humanwissenschaften. Unaufdringlich und behutsam nimmt Vf. auch oft persönlich Stellung und gibt Hinweise für sittliches Verhalten. In allem ist ein warmer realistischer Ton zu vernehmen.

Linz

Otmar Stütz

BÄRENZ REINHOLD, *Die Trauernden trösten*. Für eine zeitgemäße Trauerpastoral. (78.) Kösel, München 1983.

Es gibt heute viel Literatur über Krankheit, Sterben, Tod, Trauer und die Trauernden. Dies ist ein Beweis dafür, daß die Pastoral in diesem Bereich bisher schwach war. Das hat man auch in der Dogmatik gespürt. Die Eschatologie wurde oft stiefmütterlich behandelt, was sich sofort auf die Pastoral ausgewirkt hat. Es ist nun Sache der Pastoral, die christliche Einstellung dem Tod gegenüber zu entwickeln und zu begründen. Ja, jeder Christ müßte den anderen, die manchmal ratlos vor diesem Problem stehen, helfen können. Wenn man die Literatur über dieses Thema betrachtet, so war da eine Lücke zu sehen: Es fehlten Ansätze für ein seelsorgliches Gespräch mit Trauernden. Ich habe diese Lücke persönlich zu spüren bekommen, als ich als Pastoraltheologe jungen Studenten darüber etwas sagen mußte. Man hat sie darauf hingewiesen, daß man im Gespräch mit Hinterbliebenen und Trauernden, die ein Begräbnis und Requiemmesse bestellen, viel Takt und Mitgefühl zeigen muß, da das Verletzen dieser Gefühlssituation, in der sie sich befinden, manche für lange Zeit, wenn nicht für immer, von der Kirche fernhalten kann. Man fühlt jedoch, daß ein solcher Hinweis zu wenig war. Diese Lücke füllt das Buch von Reinhold Bärenz „Die Trauernden trösten“ aus. Der Autor teilt sein Buch in 5 Kapitel ein. Im er-

sten schildert B. in verschiedenen Gesprächen die Erfahrungen der Menschen, die selbst in Trauer waren, oder wie im Falle eines Pfarrers über die mangelhafte Ausbildung zukünftiger Priester berichteten. Dieses Kapitel ist zugleich die beste Einführung in die Problematik des Buches, das uns dann im 2. Kap. die anthropologischen und biblischen Grundsätze für ein seelsorgliches Verhalten den Trauernden gegenüber zeigt. Tritt der Seelsorger in der Person Jesu auf oder nicht? Ist er sich dessen bewußt, daß Gott den heutigen Menschen durch andere Mitmenschen und in erster Linie durch den Priester begegnet. Eine solche Haltung fordert oft Mut. Das dritte Kapitel befaßt sich schon eingehender mit Trauer, die B. als eine Identitätskrise bezeichnet. In dieser Krise gibt es verschiedene Phasen: Schock, kontrollierbare, regressive und adaptative Phase. Das seelsorgliche Gespräch muß sich nun diesen Phasen anpassen. Der Seelsorger muß sich weiter auch dessen bewußt werden, wen die Trauernden in ihm selbst sehen und was sie von ihm erwarten. Im 4. Kap. wird weiters psychologisches Grundwissen vermittelt. B. spricht von der Notwendigkeit, „dem anderen Raum zu geben“. Das geschieht durch Reden, durch Schweigen oder durch die Sprache der Augen. Man muß die „Signale“ der Trauernden einfangen und richtig deuten. Interessant ist der 5. Teil des Buches, wo der Autor auf Jesus hinweist, der auf dem Weg nach Emmaus zwei Trauernden begegnet, die einen sehr nahen Menschen und Propheten, auf den sie große Hoffnung setzten, verloren haben. Dieses Ereignis wird für immer und für alle Seelsorger ein hervorragendes Beispiel eines Gespräches mit Trauernden sein.

Dieses Buch hat nur 78 Seiten, aber sie genügen, um durch einen neuen Blick in diese Trauerpastoral neue Kenntnisse zu erwerben und anders als bisher zu handeln. Darum sollte dieses Buch in die Hände der Pastoraltheologen und Theologiestudenten, der Seelsorger und Seelsorgshelfer, der Ärzte und Krankenpfleger gelangen. Noch eines muß man hinzufügen: das Buch ist eine entschiedene Antwort an alle, die sich heute nur mit der Seelsorge an aktiven Christen befriedigen möchten. Eine Seelsorge, die einem schwachen oder in persönlicher Not befindlichen Menschen ausweichen wollte, hat nichts mit Christus zu tun.

Lublin/Polen

Romuald Rak

JÖRNS KLAUS PETER, *Nicht leben und nicht sterben können*. Suizidgefährdung – Suche nach dem Leben. (Pastoralanthropologische Reihe „Sehen – Verstehen – Helfen“, Bd. 2). (156.) Herder, Wien / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979. Kart.

Mit Befriedigung kann festgestellt werden, daß sich seit dem letzten Jahrzehnt eine große Zahl von Publikationen mit dem Thema Selbstmord, vor allem mit der Abschätzbarkeit, Verhütung und Therapie der Selbstmordgefährdung (Suizidalität) beschäftigen. Eine der gründlichsten und umfassendsten Darstellungen ist sicher die Ar-

beit von Jörns. Er sieht in der Suizidproblematik eine manifest werdende Todesproblematik, die zu den allgemeinen anthropologischen Grundfragen des Menschseins gehört. Sie ist der Kontrapunkt zu der Frage nach dem Sinn des Lebens, worauf schon V. Frankl in seiner Nootherapie hingewiesen hat. Da wir in den europäischen Ländern meist schon mehr Suizidote als Verkehrstote haben, in der BRD zwischen 12.000 bis 15.000 jährlich, wozu noch die zehnfache Zahl an Selbstmordversuchen zuzurechnen ist, ergibt sich die dringende Notwendigkeit einer intensiveren Befassung mit diesem Problem von soziologischer, psychotherapeutischer und pastoraler Kompetenz her.

Jörns setzt die Behandlung der Suizidalität im Rahmen der biblisch-theologischen Anthropologie an und steigt dann in das Gespräch zwischen theologischer Anthropologie und Humanwissenschaften ein. Verschiedene Suizidtheorien, wie die psychoanalytische von Freud, Ringel und Ammon und die psychiatrischen Diagnosen werden kurz und klar besprochen, um dann ausführlicher über die soziologischen Kommunikationsstörungen als Ursache der Selbstmordgefährdung berichten zu können. Das dritte Kapitel ist ganz der Sinnfrage des menschlichen Lebens gewidmet. Als These gilt, daß ohne einen überindividuellen Sinn des Lebens es auch keinen erfahrbaren individuellen Sinn des Lebens gibt. Die heute vielzitierte Formel: „Menschen die geliebt werden und selbst lieben, leben in einem befriedigten Lebensgefühl und fragen daher nicht nach einem Sinn des Lebens“, kann nur bedingt übernommen werden, wenn wir an die vielen Sinnkrisen auch in guten Ehen etwa zur Zeit des Klimakteriums denken. Es bleibt der Stachel des Absurden und die Frage: „Wohin gehen wir?“ Im vierten Kapitel wird eine Theorie antisuizidaler Lebensbeziehungen aufgebaut. Selbstmordverhütung geschieht dort, wo Lebensbeziehungen gehütet werden und die Elemente antisuizidaler Lebensbeziehungen wie Glaube, Hoffnung, Liebe, aber auch Freude, Humor, Literatur, Leidensfähigkeit gepflegt werden. Daraus ergeben sich wichtige Konsequenzen für die öffentliche Kommunikation.

Im fünften Kapitel wird der spezielle Beitrag der Kirchen zur Suizidverhütung behandelt. Vorerst muß die Krankheit und die Not des Gefährdeten erkannt und ihm in der Gemeinschaft eine bergende Hilfe angeboten werden. Wir haben Sakramente zum Leben, wie Buße und Eucharistie, und das Wort Gottes, das über die schwierigen Stunden hinweghilft. „Theologisch gesehen ist Ursache für jede Form unerträglichen Leidens, es allein tragen zu müssen. Suizid ist dann als Antwort an eine Zeit anzusehen, die im Leiden allein läßt, und die Antwort lautet: Das geht nicht“ (S. 132). Abschließend werden die Methoden und Möglichkeiten der Krisenintervention bei Suizidgefährdung ausführlich besprochen. Das vorliegende Buch rollt von einer hohen Warte aus das Problem „Suizidalität“ auf und stellt an den Leser gewisse Anforderungen. Dennoch sollte sich jeder Seelsorger, Berater und

Sozialarbeiter mit ihm beschäftigen, damit sie einer großen Gefahr für die Menschheit wirksam begegnen können.

Graz

Karl Gastgeber

PIES EBERHARD (Hg.), *Der lautlose Auszug. Junge Menschen suchen neue Wege.* (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 16,80.

Wer regelmäßig Jugendlichen begegnet und mit ihrer Lebensweise befaßt ist, verspürt das Bedürfnis, etwas über die Hintergründe der Fragen zu verstehen, die ihm in der Praxis ständig begegnen. Zu vieles wirkt ungereimt und bleibt unverstänlich. Schon auf die Grundfrage nach dem Anderssein und der Fremdheit der gegenwärtigen Jugend läßt sich kaum eindeutig antworten. Es bleibt diffus, ob der Konflikt eher als stärkere Ausprägung des alten Generationskonfliktes zu verstehen ist, ob wirklich Neues im Entstehen ist oder ob es sich um alarmierende Symptome des Verfalls handelt.

„Jugend ohne Orientierung?“ war das Thema einer mehrteiligen Veranstaltungsreihe der Kath. Akademie Trier (1981/82). Die Beiträge der vorliegenden Veröffentlichung stammen von dieser Veranstaltung, sind jedoch keine vollständige Dokumentation. Nach einer ausführlichen Einführung skizziert der Soziologe R. Eckert die gegenwärtige Jugendkultur. Von der Psychologie her versucht J. Bopp zu klären, wie weit Jugendliche auf der Suche nach neuen Wegen Opfer oder Rebellen sind. Er weiß um den Konflikt, der sich daraus ergibt, daß sich Jugendliche zugunsten der Verwirklichung eigener Vorstellungen weigern, Traditionen zu übernehmen. D. Mieth fragt nach den ethischen Modellen der Jugend; P. Zulehner zeigt an einem konkreten Jugendschicksal auf, wie breit der Graben zwischen der Sehnsucht der Jugend und den kirchlichen Möglichkeiten ist; G. Kaiser beleuchtet Fragen der Jugendkriminalität. Einzelne Selbstzeugnisse beschließen die Darlegungen. Der aufmerksame Leser wird Durchblicke und Einsichten finden, die ihm ermöglichen, die Situation mit neuen Augen zu sehen und vor allem in dieser oft so strittigen und belasteten Situation zu mehr Gelassenheit zu finden.

Linz

Josef Janda

VALENTIN FRIEDERIKE (Hg.), *Umwege zum Heil? Katholische Ausgabe von Hans-Dieter Reimer / Oswald Eggenberger ... neben den Kirchen.* Gemeinschaften, die ihren Glauben auf besondere Weise leben wollen. (430.) Herold, Wien 1980. Kart. lam. S 145.-.

In unseren Tagen vollzieht sich ein religiöser Umbruch, dessen Dimensionen noch nicht überschaubar sind. Dieser Umbruch vollzieht sich nicht so sehr innerhalb der Großkirchen, sondern in religiösen Gemeinschaften, die landläufig etwas abwertend „Sekten“ genannt werden. Für den Außenstehenden ist es kaum möglich, das breite Spektrum dieser „Neuen Religiösen Bewegungen“ zu überblicken und zu bewerten.

Umso höher ist jede Initiative einzustufen, ein informatives und zugleich noch überschaubares Standardwerk über die traditionellen „Sekten“ und die in den letzten Jahrzehnten neu entstandenen „Jugendreligionen“ auf den Büchermarkt zu bringen. Solch eine Initiative hat die Leiterin des Referats für Weltanschauungsfragen der Erzdiözese Wien, *Friederike Valentin*, mit der Herausgabe des vorliegenden Buches gesetzt. Ihr ist zugleich eine echt ökumenische Tat gelungen, indem sie das Werk der evangelischen Autoren H.-D. Reimer und O. Eggenberger „... neben den Kirchen“ für einen katholischen Leser- und Interessentenkreis bearbeitet und herausgegeben hat.

Im deutschen Sprachraum existieren neben den ökumenisch orientierten Kirchen und Freikirchen viele meist kleinere Glaubensgemeinschaften, die in einer mehr oder minder starken Absonderung von Kirche und Gesellschaft leben. Sie suchen zumeist gar nicht nach Überwindung der Spaltungen oder nach ökumenischer Einigung, sondern wollen bewußt Alternativen zum heutigen kirchlichen und gesellschaftlichen Leben anbieten.

Obwohl es ein fast aussichtsloses Unternehmen ist, die so unterschiedlichen Gruppierungen in einer kurzen Gesamtdarstellung zu erfassen und zu charakterisieren, muß dennoch im vorliegenden Fall gesagt werden, daß es den Autoren gelungen ist, einen umfassenden und fundierten Einblick in das breite Spektrum religiöser Sondergemeinschaften zu vermitteln. Es ist selbstverständlich, daß dies im Rahmen eines Handbuchs nur in ersten Einblicken und Überblicken möglich ist. Für weitergehende Informationen über die einzelnen Bewegungen wird im Anschluß an die jeweilige Darstellung ein ausgewähltes Literaturverzeichnis angeboten, das einen gezielten Einstieg in die spezielle Thematik ermöglicht.

Nach einem einleitenden allgemeinen Teil, in dem in echt ökumenischer und christlicher Toleranz das gesamte Umfeld abgesteckt wird, werden die in unserem Kulturraum anzutreffenden Sondergemeinschaften vorgestellt. Der Bogen reicht dabei von evangelikalen Täufer- und Brüderbewegungen über missionarische Verkündigungsunternehmen, Pfingstbewegungen, Endzeitgruppierungen, Apostelgemeinden, Heilungsenthusiasten, freien Christengemeinschaften, menschengewordenen Gottesboten bis hin zu den „Jugendreligionen“ unserer Tage. Bei der Vorstellung der einzelnen Gemeinschaften wird auf eine umfassende Wertung verzichtet, in kritischen Anmerkungen jedoch zu eigenem Nachdenken angeregt, um so zu einem besseren Verständnis des anderen zu gelangen.

Das vorliegende Buch leistet einen nicht hoch genug einzuschätzenden Beitrag, um alte Verstehens- und Verhaltensmuster abzubauen und zu einem neuen Verständnis der vielen religiösen Sondergemeinschaften zu führen. Das Wort „Sekte“ wird ihnen nämlich schon längst nicht mehr gerecht. Wenn Wünsche für eine Neuaufgabe anzumelden sind, so werden diese vor allem

das Feld der „Neuen Religiösen Bewegungen“ (Jugendreligionen) betreffen, denn dieses wird immer unüberschaubarer. Umso wichtiger wird es auch in Hinkunft sein, ein möglichst aktuelles, differenziertes und umfassendes Bild der „Sektenszene“ anzubieten.

Gmunden

Herbert Anzengruber

SCHMITZ PHILIPP (Hg.), *Soziale Predigten zu Gegenwartfragen*. (168.) Tyrolia, Innsbruck-Wien 1982. Kart. lam. S 198,-/DM 29,-.

Man muß dem Herausgeber voll zustimmen: „Es ist nicht leicht, über soziale Themen zu predigen. Und es geschieht auch selten genug“ (7). Diese Predigtvorschläge könnten aber ermutigen, wieder mehr „sozial“ zu verkündigen. Sie greifen aktuelle, in öffentlicher Diskussion stehende Themenkreise auf und damit zentrale Begriffe des gesellschaftlichen Lebens wie soziale Verpflichtung, Arbeit, Gerechtigkeit, Frieden, Technik und Umwelt, Armut, Fremder, Grundrechte und Politik, Medien, Jugend. Jedes Thema wird durch einige inhaltlich abgestimmte Zitate aus den Dokumenten des II. Vatikanums, aus Enzykliken und aus Ansprachen Johannes Paul II. eingeleitet und dann durch Predigtentwürfe entfaltet und konkretisiert. So finden sich z. B. beim Thema Technik/Umwelt Predigtmaterialien zu: Verantwortung kennzeichnet humane Technik; die Umweltkrise und der schöpferische Mensch; Kernenergie und sittliche Verantwortung. Zwischentitel gliedern den Text.

Episoden aus dem täglichen Leben werden berichtet, auf Profanliteratur wird Bezug genommen. Der Prediger ist eingeladen zu ergänzen und zu aktualisieren, um damit auf seine Gemeinde und seinen Hörerkreis abzustimmen. Biblische Texte werden in ihrer sozialen Dimension entfaltet – und lassen dadurch so manche neue gesellschaftsbezogene Sicht aufleuchten. Immer wieder wird auch das Ethos der Bergpredigt lebendig und fruchtbar gemacht für die Bewältigung gesellschaftlicher Fragestellungen. Mancher Predigtentwurf braucht wohl eine besonders intensive Vorbereitung, weil sein sprödes Lehrmaterial zuerst vom Prediger persönlich verarbeitet werden muß, um es glaubwürdig weitergeben zu können.

Manche Hörer werden diese Predigtthemen ungewöhnlich finden, wohl deshalb, weil sie bisher zu wenig Predigten zu Gegenwartfragen gehört haben, d. h. der Hörer wurde zu sehr nur als einzelner, als innerer Mensch, individualistisch und auch zu verjenseitigt angesprochen. Zu wenig aber wurde gezeigt, wie die Botschaft Christi für die Gesellschaft ihre Kraft entfalten kann. Die Predigtvorschläge sind auch sehr verwertbar für Gespräche in Runden und Arbeitskreisen.

Linz

Walter Suk

KIRCHENRECHT

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

Mit dem Namen des 1978 leider zu früh verstorbenen Freiburger Kanonisten Ulrich Mosiek verbinden sich neben zahlreichen rechtshistorischen und rechtssystematischen Arbeiten vor allem zwei umfassende Monographien zum Kirchlichen Eherecht und zum Kirchlichen Verfassungsrecht. Mosiek selbst konnte noch die 4. Auflage (1979) seines 1968 in erster Auflage erschienenen Eherechts besorgen; mit der Fortsetzung der Vorbereitungen für die vorliegende fünfte Auflage betraute er seinen Assistenten am Kanonistischen Seminar der Universität Freiburg, Hartmut Zapp, der bereits an den früheren Auflagen des Buches mitgearbeitet hatte.

Das vorliegende, in der Reihe „Rombach Hochschul-Paperback“ erschienene Lehr- und Handbuch ist durch eine gegenüber der vorausgehenden Auflage noch stärkere Gewichtung der bevorstehenden Revision des kirchlichen Gesetzbuches gekennzeichnet. Im Anschluß an die muster-gültig aufbereitete Darlegung der geltenden Rechtslage wird bei den einzelnen Kapiteln jeweils die projektierte Fassung des künftigen Eherechts dargeboten. Ein eigener Anhang enthält den geplanten Gesetzestext als ganzen in lateinischer Originalfassung mit einer von den Verfassern stammenden Übersetzung. Hierbei wird vom Schema des Sakramentenrechts von 1975 mit den bis einschließlich 1978 vorgenommenen Überarbeitungen ausgegangen. Das „Schema Codicis Iuris Canonici“ aus 1980 konnte ebensowenig wie die von der CIC-Kommission im Jahre 1981 vorgelegte „Relatio“ in bezug auf die zu diesem Schema vorgebrachten Änderungswünsche berücksichtigt werden. Dennoch zeichnet das Buch bereits ein ziemlich klares Bild des künftigen Eherechts, und es werden sehr deutlich dessen Akzentverlagerungen und neue Schwerpunkte aufgewiesen. Insbesondere wird gezeigt, welche kirchenrechtlichen Konsequenzen aus den theologischen und ekklesiologischen Prämissen des Zweiten Vatikanischen Konzils wie auch aus dem Fortschritt des humanwissenschaftlichen Erkenntnisstandes gezogen wurden. Dies etwa in besonderer Deutlichkeit bei der Darlegung der psychologischen Voraussetzungen für die Eingehung einer Ehe. Ohne Beschönigung wird auf Schwächen und Defizite der gegenwärtigen wie zukünftigen Rechtslage hingewiesen. So z. B. im Zusammenhang mit der an sich begrüßenswerten Neuerung hinsichtlich der nunmehr mit rechtlicher Relevanz ausgestatteten arglistigen Täuschung bezüglich einer das eheliche Zusammenleben schwer störenden Eigenschaft des Partners. Hier wird zu Recht die Frage aufgeworfen, ob nicht vom Rechtsschutzbedürfnis des (der) in der Ehe Lebenden *jeder* (und nicht bloß der durch arglistige Täuschung hervorgerufene) Irrtum be-

züglich einer der ehelichen Lebensgemeinschaft erheblich abträglichen Eigenschaft des Partners eine die Gültigkeit der Ehe tangierende rechtliche Relevanz haben sollte (164).

Ein ausführliches Literaturverzeichnis am Ende eines jeden Abschnittes erleichtert weitere Nachforschungen.

Das Buch der beiden Autoren stellt ein Standardwerk für die geltende Lage auf dem Gebiet des kanonischen Eherechts dar. Es läßt überdies, soweit dies zur Zeit der Abfassung des Buches überhaupt möglich war, die künftige Rechtslage erkennen.

Wien

Bruno Primetshofer

OCHOA XAVERIUS (Hg.), *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*. Vol. V: *Leges annis 1973–1978 editae* (Sp. 6359–7500). Libreria editrice Vaticana – Commentarium pro Religiosis, Roma 1980. Ppb.

Der fünfte Band der von Ochoa edierten Sammlung der nachkodikarischen Gesetzgebung umfaßt eine relativ kurze Zeitspanne, nämlich die Jahre von 1973–78. Außerdem sind noch Rechtsquellen aus der Zeit von 1932–1972 enthalten, die aus verschiedenen, vorwiegend drucktechnischen Gründen in die früheren Bände nicht mehr aufgenommen werden konnten.

Der Herausgeber hat für seine Sammlung einen durchaus weitgefaßten Gesetzesbegriff zugrundegelegt. Abgesehen davon, daß er auch in Einzelfällen ergangene Entscheidungen der Signatura apostolica aufnimmt, werden alle Dokumente des Heiligen Stuhles gesammelt, denen, wie Ochoa selber sagt, eine irgendwie geartete Verpflichtungskraft („vis aliquo saltem modo praeceptiva“) zukommt. So finden sich daher auch Dokumente, die keine unmittelbar rechtlichen Bestimmungen enthalten, sondern einen mehr lehrhaften, moralischen Charakter an sich haben bzw. die eine bloße Zusammenfassung und gegebenenfalls Einschärfung bereits bestehender Normen zum Inhalt haben. Nicht selten handelt es sich dabei um Abhandlungen, deren Weisungen in mehr optativ-direktivem als präzeptivem Stil dargeboten werden, wie z. B. das „Direktorium über die Hirtenaufgabe der Bischöfe“ (22. 2. 1973; Sp. 6462–6539) oder die „Richtlinien über die Gestaltung der Beziehungen zwischen Bischof und Ordensleuten“ (14. 5. 1978; Sp. 7415–7433). Der Herausgeber hat sich für die Aufnahme all dieser Dokumente wie auch einiger päpstlicher Ansprachen entschieden, was im Interesse einer übersichtlichen Zusammenfassung der Quellen von nur einigermaßen rechtlicher Relevanz sicherlich zu begrüßen ist. Die Sammlung ist chronologisch aufgebaut. Die einzelnen Dokumente sind in einer vom ersten Band an laufenden Zählung fortlaufend nummeriert. Der vorliegende Band schließt mit Nr. 4600 ab, woraus allein schon die beachtliche kompilatorische Leistung ersichtlich ist. Dankenswerterweise hat Ochoa sich nicht bloß mit der Angabe der Fundstelle der angeführten Rechtsquellen begnügt, sondern er bringt auch jeweils am

Ende der Texte literarische Hinweise. Den Benutzern der Sammlung wird somit ein gutes Stück oftmals mühsamen Nachsuchens abgenommen.

Den deutschsprachigen Benutzern des Werkes wird die relativ hohe Anzahl von Druckfehlern bei der Wiedergabe deutscher Texte (z. B. Konkordat) auffallen.

Drei Indices runden die Sammlung ab, deren Gediegenheit und Brauchbarkeit längst erwiesen ist.

Wien

Bruno Primetshofer

RELIGIONSWISSENSCHAFT

STROLZ WALTER / SHIZUTERU UEDA (Hg.), *Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus*. (272.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 48,-.

Die Beiträge dieses Buches gehen auf ein Religionsgespräch zurück, das vom 9.-12. September 1981 im Ökumenischen Institut Bossey bei Genf durchgeführt wurde. Die Namen der Verfasser sprechen bereits für die Qualität der einzelnen Beiträge: Walter Strolz ist wissenschaftlicher Leiter des religionskundlichen Instituts in Freiburg. Hans Waldenfels, *Offenbarung als Selbstmitteilung Gottes im Sinne des spezifisch Christlichen*, unterrichtet Fundamentaltheologie an der Universität Bonn. Peter Hünermann, *Die geschichtskritische und kreative Bedeutung des christlichen Kults*, ist Professor für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Tübingen. Johannes Schmid, *Christlicher Schöpfungsglaube als Heilserfahrung*, arbeitet als Wissenschaftlicher Assistent am Seminar für Dogmatik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg. Horst Bürkle, *Hinduistische und Buddhistische Heilswege im Lichte der christlichen Endzeit-Hoffnung*, unterrichtet Missionswissenschaft an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität München. Francis X. D'Sa, *Zur Eigenart des Bhagavadgītā Theismus*, ist Theologieprofessor am Institute for the Study of Religion in Pune/Indien. Kana Mitra, *Cultic acts in Hinduism*, arbeitet im Department of Religion an der Temple University in Philadelphia/USA. Gerhard Oberhammer, *Die Gotteserfahrung in der yogischen Meditation*, ist Direktor des Indologischen Institutes der Universität Wien. Tilmann Vetter, *Zum Problem der Person in Nāgāryunas Mūla-Madhyamaka-Kārikās*, unterrichtet Buddhistologie an der Staatsuniversität Leiden. Mahinda Palihawadana, *„Liberation“ in the Theravada Buddhist Tradition*, ist Professor für Sanskrit und buddhistische Philosophie an der Universität von Sri Lanka in Colombo. Shizuteru Ueda, *Das Erwachen in Zen-Buddhismus als Wort-Ereignis*, unterrichtet Religionsphilosophie an der Universität Kyoto/Japan.

In den Beiträgen wird überaus deutlich, daß die Menschen von den verschiedenen Religionen Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschl-

chen Daseins erwarten: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was ist Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Diese und noch manche andere vom Menschen gestellte Fragen erhalten in den in diesem Buch geschilderten Offenbarungsdarstellungen tiefgründige Antworten, die wirklich wert sind, bedacht zu werden.

Mödling

Anton Vorbichler

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

Religiöse Fragen begleiten die Menschheit seit den Anfängen ihrer Geschichte. Das Ausschauhhalten nach überirdischen Mächten, die unausweichliche Notwendigkeit, sich diese Mächte auch vorzustellen, obwohl alle diesbezüglichen Bemühungen sehr rasch an ihre Grenzen stoßen, der Versuch, über die Anfänge, das Vorher und das Darüberhinaus nachzudenken, gehört zu den erregenden Abenteuern der Menschheit, obwohl – vielleicht gerade weil – das Abenteuer vor allem im Suchen besteht und nicht im Finden ein für allemal „gültiger Ergebnisse“. Es handelt sich um eine bleibende Herausforderung an Geist und Seele, die sich jeder Kultur und jeder Entwicklungsstufe neu stellt. Dieses Abenteuer spiegelt sich im vorliegenden Text- und Bildband.

Lissner I. († 1967) war betroffen von der Gottesnähe, auf die er bei den Urvölkern der Taiga gestoßen war. Zeugnisse aus der europäischen Frühgeschichte und die Schöpfungsmythen verschiedenster Völker bestätigen ihm, was er selber erfahren hat; es wird ihm zur Gewißheit, daß die religiöse Entwicklung der Menschheit von einem Urmonotheismus ihren Ausgang genommen hat. Der Polytheismus, der jedoch auf Dauer nicht befriedigen kann, ist der Versuch, das Unsagbare auf menschliche und immer andere Weise auszusagen.

Man kann natürlich sogleich nach der Richtigkeit dieser These fragen; man kann aber auch die Fülle des zusammengetragenen Materials auf sich wirken lassen. Es ist faszinierend und beeindruckend. Die Darstellung ist verständlich und sympathisch. Texte und Mythen aus verschiedenen Kulturen und Kulte werden erläutert und deutend zur Sprache gebracht. Überraschende Formulierungen eröffnen neue Einsichten, wenn z. B. Mythen als Brücken zwischen Realität und Transzendenz bezeichnet werden (96) oder der Hinduismus als Gebirge des Glaubens benannt wird (248).

Inhaltlich wird zunächst der Weg Lissners dargestellt. Es folgt ein breites Spektrum verschiedenster Schöpfungsgeschichten in Ost und West. Ein weiteres Kapitel beschäftigt sich mit den verschiedenen Glaubenssystemen (Polytheismus, Asiens Glaubenslehren heute, Monotheismus). Gedanken von Persönlichkeiten des 20. Jh. (Bonhoeffer, T. de Chardin, Roger Schutz, A. Schweitzer, A. Einstein) beschließen die Ausführungen.

Rauchwetter ist Journalist, der sich immer mehr mit Fragen der Religion beschäftigt hat. Er hat mit L. zusammengearbeitet, kennt seine Gedanken, führt sie weiter und belegt sie mit weiterem Material. Er ist selber weit herumgekommen; offensichtlich haben sich ihm neben dem großen Sachwissen, das er ausgezeichnet darzustellen vermag, auch Wahrheiten und Zusammenhänge erschlossen, die er erhellend und ent-deckend zur Sprache bringt.

Sein Buch ist weder ein Sachbuch noch ein Bildband; es ist keine Religionswissenschaft und keine Religionsgeschichte und andererseits doch von jedem etwas. Darüber hinaus ist es jedoch Zeugnis von der Macht des Religiösen in der Geschichte der Menschheit.

Linz

Josef Janda

SPIRITUALITÄT

HERBSTRIETH WALTRAUD (Hg.), *Gott allein. Teresa von Avila heute*. Herder, Freiburg 1982.

Die bekannte Autorin verschiedener Publikationen über Karmelspiritualität hat in diesem Buch eine Reihe von Beiträgen gesammelt herausgegeben, die sich vor allem mit der Gestalt und dem Werk der hl. Teresa v. Avila beschäftigen und zu aktuellen religiösen Themen Stellung nehmen. Aus ökumenischer Perspektive sind hier Vorträge einer Akademietagung gesammelt, die im Jubeljahr in Deutschland in verschiedenen Städten gehalten wurden. Themen dieses Buches sind z. B., was Gott uns mit dieser Heiligen schenken wollte bzw. schenken will, eine Besinnung auf religiöse Grundwerte. Im ersten Teil eines Aufsatzes über die „Seelenburg“ wird uns Teresas Spiritualität vorgestellt; der zweite Teil befaßt sich mit der Frage, ob die „Seelenburg“ noch Modell heutiger Spiritualität sein kann. Hat die Alltagserfahrung und die Glaubenserfahrung Teresas uns heute wirklich etwas zu sagen? „Die Menschheit Jesu wird für diese Frau, die nach Gott sucht und doch 20 Jahre lang in der Gefangenschaft einer schlechten Alltäglichkeit bleibt, schließlich zu dem Ort, an dem sie Gott findet.“ (S. 106)

Dem ökumenischen Aspekt wird Rechnung getragen durch einen Hinweis auf Elia, dem Juden, Christen und Islam ihre Verehrung entgegenbringen. Die exegetische Auslegung der Gotteserscheinung vor Elia ist ziemlich anspruchsvoll. In der Christuserfahrung Teresas liegt die Betonung auf der Begegnung mit der Menschheit Jesu, und zwar die Begegnung mit dem leidenden und mit dem auferstandenen Christus.

In einer Untersuchung der Wechselwirkung von Gotteserfahrung und Selbsterfahrung bei Teresa, Luther und Calvin wird in dieser Hinsicht ein Novum geboten.

Auch als Frau hat Teresa unserer Zeit etwas zu sagen. Sie erfährt innere Befreiung, indem sie sich als Frau ganz annimmt. Die Situation der Frau, sowie die der Männerwelt schätzt sie realistisch ein, wobei sie sich den Männern gegen-

über manchmal einer gewissen Ironie nicht enthalten kann.

In einer Gegenüberstellung der Zen-Meditation mit der Spiritualität Teresas werden die Unterschiede zwischen östlicher Versenkung und westlicher Meditation klar herausgehoben, aber auch das Gemeinsame an beiden Methoden, „das Loslassen“, wird betont.

Das Werk, im ganzen gesehen, bringt manche Gedanken, die bisher kaum Beachtung gefunden haben.

Linz

Roswitha Reischl

FURLONG MONICA, *Alles, was ein Mensch sucht*. Thomas Merton, ein exemplarisches Leben. (422.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 29,80.

Thomas (P. Louis) Merton ist 1968, erst 53 Jahre alt, durch einen Stromschlag bei einer Tagung in Bangkok getötet worden. Vielfach wurde sein Leben seither beschrieben, sehr divergierend. Was war daher naheliegender, als eine Biographie herauszugeben, deren deutsche Fassung jetzt vorliegt. Dabei wurde der einzig richtige Weg eingeschlagen: Man zeichnet nicht nur den äußeren Lebenslauf nach, sondern läßt ihn selber sprechen in seinen Büchern und Briefen und ihn charakterisieren in den Antworten seiner Freunde.

Das Faszinierende seiner Person ist, daß er irgendwie das 20. Jh. in sich widerspiegelt. Da ist zuerst die „Unbehaustheit“ zu nennen. Er verlor schon sehr früh seine Eltern und wurde dann in der halben Welt herumgeworfen. Merton hatte auch eine wurzellose Erziehung, die in mancher Hinsicht typisch ist für die Jugend der westlichen Welt. Die Religion spielte im Elternhaus keine besondere Rolle. Er machte so ziemlich alle Irrwege der Jugend seiner Zeit mit, aber plötzlich brechen immer wieder die Tiefen seiner Existenz auf: Ein Erlebnis der Sündhaftigkeit im Lichte der Gnade Gottes, ein intuitives Erfassen der Aseität Gottes, ein plötzlicher Entschluß katholisch zu werden und – sehr bezeichnend: nach einer Party – der Gedanke Priester zu werden. Auf Umwegen landete er bei den Trappisten.

Ob diese Wahl glücklich war, läßt sich auch im Nachhinein schwer sagen. Sein kontemplativer Zug wurde nicht befriedigt, er wollte daher auch manchmal weg zu den Kartäusern gehen. Sein Unbefriedigtsein rührte z. T. daher, daß das Kloster Gethsemani aus den Nähten platzte: es gab 270 Mönche und einmal 70 Novizen. Dazu kam der Umstand, daß der Schriftsteller in ihm nicht starb. Das brachte ihm mit der Zeit eine Korrespondenz mit der halben Welt ein. Zeitweise war er mit Arbeit überlastet, was zu körperlichen Zusammenbrüchen führte. Von Merton sagte jemand, daß seine psychische Kraft viermal so groß war wie die der meisten Menschen, aber seine psychische Energie überforderte sein physisches Leistungsvermögen.

Wo liegt die Bedeutung Mertons auch heute noch? Er war ein Mystiker und Prophet. Als Mystiker wollte er dem modernen Menschen, der

durch die Technik und die gesellschaftlichen Systeme seiner Persönlichkeit beraubt wird und der sich in einen wilden Aktivismus verloren hat, zeigen, daß er seine Identität nur in der Kontemplation finden könne. Hier zeigt sich bei ihm eine Absage an die moderne Identitätssuche. Er war ein Lehrer des Gebetes und der Innerlichkeit. Er war ein Prophet, der in seiner späten Phase sich den Problemen der Welt zuwandte. So sehr er in der ersten Zeit seines Klosterlebens die Weltflucht vertrat, so sehr sah er es in den letzten Jahren als Pflicht der Christen, aber auch der Mönche an, „zur Welt ja zu sagen“. So sah er auch die Not der Welt! In seinen Schriften griff er so ziemlich alles auf, was es an Problemen gab und gibt. Er wandte sich vehement gegen die atomare Bedrohung und war ein Initiator der Friedensbewegung. Er kämpfte gegen Rassendiskriminierung und gegen die Armut in Lateinamerika. Ernesto Cardenal war eine Zeitlang sein Novize – er war ja fünf Jahre auch Novizenmeister – und er blieb auch nachher mit ihm in Verbindung. 1968 durfte er die Reise nach Bangkok machen, wo ein benediktinischer Kongreß zur Erneuerung des Ordenslebens stattfand. Dabei begegnete er buddhistischen Mönchen und auch dem Dalai-Lama. Was er an Erkenntnissen gewann über eine Begegnung zwischen Christentum und diesen Religionen, konnte er nur mehr fragmentarisch niederlegen.

Fazit: Man sollte nicht nur über Merton lesen, sondern seine Bücher. Fünf fand ich in meiner Buchhandlung vor.

Linz

Sylvester Birngruber

RIEBL MARIA / SALMEN JOSEF, *Ja zu Liebe, Leben, Freiheit*. Ehelosigkeit, Armut, Gehorsam – Sinn und Praxis. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1982. S 140.–/DM 19,80.

ANTIER YVETTE und JEAN-JACQUES, *Flucht aus der Welt*. Fragen an Ordensleute. Aus dem Französischen von Doris Karle. (192.) Herder, Freiburg 1982. DM 19,80.

Viele Menschen bedrängt heute die Frage nach Lebensfreude und Lebenssinn. Die Ursachen dieser weltweiten, quälenden und oft verzweifelten Suche liegen in einer vielfachen Not und Bedrohung, zutiefst wohl im Verlust einer echten Gottesbeziehung. Wenn dann eine 70jährige Ordensfrau gesteht: „Ich habe wirklich gelebt! Wie sehr habe ich gelebt!“, dann läßt dies aufhorchen. Das Leben in einer Ordensgemeinschaft – ein Weg zu echter Lebenserfüllung?

Maria Riebl, seit etwa zehn Jahren in der Erwachsenenbildung tätig, und P. Josef Salmen SVD, Lehrer an der Theologischen Fakultät in St. Gabriel/Mödling, haben gemeinsam nach vielen Erfahrungen und Begegnungen mit Ordensleuten eine Antwort darauf versucht.

Sie haben sich ihre Aufgabe nicht leicht gemacht; das Buch ist daher auch kein sogenanntes Erbauungsbuch, sondern eines, das in sorgfältiger und gründlicher Weise – konfrontiert mit den Aussagen von Psychologie, Theologie und vor allem

der Heiligen Schrift – dem tieferen Sinn des menschlichen Daseins, der Berufung und dann der evangelischen Räte nachgeht.

Es ist ein Buch, das sowohl den Suchenden wie auch den Ringenden, aber auch jenen, die im Ordensleben bereits ihren Lebensinhalt gefunden haben, eine wertvolle Hilfe zum tieferen, christlichen Verständnis des Ordenslebens und der Ordensgelübde schenkt.

Trotz aller Vorzüge darf man aber wohl auch darauf hinweisen, daß manche sprachlichen Formulierungen noch besser ausgefeilt sein könnten, daß manche Aussage dem biblischen Text nicht ganz gerecht wird (z. B. S. 130 zu Phil 2,6ff. „Weil er gehorsam war bis zum Tod am Kreuz, deshalb hat ihm Gott die Fülle der Auferstehung geschenkt“). Der sprachliche Ductus ist knapp, das häufige Fehlen des Artikels vor Substantiva klingt ein wenig modisch. (S. 81 in Zeile 2 ist ein Druckfehler: es muß heißen „Weisen“ statt „Weise“.)

Das Journalistenehepaar Antier hatte Gelegenheit, zahlreiche Kandidaten, Novizen und zumeist jüngere Professoren in Benediktiner- und Zisterzienserklöstern Frankreichs und Belgiens zu interviewen, Menschen, die das „moderne Leben“ bewußt hinter sich gelassen und diesem das Leben im Kloster vorgezogen haben.

Die Antworten auf die zahlreichen Fragen, z. B. nach Berufung, Ursache ihres Ordenseintritts, nach der Lebensweise im Postulat und Noviziat, nach den Gelübden und der Ordensregel, der klösterlichen Führung wie auch des Ordensalltags und den Problemen des geistlichen Lebens gaben Anlaß zu dem Buch „Flucht aus der Welt“. Es ist ein spannendes Buch, gerade durch die Spontaneität und Offenheit, mit welcher diese Fragen beantwortet wurden. Man erfährt, warum gerade die monastischen und oft strengeren Orden eine solche Anziehungskraft ausüben, wieso gerade für manche die Mairevolution 1968 in Paris ein Anlaß zum Ordenseintritt geworden ist. Erfreulich sind die Aussagen über die gegenwärtige Sicht der Ordensgelübde und Ordensregeln, die gerade durch die Reformen von Pius XII. und dem II. Vatikanum zu innerlicher Annahme in größerer Freiheit geführt haben.

Das Buch ist ein Stück lebensnaher Ordensgeschichte und stellt eine sinnvolle Ergänzung zum vorhergehenden dar, das eher in theoretischen Erörterungen verbleibt.

Linz

Josef Hörmandinger

GUARDINI ROMANO, *Glaubenserkenntnis*. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung. (HTb 1008). (192.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 7,90.

Romano Guardini, „diesem großartigen Lehrer, kam es nicht allein darauf an, einfach und klar zu sagen, was er für wahr und wichtig hielt, sondern auch und vor allem darauf, seinen Hörern . . . eine wirkliche Lebenshilfe zu geben und solchermaßen den Menschen zu ‚dienen‘ . . .“, so bemerkt Josef Pieper, der als Sechzehnjähriger erstmals dem großen Theologen

und Religionsphilosophen begegnet war, zu einem persönlichen Brief Guardinis aus dem Jahre 1951. Die schlichte und lautere Sprache, in welcher Guardini seine Gedanken ausdrückt, gleich, ob es philosophische Probleme, Fragen der Kunst, das Charakterisieren von Persönlichkeiten oder schwierige Fragen des Glaubens sind, läßt auf seine persönliche Lauterkeit und Uneigennützigkeit schließen. Guardini war ein wahrhafter „Diener des Wortes“, fern jenen Versuchungen, die heute manchen Philosophen oder auch Theologen überkommen, „in“ zu sein. Im vorliegenden 1008. Band der Herderbücherei wird eine Reihe von Betrachtungen zusammengefaßt, die Guardini schon in der Zeit vor dem zweiten Weltkrieg gehalten und die der Werkbund-Verlag 1949 in einer Reihe von Kleinschriften herausgegeben hat. Es sind Betrachtungen zu wesentlichen und bedrängenden Fragen des christlichen Glaubens, z. B. zur Anbetung, Offenbarung, Vorsehung, zum Dogma, über die Heiligen, den Widersacher, das Fegefeuer u. a. Es sind unausweichliche Fragen, die eine letzte menschliche Einsicht und Antwort verwehren, die im Geheimnis bleiben. Aber Romano Guardini ist dafür auch heute ein echter christlicher Wegweiser.

Linz

Josef Hörmandinger

HEMMERLE KLAUS (Hg.), *Liebe verwandelt die Welt*. Anstöße zum Berliner Katholikentag 1980. (120.) Grünewald, Mainz 1979. Kart. DM 9,80.

Wenn auch der 86. Deutsche Katholikentag schon weit zurückliegt, bleibt dennoch das Büchlein, das zur geistigen Vorbereitung erschien, zeitlos aktuell. Es stellt nämlich die Frage nach dem, was das Christentum nach 2000 Jahren seiner Geschichte am Gang der Welt und am Schicksal der Menschheit verändert hat und gibt die Antwort mit dem Titel: „Liebe verwandelt die Welt.“ Christi Liebe hat die Welt verändert und verändert sie noch heute. In der Liebe Christi wird stets neu für alle Menschen Gott erfahrbar und durch die Liebe Christi werden Welt und Mensch verwandelt.

Vier Autoren umreißen in ihren Beiträgen über den Katholikentag den Aufbau von verschiedenen Zugängen her den Fragen des Christen und der Kirche in unserer Welt. K. Hemmerle, Bischof von Aachen, weist in seinem Beitrag „Eucharistie und Weltverantwortung“ darauf hin, daß mit dem Eintritt Jesu in diese Welt die Wirklichkeit radikal verwandelt worden ist. Zeichen dafür ist die Eucharistie. „Wer aus der Eucharistie lebt, bei dem gewinnt die Wirklichkeit neue Dimensionen“ (17). W. Kasper stellt unter dem Titel „Die weltverwandelnde Kraft christlicher Liebe“ Grundsatzüberlegungen zum Verhältnis von Christentum und Gesellschaft an und versucht eine neue Verhältnisbestimmung, die sich an Jesus Christus als dem „Ursakrament Gottes für die Menschen“ orientiert und vom Prinzip „Liebe“ geleitet wird. Eine unerwartete Konsequenz seiner Überlegungen ist die Forderung nach schöpferischer Erneuerung der Naturrechtsidee.

K. Forster schreibt über „Die Liebe Christi im Kontext aktueller Fragen des menschlichen Lebens und der Gesellschaft“. Er geht aus von der Sackgasse, in die der autonome Gestaltungswille den Menschen geführt hat, und sieht den Weg in einem verantworteten Zielkonsens und in einer gemeinsamen Wertorientierung, damit die Gesellschaft die Jahrtausendwende als menschenwürdige Gesellschaft überschreiten kann. Beides kann die Liebe anbieten. A. Schwan stellt die Frage, ob Liebe im weltanschaulichen, kulturellen, sozialen und politischen Pluralismus der modernen Lebenswelt Prinzip und Grundwert der Politik sein kann und soll. Er findet die Antwort im „Großen Gebot der Liebe und Nächstenschaft“ als dem Herzstück des Wortes Gottes. An diesem Gebot hat sich auch die Politik zu orientieren.

Gmunden

Herbert Anzengruber

KALTENBRUNNER GERD-KLAUS (Hg.), *Das Geschäft der Tröster*. Hoffnung zum halben Preis. (191.) (Herderbücherei Initiative 36). Herder, Freiburg 1980. Ppb. DM 11,90.

Wenn auch über E. Bloch und sein Werk „Das Prinzip Hoffnung“ in diesem Herder-Taschenbuch „Initiative 36“ leider nur Negatives geäußert wird, kann ihm dennoch nicht das Verdienst abgesprochen werden, etwas zutiefst und uralt Menschliches neu in den Blickpunkt geistigen Interesses gerückt zu haben, nämlich die Kraft der Hoffnung. Um Hoffnung und Hoffnungsspende (Tröster) kreisen auch die insgesamt 14 Beiträge, die von H. Dietz, G. Heckelmann, O. Heuschele, R. Huber, A. Hübscher, J. Illies, H. Jäde, O. Köhler, N. Leser, I. Meidinger-Geise, R. Nitsche, R. Pietsch, J. F. Schmucker und K. Wojtyla (Papst Johannes Paul II.) verfaßt und von G.-K. Kaltenbrunner herausgegeben worden sind.

Hoffnung ist jene Kraft, die die Menschen auf die Zukunft hin bewegt. Doch diese Kraft ist stets Gefahren ausgesetzt, der Gefahr der Degeneration zu einem billigen Optimismus, zur Sucht nach Illusionen, nach von keiner Realität eingeschränkten Euphorien und Phantomen (22). Dieser Gefährdung der Hoffnung heute wollen die Autoren nachspüren, Es ist nicht verwunderlich, daß dabei sehr viel Negatives zutage kommt. Es stimmt nur etwas traurig, daß das Positive der Hoffnung von pessimistischen Warnungen und eschatologischer Resignation übertönt wird.

Die wenigen Beiträge, die Hoffnung wecken, wirken befreiend: J. F. Schmucker (Die selbstverschuldete Unmündigkeit) ruft auf, die gegenwärtige Sinn-Krise dadurch zu lösen, daß sich der Mensch endlich wieder einer Wirklichkeit öffnet, die er nicht schafft, sondern als vorgegeben annimmt. „Solches Ja zum Sein ist Voraussetzung jeglicher Hoffnung“ (70). Hoffnung klingt an in den Beiträgen von O. Heuschele (Die Gabe des Trostes) und J. Illies (Brüderlichkeit – Hoffnung gegen die Natur). Fundiert wird diese Hoffnung durch die Gedanken R. Hubers (Die Evolution geht weiter – Hoffnung auf den Homo futurus), die den – m. E. bis heute zu wenig

ernstgenommenen – Aspekt der Evolution als wesentlichen Grund der Hoffnung aufzeigen. Das Taschenbuch konfrontiert mit Hoffnungsangeboten unserer Zeit und stellt Hoffnungsillusionen bloß. Es entsteht der Gesamteindruck, daß die Menschheit an einer Grenze angelangt ist. Doch muß nicht der Mensch immer wieder solche „Grenz-Erfahrungen“ machen, damit er sich besinnt und einen neuen Weg einschlägt? Kann nicht auch Blochs „Prinzip Hoffnung“ eine Hilfe für solche „Grenz-Erfahrung“ sein? Muß dieses Buch unbedingt als „Kriegserklärung an das Christentum“ (49) gedeutet werden, wie dies H. Dietz (Blaue Blume am roten Revers) tut? Noch härter formuliert R. Pietsch (Ernst Blochs vergebliche Hoffnung): „Blochs Philosophie erweist sich . . . in Wahrheit als ein Trümmerfeld menschlicher Ichsucht und Eitelkeit und einer Hoffart, die sich in der Nachfolge Luzifers unauhörlich von unten her aufbläht und sich dabei mit den zerbrochenen Schätzen der Religion schmückt“ (180).

Anscheinend befindet sich die christliche Hoffnung tatsächlich in einer prekären Lage, wie sie O. Köhler (Die reine, nichts als die reine Hoffnung?) skizziert. Symptom dafür ist ihm das Phänomen Papst Johannes Paul II.: Millionen jubeln ihm als einem neuen Heilsbringer zu. „Sie haben endlich wieder einen Vater, der ihnen die Lebensangst abnimmt, der ihnen die Hoffnung zuspricht, mehr noch: der sie in persona ist“ (30). Aber trifft das den Kern christlicher Hoffnung? Ist dies nicht auch nur „Hoffnung zum halben Preis“?

Gmunden

Herbert Anzengruber

KNOCH OTTO, *Menschsein in Freude*. Leben nach der Weisung Jesu. (144.) Herder, Freiburg 1980. Kart. lam. DM 16,80.

Gegen das oberflächliche, sinnvergessene Leben, das heute viele Menschen führen, bietet der bekannte Neutestamentler Otto Knoch als Alternative ein Leben nach der Weisung Jesu an. In fünf Kapiteln zeigt Knoch den Weg auf, der zu einem erfüllten, sinnvollen und glücklichen Menschsein führt, den die Botschaft Jesu aufzeigt. Zu Beginn wird Jesus als der wahre Lehrer der Menschen hingestellt, der sich deutlich von den Schriftgelehrten seines Volkes abhebt. Voraussetzung für ein neues Menschsein ist die Forderung und das Angebot der Umkehr, aber auch die Grundentscheidung für Jesus im Glauben. Zentrales Handlungsprinzip für die Jünger Jesu ist das Hauptgebot, dessen Entfaltung die Bergpredigt darstellt, besonders in der Forderung zur Vergebungsbereitschaft, durch die Goldene Regel und die Überwindung des Bösen. Das Leben im Reich Gottes wird als neue Situation dargestellt, die neue Möglichkeiten als Glieder der Familie Jesu bietet. Hören und Tun der Mitarbeiter Jesu müssen einander entsprechen, damit der Weg zur Lebenserfüllung beschritten wird. Schließlich weist Knoch darauf hin, daß Gottes Geist dieses neue Leben des Christen bewirkt. Besonders hervorzuheben ist, daß das Leben ei-

nes Christen als zutiefst „menschliches“ Leben dargestellt wird. Für den Christen ist der Beweggrund für ein erfülltes Menschsein die Botschaft Jesu. Hat das Leben durch Jesus einen tieferen Sinn gewonnen, wird Freude seine Grundstimmung sein. Wir dürfen Otto Knoch für diese gute Zusammenstellung dankbar sein.

Nicht unwidersprochen bleiben soll die durchgehende Aburteilung der jüdischen Gelehrten und die scheinbare Gleichsetzung aller Gebote im „Gesetz“. Ich glaube, daß man es sich in diesem Punkt allzu leicht macht. Es gab sicher auch unter den Schriftgelehrten Unterschiede. Außerdem hätte man bei der Thematik des Buches eine mehr lockere, humorvoll-heitere Sprache erwartet.

Pucking

Roland Bachleitner

WELTE BERNHARD, *Der Ernstfall der Hoffnung*. Gedanken über den Tod. (64.) Herder V., Freiburg 1980. Kart. lam. DM 8,80.

Welte will mit diesem kleinen Buch aufklären, was der Tod von sich aus lehren kann, und die christliche Botschaft von der Auferstehung der Toten so erläutern, daß etwas „von ihrem Ernst und vom Licht ihrer Verheißung spürbar werden kann.“ (5)

Im ersten Kapitel zeigt Welte, wie der Mensch gewöhnlich mit dem Tod umgeht: er wird nicht wahrgenommen, er wird übergangen. Nur beim Tod eines lieben Menschen werden wir unumstößlich daran erinnert, daß der Tod doch in unserem Leben gegenwärtig ist. Die Selbsttäuschung wird zerrissen, die Angst vor dem eigenen Sterben kann sich zeigen. Dieser schweigende Ruf des Todes ist unheimlich und zweideutig. Einerseits beendet er das Leben und zeigt somit die Fragwürdigkeit des Lebens, andererseits ist er die Tür zur Zukunft. So ist der Mensch auf der Flucht vor dem Tod bereit, bis aufs äußerste zu gehen, aber er kann den Tod nicht besiegen.

Welte geht darum im zweiten Kapitel der Frage nach, was es mit dem Tod auf sich hat. Der Tod ist der Ernstfall des Lebens. Als absolutes Nein zum Leben ist er negativ. Er nimmt dem Menschen alles aus der Hand. Gleichzeitig gibt er dem Leben Einmaligkeit, Unumkehrbarkeit, Schweigen und Ehrfurcht. Das ist sein positiver Wink. Dies spiegelt sich in den äußeren Feierlichkeiten und Riten wider, die Tod und Begräbnis umgeben. Der Tod läßt an Unendlichkeit denken. Unendlichkeit ist Hoffnung und nicht Vertröstung. Denn wer nur die Diesseitigkeit gelten läßt, der landet konsequenterweise angesichts des Todes beim Nihilismus.

So gibt Welte im dritten Kapitel eine Grundalternative an. Wer einen Sinn des Lebens annimmt, für den ist es konsequent zu hoffen, daß der Sinn des Lebens auch angesichts des Todes gewahrt bleibt, daß also der Unbegrenzte dem begrenzten Menschen entgegenght, ihn ins Licht der Ewigkeit führt. Als zuverlässiger Zeuge macht Jesus den Menschen Mut durch seine frohe Botschaft, die er durch seinen eigenen Tod besiegelt hat. Die Verheißung des ewigen Lebens kann nur in

Bildern beschrieben werden, aber sie erreichen nicht die Unendlichkeit. So bringen zuletzt Glaube und Vertrauen Licht in unser Leben und in unser Sterben.

Linz

Hans Schwarzbauer

KRENZER FERDINAND, *Halte deine Seele in die Sonne*. Zusppruch zum Leben. (192.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 19,80.

HIRSCH JOSEPHINE (Hg.), *Brot für jeden Augenblick*. (80.) Herder, Wien 1983. Ppb. S 72.-/DM 9,50.

ZIMMERMANN ADOLF, *Alles ist Hinweis*. Meditationen und Gebete. (88.) Herder, Wien 1983. S 72.-/DM 9,80.

„Beten ist so notwendig wie atmen. Wir sagen niemals, wir haben keine Zeit zu atmen“ (Sundar Singh). Ein weises Wort, das sich die Menschen unserer Tage, auch viele Christen, sehr zu Herzen nehmen müßten. Allzu leicht ist man mit einer Ausrede, einer Selbstentschuldigung da, wenn es darum geht, sich zum Beten Zeit zu nehmen. Die Preisgabe des Betens bedeutet aber zugleich die Preisgabe des Glaubens, der Bindung an Gott, denn wer verstummt, keinen Blick mehr für ihn, den ganz Anderen und doch allezeit Nahen hat, für den existiert er bald nicht mehr. – Die vielen Bücher und Hilfen zu Gebet und Meditation spiegeln die Not, aber auch das Bedürfnis zu einer Beziehung mit Gott wider. Der Großstadtseelsorger und Leiter der Katholischen Glaubensinformation Ferdinand Krenzer ist seit einigen Jahrzehnten unentwegt bemüht in einer zeitnahen Sprache den Menschen Augen und Ohren für das Wirken Gottes in der Welt und für seine Botschaft in der biblischen Offenbarung zu öffnen. In über 80 Besinnungstexten und zum Nachdenken stimmenden Schwarzweißfotos wird in diesem Buch aus Alltagsbegebenheiten und Begegnungen ein Weg nach Innen gezeigt.

Unter dem Motto „Brot“, der unentbehrlichen und symbolträchtigen Nahrung des täglichen Lebens, werden aus dem reichen Schatz der Heiligen Schrift, großer religiöser Menschen, tiefer Denker und Heiliger, von Menschen der Vergangenheit und Gegenwart Gedanken zusammengetragen, die echte Hilfen zum persönlichen Beten geben.

Der Wiener Domprediger Adolf Zimmermann hat bis zu seiner Priesterweihe ein abwechslungsreiches Leben als Jurist, in der Tätigkeit bei in- und ausländischen Firmen verbracht. Sicher hat ihm diese reiche Erfahrung viel für seine seelsorgliche Tätigkeit eingebracht. Mit dem Motto „Alles ist ein Hinweis“, regt er von den einfachsten Dingen des Alltags ausgehend bis hin zur Kunst zur Meditation und Besinnlichkeit an. Fein formulierte Gebete bieten eine gute Hilfe für die persönliche Gebetsprache.

Linz

Josef Hörmandinger

VERSCHIEDENES

HERDERBÜCHEREI, *Wer wird das Antlitz der Erde erneuern?* Spuren des Geistes in unserer Zeit. Herderbüchereiautoren berichten. Mit Zeichnungen von Tisa von der Schulenburg. (192.) (HTb 1000). – *Die Erde wieder bewohnbar machen*. Wege in eine menschlichere Zukunft. (Reihe: Christ und Welt/Rheinischer Merkur). (HTb 997). (207.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. beide DM 8,90.

Wie kann das Leben und das Zusammenleben der Menschen unserer Zeit menschenwürdiger gestaltet werden? Eine Frage, die heute fast ununterbrochen gestellt wird, von den Religionen, von den Wissenschaften, von der Wirtschaft, aber auch von nicht wenigen politischen Systemen. Daß eine Erneuerung des „Antlitzes der Erde“, um welche seit Jahrhunderten in Gebeten und Hymnen zum Heiligen Geist gerufen wird, nicht vom Menschen allein zuwege gebracht wird, daß sie von Menschen ausgehen muß, die vom Geiste Gottes ergriffen und geführt sind, das lehrt die Geschichte zu deutlich, dafür gibt es aber auch heute nicht weniger deutliche Anzeichen.

Zum 1000. Band der Herderbücherei hat der Verlag 17 in dieser Verlagsreihe erfolgreiche Autoren um einen Beitrag gebeten, prominenten Theologen wie Karl Rahner oder Helmut Thielicke, Wissenschaftler wie den vor kurzem verstorbenen Joachim Illies, Pädagogen wie Christa Meves und zahlreiche andere. Was die einzelnen berichten zum Wirken des Geistes in unseren Tagen ist vielschichtig und verschieden gewichtig: es sind Erlebnisse, Erfahrungen, Meditationen. Verbunden sind die einzelnen Beiträge durch die Verse des Pfingsthymnus, zu welchen Tisa von der Schulenburg Graphiken beitrug, die ob ihrer Schlichtheit überzeugen.

Der Band 997 mit dem Titel „Die Erde wieder bewohnbar machen“ bietet ebenfalls eine Sammlung von verschiedensten Beiträgen. 25 Autoren, erfüllt von der tiefen Sorge um eine menschlichere Zukunft berichten zu aktuellen Fragen, z. B. über den Aufbruch der Jungen, Fragen der Gesundheit, der Verwendung der Atomkraft, von Schwierigkeiten der Kommunalpolitik, von der Friedensbewegung und Friedenspolitik, den Gefahren der Technik, aber auch den Aufgaben, die in dieser unsicheren Welt der Kultur und Religion auf uns zukommen. Daß auch in der Bewältigung aller dieser Probleme im letzten eine Änderung der Gesinnung, eine Umkehr der Herzen, die wieder nur vom Geiste Gottes her möglich ist, unausweichlich und erforderlich ist, das kommt in zahlreichen Beiträgen zu wenig zum Ausdruck. Vielleicht ist es auch eine Überforderung an den einzelnen Autor, da er zu sehr in seinem Problem verhaftet ist und seine Grenzen nicht überschreiten wollte.

Linz

Josef Hörmandinger

BRUNNER INGE UTE / KREMER JACOB, *Die Hoffnung der Welt*. (120. 52 farb. Abb.) Bildzyklus und Kurzkomentare zu den Sonntagsevangelien (A). Mit einer Einführung von Rupert Feuchtmüller. Herder, Wien 1983. Ppb. S 320.-/DM 46,-.

Der Österreichische Katholikentag 1983, verbunden mit dem Besuch unseres Papstes, steht im Zeichen der Hoffnung. In vielfältiger Weise wird auf dieses Ereignis vorbereitet. Ein Beitrag dazu kann auch in diesem vorliegenden Bildband gesehen werden, auch wenn das Kirchenjahr 1983 durch das Lesejahr C geprägt ist.

Der Hauptakzent dieses Bandes liegt im Bild, in der Folge von 52 Bildern zu den Sonntagen des Kirchenjahres, geschaffen von der niederösterreichischen Künstlerin Inge Ute Brunner. Angeregt durch die wöchentlichen Kurzkomentare zu den Sonntagsevangelien im „Kurier“, verfaßt vom Wiener Neutestamentler Jacob Kremer, schuf die Künstlerin Woche für Woche ein Bild zum jeweiligen Evangelium in der von ihr bevorzugten Gouachentechnik.

Der Wiener Kunsthistoriker Rupert Feuchtmüller weist in seiner Einführung darauf hin, daß das Gotteswort der Bibel von solch unausschöpflicher Tiefe sei, daß es weder in wissenschaftlicher Auslegung, noch in Predigt und Meditation, auch nicht in den Möglichkeiten und Formen der Kunst je ausgeschöpft werden könne. Immer wieder, zu jeder Zeit und in jeder Situation fordert es zur Stellungnahme heraus. Die Deutung und Verstehenshilfen, welche der Kunsthistoriker zu diesem Bilderzyklus von I. U. Brunner gibt, vermitteln dem ungeschulten und unvoreingenommenen Betrachter eine vortreffliche Anleitung. Ungeachtet dessen glaubt auch der Rezensent, der sich nicht mit den Maßstäben eines Kunsthistorikers oder auch Kunstkritikers an die Beurteilung dieser Meditationsbilder heranwagen kann und darf, sondern sie vom Religionspädagogischen her sieht, aber auch auf Grund von Schülerurteilen her zu einer Aussage angeregt ist, daß dieser Bilderzyklus eine wertvolle Hilfe zur besinnlichen Betrachtung der jeweiligen Evangelieninhalte darstellt. Eine wesentliche, sprachliche Verständnishilfe bieten die soliden, gehaltvollen und wissenschaftlich ausgewogenen Kurzkomentare von Jacob Kremer.
Linz Josef Hörmandinger

KHOURY ADEL THEODOR (Hg.), *Gottes ist der Orient – Gottes ist der Okzident*. Lebensweisheit des Islams. (Herderbücherei 1001.) (126.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

Die Einleitung skizziert die Hauptquellen des islamischen Lebensmodelles, also den Koran (hl. Schrift) und die Hadith (Überlieferungen). Die hier niedergelegte Lebensweisheit wird in 5 Kapiteln dargeboten: Beziehung des Menschen zu Gott – der Weg des Muslim vor Gott – die Familie im Islam – das Verhalten der Muslime in der Gesellschaft – Muslime und Nicht-Muslime.

Das Wertvollste dieser kleinen Auslese besteht wohl darin, daß man den Islam aus seinen eigenen Schriften kennenlernen kann. Daß das Wort Islam tatsächlich restlose Hingabe an Gott bezeichnet, wird in den ersten Kapiteln spürbar; also ein Anliegen, das alle monotheistischen Religionen verbindet. Die weiteren Kapitel verschweigen aber auch nicht die Unterschiede; die Nicht-Muslime werden zwar als Schutzbefohlene geduldet, aber nicht als gleichberechtigte Mitbürger anerkannt.

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 gestatten, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

ADLER MANFRED, *Die Söhne der Finsternis*. 3. Teil: Theologische Finsternis. (224.) Miriam, Jestetten 1983. Kart. DM 12,80/S 102.40.

ALAND KURT, *Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation*. (GTB Siebenstern 1406). (172.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1983. Kart. DM 16,80.

ANGE DANIEL, *Die Heiligen des Jahres 2000*. Deutsche Fassung von Michael Marsch. (141.) Verlag St. Peter, Salzburg 1983. Kart. S 88.-/DM 12,80.

BARTOSZEWSKI WLADYSLAW, *Herbst der Hoffnungen*. Es lohnt sich, anständig zu sein. Mit einem Nachwort von Reinhold Lehmann. (142.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 15,80.

BÖHM WINFRIED / FRIEDBERGER WALTER / GRESHAKE GISBERT, *Wer ist der Mensch? Was Theologie, Soziallehre und Pädagogik uns sagen*. (Reihe: Theologie im Fernkurs, Bd. 10). (142.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 24,80.

BOEKHOLT PETER, *Kinder- und Jugendgottesdienste*. 13 Modelle mit einem Anhang zu rechtlich-pastoralen Aspekten. (Reihe: Konkrete Liturgie). (168.) Friedrich Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 16,80.

CALLO CHRISTIAN, *Philosophischer Grundkurs zum Erkenntnisbegriff*. Materialien zur Vermittlung der Philosophie. (152.) Ernst Reinhardt, München 1983. Kart. DM 24,80.

DAHM ALBERT, *Der Gerichtsgedanke in der Veröhnungslehre Karl Barths*. (XLVII u. 234.) Bonifatius-Verlag, Paderborn 1983. Ln. DM 28,-.

DENECKE AXEL, *Treffpunkt Gottesdienst*. Predigt und Gottesdienst im Kontakt mit der Gemeinde. Anleitungen, Modelle, Materialien. (128.) Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1983. Kart. DM 22,80.

- FRANKENMÖLLE HUBERT, *Biblische Handlungsanweisungen*. Beispiele pragmatischer Exegese. (248.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 42,-.
- FRIES HEINRICH / RAHNER KARL, *Einigung der Kirchen - reale Möglichkeit*. (Qu. disp., Bd. 100). (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 26,80.
- GNILKA JOACHIM, *Johannesevangelium*. (Die neue Echterbibel.) (164.) Echter-Verlag, Würzburg 1983. Kart.
- GOLDBRUNNER JOSEF, *Bibelkurs*. Besinnungen auf die Heilsgeschichte. Bd. 1: Das Alte Testament. (96.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 12,80.
- GUARDINI ROMANO, *Vom Geist der Liturgie*. Zur aktuellen Situation. Nachwort von Hans Maier. (Herderbücherei, Bd. 1049). (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.
- HARTLAUB CENO, *Freue dich, du bist eine Frau*. Briefe der Priscilla. (126.) Herder, Freiburg 1983. Kart. lam. DM 15,80.
- HARTUNG MARIANNE, *Sozialpädagogische Beratung in der Gemeinde*. (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde.) (131.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 26,-.
- HELLMANN ANTON, *Der Sakristan*. Das Handbuch für die Praxis. (352.) Herder, Freiburg 1983. Pappband. DM 38,-.
- HUMMEL HERIBERT, *Katalog der Inkunabeln der Stiftsbibliothek Schlägl*. (Schlägler Schriften, Bd. 8). (171.) OÖ. Landesverlag Linz 1983. Geb.
- JAKOBI PAUL / MORITZ MARTIN, *Den Menschen zugeneigt*. (120.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 19,80.
- JELICH GEORG, *Kirchliches Ordensverständnis im Wandel*. (Erfurter theologische Studien, Bd. 49). (289.) St. Benno, Leipzig 1983. Kart. DM (DDR) 24,90.
- JESBERGER F. / STOLZENBERG TH., *Der Mensch unterwegs*. Arbeitshilfen für den Religionsunterricht in der Sekundarstufe II. Teil III/1: Der Mensch auf der Suche nach sich selbst. (142 u. zahlr. Schaubilder.) Herder, Freiburg 1983. Kart. lam. DM 29,80.
- JÜNGEL EBERHARD / RAHNER KARL, *Über die Geduld*. (64.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,80.
- KLOSS BARBARA, *Der mystische Rosenkranz*. (96.) Miriam, Jestetten 1983. Kart. DM 6,80/S 54,-.
- KOTZULA STEPHAN, *Der Priesterrat*. (Erfurter theologische Studien, Bd. 48). (365.) St. Benno, Leipzig 1983. Kart.
- KRAUSS-SIEMANN JUTTA, *Kirchliche Stadtteilarbeit*. (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde.) (135.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 26,-.
- KRETZ LOUIS, *Der Reiz des Paradoxen bei Jesus*. Vorwort Kurt Marti. (153.) Walter-Verlag, Olten 1983. Kart. lam. DM 19,80/sfr 18,50.
- LAPIDE PINCHAS / RAHNER KARL, *Heil von den Juden?* Ein Gespräch. (124.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 14,80.
- LEITENBERGER ILSE, *Rafael Kalinowski*. Patron der Emigranten und Vertriebenen. (112.) Herder, Wien 1983. Ppb. S 108.-/DM 14,80.
- LIES LOTHAR, *Ignatius v. Loyola. Die Exerzitien*. Theologie - Struktur - Dynamik. (142.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Snolin. S 178.-/DM 26,-.
- LOHFINK NORBERT, *Der Geschmack der Hoffnung*. Christen und christliche Orden. (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 12,80.
- LOHFINK NORBERT, *Unsere großen Feste*. Meditationen. (112.) Herder, Freiburg 1983. Kart. lam. DM 12,80.
- LÜDICKE KLAUS, *Familienplanung und Ehwille*. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliaren kanonischen Eherecht. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 50). (XII/385.) Aschendorff, Münster 1983. Kart. DM 53,-.
- MAYER ERWIN, *Die Geschichte der Kartause Seitz*. (Analecta Cartusiana, Bd. 104.) (116.) Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität, Salzburg 1983. Kart.
- MINZ KARL-HEINZ, *Pleroma Trinitatis*. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben. (Disputationes Theologicae, Bd. 10). (404.) Verlag Peter Lang, Frankfurt 1983. Kart. sfr 77,-.
- NESTLE DIETER, *Die Ursprünge des Neuen Testaments* oder: Vom Wort Gottes, das unter die Räder fiel. (Herderbücherei, Bd. 1054.) (159.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 7,90.
- NIGG WALTER, *Der Teufel* und seine Knechte. (226.) Walter-Verlag, Olten 1983. Ln. DM 34,-/sfr 31,-.
- PANJIKARAN SEBASTIAN, *Ansätze zu einer ganzheitlichen Spiritualität aufgrund des Yoga: Selbstdisziplinierung, Selbstfindung, Solidarität*. (Dissertationen theologische Reihe, Bd. 1). (XII u. 356.) EOS, St. Ottilien 1983. Kart. DM 34,-.
- PLÖGER JOSEF G., *Berufen und gesandt*. Biblische Besinnungen. (96.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 10,80.
- RICHTER KLEMENS, *Was bedeutet die Liturgie für mein Leben?* Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. lam. DM 14,80.
- RICHTER WOLFGANG, *Transliteration und Transkription*. Objekt- und metasprachliche Metazeichensysteme zur Wiedergabe hebräischer Texte. (Münchener Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd. 19). (XII und 156.) EOS, St. Ottilien 1983. Kart. DM 30,-.

RUF NORBERT, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Juris Canonici für die Praxis erläutert.* (448.) Herder, Freiburg 1983. Pappband. DM 38,-.

SCHALL TRAUOGOTT ULRICH, *Eheberatung – Konkrete Seelsorge in Familie und Gemeinde.* (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde). (191.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 36,-.

SCHIEFFER ELISABETH, *Von Schauenburg nach Leuenberg.* Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. (XLVIII u. 911.) Bonifatius-Verlag, Paderborn 1983. Ln. DM 42,-.

SCHILLER KARL E. / MODLHAMMER JOHANN W., *Ketzer und Christ.* Das Christuszeugnis Martin Luthers im Spiegel des II. Vatikanischen Konzils. (159.) Veritas, Linz 1983. Kart.

SCHNEIDER MICHAEL, *„Unterscheidung der Geister“.* Die ignatianischen Exerziten in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard. (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 11). (246.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Kart. lam. DM 48,-/S 340,-.

SCHOLL NORBERT, *Glauben für fragende Zeitgenossen.* (Topos-Tb. 135). (120.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 8,80.

SCHÜRMANN HEINZ, *Gottes Reich – Jesu Geschick.* Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung. (272.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 38,-.

SPESCHA PLASCH, *Energie – Umwelt – Gesellschaft.* Bd. 1: Gerechtigkeit und Frieden – Ethische Studien zur Meinungsbildung. (Hrsg.: Schweizerische Nationalkommission Justitia et Pax). (181.) Imba-Verlag, Freiburg (Schweiz) 1983. Brosch. sfr 28,-/DM 32,-.

WEBER GÜNTER, *Wie wir Menschen leben 3.* Ein Religionsbuch für das dritte Schuljahr. (112.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 10,80.

HERAUSGEBER

ALBRECHT WILHELM u. a., *Zur Grundlegung des Sakramentenunterrichts.* Die Vorträge des religionspädagogischen Kurses 1982 im Cassianum Donauwörth. (104.) Ludwig Auer, Donauwörth 1983. Kart. cell. DM 9,80.

BAUMANN ARNULF H., *Was jeder vom Judentum wissen muß.* (208.) (GTB 1063). Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1983. Kart. DM 12,80.

BISER EUGEN, *Nietzsche für Christen.* Eine Herausforderung. Textauswahl und Einleitung. (Herderbücherei, Bd. 1056.) (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 7,90.

BOURS JOHANNES, *Das Fischernetz Gottes.* Vom Geheimnis der Beziehung. (Heinrich Spaemann zum 80. Geburtstag.) (159.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 19,80.

BROSZAT MARTIN / FREI NORBERT, PLOETZ *Das Dritte Reich.* Ursachen – Ereignisse – Wirkungen. (256 u. 16 Bildtafeln, 1 Karte) Verlag Ploetz, Freiburg 1983. Pappband. DM 39,80.

DEUSER HERMANN / STEINACKER PETER, *Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie.* (Fundamentaltheologische Studien, Bd. 6). (222.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1983. Kst. DM 42,-.

DEXINGER FERDINAND, *Tod – Hoffnung – Jenseits.* Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie. Ein Symposium. (Schriftenreihe der Wiener Katholischen Akademie, Bd. 4). (206.) Herder, Wien 1983. Kart. DM 28,80/S 198,-.

FREI JUDITH, *Corpus Ambrosiano – Liturgicum I: Das Sacramentarium Triplex.* 2. Teil: Wortschatz und Ausdrucksformen. Ein Wortverzeichnis. Die Handschrift C 43 der Zentralbibliothek Zürich. (267.) Aschendorff, Münster 1983. Kart. DM 98,-.

GORDAN PAULUS, *Menschwerden – Menschsein.* (Salzburger Hochschulwochen 1982.) (456.) Butzon & Bercker, Kevelaer und Styria, Graz 1983. Kart. S 120,-/DM 16,80.

HENCKEL-DONNERSMARCK AUGUSTINUS H. GRAF / BETHLEN STEFAN GRAF, *Vom menschlichen Sterben und vom Sinn des Todes.* (189.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 19,80.

HERBSTTRITH WALTRAUD, *Edith Stein.* Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. (Herderbücherei, Bd. 1035). (190.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 9,90.

HORSTMANN JOHANNES, *Gewissen.* Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes. (Dokumentationen 7). (125.) Katholische Akademie Schwerte 1983. Kart. DM 12,-.

KOUDELKA VLADIMIR J., *Dominius.* Gotteserfahrung und Weg in die Welt. (203.) Walter-Verlag, Olten 1983. Ln. DM 29,80/sfr 27,50.

PAULUSVERLAG, *Pauluskalender 1984.* Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1983. Kart. sfr 9,-.

REIKERSTORFER JOHANN, *Gesetz und Freiheit.* (152.) Herder, Wien 1983. Ppb. S 150,-/DM 22,-.

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Botschaft aus Träumen.* Auftrag – Anruf – Geschenk. (Herderbücherei, Texte zum Nachdenken, Bd. 1062). (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

SCHUNK KARIN / WALTER RUDOLF, *Anstiftung zur Zivilcourage.* Prominente Autoren berichten über bestandene Konflikte. (Herderbücherei Wegzeichen, Bd. 1050). (127.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.



Bücher in Oberösterreich
OÖ. Landesverlag

Herausgeber: Prof. DDr. Albert Fuchs, Theologische Fakultät Linz.

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt

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 Traditions-geschichte 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

Soeben erschienen

Band 8 der Aufsatzreihe

- A. Fuchs, Durchbruch in der Synoptischen Frage. Bemerkungen zu einer „neuen“ These und ihren Konsequenzen
H. Giesen, Christliche Existenz in der Welt und der Menschensohn. Versuch einer Neuinterpretation des Terminwortes Mk 13, 30
J. Schlosser, Lk 17, 2 und die Logienquelle
D. Catchpole, Reproof and Reconciliation in the Q community. A study of the tradition-history of Mt 18, 15–17.21–22/Lk 17, 3–4
S. Légasse, Le refroidissement de l'amour avant la fin (Mt 24, 12)
I. Broer, Noch einmal: Zur religionsgeschichtlichen „Ableitung“ von Jo:2, 1–11
O. Knoch, Charisma und Amt: Ordnungselemente der Kirche Christi

Bestelladresse:

Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt,
Harrachstraße 7, A-4020 Linz

Gerhard Ebeling

Umgang mit Luther

1983. VIII, 222 Seiten.

ISBN 3-16-144731-X Pappbd. geb. DM 36.-

Die Bibelfrage und das Problem des Politischen bilden die beiden aufeinander bezogenen Hauptthemen, auf die sich hier der Umgang mit Luther konzentriert: orientiert an den Quellen, zugleich aber unter dem Anspruch heutiger Verantwortung.

Der Unterschied der Zeiten wird eindringend reflektiert, in Hinsicht auf den Bibelgebrauch ebenso wie auf die bedrängenden politischen Verhältnisse. Dennoch wird Luthers theologisches Denken in bezug auf beides zur maßgebenden Orientierungshilfe. Die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium ist und bleibt der Schlüssel wahrer Erneuerung aus der Bibel und rechten theologischen Verantwortens des Politischen. Dabei wird auf die brennenden Fragen eingegangen, jedoch mit der Zumutung, besonnen darüber nachzudenken. Unter den zwölf hier vereinten – bisher teils verstreut publizierten, teils unveröffentlichten – Beiträgen zur Gegenwartsbedeutung Luthers sind die beiden

letzten Stücke der nun zum Abschluß gelangenden hundertjährigen Geschichte der Weimarer Luther-Ausgabe gewidmet.

Inhaltsübersicht:

Was Luther mir bedeutet
Der Wolfenbütteler Psalter – Keimzelle von Luthers Theologie
Wiederentdeckung der Bibel in der Reformation – Verlust der Bibel heute?
Erneuerung aus der Bibel
Schrift und Erfahrung als Quelle theologischer Aussagen
Von der Wahrheit des Glaubens
Zur Definition des Menschen
Die Toleranz Gottes und die Toleranz der Vernunft
Usus politicus legis – usus politicus evangelii
Theologisches Verantworten des Politischen. Luthers
Unterrichtung der Gewissen heute bedacht
Die gemeinsame Liebe zu einer Hundertjährigen
Hundert Jahre Weimarer Luther-Ausgabe



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)

TOD HOFFNUNG JENSEITS

DIMENSIONEN UND KONSEQUENZEN
BIBLISCH VERANKERTER ESCHATOLOGIE

EIN SYMPOSIUM
HERAUSGEGEBEN
VON FERDINAND DEXINGER

HERDER

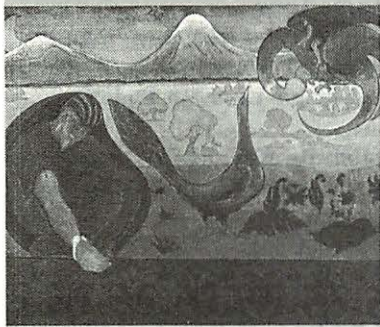
- DISKUSSIONSBEITRÄGE anlässlich eines Symposions mit der Grundfrage der Entstehung der Eschatologie.
- JENSEITSERWARTUNG nicht nur vom theologischen Standpunkt aus betrachtet, sondern auch philosophische, soziale, religionsgeschichtliche und politische Aspekte berücksichtigend.
- KOMMT dem Anliegen einer Persönlichkeitsbildung auch außerhalb einer organisierten Religionsgemeinschaft entgegen.

ISBN 3-210-24.712-9; 248 Seiten, Pb., öS 198.- / DM 28,80

Harald Seuter

Der Traum vom Paradies

Zwischen Trauer
und Entzücken



Herder

In kurzen, anschaulichen Texten legen 17 namhafte Autoren ihre individuell erfahrenen Träume und Sehnsüchte nach einem verlorenen beziehungsweise neu zu schaffenden Paradies dar.

Solchen Wünschen kommt in einer von Nuklearstrategie und Technik gefährdeten Zeit eine ganz besondere Bedeutung zu.

260 Seiten, Pb., ISBN 3-210-24.729-3
öS 215.-/DM 30,-

VERLAG HERDER WIEN-FREIBURG-BASEL

Linzer Philosophisch- theologische Reihe

Neu in Ihrer Buchhandlung

Reisinger/Rombold (Hg.)

Marxismus und Christentum

Band 18, 164 Seiten, kart.
öS 178,--, DM 28,--.

H.R. Schlette, W. Prucha,
A. Wucherer-Huldenfels,
G. Rombold, F. Reisinger,
J.M. Lochmann, E. Hanisch,
W. Post und I. Fetscher
befassen sich in ihren Beiträgen
mit drei Themenschwerpunkten,
die als Inbegriff wichtiger
Probleme angesehen werden
können:

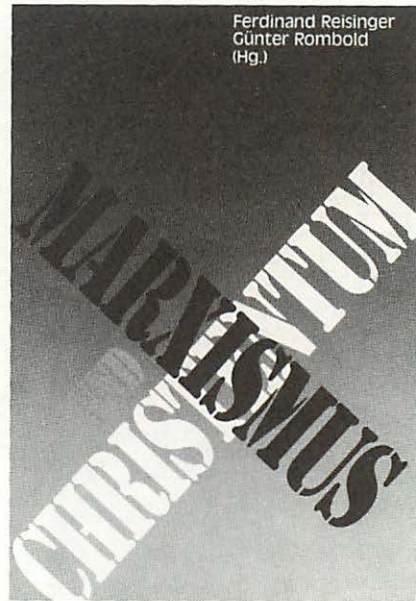
- die Rolle des Humanismus
im Marxismus (und im Christen-
tum),
- die Möglichkeit von Religion,
Philosophie und Kunst im
Marxismus,
- die Bedeutsamkeit von
Geschichte in Marxismus
und Christentum.

Ferdinand Reisinger (Hg.)

Menschsein in der Gesellschaft

Christliche Fundamente
und Perspektiven

Band 17, 188 Seiten, kart.
öS 178,--, DM 28,-.



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.



SEELSORGE – DIENST AM MENSCHEN

Franz Breid

DATEN UND IMPULSE ZUR LANDPASTORAL

Ergebnisse der Dekanatsuntersuchung Sarleinsbach

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

204 Seiten, 16,5 x 23,5 cm, broschiert, S 126,-/DM 18,-.

Ferdinand Klostermann

DIE PASTORALEN DIENSTE HEUTE

360 Seiten, Format 14,8 x 21 cm,
S 264,-/DM 42,-.

Priester und Laien – Situation und Bewältigung

Das letzte Werk des bedeutenden Pastoraltheologen bietet sowohl eine Dokumentation über die Situation der Priester, Diakone und Ordensleute in den Gemeinden wie auch eine Reihe von Thesen zur Überwindung der gegenwärtigen „Amtskrise“ in der katholischen Kirche. Es stellt einen Appell an die große Zahl aufgeschlossener Christen dar, an der Überwindung dieser Krise mitzuwirken.

80 Seiten, 11,8 x 18,5 cm, broschiert, S 64,-/DM 9,30.

Johannes Marböck

BETEN – MENSCHSEIN VOR GOTT

Grundhaltungen biblischen Betens

In einer Zeit neu erwachten Interesses am Gebet, das in einer Vielfalt von Gebetssammlungen, Gebetsformen und Gebetsgruppen seinen Ausdruck findet, möchte der Autor zu Grundhaltungen biblischen Betens, insbesondere zu den Psalmen, als Quelle und Orientierung gesunder Gebetsfrömmigkeit, hinführen.



...neu im

VERITAS

Verlag

Meinold Krauss (Hg.) Predigten über die Kirche

(Dienst am Wort, Band 44). 122 Seiten, kart. DM 19,80; bei Subskription der Reihe DM 16,80

»Es ist der Beruf der Kirche, Menschen zu einem Menschsein zu verhelfen, zu einem Leben im Licht ihrer Bestimmung zur Freiheit der Kinder Gottes, und zwar durch Bezeugung der Christusverheißung in Wort, Tat und Kirchengestalt.« (Ernst Lange)

Der Predigtband stellt sich dieser Aufgabe. Zu den Mitarbeitern gehören: Friedhelm Borggrefe, Karl Dienst, Gerd Heinz-Mohr, René Leudesdorff, Hans-Georg Lubkoll, Gerhard Marcel Martin, Hans-Rudolf Müller-Schwefe, Paul Philippi, Hans-Jürgen Quest, Roman Roessler, Manfred Seitz, Helmut Spengler, Otmar Schulz, Wolfgang Teichert, Rainer Volp, Hildegunde Wöller, Hans Dieter Wolfinger, Jörg Zink, Christian Zippert.

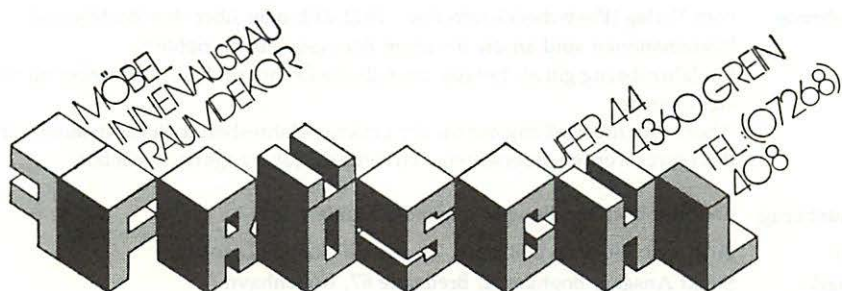
Christian Möller Seelsorglich predigen

Die parakletische Dimension von Predigt, Seelsorge und Gemeinde. 170 Seiten, kart. DM 28,-

Die seelsorgliche Predigt ist heute gesuchter denn je, weil immer mehr ratlose und verzweifelte Menschen nach Weisung, Ermutigung und Trost suchen. Zur seelsorglichen Predigt gehört die einladende Gemeinde, die den Erschöpften in ihrer Mitte aufatmen und auf ein Wort hören läßt, das er nicht gleich beantworten muß, sondern das er zunächst an sich wirken lassen kann. Seelsorge hat es in der Bibel mit Paraklese zu tun und meint ein Geschehen von Bitte, Mahnung, Trost und Einladung.

Ein parakletisches Verständnis von Seelsorge umfaßt das Einzelgespräch ebenso wie die Predigt. Der Verfasser setzt sich kritisch mit den bestehenden kerygmatischen und therapeutischen Seelsorgekonzeptionen auseinander.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich



Erzeugung von Kircheneinrichtungen
und Portalen



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

Käsererei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 82 82

glasmalerei

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)

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, København.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.

Holland: Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.

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

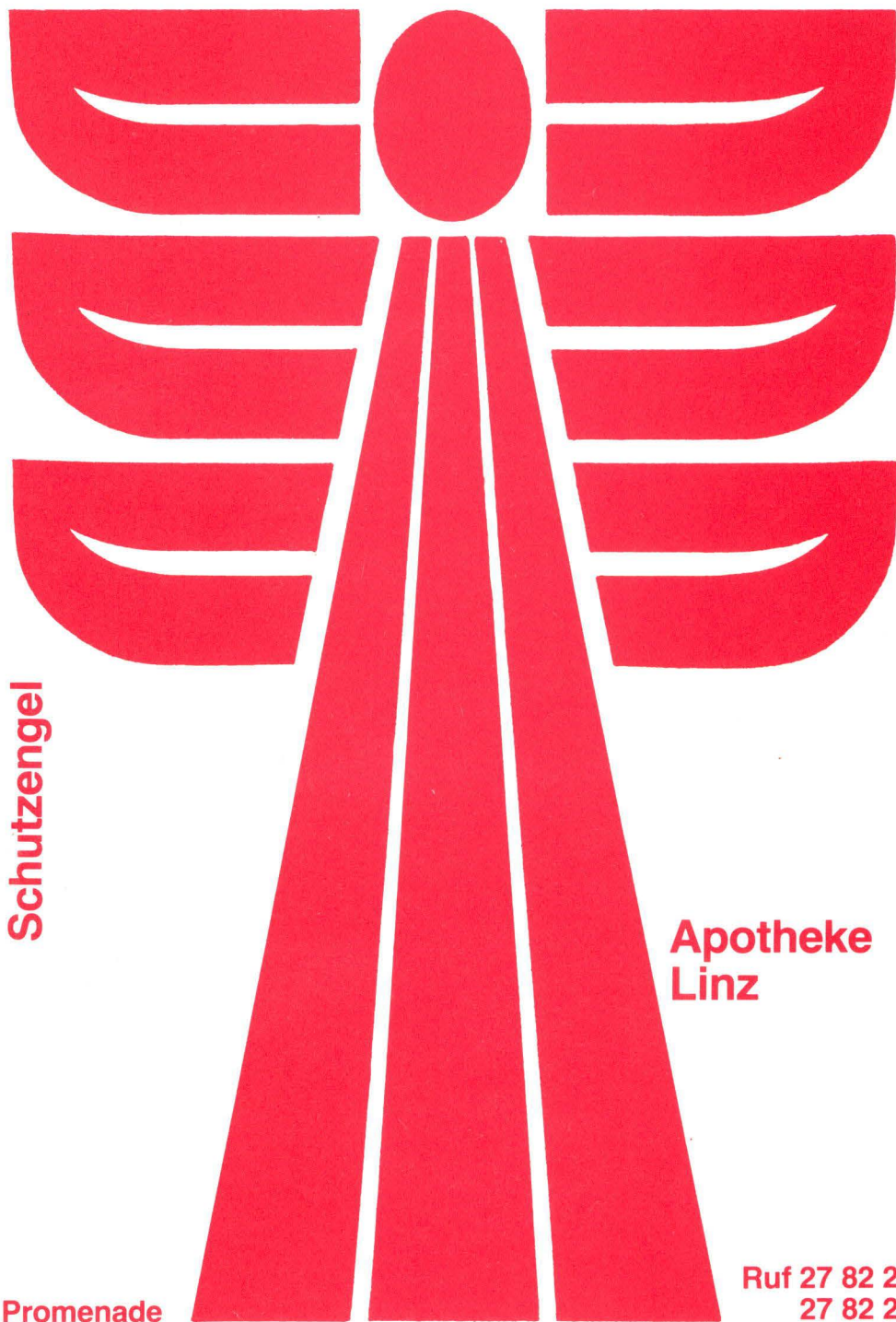
Sitz: 4020 Linz, Landstraße 41

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 Schülcher, 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-Zentral-

kasse reg. Gen. m. b. H.

Grundlegende Richtung: Katholisch



Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

**Ruf 27 82 27
27 82 28**

Theologisch- praktische Quartalschrift

Baumgartner Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche II

■ DAS NEUE KIRCHENRECHT

Müller Der Seelsorger vor dem neuen Kirchenrecht

Heimerl Der neue Codex Iuris Canonici
Möglichkeiten und Probleme

Assenmacher Die Predigt im neuen Kirchenrecht

Beinert Das Böse – der Schatten auf Gottes guter Welt

Janda Wertvermittlung als pädag. Aufgabe

Dobiosch Bußfeier mit Einzelbeichte

Suttner Unionen mit Ostkirchen als ökumenisches Problem

Rodt Ostern in Gersthof

Gansrigler Kirche in der Welt von heute

2. Heft

1984

132. Jg.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1984

Konrad Baumgartner:	Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche II	129
S c h w e r p u n k t t h e m a : D a s n e u e K i r c h e n r e c h t		
Alois Müller:	Der Seelsorger vor dem neuen Codex	133
Hans Heimerl:	Der neue Codex Iuris Canonici. Möglichkeiten und Probleme	144
Günter Assenmacher:	Die Predigt im neuen Kirchenrecht	152
A b h a n d l u n g e n		
Wolfgang Beinert:	Das Böse – der Schatten auf Gottes guter Welt	161
Josef Janda:	Wertvermittlung als pädagogische Aufgabe	171
Hubert Dobiosch:	Bußfeier mit Einzelbeichte	183
M i t t e i l u n g e n		
Ernst Christoph Suttner:	Unionen mit Ostkirchen als ökumenisches Problem	195
Norbert Rodt:	Ostern in Gersthof	202
B e r i c h t		
Franz Gansrigler:	Kirche in der Welt von heute	206
L i t e r a t u r		
Das aktuelle theologische Buch:		
Zwei wichtige Bücher zum neuen Kirchenrecht		
(Helmuth Pree)		211
Hugo Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht (Styria)		
Norbert Ruf, Das Recht der kath. Kirche nach dem neuen CIC (Herder)		
Günter Rombold/Horst Schwebel, Christus in der Kunst des 20. Jh.s (Karl-Josef Kuschel)		213
Besprechungen		215
Kirchenrecht, Philosophie und Ethik, Moraltheologie, Kirchengeschichte, Homiletik, Religionspädagogik, Sozialwissenschaft, Verschiedenes		229
Eingesandte Werke und Schriften		
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: Lic. iur. can. Günter Assenmacher, I-00186 Roma, Via della Pace 20.
Univ.-Prof. Dr. Konrad Baumgartner, D-8400 Regensburg, Universitätsstraße 31.
Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-8400 Regensburg, Universitätsstraße 31.
Dr. Hubert Dobiosch, D-8885 Holzheim, Hauptstraße 57.
Dr. Franz Gansrigler, A-1010 Wien, Singerstraße 7/VI/II.
Univ.-Prof. DDR. Hans Heimerl, A-8301 Laßnitzhöhe, Höngital 138.
Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Langothstraße 10.
Dr. Karl-Josef Kuschel, D-7400 Tübingen, Hausserstraße 140.
Univ.-Prof. Dr. Alois Müller, CH-6004 Luzern, Bramberghöhe 2.
Univ.-Prof. DDR. Helmuth Pree, A-4020 Linz-Auhof, Universität Linz.
Dr. Norbert Rodt, A-1180 Wien, Bischof-Faber-Platz 7.
Univ.-Prof. Dr. Ernst Christoph Suttner, A-1010 Wien, Schottenring 21.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 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.

Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche (II)

Nach den beiden Fragen, wie im Alten und Neuen Testament von Versöhnung und Buße gesprochen wird und wie dieses Sprechen heute in die Katechese umgesetzt wird (Vgl. Heft 1, S. 5–11), wollen wir einen anderen Bereich der Verkündigung bedenken: Kirchliche Verlautbarungen zu unserem Thema.

Versöhnung und Buße in Enzykliken Papst Johannes Pauls II.

Da zum Zeitpunkt der Niederschrift dieses Artikels das Schlußdokument der Bischofssynode 1983 „Versöhnung und Buße im Sendungsauftrag der Kirche“ noch nicht vorliegt, beziehe ich mich auf die beiden Enzykliken von Papst Johannes Paul II., die als vorausgehende Publikationen den Werdegang und die inhaltliche Ausrichtung der Bischofssynode maßgeblich mitbestimmt haben.

Schon *Johann Michael Sailer* (1751–1832) hat es als Wesensaufgabe der Pastoral bezeichnet, daß durch das Handeln der Kirche die in sich und mit ihrem Gott entzweite Menschheit wieder zur Einheit untereinander und mit Gott gebracht werde. Eben diese Perspektive hat das II. Vaticanum aufgenommen, wenn es die Kirche „als Sakrament, das heißt, Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit“¹ bezeichnet. Als „Sakrament des Geistes“ (*W. Kasper*) ist der Kirche die Verwirklichung des Sinnzieles der Kirche und der Menschheitsgeschichte aufgegeben, Einheit und Frieden unter den Menschen und Völkern durch ihre Einheit mit Gott anzuzeigen, zu verkündigen und zu bewirken.

So sehr dies für alles pastorale Handeln gilt, so gilt es doch in ganz besonderer Weise für den „Dienst der Versöhnung“, den Christus als Fortführung seines Versöhnungsdienstes der Kirche aufgetragen hat (vgl. 2 Kor 5). Versöhnung, Buße und Bußsakrament gehören somit zum Wesen des Christseins, zum Wesen jeder christlichen Gemeinde und zum Wesen der Kirche. Die sich selbst, ihren Mitmenschen und ihrem Gott entfremdeten Menschen werden durch die Verkündigung und das Heilshandeln der Kirche eingeladen: „Wir bitten euch an Christi Statt: laßt euch mit Gott versöhnen“ (2 Kor 5, 20). Eine so von Christi Versöhnung durchformte „Gemeinschaft von Versöhnten und zur Versöhnung Bereiten“ müßte und könnte ein Modell gelingenden Lebens auf dem Weg zu einer versöhnten Menschheit werden – eine theologische und pastorale Zielvorstellung, die eine stete Neubesinnung und Umkehr der Kirche und aller ihrer Glieder überdeutlich notwendig macht.

Entscheidende Impulse für die Beachtung und Verwirklichung solcher pastoraler Perspektiven geben die beiden Enzykliken „*Redemptor hominis*“ und „*Dives in misericordia*“ von Papst *Johannes Paul II.* Sie sollen nachfolgend den Mittelpunkt der theologischen und pastoralen Reflexion bilden.²

¹ *Lumen gentium* 1,9,48,59. – Vgl. auch Liturgiekonstitution 26; Pastoralkonstitution 42,45.

² Abkürzungen im folgenden: RH (= *Redemptor hominis*) und DM (= *Dives in misericordia*).

1. Von der materialen Sicht zum personalen Vollzug

In Theologie und Praxis der Buße, aber auch im Bewußtsein vieler Mitchristen stand und steht eine Auffassung im Vordergrund, welche die „material-vergebende Sicht“ genannt werden könnte. Die neuere Theologie und vor allem die Aussagen der beiden Enzykliken betonen die „personal-versöhnende Sicht“ von Buße und Bußsakrament als „Begegnung mit Gott“ bzw. „mit Christus“. Neben der christlichen Buße als einzelstem Akt (im Sinne der „conversio“ und „reconciliatio“ für den Christen, welcher sich durch schwere Schuld von Gott getrennt hat) wird ein Leben des Christen aus der stets neuen Umkehr und der vertieften Hinwendung zu Christus betont. Der „status viatoris“ des Menschen erfüllt sich im „status conversionis“: „diese Haltung stellt das tiefste Element der Pilgerfahrt jedes Menschen auf dieser Erde dar“. Wer Gott in seinem Wesen als „Gott des Erbarmens“ und der wohlwollenden Liebe erkannt hat, „kann nicht anders, als in fortwährender Bekehrung zu ihm zu leben“ (*existentieller Aspekt*).

„In der Kirche . . . muß das Bedürfnis nach Buße lebendig bleiben, sei sie sakramentaler oder mehr asketischer Natur“ (RH 20). Wenn es im christlichen Leben entscheidend darum geht, „im eucharistischen Leben und in der eucharistischen Frömmigkeit stets zu verharren und fortzuschreiten und sich selbst unter dem Einfluß der Eucharistie geistlich zu entfalten“ (RH 20), so werden „Eucharistie und Buße . . . eine zweifache und zugleich innerlich verbundene Dimension des authentischen Lebens im Geist des Evangeliums, des wahrhaft christlichen Lebens“. Die je neue Bemühung um Bekehrung durch Buße und Bußsakrament hält nicht nur den „Zugang“ zur Eucharistie offen, sondern ermöglicht im tiefsten Sinn den inneren Anschluß des Christen an die Hingabe Jesu Christi an den Vater: „in immer reiferer Form und durch eine beständige und immer tiefere Bekehrung wenden wir uns zu Gott hin“, als Menschen, die vielfältigen Begrenzungen unterliegen, während die Hingabe Christi unbegrenzt ist (*Hingabe-Aspekt*).

Die individuelle Bekehrung als innerer Akt enthält aber auch das wechselseitige Begegnungsmoment: einerseits das „Recht der menschlichen Seele . . . zu einer mehr persönlichen Begegnung mit dem gekreuzigten Christus (und) gleichzeitig das Recht Christi, jedem von uns . . . im Augenblick der Bekehrung und des Verzeihens zu begegnen“ (RH 20). Es besteht also eine innere Korrespondenz zwischen „der inneren Wahrheit des Menschen, der menschlichen Schuld und der Sehnsucht des menschlichen Gewissens“ einerseits und dem „Geheimnis der Erlösung als einer lebendigen und lebenspendenden Wirklichkeit“ andererseits. Der „gemeinsame Nenner“ für diese Korrelation ist das Erbarmen: die Sehnsucht danach im Menschen, seiner inneren Wahrheit und der inneren Wahrheit der Welt; die geoffenbarte Wesensäußerung Gottes in der Geschichte des Heils, vor allem aber in Jesus Christus, der „die Inkarnation des Erbarmens Gottes“ ist (*Korrelations-Aspekt*).

Aus diesem immer neuen Offenwerden des Christen für das Erbarmen Gottes wird geradezu ein neuer Lebensstil: „Er besteht in der ständigen Entdeckung und ausdauernden Verwirklichung der erbarmenden Liebe“, welche die zwischenmenschlichen Beziehungen beseelt, einer neuen „Kultur der Liebe“ (Paul VI.). Im Geiste des Erbarmens werden die Bemühungen um eine „menschlichere Welt“ über die Kategorie der Gerechtigkeit hinaus in der Tiefe fruchtbar: „Eine Welt ohne Verzeihen wäre eine Welt kalter und ehrfurchtsloser Gerechtigkeit, in

deren Namen jeder dem anderen gegenüber nur seine Rechte einfordert“ (DM 14) (*spirituell-sozialer Aspekt*). – Das „echte Erbarmen ist die tiefste Quelle der Gerechtigkeit“.

2. Von der individualistischen zur ekklesialen Sicht

Wenn die Kirche das Erbarmen Gottes bekennt, verkündet und verwirklicht, so geht es natürlich auch und vor allem um das Heil und die Bekehrung, um den geistlichen Lebensstil des einzelnen. Es geht aber darüber hinaus um den Wesensvollzug von Kirche: sie „lebt ein authentisches Leben, wenn sie das Erbarmen bekennt und verkündet“ (DM 13). Darin besteht ihr eigentliches „geistliches Profil“, das Ziel ihres gesamten Wirkens: „das Geheimnis des Erbarmens, das uns in Christus aufstrahlt, zu verkünden und ins Leben hineinzutragen“. Dadurch gewinnt sie ihr *sozialdiakonisches*, ihr *missionarisches* und ihr *ökumenisches* Profil.

Das sozialdiakonische Profil realisiert die Kirche durch das Übersteigen von weltlichen Strukturen der Gerechtigkeit und Gleichheit im christlichen Moment des Erbarmens: es ist das „unerläßliche Element, sollen die Beziehungen der Menschen zueinander vom Geist höchster Achtung des wahrhaft Menschlichen und gegenseitiger Brüderlichkeit geprägt werden“ (DM 14). Jesus Christus, der Diakonos, ist für solches Handeln „Modell der erbarmenden Liebe zum Nächsten“ (DM 3). Einerseits ist das Erbarmen nur möglich auf der Grundlage der Gerechtigkeit („daß die Forderungen der Gerechtigkeit erfüllt werden, ist eine Hauptbedingung dafür, daß das Antlitz der Liebe aufleuchten kann“); andererseits aber hat das Erbarmen „die Kraft, der Gerechtigkeit einen neuen Inhalt zu geben; dieser findet seinen einfachsten und vollsten Ausdruck im Verzeihen“ (DM 14). Im Verzeihen-Schenken und Verzeihen-Empfangen wird die Würde des Menschen betont bzw. wiederhergestellt.

Das Erbarmen Gottes zu verkünden und zu verwirklichen, ist „die dem Volk Gottes eigene Mission“. Sie hat an der „messianischen Sendung Christi Anteil und setzt diese in gewissem Sinne fort“ (DM 13). Die „erbarmende Liebe Gottes“ macht die messianische Botschaft des Evangeliums aus. Und eben diese „erbarmende Liebe“ soll die Kirche zusammen mit der Gerechtigkeit „in den vielgestaltigen Bereich der zwischenmenschlichen und sozialen Beziehungen hineintragen. Nur dann kann die Welt der Menschen immer menschlicher werden“ (DM 14).

Aus der Realisierung des Erbarmens erhofft der Papst auch die Erfüllung der ökumenischen Aufgabe: die „Einheit aller, die sich zu Christus bekennen“. Im Bekenntnis zum Erbarmen Gottes und im Glauben an „die Liebe, die mächtiger ist als die Schwäche der menschlichen Uneinigkeit“, erhofft die Kirche die endgültige Verwirklichung der Einheit, welcher das Gebet Jesu gegolten hat.

3. Zur Realisierung des Erbarmens und der Buße

Die beiden Enzykliken bieten keine unmittelbaren pastoralen Handlungsmuster an. Viele Aussagen bedürften der Konkretisierung und der Anwendung auf weltliche und vor allem auf innerkirchliche Probleme, damit sie Realitätswert gewinnen. Was beide Dokumente aufzeigen, sind Manifestationen des verkündeten und zugesprochenen Erbarmens: in den Lesungen der Liturgie, in der Verehrung

und Betrachtung der Liebe des Herzens Jesu, vor allem aber in der Betonung der Sakramente der Eucharistie und der Versöhnung, aber auch der Proklamation der Kirche als Heilszeichen für die Welt. Christliches Leben in der Haltung der Buße und in der Praxis des Bußsakramentes wird in beiden Enzykliken hineingestellt in die umgreifende Perspektive des Erbarmens Gottes zu uns sowie jenes Erbarmens, das die Christen, die Gemeinden vorzuleben haben, vor allem aber die Kirche als Ganze.

4. Fragen der spirituellen und pastoralen Realisierung

Erbarmen anzunehmen von Gott und es weiterzugeben an die Menschen, darin erfüllt sich unsere Existenz als Seelsorger. „*Miseri-cordes esse*“ – ein Herz zu haben für die Elenden, das führt uns zur eigenen Gewissenserforschung: wer sind für mich *meine* Geringsten, des Herren Brüder? Welche Einstellung und Kontakte habe ich zu den Einfachen, den Nichtgebildeten, den Arbeitern und sozial Deklassierten, vielleicht den Behinderten, den Sonderschülern, allen, die in dieser unserer Gesellschaft keine Hoffnung und keine Chance haben?

Ist das Erbarmen als „Buße konkret“ Thema meiner Gespräche, Thema meines Unterrichts und der Predigt? Welche „Aktionen des Erbarmens“ rege ich an oder helfe sie durchführen? Wie geht man in meiner Gemeinde mit den Elenden um: den sogenannten Fernstehenden (können sie überhaupt zurückkommen oder sind sie Fernstehende, weil wir uns von ihnen entfernt haben, von den Alleinstehenden, den Geschiedenen, den Unehelichen, den jungen Erwachsenen . . .)? Machen wir auf die Pflicht zum Erbarmen durch Versöhnung aufmerksam? Praktizieren wir sie selbst? Welche „Zeichen des Friedens und der Versöhnung“ gibt es über den liturgischen Bereich hinaus – mit Christen verschiedener Konfessionen, mit ausländischen Mitbürgern, mit Inhabern eines anderen Parteibuches oder einer anderen theologischen oder kirchlichen Konzeption? Gibt es in der Kirche die Dimension erfahrbaren Erbarmens, erlebbarer Versöhnung? Halten wir Jugendarbeit aus ohne „Verkirchlichungsabsichten“? Haben wir den Mut zu neuen, ungewohnten Wegen in der Pastoral – oder bestimmt die Angst vor Verunsicherung und der Zwang zur Bewahrung um jeden Preis unser Handeln? Nur einige Fragen, die uns helfen können, daß wir der Zuwendung des erbarmenden Gottes die entsprechende Antwort geben durch unser Leben und unser Handeln.

Der Seelsorger vor dem neuen Codex

Ein neuer Codex! Wenn man bedenkt, was der Codex Iuris Canonici von 1917/18 in der lateinischen Kirche bedeutete: die erste Gesamtkodifizierung in der Kirchengeschichte – dann erweist sich der Codex 1983 als objektiv bescheideneres Ereignis. Wenn man bedenkt, welche Achtung und Beachtung der erste Codex bis in die Zeit vor dem 2. Vatikanischen Konzil bei jedem halbwegs verlässlichen Theologiestudenten und Seelsorger *volens volens* fand, dann prägt sich das Ereignis der ersten Codexrevision auch subjektiv schwächer aus.

Das Kirchenrecht *hatte* in den letzten zwanzig Jahren keine guten Zeiten. Sein einstiger Glanz erlitt nicht nur von einzelnen seiner Inhalte, sondern auch von prinzipiellen theologischen Überlegungen her manche Trübung. Als darum das Konzil neue Weichen stellte und der noch nicht reformierte Codex im Rückstand war, bereitete es den meisten Seelsorgern herzlich wenig Mühe, sich am Geist der Konzilsdokumente zu orientieren und den Codex toter Buchstabe sein zu lassen, mochte noch so sehr festgelegt sein, daß jede seiner Bestimmungen bis zu ihrer ausdrücklichen Aufhebung jeweils Geltung behalte.

Dieser Zustand hat lange gedauert, vielleicht länger als bekömmlich. Es könnte sich in der Kirche streckenweise fast so etwas wie jenes Gefühl entwickelt haben, das man bei italienischen Ämtern vermutet: daß sie während der Regierungskrisen den Eindruck gewinnen, eine Regierung sei gar nicht besonders nötig . . . Dazu kommt, daß die Codexreform eine recht gewundene Bahn gegangen ist. Vorstadien und Entwürfe weckten zum Teil schwere und schwerste Bedenken, man erinnere sich an die legendäre „*Lex ecclesiae fundamentalis*“. Spannungen zwischen den Tendenzen des Konzils und Tendenzen der Reformkommission waren offenkundig und sind z. T. in den neuen Codex eingegangen. Dieser erfuhr darum schon manche Vorschußkritik.¹ Auch das hat bewirkt, daß man ihm nur mit gedämpftem Interesse, mit zwiespältigen Erwartungen entgegen sah.

Aber nun ist er da, mag auch manch einer versucht sein, ihn zu begrüßen wie weiland General de Gaulle Chruschtschow begrüßt haben soll: *Eh bien vous voilà* – Da sind Sie nun halt mal!

Es ist meine Überzeugung, daß der neue Codex auch etwas mehr und etwas wohlwollenderes Interesse verdient. Das mindeste, was ein Seelsorger sich sagen muß, ist, daß Rechtsunsicherheit und Wurstelei auch für die besten Ideen und Bestrebungen kein gedeihliches Klima sind. Des weiteren darf festgestellt werden, daß zwischen dem ersten veröffentlichten Entwurf von 1975 und dem Codex von 1983 doch wirkliche Fortschritte stattgefunden haben, gerade in dem uns interessierenden Bereich.

Es soll hier also, ohne organisierten Enthusiasmus, aber in positiver Offenheit und in richtiger Einschätzung der Bedeutung des Rechts für die Kirche, gefragt und erörtert werden, was der neue Codex – oder die Ära des 2. Codex – für die

¹ Exemplarisch für vieles: Concilium 17 (1981), Heft 8/9: Das revidierte Kirchenrecht: Eine verpaßte Chance?

Pastoral, für den Seelsorger bringt. Das wäre allerdings der Plan für ein ganzes Buch. Auf wenigen Seiten müssen wir uns beschränken einerseits auf ein paar allgemeine Erwägungen, andererseits auf ein einziges Paradigma: das Sakramentenrecht, und darin noch einmal auf eine kleine Auswahl von Problemen. Besonders das Eherecht (nebst dem Ordo) bleibt ganz außer Betracht, gerade *weil* es für den Seelsorger immer noch das Herzstück seiner pastoralen Rechtsbindung ist. Es verlangt eine eigene kompetente Behandlung.

I. Die allgemeine Erwägung: Recht, Liturgie und Seelsorge

1. Wer Gemeinschaft sagt, sagt auch Recht:

Klare, verlässliche, mitteilbare, disputierbare Regelung des Zusammenlebens wenigstens in Grundzügen und wesentlichen Belangen. Nur in einer Kleingruppe mit fragloser Zusammengehörigkeit genügt die bloße Gruppenpsychologie, um das Zusammenleben zu regeln (und dann sind „Rechte“ erst noch nicht garantiert). Sonst gilt, wenn auch nicht total: Ohne Recht keine Verlässlichkeit, ohne Verlässlichkeit kein Zusammenleben.

Recht gilt in einer großen Gemeinschaft fundamental als Identitätsfestlegung. Darum wird vom Kirchenrecht gesagt, es sei zuerst „bekenndendes Recht“.² Es sagt Identität (mit der Kirche) durch Glaubensbekenntnis aus. Die Identität fand und findet eine religiöse Gemeinschaft aber auch (und vor allem) in ihrem Kult, was für die Kirche bedeutet: im darstellenden Vollzug ihrer Christusbeziehung. So ist die andere Wurzel des kirchlichen Rechts „liturgisches Recht“. Und aus dieser Identitätsfestlegung erfließt dann, was an sonstiger Gemeinschaftsordnung festgelegt werden muß. Das ist aber alles an die Grundlegung gebunden und darauf bezogen: auf Christus, auf das Leib-Christi-Sein.

2. Was soll „liturgisches Recht“ sein?

In der Liturgie stand man, was ihre „Ordnung“ betrifft, eigentlich immer auf doppeltem Boden. Es gab und gibt die „Ordines“ oder „libri liturgici“, und es gibt „das Sakramentenrecht“, für uns seit 1918 im Codex. Wie verhalten sie sich zueinander? Der alte Codex statuierte in c. 2 etwas vage: „Codex, plerumque, nihil decernit de ritibus . . .“, und der neue folgt ihm fast wörtlich. Aber die Frage ist: Wenn „meistens nicht“, warum dann nicht „nie“? Wenn „bisweilen“, warum dann nicht „immer“? Der alte und der neue Codex beanspruchen für sich jedenfalls den Vorrang, der neue schärfer als der alte,³ bestätigen aber ausdrücklich die Geltung der liturgischen Bücher.

Eine klare Unterscheidung zwischen den „leges“ der liturgischen Bücher und dem Sakramentenrecht des Codex läßt sich nicht durchführen. Zwar geht der Codex bei Fragen der Gestaltung des liturgischen Ablaufs nicht ins einzelne. Aber einerseits findet man im Codex manche wirklich „liturgische“ Vorschrift, andererseits in den Ordines vieles, was Rechtsordnung ist.

² Vgl. zum folgenden den evangelischen Autor Hans Dombois, *Das Recht der Gnade* (Witten 1969), 39–67, und konkret: *Reiner Kaczynski*, *Liturgie und Recht. Anmerkungen zum neuen Codex der lateinischen Kirche*, in: *Gottesdienst* 17 (1983), 41–43.

³ Sagte der alte von den liturgischen Vorschriften: *Vim suam retinent, nisi earum aliqua in Codice expresse corrigatur*, so statuiert der neue (c. 2): „ . . . nisi earum aliqua Codicis canonibus sit contraria. Es braucht also anscheinend keine *ausdrückliche* Korrektur mehr.“

An sich wäre aber als Ziel eine qualitative Unterscheidung wünschenswert. Dann gehört es zu den eigenen Aufgaben des liturgischen Rechts, festzulegen

- a) wer berechnigte *Teilnehmer* an einer Feier sind,
- b) welches die „berechnigte“ oder nötige *Gestalt* einer Feier ist,
- c) welches ihre nötige *Ordnung* ist.

Für alle drei Punkte sollte im Codex eine Art Minimalprinzip der Rechtsfähigkeit gelten, indem das und nur das festgelegt wird, was zur Identität kirchlicher Liturgie nötig ist.

Die liturgischen Bücher sollen dann weiter gehen. Liturgische „Ordnung“ ist mehr als „verbindliche Rechtssetzung“. Es soll liturgische Spielregeln mit theologisch-anthropologischem Hintergrund geben. Aber dann sollen liturgische Bücher als solche nicht mit dem Codex gleichgesetzt, nicht als Rechtsnormen verstanden werden, sondern eben als spezifisch liturgische und liturgisch-pastorale „Kunstanweisungen“.4 Mancher freudlosen Rubrizisterei wäre so der Boden entzogen.

Nach der anderen Seite hin soll anlässlich des neuen Codex wieder einmal festgehalten werden, daß *Rechtsordnung nicht mit Moralordnung* gleichgesetzt werden darf. Es ist zwar nach bestimmten Regeln moralische Pflicht, eine Rechtsordnung einzuhalten (oder eben nicht). Aber damit werden nicht ihre *Inhalte* von selber zu moralischen Inhalten, wenn es ihr Gegenstand nicht ohnehin ist. Eine „Theologia moralis ad normam CIC“ wird also hoffentlich nicht mehr geschrieben. Das Übergehen einer Rechtsnorm folgt anderen Kriterien als das Übertreten der ethischen Ordnung.

3. Eigenarten des kanonischen Rechts

Wer die Canones des Sakramentenrechts liest, dem muß eine allgemeine Eigenheit des Codex auffallen. Einige Canones entsprechen recht genau den oben erwähnten Postulaten. Sie regeln berechnigte Teilnahme, berechnigte Gestalt, nötige Ordnung. Daneben enthält der Codex – im Unterschied zu profanen Gesetzbüchern – aber auch theoretische, theologische Aussagen und reine Ermahnungen pastoraler Art, die gar nicht in „Gesetze“ umsetzbar sind. Für die erstgenannten stehen im Sakramentenbereich die jeweils ersten der einleitenden Canones (834, 840), sodann die „Definitionen“ der einzelnen Sakramente. Von der zweiten Art ist etwa c. 978 § 1: „Der Priester sei eingedenk, daß er beim Beichtören zugleich die Rolle des Richters und des Arztes spielt . . .“.5

⁴ Die neuen deutschen liturgischen Bücher tragen den Titel „Die Feier . . .“, während sie im Lateinischen „Ordo . . .“ heißen. In der Wortwahl „Die Feier“ liegt eine gute liturgische, pastorale, ja sakramentaltheologische Intention. Aber das wurde bezahlt mit umgangssprachlicher Unhandlichkeit. „Die Taufordnung, die Firmordnung verlangt, daß . . .“ ließe sich gut sagen. „Die Feier der Kindertaufe verlangt . . .“ ist nicht eindeutig und wird schwerlich gebraucht. Der Titel „Feier“ statt „Ordnung“ macht also ein stückweit sprachlos. Am besten reden wir eigenwillig eben doch von der „Taufordnung“ etc., um die offiziellen liturgischen Bücher zu bezeichnen.

⁵ Eine klassische Kombination dieser beiden Aussageformen ist der Einleitungscanon zur Pars De sacramentis, 840: „Die Sakramente des Neuen Bundes wurden von Christus dem Herrn eingesetzt und der Kirche anvertraut. Sie sind, als Handlungen Christi und der Kirche, Zeichen und Mittel, durch welche der Glaube ausgedrückt und gestärkt, Gott Verehrung gezollt und der Menschen Heiligung bewirkt wird. So tragen sie aufs höchste bei zur Bildung, Stärkung und Sichtbarmachung der kirchlichen Gemeinschaft. Und deshalb müssen sowohl die Liturgen wie die übrigen Christgläubigen sie mit größter Ehrfucht und gebührender Sorgfalt feiern.“

Ist bei solchen Sätzen klar, daß sie nicht „Recht“ im engeren Sinne sind, so bedürfen die theologischen Aussagen noch einer genaueren Situierung. Man kann sie „bekenndendes Recht“ nennen, insoweit darin wirklich Glaubensbekenntnis investiert ist (vergleichbar dem Bekenntnis des Glaubens als Voraussetzung zur Taufe). Darüber hinaus sind sie aber einfach theologische Referenz (so wie es historische oder humanwissenschaftliche Referenzen geben kann), und als solche müssen sie sich theologisch, extrakanonisch bewähren. Sie können bessere oder weniger gute Theologie sein, auf der Höhe der Zeit oder etwas im Rückstand.⁶ Nicht aber ist das so zu verstehen, als wäre ihr theologischer Inhalt eo ipso, weil er im Codex steht, rechtlich verpflichtend gemacht, als wäre ihr kognitiver Status disziplinar aufgewertet oder gar dogmatisch definiert. Indirekt, im Sinne der loci theologici, hat es natürlich seine Bedeutung, wenn eine theologische Aussage Eingang in den Codex gefunden hat, aber nicht eine abschließende, in sich allein stehende Bedeutung. Das ist für die nachherige Einzelbetrachtung wichtig. Denn einerseits können in den theologischen Canones wichtige pastorale Orientierungen liegen, andererseits mag gerade in ihnen ein gewisser Rückstand auf pastorale Forderungen diagnostiziert werden.

Im folgenden soll fast stichprobenartig auf pastorale Belange bei den einzelnen Titeln hingewiesen werden. Sichere Information bewahrt den Seelsorger auch vor pastoralen Fehlentscheidungen.

II. Neues Sakramentenrecht – pastoral beleuchtet

Eine Feinanalyse der Canones 834 und 840 (s. Anm. 5) würde die Spannung zeigen zwischen einer starren und einer umfassenderen Liturgie-(Sakramenten-) Definition. C. 834 beschränkt sich auf die Polarität „Heiligung des Menschen“ – „Verehrung Gottes“ als „Ausübung des Priesteramtes Christi“. C. 840 reichert diesen Gedanken an durch „Ausdruck und Stärkung des Glaubens“ sowie durch „Herstellung der kirchlichen Gemeinschaft“.⁷

Diese Spannung ist ja schon in der Liturgiekonstitution Sacrosanctum Concilium (= SC) des 2. Vatikanums vorhanden, aus welcher sich die allgemeinen Canones weitgehend nähren.

Sie findet sich in den Einleitungscanones noch für ein zweites Thema: hierarchische und kommunitäre Struktur der Liturgie.

Ganz der hierarchischen Sicht verpflichtet sind der theologische c. 835 (außer § 4) und der Ordnungscanon 838 (vgl. SC n. 7 und 22). Dann aber bezeichnet c. 837 auch mit dem Konzil (SC 26) als Subjekt der Liturgie „die Kirche selber, das Sakrament der Einheit, nämlich das heilige Volk, unter den Bischöfen geeint und geordnet . . .“ Das ist die andere Optik, wie auch c. 899 § 2, wo für die Eucharistiefeier das Volk Gottes im Casus rectus steht, „indem alle Gläubigen, Kleriker wie Laien, zusammenwirkend teilhaben (participando concurrunt), jeder auf seine Weise nach der Vielfalt der Stände (ordines) und der liturgischen Ämter . . .“ (SC 26). Für den Vollzug wird mit dem Konzil (SC 27) „wenn immer möglich“ die gemeinschaftliche Feier mit tätiger Teilnahme der Gläubigen gefordert.

⁶ Z. B. ließe sich wohl für jedes Sakrament eine treffendere Charakterisierung finden, als der Codex sie jetzt bietet.

⁷ Die Aussage, daß die Sakramente „von Christus eingesetzt“ seien, wird nicht als theologischer Topos kenntlich gemacht und könnte so zu katechetischen Behauptungen verleiten, die für die Mehrzahl der Sakramente historisch-exegetisch nicht gedeckt sind.

Die alte disziplinäre Unveränderlichkeit der Riten atmet c. 846 (mit SC 22 § 3), und c. 841 sucht das – theologisch nicht durchaus schlüssig – mit der Tatsache zu begründen, daß die Sakramente „für die ganze Kirche dieselben“ seien und „zum göttlichen depositum“ gehören; beides gilt nur und höchstens für die „substantia sacramentorum“. Das Prinzip der pastoralen Anpassung, vom Konzil selber eingeführt, hat aber inzwischen zu einem Liturgieverständnis und einer Liturgiepraxis auch der „Bravsten“ geführt, an welcher der Grundsatz „nemo quidpiam proprio Marte“ (keiner das geringste auf eigene Faust) auch als bloße väterliche Ermahnung glatt vorbeigeht.

Wichtig für den Seelsorger, aus pastoralen wie aus theologischen Gründen, ist der c. 844, welcher die ökumenische Situation der Sakramentenpraxis absteckt. Der alte Codex sagte c. 731 § 2 kategorisch: „Es ist verboten, die Sakramente der Kirche Häretikern und Schismatikern zu spenden, auch wenn sie guten Glaubens irren und nach ihnen verlangen – ehe sie nicht die Irrtümer verworfen haben und mit der Kirche versöhnt wurden.“ Dann brachten die „ökumenischen Direktorien“ erste Änderungen, und der heutige Codex statuiert in ihrem Gefolge dieses: 1. Wenn es *Katholiken* physisch oder moralisch unmöglich ist, einen katholischen Priester zu erreichen, dürfen sie, aus Notwendigkeit oder zu wirklichem geistlichem Nutzen, die *Eucharistie* und die *Krankensalbung* von solchen *nichtkatholischen* Amtsträgern empfangen, in deren Kirchen diese Sakramente gültig vorhanden sind. Die Gefahr von Irrtum und Indifferentismus muß ausgeschlossen sein. Nach dem augenblicklichen Stand der römischen Theologie bezieht sich diese Möglichkeit vor allem auf orientalische und altkatholische Priester (Utrechter Union).

2. Der *katholische* Priester darf Mitgliedern der getrennten *orientalischen Kirchen* die Sakramente der *Eucharistie*, der *Buße* und der *Krankensalbung* spenden, wenn sie aus eigenem Antrieb danach verlangen.

3. Bei *Todesgefahr* oder anderer *schwerwiegender Notwendigkeit* darf der *katholische* Priester dieselben Sakramente auch den Angehörigen *anderer* christlicher Gemeinschaften geben, die darum bitten und ihren Amtsträger nicht erreichen können – vorausgesetzt, daß sie *inbezug auf diese Sakramente* mit dem *katholischen* Glauben übereinstimmen. Man wird hier das Wort „Glaube“ im strengen theologischen Sinn verstehen dürfen und es unterscheiden von theologisch formulierter „Doktrin“.

Und eine sehr „anständige“ Schlußbestimmung: Bischöfe und Bischofskonferenzen sollen über diese Praktiken erst Normen aufstellen *nach Konsultierung* der Behörden jener Kirchen, die es betreffen kann. So soll der Eindruck einer einseitigen Vereinnahmung vermieden werden.

1. Die Taufe

Bei der Erörterung des Taufrechts kann exemplarisch für alle weiteren Sakramente gesagt werden: Zumeist sind alle Regelungen, die der Codex in pastoraler Hinsicht trifft, schon in der Taufordnung (etc.) enthalten. Andererseits enthält die Taufordnung Richtlinien, welche nicht in den Codex Eingang gefunden haben. Als Schluß drängt sich auf: Für alle Sakramente soll die pastorale regula proxima die betreffende liturgische „Ordnung“, nicht (bloß) der Codex sein. Die pastora-

len Vorbemerkungen der Ordnungen soll darum der Seelsorger nicht nur einmal gelesen haben!

Im Sinne der Ordnungen beschränkt sich nun auch der neue Codex nicht mehr auf die Einteilung Spender – Empfänger, sondern bringt bei jedem Sakrament ein erstes Kapitel „De celebratione“.

Stellen wir zunächst fest, was sich bei der Taufe vom alten zum neuen Codex geändert hat.

1. Der Unterschied „feierliche“ Taufe/Nottaufe ist relativiert, existiert begrifflich nicht mehr (c. 850). Denn nach der Taufordnung (n. 17 der Vorbemerkungen) beschränkt sich die Taufe bei Lebensgefahr des Täuflings nicht notwendig auf das zur Gültigkeit des Sakraments Erforderte, sondern die Kürzungen sollen sich bloß nach dem Grad der zeitlichen Dringlichkeit richten.

2. Der Diakon gehört nun nach c. 861 zu den ordentlichen Taufspendern. Und wenn ein ordentlicher Spender fehlt oder verhindert ist, „*spendet die Taufe erlaubterweise ein Katechist oder jemand anders, der vom Ortsordinarius zu diesem Amt beauftragt ist . . .*“ Das ist von der normalen Taufe gesagt; denn vom „casus necessitatis“ ist nachher die Rede.

Damit ist also grundsätzlich die (in der Taufordnung noch nicht vorgesehene) Möglichkeit eröffnet, daß *nicht ordinierte Seelsorger* (Pastoralassistenten und -assistentinnen etc.), welche sich mit Ordinierten die Gemeindepastoral teilen, den *Dauerauftrag zur Taufspendung* „*impedito ministro ordinario*“ erhalten können. Es ist zu hoffen, daß die Ordinariate im Sinne des pastoralen Nutzens rasch handeln.

Bei der Nottaufe besteht die Einschränkung nicht mehr, daß Vater oder Mutter nicht taufen dürften. Von einer „Nachholung der Zeremonien“ spricht der Codex nicht mehr, doch sieht die Taufordnung sie vor. Ihre Opportunität ist also eine pastorale Entscheidung.

3. Merke: Von einer *cognatio spiritualis* (zwischen Täufling und Paten) ist im neuen Codex nicht mehr die Rede (es gibt sie also auch nicht mehr als Eehindernis).

4. Vom *Patenamt* sind die Eltern, *nicht mehr aber der Ehepartner* eines Täuflings, ausgeschlossen (c. 874). Gemäß der veränderten Rolle in der Taufliturgie ist nicht mehr die Rede davon, daß die Paten das Kind beim Taufakt berühren müssen.

5. Der lange c. 746 des alten Codex über die Taufe im Mutterleib ist verschwunden.

Weitere Stichworte zum Merken:

- Taufen in Gebärdkliniken sind im Prinzip verpönt (c. 860).
- Täuflinge, die den Vernunftgebrauch erlangt haben, sollen gleich im Anschluß an die Taufe gefirmt werden und die Eucharistie mitfeiern (c. 866). Berechtigter Firmspender ist *eo ipso* der berechnigte taufende Priester.⁸
- Über das Taufgespräch sowie über gemeindliche Gestaltung der Tauffeier ist die Taufordnung ausführlicher als der Codex.

⁸ Dieselbe Vollmacht hat der aufnehmende Priester bei der „Aufnahme gültig Getaufter in die volle Gemeinschaft der katholischen Kirche“. Nach c. 869 § 2 sind aber solche „Konvertiten“ *nicht mehr* bedingungsweise zu taufen, außer bei konkretem *ernsthaftem Zweifel* an der Gültigkeit ihrer Taufe.

2. Die Firmung

Die Firmvollmacht für Presbyter hat im neuen Codex noch einmal eine leicht veränderte Regelung erfahren. Für die Lebensgefahr lautet die Regel kurz: *parochus, immo quilibet presbyter* (c. 883). Die feingespinnene Stufung der Firmordnung, Vorbemerkung 17c, ist für eine Bedingung *ad validitatem* ohnehin schwerlich zu handhaben.

Der Bischof kann nun selber bestimmte Firmspender für die Diözese bevollmächtigen (c. 884 § 1).

Und c. 884 § 2 steht schon in der Firmordnung, scheint aber bislang kaum bemerkt zu werden: Aus besonderen Gründen – etwa wegen der großen Zahl der Firmlinge – kann *im konkreten Einzelfall* jeder berechnigte Firmspender „*sich Priester beigesellen, daß auch sie das Sakrament spenden*“. Die Einschränkungen, welche die Firmordnung dabei noch macht, fehlen im Codex; und weil es sich da um eine ausgesprochene Rechtsmaterie handelt, dürfte hier der Codex das letzte Wort haben.

Als berechnigte Empfänger (im Sinne der Erlaubtheit) setzt der Codex Getaufte voraus, welche „geeignet unterwiesen, ordnungsgemäß disponiert und imstande sind, die Taufgelübde zu erneuern“ (c. 889 § 2). Das geht in Richtung des pastoralen Zieles der Überlegtheit und Freiwilligkeit (nicht Beliebigkeit) des Firmempfangs.

Die Festlegung des Firmalters ist den Bischofskonferenzen anheimgestellt (c. 891), und als Firmpate wird der Taufpate empfohlen (c. 893 § 2).

3. Die Eucharistie

Über dieses Hauptsakrament lassen sich eine ganze Reihe von bemerkenswerten Einzelbestimmungen namhaft machen.

Verbesserte Einteilung

Zunächst bietet der neue Codex gegenüber dem alten eine (theologisch) verbesserte Einteilung. Der *alte* hatte in der Pars De Sacramentis einen Titel „*De sanctissima Eucharistia*“, und dieser enthielt zwei Kapitel: „*De sacrosancto Missae sacrificio*“ und – man staune – „*De sanctissimo Eucharistiae sacramento*“. Letzteres meinte den Kommunionempfang; somit schien „das Meßopfer“ aus dem Sakrament ausgegliedert. Über die „Verehrung“ des Altarsakraments sucht man in diesem ganzen Titulus vergebens etwas. Ihr ist im 3. Teil „*De cultu divino*“ ein eigener Titel gewidmet: *De custodia et cultu sanctissimae Eucharistiae*.

Der *neue* Codex behält zwar in der theologischen Definition (c. 897) die alte bloße Juxtaposition bei, daß in diesem Sakrament Christus „*continetur, offertur ac sumitur*“, teilt dann aber ein in die Zelebration (Caput I) und in die Aufbewahrung und Verehrung (Caput II), und die *Celebratio* ist nicht etwa unterteilt in „Opfer und Sakrament“, sondern in *De Eucharistiae ministro* und *De Eucharistia participanda*. Dieser letztere Artikel spricht dann nur von der Kommunion. So ist die innere Einheit von Eucharistiefeyer und Kommunionempfang implizit wiederhergestellt. Den Gläubigen wird „aufs höchste empfohlen“, in der Eucharistiefeyer die Kommunion zu empfangen (c. 918); die „Sonntagspflicht“ (unter dem Titel *De temporibus sacris*) hat den Wortlaut „*missam participandi*“ (c. 1247), ein

Mischausdruck, der beim Titel *De Eucharistia* nicht vorkommt. Dort heißt es meist „*celebratio eucharistica*“.⁹

Der Minister

Seltsam, daß es bis heute nicht gelungen ist, den kirchlichen Begriff des *minister* (*sacramenti, Ecclesiae*), etwa in Entsprechung zu *ministerium* und *administrare*, überzeugend und gebräuchlich ins Deutsche zu übersetzen. Neue Regelungen in diesem Artikel sind die Konzelebration (c. 902) und die Zulassung von Laien als Kommunionhelfer (c. 910, vgl. c. 230).

Ausdrückliche Erwähnung findet, um verboten zu werden, die Konzelebration mit Amtsträgern „von Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die mit der katholischen Kirche keine volle Gemeinschaft haben“ (c. 908).

Ein Paradox der heutigen Lage spiegelt sich in den Regeln der Meßhäufigkeit. Einerseits ist der Wiederholung breiter Raum geöffnet. Mit bischöflicher Zustimmung ist an allen Tagen Bination, an Sonn- und Feiertagen Trination möglich – weil die pastoralen Bedürfnisse danach rufen (c. 905). Andererseits wird den Priestern „angelegentlich die tägliche Zelebration empfohlen“ (c. 904 nach Konzilsdekret *Presb. Ordinis* 13; der alte Codex machte die Zelebration zur Pflicht „*pluries in anno*“: c. 805). Sogar die alte Vorschrift einer ministrierenden Person ist relativiert (c. 906). Paradox ist, daß die Messe „mehrmals im Jahr“ vorgeschrieben wurde, als die priesterliche Spiritualität mit Selbstverständlichkeit die tägliche Zelebration einschloß, und daß diese nun ans Herz gelegt wird im Augenblick, wo dieselbe Spiritualität (und nicht etwa ihr Mangel) größeres Gewicht auf die Eucharistiefeier mit einer Gemeinschaft legt und im Durchbrechen der Regel mehr die Chance einer Vertiefung als die Gefahr einer Erkaltung erfährt. Auch die Frage des Gleichgewichts zu den binierten Tagen und trinierten Wochenenden bleibt gestellt.

Die Teilnahme

Der Vorauszgang des Bußsakramentes vor der Erstkommunion ist nun festgeschrieben trotz Empfehlung einer möglichst baldigen Zulassung nach Erlangung des Vernunftgebrauchs (c. 914).

Die frühere Aufforderung zum häufigen Kommunionempfang (alter c. 863) ist nicht mehr aufgenommen, oder besser ersetzt durch die allgemeine Empfehlung, in (jeder) Eucharistiefeier zu kommunizieren (c. 918).¹⁰

Im Sinn eines integrierten Eucharistieverständnisses ist die Erlaubnis des c. 917: Wer an einem Tag schon kommuniziert hat, darf es wiederum tun, wenn er an einer weiteren Eucharistiefeier teilnimmt (nicht „*extra missam*“).

Das *Nüchternheitsgebot* lautet für Priester und Gläubige auf eine Stunde vor dem Kommunionempfang (außer Wasser und Medikamente). Auch davon entbunden

⁹ Der Ausdruck „*missa*“ steht noch isoliert, wo vor der Zelebration im Bewußtsein schwerer Sünde gewarnt wird (c. 916), bei der Kommunion „*extra missam*“ (c. 918), bei der Unterscheidung von Messe und Aussetzung (c. 941 § 2) und dann breit und ausgiebig beim „*Meßstipendium*“ (cc. 945–958).

¹⁰ Der Sinn ist allerdings nicht absolut eindeutig. C. 918 könnte auch bedeuten: Man soll die Kommunion „während der Eucharistiefeier selber“ empfangen (nicht *extra missam*). War in der Kommission wohl auch die Meinung am Werk, es werde heutzutage „*ohnehin zu leicht kommuniziert*“?

sind Alte und Kranke und deren Pflegepersonen sowie Priester vor der Bination und Trination (c. 919).

Die Pflicht zur *Osterkommunion* erscheint vom Termin her relativiert. Aus einem „gerechten Grund“ kann sie auch zu einer anderen Jahreszeit erfüllt werden.

Rituelle Vorschriften

Bei der Vorschrift des „ungesäuerten“ Brotes scheint eine leichte Lockerung in der Formulierung zu bestehen: Statt „debet“ heißt es jetzt: Gemäß alter Tradition der lateinischen Kirche verwende der Priester ungesäuertes Brot (c. 926).¹¹

Tageszeitliche Beschränkungen für die Zelebration gibt es nicht mehr, außer jene Normen, die beispielsweise die Liturgie das Triduum sacrum (Gründonnerstag – Karsamstag) regeln (c. 931).

Die Rechtssetzung über den *Zelebrationsort* weist folgende Vereinfachung auf. Die Notwendigkeit in einem Sonderfall erlaubt die Zelebration außerhalb eines „heiligen Ortes“. In diesem Fall sind Tischtuch und Korporale, nicht mehr aber ein „Altarstein“, vorgeschrieben (vgl. schon Allgemeine Einführung ins Römische Meßbuch n. 265). Der alte Codex hat die Zelebration „in Tempeln von Häretikern und Schismatikern“ ausdrücklich verboten (alter c. 823); der neue gestattet dasselbe ausdrücklich aus einem gerechten Grund und mit ausdrücklicher Erlaubnis des Ortsordinarius (c. 933).

Die Bestimmungen über den Tabernakel entsprechen den Äußerungen der Allgemeinen Einführung ins Missale n. 276–277 (c. 938). Vom ewigen Licht ist die Rede, aber dessen Material nicht mehr vorgeschrieben (c. 940).

Was die Verehrung des eucharistischen Herrenleibes betrifft, so wird das Verbot der Aussetzung während einer Eucharistiefeyer bestätigt (c. 941 § 2). Weitere Spezifizierungen, besonders zwischen Aussetzung in der Monstranz und im Ziborium, werden nicht gegeben. Priester und Diakon können den „eucharistischen Segen“ erteilen; Akolythen, Kommunionhelfer und andere Beauftragte dürfen in besonderen Fällen aussetzen und reponieren, nicht aber den Segen erteilen (c. 943).

Das Stipendienwesen ist in 14 Canones (alt 21) geregelt.

Je nach diözesanem Entwicklungsstand und örtlicher Praxis funktionieren die Canones über die Eucharistie als Verweis auf Grenzen, als Bestätigung der Praxis oder als Erinnerung an ungenutzte Möglichkeiten.

4. Die Buße

Neu ist selbstverständlich die Erwähnung der Generalabsolution. Dies geschieht aber in rein restriktivem Ton, stärker als in der „Bußordnung“ von 1974. Ja eine Aussage der Bußordnung, der *Instructio* der Glaubenskongregation von 1972 (s. Bußordnung, Pastorale Einführung n. 31) und noch des Entwurfs von 1975 ist ins genaue Gegenteil gewendet worden. Dort hieß es nämlich sinngemäß: *Wenn genügend Beichtväter zur Hand sind*, darf man wegen eines bloßen Großandrangs (wie bei Festivitäten oder Wallfahrten) nicht die Generalabsolution erteilen.

Der heutige c. 961 § 1,2° übernimmt diesen Passus so: „Die Notwendigkeit (der Generalabsolution) wird nicht als genügend erachtet, (selbst) wenn Beichtväter

¹¹ Die Frage des „vinum non fermentatum“ (Traubensaft), für alkoholranke Priester eine zwingende Erfordernis, wird nicht erwähnt. Dafür gibt die Gottesdienstkongregation die Erlaubnis, vgl. Archiv f. kath. Kirchenrecht 150 (1981), 556f.

nicht zur Verfügung stehen, bei einem Großandrang, wie er bei Festivitäten oder Wallfahrten vorkommen kann.“ Die Meinung ist wohl: Diese Leute sollen wieder beichten und kommunizieren, wenn kein Andrang herrscht (im Unterschied wohl zu Verhältnissen, wo nur wenige Male im Jahr ein Priester hinkommt). Über diesen Problemkreis hat inzwischen die Bischofssynode diskutiert und ihre Meinungen kundgetan. Es erübrigen sich im Augenblick weitere Auslassungen. Was der Beichtvater ferner wissen muß:

Wer von *seinem* Bischof (Inkardinations- oder Wohndiözese) die *Beichtjurisdiktion* erhalten hat, besitzt sie nun überall, es sei denn, ein einzelner Bischof sperre sie speziell für seine Diözese (c. 967 § 2). Eine gesonderte Jurisdiktion für Nonnen (wie alter c. 876) ist nicht mehr erforderlich.

Von *reservierten Sünden* (alte cc. 893–900) ist im neuen Codex nicht mehr die Rede. Eine Verdeutlichung bringt c. 989, wenn er die *jährliche Beichtpflicht* für *schwere* Sünden statuiert. Bisher hatte es nur geheißen (alter c. 906) „alle seine Sünden“, und es war Sache der Theologie, nachzuweisen, daß die Vorschrift nur für Todsünden verpflichtend sein könne.

Der Ausdruck Todsünde findet sich übrigens im Sakramentenrecht des Codex nicht, sondern immer nur „schwere Sünde“. Es ist schwer zu erraten, was zu dieser terminologischen Änderung geführt hat. Einerseits ist sie pastoral dann nachteilig, wenn sie insinuiert, daß alles, was keine Todsünde ist, auch „nichts Schweres“ sei. Wenn man andererseits der moraltheologischen Diskussion um „wirkliche Todsünden“ ausweichen, ihr die Spitze nehmen wollte (gerade in der Diskussion um die Generalabsolution!), dann wäre das ohne Zweifel ein untauglicher Versuch, das Problem zu lösen.

Schließen wir diesen Titel mit dem Hinweis, daß der neue Codex die Beichtstuhlfrage den Bischofskonferenzen übergibt, aber ausbedingt, daß stets Beichtstühle „mit festen Gittern“ vorhanden sind – aber bloß, „damit die Gläubigen, die das wünschen, sich ihrer frei bedienen können“ (c. 964).

5. Die Krankensalbung

Schon im „Ordo unctionis infirmorum“ von 1972 ließ die pastorale Einführung einige Wünsche offen, so daß die Bischöfe des deutschen Sprachgebiets sich veranlaßt sahen, ihr noch ein längeres „Einführungswort“ voranzustellen. Die Situation ist beim Codex nun theologisch und pastoral ähnlich. Die Ordnung der Krankensakramente wird hier also weitgehend bleiben.

Pastoral und für die Psychologie des Seelsorgers wohltuend ist immerhin die Bestimmung, daß im Zweifelsfall, ob die Bedingungen zur Spendung erfüllt sind, das Sakrament gespendet werden soll, und zwar absolut, nicht bedingungsweise (c. 1005). Es war im alten Codex ein logischer Widerspruch, den Begriff der *Lebensgefahr*, der von seinem Wesen her ein hypothetischer Eventualbegriff ist, zur *Gültigkeitsbedingung* zu machen.

III. Bilanz

Die Pastoral ist nicht die einzige Ebene des kirchlichen Selbstvollzugs; die Sakramente sind nicht die einzige Ebene der Pastoral. Trotzdem wurde hier paradigmatisch die pastorale Bedeutung des neuen Sakramentenrechts untersucht. Was hat die Untersuchung erbracht?

Das Wesentliche geschah in den neuen Sakramentenordnungen, welche alle zwischen 1969 und 1973 in Kraft gesetzt wurden. Daß der neue Codex nicht darüber hinausging, begreift man umso eher, wenn man sich erinnert, daß die Codexkommission nach der Veröffentlichung des 1. Entwurfs 1975 eindringlich gemahnt werden mußte, vom Inhalt dieser liturgischen Ordnungen Kenntnis zu nehmen und ihm Rechnung zu tragen. Das ist nun tatsächlich geschehen. Von der causa der Generalabsolution abgesehen schränkt der Codex die Ordnungen nirgends ein, sondern läßt sich durch sie pastoral ergänzen, ja hat sogar einige Ausweitungen gebracht.

Wo also zusätzlich kirchenrechtliche Regeln ausgesprochen werden, dürfen sie – bei den besprochenen Sakramenten – im ganzen doch als funktional richtig beurteilt werden.

Als Subjekt und Objekt kirchlicher Rechtsordnung tut der „Minister“ also gut, sich die Stichworte der ihn betreffenden Regeln zu merken. Vor allem muß er die pastoralen Einführungen der Ordnungen – allen voran die Einführung ins Missale – zum x-ten oder zum ersten Mal (!) lesen und sich mit ihnen vertraut machen. Dann kann er sie zum Ausgangspunkt nehmen für die eigenverantwortliche liturgisch-pastorale Reflexion. Als „Kanon der Canones“ darf aber sicher dieser gelten, der bei der Eucharistie steht (c. 899 § 3): „Die Feier soll so gestaltet werden, daß alle Teilnehmer daraus möglichst viele Früchte ernten, zu deren Erlangung Christus der Herr das eucharistische Opfer eingesetzt hat“.

Ein Blick in „Kunst und Kirche“, Heft 1/1984

„Ort – Zumutung und Chance“

Aus dem Inhalt:

Lothar Kallmeyer: Ort, Bild und Handlung / „Das Leben findet statt“ – Ein Interview mit Christian Norberg-Schulz / Christian Norberg-Schulz: Ein bildhafter Ort / Jürgen Hülsmann: Orte im Raum / Helmut Geller: Ort der Ökumene / O. Uhl/D. Scheeren/H. Traut: Die Kirche im Dorf lassen.

Berichte: Martin Wurnig: Ort der Begegnung / Willi Egli: Pfarreizentrum Affoltern am Albis / Radoslav Zuk: Zwei ukrainisch-kath. Kirchen in Kanada und den USA / Neville Clouten: Kirche in Uppsala / Hartmut Winde: Wenn die Lobsänger schweigen, schreien die Steine / Günter Rombold: Otto-Mauer-Preis an Erwin Bohatsch / Horst Schwebel: Luther und die Folgen für die Kunst / Günter Rombold: Botschaft Bild / Werner Reiss: Wien, Kundmanngasse 19.

Dazu Informationen, Publikationen, English Summary.

Zu beziehen über den Buchhandel oder beim OÖ. Landesverlag Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz.

Preise: Einzelheft S 95.–, Jahresabonnement S 350.–.

Der neue Codex Iuris Canonici Möglichkeiten und Probleme

Der Verfasser versteht den neuen Codex als wichtigen Schritt in einem Prozeß. Er deutet die Möglichkeiten der Anwendung an und exemplifiziert diese näher am Beispiel der Pfarre. (Redaktion)

I. Anfang der Arbeit mit dem CIC

Ein gutes Jahr ist seit der Promulgation des CIC vergangen – gewiß kein Anlaß für ein „Jubiläum“, aber für einen Rückblick auf die Anlauf- und Übergangsphase.

1. Gesamtbeurteilung

Die Neuheit des CIC hat einiges Interesse der Öffentlichkeit hervorgerufen, er wurde meist von Fachleuten vorgestellt und global gewertet. Von Extrempositionen abgesehen, herrscht *differenzierte Beurteilung* vor. Eine breite Ablehnungsfront – wie etwa gegen die Entwürfe zu einem kirchlichen Grundgesetz – gibt es nicht. Als *positiv* wird hervorgehoben: Der CIC sammelt und ordnet das konziliare und nachkonziliare Recht und schafft dadurch größere Klarheit und Sicherheit. Er bringt sehr vieles von den theologischen und pastoralen Impulsen des Konzils in das Kirchenrecht ein und fügt eigenständige opportune Neuerungen hinzu. Er zeigt Züge der Selbstbeschränkung, indem er vieles überhaupt offen läßt, anderes den partikularen Gesetzgebern zu regeln überträgt und so dem Subsidiaritätsprinzip gerecht wird. Das Kirchenbild des Konzils hat sich u. a. in der systematischen Vorrangigkeit des ganzen Volkes Gottes und im Versuch eines Grundrechtskatalogs niedergeschlagen. Für die Ökumene bietet er vorsichtige Offenheit. Viele von den Kanonisten gewünschte Detailverbesserungen sachlicher und terminologischer Art sind verwirklicht worden.

Kritisiert wird, daß manches vom Geist und auch vom Buchstaben des Konzils wieder rückgängig gemacht wird. Der Primat des Papstes erhält deutliche Akzente, die neuformulierte Rechtsstellung des Volkes Gottes und seiner Glieder erfährt zugleich Einschränkungen und Kontrapunkte zugunsten der Hierarchie; der Rechtsschutz gegenüber der Verwaltung wurde in letzter Minute abgeschwächt. Die Reformen sind zu zaghaft, es überwiegt das Festhalten am alten CIC.

Ein Vergleich kann dienen, um das Pro und Kontra in ein richtiges Verhältnis zu bringen: „Wer mit einem Aufzug in das 50. Stockwerk eines Gebäudes fahren möchte und sich schon in der 20. Etage befindet, denkt für gewöhnlich nur an die 30 noch vor ihm liegenden Stockwerke, nicht an die 20 schon zurückgelegten.“¹

2. Detailbearbeitung

Die Kirchenrechtler haben mit beachtlicher Schnelligkeit eine Reihe von *Kommentaren und Handbüchern* zum CIC herausgebracht.² Dadurch wird die Kenntnis des

¹ Kard. Suenens, zit. von R. Sebott, Das neue kirchliche Gesetzbuch: Herder-Korr. 1983, 131.

² H. Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht, Graz 1983; N. Ruf, Das Recht der katholischen Kirche, Freiburg i. B. 1983; H. Heimerl – H. Pree, Kirchenrecht – Allgemeine Normen und Eherecht, Wien 1983; K. Lüdicke, Eherecht, Essen 1983; J. Listl – H. Müller – H. Schmitz, Handbuch des Kirchenrechtes, Regensburg 1983.

Gesetzbuches verbreitet und seiner Anwendung Hilfe geleistet. Obwohl diese Werke sich weithin auf eine positive Darstellung beschränken, zeigt sich schon, daß die Interpretation nicht weniger Bestimmungen auf Schwierigkeiten stößt. Auf die Klärung dieser Fragen wird die Kanonistik in der nächsten Zeit einen guten Teil ihrer Mühe verwenden müssen.

Die zur *Durchführung Berufenen* haben sich ebenfalls gründlich mit dem CIC beschäftigt. Bischofskonferenzen und von diesen eingesetzte Kommissionen, Verantwortliche der kirchlichen Verwaltung und Vermögensverwaltung, Funktionäre der Diözesengerichte haben in Zusammenkünften über die Fragen gesprochen, die sie betreffen. Aber auch Priestertagungen und Laiengruppen ließen sich von Fachleuten in den CIC einführen. Es scheint selbstverständlich, daß in allen diesen Besprechungen dem unmittelbaren Praxisbezug das Hauptaugenmerk galt.

Wir stehen also in einer Phase, in der der neue CIC ohne wesentlichen Widerspruch rezipiert wird und die Detailarbeit sowohl in der Wissenschaft als auch in der Praxis vorherrscht.

Diese *Kleinarbeit* ist gewiß notwendig, um den CIC mit reifem Urteil überschauen und anwenden zu können. Dennoch birgt diese Phase eine *Gefahr* in sich, die U. Stutz schon 1918 so formuliert: „Jede Kodifikation hat fürs erste unweigerlich ein Überwuchern der meist recht öden Gesetzesjurisprudenz zur Folge. Alles stürzt sich auf das Gesetzbuch und meint, mit ihm auszukommen.“³ Und auch die Praktiker könnten leicht über den „handwerklichen“ Fragen des CIC die großen pastoralen Anliegen in den Hintergrund treten lassen.

Wenn der CIC nach verbreiteter Ansicht als Mittel zur – vielleicht notwendigen – Beruhigung konziliarer Turbulenzen dienen soll, so darf er doch nicht zur Erstarrung des nachkonziliaren Aufbruchs beitragen. Es muß also der Blick offen bleiben für die Probleme, die der CIC aufwirft und für diejenigen, über die er schweigt; für seine Schwächen; für die Bestimmungen, deren Schere mit dem Leben der Kirche immer weiter auseinanderklaffen wird. Diese Offenheit hat nichts mit Ungehorsam zu tun, solange sie auf dem Boden des Rechtes bleiben und dessen Weiterbildung betreiben will. – Dadurch wird auch die Rolle ernst genommen, die das Volk Gottes in der Rechtsentwicklung spielen soll, die aber im CIC nur angedeutet wird:⁴ ein verantwortliches Zusammenwirken im Dialog zwischen Autorität und Gemeinschaft.

II. Ausschöpfen der Möglichkeiten

Das erste Mittel zur Rechtsanpassung und Rechtsentwicklung ist das Erkennen und Ausschöpfen der Möglichkeiten, die der CIC selbst bietet. Darauf wird vielleicht zu wenig Augenmerk gelegt, sei es in einem Hinwegsetzen über die rechtliche Ordnung überhaupt, sei es aus einer gewohnten Passivität angesichts der Autorität, oder auch als Auswirkung des ängstlichen Stils des CIC. – Mit den einzelnen Möglichkeiten verbinden sich freilich Probleme der Auslegung und Anwendung.

1. Grundrechte

Einen ersten Komplex von Möglichkeiten bieten die neuformulierten Grundrechte. Trotz aller einschränkenden Klauseln ist festzuhalten: Wenn der Gesetzgeber sich ernst nimmt, müssen die kodifizierten Rechte auch rechtliche Wirkungen haben (*verba aliquid operari debent*). Es muß also z. B. möglich sein, einen pastoralen Vorschlag zum Wohl der Kirche zu machen, der von der herrschenden offi-

³ U. Stutz, *Der Geist des CIC*, Stuttgart 1918, 168.

⁴ Gewohnheit can. 23; Meinungsäußerung zum Gemeinwohl can. 212 § 3; Diözesansynode can. 460.

ziellen Meinung abweicht, ohne rechtliche Nachteile fürchten zu müssen, und diesen Vorschlag auch öffentlich vertreten, ohne deshalb durch autoritative Mißfallensäußerungen gemäßregelt zu werden (can. 212 § 3). Im Lichte der Freiheit der theologischen Forschung und Lehre (can. 218) wird die Praxis der Lehrbeurkundungsverfahren überprüft werden müssen. Das Recht auf guten Ruf darf nicht durch Verketzerungen verletzt werden usw.

Zum Schutz der Grundrechte öffnet das einigermaßen ausgebaute *Verwaltungsverfahren* neue und bessere Wege, die allerdings noch in den Einzelheiten klärungsbedürftig und ohne rechtskundigen Beistand schwer zu beschreiten sind. Die kirchlichen Behörden (Bischöfe und deren Stellvertreter aufwärts) sind verpflichtet, die gesetzmäßige Eingabe um ein Dekret binnen drei Monaten zu erledigen, Nichtbeantwortung gilt als Ablehnung und berechtigt zum Rekurs (can. 57 § 1). Gegen einen Verwaltungsakt ist meist zuerst die Bitte um Rücknahme oder Änderung binnen 10 Tagen vorzubringen (can. 1734), nach der Ablehnung (oder Nichtbeantwortung innerhalb 30 Tagen) ist jeder, der sich durch einen Verwaltungsakt aus einem rechtmäßigen Grund beschwert fühlt, zum Rekurs an die nächsthöhere Verwaltungsinstanz berechtigt. Diese Beschwerde muß innerhalb 15 Tagen eingelegt werden und kann auch beim Urheber des angefochtenen Dekretes eingebracht werden (can. 1737).

2. Partikularrecht

Größere Möglichkeiten der Anpassung an die örtliche Situation öffnet das gestärkte Partikularrecht. Dieser Spielraum genügt anderen Kulturkreisen, wie dem anglo-amerikanischen Rechtsdenken und den Gebieten der Dritten Welt, wohl noch nicht; für die kontinentaleuropäischen Verhältnisse ist er beachtlich. Den *Bischofskonferenzen* wird in ca. 35 canones die Kompetenz zur Erlassung von allgemeinen Normen (Gesetzen oder Durchführungsverordnungen) verliehen.⁵ Sie haben nicht nur die Verantwortung für sachlich optimale Beschlüsse, es bedarf auch einer genügenden Kundmachung (can. 455 § 3), für die bisher meist kein eigenes Veröffentlichungsorgan zur Verfügung stand.

Die *Bischöfe* sind wie bisher Gesetzgeber für ihre Diözese (can. 391), das Dutzend Fälle, in denen der CIC sie auffordert, Normen zu erlassen, ist daher nur exemplarisch zu verstehen.

Während die Dekrete der Bischofskonferenz dem Apostolischen Stuhl zur Anerkennung (*recognitio*) unterbreitet werden müssen, unterliegen die bischöflichen Gesetze nicht der *Kontrolle*. Widersprechen sie höheren Rechtsnormen, so gibt es dagegen kein direktes Mittel der Anfechtung.⁶

3. Eherecht

Das Eherecht als traditioneller Schwerpunkt im Kirchenrecht bringt Neuerungen, die hier nur angedeutet werden können. Die *Ehe- und Familienpastoral* wird grundsätzlich den Seelsorgern zusammen mit der ganzen christlichen Gemeinschaft aufgetragen (can. 1063). Die volle Verwirklichung dieses Impulses ist si-

⁵ Weitere Bestimmungen geben der Bischofskonf. die Vollmacht zu Maßnahmen, die der Verwaltung zugehören, aber auch von Bedeutung für die gesamte Region sind. Die nur ungefähre Zahlenangabe hängt mit den Grenzfällen zusammen.

⁶ Wird aufgrund des fehlerhaften Gesetzes ein Verwaltungsakt erlassen, kann dieser angefochten werden.

cherlich nichtiger als die *einzelnen Neuheiten*; aber auch diese sind beachtlich: Neugestaltung der Ehevorbereitung (Verlöbnis und rechtliche Erhebungen) durch das Partikularrecht; mehr Möglichkeiten, die Ehe gültig zu schließen (Reduzierung von Ehehindernissen, generelle Trauungsdelegation an Priester und Diakone unbeschränkt zulässig, keine Formpflicht für von der Kirche Ausgetretene); etwas mehr Möglichkeiten, eine gescheiterte Ehe als ungültig feststellen zu lassen (Mängel der Urteilsfähigkeit oder der Fähigkeit, die wesentlichen Pflichten der Ehe zu übernehmen; arglistige Täuschung). Für die Integration der wiederverheirateten Geschiedenen in das Leben der kirchlichen Gemeinschaft werden keine Türen zugeschlagen, wenn die moralischen und pastoralen Voraussetzungen gegeben sind.

4. Theologische Perspektiven

Gewachsen sind auch die Möglichkeiten, durch den Text des Gesetzes an das Evangelium als seinen Sinn erinnert zu werden. Die häufig gebrauchten theologischen Formulierungen des II. Vatikanum machen aus dem CIC gewiß kein Lehrdokument, aber sie lassen Grundlage und Ziel des Kirchenrechtes durchscheinen. Es ist gut, das immer wieder bewußt zur Kenntnis zu nehmen.

III. Beispiel Pfarre

Die neuen Möglichkeiten und Probleme lassen sich beispielhaft am Bereich der Pfarre aufzeigen, der ja in der Regel dem Erfahrungsbereich des einzelnen Christen und auch des Priesters am nächsten steht.

Eine zentrale Bedeutung kommt der gesetzlichen Wesensbestimmung der Pfarre als Gemeinschaft von Christgläubigen (can. 515 § 1) zu, die dem alten CIC fremd war. Die Auswirkungen dieser Aufnahme des Gemeindebegriffes in das Recht der Pfarre sind zum Teil schon jetzt zu sehen, sie könnten aber in weiterer Konsequenz einen wahren Umbruch nach sich ziehen.

1. Organisationsformen

Die Formen der Pfarre sind sehr reichhaltig geworden. Neben den Regelfall der territorial bestimmten Pfarre kann die Personalpfarre treten, die etwa für die Gläubigen eines bestimmten Ritus, einer Sprache, einer Nationalität, oder für andere Kategorien wie für den Hochschulbereich vom Bischof errichtet werden darf (can. 518; 813). Wenn besondere Umstände noch nicht die Gründung einer Pfarre erlauben, kann an ihrer Stelle eine Quasi-Pfarre geschaffen werden; ist auch das nicht möglich, hat der Bischof den Auftrag, auf andere Weise für die Seelsorge einer Gemeinschaft zu sorgen (can. 516). Eine Weise nennt der CIC selbst, nämlich die Bestellung eines Kaplans für eine Gemeinde oder Gruppe, z. B. für Gastarbeiter, Flüchtlinge (can. 568), Krankenhäuser und Haftanstalten (can. 566 § 2) oder Häuser von Laienorden (can. 567).⁷

Auch für die *Leitung* der Pfarre, also für das Amt des Pfarrers, sind vielfältige Formen vorgesehen. Die Standardform bleibt die Betreuung *einer* Pfarre durch *einen* Pfarrer. Wo die Umstände es verlangen, kann aber auch ein Priesterteam

⁷ Dieser Kaplan darf nicht mit dem ortsüblich oft so oder Kooperator genannten jetzigen „Pfarrvikar“ (can. 545) verwechselt werden; überhaupt bedarf die Nomenklatur im pfarrlichen Bereich der Ordnung.

eine Pfarre leiten, wobei alle diesem angehörenden Priester Pfarrer sind, einer jedoch als Moderator fungiert (can. 517 § 1).

Für den Fall des Priestermangels oder anderer besonderer Umstände – irgendwie also als Notform – ist es statthaft, einem Pfarrer die Seelsorge für mehrere benachbarte Pfarren anzuvertrauen (can. 526 § 1). Er ist dann für alle diese Pfarren eigentlicher Pfarrer (nicht wie bisher in einer Pfarre Pfarrer, in den anderen Provisor). Wegen Priestermangels darf der Bischof auch die Teilhabe an der Ausübung der Pfarrseelsorge einem Diakon oder Laien (z. B. Ordensschwester) oder einer Personengemeinschaft anvertrauen, wobei die Vollmachten des Pfarrers einem Priester zukommen müssen, der jedoch nicht Pfarrer ist (can. 517 § 2). Gerade diese letzte Organisationsform läßt verschiedene konkrete Gestaltungen zu, die gewiß oft den Risiken des Experimentes ausgesetzt sind, aber in der klugen Verantwortung des Bischofs stehen und nicht durch die Bischofskonferenz eingeschränkt werden dürfen. Auch rechtliche Fragen gilt es dabei zu lösen, z. B. ob in Vermögensangelegenheiten der priesterliche Nicht-Pfarrer oder der nichtpriesterliche Leiter der Pfarre diese vertreten kann (vgl. can. 532 mit can. 1282). Auch in der Verwirklichung anderer neuer Formen liegen Chancen und Fragen.

Probleme ergeben sich aus dem Übergang von den *alten rechtlichen Strukturen* der Pfarre zu den neuen. Das Benefizium (die Pfründe) war grundsätzlich – wenn auch selten faktisch – die materielle Existenzgrundlage für den Pfarrer. Das Benefizialwesen soll nun allmählich durch ein Gehaltssystem, auf einem diözesanen Fonds basierend, abgelöst werden (can. 1272). – In Pfarren, die einem Kloster voll inkorporiert sind, wie sie in Österreich zahlreich sind, war bisher das Kloster als juristische Person der Pfarrer, dem die Pfründeneinkünfte zukamen; jetzt ist dies nicht mehr möglich (can. 520). – Herkömmlicherweise gibt es in der Pfarre als juristische Personen die Pfarrkirche und die Pfarrpfründe; jetzt ist die Pfarre selbst als Personengemeinschaft juristische Person (can. 515 § 3).

Der CIC verfügt nirgends ein unmittelbares Aufhören aller dieser bisherigen Einrichtungen. Vielmehr bleiben sie als wohlerworbene Rechte bestehen (can. 4); vieles davon ist auch mit dem staatlichen Recht verquickt. Eine bessere Anpassung an den neuen CIC kann daher nur in behutsamen Schritten erfolgen.

2. Zusammenwirken der ganzen Gemeinde

Die Pfarre ist nicht Objekt der Seelsorge durch den Pfarrer, sondern Gemeinschaft der Gläubigen, die in der Kirche gelebt und gemeinsam immer mehr verwirklicht wird. Das entspricht dem Kirchenbild des II. Vatikanischen Konzils, das im CIC immer wieder aufscheint. Alle Christgläubigen haben Pflichten gegenüber der Gesamtkirche und ihrer Teilkirche (can. 209), sie müssen zum Wachstum der Kirche und ihrer beständigen Heilung nach Kräften beitragen (can. 210), sie haben das Recht und die Pflicht, daran mitzuarbeiten, daß die göttliche Heilsbotschaft zu allen Menschen gelange (can. 211; 225 § 1). Auch Laien sind grundsätzlich zur Beratung der kirchlichen Hirten und zu kirchlichen Ämtern, die keine Weihengewalt erfordern, fähig (can. 228–230; 129 § 1; 150).

Gerade im Rahmen der Pfarrgemeinde kommt diese Rolle aller Gläubigen in ihrer Gemeinschaft zum Tragen. Die Aktivität der ganzen Gemeinde wird im CIC zunächst in der Form allgemeiner Weisungen mehr pastoraler Art angesprochen. Schon in der Definition des Pfarrers ist die Mitwirkung der Laien enthalten (*operam conferentibus christifidelibus laicis*, can. 519). Zu den Verpflichtungen des

Pfarrers gehört es, daß er unter Heranziehung der Hilfe von Gläubigen die Botschaft des Evangeliums auch zu denen bringe, die das religiöse Leben aufgegeben haben oder den wahren Glauben nicht bekennen (can. 528 § 1). Überhaupt muß er den Anteil der Laien an der Sendung der Kirche anerkennen und fördern (can. 529 § 2). Die Zusammenarbeit zwischen dem Pfarrer und Mitgliedern seiner Pfarrgemeinde wird im speziellen verlangt bei der Katechese (can. 776) und bei der Sakramentenvorbereitung, wobei besonders die Eltern mit dem Pfarrer zusammenwirken sollen (Firmung can. 890, Erstkommunion can. 914, Buße can. 1252). Die Familienpastoral ist durch die Hirten der Kirche Sache der kirchlichen Gemeinschaft (can. 1063).

3. Durchsetzbarkeit

Man darf keineswegs meinen, solche pastorale Weisungen und Hinweise auf sittliche Pflichten der Gläubigen seien unjuristisch und hätten in einem Gesetzbuch nichts zu suchen. Ihre rechtliche Relevanz zeigt sich einmal darin, daß sie als Amtspflichten des Pfarrers kontrolliert und urgirt werden können, bis zur Absetzung des Pfarrers (vgl. can. 396f.; 1741, 4^o). Wie ein Mitglied der Pfarre seine Pflichten in der Gemeinde und in der Familie erfüllt, wird bei der Beurteilung der Eignung zu kirchlichen Funktionen – wie Berater der kirchlichen Hirten, Mitglieder des Pastoralrates oder Gerichtsfunktionäre – in Rechnung zu stellen sein (can. 228 § 2; 512 § 3; 1424; 1428; 1435). Die elterlichen Pflichten können sogar anlässlich einer Eheschließung urgirt werden (can. 1071 § 1, 3^o).

Die Rechtsstellung, die die Mitglieder der Pfarrgemeinde einnehmen, ist auch in gewissem Maße *im Verwaltungswege* durchsetzbar. Als Glieder der juristischen Person Pfarre haben sie zwar nicht das Recht, deren Geschicke zu bestimmen (vgl. can. 115 § 2), sie werden aber von den Vorgängen in der Pfarre berührt. Der Pfarrer hat ihnen gegenüber Pflichten, denen nicht immer subjektive Rechte in engerem Sinne entsprechen, wohl aber mindestens „Reflexrechte“ oder rechtlich fundierte Interessen. Wer sich im Gebiet dieser Rechtsstellung durch einen Akt des Bischofs benachteiligt fühlt, hat ein gerechtes Motiv, dagegen einen Verwaltungsrekurs einzulegen (can. 1737 § 1).

Z. B. könnten Proponenten aus der Pfarrbevölkerung⁸ gegen ein Dekret des Bischofs rekurrieren, das die Pfarrseelsorge dem Pfarrer eines anderen Ortes überträgt, so daß die Pfarre keinen Priester am Ort mehr hat: Sie haben ja ein rechtliches Interesse an der regulären Form der Pfarrseelsorge durch einen eigenen Pfarrer und fühlen sich durch dessen Abziehung beschwert.

Konflikte können sich auch im Verhältnis einzelner Gläubiger zum Pfarrer ergeben. Das Recht auf die Heilmittel der Kirche (can. 213), entsprechend der Pflicht des Pfarrers zur Sakramentenspendung (can. 528 § 2), kann in Frage gestellt sein, wenn er eine Sakramentenspendung verweigert; die Versammlungsfreiheit (can. 215) wird vielleicht durch Maßnahmen des Pfarrers gegen eine ihm unliebsame Gruppierung beeinträchtigt; der gute Ruf von Gläubigen wird durch abfällige öffentliche Äußerungen des Pfarrers geschädigt. Solche und ähnliche Handlungen des Pfarrers sind nicht als Verwaltungsakte in Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt anzusehen, der neugeordnete Verwaltungsrekurs gegen sie ist nicht statthaft. Wohl aber kann derjenige, der sich benachteiligt fühlt, eine Beschwerde

⁸ Gegen einen Rekurs des PGR als solchen bestehen juristische Schwierigkeiten, wie mangelnde Rechtspersönlichkeit bzw. mangelnde Vertretungsvollmacht für die Pfarre.

an den Bischof richten, unter dessen Autorität ja der Pfarrer steht (can. 519). Gegen die Entscheidung des Bischofs über diese Beschwerde kann Rekurs eingelegt werden.

Für Streitigkeiten im pfarrlichen Raum (und nicht nur für diese) gibt es vielfach auch diözesane *Schlichtungsstellen*, deren Errichtung jetzt durch den CIC vorgesehen ist (can. 1733 § 2). Diese sowie allfällige sogenannte Schiedsgerichte sollen der gütlichen Beilegung von Kontroversen dienen. Sie verwehren aber nicht andere Rechtsmittel. Ihre Tätigkeit muß sich den Neuregelungen des CIC anpassen.

Manchen erscheinen die Rechtsmittel gegen kirchliche Amtsträger bedenklich, weil sie deren Autorität untergraben könnten. Doch schaden odiose Maßnahmen, gegen die es *kein* Rechtsmittel gibt, der Autorität noch viel mehr. Außerdem sind durch die Schwierigkeiten der rechtlichen Beurteilung und des Verfahrens dem Querulanten Grenzen (die für einen wirksamen Rechtsschutz eher zu eng sind) gesetzt. Schließlich lehrt die Erfahrung mit den bestehenden Schlichtungsstellen, daß Beschwerden relativ selten vorgebracht und verfolgt werden.

4. Konkrete Formen des Zusammenwirkens

Der neue CIC kennt einige Einrichtungen, in denen sich das Zusammenwirken der ganzen Gemeinde vollzieht: Man muß sich aber immer vor Augen halten, daß die Tätigkeit der gesamten Pfarrgemeinschaft sich keineswegs auf diese Institutionen beschränkt.

Der *Pfarrgemeinderat* (PGR) oder pfarrliche Pastoralrat soll vom Bischof in jeder Pfarre eingerichtet werden, wenn er es für zweckmäßig hält. Sein Vorsitzender muß der Pfarrer sein, Mitglieder von Rechts wegen sind alle, die kraft ihres Amtes an der Seelsorge teilhaben, im übrigen besteht er aus anderen Gläubigen. Seine Aufgabe besteht darin, zur Förderung der pastoralen Aktion Hilfe zu leisten. Der PGR hat nur beratende Stimme. Im übrigen wird er nach den Normen des Bischofs geordnet (can. 536).

Schwierigkeiten ergeben sich für die vielerorts bereits eingelebten Pfarrgemeinderäte vor allem aus der Verfügung, daß sie bloß eine beratende Funktion haben dürfen. Diese Bestimmung ist jedoch in einem größeren Kontext zu sehen: Die Aufgabe des PGR, in der pastoralen Aktion Hilfe zu leisten, geht sicherlich über wirkungslose Diskussionen hinaus. Auch das Wesen der Pfarre als Gemeinschaft und die Mitwirkung der Gläubigen fordern dies. Außerdem bedeutet „Beratung“ im Sinn des Kirchenrechtes zwar keine strikte Bindung wie die beschließende Stimme, andererseits aber mehr als eine bloß unverbindliche Meinungsäußerung, sondern steht dazwischen (vgl. can. 127, § 2, 2°). Die oft mühsam errungene rechtliche Koordinierung von Pfarrer und PGR in den Rahmenstatuten und Einzelstatuten ist also nur dann als gesetzwidrig anzusehen, wenn eindeutig feststeht, daß die so verstandene Grenze des *votum consultivum* überschritten wird.⁹

Im *pfarrlichen Vermögensrat* sollen Gläubige den Pfarrer bei der Verwaltung des pfarrlichen Vermögens gemäß den Normen des Bischofs unterstützen (can. 537). Er ist strikt vorgeschrieben. Während der Pfarrer die Pfarre nach außen vertritt

⁹ Für die Rahmenstatuten als Diözesangesetze gilt can. 21: Im Zweifel ist die Aufhebung durch das neue Gesetz nicht zu vermuten.

(can. 532), ist in der inneren Willensbildung für die juristische Person Pfarre eine Mitbestimmung des Vermögensrates (eine „beschließende Stimme“) nicht ausgeschlossen, sofern dem Pfarrer ein Wesenskern seiner Funktion bleibt.

Die bestehenden Kollegialorgane zur Verwaltung von Vermögen im Bereich der Pfarre (Pfarrkirchenrat, Finanzausschuß, Verwaltungsrat u. dgl.) sind formell etwas anderes, insofern sie das Vermögen anderer juristischer Personen als der Pfarre selbst verwalten (Pfarrkirche, Pfarrpfründe) und können als partikularrechtliche Einrichtungen fortbestehen. Wenn sie vorläufig die Aufgaben des pfarrlichen Vermögensrates übernehmen, müssen sie sich diesbezüglich dem CIC anpassen. Eine befriedigende Neuordnung hängt mit der zukünftigen partikularen Gestaltung der juristischen Personen in der Pfarre und ihres Vermögens zusammen.

Neu ist die Möglichkeit, Gläubige der Pfarre an der *Pfarrbesetzung mitwirken* zu lassen. Can. 524 sieht vor, daß der Bischof sich das Urteil über die Eignung des Kandidaten mit Anhörung des Dekans (Dechanten) und, wenn es sich ergibt, bestimmter Priester und Laien bilden soll. Eine Art Volkswahl ist nicht zulässig, im übrigen steht es dem Diözesanbischof frei, ob und welche Laien er konsultieren will; es steht ihm auch offen, die Mitglieder des PGR zu befragen, welche Anforderungen an den künftigen Pfarrer im allgemeinen zu stellen wären (wie dies mancherorts schon geschieht); er kann aber auch ihre Meinung zu bestimmten Kandidaten einholen.

Der CIC bietet genügend Möglichkeiten, die fruchtbar im Rechtsleben der Kirche verwirklicht werden und ihrer Entwicklung Impulse geben können. Aus diesen positiven Ansätzen und aus der Erkenntnis der Unvollkommenheiten der gegenwärtigen Rechtslage, aber auch aus der Dynamik des Gemeinschaftslebens wird die Kirche zu neuen Gestaltungen voranschreiten müssen, die neuer rechtlicher Ordnung bedürfen.

Die Predigt im neuen Kirchenrecht

Bemerkungen zu cc. 762–772

Der Autor bietet – neben grundsätzlichen Überlegungen zum neuen „Codex“ – eine Untersuchung, welchen Stellenwert die Predigt darin einnimmt. Er widmet sich dann der Frage nach den Trägern und dem Inhalt der Wort-Gottes-Verkündigung, wobei er in diesem Fall sehr konkrete Schlußfolgerungen sieht, wie die Predigt nach der Vorstellung der Kirche aussehen sollte. (Redaktion)

Die Beachtung der Frage in der nachkonziliaren Kanonistik und Gesetzgebung

Wer sich die Mühe macht, das Literaturverzeichnis der seit Beginn des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962) erschienenen Bände des *Archivs für katholisches Kirchenrecht* zum Thema „Predigt“ durchzusehen, wird bald zu dem Resultat kommen, daß dieses Feld die Aufmerksamkeit der Kanonisten so gut wie gar nicht beansprucht hat.¹ Lediglich dem unaufhebbar spannungsreichen Verhältnis zwischen kirchlichem Lehramt und Theologie wie der Frage nach der Laienpredigt wurden einige Veröffentlichungen gewidmet.

Ähnlich gering ist der Ertrag einer Durchmusterung der 56 Bände umfassenden *Nachkonziliaren Dokumentation*.²

Weder die römische Grundordnung der *Priesterbildung*³ noch die von der Deutschen Bischofskonferenz verabschiedete *Rahmenordnung für die Priesterbildung*⁴ berühren, unbeschadet ihrer pastoralen Ausrichtung im ganzen, die zentrale Aufgabe der Wortverkündigung mehr als andere Bereiche der theologischen Wissenschaft oder praktischen Ausbildung.

Auch die *Kerygmantik* schneidet mit der Zuteilung von vier Semesterwochenstunden im Studienplan der Priesteramtskandidaten,⁵ verglichen mit den sechs Wochenstunden homiletischer Ausbildung künftiger evangelischer Pfarrer,⁶ nicht gerade glänzend ab.

¹ Außer den im folgenden zitierten Veröffentlichungen weise ich lediglich hin auf *F. J. Urrutia*, *De magisterio ecclesiastico observationes quaedam ad propositam reformationem partis IV, libri III*, CIC: PerRMCL 68 (1979) 327–367; seiner Vorlesung an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom verdanke ich viele Hinweise.

Die verwendeten Abkürzungen entsprechen dem Verzeichnis im Grundriß des nachkonziliaren Kirchenrechts, hrsg. von *J. Listl – H. Müller – H. Schmitz*, Regensburg 1980, XXI–XLI.

² Trier 1967–1977; Band 40 ist nicht besetzt, Band 58 ist der Indexband. Eigens hingewiesen sei allerdings auf die Apostolische Adhortatio Papst Paul VI. „*Evangelii nuntiandi*“ vom 8. 12. 1975: AAS 68 (1976) 5–76 = NKD 57. Nr. 43 dieses Dokumentes handelt über die Homilie und hätte wie der ganze Text mehr Beachtung verdient. *J. J. Degenhardt* nennt ihn in seinem Geleitwort in NKD 57,9 „von der Welt kaum bemerkt“, obwohl „von geschichtlicher Bedeutung“; vgl. ebd. 12.

³ AAS 62 (1970) 321–384 = NKD 25 (Trier 1974) 68–263. Die von der SCInstCath herausgegebene Zeitschrift *Seminarium* widmete dem Thema „*De formatione ad praedicationem*“ immerhin ein eigenes Heft (NS 19 [1979] 3–230), das allerdings keinen einzigen deutschen Beitrag enthielt.

⁴ Veröffentlicht als Nr. 15 der Reihe „Die deutschen Bischöfe“, Bonn 1978.

⁵ NKD 25 (Trier 1974) 567.

⁶ Von dieser Zahl kann man entsprechend dem Lehrangebot im Studiengang Evangelische Theologie als Voraussetzung für das Erste Theologische Examen in der Evangelischen Kirche im Rheinland ausgehen; für eine entsprechende Auskunft danke ich Herrn Prof. *H. Schröer* von der Universität Bonn.

Aber im ganzen scheint es um die Predigt nicht so schlecht bestellt zu sein, daß der Gesetzgeber sich veranlaßt gesehen hätte, durch Erlaß entsprechender Bestimmungen Abhilfe zu schaffen.

Die Vorschriften, die sich im neuen Kirchenrechtsbuch finden, sind entsprechend knapp und unsensationell.

Aufregen könnte einen höchstens, auch wenn man dies immer schon wußte, daß die Bewältigung „aktueller“ Fragen, so marginal sie auch sein mögen, immer wieder so viele Energien binden kann; daß deshalb „das Ordentliche“ oft genug nicht die Beachtung findet, die ihm für das Leben der Kirche zukommt.

Ein eigenes Buch: Liber III „De Ecclesiae munere docendi“

Zu diesem „Ordentlichen“ gehört ohne Zweifel die Wortverkündigung. Das wird ganz deutlich dadurch, daß ihr der neue Codex Iuris Canonici (der am 25. Januar 1983 von Papst Johannes Paul II. veröffentlicht wurde und am ersten Adventssonntag jenes Jahres in Kraft trat) eines seiner insgesamt 7 Bücher widmet: Liber III „De Ecclesiae munere docendi“.⁷

Der CIC von 1917 faßte seinen Stoff bekanntlich in 5 Bücher. Dieses System ist aus einer Erweiterung der bereits im Römischen Recht üblichen Dreiteilung zu erklären, die G. P. Lancelotti (1522–1590) erstmals auf das Kirchenrecht übertrug:⁸

Römisches Recht	CIC 1917	CIC 1983
	Normae generales	De normis generalibus
Personae	De Personis	De populo Dei
		De Ecclesiae munere docendi
Res	De rebus	De Ecclesiae munere sanctificandi
		De bonis Ecclesiae temporalibus
Actiones	De processibus	De sanctionibus
	De delictis et poenis	De processibus

Auch wenn die Ordnung des CIC/1983 eine „Mischform“⁹ darstellt, bei der schließlich die Systematik des alten Codex über die Anwendung des sogenannten Tria-munera-Schemas (Lehr-, Priester-, Hirtenamt)¹⁰ dominiert, ist doch wenigstens die untragbare Einordnung in das „Sachenrecht“ des CIC/1917 aufgegeben.

Das Verhältnis von Wort und Sakrament und deren Wirksamkeit im Gottesdienst wie im Leben der Kirche wäre indes sehr viel deutlicher geworden, wenn man einen von K. Mörsdorf 1968 unterbreiteten Vorschlag angenommen hätte. Danach hätte ein eigenes, dem „ministerium spirituale“ gewidmetes Buch 1. den Dienst am Wort Gottes als Voraussetzung des Gottesdienstes, 2. die Feier der Messe und

⁷ Die Urausgabe erschien als Pars II der AAS 75 (1983). Einer Information zu Einzelfragen der Textgeschichte dient als Zeitschrift *Communicationes*, Rom 1969 ff., die allerdings bei weitem nicht alle Überlegungen der Kommission für die Reform des Kirchenrechts wiedergibt. Die für unser Thema bedeutsamen Äußerungen sind protokolliert: 6 (1974) 54–56; 7 (1975) 149–160; 9 (1977) 259–265.

⁸ H. Schmitz, Reform des kirchlichen Gesetzbuches = Canonistica 1, Trier 1979, 37.

⁹ P. Krämer, Kritische Anmerkungen zur Systematik eines neuen kirchlichen Gesetzbuches: AfKKR 147 (1978) 470; die Literatur über die Bedeutung der Systematik ist zusammengestellt bei K. T. Gerlinger, Zur Systematik der kanonischen Ehenichtigkeitsgründe: AfKKR 150 (1981) 91 Anm. 2.

¹⁰ Zur Geschichte und Problematik dieses Schemas vgl. L. Schick, Die Drei-Ämter-Lehre nach Tradition und Zweitem Vatikanischem Konzil: IKZ 10 (1981) 57–66; ders., Das Dreifache Amt Christi und der Kirche = EHS.T 171, Bern 1982.

der übrigen Zeichen des Glaubens selbst und 3. als deren Konsequenz die Werke des Apostolates umfaßt.¹¹

Trotzdem ist der neue CIC nicht lediglich eine revidierte Neuauflage des Gesetzbuchs von 1917.¹² Dies zeigt u. a. eine kleine Synopse des Teils, der uns hier interessiert:

CIC/1917		CIC/1983	
LIBER III DE REBUS			
Pars I	De sacramentis	Liber IV,	pars I
Pars II	De locis & temporibus sacris	Liber IV,	pars III
Pars III	De cultu divino	Liber IV,	pars II
Pars IV	DE MAGISTERIO ECCLESIASTICO	LIBER III	DE ECCLESIAE MUNERE DOCENDI
T. 20	De divini verbi praedicatione – De catechetica institutione – De sacris concionibus – De sacris missionibus	T. 1	De divini verbi ministerio – De verbi Dei praedicatione – De catechetica institutione
T. 21	De seminariis	T. 2	De actione Ecclesiae missionali
T. 22	De scholis	Liber II,	pars I, T. 3
T. 23	De praevia censura librorum eorumque prohibitione	T. 3	De educatione catholica
T. 24	De fidei professione	T. 4	De instrumentis communicationis socialis et in specie de libris
Pars V	De beneficiis	T. 5	De fidei professione
Pars VI	De bonis Ecclesiae temporal.	Liber V	

Die Ersetzung der bisherigen Überschrift „De magisterio ecclesiastico“ durch den neuen Titel ist keine bloß kosmetische Maßnahme: hier findet auch in der Rechtssprache seinen Ausdruck, woran trotz unzähliger Veröffentlichungen und Be-teuerungen in der Feier der Weiheliturgie immer wieder erinnert werden muß: daß jedes kirchliche Amt wesentlich „Sendung zum Dienst“,¹³ ministerium ist. Daraus folgt ohne weiteres das gute Recht der Gläubigen, von den Amtsträgern die Erfüllung der übernommenen Pflichten und der übertragenen Verantwortung zu erwarten.

Solche Überlegungen um Systematik und Titel stellen keine zweitrangigen Fragen dar, weil der Codex als Gesetzbuch keine dogmatischen Grundsätze wiederholen sollte, sondern nicht zuletzt durch Rechtssprache und Anordnung der Normen den Erkenntnissen der Theologie Rechnung zu tragen hat.

Die Verkündigung der Frohen Botschaft als erste Pflicht

Wie mißlich es letztlich ist, wenn der Gesetzgeber die Begründung seiner Vorschriften in das Gesetzbuch selbst aufnimmt, statt sie der Wissenschaft zu überlassen, zeigt sich gleich am c. 762, der mit Blick auf die Geistlichen (vgl. c. 207 § 1) die Hochschätzung der Predigt unterstreicht.

¹¹ K. Mörsdorf, Zur Neuordnung der Systematik des CIC: AfkKR 137 (1968) 19–22; man denkt dabei an den Titel der Festschr. *H. Volk: Martyria – Liturgia – Diakonia*, hrsg. O. Semmelroth – R. Haubst – K. Rahner, Mainz 1968, die einige für unser Thema sehr wertvolle Artikel enthält; bes. W. Kasper, Wort und Sakrament (S. 260–285), oder B. Langemeyer, Die Weisen der Gegenwart Christi im liturgischen Geschehen (S. 286–307); zu der letztgenannten Thematik jetzt umfassend: F. Eisenbach, Die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst, Mainz 1982.

¹² So sagt es ausdrücklich die praefatio des CIC/1983, XX.

¹³ So der Titel der Dissertation von P. J. Cordes = FThSt 9, Frankfurt 1972.

Der dafür angegebene Grund – die kirchenbildende Rolle des Wortes Gottes – hätte einen *eindeutigen Ansatz für eine Prioritätensetzung* enthalten; dieser wird freilich durch die letztgültige Textfassung des c. 762 wieder relativiert:

„Cum Dei populus primum coadunetur verbo Dei vivi, quod ex ore sacerdotum omnino fas est requirere, munus praedicationis magni habeant sacri ministri, cum inter praecipua ipsorum officia sit Evangelium Dei omnibus annuntiare.“

„Das Volk Gottes wird an erster Stelle geeint durch das Wort des lebendigen Gottes, das man mit Recht vom Priester verlangt; daher müssen die geistlichen Amtsträger den Predigtendienst hochschätzen; denn es gehört zu ihren hauptsächlichen Pflichten, allen das Evangelium zu verkündigen.“

Warum hier zum Unterschied von den Konzilsdokumenten¹⁴ und den Entwürfen von 1977 und 1980¹⁵ die Verkündigung der Frohen Botschaft nicht mehr den Vorrang hat, sondern unter den „hauptsächlichsten Pflichten“ rangiert, ist nicht einseitig¹⁶ und auch aus ökumenischen Gründen zu bedauern.

Predigtrecht und Predigtspflicht der Bischöfe

Die Bischöfe werden in c. 756 § 2 „moderatores totius ministerii verbi“ ihrer Diözesen genannt. Dieser Begriff erinnert an die Aussage im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (Nr. 15), wo diesen „Leitung, Förderung und Aufsicht“ des gesamten liturgischen Lebens ihrer Bistümer aufgegeben wird.¹⁷ In diesem Sinn und in Verbindung mit c. 386 § 1 wird man sagen dürfen, daß die Bischöfe nicht bloß selbst das Wort Gottes verkündigen müssen (vgl. LG 25; CD 12; c. 1327 § 2 CIC/1917), sondern auch dafür verantwortlich sind, daß dies und wie dies durch ihre Mitarbeiter geschieht.

An diese doppelte Verantwortung, durch deren überzeugende Wahrnehmung der Eindruck vom Bischof als „mitratragendem Bürokraten“¹⁸ korrigiert werden kann, erinnerte bereits 1973 das Directorium de pastorali ministerio Episcoporum.¹⁹ Hier zeigt sich, was dem Bischof im Umgang mit seiner Diözese wie für seinen Klerus wirklich wichtig ist.

In c. 763, für den es im CIC/1917 keine Parallele gibt, haben die grundsätzlichen Aussagen des Konzils über die Weihe der Bischöfe (LG 21; CD 8; 27) und ihre Sorge für die Gesamtkirche (LG 23; CD 3; 6) Ausdruck in einer konkreten Rechtsnorm gefunden: Die Ausübung des Predigtamtes, das ihnen in der Weihe übertragen wurde, ist ohne weiteres überall nicht bloß ein Privileg (MP PastMun II, 1) oder eine Vollmacht (facultas), sondern ein Recht. Es darf nur in begründeten Ausnahmefällen durch eine ausdrückliche Ablehnung des zuständigen Ortsbischofs eingeschränkt werden.

Bei gleichzeitiger Unterstreichung des persönlichen Inanspruchgenommenseins tut es dem Amt der mit dem Papst verbundenen Apostelnachfolger als der eigent-

¹⁴ LG 25; CD 12; PO 4.

¹⁵ Der letzte Satzteil lautete im Entwurf von 1977: „... Christi ministri, quippe quorum *primum* officium sit Evangelium Dei omnibus evangelizandi.“ 1980: „... quippe quorum *primum* officium sit Evangelium Dei omnibus annuntiandi.“

¹⁶ Möglicherweise wird die Berichterstattung über die Vollversammlung der PCR vom 20. bis 28. 10. 1981, die im Band 15 (1983) der Communicationes fortgesetzt wird, Aufschluß darüber geben.

¹⁷ Vgl. dazu O. Nußbaum, Der Bischof als Liturge der ihm anvertrauten Teilkirche: Die Kirche im Wandel der Zeit (Festg. Kardinal Höffner), hrsg. von F. Groner, Köln 1971, 303–318.

¹⁸ J. Ratzinger, Geleitwort XI: P. Delhaye – L. Elders (Hrsg.), Episcopale munus (FS Msgr. J. Gijzen, Assen 1982).

¹⁹ Vatikanstadt 1973, bes. Nr. 55–65.

lichen, ordentlichen und unmittelbaren Hirten ihrer Diözesen (CD 8; 11), als authentischer Lehrer und Zeugen der Wahrheit (LG 25) keinen Abbruch, wenn man feststellt, daß die Erwartung, wo immer ein Bischof erscheine, müsse er auch das Wort verkünden, schlichtweg eine Überforderung bedeutet. Für jeden Prediger gibt es ja eine ganze Reihe von Faktoren, die rechtlich schwer oder gar nicht zu erfassen sind, wie die Ungunst der Stunde, Fremdheit gegenüber bestimmten Menschen oder Situationen, mangelnde Gelegenheit zur Vorbereitung usw., die es nahelegen, von seinem Recht nicht Gebrauch zu machen oder ihn von seiner Pflicht dispensieren. Keineswegs nur für Bischöfe gilt das Wort des Bischofs Ignatius von Antiochien: „Wenn ein Bischof nicht redegewandt ist und nicht predigen kann, soll er schweigen. Er ist dann Typos des Vaters, in dem der Abgrund des Schweigens ist.“²⁰

Allgemeine Predigtvollmacht für Priester und Diakone

Auf die in Analogie zur Beichtvollmacht (c. 967 § 2) in c. 764 für den Bereich der Gesamtkirche vorgesehene und längst überfällige Einräumung der allgemeinen Predigtvollmacht für jeden Priester und Diakon, dem diese Vollmacht von seinem zuständigen Ordinarius nicht entzogen oder eingeschränkt ist, braucht hier nicht ausführlich eingegangen zu werden.²¹ Priester und Diakone sind ja durch die Weihe zur Wahrnehmung der damit verliehenen Vollmacht befähigt, freilich nie gelöst von ihrem Bischof, der sich vor der Weihe von ihrer moralischen und intellektuellen Eignung überzeugt hat (vgl. c. 1340 § 1 CIC/1917; c. 1029 CIC/1983). Da nach c. 767 §§ 2, 3 die Homilie für jede Messe an Sonn- und Feiertagen vorgeschrieben ist und für Werktagsmessen mit entsprechender Beteiligung sehr empfohlen wird, darf jemand, der auswärts zelebriert, das im c. 764 geforderte *Einverständnis* des für die betreffende Kirche zuständigen Geistlichen (vgl. cc. 519; 528 § 1; 561) solange präsumieren, bis ihm eine gegenteilige Äußerung vorliegt, die ihrerseits begründbar sein müßte.

Für die *Predigt vor Ordensleuten* in deren eigenen Gottesdiensträumen verlangt c. 765 die Erlaubnis des zuständigen Oberen, wobei diese durchaus einschlußweise gegeben sein kann.

Laienpredigt

C. 766 regelt die Zulassung von Laien zur Predigt in Kirchen und Oratorien,²² die im CIC/1917 (c. 1342 § 2) kategorisch verboten war. Sie ist jetzt gestattet, sofern die Umstände sie notwendig oder nützlich machen. Die nähere Umschreibung dieser Fälle ist den Bischofskonferenzen überlassen, damit ein den örtlichen Verhältnissen angemessenes Urteil erleichtert und gleichzeitig eine einheitliche Praxis in einem bestimmten Gebiet gewährleistet ist.

²⁰ Epheserbrief 6,1; vgl. dazu W. Bieder, Zur Deutung des kirchlichen Schweigens bei Ignatius von Antiochien: ThZ 12 (1956) 28–43.

²¹ Vgl. dazu mit weiteren Hinweisen: H. Schmitz, Die Beauftragung zum Predigtamt: AfkKr 149 (1980) 50–56.

²² Ansprachen außerhalb dieser Mauern sind nicht erfaßt. So richtig der Grundsatz bleibt, daß gestattet ist, was das Recht nicht verbietet, so wichtig scheint doch auch, diesen Freiraum nicht der Willkür zu überlassen; vgl. Schmitz, Beauftragung 61.

Immer ist allerdings c. 767 § 1 zu beachten, der die Bedeutung der *Homilie* ter den Formen der Predigt hervorhebt und sie als Teil der Liturgie ohne Nennung einer Ausnahme dem Priester oder Diakon reserviert. Im Interesse aller Betroffenen müßte bald unmißverständlich geklärt werden, ob damit die nach mancherlei Diskussionen durch Reskripte der Kleruskongregation für den deutschsprachigen Raum eröffneten Sonderrechte²³ entsprechend c. 6 einfach hinfällig sind oder weiter verlängert werden.

Die besondere Bedeutung der Homilie

Der neue Codex bietet – wie sein Vorgänger – weder eine Definition der Predigt überhaupt noch ihrer einzelnen Arten, auch nicht der Homilie. Ihr widmet er jedoch, entsprechend ihrer besonderen Bedeutung, einen eigenen Canon (767). Nach Nr. 54 der Instruktion vom 26. 9. 1964 zur Liturgiekonstitution²⁴ kann „Homilie“ jene Deutung eines Textes aus der Hl. Schrift, dem Ordinarium oder Proprium der Messe genannt werden, die sowohl das Mysterium, das gefeiert wird, wie die besonderen Bedürfnisse der Hörer beachtet. Die genannten Elemente finden sich auch in der Allgemeinen Einführung zum Römischen Meßbuch (Nr. 41),²⁵ wo die Homilie die „notwendige Nahrung für das christliche Leben“ heißt.

Es ist hier nicht der Ort und fällt auch nicht in die Kompetenz des Kirchenrechtlers, das Verhältnis von Liturgie und Verkündigung synthetisch darzustellen, obwohl die Vorschriften des c. 767 in diesem Zusammenhang zu verstehen sind und ihr unabweisbares Gewicht erhalten.²⁶ Der Dienst am Wort in einem ganz umfassenden Sinn hat den Vorrang vor allen anderen Aufgaben. Deshalb ist es, wie bereits gesagt, außerordentlich bedauerlich, daß diese Aussage keine Aufnahme im endgültigen Text des CIC/1983 gefunden hat.

Die Homilie ist nach c. 767 § 2 in allen Gemeindemessen an Sonntagen und vorgeschriebenen Feiertagen zu halten (SC 52; vgl. demgegenüber c. 1344 § 1 CIC/1917). Für Ausnahmen von dieser Regel wird ein schwerwiegender Grund verlangt, der si-

²³ Einen guten Überblick mit Lit. bietet die Einleitung von K. Lehmann zum Synodenbeschluß „Die Beteiligung der Laien an der Verkündigung“: Synode I, 153–169; die Lit. ebd. 153f. Anm. 2; 3 könnte noch ergänzt werden durch den ursprünglich als Gutachten erstatteten Beitrag von H. Ewers, An extra Missam in sacris celebrationibus, ut homines laici sermones conscribant et habeant, indulgendum sit?: Festg. Flatten, 247–251, und H. Socha, Was macht die Laien zu amtlichen Verkündigern: ThGl 63 (1973) 437–454; vgl. auch Anm. 21.

²⁴ AAS 56 (1964) 877–900; deutscher Text: Zweites Vatikanisches Konzil, Dokumente III, Trier 1965, und mit einem Kommentar von H. Rennings als Heft 7 der Reihe „Lebendiger Gottesdienst“, Münster 1965.

²⁵ Diese „Allgemeine Einführung“ findet sich in deutscher Sprache im I. Band des Deutschen Meßbuchs; auch: NKD 19 (2. A. Trier 1974, 30–229) und mit einem Kommentar von E. J. Lengeling als Heft 17/18 der Reihe „Lebendiger Gottesdienst“, Münster 1970.

²⁶ Ich möchte lediglich mit dem Hinweis auf einige Aufsätze ein paar Stichworte dazu geben und neben den cc. 851, 889, 913, 1063 die Vorbemerkungen der einzelnen Faszikel des Rituale einer Lektüre empfehlen, woraus klar hervorgeht, wie fragwürdig jede Sakramentspendung ohne vorausgehende und begleitende Verkündigung ist.

O. Semmelroth, Wortverkündigung und Sakramentspendung als dialogisches Zueinander: Cath 15 (1961) 43–60; J. Ries, Die katholische Predigt nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil: Cath 26 (1972) 243–269, darin besonders 244–253; Das Selbstverständnis der Kirche als der Kirche des Wortes und des Sakramentes; leider nur italienisch: C. Vagaggini, La Liturgia rinnovata e le esigenze dell' annunzio della parola di Dio: Seminarium NS 19 (1979) 85–118; und umgekehrt der Titel des Kommentars von H. Schürmann über das lutherisch/katholische Dokument „Das Herrenmahl“: Die Eucharistiefeier als summa et compendium Evangelii: ThGl 71 (1981) 406–437.

cherlich nicht mit der Erwartung bestimmter Gottesdienstbesucher oder der Bequemlichkeit einiger Zelebranten gegeben ist. Sowohl die mancherorts übliche „stille Messe ohne Predigt“ am frühen Sonntagmorgen wie die gar nicht unbeliebten „Predigtferien“ erscheinen zumindest als außerordentlich fragwürdig, wenn nicht als *abusus*. Für den, der ein Lebensverhältnis zum Wort Gottes hat, wird die Predigt keine von außen auferlegte Last sein, die ihn überfordert; sie wird auch nicht in das vielbeklagte Wortgeklingel oder einen Verbalismus entarten, weil der, der sich zum Wort stellt, wahrscheinlich weniger reden kann, aber mehr zu sagen hat.²⁷

C. 767 § 3 empfiehlt nicht nur bei den *Kasualien*, sondern auch in entsprechend besuchten *Werktagsmessen*, besonders im Advent und in der Fastenzeit (vgl. die vorgeschriebenen eigenständigen Advents- und Fastenpredigten nach c. 1346 § 1 CIC/1917) eine Homilie zu halten. Dabei ist die Wahrnehmung dieser Pflichten nicht mehr wie im CIC/1917 Sache des Pfarrers persönlich; er bleibt freilich für die gewissenhafte Befolgung der Vorschriften verantwortlich (c. 767 § 4; c. 528 § 1).

Gehalt und Gestalt der Predigt – ein verbindlicher Predigtplan?

Die Bedeutung der Homilie wächst ständig, weil sie nicht nur *der hervorragendste Ort der Glaubenserziehung* ist,²⁸ sondern für immer mehr Christen nach dem schulischen Religionsunterricht und der Sakramentenkatechese der *einzigste* Ort, an dem ihr Glaube weiter gebildet wird.

Auch von daher ist die sehr globale Bestimmung von c. 767 § 1 über den Inhalt der Homilie (vgl. c. 1347 § 1 CIC 1917), wonach sie „im Lauf des Kirchenjahres die Geheimnisse des Glaubens und Normen des christlichen Lebens“ darstellen sollen, in Verbindung mit c. 760 zu lesen und in ihren Konsequenzen sorgfältig zu überlegen: c. 760 nennt zunächst fünf Säulen, auf die sich der Dienst am Wort stützen muß: Hl. Schrift, Tradition, Liturgie, Lehramt und Leben der Kirche. Im Anschluß an CD 12 heißt es dann weiter: „Das Geheimnis Christi soll umfassend (*integre*) dargelegt werden und *treu*.“ Nur auf das „*integre*“ (vgl. cc. 386; 528 § 1) möchte ich im Zusammenhang des oben Gesagten die Aufmerksamkeit lenken, weil die kritische Revision eigener und mitbrüderlicher Predigtpraxis zeigte, daß im Lauf der Jahre doch eine ganze Reihe von Aspekten des Mysteriums Christi – aus welchen Gründen auch immer – nicht behandelt wurde und auch genug Fragen christlicher Lebensführung übrig blieben, die man in der Predigt lieber nicht berührte.²⁹

Ohne den Gottesdienst zur Schule umfunktionieren zu wollen und ohne für ein totales Reglement zu plädieren, scheint mir der Gedanke eines über die Perikopenordnung hinausgehenden *verbindlichen Predigtplanes* im Interesse der Gottesdienstbesucher geradezu geboten.

²⁷ Vgl. M. Josuttis, *Der Pfarrer ist anders*, München 1982, 104, vgl. auch 102–104, 219f.

²⁸ R. Coffy, *La célébration, lieu de l'éducation de la foi: La Maison-Dieu* 140 (1979) 25–40 mit Bezug auf die Bischofssynode 1977; vgl. auch J. Pfammatter – F. Furger, *Liturgie als Verkündigung* = ThBer 6, Einsiedeln 1977, rezensiert von E. J. Lengeling: ThRv 74 (1978) 327–330.

²⁹ Vgl. dazu auch die erheblichen Unterschiede der Erwartungen, die Priester und Laien an die Predigt haben: A. Rauscher, *Im Kontext der Synodenumfrage. Parallele und divergierende Meinungen bei Priestern und Katholiken*: K. Forster (Hg.), *Priester zwischen Anpassung und Unterscheidung*, Freiburg 1974, 104f.

Es gibt dafür Ansätze,³⁰ die weder den Tod einer notwendigen Mystagogie bedeuten noch das Ende der „persönlichen Note“.

In einem solchen Predigtplan nähme dann konkrete Gestalt an, was c. 768 in Zusammenfassung von CD 12 mit Formulierungen umschreibt, in denen wohl jeder seine Predigtthemen sanktioniert sieht und die so allgemein sind, daß sie kaum jemanden herausfordern:

- Die der Ehre Gottes und dem Heil der Menschen dienende Glaubens- und Sittenlehre;
- die Lehre der Kirche über Freiheit und Würde der menschlichen Person;
- Einheit und Stabilität der Familie und deren Aufgabe;
- die Pflichten gegenüber der menschlichen Gesellschaft;
- die dem Willen Gottes entsprechende Ordnung der zeitlichen Dinge.

Auch die Beschreibung der Form, die die Predigt annehmen soll („dem Verständnis der Zuhörer angepaßt und den Notwendigkeiten der Zeit angemessen“; c. 769), ist dem Zweiten Vatikanischen Konzil (CD 13) entnommen. Sie ersetzt c. 1347 § 2 CIC/1917, der inhaltliche wie stilistische Mahnungen miteinander verband. Hier öffnet sich ein weites, den Bereich des Rechts überschreitendes Feld: Jede noch so hilfreiche Methode kann ja nur dann wirklich zum Zuge kommen, wenn ihr entsprechende Haltungen korrespondieren. Ist die Vermittlung der Methoden u. a. Aufgabe der Homiletik, so ist die Bildung der entsprechenden Haltungen ein Ziel der spirituellen Erziehung der Geistlichen.³¹ Gerade hier dispensiert der Codex nicht von der Lektüre und der Umsetzung der Konzilstexte.

Predigten aus besonderen Anlässen und für besondere Zielgruppen

C. 770 greift z. T. auf c. 1349 CIC/1917 zurück und behandelt als besondere Formen der Predigt ausdrücklich *Einkehrtage und Volksmissionen*, für deren Durchführung die Diözesanbischöfe entsprechende Vorschriften erlassen sollen; deren Beachtung ist wiederum der Verantwortung der Pfarrer anheimgegeben.

C. 771 § 1 ist völlig neu und trägt der in unserer Zeit ungeheuer gewachsenen Palette der Berufe wie der ständig zunehmenden Mobilität Rechnung, die für manche Menschen auf längere oder kürzere Zeit Lebensumstände mit sich bringen, die sie der ordentlichen Seelsorge weithin entziehen: auch sie – so schärft dieser Canon besonders den Bischöfen und Pfarrern ein – dürfen deshalb nicht der Verkündigung des Wortes Gottes entbehren. Über die Wege, wie sie zu erreichen sind, schweigt sich der CIC seiner Natur gemäß aus, will man nicht in den c. 772 § 2 genannten Rundfunk- und Fernsehansprachen einen Hinweis sehen.

C. 771 § 2 hält die *Sorge um die Nichtglaubenden* (c. 1350 CIC/1917 sprach noch von den Nichtkatholiken) wach. Diese befinden sich oft unter Fest- oder Trauergästen oder unter den Personen, die von Amts wegen an kirchlichen Feiern teilnehmen

³⁰ Vgl. etwa die als Manuskript veröffentlichten Predigtanregungen des Aachener Bischofs K. Hemmerle, die die „Verkündigung des Ganzen aus der Mitte“ versuchen; Geschichte und Entwurf eines Dreijahres-Homilienplanes über das Glaubensganze, den die amerikanische *Homiletic and Pastoral Review* Juni 1979 veröffentlichte, findet man in deutscher Übersetzung: Theologisches Nr. 115/November 1979, 3401 ff.

³¹ Man liest hierzu mit Gewinn den Aufsatz von R. Zerfaß, *Die Last des Taufgesprächs: Zeichen des Glaubens* (Festg. B. Fischer), hrsg. von H. Auf der Maur – B. Kleinheyer, Einsiedeln 1972, 219–232. Dort wie hier gilt: Es geht „nicht in erster Linie um die Vermittlung von Wissensinhalten, sondern um die Einübung in den Glauben als Lebensstil und in die Kirche als Lebensgemeinschaft . . . Wer sich einsetzt, setzt sich aus. Wer gewinnen will, riskiert Verluste.“ (ebd. 221).

müssen. Diese Menschen sind in der Regel für ein Wort indirekter Ansprache durchaus empfänglich, registrieren andererseits alles Routinemäßige oder Frontal/Aggressive mit besonderer Empfindlichkeit.

Das Kapitel schließt c. 772 § 1 mit einem Hinweis darauf ab, daß alle sich im übrigen an die Vorschriften halten sollen, die der Diözesanbischof für den Predigt-dienst erläßt, während § 2 die Kompetenz für die Regelung der Radio- und Fernsehansprachen der Bischofskonferenz zuschreibt. Auch wenn dieser Canon die Grundnorm des früheren c. 1328 nicht ersetzen kann, wonach jede Verkündi-gung im Namen der Kirche zu ihrer Rechtfertigung der kanonischen Sendung bedarf,³² so möchte man doch wünschen, daß auf dem dort gewiesenen Weg manches, was der neue CIC notwendigerweise nur als Rahmen abstecken oder allgemein sagen konnte, inhaltlich so konkret gefüllt wird, daß das Recht nicht nur als „institutionalisierte Skepsis“,³³ sondern noch deutlicher als Herausforde-rung und wirksame Hilfe für die Pastoral³⁴ spürbar wird.³⁵

³² Statt vieler: W. Aymans, Begriff, Aufgabe und Träger des Lehramts: GrNKirchR 421–429; Schmitz, Beauftragung 45–63; dort weitere Lit.

³³ Diesen Begriff prägte Prof. P. K. Demmer, Rom. Bisher unveröffentlicht.

³⁴ Vgl. dazu die Ansprache Papst Paul VI. vom 10. 2. 1977 an die Teilnehmer des Kongresses aus An-laß der 100-Jahr-Feier der Kirchenrechtlichen Fakultät der Gregoriana: AAS 69 (1977) 208–212.

³⁵ Das Manuskript dieser Arbeit wurde am 22. 2. 1983 abgeschlossen.

Beilagenhinweis:

Dieser Ausgabe liegt der **Frühjahrsprospekt 1984** des Universitätsverlages Anton Pustet, Bergstr. 12, 5020 Salzburg, bei. Wir bitten unsere Leser um Beachtung.

Das Böse – der Schatten auf Gottes guter Welt

Das Böse und das Leid sind die großen Glaubensproben auch für den Christen. Die „Beste aller Welten“, die Leibniz zu erkennen glaubte, hat nie wirklich überzeugt. Der Autor, Professor für Dogmatik an der Universität Regensburg, bietet Überlegungen, die einen Weg zum Verstehen öffnen, der aber letztlich zu einer Theologie des Kreuzes führt. (Redaktion)

Die christliche Grundposition

Das Problem des Bösen geht uns nahe, es geht uns bis unter die Haut. Es betrifft selbstverständlich alle Menschen, aber in besonderer Weise uns Christen. Die Frage von Dorothee Sölle, wie man denn nach Auschwitz den Gott loben könne, „der alles so herrlich regieret“, ist nicht nur nicht verstummt, sondern durch viele schreckliche Ereignisse bis hin in die jüngste Vergangenheit in unerhörter Weise intensiviert worden. Vielleicht am bedrückendsten dabei ist der Umstand, daß es, wenn schon nicht unter religiösen, so doch unter den politischen Vorzeichen des Christentums getan wird. So laufen die terroristischen Untaten in Nordirland unter den Namen Protestanten und Katholiken; es waren auch christliche Milizen, die vor kurzem ein Massaker in den Palästinenserlagern in Beirut angerichtet haben. Unser Entsetzen vor dem Bösen wächst noch, wenn wir uns an die schrecklichen Möglichkeiten erinnern, die gegenwärtig durch die ökologischen und wafentechnischen Gegebenheiten in greifbare Nähe gerückt sind. Furcht und Schrecken, eine pessimistische Grundstimmung beherrscht wenigstens hierzulande die öffentliche Meinung und Stimmung. Das Bedrückende daran ist, daß sie vor allem und in erster Linie die junge Generation ergreift, die doch von ihrem Naturell her einen optimistischen Habitus zeigen sollte.

Die hier kurz angezeigte Grundstimmung ist allerdings für das Abendland nicht neu. Sie war eine bleibende Versuchung. In unserem Kulturkreis haben sich die Menschen im allgemeinen nicht sehr über die Welt gefreut, sondern ihren Niedergang und ihre Schlechtigkeit immer beklagt. Durch den starken Einfluß der Gnosis und des Manichäismus im westlichen Christentum, der sich immer wieder in verschiedenen dualistischen Strömungen äußerte, kam eine asketische Grundstimmung ins Christentum hinein, die ihm bis zur Stunde geblieben ist. Man kann ganze Regale mit Büchern füllen, deren Tenor etwa im Buch Papst Innozenz' III. charakterisiert ist: „De miseria humanae conditionis“ (Von der beklagenswerten Situation des Menschen). Für den Westen war wohl immer jene düstere anthropologische Sicht typisch, die in dem fatalen Satz zum Ausdruck kommt: „Inter faeces et urinas nascimur“. Sie wurde anschaulich in den seit dem Mittelalter beliebten Plastiken von der „Frau Welt“. Betrachtet man solche Darstellungen, wie sie sich etwa heute an der Nordseite der Sebalduskirche in Nürnberg noch finden, von der Vorderseite, so sieht man ein schönes Mädchen mit lächelndem Angesicht, gewandet in prächtige Kleidung. Geht man aber um sie herum und betrachtet den Rücken, so sieht man: aus dem nackten Leib des Mädchens bricht ekelhaftes Gewürm hervor, der Leib selber ist als alter und verfallender Körper gekennzeichnet.

Es gibt allerdings auch noch eine *andere Sicht*. Man hat auch bei uns zulande nicht immer Schwarz in Schwarz gemalt, sondern war immer wieder auch bereit, einem Weltoptimismus zum Durchbruch zu verhelfen, der bereit war, auch das Heile und Gute an der Welt zu sehen und sich darob in einer schrankenlosen Daseinsfreude zu ergehen. Die Renaissance und die Aufklärung bieten ebenso wie der Barock genügend Beispiele für diese Haltung. Zu letzter Konsequenz ist er gesteigert in der Theodizee von Gottfried Wilhelm Leibniz. Für ihn hat Gott die Welt als beste aller Welten erschaffen. Natürlich konnte auch er nicht vom Faktum des Bösen abstrahieren. Aber, bei Licht besehen, so sagt er, ist es gar nicht böse: „Es gäbe etwas am Handeln Gottes zu verbessern, wenn er Gelegenheit hätte, etwas besser zu machen. . . . Gott muß notwendig die beste (Welt) gewählt haben. Denn er tut nichts, ohne daß er der höchsten Vernunft gemäß handelt. Ein Gegner wird vielleicht einwenden, es wäre eine Welt ohne Sünde und Leid möglich gewesen. Aber ich bestreite, daß sie dann besser gewesen wäre. . . . Wenn das geringste Übel, das in der Welt geschieht, fehlte, dann wäre es nicht mehr diese Welt, die, alles ein- und abgerechnet, von dem Schöpfer, der sie gewählt hat, als die beste befunden worden ist. Allerdings kann man sich mögliche Welten ohne Sünde und Unglück vorstellen. . . . aber diese selben Welten würden der unsrigen anderweitig sehr unterlegen an Güte sein“ (Theodizee I, 10). In einer solchen Welt kann selbst das Böse die Ursache von etwas Gutem sein: „Et si fata volunt, bina venena iuvant“ (Doppeltes Gift hilft, wenn das Geschick es will; Leibniz, Tentamina Theodiceae T. 10). Nicht so sehr mit der logischen Stringenz des strengen Philosophen als mit dem guten Willen des frommen Christen suchte die Physiko-Theologie des 18. Jahrhunderts allenthalben Beweise in der Natur für die überbordende Güte Gottes. Sie lobte den Schöpfer, weil er dem Steinbock gekrümmte Hörner gegeben habe, aus denen sich der Mensch Spazierstöcke für seine Bergwanderungen machen könne. F. C. Lesser, ein heute zu Recht vergessener Theologe, hinterließ der Nachwelt eine *Insecto-Theologia*, „einen vernunft- und schriftmäßigen Versuch, wie ein Mensch durch aufmerksame Betrachtung der sonst so wenig geachteten Insekten zu lebendiger Erkenntnis und Bewunderung der All-Macht und Weisheit, der Güte und Gerechtigkeit des großen Gottes gelangen könne“ (Leipzig 1738); er schrieb seine *Litho-Theologia* und eine *Testaceo-Theologia*, in der er aus den Steinen bzw. der Existenz der Schnecken und Muscheln die Güte und Größe Gottes zeigte. Blitz und Donner, Heuschrecken und Fische dienten gleicherweise zur Erhärtung der Leibnizschen These. Sie liegt uns heute so fern wie die pessimistische uns nahesteht. Die *genuine* christliche Theologie hat sich weder der einen noch der anderen These bedingungslos ergeben. Unbeirrt hat sie an der Grundaussage der biblischen Religion festgehalten, die in den Billigungsformeln des ersten Schöpfungsberichtes zum Ausdruck kommt. „Gott sah alles an, was er gemacht hatte: Es war sehr gut“ (Gen 1,31). In der christlichen Schöpfungslehre wurde dieser Ansatz nach verschiedenen Richtungen hin entfaltet. So wurde die Liebe Gottes als Seinsgrund allen kreatürlichen Seins erkannt. In der Lehre von der bleibenden und totalen Herkömftigkeit der Welt von Gott ist eingeschlossen, daß alle Dinge eine grundlegende und sich grundsätzlich durchhaltende Gutheit und Werthaftigkeit besitzen. Schöpfung ist etwas wert.

Auf der anderen Seite hat das Christentum niemals übersehen, wie gefährdet und fragwürdig diese Güte ist. Die grundlegenden Lehren von der Erbsünde und

der universalen Erlösung durch Jesus Christus haben als Voraussetzung, daß diese Welt nicht so ist, wie sie sein müßte. Man könnte zugespitzt formulieren: Ohne die Existenz des Bösen bräche die christliche Religion in sich zusammen. So anerkennt sie wesentliche Grundgedanken der weltpessimistischen wie der weltoptimistischen Sicht. Sie ist, mit einem Wort gesagt, *weltrealistisch*. Weil die Schöpfung ganz Gottes Schöpfung und darum gut ist, besteht ihre Qualität nicht unabhängig in sich, sondern kann, darf und muß in dem Maße ausgesagt werden, in dem sie auf Gott bezogen ist. Das bedeutet negativ, daß sie in dem Moment gefährdet ist bzw. endet, wo sie aus der Beziehung zu ihrem Urheber fällt. Weil die Welt nicht in selbsteigener Güte besteht, ist sie nur so lange gut, wie sie dem Willen Gottes konform ist. Diese christliche Grundthese ist nun näher zu entfalten.

Gottes gute Welt

Wenn die christliche Schöpfungslehre von der Güte der Schöpfung spricht, dann zieht sie sich nicht dadurch aus der Affäre, daß sie diese Qualifikation auf das Paradies des Anfangs bezieht, von dem der Schöpfungsmythos der Bibel berichtet. Naturwissenschaftliche Daten haben uns längst versichert, daß ein solches Paradies im Sinne einer heilen Welt nie bestanden hat. In langen und grausamen Kämpfen hat sich die Menschwerdung und Kultivierung des Menschen vollzogen. Sie ist, wie die eingangs genannten Hinweise überdeutlich zeigen, noch keineswegs abgeschlossen. Die christliche Theologie betreibt aber auch in dem Sinne keine Immunisierungsstrategie, daß sie, wie der Marxismus, auf das Paradies der Zukunft rekurriert. Daß die Gegenwart nicht das Goldene Zeitalter ist, ist die triviale Feststellung aller Predigten.

Was aber soll dann die Rede von der guten Schöpfung? Sie proklamiert die seinshafte und bleibende Positivität der Schöpfung. Vom Schöpfungsbericht der Bibel und der ganzen Grundhaltung der Heiligen Schrift Alten wie Neuen Testaments gelangt die Schöpfungstheologie zu folgenden Erkenntnissen:

1. Die Schöpfung ist als Ergebnis von Gottes Weisheitshandeln in sich geordnet und verständlich. Sie ist das, was die Griechen mit dem Wort *Kosmos* sagen wollten: geordnete und schöne Welt. Die Welt als Gottes Welt ist auch Abglanz seiner Schönheit, Herrlichkeit und Majestät. Es gibt bestimmte psychische Krankheiten, in denen der davon betroffene Mensch alles, was ihm begegnet, negativ deutet. Vielleicht ist auch unser landläufiger Weltpessimismus das Symptom einer tiefen seelischen Störung der heutigen Generation. Haben wir wirklich ganz den Blick dafür verloren, wie wunderbar nicht nur die Welt der Natur ist, sondern auch die Werke des Menschen? Von den Anfängen der Kultur bis heute haben wir eine imponierende Fülle von gewaltigen Zeugnissen menschlicher Größe vor Augen. Wir sollten sie davor nicht verschließen.

2. Als gute Welt ist die Schöpfung sinnvoll. Das bezieht sich auch auf die mit und durch die Schöpfung gegebene Zeit, also auch auf den Ablauf der Geschichte. Damit aber ist auch das Leben des Menschen in der Welt grundsätzlich und prinzipiell voller Sinn. Aus der Güte der Schöpfung können wir die Hoffnung auf die vollkommene Erfüllung unseres tiefsten Verlangens nach Glück und Ewigkeit haben. Im Vorsehungsglauben können wir uns und unsere Welt im Schöpfer geborgen wissen und von da aus in Gelassenheit den Gang der Dinge annehmen.

3. Aus diesen beiden Grunderkenntnissen christlicher Theologie ergibt sich, daß das Böse und das Übel nicht notwendiger Bestandteil dieser Welt sind. Die Bedenken und Zweifel, die wir haben, können nicht der Schöpfung und dem Schöpfer angelastet werden, sondern müssen andere Ursachen haben.

4. Noch eine weitere wichtige Einsicht ergibt sich daraus: weil die Schöpfung grundsätzlich und wesentlich gut ist, steht sie dem Wirken Gottes in jeder Weise zur Verfügung. Gott bleibt der Herr der Geschichte, der Herr der Welt, der Herr auch dieser Zeit. So ist der Tenor der christlichen Religion ein unendliches Vertrauen, das seinen Grund im Glauben an Gottes Tun hat.

Der dunkle Schatten

Man kann es niemandem verdenken, wenn er diese Thesen mit innerem Widerstreben, ja sogar mit einem nur mühsam unterdrückten Protest lesen konnte. Man kann auch gar nicht von der Güte der Schöpfung reden, ohne schon zuvor der Tatsache Ausdruck zu geben, daß so viele Dinge in der Welt ein eklatanter Widerspruch gegen sie zu sein scheinen. Für einen nüchternen und unbefangenen Beobachter sieht es doch so aus: das Böse und das Leid in der Welt sind Tatsache, die Thesen der Schöpfungstheologie höchstensfalls Hypothese. Wenn Gott gut ist und er eine gute Schöpfung hervorgebracht hat, wie kann er dann alles dieses zulassen: die Krankenhäuser und die Friedhöfe, die Nervenheilanstalten und die Gefängnisse, die Dürre in der Sahelzone und den schrecklichen Unfall auf der Autobahn? Diese Fragen lassen sich theoretisch nur schwer abwehren, existentiell aber gar nicht. In dem Moment, wo sie zur eigenen, zur ganz persönlichen, zur Frage der Betroffenheit werden, und das geschieht in jedes Menschen Leben nur zu oft, kann man sie mit noch so subtilen Überlegungen, mit noch so genauen Belegen aus dieser oder jener Urkunde nicht zur Ruhe bringen.

Man kann sich mit dem Bösen in der Welt nicht abfinden. Es scheint alle grundlegenden christlichen Positionen als haltlose Ideologie zu widerlegen. Da ist die Lehre von der göttlichen Allmacht, der alles Sein sein Sein verdankt: wirkt also Gott auch das Böse? Da ist die These von der Sinnhaftigkeit des Endlichen, die Erfüllung fordert: dann verhindert aber das Böse das Heil der Schöpfung. Da ist die Lehre von der personalen Liebe Gottes, der die universale Fürsorge für seine Geschöpfe übernimmt: wie aber kann es dann so viel Unheil geben?

Zu allen Zeiten und auf allen möglichen Wegen haben sich die Menschen bemüht, dieses bestürzende Problem denkerisch zu lösen. Man kann drei Gruppen von Antworten unterscheiden. Der *Naturalismus* erklärt das Böse aus dem blinden Wirken der Naturkräfte oder als bloßes Abfallprodukt der Evolution oder als natürliche Schwäche des Menschen, die mit seiner Endlichkeit gegeben sei. Der *Monismus* versucht, das Böse aus der reinen Gottferne der Schöpfung zu erklären, weil Realität und Wert der Dinge durch die Intensität bestimmt seien, die sie mit Gott verbindet. Weil die irdischen Dinge nur sehr abgeschwächt mit Gott identisch seien, damit auch mit seiner Güte, müsse man das endliche Sein, je endlicher es ist, als böse bezeichnen. Doch diese Bosheit ist, weil Gottesferne, letztlich Illusion. Der *Dualismus* endlich läßt das Böse einem bestimmten Teil der Schöpfung einwohnen, gewöhnlich der Materie. Der Geist ist gut, das Leiblich-Materielle böse. Alle diese Wege münden entweder in der Sackgasse: sie stellen eine unangemessene Verharmlosung der Realität des Bösen dar, oder sie stehen im

Widerspruch zur christlichen Schöpfungstheologie. Es bleibt also dabei, daß man das Böse nicht wegdiskutieren kann. Man kann es, das sei in aller Eindringlichkeit wiederholt, auch christlich nicht aus der Welt schaffen. Letztlich würde man in einer vielleicht zwar sublimen, aber doch verhängnisvollen Weise das Erlösungswerk Christi wegdiskutieren. Im Kreuz ist schließlich Gott selber in die Solidarität mit dem menschlichen Leiden, d. h. in die Teilhabe am Bösen in der Welt getreten. Die Heilsgeschichte selber würde unreal, drängte man es in welcher Weise auch immer an den Rand. Der amerikanische Theologe L. Gilkey faßt das Problem folgendermaßen zusammen: „Das Böse ist also für Gott und seine Geschöpfe in gleicher Weise wirklich und schrecklich. Da es aber von irgendwoher kommt, muß es von einem dafür bestimmten Ort der göttlichen Schöpfung kommen. Das ist das intellektuelle Dilemma, dem ein gläubiger Christ gegenübersteht, wenn er die Welt überblickt.“¹

Ob existentielles oder intellektuelles Dilemma – man braucht, meine ich, nicht besonders zu betonen, daß auf diesem knappen Raum die ganze Breite und Tiefe dieser Frage nicht erörtert werden kann. Wir wollen nur versuchen, nachfolgend gleichsam die Richtung zu weisen, in der es, wenn auch nicht ganz aufgelöst, so doch in dem Sinne gelichtet werden kann, wie Geheimnisse eben erhellt zu werden vermögen, die in ihrer ganzen Tiefe in die Undurchdringlichkeit Gottes selber hineinreichen. Wenn in der mehrtausendjährigen Geschichte der Menschheit die rationalen wie auch die existentiellen Wege, zu einer Bewältigung des Problems zu kommen, nicht glatt ans Ziel geführt haben, erhebt sich der Verdacht, daß göltig ist, was eine tiefe Einsicht schon immer als *mysterium iniquitatis*, als *Geheimnis* des Bösen deklariert hat.

Das Übel der Welt

Wenn wir unter christlichem Vorzeichen vom Bösen reden, meinen wir damit alles, was das potentielle Gut-Sein der Schöpfung verhindert, was, mit anderen Worten, das Unheil in einer von ihrem Ursprung her heiligen und heilen Welt ausmacht. Versucht man, diesen Begriff zu konkretisieren, sieht man sich zu zwei grundlegenden Unterscheidungen genötigt. Böses im genannten umfassenden Sinn begegnet uns einmal in der Natur; stößt uns dieses Übel in der Welt zu, sprechen wir gewöhnlich von einem *Unglück*. Zum andern treffen wir es im sittlich-moralischen Bereich; seine Ursache nennen wir dann im allgemeinen *Schuld*. In der Fachterminologie ausgedrückt: wir müssen das *malum physicum* oder *Übel der Welt* und das *malum morale*, das Böse aus der Schuld, unterscheiden. Der Effekt kann zwar in beiden Fällen der gleiche sein, doch wenn wir nach der Bewältigung des Bösen suchen, müssen wir an die Ursache herankommen. Wenn der Blitz in ein Haus einschlägt und den gesamten Besitz seiner Bewohner und möglicherweise diese selber vernichtet, dann ist das ohne Zweifel etwas Böses: ein Leid wird zugefügt, Unheil verursacht – doch ist daran eigentlich niemand schuld. Es ist halt ein Unglück, so furchtbar es auch ist. Anders ist es, wenn das Feuer von einem Verbrecher, einem Brandstifter gelegt wird. Auch hier ist der Effekt die

¹ Gilkey, Z., Der Himmel und Erde gemacht hat. Die christliche Lehre von der Schöpfung und das Denken unserer Zeit, München 1971, 179.

Vernichtung des Besitzes und wiederum möglicherweise der Bewohner des Hauses, doch die Ursache davon ist eine ganz andere: es handelt sich um ein schuldhaftes Vergehen, um ein Verbrechen.

Wir wollen zunächst das *malum physicum* betrachten. Realistisches Denken wird in Rechnung stellen, daß in einer geschöpflichen, seinsabhängigen Welt alles in seinem Wesen und in sämtlichen Strukturen zwar wirklich, aber abhängig ist. Weil keine Kreatur Ursache ihrer selbst ist, kann keine aus sich selbst bestehen. Das ist in erster Linie so zu verstehen, daß alles Seiende von Gott abhängt. Die Dependenz ist jedoch nicht nur transzendental, sondern gilt auch für den immanenten Bereich. Es gehört zum Wesen des geschöpflichen Seins, daß es innerhalb der Schöpfung in eine Kausalkette einbezogen ist, die innerweltlich universal ist. Alle Geschöpfe sind Teile eines Systems kausaler Wechselbeziehungen, das unsere Welt ausmacht. Weil es existiert, ist die Grundlage für alle menschlichen Lebenswerte gegeben, aber auch die Basis dafür, daß alles Seiende äußeren Einflüssen gegenüber verwundbar ist. Die Kontingenz, d. h. die Abhängigkeit und Nichtnotwendigkeit der Geschöpfe, ist die Ursache dafür, daß das Übel der Welt existiert. Das Selbstsein und die Autonomie der Dinge sind nicht absolut, sondern nur relativ; die damit gesetzten Beziehungen aber machen alles Seiende leidendfähig. Man darf jedoch nicht übersehen, daß die gleiche Kontingenz, die die Ursache des *malum physicum* ist, auch der Grund dafür ist, daß diese Welt funktioniert und es in ihr, aufs Ganze gesehen, sinnvoll und berechenbar zugeht. Das *malum physicum* und das *bonum physicum* wurzeln in der gleichen Wirklichkeit. Die Zufälligkeit und Abhängigkeit des geschöpflichen Lebens ist die Grundlage für seine schöpferische Kraft und sein mögliches Gutsein ebenso wie für seine Fähigkeit, dem natürlichen Übel zu unterliegen. Daß die Welt so strukturiert ist, ist die Voraussetzung für jede Ordnung in ihr. Würden die Ursachen in einem Augenblick wirken, im nächsten aber nicht, oder würden sie heute so und morgen anders wirken, könnte man sich auf keine Beziehung unter endlichen Dingen verlassen: alles Leben, alle Entwicklung, alle Tätigkeit, alle Planung wäre damit unmöglich. Die ständig wirkende Kausalität in der Schöpfung ist also der Grund dafür, daß der Kosmos wirklich *Kosmos*, sinnvolle Welt ist, zugleich aber auch dafür, daß so vieles in der Welt uns als unsinnig erscheint.

Man kann das etwas abstrakt Gesagte an einer ganzen Reihe von Beispielen illustrieren. Zu den bedrohlichsten und schrecklichsten Übeln der Welt gehört ohne Zweifel die Krebskrankheit, die in mehr als hundert verschiedenen Formen auftritt. In der Bundesrepublik sterben Jahr für Jahr rund 150.000 Bürger, also fast jede vierte Minute einer, daran. Nach neuesten medizinischen und biochemischen Forschungen hat jeder Mensch in seinem Genbestand sogenannte Krebsgene. Sie sind winzige Teile im Kern der menschlichen Zelle. Wahrscheinlich sind sie lebensnotwendig. Sie kontrollieren und steuern in den gesunden Zellen die Arbeit eines Enzyms, das Phosphor an Aminosäuren bindet. Ohne diese Tätigkeit gäbe es kein Wachstum, nicht die ständige Erneuerung und regelmäßige Teilung der Zellen. Das Leben würde sehr bald erst in einer, dann bald in allen anderen Zellen erlöschen. Das sorgsam ausbalancierte Gleichgewicht der verschiedenen Aminosäuren bleibt jedoch nur dann erhalten, wenn keine bevorzugt mit Phosphor versorgt wird. Ist dies der Fall, kippt das ganze System um: die normale Wachstumsregulation setzt aus, und es kommt zu gefährlichen Wucherungen. Die gleichen Gesetze, die das Zellenwachstum des gesunden Körpers ermöglichen und damit dazu beitragen, daß es organisches Leben immer wieder gibt, treten auch jetzt in Kraft; neues Leben entsteht, aber eben solches, das das bestehende vernichtet.

Im meteorologischen Bereich verursacht der Wechsel von Hoch- und Tiefdruckgebieten eine geregelte Vegetation in unseren Breiten. Jeder weiß, wie notwendig der Wechsel von Sonne und Regen ist. Die gleichen Gesetzmäßigkeiten, die im Normalfall das Wachstum auf der Erde fördern, können es aber auch

verhindern, dann nämlich, wenn der Regen zum Wolkenbruch, die Trockenheit zur Dürre wird. Wir alle könnten im modernen Leben ohne elektrischen Strom nicht mehr auskommen: er macht unsere Wohnungen hell, treibt unsere Maschinen an und spendet uns Wärme ebenso wie Kälte. Jeder aber weiß, daß der elektrische Strom, gerät man ungeschützt mit ihm in Kontakt, schwerste Verbrennungen bis hin zum Tode verursachen kann. Der elektrische Stuhl als Hinrichtungsinstrument ist gewissermaßen das Extremsymbol dieser üblen Wirkungen.

Die gleichen physikalischen Gesetze, die es uns ermöglichen, im Auto Entfernungen schnell, sicher und bequem zu überwinden, treten in Kraft, wenn es zum Zusammenstoß kommt.

Alle diese Beispiele, die unschwer vermehrt werden könnten, zeigen, daß die der Schöpfung wesensmäßig einwohnende Kontingenz eine Ambivalenz bedingt, der niemand entrinnen kann.

In der Tat gehört das Übel der Welt zur Welt. Damit ist freilich keineswegs erklärt, warum das so ist, wie es ist. Hätte nicht der Leibnizsche Gott doch eine Welt schaffen können, in der diese Zweideutigkeit vermieden worden wäre? Warum hat der Schöpfergott die Dinge so eingerichtet, daß ihre Beziehungen zueinander wieder und wieder auf eine Tragödie hinauslaufen? Wäre es nicht möglich gewesen, die Kontingenzbedingungen so aufeinander abzustimmen, daß sie nur zum Guten ausgeschlagen hätten? Diese Fragen sind rational nicht vollständig aufzuhellen. Und in diesem Sinne bleibt das Übel der Welt letztlich doch unerklärbar. Gott hat nicht die beste aller denkbaren Welten geschaffen. Und warum das so ist, könnte man letztlich nur dann wissen und erkennen, wenn man Gottes Wesen selber durchschauen könnte. Gottes Gottsein aber besteht gerade darin, daß er unserer Erkenntnis transzendent bleibt. So bleibt auch das physische Übel am Ende ein tiefes Rätsel. Vom Gedanken der bleibenden Treue der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung aus kann man nur schweigend glauben, daß Gott auch in dieser un guten Welt sein Ziel erreicht, sie zum Glück, zum Heil, zu ihrer leidlosen Vollendung zu führen. Warum er aber *diese* Welt gewählt hat, wenn er als Schöpfer in Erscheinung tritt, bleibt dunkel. Der Glaube erkennt allenfalls, daß auch diese Wahl von der Liebe getragen wurde, die Gottes Wesen selber ausmacht.

Das Böse aus der Schuld

Man mag es vielleicht hinnehmen, daß die Dinge so sind, wie sie nun einmal sind; alles in uns rebelliert jedoch dagegen, daß es in der Welt das Übel aus der Schuld gibt. Wir rebellieren auch dann noch dagegen, wenn wir uns selber als schuldige Menschen wissen und ständig neu erfahren. Das Schaudererregende und Entsetzliche daran liegt in der Erkenntnis: das moralisch Böse muß nicht sein, aber das moralisch Böse scheint unausweichlich zu sein! In einer Zivilisation und Kultur, die immer größere Verflechtungen zeigt, spüren wir, daß die moralischen Verstrickungen der Menschen inzwischen weltweite Konsequenzen haben. Der Spießbürger in Goethes „Faust“ konnte noch behaglich osterspazierend erklären:

„Nicht Bessers weiß ich mir an Sonn- und Feiertagen
Als ein Gespräch von Krieg und Kriegsgeschrei,
Wenn hinten, weit, in der Türkei,
Die Völker aufeinanderschlagen.
Man steht am Fenster, trinkt sein Gläschen aus
Und sieht den Fluß hinab die bunten Schiffe gleiten;
Dann kehrt man abends froh nach Haus
Und segnet Fried und Friedenszeiten.“ (Faust I, 860 ff.).

Die heutigen Ereignisse in der Türkei zeigen uns drastisch, daß Ruhe oder Unruhe daselbst das ganze System des westlichen Bündnisses beeinflussen. Aber man kann auch nicht sagen, daß irgendein anderes Land, irgendein anderer Ort in der Welt zum „Türkeiersatz“ geworden wäre. Nichts ist uns im Zeitalter der Erdsatelliten fern, nichts gibt es auf der Welt, dessen Turbulenzen sich nicht auch bei uns bedrohlich bemerkbar machen könnten. Damit aber hat für die Gegenwart das moralisch Böse eine neue Dimension bekommen, bzw. uns ist eine an sich immer vorhandene Dimension handgreiflich geworden: es erscheint uns nicht nur und nicht mehr vordringlich als bloß individuelle Größe, als einzelnes Vergehen eines einzelnen, sondern als eine geradezu transzendente Macht, Atmosphäre und Situation, die sich überall in der Geschichte und in der Gegenwart auswirkt, die geradezu das innerste Wesen der Geschichte prägt. Dieser Umstand war zwar nicht der Anlaß, innerhalb der christlichen Theologie die Erbsündenidee auszubilden, wohl aber trug er entscheidend dazu bei, den notwendigen Erfahrungshintergrund zu bieten.

Es gab in der Geschichte des Christentums immer wieder Tendenzen, nach einem Alibi für diese schreckliche Wirklichkeit der universalen Schuld zu suchen. Vor allem die dualistischen Systeme beziehen ihre Existenzberechtigung daraus. So suchte man, auch im Christentum, den Teufel als den universalen Versucher und Urheber des Bösen für das malum morale haftbar zu machen. Die kirchlichen Lehrdokumente haben zu allen Zeiten entschieden daran festgehalten, daß jedes Individuum, jede menschliche Person für ihr Tun im Guten wie im Bösen selbst verantwortlich ist. Wie viele außermenschliche Faktoren es innerhalb des Problemfeldes auch geben mag, wie stark ihr versuchlicher Einfluß sein mag, die Kirche hat strikt und ständig darauf hingewiesen, daß der Mensch für seine Schuld zur Rechenschaft zu ziehen ist.

So bleibt als einzige christlich mögliche Antwort auf das Problem des moralischen Übels der Hinweis auf die Freiheit des endlichen Wesens. Dabei zeigt sich noch einmal jene Zweideutigkeit, die wir bereits bei den Überlegungen zum Übel der Welt feststellen mußten. Sie erscheint allerdings in einer wesentlich anderen Weise. Die Freiheit ist nicht nur Wesensbestandteil personaler Existenzen, also auch des Menschen, sondern gerade das, wodurch sie ihrem Schöpfer am ähnlichsten sind. Würde und Wert der menschlichen Person liegen darin, daß sie unauflösbar frei ist. Diese Freiheit ist ihrem Wesen nach Zuwendung zum jeweiligen Mehrwert und zur Fülle des Seins. Sie erfüllt sich darum erst dort ganz, wo sich eine Person Gott total zuwendet. Freiheit ist dort gegeben, wo sie sich mit allen ihren Dimensionen, Bezügen, auf allen Ebenen je mehr selbst verwirklicht. Weil jedoch die Summe personaler Selbstverwirklichung die Gemeinschaft mit dem Schöpfer ist, ist die Zuwendung zu Gott, die Erfüllung des Willens Gottes, der Gipfel aller Freiheit.

So richtig das ist, so entschieden muß auch zugestanden werden, daß solche geschöpfliche Freiheit nicht denkbar ist, wenn nicht wenigstens potentiell auch der negativen Entscheidung Raum gegeben ist. Freiheit besteht letzten Endes nicht in der Entscheidungsmöglichkeit, setzt sie aber voraus. Entscheidung gibt es ferner nur dort, wo eine Wahl besteht. So bleibt nichts anderes übrig als zu sagen, daß die Sünde Folge der menschlichen Freiheit, also gerade der Humanität des Menschen ist – einer Humanität allerdings, die im Moment der negativen Entscheidung pervertiert wird. Indem der Mensch schuldig und Sünder wird, wählt er ge-

rade nicht Selbstverwirklichung, sondern Minderung seines personalen Seins. Aus diesem Umstand wird nun klar, daß die Sünde in der Tat nicht schöpfungsnötig gegeben ist, wie etwa, in geschilderter Art, das physische Übel. Die wesenhafte Güte der Schöpfung zeigt sich darin, daß in ihr kein legitimer Raum für das *malum morale* ist. Wenn es existiert, existiert es nicht koextensiv zur Welt, sondern als geschichtliche Folge innerweltlicher Entscheidungen von personalen Wesen. Diese Erkenntnis zeigt sich im Alten Testament bereits in der Aufeinanderfolge der Kapitel 2 und 3 im Buche Genesis: die Existenz des Bösen wird gerade als das Nichtseinsollende in der Welt beschrieben. Es existiert nicht *mit* der Welt, wohl aber *in* der Welt, und dies ab einem bestimmten Zeitpunkt.

Die wesenhafte Güte der Schöpfung manifestiert sich somit darin, daß es in ihr keinen zwanghaften Anlaß zum Bösen gibt, sondern daß allenfalls Provokationen entstehen können, die endliche personale Wesen zur negativen Entscheidung veranlassen: die Christen sprechen von Versuchung. Die Moralthologie aber sagt, daß auch die stärkste und heftigste Versuchung in sich noch keine Sünde ist. Damit freilich bleibt auch das moralisch Böse letztlich unerklärbar. Warum lassen sich denn Menschen zur Schuld provozieren, wenn sie doch vom Anfang an wissen, daß sie dadurch nicht Perfektion, sondern Minderung ihres Seins erfahren? In der Sprache des Schöpfungsmythos kommt das zum Ausdruck durch das Verbot Gottes, vom Baum der Erkenntnis zu essen: „Denn sobald du davon ißt, wirst du sterben“ (Gen 2,17). Wir wissen immer, was auf dem Spiel steht! Warum ist aber der Mensch so, daß dennoch zwei Seelen in seiner Brust leben, daß er das Gute will, aber immer wieder das Böse schafft? Die Erzählung vom Sündenfall und vom Teufel und seinem Wirken verweisen in der Sprache der Mythologie symbolisch auf die geheimnisvollen Möglichkeiten der Freiheit, indem sie in der Sprache des Geschehens auf das Irrationale der tatsächlichen Exekution personaler Freiheit verweisen.

Theologie des Kreuzes

Christliches Denken macht das Geheimnis von Übel und Schuld nicht durchsichtig, aber es vermag, es zu lichten. Seine ganze Furchtbarkeit wird in keinem Moment heimlich oder offen eliminiert. Christentum ist, noch einmal sei es gesagt, ausgesprochen realistisch. Zu seinem Realismus gehört freilich auch die Hoffnung. Wenn und weil Gott der gute und allmächtige Schöpfer aller sichtbaren und unsichtbaren Dinge ist, bleibt, das folgt als erstes daraus, das physische wie das moralische Übel immer sekundär in dieser Welt. Das heißt aber auch: es ist besiegt. Die Mächte des Bösen, wie immer sie sich artikulieren, die die Geschicke des Individuums und der Gemeinschaft bestimmen, werden ihrerseits von Gott beherrscht. Gott hat Macht über alles Übel, Gott ist Herr noch über die Sünde. Und weil das Böse nicht zur Struktur der Schöpfung gehört, gibt es die Möglichkeit der Neuschöpfung, der Vollendung auch des Menschen als *nova creatura*. Christentum ermöglicht so Vertrauen. Dieses Vertrauen aber beruht nicht auf bloßer intellektueller Einsicht, sondern auf der Erfahrung von der Wirklichkeit Jesu Christi in der Geschichte. Daß Gott Sieger ist, zeigt sich am konkreten Geschehen der Erlösung durch den Nazarener. Das universale Böse wird durchkreuzt vom universalen Heil in Jesus Christus. In ihm profiliert sich in erschütternder Deutlichkeit beides: das Grauen des Bösen und die unauslotbare Tiefe der

Liebe Gottes. Denn die Tat der Erlösung vollzieht sich im Erleiden des Kreuzes, dessen moralische Ursache die Schuld der Menschen ist, dessen physikalische Folgen zum schlimmsten aller Übel in der Welt führen, zum Verlust des Lebens. Im Sterben Jesu kommt also beides zur äußersten Zuspitzung: alles mögliche malum morale gipfelt im Gottesmord; alles physische Übel faßt sich im Tod zusammen. Wo so das Böse alle Dimensionen sprengt, sprengt Gott die Grenzen der Schöpfung, indem er ihr die Möglichkeit der Gemeinschaft mit sich selber endgültig eröffnet. Er tut dies nicht, indem er sie vom Leid befreit, sondern indem ein Geschöpf alles Leid gehorsam und liebend bejaht und in dieser Bejahung auf sich nimmt. Theologisches Denken und existentielle Erfahrung des Bösen münden so auf den Wegen, die sich im Kreuze Christi treffen. Der Gekreuzigte ist die Bewältigung des Bösen. Er ist die gestalt- und menschengewordene Liebe Gottes. Nur Liebe überwindet Leid. Das ist alles andere als ein billiger Trost, denn das Kreuz als Summe allen Übels vermag nicht zu trösten. Vor dem Kreuz kann man nur auf die Knie fallen. Und man kann den Blick erheben zum Antlitz dessen, der da hängt: er ist jener, der am Ostermorgen auferstanden ist. In diesem Ereignis hat der Schöpfergott selber die Kontingenz der Schöpfung durch seine Allmacht überwunden.

Der Weg des Christen also, mit dem Übel fertigzuwerden, ist gleich weit weg von Weltpessimismus wie Weltoptimismus, von Weltverachtung wie von Weltverherrlichung entfernt. Der Weg des Christen ist ein schonungsloser Realismus. In ihm wird keine Wirklichkeit wegdiskutiert, keine verkleinert, keine erst recht verharmlost. Der Christ vermag nur eines: er sieht die Wirklichkeit nicht punktuell, sondern in jenem großen Rahmen, der bestimmt wird von der Liebe des gekreuzigten Gottes. Und so vermögen wir die Vision des Sehers von Patmos nicht als Utopie zu deuten, wenn er die neue Schöpfung als leidlose Welt schildert. Aus dem Realismus des Kreuzes vermag er in Hoffnung das Böse zu bewältigen: „Ich sah die Heilige Stadt, das neue Jerusalem, von Gott her aus dem Himmel herabkommen; sie war bereit wie eine Braut, die sich für ihren Mann geschmückt hat. Da hörte ich eine laute Stimme vom Thron her rufen: Seht, die Wohnung Gottes unter den Menschen! Er wird in ihrer Mitte wohnen, und sie werden sein Volk sein; und er, Gott, wird bei ihnen sein. Er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen: Der Tod wird nicht mehr sein, keine Trauer, keine Klage, keine Mühsal. Denn was früher war, ist vergangen“ (Offb 21,2-4).

Wertvermittlung als pädagogische Aufgabe

Die Notwendigkeit einer Wertvermittlung ist dem Pädagogen heute wieder sehr bewußt geworden. Das macht ein Nachdenken über die gegenwärtige Situation sowie über die Möglichkeiten der Erziehung wichtig. Josef Janda, Professor für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Linz, hat auf Bitte der Redaktion diesbezügliche Überlegungen angestellt, von denen wir hoffen, daß sie sich als hilfreich erweisen. In einem zweiten Aufsatz, der später in dieser Zeitschrift erscheinen wird, wird der Autor Hinweise für die pädagogische Praxis geben. (Redaktion)

In der Pädagogik sind gegenwärtig neue Töne zu vernehmen. Nach einer Zeit, in der man vor allem das Emanzipatorische und Antiautoritäre betonte und in der die Aufmerksamkeit primär auf die Interessen der Kinder und Heranwachsenden gerichtet war, mehren sich gegenwärtig die Stimmen, die wieder von „mehr Erziehung“, von „Mut zur Erziehung“ und von der „Notwendigkeit einer Wertvermittlung“ sprechen.¹ Ähnliche Töne sind auch aus der Richtung der Sozialphilosophie zu vernehmen.

„Nachdem man lange genug vor dem Werteloch gestanden hat, das aufriß, als man die Werte der Leistungsgesellschaft nicht mehr wollte, kommt jetzt die Diskussion über Sinn- und Wertefragen in Gang, die mit der Frage gekoppelt ist, wie neu gefundene Werte im gesellschaftlichen Entwicklungsprozeß wirksam werden können.“²

Was ist geschehen? Ist man des noch vor wenigen Jahren Propagierten müde geworden, ist man erschrocken über die Folgen, die sich daraus offensichtlich ergaben, ist es ein Träumen von einstigen besseren Zeiten, die man mit den Methoden von früher wieder herbeizuführen hofft; hat die Pädagogik ihre Sprache erst wieder gefunden, nachdem sie durch verschiedene ungewohnte Vorwürfe und Angriffe zum Sündenbock mancher Fehlentwicklung geworden und damit mundtot gemacht war?

Man ist nachdenklich geworden über das, was man noch vor kurzer Zeit mit Begeisterung verkündet hat. Fasziniert vom Gedanken einer emanzipatorischen Erziehung hatte man die gewohnten Wege verlassen, die einem nicht (mehr) zielführend schienen. Neue Wege wurden beschritten, und nun stellt man die Frage, wohin sie geführt haben und noch führen werden. Dabei hat sich wieder einmal die Binsenweisheit bestätigt, daß das Zerstören des Alten allein noch keine Verbesserungen schafft. Bei der Betonung des emanzipatorischen Elementes hat man die Überlegung außer acht gelassen, wohin die Emanzipation führen soll. Befreiung, die nicht weiß, wofür sie geschieht, bleibt leer und läßt die Leere der

¹ Vgl. dazu: E. Weber., Die Werteproblematik der Erziehung, in: Wertpluralismus und Wertewandel heute. Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg Nr. 23. Verlag Ernst Vögel, München 1982, S. 198 f.; L. Mauermann – E. Weber (Hg.), Der Erziehungsauftrag der Schule. Beiträge zur Theorie und Praxis moralischer Erziehung unter besonderer Berücksichtigung der Wertorientierung im Unterricht. Verlag Ludwig Auer, Donauwörth 1978, S. 7; L. Kerstiens, Erziehungsziele neu befragt, Verlag Julius Klinkhardt, Bad Heilbronn 1978, S. 5; D. A. Seeber, Erziehen wozu; Herder-Korrespondenz 32 (1978) 4, 157–162; W. Brüggemann, Wertbezogene Erziehung. Anmerkungen zu einem pädagogischen Defizit. In: Die neue Ordnung 36 (1981) 241–251.

² Detlef Horster, Kommunikative Ethik. Sinn ist eine knappe und immer knapper werdende Ressource, Frankfurter Hefte 1982/10, 35.

Sinnlosigkeit zurück. Hatte man sich jedoch erhofft, daß dieser zweite Schritt im Befreiungsprozeß von selber geschehen werde, wurde man durch die Fakten eines Besseren belehrt.

Die Euphorie ist gebrochen; mit Erschrecken stellt man fest, wie inhalts- und sinnlos das Leben vieler Jugendlicher geworden ist. Es wurde ihnen offensichtlich nichts vermittelt, was ihnen heilig ist und so ihr Leben lebens-wert macht. Die Frage nach den Überzeugungen bzw. Interessen, die für die reichlich verschwommene Bewegung einer antiautoritären Erziehung Pate gestanden haben, sei hier nicht näher erörtert. Es ist jedoch damit zu rechnen, daß man nicht immer mit ehrlichem Herzen – trotz gegenteiliger verbaler Beteuerungen – einen emanzipierten, freien, entscheidungs- und damit auch bindungsfähigen Menschen heranbilden wollte. Mehr oder weniger bewußt mag das Interesse auch darin bestanden haben, bestehende Abhängigkeiten (religiöse, moralische, gesellschaftliche . . .) aufzubrechen, um den Boden für andere Ideen und Einsichten zu bereiten. Die alten Ideologien sollten von neuen abgelöst werden. Die Kritik an Ideologien, welche Macht über die Menschen ausüben und sie abhängig machen, wird ja meist nur so lange betrieben, als es sich nicht um die eigenen handelt. Für diese gelten, da man von ihrer Richtigkeit überzeugt ist, andere Regeln.

Es ist jedoch damit zu rechnen, daß – wie vorher der Ruf nach antiautoritärer Erziehung – auch die gegenwärtige Forderung nach mehr Erziehung von sehr verschiedenen Interessen bestimmt ist. Wenn einem auch das Anliegen entgegenkommt, sollte man darauf achten, daß man sich nicht unversehens und ungewollt in falscher Gesellschaft findet. Man tut z. B. gut daran, sich bewußt zu machen, daß die Klage über die „heutige Jugend“ und das Reden von früheren besseren Zeiten uralte Phänomene sind, für die offensichtlich auch andere Ursachen maßgebend sein können als die tatsächlich schlechteren Verhältnisse.

Schon Platon († 347 v. Chr.) beschreibt im VIII. Buch seines „Staates“, wo er auf Mißbräuche der Freiheit in einem demokratischen Staat hinweist, die einer Tyrannei den Weg bereiten, Phänomene, die auch heute beklagt werden.

„. . . Die den Obrigkeiten noch gehorsamen Bürger . . . tritt die Demokratie mit Füßen als Bedientenseelen und Nichtswürdige; dagegen die Beamten, die sich wie Untergebene gebärden, und Untergebene, die sich das Ansehen von Beamten geben, die lobt und erhebt die Demokratie im Privat- wie im Staatsleben: ist es da nicht eine absolute Notwendigkeit, daß in einem solchen Staate über alles der Freiheitsschwindel kommt?“ . . . „Der Lehrer fürchtet und hätschelt seine Schüler, die Schüler fahren den Lehrern über die Nase und so auch ihren Erziehern. Und überhaupt spielen die jungen Leute die Rolle der alten und wetteifern mit ihnen in Wort und Tat, während Männer mit grauen Köpfen sich in die Gesellschaft der jungen Burschen herbeilassen, darin von Possen und Späßen überfließen, ähnlich den Jungen, damit sie nur ja nicht als ernste Murrköpfe, nicht als strenge Gebieter erscheinen.“³

Im übrigen gibt es ja die umgekehrte Klage genauso. Jugendliche klagen die Generation der Erwachsenen an, daß sie die Welt an den Rand des Ruins gebracht haben, da sie sich den „Sachzwängen“ überlassen haben, ohne die Folgen zu bedenken, und ihnen materielle Werte offensichtlich wichtiger waren als anderes. Auch müssen sich Erwachsene nicht selten vorwerfen lassen, daß sie nicht nach den Werten leben, von denen sie reden und die sie bei Jugendlichen erwarten. Als Illustration diene ein Antwortschreiben, das der „Schöneberger Besetzerrat“ auf eine Gesprächseinladung der Enquete-Kommission des Deutschen Bundestages „Jugendprotest im demokratischen Staat“ geschrieben hat. Darin heißt es:

³ Platon, Sämtliche Werke; hrsg. v. E. Loewenthal, Verlag J. Hegner, Köln 1969⁶, 2. Bd., 318 f.

„Die Jugend könnt ihr nicht zum Patienten machen, wenn das System krank ist. Massive Kriegsvorbereitung, permanentes Risiko radioaktiver Verseuchung, Ausbeutung der 3. Welt, Umweltschmutz überall, legales Spekulantentum mit unserem Wohnraum, lügende Politikermäuler, das sind die Symptome der Krankheit, die wir bekämpfen.“⁴

Die Verworrenheit der Situation wird noch größer durch Zusammenhänge, auf die C. Diaz in einem geistreichen Aufsatz hingewiesen hat:⁵ Erwachsene und Jugendliche lassen sich nicht mehr auf ihre Rolle festlegen, beide wollen zugleich erwachsen und jugendlich sein. Dem Verlangen, als erwachsen zu gelten und als Partner ernstgenommen zu werden, steht auf der anderen Seite das Verlangen, jugendlich zu bleiben, gegenüber. Man möchte in einer Welt, in der Jungsein einen hohen Stellenwert hat, nicht abseits stehen und scheut keine Kosten und Mühen, um wenigstens dem Aussehen und dem Anschein nach jung zu bleiben. Damit ist auf die Möglichkeit verwiesen, daß die oft heftig geführten Wertdiskussionen in Wirklichkeit Konkurrenz- und Machtkämpfe sind, in die viel Irrationales hineinspielt.

Letztlich sollte alles Reden von Wertfreiheit nicht vergessen lassen, daß man Bewertungen und dem Bemühen von Wertvermittlung nicht entgehen kann. Selbst wenn man für Emanzipation als Befreiung von einengenden Traditionen und Wertvorstellungen eintritt, tut man dies ja gerade wieder in der Überzeugung, daß Emanzipation einen Wert darstellt, und selbst für Wertfreiheit kann man nur eintreten, wenn man sie für wertvoll hält. Man kann dabei vom Wert der Emanzipation so sehr überzeugt sein, daß man unfähig ist, die Negativfolgen falscher Akzentsetzungen wahrzunehmen, auf die M. Heitger hinweist:

„. . . wo Emanzipation im radikalen Sinne die Aufhebung aller normativen Ansprüche fördert, da fördert sie schließlich nicht Selbstbestimmung, sondern das genaue Gegenteil. Emanzipatorische Erziehung führt zur Orientierungslosigkeit, zur Unselbständigkeit, weil dem Menschen die Urteilsfähigkeit für richtig oder falsch, gut oder böse genommen ist. Sie liefert ihn damit der Willkür und Irrationalität, der Manipulation und Bevormundung aus.“⁶

„Mehr Erziehung“ will offensichtlich erreichen, daß die Menschen wieder klarer wissen, was für sie wichtig ist, und daß sie danach handeln. Dabei wäre jedoch ein weitverbreitetes Sündenbockdenken zu vermeiden, das nur vordergründig Verantwortliche sucht und benennt und damit die eigentlichen Zusammenhänge noch mehr verwischt und unzugänglicher macht. Es mag sein, daß Pädagogen (Eltern, Lehrer . . .) an der gegenwärtigen Situation nicht unschuldig sind, es ist aber zu bedenken, daß auch das Verhalten von Erziehern nicht letzte Ursache ist, sondern deren Verhalten bereits die Folge anderer grundlegender gesellschaftlicher und ideeller Veränderungen ist, in die das menschliche Leben und auch alle erzieherische Bemühung eingebettet sind. Imperative werden wenig ausrichten, solange man sich nicht die Mühe macht, nach Ursachen und Zusammenhängen zu suchen. Hier ist dann zu überlegen, ob man gewillt bzw. überhaupt in der Lage ist, verändernd einzugreifen oder ob man sich gezwungen sieht, sich in geänderten Verhältnissen zurechtzufinden, auch wenn man diese nicht gutheißt.

⁴ Zit. nach: E. Pies (Hg.), *Der lautlose Auszug. Junge Menschen suchen neue Wege*. Herder, Freiburg 1983, 140.

⁵ C. Diaz (Hg.), *Die Jugend vor veränderten Gesellschaftsmodellen*. Internationale kath. Zeitschrift 1983/4, 318–324.

⁶ M. Heitger, *Über die Notwendigkeit der Werterziehung heute*, in: G. Hofmann, W. Zauner (Hg.), *Das gefährdete Ich*, OLV-Buchverlag, Linz 1982, 41f.

I. Wertvermittlung – ein neues Wort für Erziehung

Es fällt auf, daß man in letzter Zeit, wenn es um Fragen der Erziehung geht, gerne von Wertvermittlungen spricht. Dies mag ohne besondere Absicht geschehen, ist aber gewiß kein Zufall. Offensichtlich will man dadurch die Klammer von Erziehung und Normenvermittlung etwas lockern, die lange Zeit mehr oder weniger bewußt und gewollt gegeben war. Einsicht in Zusammenhänge soll Vorrang haben vor einem Vermitteln äußerer Verhaltensweisen.

Werte und Norm

Beide Begriffe stehen in Beziehung zueinander, sind aber doch zu unterscheiden. Normen sind (hoffentlich) auf die Erlangung und Verwirklichung von Werten hingeordnet, sie sind konkret, beziehen sich auf das praktische Verhalten des Menschen, regulieren es und sind äußerlich faßbar. Während Normen befohlen werden können, müssen Werte innerlich erfaßt werden; sie können darum auch nicht im selben Maß exakt und unmißverständlich dargelegt werden; sie setzen Einsicht voraus, und zwar nicht nur im rational kognitiven Sinn.

Die Verbindlichkeit von Werten ist zwar intensiver als jene von Normen, in der Praxis wird dies jedoch häufig nicht so erlebt. Was einem Menschen wertvoll erscheint, ist ihm wichtig, er will es erreichen, auch wenn dies Verzicht und Opfer bedeutet. Diese werden eingesehen und positiv erfahren im Hinblick auf das zu erreichende Ziel; sie sind nicht von außen auferlegt und werden darum oft gar nicht als Opfer empfunden.

Werte setzen Einsicht voraus und sind daher immer auch subjektiv, Normen sind „objektiver“. Normen können rein äußerlich „verordnet“ werden, Werte nicht. Ist die Einsicht nicht (mehr) vorhanden, ist der Wert für den betreffenden Menschen kein Wert mehr. Befohlene Werte werden dann der Rubrik äußerlich abverlangter Normen zugeordnet.

Werterziehung meint nun, daß Einsicht in die tatsächlichen Zusammenhänge vermittelt wird, daß sich der einzelne nicht durch das oberflächliche Glitzern bestimmter Dinge blenden und verwirren läßt. Sie wendet sich gegen alle Versuche, diesen langwierigen und mühsamen Weg abzukürzen und sich mit entsprechenden Verhaltensweisen allein zufrieden zu geben. Diese Einsicht kann auch nicht durch irgendwelche Formen der Manipulation erreicht werden, auch nicht dadurch, daß man sich von Zeitströmungen tragen läßt oder daß man unter dem Einfluß irgendwelcher Modeerscheinungen steht. Andererseits sollte man äußere Normierungen und Beeinflussungen nicht nur negativ bewerten. Wichtig ist letztlich, daß ehrliche Einsichten und Überzeugungen ermöglicht werden. Diese Einsichten können aber auch dadurch verhindert werden, daß durch den Wegfall gesellschaftlicher Vorgaben manche Werte überhaupt aus dem Blickfeld verloren werden, da der einzelne nicht die Kraft und die Übersicht besitzt, alles Notwendige und Wertvolle selbst zu entdecken. Normen sind ja – im Idealfall – nichts anderes als Werteinsichten der Gesellschaft, die in dieser Form Gestalt geworden sind.

Es gibt auch gegenwärtig Strömungen, die vor allem auf Orthopraxis im Gegensatz zu einer früher stärker betonten Orthodoxie gerichtet sind. Als Korrektur können sie durchaus ihre Berechtigung haben; auch kann man es verstehen, wenn sich eine junge Generation der Praxis verschreibt und ungeduldig nach Änderungen ruft. Andererseits kann aber von Handlungsimperativen, die nicht

aus einer entsprechenden Werteinsicht kommen, nicht genug gewarnt werden. Man kann sich auch hier den langen Weg der Suche nach einer persönlichen Überzeugung nicht ersparen.

Der Wert und das Gute

Das Wort „Wert“ stammt ursprünglich aus dem Wirtschaftsbereich; es wird gegenwärtig in verschiedenen Bedeutungen verwendet. Dinge können verschiedenen Wert besitzen, sie können auch wertlos und damit unverwertbar sein, Kunstwerke haben ihren – materiellen und ideellen – Wert, der Begriff Mehrwert ist zu einem Schlüsselbegriff in der ökonomischen Diskussion und im Steuerbereich geworden. Im ethischen Bereich ist der Gebrauch des Wortes relativ jung. Nietzsche spricht von der Entwertung der obersten Werte; M. Scheler und N. Hartmann begründen eine Wertphilosophie. Der Wertbegriff löst den Begriff des Guten ab, der in der traditionellen Ethik gebräuchlich war, ohne sich damit aber inhaltlich vollständig zu decken.⁷

Wert und Sinn

Unverkennbar ist auch der Zusammenhang von Werteinsicht und Sinnfindung. Bei aller möglichen Subjektivität einer Wertordnung wird ein Wert als etwas erlebt, das vorgegeben ist. Er ist nicht vom Menschen dazu gemacht, sondern bereits vor ihm da; der Mensch ist von ihm abhängig. Er ist erstrebenswert; er bewirkt, daß anderes, das weniger wert ist, zurückgelassen und aufgegeben wird. Er verfügt dadurch in gewisser Weise über den Menschen, er liegt nicht in seinem Belieben. Dietmar Mieth schreibt:

„Sinn wird nicht dann bewußt, wenn das, was wir als sinnvoll empfinden, da ist und verfügbar ist. Es verhält sich doch vielmehr so: Gerade wenn es uns entzogen ist und unverfügbar scheint, dann erfahren wir dies als Sinn. . . der sittliche Wert ist eigentlich nichts anderes als die Verpflichtungsseite eines humanen Sinnverhaltens. . . Wert bezieht sich primär auf Sinnverhalte und nicht auf Sachverhalte.“⁸

Wenn der Mensch weiß, wofür er lebt, hat sein Leben Orientierung, erfährt er Sinn. Das Fehlen einer Wertordnung führt hingegen dazu, daß alles beliebig und austauschbar und damit gleich-gültig ist. Ohne Werte verliert das Leben selbst seinen Wert; es ist nicht mehr lebens-wert – Sinnlosigkeit breitet sich aus.

Wert und Entscheidungsfähigkeit

Man klagt gegenwärtig des öfteren über die Entscheidungsunfähigkeit vieler Menschen. Auch dies könnte in einem sehr engen Zusammenhang zu einer allgemein verbreiteten Wertunsicherheit stehen.⁹ Wer weiß, was ihm wichtiger ist als alles andere, dem fällt eine Entscheidung leicht. Wer hingegen ständig unsicher ist, ob das, wofür er sich entscheiden soll, für das er auf andere Möglichkeiten verzichten soll, ihm wirklich so viel bedeutet, oder wer unsicher ist, ob das, was ihm heute wertvoll erscheint, auch noch nach einigen Jahren Wert besitzt, hat z. B. Mühe, sich für einen konkreten Beruf zu entscheiden, für einen bestimmten Partner oder auch für ein zölibatäres Leben.

⁷ Vgl. dazu: *Th. Stammen*, Wertewandel in der gegenwärtigen Gesellschaft, in: Wertpluralismus und Wertewandel heute. Schriften der Philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg Nr. 23, Verlag E. Vögel, München 1982, 174f.; *O. Höffe*, Der Mensch und die Werte: philosophische Überlegungen, in: *P. Gordan* (Hg.), Menschenwerden – Menschsein. Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1982, Verlag Styria, Graz 1983, 278.

⁸ *D. Mieth*, Die Kunst, zärtlich zu sein, Herder, Freiburg 1982, 11.

⁹ *H. Jonas*, *D. Mieth*, Was für morgen lebenswichtig ist, Herder, Freiburg 1983, 35f.

Für diese Unsicherheit ist andererseits ein fast neurotischer Perfektionismus verantwortlich. Auf der Suche nach dem, was einem am meisten bedeutet, in der Erwartung, daß einem noch Wertvolleres begegnet, ist man unfähig, sich festzulegen bzw. tut dies nur vorläufig, was erst recht wieder unbefriedigend ist. Dieser Perfektionismus ist ein riesiger Leistungsdruck, der auf dem einzelnen lastet; er steht unter dem Zwang, seine Suche nach etwas, was ihm noch mehr bedeuten könnte, fortzusetzen, dafür offen zu bleiben. Diese an sich richtige Haltung kann zu einer großen Belastung werden, wenn sie den Menschen in neurotischer Weise beherrscht. Natürlich hängt dies auch wiederum mit der Glaubensfähigkeit zusammen. Es steht dahinter ja die Entscheidung, ob jemand nur das als wertvoll akzeptiert, was er aktuell oder jedenfalls nach seinem Verständnis als bereichernd anerkennt, oder ob er sich auch auf das zu verlassen vermag, was ihm ein anderer als heilend und erlösend offenbart. Verliebtheit, die man als instinktgebundene und emotionale Wertsicherheit bezeichnen könnte, ist darum notwendig frei von Zweifeln und ein leichter und beglückender Anfang. Es ist aber keine Lösung auf Dauer und muß immer von einer vertieften Einsicht und einer bewußten Entscheidung weitergetragen bzw. abgelöst werden.

II. Das Fehlen von Werten und ihre unübersehbare Vielfalt

Was einer oberflächlichen Betrachtung als Ausfall von Werten erscheint, stellt sich bei genauerem Zusehen nicht selten ganz anders dar. Man entdeckt eine Vielzahl von Werten, wo man zuerst nur ihr Fehlen festgestellt hatte; man hatte nicht wahrgenommen, daß es verschiedene Wertordnungen gibt. Abweichungen von der eigenen Wertordnung werden verständlicherweise als das Fehlen von wichtigen Werten erlebt. Wenn dem anderen wertvoll und wichtig ist, was einem selber als banal und unwichtig erscheint, ist das in den eigenen Augen kein gültiger Ersatz. So kommt es, daß man sich gegenseitig das Fehlen bzw. die Mißachtung der wahren Werte vorwirft. In Wahrheit kann man sich jedoch „nur“ nicht auf eine gemeinsame Wertordnung einigen. Die Klage, daß keine Werte vermittelt werden, meint also näherhin, daß es einer Generation oder einer Gruppe nicht gelingt, die eigenen Wertvorstellungen an andere weiterzugeben.

Eine der Hauptursachen für dieses Nichtgelingen ist der Pluralismus in der Denk- und Lebensweise des heutigen Menschen, der untrennbar mit einer demokratischen Gesellschaftsordnung verbunden ist. Der Begriff „Pluralismus“ ist vom vielfachen Gebrauch abgegriffen, so daß seine Tragweite und seine vielfältigen Implikationen kaum mehr bewußt werden. Verschiedene Auffassungen konkurrieren einander, viele Möglichkeiten stehen scheinbar gleichwertig nebeneinander. Die Notwendigkeit, zu werten und das Richtige auszuwählen, erscheint als hoffnungslose Überforderung. Der durch die Natur und durch frühere Gesellschaftsformen eng begrenzte Handlungsspielraum wurde nicht zuletzt durch technischen Fortschritt quantitativ und qualitativ stark ausgeweitet.

In der Praxis wird allerdings der Handlungsspielraum des einzelnen wieder durch verschiedene Umstände eingeschränkt. Durch Vorgegebenheiten, die meist recht zufällig sind, wird die Unüberschaubarkeit, die handlungsunfähig machen würde, etwas gemildert, wenn auch nicht ganz aus der Welt geschafft. Das zeigt der konkrete Alltag.

Unschwer kann man sich vorstellen, was geschehen würde, wenn jemand, der sich ein neues Auto (oder auch nur eine Zahnpaste) kaufen will, alle vorhandenen

Möglichkeiten überprüfen wollte. Die Entscheidung kann aufgrund der Möglichkeiten, die im Gesichtsfeld eines einzelnen liegen, schon schwierig genug sein. Auch die Wahl eines Partners kann nicht auf die Weise erfolgen, daß alle Möglichkeiten überlegt werden.

In dieser Situation einer unübersehbaren und unübersichtlichen Vielfalt sucht der Mensch nach einem Weg und nach Orientierung.

– Vielfach zieht er dabei die früher gültigen Orientierungsmuster zu Rate, muß aber feststellen, daß sie ihn in einer von Grund auf veränderten Situation oft genug im Stich lassen. Es ergeben sich daraus neue Spannungen; es entsteht der Eindruck, daß Gegenwartsprobleme mit ungeeigneten und veralteten Werkzeugen gelöst werden sollen.

– Der heutige Mensch ist sich dessen bewußt geworden, daß er in dieser Vielfalt nur überleben kann, wenn er lernt, sich zu bescheiden und zu verzichten. Die theoretische Einsicht kommt jedoch rasch in die Krise, sobald es um konkrete Einschränkungen geht. Oft bleibt ein bitterer Nachgeschmack zurück wegen der vielen Möglichkeiten, die man ungenutzt verstreichen ließ. Vielleicht hätten sie einem mehr Bereicherung gebracht, als die anderen, für die man sich entschieden hat?

– Auch der Ruf nach Autoritäten erweist sich bei näherem Zusehen nicht unbedingt als gute Lösung. Bei aller Notwendigkeit von Autoritäten für das menschliche Zusammenleben darf nicht übersehen werden, daß auch Autoritäten nicht absolute Größen sind; auch sie sind vor Fehlinterpretationen und auch vor Mißbrauch nicht gefeit. Außerdem widerspricht es einem partnerschaftlichen und demokratischen Bewußtsein, daß Wahrheiten von Autoritäten unbefragt übernommen werden. Demokratie bedeutet Notwendigkeit der Begründung und Werben um Einsicht. Natürlich kann man dem entgegenhalten, daß sich doch gewiß nicht alles – zu jeder Zeit – für jeden begründen läßt und daß gar nicht gesagt ist, daß die Argumente, die besser ankommen, auch tatsächlich die besseren sind; trotz aller rationalen Begründung spielt auch Irrationales immer wieder eine Rolle. Dennoch bleibt bestehen, daß eine demokratisch-partnerschaftliche Grundhaltung, das Ernstnehmen des anderen und seiner Überzeugung, grundlegende Voraussetzungen für die heutige Gesellschaftsordnung sind und tatsächlich große Werte darstellen.

– Es kann auch keine Lösung sein, in dieser allgemeinen Unsicherheit Zuflucht zur Theologie zu nehmen, um dort allgemeingültige und verbindliche Antworten zu bekommen. Auch die Offenbarung Gottes richtet sich ja immer an Menschen in einer konkreten und geschichtlichen Situation. Eine Übertragung in andere Situationen kann nicht einfach buchstabengetreu erfolgen, sondern verlangt das Erfassen von Zusammenhängen und gläubige Einsicht, über die wiederum schwer von außen her zu urteilen ist.

Die Ursachen für die gegenwärtige pluralistische Situation liegen in einer wachsenden Ausdifferenzierung des gesellschaftlichen Zusammenlebens.

In einer Primitivkultur stellt sich die Situation für einen Heranwachsenden ganz anders dar. Er wächst in eine bestehende (Wert-)Ordnung hinein, die ihm fraglos von allen vorgelebt wird. Die bestehende Ordnung gewährt das Überleben, aber sie fordert, daß man sie anerkennt und sich ihr beugt. Diese Ordnung verbindet den Ablauf der Natur, die zum Überleben notwendigen Tätigkeiten, die Formen des gesellschaftlichen und geschlechtlichen Zusammenlebens, religiöse Überzeugungen und religiöse Praxis zu einer einzigen und einheitlichen Lebensrealität. Eines durchdringt das andere und bedingt es mit. Es wird nicht danach gefragt, was wodurch bedingt ist. Die gegebenen Erklärungen und Deutungen sind geschichtenhaft und mythologisch und nicht Erklärungen im rationalen und naturwissenschaftlichen Sinn. Beginnt nun auf irgendeinem Gebiet eine Entwicklung, sei es, daß man sich von religiösen Vorstellungen löst, daß wirtschaftliche Veränderungen stattfinden, oder daß durch eine schulische Ausbildung andere Denkweisen aufkommen und andere Bedürfnisse geweckt werden, geht die Einheitlichkeit verloren.

Es beginnt der Prozeß, dessen Folgen dann immer zugleich begrüßt und beklagt werden. Bisher anerkannte Ordnungsprinzipien lösen sich auf, es werden plötz-

lich Dinge und Möglichkeiten wichtig und wertvoll, von denen bisher niemand auch nur geträumt hatte, da sie auch außerhalb der Reichweite der Phantasie lagen.

Die Einheitlichkeit in den verschiedenen Bereichen ist heute zerbrochen. Es gibt verschiedene Möglichkeiten, verschiedene Wege, verschiedene Weltanschauungen, verschiedene Wertordnungen, die scheinbar gleichberechtigt nebeneinander stehen. Die Frage ist nun, wie man in einer derartigen Situation die eigene Überzeugung vermitteln kann, ohne die Überzeugung eines anderen zu unterdrücken.

Argumentiert man aber damit, daß die Wahrheit größere Rechte hat als der Irrtum, ist das gewiß richtig, nur steht ja gerade zur Debatte, wie man herausfindet, wer die Wahrheit vertritt. In der Geschichte hat man des öfteren Menschen wegen ihrer Gottlosigkeit zum Tod verurteilt, ohne zu begreifen, daß ihre Gottlosigkeit lediglich darin bestand, daß sie die bekannten und gewohnten Götter ablehnten zugunsten einer neuen und geistigeren Gottesverehrung. Der Streit über die richtige Gottesvorstellung wird – wie der Streit um eine richtige Wertordnung – offensichtlich nicht mehr zur Ruhe kommen.

Der heutige Erzieher findet sich also in einer sehr veränderten Situation. In einem geschlossenen Gesellschaftssystem, nach dem sich bei einigem Nachdenken wahrscheinlich niemand zurücksehnt, ist Erziehung Einführung in eine feststehende, klare Ordnung, das Vertrautmachen mit einer allgemein anerkannten Realität. Gegenwärtig kann keine allgemein gültige Wertordnung vermittelt werden, da es eine solche nicht mehr gibt. Erziehung bedeutet vielmehr ein gemeinsames Suchen und Ringen um die richtigen Werte, die für das Leben des einzelnen Verbindlichkeit haben sollen. Dabei ist natürlich immer auch die altersbedingte Situation von Kindern und Jugendlichen mitzubedenken.

Die Arbeit des Erziehers ist mühsam und langwierig geworden. Wer Vergleiche mit früher anstellt, müßte bedenken, daß heute das wegfällt, was früher ein Haupterzieher war: die allgemein akzeptierte Lebensordnung. Innerhalb dieses größeren Zusammenhanges war die Tätigkeit des einzelnen Erziehers sicher nicht von so großer Bedeutung, wie dies gegenwärtig der Fall ist. Die Überforderung, die Erzieher heute häufig belastet, war nicht gegeben.

Wertunsicherheit ist also nicht verursacht durch unfähige Erzieher, sondern ist eine Folge des Überangebotes an Waren und Werten. Es gibt keine Instanz, der man in diesen Fragen letzte Entscheidungsvollmacht zumutet oder zubilligt, und die Zusammenhänge sind so kompliziert, daß sich auch nach gründlichem Überlegen nicht ohne weiteres eindeutige Auffassungen ergeben. So versucht man eben, im gemeinsamen Bemühen und in gegenseitiger Respektierung zu richtigen Überzeugungen und Verhaltensweisen zu finden.

Man müßte allerdings konsequent sein und dürfte nicht im nachhinein einen Schuldigen suchen, wenn die gemeinsamen Versuche nicht zielführend waren. Wer mitentscheiden will, müßte sich auch mitverantwortlich fühlen für unbefriedigende Ergebnisse. Wer z. B. mit den Ergebnissen schulischer Ausbildung unzufrieden ist, sollte nicht Lehrern und Erziehern vorwerfen, daß sie nicht imstande sind, Kindern Verhaltensweisen beizubringen, die von der Gesellschaft zwar verbal beteuert, aber in der Praxis nicht verwirklicht werden. Die Bereitschaft, auch Mißerfolge gemeinsam zu tragen und zu verantworten, ist jedoch viel geringer als der vorherige Wunsch, bei Entscheidungen mitzureden.

III. Die verlorenen Paradiese oder Der Konflikt zwischen Metaphysik und Humanwissenschaften

Der Situationswandel greift tiefer, als man sich dies normalerweise eingesteht. „Es gibt ganze Normengefüge, die in mythischen Lebensformen ihren ‚Sinn‘ hatten, aber in unserer auf Rationalität angewiesenen Kultur bedeutungslos geworden sind.“¹⁰

Aus dem Bewußtsein des Erwachsenseins heraus ist man nicht mehr bereit, sich überkommenen und von Autoritäten vertretenen Auffassungen zu beugen, denn die „Erfahrung ist konstitutiv für das sittliche Handeln“.¹¹

In allen Wertdiskussionen geht es letztlich um die Frage, wie denn die richtigen Werte gefunden werden können. In dieser Frage gibt es zwei grundsätzlich verschiedene Denkansätze. Nach dem einen sind Werte dem Menschen vorgegeben, und es geht vor allem darum, daß der Mensch diese ewigen und gleichbleibenden Werte in der jeweiligen Lebenssituation verwirklicht; nach dem anderen sind die Werte jeweils in einer konkreten Lebens- und Gesellschaftssituation neu zu finden. Die erste Auffassung entspricht eher einem philosophischen, metaphysischen Denken, das auch die Grundlage einer christlichen Philosophie geworden ist. Durch den Einfluß von Psychologie und Soziologie, die sich immer auch ideologiekritisch verstanden haben, hat sich nun ein grundlegender Wandel vollzogen. Die Metaphysik wurde ihres transzendentalen und übernatürlichen Charakters beraubt, sie wurde „entlarvt“ als Menschenwerk, das von diesen aufgrund psychologischer oder gesellschaftlicher Zusammenhänge errichtet wurde und nun seinerseits über den Menschen Macht ausübt. Man ging daran, alle Autoritäten der menschlichen Vernunft zu unterwerfen. Kaum sind Werte gefunden und kaum werden sie den Menschen als Ideale vorgestellt, werden sie von Psychologie und Soziologie unter die Lupe genommen, entsakralisiert und als Menschenwerk durchschaut. Umgekehrt können die Humanwissenschaften zwar eine kritische Funktion wahrnehmen, aber sie können keine allgemeingültige und verbindliche Wertordnung aufstellen. Wenn dies geschieht, bedeutet das wiederum eine (nicht ungefährliche) Überschreitung ihrer Kompetenzen. Man erhebt dabei philosophische Ansprüche, die man bei anderen kritisiert.

Die tiefe Kluft zwischen den beiden Denkweisen, der Bereitschaft, Vorgegebenes zu akzeptieren und sich ihm zu beugen, und dem Anspruch, alles auf seine Berechtigung zu überprüfen, ist dafür verantwortlich, daß viele Fragen unlösbar geworden sind. Ihre Auswirkungen auf das praktische Leben sind kaum zu überschätzen, auch wenn die theoretischen Zusammenhänge oft nicht bewußt sind. Die Zeit der Schamanen, die Priester und Arzt in einer Person waren, ist unwiederbringlich vorbei. Der Mensch wird heute von verschiedenen Fachleuten betreut, nachdem die Einheit der Sprache und des Lebens verlorengegangen. Es ist mühsam geworden, die verschiedenen Denkweisen in Einklang zu bringen. Die Metaphysik kann den Humanwissenschaften nicht vorschreiben, welche Ergebnisse bei ihren Untersuchungen herauskommen müssen; die Humanwissenschaften müssen sich dessen bewußt sein, daß sie nur über Ausschnitte aus der Gesamtwirklichkeit verfügen und das Ganze nicht heil machen können. Sie kön-

¹⁰ D. A. Seeber, Schwierigkeiten mit der Moralverkündigung. Herder-Korrespondenz 36 (1982) 107.

¹¹ Ebd., 107.

nen Zusammenhänge durchschaubar machen, aber aus sich heraus keine neuen Werte schaffen.

Alle Versuche, unter Ausklammerung weltanschaulicher Voraussetzungen zu einer verbindlichen Wertordnung zu kommen, sind bisher gescheitert, und es mehren sich die Stimmen, die der Meinung sind, daß dies auch gar nicht möglich ist. Was bisher auf „vernünftige“ Weise an Werten gefunden wurde, entpuppt sich bei genauerem Zusehen nicht selten als ein Rest früher gültiger Auffassungen, die das menschliche Denken immer noch prägen. Die gegenwärtige Angst, daß die Ressourcen auf der Erde knapp werden, läßt sich durchaus auch auf den Bereich der Werte übertragen. Das Kapital, das von menschlichen Gesellschaften in jahrhundertlangem mühsamen Ringen aufgebaut wurde, kann durch Raubbau und leichtfertigen Umgang zerstört werden.

Es klingt zunächst sehr plausibel, wenn Freud meint, daß die Moral zur Domäne der Götter geworden ist, nachdem diese im Bereich der Natur überflüssig geworden sind. Man kann aber den Zusammenhang von Religion und Moral auch anders sehen. Für den Menschen gibt es auf Dauer ohne Transzendenzbezug und ohne weltanschauliche Überzeugung weder Werte, noch Moral, noch Sinn. Es sei hier an das berühmt gewordene Interview mit Horkheimer erinnert: „Alle Versuche, die Moral anstatt durch den Hinblick auf ein Jenseits auf irdische Klugheit zu begründen . . . , beruhen auf harmonistischen Illusionen. Alles, was mit Moral zusammenhängt, geht letzten Endes auf Theologie zurück . . .“¹² Der Vollständigkeit wegen sei betont, daß Horkheimer hier Theologie nicht einfach als Wissenschaft von Gott, sondern als Transzendenzbewußtsein versteht.

Im 18. Spruch des Tao-te-King ist ein ähnlicher Gedanke niedergeschrieben:

„Der große Weg kam ab,
und es gibt Menschlichkeit und Gerechtigkeit;
Scharfsinn und Klugheit kamen auf,
und es gibt die große Verlogenheit;
die sechs Blutsverwandten wurden uneins,
und es gibt Kindespflicht und Elternliebe;
Reich und Sippe wurden verfinstert und wirr,
und es gibt den getreuen Knecht.“¹³

Pflichtenkataloge werden notwendig, wenn die eigentlichen Zusammenhänge verlorengehen. Aus diesem letzten Text ist auch zu ersehen, seit wie langer Zeit man sich dieses Problems bewußt ist.

Auch in mancher Diskussion unter Fachwissenschaftlern verschiedenster Richtungen sind plötzlich wieder ganz neue Töne zu vernehmen. Die Vernunft, die in den letzten Jahrhunderten vielfach dazu diente, um biblische Erzählungen zu entmythologisieren, wendet sich plötzlich gegen die Mythen der neuen Hoch-Ideologien. Man wird dabei erinnert, daß biblische Texte immer auch geschrieben sind, um die großen, den Menschen versklavenden Mächte zu entzaubern, auch dann, wenn diese dem Menschen im Mantel des Religiösen und des Christlichen entgegenreten.

¹² Die Sehnsucht nach dem ganz anderen. Ein Interview mit M. Horkheimer von H. Gummior; Furchen-Stundenbücher 97, Hamburg 1970, 61. Vgl. dazu auch: E. Feil, Humanität ohne Transzendenz? Zur Bedeutung christlicher Hoffnung für die Gesellschaft. F. Horner, Christliche Grundhaltungen in der Grundwerte- und Pluralismusdebatte der Gegenwart. Beide Beiträge sind enthalten in: F. Reisinger (Hg.), Menschsein in der Gesellschaft. Christl. Fundamente und Perspektiven (Linzer philosophisch-theologische Reihe Bd. 17), OLV-Buchverlag, Linz 1983, 13–37 und 55–69.

¹³ Ullstein-Taschenbuch Nr. 20067, Frankfurt 1980.

Andererseits kommt man um die Tatsache nicht herum, daß metaphysisches Denken in Mißkredit kam; ein metaphysischer Ansatz ist ideologieverdächtig, ja man spricht der Metaphysik sogar die Wissenschaftlichkeit ab. Das Vertrauen in letztlich nicht mehr beweisbare und begründbare Wahrheiten ist erschüttert, mythologische Denkweisen werden auf ihre Herkunft analysiert. Man hat gelernt zu beobachten, zu forschen, nach den Ursachen zu fragen, Zusammenhänge zu erkennen und verändernd einzugreifen.

Mythen sind Deutungen des Lebens und der Zusammenhänge in der Welt des Menschen. Sie stammen aus einer religiösen Erfahrung. Sie lassen keine weiteren Befragungen zu und bedürfen keiner Rechtfertigung. Sie helfen das Chaos bändigen, sie bringen Ordnung in das menschliche Leben und vermitteln Geborgenheit.

Der Mythos dürfte allerdings nicht einseitig und allein dem emotionalen Bereich zugeschrieben werden, wodurch er rasch unter das Verdikt des Ideologieverdachts fallen würde; er birgt durchaus auch Inhalte, die rational – wenn auch nicht rationalistisch – faßbar sind. Im Mythos spiegelt sich menschliches Leben in seiner Ganzheit und Komplexität. Mythen schildern Einbrüche des Übernatürlichen in die Welt des Menschen, aber sie „zeigen ebenso den Einbruch des Wirklichen, des Lebens, in die Sphäre des Heiligen“.¹⁴

Man hat sich der Autorität des Mythos fraglos zu beugen. Er setzt den Glauben an eine göttliche Welt voraus; ist dieser Glaube geschwunden, entsteht das Bedürfnis, nach einer Erklärung für die Mythen zu suchen. Ist das Vertrauen in mythologische Deutungen einmal geschwunden, verlieren sie auch ihre bergende und ihre maßgebende Kraft. Wenn auch „der Vorbehalt der Vernunft gegen Mythen nicht zu Agnostizismus, Zynismus oder Nihilismus gegenüber Werten und Normen führen“ darf, so sollte man auch nicht „in Krisenzeiten Lösungen für die Zukunft in einer abgelebten Vergangenheit“ suchen. „Die Geschichte lehrt, daß schöne Worte und Spekulationen mit patriarchalischem Beigeschmack noch nie imstande waren, den Menschen in Zeiten großer historischer und geistiger Umwälzungen Orientierung zu geben.“¹⁵

Die Situation gleicht der des verlorenen Paradieses. Wieder einmal stellt sich heraus, daß Strömungen, die man der Gegenwart zum Vorwurf macht, gar nicht so neu sind. Die gesamte Geschichte der Menschheit ist (auch) eine ständig sich wiederholende Geschichte verlorener Paradiese. Der von einer starken Faszination getragene Entschluß, sein Schicksal selber in die Hand zu nehmen, bewirkt auf der anderen Seite, daß der Zugang zum Baum des Lebens verlorengelht. Der Mensch hat sich auf einen mühsamen Weg begeben. Es gibt kein Zurück, der Engel Gottes verhindert eine Rückkehr, der Mensch ist gezwungen, seinen Weg und sein Heil in einer anderen Richtung zu suchen. Die Spannung zwischen der Notwendigkeit rationaler Überprüfung vorgefundener und vorgegebener Denkweisen und der Fähigkeit, nicht durch Untersuchen und Zerlegen die Ganzheit und das Leben zu zerstören, wird sein ständiger Begleiter. Der Traum vom Paradies, in dem die Einheit hergestellt ist, den die Menschheit seit unvor-

¹⁴ C. I. Gulian, *Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens*. Suhrkamp-Taschenbuch 666, Frankfurt 1981, 13.

¹⁵ Gulian, *Mythos*, 192.

denklichen Zeiten in verschiedenen Bildern und Symbolen träumt, kann nicht durch Kraftakte verwirklicht werden. Der Mensch hat sich redlich darum zu bemühen, bis es ihm am Ende seiner Tage geschenkt wird. Sein Bemühen muß ständig auch von Geduld begleitet sein; bringt er diese nicht auf, wird er sich die Hölle schaffen.

Erst am Ende seiner Tage, nach vieler Drangsal, steht ihm der Zugang zum Baum des Lebens wieder offen. Dieser steht dann nicht mehr im Garten, sondern in der Stadt, dem neuen Jerusalem, das vom Himmel herabkommt (Apk 22,2).

Bußfeier mit Einzelbeichte

Seit Erscheinen des Ordo Paenitentiae am 1. Adventssonntag 1973 sind mehr als zehn Jahre vergangen. Das neue Teilrituale hat neben der durch viele Jahrhunderte einzigen sakramentalen, in das Bewußtsein der Gläubigen tief eingedrungenen, herkömmlichen Form der Einzelbeichte andere gemeinschaftliche Formen der Sündenvergebung eingeführt. Über die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit individuellem Bekenntnis und Lossprechung lesen wir im Einführungsdekret: „In dieser neuen Ordnung wurde der Feier der Versöhnung für einzelne eine gemeinschaftliche Feier der Versöhnung hinzugefügt, bei der die einzelnen im Rahmen eines Wortgottesdienstes das Bekenntnis ihrer Sünden ablegen und die Lossprechung erhalten. So soll der Gemeinschaftscharakter des Bußsakramentes ins Licht gerückt werden.“¹

Eine gründliche Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung der Liturgie des Bußsakramentes führt zum Schluß, daß die Kirche immer das Bewußtsein der Berufung zur Heiligkeit hatte, zeigt aber zugleich auch, daß sie eine Gemeinschaft ist, die in ihrem Schoße sündige Menschen birgt (*ecclesia sancta et simul semper purificanda*), die der Läuterung bedürftig sind. Den Sündern war die Kirche mit ihrer Frohbotschaft von der Vergebung der Sünden immer nahe; die Gemeinschaft stand ihnen immer mit dem Fürbittgebet hilfreich zur Seite, bis zu ihrer Rückkehr in die eucharistische Mahlgemeinschaft.²

Die gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Einzelbekenntnis und individueller Lossprechung sollte nicht als neue Form der Versöhnung erachtet werden, da sie an eine alte Tradition der Kirche anknüpft.

Die gemeinschaftlichen Bußriten in der Tradition der Kirche

In der *Frühgeschichte der Kirche* war die Buße ein prägnantes Ereignis der ganzen Gemeinde. Um ein echtes Bild der Bußliturgie zu gewinnen, muß man das Bußverfahren immer als ein ganz persönliches Geschehen des Christen sehen, der selber seine Schuld erkennt, sie einsieht und mit dieser Schuld beladen, sich an die Gemeinde wendet. Das Schuldbekenntnis wird geheim und persönlich vor dem Bischof als Gemeindevorsteher abgelegt, wobei es sich oft um die Klärung handelt, ob ein Verstoß gegen den kanonischen Sünden katalog überhaupt vorliegt. Ferner bittet der Pönitent die Brüder und Schwestern um die geistige Unterstützung im Gebet und den Bußwerken, um die Fürsprache bei der Versöhnung. So gesehen hat die Bußliturgie eine ganz persönliche, individuelle Dimension, zugleich aber auch einen gemeinschaftsbezogenen Charakter.

Die christliche Gemeinde distanzierte sich zwar von den öffentlichen Sündern, die man verständlicherweise aus der eucharistischen Mahlgemeinschaft ausgeschlossen hat, andererseits blieb aber die Bindung zu ihnen immer bestehen. In den

¹ Ordo Paenitentiae (Ed. typ. Vatic. 1974); Deutsche Übersetzung (Studienausgabe): Die Feier der Buße nach dem neuen Rituale Romanum, hrsg. von den Liturg. Instituten Salzburg–Trier–Zürich (Einsiedeln–Zürich–Freiburg–Wien 1974) 5.

² L. Alessio, Das Gebet für die Sünder. Über die Teilnahme der Gemeinde am Bußsakrament: LJ 22 (1972) 196–209.

Sündern sah man kranke Glieder der Kirche. Die ganze Gemeinschaft war an ihrer Heilung höchst interessiert. Sie erachtete es als ihre Aufgabe, für sie zu beten, mit ihnen und für sie Bußwerke zu verrichten und sie auf diese Weise bis zur endgültigen Rückkehr in die eucharistische Gemeinschaft zu begleiten.³

Als zu *Beginn des Mittelalters* irischschottische Mönche die wiederholbare Beichte einführten, ist das Bewußtsein des gemeinschaftlichen Charakters der Versöhnung in den Hintergrund getreten. Zur dominierenden Form der Bußliturgie wurde die wiederholbare Einzelbeichte. Lediglich die öffentliche Buße sollte den gemeinschaftlichen Charakter dieses Sakramentes bezeugen.

Die vielsagende Liturgie der Ausschließung und Versöhnung der öffentlichen Sünder, am Aschermittwoch und Gründonnerstag, sollte sich auf alle Teilnehmer dieser Riten erzieherisch auswirken. Nicht nur die öffentlichen Sünder, sondern alle Teilnehmer der Bußliturgie wurden zur Umkehr ermahnt. Der Bischof versicherte den Büßern, daß die ganze Kirche sie auf dem Wege der Buße mit ihrem Gebet begleite. Er lud sie herzlich ein, nach erfüllter Buße am Gründonnerstag zur Versöhnung zu erscheinen. Sie wurde oft unter Freudentränen vollzogen. Die gemeinschaftliche Form der Bußliturgie sucht im Mittelalter verschiedene Ausdrucksformen. Gerade in der Mainzer Kirchenprovinz findet sich diese Möglichkeit in den weitverbreiteten Bußprozessionen am Aschermittwoch und an allen Ferialtagen der Quadragesima.⁴

Am Aschermittwoch war der eigentliche Beichttag für alle, sowohl für die, die zur öffentlichen Buße verpflichtet waren, wie auch für die Gläubigen, die die Jahresbeichte ablegen wollten. Die ganze Fastenzeit wurde als Vorbereitung auf die österliche Kommunion betrachtet und sollte ihrer Idee nach jegliche sündige Befleckung ausschließen. In dieser Vorbereitungszeit unterstützten und bestärkten sich die Gläubigen gegenseitig zu einem heiligen Leben. Um den Charakter der österlichen Bußzeit zu bekunden und sich gegenseitig zu Werken der Buße anzuregen, veranstaltete man Bußprozessionen, in die das ganze Volk miteinbezogen wurde. In den gewöhnlichen Kirchen der Diözese Augsburg sollten die Seelsorger diese Prozessionen um die Kirche veranstalten, soweit die räumlichen Gegebenheiten dies ermöglichten. Ganz besonders feierlich wurden sie in der Augsburger Bischofskirche gehalten. Bis ins 13. Jh. bewegten sie sich zur Ulrichskirche als Stationskirche. Später wurden sie im Dom durchgeführt. Noch im 16. Jahrhundert begegnen wir ihnen mit der Station bei St. Gertrud. F. Hoeynck schreibt zu diesen Bußprozessionen: „Nach Verlassen des Chores, dann bei dem Aufbruch und dem weiteren Wege ertönten Responsorien und Orationen, die alle Demütigung, Reue, Bitte um Verzeihung der Sünden atmeten.“⁵ Allmählich kam man auch von diesen Prozessionen ab; konsequent verkümmerte auch die Bußgesinnung. Die Synoden des 15. und 16. Jahrhunderts forderten deshalb von den Gläubigen die zweimalige Beichte: zu Beginn der Fastenzeit und unmittelbar vor dem Empfang der Osterkommunion.

³ K. Rahner, Schriften zur Theologie 11. Frühe Bußgeschichte in Einzeluntersuchungen (Zürich-Einsiedeln-Köln 1973) 23–34; O. Nitsbaum, Die Liturgie der Buße und Versöhnung im Ordo Paenitentiae 1973; LJ 25 (1975) 148–153.

⁴ Obsequiale Augustense 1487 pag. LXXXVIII r.

⁵ F. Hoeynck, Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg (Augsburg 1889) 207.

Im 11./12. Jahrhundert begegnen wir in manchen Regionen gemeinschaftlichen Riten der Bußliturgie mit individuellem Bekenntnis und individueller Lossprechung. Die Gläubigen wurden durch ihre Seelsorger zur Beichte gemeinsam vorbereitet. Das unbefleckte Kleid Christi, das wir durch die Taufe empfangen und das die Rubriken der Bußordines erwähnen, ist ein Zeichen der Zugehörigkeit zur Kirche Christi, der Gemeinschaft der Heiligen. Dieses „weiße Kleid“ wurde durch die Sünde befleckt, wodurch auch die Heiligkeit der Kirche gemindert wurde. Aus diesem Grunde muß der Weg der Umkehr auch in der Gemeinschaft beginnen. In der Reihe einiger gemeinschaftlicher Bußriten tritt der Bußordo aus dem Sakramentar von Arezzo, aus dem 11. Jahrhundert, in den Vordergrund.⁶ Zu diesen gemeinschaftlichen Bußriten bemerkt J. Jungmann, daß im 11. Jahrhundert eine namhafte Änderung eingetreten ist, nämlich die Verlagerung der Gebete nach der Beichte auf die Vorbereitungsgebete. Nach dem Ordo von Arezzo fallen die Bußpsalmen nach der Beichte weg und die Gebete des Beichtvaters werden auf drei verringert. Dagegen begegnen wir erstmals der Vorschrift, daß vor der Beichte die 7 Bußpsalmen, eine eigene Bußlitanei für die Pönitenten und 4 Gebete des Priesters zu verrichten sind. Auf den gemeinschaftlichen Charakter dieser Andacht weisen die Rubriken, die Gebete des Priesters im Plural „für die, die beichten wollen“, wie auch einige Antworten der Bußlitanei „pro poenitentibus istis“, hin.⁷

Diese Versöhnungsfeier hatte vier Teile:⁸

1. Das individuelle Vorbereitungsgebet des Priesters und die Einführung der Pönitenten in die Kirche.
2. Die Vorbereitungsgebete: Bußpsalmen, Bußlitanei, Gebete des Priesters.
3. Der Priester begibt sich auf den Stuhl vor dem Altar. Die Pönitenten nähern sich einzeln (in singuli) dem Priester, um das Bekenntnis abzulegen.
4. Nach der Beichte verrichtet der Priester mit dem Pönitenten die vorgeschriebenen Gebete, legt ihm die Buße auf (Fasten, Almosen, Gebete), bittet Christus um die Gnade des Ausharrens im Guten und erteilt ihm die Lossprechung.

Ähnlichen Bußandachten begegnen wir im 11. Jahrhundert in Norditalien⁹ und in Frankreich (Angers).¹⁰

In den Bußriten des 12./13. Jahrhunderts stellen wir eine neue Änderung fest. Die Vorbereitungsandachten verlaufen nach demselben Schema, sind aber ausdrücklich für den einzelnen Pönitenten bestimmt.¹¹ Das Bußsakrament wird von der individuellen Form geprägt und trägt dieses Merkmal bis zum II. Vaticanum.

Das *Tridentinum* versucht die gemeinschaftlichen Formen der Bußliturgie zu beleben. Man war allgemein bemüht, den gemeinschaftlichen Charakter der Bußliturgie kräftiger zu unterstreichen. Weit verbreitet waren Katechesen, die man vor der Beichte den Pönitenten hielt.

Im Augsburger Rituale, aus dem Jahre 1580, begegnen wir auf den Seiten 224–230 einer solchen Vorbereitungsansprache „Ermannung bey unnd zu der heyligen Beychte“ (Sequitur exhortatio Germanica, quae apud unum vel plures haberi potest . . .). Das Bekenntnis wurde danach einzeln abgelegt und die Lossprechung

⁶ J. Jungmann, Bußriten: LThK II 826.

⁷ J. Jungmann, Die lateinischen Bußriten in ihrer geschichtlichen Entwicklung (Innsbruck 1930) 190.

⁸ J. Schmitz, Die Bußbücher und das kanonische Bußverfahren nach handschriftlichen Quellen dargestellt (Düsseldorf 1898) Bd. 2, 303–307.

⁹ K. Gamber, Codices liturgici latini antiquiores (Fribourg Helv. 1963) nr. 290.

¹⁰ J. Jungmann, Die lateinischen Bußriten 190–195.

¹¹ Ebd. 196 ff.

individuell erteilt. In den Ritualien des 17. Jahrhunderts sind diese Belehrungen weggeblieben.¹² Wahrscheinlich hat sich die gemeinschaftliche Spendung des Bußsakramentes nicht durchgesetzt.

Wir beobachten in der nachtridentinischen Zeit einen weiteren erfolglosen Versuch des Überlebens der gemeinschaftlichen Bußliturgie. Nachdem die gemeinschaftliche Spendung des Bußsakramentes gescheitert ist, ordnen die Rubriken des Missale, wenigstens in den Dorfgemeinden, vor dem Austeilen der Osterkommunion eine Ansprache an, die von den Seelsorgern, unabhängig vom Zuspruch im Beichtstuhl, zu halten ist.¹³

Auf die vergessene gemeinschaftliche Form machten im 19. Jahrhundert die Vertreter der neuen theologischen Disziplin, der Pastoraltheologie, wieder aufmerksam. Der Mitgründer der theologischen Schule in Tübingen, J. B. Hirscher (1788–1865), postulierte im Jahre 1821 eine Reform der Spendung des Bußsakramentes.

Die Forderungen Hirschers:

- a) Eine gemeinsame Gewissenserforschung
- b) Ein gemeinsam erweckter Reueakt
- c) Die ganze versammelte Gemeinschaft bekennt allgemein ihre Sündhaftigkeit.
- d) Der Priester belehrt die ganze Gemeinschaft.
- e) Der ganzen versammelten Gemeinschaft erteilt er die sakramentale Lossprechung.

Hirscher war nicht bestrebt, eine Reform der Bußliturgie durchzuführen. Er sah die pastoralen Mängel und war bestrebt, die Spendung des Bußsakramentes so zu gestalten, daß sie dem Pönitenten zur praktischen Hilfe wird. Er erhoffte nämlich, daß eine gut durchgeführte gemeinschaftliche Spendung des Bußsakramentes dem Pönitenten zu einer bewußteren, mehr persönlichen Metanoia verhelfen könnte. Hirscher betont nachdrücklich, daß die gemeinschaftliche Feier keineswegs eine Konkurrenz für die Einzelbeichte sein dürfe. Ganz deutlich spricht er von der Beibehaltung beider Formen des Bußsakramentes, hebt aber die Vorteile der gemeinschaftlichen Feier hervor.¹⁴

Am Anfang unseres Jahrhunderts betonte B. F. Xiberta den ekklesialen Charakter der Buße.¹⁵ In seinem Studium „Clavis Ecclesiae“ (1922) verteidigte er die These: Sünde und Umkehr haben einen gemeinschaftlichen Bezug. Mit seinem Werk schuf er einen markanten Wendepunkt in der Theologie des Bußsakramentes, die nun immer kräftiger den ekklesiozentrischen Charakter der Sünde, Buße und Versöhnung hervorhob. Im Gefolge der Theologen, die diesen Standpunkt vertraten, befindet sich Bernhard Poschmann. In seinen Untersuchungen zum Thema Buße in den biblischen und patristischen Quellen ist sein Blick immer auf den gemeinschaftlichen Charakter der Buße gerichtet.¹⁶

Die mit der Liturgischen Erneuerung verbundenen Theologen waren bemüht, eine neue, fruchtbarere Form der Spendung des Bußsakramentes herauszuarbeiten. R. Graber schrieb damals (1939) über das Bußsakrament, man müßte noch

¹² Nur noch wiederholt im Rituale Augustense 1612, 110–113.

¹³ Rubricae generales Missalis Romani Clementis VIII P. M. auctoritate recogniti (Dillingae 1612) 253.

¹⁴ J. B. Hirscher, Öffentliche Beichten werden in Vorschlag gebracht; TQu 3 (1821) 632–699.

¹⁵ B. F. Xiberta, Clavis Ecclesiae. De ordine absolutionis sacramentalis ad reconciliationem cum Ecclesia (Roma 1922).

¹⁶ B. Poschmann, Paenitentiae secunda (Bonn 1940).

viele Aspekte dieses Sakramentes berücksichtigen und es von einer Verengung durch den Infantilismus befreien.

Allgemein war man der Meinung, man sollte außer der Einzelbeichte auch andere Wege der Sündenvergebung berücksichtigen. Den Gläubigen sollte klar werden, daß „niemand privat sündigt“, sondern daß jede Sünde gegen die Gemeinschaft gerichtet ist.¹⁷

Auch durch solche geschichtlich-theologischen Veröffentlichungen inspirierte Seelsorger begaben sich auf die Suche nach neuen, fruchtbaren Formen der Spendung des Bußsakramentes. Dabei stießen sie auf eine unüberwindbare Hürde, da sie bei einem größeren Andrang von Pönitenten sich dieser individuell und persönlich annehmen wollten. Oft entdeckten sie auch eine weitere Schwierigkeit in den Pönitenten selbst, die zu einem persönlichen Bekenntnis unfähig waren und sich leider mit einem stereotypen Bekenntnis begnügten.

In diesem Unbehagen und aufgrund einer allgemeinen Sehnsucht nach gemeinschaftlichen Formen entstanden in den fünfziger Jahren im französischen Sprachgebiet gemeinschaftliche Bußfeiern. Man veranstaltete gemeinschaftliche Feiern als Vorbereitung zur Einzelbeichte. Dabei betonte man sehr nachdrücklich, daß von einer Erteilung der Generalabsolution keine Rede sein könne, ausgenommen die Fälle, die im kirchenrechtlichen Gesetzbuch vorgesehen sind. In diesen Bußfeiern verwendete man die vorhandenen liturgischen Bücher, nur sprach man die Gebete in der Mehrzahl. Man erstrebte in diesen gemeinschaftlichen Feiern die oft infantile Haltung und Verfassung vieler Pönitenten zu beseitigen und ihnen zur volleren Reife zu verhelfen. Immer wieder wurden nachdrücklich die Gemeinschaftsbezogenheit von Buße, Sünde und Versöhnung betont. 1963 erschien ein Sammelwerk unter dem bemerkenswerten Titel „Die Buße ist eine Feier“. Hervorragende Theologen wie Th. Maertens, E. Marcus und R. Bloome begründeten den Gemeinschaftscharakter dieser Feiern und zugleich auch die Gemeinschafts- und Kirchenbezogenheit von Buße und Umkehr.¹⁸

Die gemeinschaftlichen Bußfeiern nach dem II. Vaticanum

Eine neue Anregung fanden die Befürworter der gemeinschaftlichen Formen in den Konzilsbestimmungen. Die Liturgiekonstitution bevorzugt die gemeinschaftlichen Formen. Wir lesen dort über die Spendung der Sakramente, „daß die Feier in Gemeinschaft – im Rahmen des Möglichen – der vom einzelnen gleichsam privat vollzogenen vorzuziehen ist“ (SC 27). Über das Bußsakrament bemerkt dieselbe Konstitution: „Ritus und Formeln des Bußsakramentes sollen so revidiert werden, daß sie Natur und Wirkung des Sakramentes deutlicher ausdrücken“ (SC 72). Im Begriff „Natur und Wirkung“ sind sicher auch die Kirchenbezogenheit und der gemeinschaftliche Charakter der Buße gemeint.

In den Veröffentlichungen zur Neubesinnung über das Bußsakrament ließen sich zwei deutliche Linien verfolgen, die einerseits einen Bericht über die bereits praktizierten gemeinschaftlichen Formen darboten, andererseits aber neue gemeinschaftliche Formen der Spendung des Bußsakramentes anstrebten.

¹⁷ R. Graber, Das Sakrament als Mittelpunkt der kirchlichen Erneuerungsbewegung, in: Gestaltkräfte lebensnaher Seelsorge (Freiburg i. Br. 1939) 134.

¹⁸ La Penitence est une celebration = Paroisse et Liturgie 58 (Bruges 1963).

Die erste Richtung strebte eine volle Integration der Einzelbeichte mit der gemeinschaftlichen Feier an. Man erhoffte dabei, die Möglichkeit gefunden zu haben, den sozialen und kirchlichen Bezug von Schuld und Vergebung klarer herausstellen zu können. Das Hinhören auf das Wort Gottes sollte den Geist der christlichen Buße in der Gemeinde fördern und dem einzelnen den Weg zur sakramentalen Einzelbeichte neu erschließen. In der Gemeindekatechese konnte allen Teilnehmern dieser gemeinschaftlichen Feier eine vertiefte Vorbereitung angeboten werden. Schuldbekennnis und Lossprechung fand nach herkömmlicher Weise statt. Der zeitliche Kontakt des Pönitenten mit dem Beichtvater wurde auf ein Minimum verkürzt.¹⁹

Andere Befürworter gemeinschaftlicher Formen wollten entschieden die gemeinschaftliche Feier und die Einzelbeichte auseinanderhalten. An der Spitze dieser Verfechter stand der angesehene holländische Pastoraltheologe F. Heggen. Vertreter dieser Richtung meinten, die Einzelbeichte müsse bestehen bleiben für die, die sich durch eine schwere Sünde von Gott getrennt haben oder die nach geistlicher Führung verlangen. Für die Spendung der Einzelbeichte sollten die räumlichen Voraussetzungen geschaffen werden, die ein persönliches Beichtgespräch ermöglichen, oder, wenn gewünscht, die Anonymität gewähren.²⁰

Gleichzeitig war man sehr bemüht, den Bußandachten den sakramentalen Charakter zuzusprechen. F. Heggen war der Meinung, die Kirche könne aufgrund ihrer Lehrautorität die Bußandachten als sakramental erklären. F. Funke schrieb damals: „Wer ehrlich daran glaubt, daß das Bußsakrament eine liturgische Feier ist, bei der die ganze Gemeinschaft der Kirche mit ins Spiel gebracht wird, der möchte auch konsequent wünschen, daß die gemeinsame Bußfeier bis zur vollen Sakramentalität vordringe.“²¹ Ein ähnliches Votum brachten die Theologen am Internationalen Kongreß 1964 in Aachen vor die Bischöfe.^{21a} Heggen schließt in den angeführten Modellen die Bußandachten mit keiner Absolution ab, da er die Anordnungen des Heiligen Stuhles abwarten wollte. Doch anders sah es in der Praxis aus. Die Seelsorger beendeten die Bußfeiern mindestens mit einer Vergebungsbitte (deprekative Absolution) und nicht selten mit der sakramentalen Absolutionsformel.

Zu den mancherorts praktizierten „sakramentalen Bußandachten“ nahm die Glaubenskongregation in den „Seelsorglichen Richtlinien zur Erteilung der sakramentalen Generalabsolution“ vom 16. Juni 1972 Stellung.²² Der Anlaß zur Herausgabe dieser Richtlinien war die Bitte der Bischöfe aus diversen Regionen, die in ihren Diözesen bei der Spendung des Bußsakramentes auf einige Schwierigkeiten gestoßen sind. Der gegenwärtige akute Priestermangel machte es unmöglich, den Gläubigen in noch überschaubaren Zeitabschnitten die Möglichkeit zur individuellen Beichte zu gewähren. Dieser Zustand hat dazu geführt, daß sich einige falsche Lehren über das Bußsakrament verbreiteten und daß man konsequent die Bußfeiern mit sakramentaler Lossprechung einführte, die mit den gel-

¹⁹ F. Heggen, *Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte* (Wien 1966) 74.

²⁰ F. Heggen, *Bußfeiern*: Concilium 7 (1971) 70.

²¹ F. Funke, *Die Veröffentlichungen aus den letzten zehn Jahren über die Beichte*: Concilium 7 (1971) 66.

^{21a} F. Funke, *Zur Sakramentalität der Bußfeiern*: *Diakonia* (1969) 277.

²² AAS 64 (1972) 510–514.

tenden Normen des Kirchenrechtes nicht in Einklang zu bringen waren. Zu den Bußandachten bestimmten die Richtlinien: wenn die Gläubigen die sakramentale Versöhnung anstreben, müßten sie nach der Bußandacht die Sünden einzeln dem Beichtvater bekennen, der ihnen persönlich die Lossprechung erteilen sollte. Die Erteilung der allgemeinen Lossprechung gestatten die Richtlinien nur in Lebensgefahr und in ganz besonderen Umständen, wenn z. B. wegen Mangel an Priestern die Gläubigen eine längere Zeit das Bußsakrament nicht empfangen konnten und deshalb von der eucharistischen Mahlgemeinschaft ausgeschlossen wären. Die Überprüfung dieser schwerwiegenden Notfälle obliegt den Ortsbischöfen.

Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Einzelbekenntnis und individueller Lossprechung im Bußordo 1973

Den Forderungen nach Erneuerung des Bußsakramentes wollte man in der neuen Bußordnung gerecht werden. Um die Einzelbeichte, die nach wie vor der einzige ordentliche Weg der Versöhnung der Gläubigen mit Gott und der Kirche ist, von einer individualistischen Verengung zu befreien, hat man sie in eine gemeinschaftliche Feier eingebettet. Der Wortgottesdienst gilt als Vorbereitung zur Spendung des Bußsakramentes im Rahmen dieser Feier, gleichzeitig könnte er aber als vertiefte Vorbereitung denen dienen, die erst später beichten wollen. In der Pastoralen Einführung lesen wir über den Sinn der gemeinschaftlichen Feier: „Die gemeinsame Feier bringt den kirchlichen Charakter der Buße klarer zum Ausdruck. Denn die Gläubigen hören gemeinsam das Wort Gottes, das die göttliche Barmherzigkeit verkündet und zur Umkehr einlädt; miteinander überdenken sie die Übereinstimmung ihres Lebens mit Gottes Wort und helfen einander durch gemeinsames Gebet. Nachdem jeder einzelne seine Sünden bekannt und die Lossprechung empfangen hat, preisen alle miteinander Gott wegen der Wundertaten an seinem Volk, das er durch das Blut seines Sohnes erworben hat“ (S. 21).

Die gemeinschaftliche Feier hat folgenden Verlauf:

1. Eröffnungsritus

Lied zum Eingang (Psalm, Antiphon, Gesang)

Begrüßung

Einführungswort über den Sinn der Feier und ihren Verlauf

Einladung zum Gebet – Stille – Oration

Die neue Bußordnung bietet einige Modelle an (94–100), obwohl auch hier die weite Möglichkeit der freien Gestaltung besteht.

2. Wortgottesdienst

Eine oder mehrere Lesungen

Antwortpsalm oder Stille

Homilie

Gemeinsame Gewissenserforschung und Erweckung der Reue: Gott ist durch sein Wort dem Menschen nahe. Das Wort will helfen, unser Leben nach dem Willen Gottes zu gestalten; es steht ausschließlich im Dienst der Metanoia. Die neue Bußordnung bietet eine reiche Auswahl von biblischen Texten an (Nr. 101–201). Man kann eine oder mehrere Lesungen nehmen. Bei mehreren wäre es angebracht, dazwischen einen Psalm oder ein geeignetes Lied zu singen oder die Stille zu bewahren. Das meditative Singen oder Stille soll den Teilnehmern helfen, dem Wort Gottes innerlich zuzustimmen. Den Ausgangspunkt für die Homilie bildet die Schriftlesung. Die Homilie soll den Teilnehmern helfen, eine vertiefte Gewissenserforschung durchzuführen, wie auch die Abkehr von der Sünde und die Hinwendung zu Gott zu erreichen. In der Homilie soll auch der gemeinschaftliche und kirchliche Bezug von Sünde und Versöhnung deutlich und klar hervorgehoben werden.

Die praktische Anwendung der Homilie verwirklicht sich in der Gewissensforschung. Durch kurze, an die Lebensverhältnisse der Teilnehmer angepaßte Anregungen, auch durch ein Wechselgebet, kann der Priester, der Diakon oder ein dazu befähigter Teilnehmer bei der Durchführung der Gewissensforschung helfen.

3. Die Versöhnung

Das allgemeine Sündenbekenntnis

Wechselgebet oder Lied

Gebet des Herrn

Bekenntnis und Lossprechung des einzelnen

Gemeinsames Dankgebet (Psalm, Hymnus, Wechselgebet)

Lobgebet des Hauptzelebranten

Den Ritus der Versöhnung eröffnet der Diakon mit der Einladung zum allgemeinen Sündenbekenntnis, welches die Teilnehmer kniend oder verbeugt verrichten, um die Bitte um Vergebung zu bekunden. Das folgende Wechselgebet oder Lied soll das Schuldbewußtsein der Gemeinschaft zum Ausdruck bringen und die Reue, die Bitte um Vergebung und das Vertrauen an die göttliche Barmherzigkeit bekunden.

Das Gebet des Herrn, das nie zu unterlassen ist, bildet den Abschluß der Gebete. Daraufhin folgt das Einzelbekenntnis mit der individuellen Lossprechung. Nach abgelegter Beichte versammeln sich die Pönitenten nochmals mit den Priestern zum gemeinsamen Dankgebet, wonach der leitende Priester die Feier mit einem Lobgebet abschließt.

Die Erfahrung lehrt, daß es gemeinschaftsfördernd ist, wenn Zielgruppen ein gemeinsames Bußwerk verrichten.

4. Entlassung

Der Priester erteilt zum Schluß den Teilnehmern den Segen. Der Diakon, ein geeigneter Helfer oder der Priester entläßt dann die Teilnehmer der Bußfeier.

Ästhetische Momente im Dienste der Bußliturgie

Die Bestimmungen der Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland geben den Hinweis, daß bei der Spendung des Bußsakramentes in einer gemeinschaftlichen Feier darauf zu achten sei, daß für persönliches Gebet und Besinnung genügend Raum bleibt und dafür Hilfen angeboten werden (C. 4.3.2.).

In der gemeinschaftlichen Feier dürfte die Zeit, in der die Pönitenten die Einzelbeichte ablegen, von manchen als eine Lücke empfunden werden, von der sie nicht recht wissen, wie sie auszufüllen sei. Das könnte vor allem dann der Fall sein, wenn eine größere Zahl von Pönitenten an der Bußliturgie teilnimmt und nicht genügend Priester eingeladen werden konnten. Zu einem meditativen Beten sind viele Pönitenten nicht fähig. Sie bedürfen dazu einiger Hilfen.

Wie wäre dieser Zeitraum auszufüllen?

Um die Pönitenten zu einem meditativen Beten anzuregen, haben einige Seelsorger mit einem ikonografischen und akustischen Angebot sehr erfolgreiche Erfahrungen gemacht. In der Zeit, in der die Einzelbeichten stattfanden, projizierte man zum Umdenken anregende Bilder auf die Leinwand. Es waren Bilder aus der Leidensgeschichte des Herrn, die die Pönitenten zum Verweilen anregten, um den Zusammenhang der Passion mit dem eigenen Versagen genauer zu erkennen. Darstellungen aus dem Leben großer Büsser wirkten ebenso beispielhaft auf die Pönitenten. Eine musikalische Umrahmung, zusammengestellt aus ernster Musik, verlieh diesem Besinnen eine tiefere Dimension.²³

Diese Initiative einfallsreicher Seelsorger hat eine fundierte Begründung in der Tradition. Aufgrund einer pastoralen Notlage hat man sie zwangsläufig aufgegriffen. Es war einst eine unumgängliche Notwendigkeit, die Bilder sprechen zu lassen. Die meisten Gläubigen hatten keine Gebetbücher, sie konnten ja auch

²³ F. Heggen, Gemeinsame Bußfeier und Privatbeichte 87.

nicht lesen; deshalb hat man sie durch visuelle Medien zu Gebet und Meditation anregen wollen.²⁴ Dieser Notwendigkeit war sich schon Gregor der Große bewußt, als er veranlaßte, die Wände der Kirchen mit Bildern und Figuren zu verziern, „damit die, die in Büchern nicht lesen können, wenigstens durch das Betrachten der Wände lesen“.²⁵

Im Mittelalter war der Bereich des Altares der vorgeschriebene Ort der Beichte. Die Rubriken und Gebete weisen immer wieder auf diesen Bereich hin: „coram hoc altare“, „ante hoc altare“. Eindringlich verordneten die Synoden, die Beichte nur an einem öffentlichen, sichtbaren Ort in der Kirche bzw. im Bereich des Altares entgegenzunehmen. Diesen Raum hat man besonders in der Fastenzeit, also in der Zeit der Jahresbeichte, ganz gezielt mit Symbolen und Bildern verziert, die zur Umkehr anregten. Die am häufigsten angewendeten ikonografischen Themen waren, nach J. Braun,²⁶ das Jüngste Gericht, das Schweißtuch der Veronika, der Schmerzensmann, die Misericordia und die Marterwerkzeuge. Diese Motive zierten die Retabel der Altäre, die Rückseiten der Flügelaltäre, die Predellen, die Fastentücher und die Wände des Chorraumes. Als man in der Fastenzeit die Flügel der Altäre schloß, kamen die Darstellungen der Rückseiten für die vor dem Altar beichtenden Gläubigen zum Vorschein. Das Augsburger Obsequiale aus dem Jahre 1487 empfiehlt, die verschlossenen Altarflügel am Karfreitagnachmittag zu öffnen.²⁷ Mancherorts hat man für die Fastenzeit bewegliche Tafeln als Altarflügel aufgestellt. Manchmal zierten auch die Rückwände der unbeweglichen Retabel ähnliche Gemälde. J. Braun stellt die Frage nach der Zweckmäßigkeit solcher wertvoller Bilder an einem Ort, an dem sie unsichtbar blieben. Den Schlüssel zur Lösung fand er im Altar der St.-Jürgen-Kirche in Wismar. Auf der Rückwand des Retabels befinden sich drei senkrecht abgestufte Gemälde aus dem Jahre 1425.²⁸ Das oberste stellt auf dem Hintergrund des Jüngsten Gerichtes den Kampf um die Seele eines Jünglings dar, um den Teufel und Schutzengel ringen. Der Teufel hat den Jüngling schon mit einer goldenen Kette um den Hals gefesselt und versucht ihn, zum Genuß der irdischen Güter zu verlocken. Der Engel dagegen hält ihn mit einer eisernen Kette fest und rät ihm, sich von den Verlockungen dieser Welt abzuwenden und sich Gott zuzuwenden.

Die mittlere Tafel ist um ein neues Element bereichert. Auf der linken Seite kniet in einer Muttergotteskapelle ein Priester, der für den Jüngling betet. Der Text auf dem Spruchband enthält eine Aufmunterung des Teufels, mit der Umkehr abzuwarten, da ja dazu noch Zeit sei. Auf einem anderen Spruchband steht die Mahnung des Engels zur Bekehrung und Buße. Die unterste Tafel stellt den Sieg des Guten dar. Der Jüngling kniet schon vor dem Beichtvater. Der Spruch auf der Banderole bekundet den Sieg „und mit bicht bistu e . . . lüs . . .“. Der Engel ist zwischen den Jüngling und Teufel getreten, aus dessen Pfote die goldene Kette herunterhängt. Das Gebet des Priesters, die Fürsprache der Mutter Gottes und des Schutzengels haben dem Jüngling zum Sieg über Sünde und Teufel verholfen. Eine zufriedenstellende Antwort auf die gestellte Frage erhielt Braun jedoch erst in den Synodalbeschlüssen, die darauf verwiesen, daß vielerorts der Platz hinter dem Altar, gegen die Vorschriften, ein sehr beliebter Beichtort war. Die Bestimmungen der Regensburger Synode aus dem Jahre 1588 urgieren nachdrücklich den weitverbreiteten Brauch, hinter dem Altar zu beichten. Ähnlich war es in vielen anderen Diözesen.²⁹ So sollten die Bilder auf der Kehrseite des Retabels dem Pönitenten zur Besinnung und Umkehr verhelfen. Der Pönitent, der hinter dem Altar seine Beichte ablegte, konnte dieses Bild betrachten und gleichzeitig über den eigenen Seelenzustand nachdenken.

²⁴ Das *Rituale Augustense* 1612 I 15 empfiehlt an Festtagen die Altäre, den Chorraum und die ganze Kirche zu schmücken „quo Populus ad illud promptius et frequentius adeundem alliciat et ad internam pietatem magis commoveatur“.

²⁵ Brief IX 2 06, An den Bischof von Marseille Serenus vom Juli 599: PL 77 1027f.

Wie tief die Bildsprache den mittelalterlichen Gläubigen beeindruckte, zeigt ein Bericht eines deutschen Pilgers, der den Visionär und Mystiker Bruder Klaus von Flüe besuchte. Im „Pilgertraktat“, der 1487/1488 in Augsburg und Nürnberg erschienen ist, berichtet er, Bruder Klaus habe ihm sein „Buch“ sehen lassen, darin er lerne, „eine Zeichnung, ein Rad mit sechs Speichen“. Von der Betrachtung des Bildes angeregt, ließ er dann einige Holzschnitte anfertigen.

²⁶ J. Braun, *Der Christliche Altar in seiner geschichtlichen Entwicklung* (München 1924) Bd. 2 503.

²⁷ *Obsequiale Aug 1487* pag. XVII r.; beibehalten in den Neuauflagen 1499 und 1547.

²⁸ J. Braun, *Der christliche Altar* 503; genauer beschreibt dieses Gemälde E. Münzenberger, *Zur Kenntnis und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands* (Frankfurt 1885) 797.

²⁹ *Concilia Germaniae* ed. Hartzheim VII 1065; *ibid.* VIII 344; J. Jungnitz, *Visitationsberichte der Diözese Breslau* (Breslau 1902) I 217.

Ein anderer, vielverbreiteter mittelalterlicher Brauch empfahl am Aschermittwoch durch das Fastentuch, auch Hungertuch genannt, den Altarraum vom Kirchenschiff abzugrenzen. Dieses Hungertuch wurde am Karntwoch bei den Worten „et velum templi scissum est“ heruntergelassen; deshalb seine Bezeichnung als „velum templi“. Manche Liturgiehistoriker sehen den Ursprung des Fastentuches in der solidarischen Verbundenheit der Teilnehmer der Aschermittwochliturgie mit den öffentlichen Büßern, die an diesem Tage aus den Kirchen gewiesen wurden.

Gewöhnlich waren die Fastentücher einfache Linnentücher, höchstens mit einem Kreuz versehen. Mitunter begegnen wir aber auch Hungertüchern mit gestickten Symbolen aus der Leidensgeschichte des Herrn, manchmal in Filetarbeit. W. M. Plöchl schreibt über die Hungertücher: „Es war nicht selten ein künstlerischer, dekorativer Vorhang mit den Leidenssymbolen des Herrn.“³⁰ Ein besonders erlesenes Exemplar ist das kunstgewebte Hungertuch im Diözesanmuseum in Bamberg.

Im ausgehenden Mittelalter werden die Fastentücher zu einer vom Gewölbe herabhängenden Fahne verkleinert. Auch die heute noch üblichen Verhüllungen der Altäre knüpfen mit aller Wahrscheinlichkeit an die Hungertücher an.

Auch in der Augsburger Diözese war es üblich, Fastentücher auszuhängen; denn die Rubrik des Augsburger Obsequiale weist darauf hin, alle Velen am Karfreitag aus der Kirche zu entfernen.³¹ Das Fastentuch sprach eine eindringliche Sprache. Eine Note aus einem Rituale bringt zum Ausdruck, daß das Fastentuch den Gläubigen nahelegen sollte, daß ähnlich, wie das Tuch den Gläubigen den Blick auf den Altar versperrt, die Sünde den Menschen von Gott trennt. Es sollte aber auch an die Barmherzigkeit Gottes erinnern, denn hinter dem Velum feierte ja der Priester das Meßopfer für die Sünden der Welt.³²

Im Mittelalter war der empfohlene Ort der Beichte der Raum vor dem Fastentuch. Die Konstitution von Richard Poore (1217) verordnete, zumindest die Beichte der Frauen vor dem Hungertuch entgegenzunehmen.³³ Eine Miniatur aus einem flämischen Stundengebet zeigt eine Darstellung der Beichte vor dem Hungertuch.³⁴ Der Blick der Pönitenten war während der Vorbereitung und während der Beichte auf das ausdrucksvolle Hungertuch mit den Darstellungen der Passions symbole und Leidensszenen gerichtet. Die Marterwerkzeuge sollten in den Pönitenten Erschauern erwecken und ihnen zur echten Umkehr und zum Umdenken verhelfen.

E. Münzberger schreibt über diese ikonografischen Themen wie folgt: „Man hat besonders Gemälde gewählt, die ergreifend auf die Beschauer wirkten und dieselben zur Buße ermahnen sollten.“³⁵ Am Beispiel des Schweißtuches der Veronika hebt J. Braun hervor: „Auch die Darstellung des Veronikatuches, die sich oft auf der Rückseite süddeutscher und österreichischer Altarschreine befindet, bezweckte wohl hauptsächlich, zur Reue und zur Buße einzustimmen.“³⁶

In der nachtridentinischen Zeit hat Karl Borromäus Richtlinien für das äußere Aussehen der Beichtstühle gegeben, die dann auch für die allgemeine Kirche maßgebend wurden. Unter anderem empfiehlt er, die Beichtstühle mit einem heiligen Bild zu verzieren.³⁷

Die barocken Beichtstühle sind reichlich mit Figuren bekannter Büßer, mit Bildern und Darstellungen aus ihrem Leben und mit Sprüchen, die zur Buße und Besinnung aufriefen, verziert. Ganz sicher befand sich am Beichtstuhl wenigstens ein Kreuz.

Die gegenwärtig sehr reichlich angebotenen audiovisuellen Medien zum Thema Buße, Umkehr, Leidensgeschichte könnten lt. der Empfehlung der Synode der

³⁰ W. M. Plöchl, *Geschichte des Kirchenrechts* (Wien–München 1962) Bd. 2, 287f.

³¹ Obsequiale Aug. 1487 pag. XVII r. Ein Augsburger Fastentuch erschließt uns auch den ersten Augsburger Künstlernamen. Der Abt von St. Ulrich Udalschalk (1126 bis 1150) beauftragte einen seiner Untertanen, 4 Fastentücher anzufertigen. Auf einem dieser verewigte sich der Maler, indem er seinen eigenen Namen „Fr. Beretha“ einstickte. Da ein Velum eine Schenkung an die Kirche war, fand es Bruder Beretha für angebracht, die Namen der Stifter: Seuiger, Cunrat, Christina, Geruna auch einzusticken. (Vgl. M. Hartig, *Augsburger Kunst*, Augsburg 1922, 7). Laut den Visitationsberichten aus dem Jahre 1535 gehörten Hungertücher zum Inventar des visitierten Kirchen in Gmünd und Mindelheim.

³² *Rituale sacramentorum ac aliarum Ecclesiae ceremoniarum ad uniformem Ecclesiarum Regni Poloniae usum* (Cracoviae 1647) II 61.

³³ W. M. Plöchl, *Op. cit.* 287.

³⁴ J. Braun, *Der christliche Altar* I Tab. 146.

³⁵ E. Münzberger, *Zur Kenntnis und Würdigung der mittelalterlichen Altäre Deutschlands* 79.

³⁶ J. Braun, *Der christliche Altar* II 503.

³⁷ *Conc. Mediol.* IV p. II SV ib, 848; siehe auch A. Villieu, *Les Sacrements* (Paris 1931) 222–224.

deutschen Bistümer in der gemeinschaftlichen Bußfeier eine gewichtige Hilfe leisten.

Pastorale Bedeutung und Folgerungen

1. Die Spendung des Bußsakramentes in einer gemeinschaftlichen Feier, das Hinhören der Gemeinde auf das zur Umkehr auffordernde Wort Gottes, das gemeinsame Überdenken der Übereinstimmung des eigenen Lebens mit dem verkündeten Wort, das Beten mit und füreinander sowie das gemeinsame Dankgebet und die Lobpreisung Gottes für sein Erbarmen bringt sehr eindeutig den sozialen und kirchlichen Charakter der Buße zum Ausdruck.
2. Die gemeinschaftliche Feier bietet eine Chance, in der Gemeindekatechese eine vertiefte Gewissenserforschung durchzuführen. Die Tatsache, daß die Kirche eine Gemeinschaft von Sündern ist und auch gleichzeitig der Ort, an dem Gottes Versöhnung geschenkt wird, ist in dieser Gemeinschaft leichter erfahrbar. Hier erkennt man anschaulicher die Vergehen gegen die Mitmenschen. Auch die Versöhnung beginnt am „Tatort“. Versagen des einzelnen wie auch der ganzen Gruppe treten hier deutlicher ins Bewußtsein. Die neue Bußordnung bringt einige konkrete Hilfen zu einer vertieften Gewissenserforschung, indem sie einige Modelle der Gewissenserforschung anbietet.
3. In der Erneuerung der Sakramentenpastoral hat man großen Wert auf die Schriftlesung gelegt. Die Spendung aller Sakramente ist in einen Wortgottesdienst eingebettet. Der Tisch des Wortes soll ein reicheres Angebot darbieten, dies ist aber nur in einer gemeinschaftlichen Feier voll zu erreichen. Im Wortgottesdienst ist auch der wesentliche Unterschied zu den mittelalterlichen gemeinschaftlichen Bußriten zu sehen, da dort lediglich die Vorbereitungsgebete gemeinsam verrichtet wurden. Einer deutlicheren Ähnlichkeit begegnen wir in dem aus der nachtridentinischen Zeit stammenden Augsburger Rituale aus dem Jahre 1580, das eine gemeinschaftliche Katechese vorschlägt.
4. Man darf auch die psychologische Wirkung einer gemeinschaftlichen Feier nicht unterschätzen. Sie wird zum Instrument der Resozialisation. Randgruppen können individuell kaum den Weg in die Gemeinschaft zurückfinden; das kann nur in der Gruppe geschehen. Die Gruppe schenkt den bisher Außenstehenden Geborgenheit. Man war sich dieser Tatsache immer bewußt. Deshalb hat man auch zu den Bußriten der öffentlichen Büsser die ganze Gemeinde eingeladen.
5. Die dargebotene gemeinschaftliche Bußfeier bildet einen vielversprechenden Ausgangspunkt in den ökumenischen Bemühungen mit der Ostkirche, in der die Bußriten überwiegend vom gemeinschaftlichen Charakter geprägt sind.
6. Die neue Bußordnung empfiehlt diese Form der Spendung des Bußsakramentes, so oft sich mehrere Christen zur Beichte einfinden. Aus dieser Anweisung geht hervor, daß der gemeinschaftliche Bußritus die bevorzugte Form der Spendung des Bußsakramentes sein sollte. In ihr kommen auch die wesentlichen Merkmale der Bußliturgie, das Verlangen nach Gemeinschaftsformen wie auch der persönliche Zuspruch voll zur Geltung.
7. Besonders geeignet erscheint diese gemeinschaftliche Form für Mitglieder verschiedener Zielgruppen. Gedacht wäre hier an Teilnehmer von Einkehrtagen. Teilnehmer einer Pilgerfahrt ins Ausland, nach Lourdes oder anlässlich des Heiligen Jahres nach Rom, könnten in einer gemeinschaftlichen Feier in der Heimatkirche sehr gut auf die Wallfahrt vorbereitet werden.

8. Veranstaltet man in der Pfarrgemeinde die Schülerbeichte, wäre es auch zu empfehlen, diese im Rahmen einer gemeinschaftlichen Feier durchzuführen. Dabei sollte man unbedingt beachten, daß die Gruppen altersgemäß einheitlich und nicht zu groß sind.

9. Am Priesterseminar, in Ordensgemeinschaften, in denen die öftere Beichte in regelmäßigen Abständen durch die Tagesordnung empfohlen wird, erscheint es fast geboten, das Bußsakrament in einer gemeinschaftlichen Feier zu empfangen.

10. Viele Pönitenten suchen ihre beliebten Beichtväter in den Klosterkirchen auf. Auch da sollte man die Chance nützen und in festgelegten Stunden die gemeinschaftliche Feier abhalten. Gerade in Klosterkirchen dürfte es auch heute nicht zu schwierig sein, die erforderliche Zahl von Beichtvätern zusammenzurufen.

11. Oft begeben sich Menschen an Wallfahrtsorte, um dort die innere Umkehr zu vollziehen. Deshalb findet man auch da häufigere Beichtgelegenheiten. Es wäre von Nutzen für die Beichtväter und Pönitenten, die Beichtgelegenheit im Rahmen einer gemeinschaftlichen Feier anzubieten.

12. Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland empfiehlt für unser Gebiet, diese Form der Spendung des Bußsakramentes in der gewöhnlichen Pfarreseelsorge durchzuführen. Entsprechend den örtlichen Verhältnissen könnte sie in der Pfarrgemeinde während der angesetzten Beichtzeiten, z. B. einmal im Monat, stattfinden.

13. Ganz besonders sind solche gemeinschaftlichen Feiern in der Advents- und österlichen Bußzeit angebracht. Unser Augsburger Bischof hat im Brief zu Beginn der österlichen Bußzeit 1983 seine Mitbrüder, die Priester der Diözese, sehr nachdrücklich aufgefordert, die österliche Beichte in den Pfarrgemeinden nach diesem Schema zu veranstalten. Dabei sollten die Priester aus dem Pfarrverband gegenseitig zur Aushilfe bereit sein. Der Bischof verspricht sich von dieser Form der Spendung des Bußsakramentes, „daß sie für jede Gemeinde ein tieferes Erlebnis der Umkehr geben sollte“. Man könnte vor der Einführung dieser Form der Spendung des Bußsakramentes in den kirchlichen Bußzeiten einen Beitrag zur einheitlichen Bußpraxis auf der Ebene des Pfarrverbandes erwarten.

14. In letzter Zeit versucht man in etlichen Gemeinden die Volksmission wieder zu beleben. In Exerzitien für die ganze Pfarrgemeinde sollte diese in einer gemeinschaftlichen Feier als sündige Gemeinde vor Gott erscheinen, zugleich aber als der Läuterung bedürftig auch in dieser Gemeinschaft Versöhnung und Frieden erfahren.

15. Die Gemeinsame Synode empfiehlt, besonders die Beichte der Erstkommunionkinder in einer gemeinsamen Feier mit Bekenntnis und Lossprechung des einzelnen durchzuführen.

16. Man sollte das gegenwärtige reichliche Angebot der audiovisuellen Medien als Hilfe für die Gestaltung der gemeinsamen Feier wahrnehmen.

Prof. M. Schmaus bedauerte einst (in einem Referat beim Dies der Priester des Günzburger Dekanats), daß man die gemeinschaftlichen und kirchenbezogenen Bemühungen der Liturgieerneuerung des II. Vaticanum mißverstanden und die Chance, die die Bußandachten der Seelsorge bieten können, verkehrt ausgenützt hat. Es wäre schade, wenn man den empfohlenen Ordo der gemeinschaftlichen Feier, mit dem Bekenntnis und der Lossprechung des einzelnen, in der Seelsorge nicht einführen wollte, wie es in der Geschichte der Liturgie des Bußsakramentes, besonders in den nachtridentinischen Erneuerungsbemühungen, der Fall war.

Unionen mit Ostkirchen als ökumenisches Problem

Union – Einheit zwischen den getrennten Christen – ist das Ziel aller ökumenischen Annäherung. So möchte man meinen, daß eine Kirche, die eine unierte genannt wird, dem Ökumenismus einen Weg bereite. Aber die meisten unierten orientalischen Kirchen sind auf dem Weg zum Ökumenismus eher ein Stein des Anstoßes anstatt eine Hilfe. Warum?

Der entscheidende Grund dafür ist, daß die Union, aus der die heute bestehenden unierten orientalischen Kirchen hervorgingen, nur in Ausnahmefällen eine Kirchenspaltung beendete. Meist wurde beim Unionsabschluß kein Graben zwischen Christen zugeschüttet; es wurden vielmehr nur die Grenzen verschoben, und die Gläubigen fast aller unierten Kirchen bezahlen ihre Kirchengemeinschaft mit uns Katholiken mit einer Trennung von jenen Christen, mit denen vor dem Abschluß der Union ihre Väter zusammengehörten. Ihre Vereinigung mit uns Katholiken hat zwar dort, wo es vorher eine Grenze gab, Brücken geschlagen; aber wo vorher Gemeinschaft war, hat sie Trennung verursacht. Daher kommt es, daß manche Orientalen mit Empörung reagieren, wenn sie auch nur das Wort „Union“ hören.

Es ist aber sinnlos, pauschal zu loben oder pauschal zu tadeln, was Union und unierte Kirche heißt, denn im Lauf der Kirchengeschichte wurde sehr Unterschiedliches gemeint, wenn man Unionen abschloß. Nur wenn wir die verschiedenen Vorgänge gut voneinander abheben, werden wir verstehen, warum wir heutigen Ökumeniker einige der früher geschlossenen Unionen als Vorbild nehmen können und andere als unglückliche Ereignisse bezeichnen müssen.

Gesamtunionen

Mehrfach kam es bereits im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte zu Schismen zwischen den damaligen fünf großen Patriarchaten der Christenheit. Sie wurden bereinigt, indem die streitenden Parteien die Streitfrage ausräumten und als *gesamte Körperschaften* die Eucharistiegemeinschaft wieder aufnahmen. Nach der Aussöhnung war der Zustand, der vor Ausbruch des Streits bestand, wiederhergestellt; die Spaltung war behoben. Beim Studium der alten Kirchengeschichte hat man sich mit mehreren solchen Ereignissen zu befassen. Auch der große, leider mißlungene Versuch, beim Konzil von Ferrara/Florenz, die getrennte Christenheit wieder zu vereinen, war auf diese Weise in Angriff genommen. Ebenso soll der am Andreasfest 1979 beim Besuch des Papstes Johannes Paul II. im Ökumenischen Patriarchat feierlich eröffnete theologische Dialog zwischen der orthodoxen und der katholischen Kirche solchermaßen geführt werden.

Für unsere Überlegungen zu den unierten östlichen Kirchen ist von Bedeutung, daß die Union der *Maroniten*, die ihre Heimat im Libanon haben, auf diese Weise zustande kam. Die Maroniten sind eine Kirche der westsyrischen Tradition, die von Moslems umgeben und von der christlichen Welt vergessen war. Als die Kreuzfahrer zu ihnen kamen, schlossen sie eine Union mit diesen. Diese Union

überdauerte alle späteren geschichtlichen Wirren. Bis auf den heutigen Tag steht die *gesamte* maronitische Kirche mit uns in Kirchengemeinschaft.

Ebenso nahmen zunächst auch die *Thomas-Christen* Südindiens insgesamt die Kirchengemeinschaft mit uns europäischen Christen auf, als an der Wende vom 15. zum 16. Jh. die Portugiesen zu ihnen kamen. Aber je länger, desto mehr verlangten die Portugiesen von den Thomas-Christen, sich die europäische Form des Christ-Seins zu eigen zu machen. Sie latinisierten, wie man zu sagen pflegt. Dies verbitterte die Gläubigen so sehr, daß sich ein Teil von ihnen von der Gemeinschaft mit den Europäern lossagte. Doch die Mehrheit der Thomas-Christen wollte trotz allem an der Verbindung mit dem Abendland festhalten. Also bedeutete die Loslösung der erbitterten Thomas-Christen aus der Kirchengemeinschaft mit den Portugiesen zugleich eine Abspaltung von der Mehrheit ihrer Kirche. Seither sind somit die Thomas-Christen wegen ihrer unterschiedlichen Haltung zur Christenheit im Westen gespalten. Die Spaltungen unter ihnen wurden im Lauf der folgenden Jahrhunderte erschreckend zahlreich.

Zu einer Union mit uns Katholiken kam es auch bei einem Teil der sogenannten *Nestorianer*. Nestorianer nennt man bei uns (sehr zu Unrecht, aber auch sehr häufig) jene ganz alte Gruppe altorientalischer Christen, die schon vor dem ökumenischen Konzil von Ephesus (431) die Kirchengemeinschaft mit uns aufgab. Sie waren im 16. Jh. zu zwei voneinander unabhängigen kirchlichen Körperschaften geworden. Eine von ihnen schloß *als ganze* eine Union mit Rom ab. Für sie bürgerte sich der Name „Chaldäer“ ein. Die andere Seite nennt man häufig „Assyrer“; sie selbst nennen sich in der Regel „Kirche des Ostens“.

Einen ganz besonderen Fall von östlichen Christen, die mit uns Katholiken in Kircheneinheit stehen, haben wir in den beiden *Diözesen des byzantinischen Ritus in Süditalien und in Sizilien*, denn sie darf man eigentlich gar nicht unierte nennen; sie haben nie eine Union geschlossen. Trotz ihres östlichen Ritus waren sie zu der Zeit, als sich das Schisma zwischen Katholiken und Orthodoxen herausbildete, unter der kirchlichen Zuständigkeit des römischen Stuhls und blieben also stets „auf unserer Seite des Grabens“. Sie wurden zugleich mit dem gesamten Patriarchat von Rom, dem sie angehörten, d. h. mit allen uns Katholiken zusammen, den Orthodoxen entfremdet, als es zum großen Schisma kam.

Wären alle unierte Kirchen entstanden wie die bisher benannten, gäbe es um ihrer willen keine ökumenischen Probleme. Aber es sollte anders kommen, und auch auf andere Weise sollten unierte Kirchen entstehen. Die Existenz dieser anderen Kirchen ist Ursache schwerwiegender Spannungen.

Teilunionen

Nach der Reformation, als sich in Europa das Staatskirchentum und mit ihm die Devise „*cuius regio, eius et religio*“ ausbreitete, sorgten sich Europas Christen, besonders Europas Fürsten, mehr um die konfessionelle Einheit im eigenen Staat als um die gesamtkirchliche Einheit aller Christen.

Man weiß, daß Martin Luther nicht den Gedanken hegte, eine gesonderte evangelische Kirche zu begründen, als er wegen seines Drängens auf Reform mit den kirchlichen Obrigkeiten in Konflikt geriet. Er wollte die eine Kirche reformieren. Darum betrachteten er und seine Anhänger es nicht als Kirchenübertritt, wenn einzelne Gläubige oder ganze Pfarreien die Reformation annahmen. Diese über-

nahmen nur jene neue – in ihren Augen viel bessere – Ausprägung, welche die Reformatoren für das seit Jahrhunderten in ihrem Land übliche kirchliche Leben geschaffen hatten. Nicht um einen Wechsel von einer Kirche zu einer anderen ging es, sondern um den Übergang von einer für verderbt gehaltenen zu einer gereinigten Form ein und desselben kirchlichen Lebens. Obwohl man schon bald nach dem Auftreten Luthers zwei verschiedene Konfessionen voneinander abhob und diese recht früh schon mit sehr unfreundlichen Ausdrücken wie „Papisten“ oder „Neuerer“ belegte, faßte man sie trotzdem anfangs noch als *unterschiedliche Ausprägungen einer und derselben Kirche* auf. Erst später begann man, sie als *verschiedene Kirchen* zu verstehen. Dieser Wandel in der Beurteilung geschah nicht überall und nicht bei allen zu gleicher Zeit; er war ein vielschichtig verlaufender Prozeß.

Für Menschen, die der älteren Auffassung anhängen, war ein Konfessionswechsel nur der Übergang von einer Ausprägung der Kirche in eine andere, vergleichbar etwa dem Übertritt eines Ordensgeistlichen in einen anderen Orden; es war kein Kirchenübertritt. Hält man sich dies vor Augen, kann man verstehen, daß christliche Fürsten, denen die diktatorische Tyrannei der modernen totalitären Staaten fern lag, von ihren Untertanen den Konfessionswechsel verlangten, ohne Bedenken zu haben, zum Abfall von der angestammten Kirche, und das heißt zur Sünde gegen Gott zu verführen. Die Kirchengeschichte sollte sehr gründlich prüfen, inwieweit und wie lange man an den europäischen Höfen so dachte. War dies nämlich über längere Zeit der Fall, dann dürften Europas Fürsten von demselben Denken geleitet worden sein, als sie auf die Vereinigung ihrer orthodoxen Untertanen mit der Mehrheitskonfession ihres Landes drängten. Bringen wir dies in Anschlag, wird manches an den Unionen des 17. und des beginnenden 18. Jh.s in einem anderen Licht erscheinen als in dem, das die landläufigen Lehrbücher der Kirchengeschichte darauf fallen lassen und uns um der Union willen viel konfessionelle Polemik bescheren. Wir schicken dies unseren Darlegungen über jene Unionen voraus, die ökumenische Probleme aufwerfen, weil wir meinen, von Anfang an darauf hinweisen zu sollen, daß die Beachtung des historischen Kontexts ihres Entstehens unseres Erachtens eine gewisse Handhabe und Hoffnung für das Entschärfen der Gegensätze zu bieten vermag.

Nun aber zu den Ereignissen selbst, die in der Zeit des europäischen Staatskirchentums unierte Kirchen entstehen ließen. An der Wende vom 16. zum 17. Jh. trat in Polen und an der Wende vom 17. zum 18. Jh. auch in Österreich der Fall ein, daß innerhalb desselben Staates lateinische Katholiken und östliche Orthodoxe nebeneinander lebten. In beiden Ländern waren damals zwei Strömungen wirksam, die aus unterschiedlichen Motiven die Christen beider Traditionen vereint sehen wollten. Zum einen waren der Reformkatholizismus und seine Ordensleute, allen voran die Jesuiten, in großem spirituellen Aufbruch begriffen und wollten den geistlichen Eifer auf möglichst viele Christen übertragen. Das seelsorgliche Verantwortungsbewußtsein machte an den Konfessionsgrenzen nicht halt, sondern bezog die Orthodoxen mit ein. Zum andern sahen Vertreter der Staatsmacht und manche von staatskirchlichen Ideen beeinflusste Hierarchen auf die in Süditalien lebenden östlichen Christen, die unter Beibehaltung ihres östlichen Brauchtums ins römische Patriarchat eingegliedert waren, als auf ein Modell, wie auch in ihrem Staat Kirchengemeinschaft zwischen den orthodoxen und den katholischen Untertanen erlangt werden könnte. So wurde die Idee ge-

boren, daß man den östlichen Christen Polens bzw. Österreichs zwar das Beibehalten ihres gesamten östlichen Brauchtums zubilligen, sie aber aus der jurisdiktionellen Zugehörigkeit zum Patriarchat von Konstantinopel herausnehmen und in die dem römischen Stuhl zugeordnete katholische Landeskirche einbinden könnte. Die staatskirchlich orientierten Politiker und Hierarchen dachten natürlich mehr an die politischen als an die kirchlichen Aspekte ihres Plans. Wenn die Untertanen ihres Staates kirchlich vereinigt wurden, waren ihre Wünsche erfüllt. Dabei übersahen sie, daß die östlichen Christen in den von Polen bzw. von Österreich hinzugewonnenen Gebieten in ihrer Gemeinschaft mit den Christen jenseits der polnischen oder österreichischen Grenzen mehr als nur eine rechtliche Bindung sahen; daß diese Gemeinschaft für sie eine echte kirchliche Bindung darstellte, die um der vorgeschlagenen Einheit mit den Katholiken willen aufzugeben war. Für orthodoxe Christen Polens und Österreichs war der Beginn der Kirchengemeinschaft mit den Katholiken, von denen sie bislang getrennt waren, zugleich der Beginn einer Spaltung von jenen Christen jenseits der Grenzen, mit denen sie bisher geeint waren. Den östlichen Christen, um die es ging, wurde dies sofort bewußt, aber den Befürwortern der Union war es nicht aufgegangen. Nach einigen Jahren des Hin und Her ergab sich schließlich in Polen wie in Österreich, daß ein Teil der östlichen Christen die Gemeinschaft mit der katholischen Landeskirche aufnahm, der andere Teil aber das Verbleiben in der Gemeinschaft mit den Christen gleicher kirchlicher Tradition jenseits der Landesgrenzen vorzog.

So läßt sich zusammenfassend sagen, daß man in Polen und in Österreich zwar die Verhandlungen aufnahm, um eine Union zu schließen, daß aber für die Orthodoxen daraus eine doppelte Spaltung erwuchs: die Orthodoxen in Polen bzw. Österreich sollten abgetrennt werden von der Orthodoxie im Ausland, und sogar zu Hause zerfielen die östlichen Christen in zwei einander feindlich gegenüberstehende Kirchen, von denen die eine uniert war mit den Katholiken, die andere in Gemeinschaft verblieb mit den Orthodoxen. Daß die Existenz unierter Kirchen, die unter solchen Umständen zustande kamen, bei den orthodoxen Christen ungut empfunden wird, ist verständlich. Jene unierten Kirchen, die nach dem 2. Weltkrieg in der Ukraine, in der CSSR und in Rumänien vernichtet wurden, gehören hierher, ebenso die Wiener Zentralpfarre St. Barbara.

Einzelkonversionen

Im 18. Jh. verhärteten sich die Fronten weiter. Mehr und mehr kam man auf katholischer Seite zu der Überzeugung, daß ein Christ nur dann der von Christus gestifteten Kirche angehören könne, wenn er unter der Hirtensorge des römischen Papstes steht. Von allen Christen außerhalb der kanonischen Grenzen der katholischen Kirche nahm man daher an, daß sie auf einem irrigen Weg seien und der Gefahr ausgesetzt wären, ihr ewiges Heil leicht zu verlieren.

Das II. Vat. Konzil lehrt im Kirchendekret, daß die wahre Kirche Christi „wirklich ist in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihnen geleitet wird“, fährt dann aber sofort weiter mit einer ausdrücklichen Anerkennung der Heilstaten Gottes für die nicht zur katholischen Kirche gehörenden Christen und sagt ausdrücklich, daß außerhalb der vom Papst und den mit ihm in Gemeinschaft stehenden Bischöfen geleiteten Kir-

che „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“. Im Ökumenismusdekret wird die Orthodoxie schließlich im vollen und wahren Sinn als Kirche Jesu Christi anerkannt. Diese Auffassung erscheint uns heute, 20 Jahre nach dem Konzil, selbstverständlich. Wir halten es kaum für möglich, daß man um die Mitte des 18. Jh.s auf den Gedanken verfiel, man müsse die orthodoxen Christen zur katholischen Kirche bekehren, um ihnen den Weg zum Heil zu ebnen. Es war damals aber in der Tat so, daß man glaubte, Gott erweise seine volle Liebe nur den Katholiken, und man hielt sich darum für verpflichtet, alle getrennten Christen zur Konversion zur katholischen Kirche einzuladen. Deswegen suchte man in allen Ländern, in denen es orientalisch-Christen gab, unierte Kirchen einzurichten, in denen die Gläubigen mit ihrem Herkommen weiterleben, aber unter der Hirtensorge des Papstes stehen konnten, damit sie sicher den Weg zum ewigen Heil gehen können. Im 19. Jahrhundert und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hielt man unverändert an dieser Denk- und Vorgehensweise fest. Die meisten von den heute existierenden unierten Kirchen entstanden auf diese Art, und es ist heute so, daß es neben jeder einzelnen orthodoxen und alto-orientalischen Kirche zumindest eine kleine Kirche gleicher kirchlicher und nationaler Tradition gibt, die mit uns Katholiken unierte ist.

Es verdient Achtung, daß die katholischen Missionare, die von dem Ungenügen der orthodoxen Kirche überzeugt waren, mit Feuereifer taten, was nach ihrer Meinung für das Heil der Seelen notwendig war. Aber es ist traurig, daß die Theologie auf dieses Niveau absinken und die Missionare zu solchen Auffassungen verleiten konnte. Denn gemäß der vertieften Sicht des II. Vat. Konzils von der Kirche müssen wir von den Missionaren bei allem Respekt für ihre seelsorgliche Begeisterung sagen, daß sie die Kirche Christi in den verschiedenen östlichen Ländern spalteten, als sie aus der orthodoxen Kirche Gläubige abwarben, um aus ihnen eine eigene unierte Kirche zu bilden. Wir Katholiken müssen einsehen lernen, daß die Existenz dieser Kirchen der Lehre des II. Vat. Konzils widerspricht, und wir müssen verstehen, daß die unierten Kirchen, die von der Mitte des 18. bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts begründet wurden, Gemeinschaften sind, deren Existenz für unsere orthodoxen Brüder ebenso empörend ist, wie es uns verletzt, wenn wir hören, daß in Griechenland auch heutigentags noch zur Orthodoxie konvertierende Katholiken und Protestanten getauft werden.

Die Fehler einfach beseitigen?

War es also vielleicht sogar ein Segen, daß nach dem 2. Weltkrieg in drei europäischen Staaten die Existenz der unierten Kirchen beendet wurde? Ausgeschlossen, denn die stalinistischen Gewaltmethoden, die dabei angewandt wurden, sind für das Lösen kirchlicher Fragen ungeeignet.

Man kann überhaupt – auch abgesehen von der politischen Konstellation nach dem Krieg – diese Kirchen deswegen nicht einfach auslöschen wollen, weil sie aus zu wenig geklärten Motiven ins Leben gerufen wurden. Auch aus den Fehlern in unserer Vergangenheit erwächst Geschichte, und die unierten Kirchen, die seit Generationen bestehen, sind zu Ortskirchen herangewachsen, die einfach zu zerstören Unrecht wäre: Unrecht gegen Gottes Gnade, die in diesen Kirchen wirksam wurde, und Unrecht gegen die Gläubigen, die ihrer Kirche die Treue

halten, weil sie im Gewissen überzeugt sind, Gott als Glieder dieser Kirche dienen zu sollen.

Als Gemeinschaften, die in der Mitte stehen zwischen den Katholiken westlicher Tradition und den Orthodoxen, werden die unierten Kirchen ihre gesonderte Existenz sicher verlieren, sobald die katholische und die orthodoxe Kirche die Eucharistiegemeinschaft wieder aufnehmen. Vor diesem Zeitpunkt aber müßten sie, um zu bestehen aufzuhören, von der einen oder von der anderen Seite absorbiert werden. Beides kann nicht ohne Vergewaltigung geschehen. Da die Unierten in der Glaubenslehre nämlich voll mit uns abendländischen Christen übereinstimmen, können sie solange nicht ohne Verleugnung ihres Glaubens der orthodoxen Kirche zugeführt werden, als eine Glaubensspaltung besteht zwischen Orthodoxen und Katholiken. Und sie dürfen wegen ihrer Glaubenseinheit mit uns abendländischen Katholiken auch nicht zum Verzicht auf ihr kirchliches und nationales Herkommen verpflichtet werden, indem man ihnen befiehlt, lateinische Katholiken zu werden, wie manchmal von orthodoxer Seite empfohlen wird; denn um der Einheit im Glauben willen darf niemand gezwungen werden, das abendländische Brauchtum zu übernehmen.

Was tun in der augenblicklichen Lage?

Wir sind also verpflichtet, den unierten orientalischen Kirchen, die infolge von Fehlern der Vergangenheit ins Dasein traten, in ökumenischer Aufgeschlossenheit einen angemessenen Platz unter den bestehenden Kirchen zuzubilligen. Damit wollen wir nicht die Spaltungen, die zu ihrer Gründung führten, gutheißen. Alle Spaltungen zwischen uns Christen sind Fehler, und der Ökumenismus verurteilt sie nachdrücklich. Aber trotzdem muß es unsere ökumenische Sorge sein, in einem ersten Schritt die aus den Spaltungen hervorgegangenen Kirchen aus dem ehemaligen Gegeneinander zu einem friedlichen Nebeneinander zu führen, in der Hoffnung, daß daraus bald ein Miteinander und zum frühestmöglichen Zeitpunkt die vom Herrn uns aufgetragene volle Einheit zwischen allen Christen werde.

Aus dem Zustand des emotionalen Gegeneinanders zum Miteinander zu finden, erfordert große Bereitschaft zum Nachgeben bei allen Beteiligten. Auf orthodoxer bzw. altorientalischer Seite fällt eine Konzession gegenüber den Unierten besonders schwer. Denn verständlicherweise schmerzt die Wunde, die entstand, als ein Teil der Gläubigen abgespalten wurde, die orthodoxen und die altorientalischen Kirchen sehr; und es ist für sie ein bleibender Stachel, daß die abgespaltenen Gläubigen eine gesonderte Kirche bilden, welche das ganze Überlieferungsgut der Mutterkirche weiter pflegt, aber sich ihr gegenüber fremd, ja sogar feindlich gebärdet. Haben die unierten Kirchen doch in der Vergangenheit alle Möglichkeiten genützt und tun sie es leider mitunter auch noch in der Gegenwart, um auf Kosten jener Kirche größer zu werden, von der sie herkommen.

Es wird noch viel Mühe kosten, den Orientalen deutlich zu machen, daß niemand von ihnen erwartet, sie sollten die Existenz der unierten Kirchen gutheißen, daß wir sie vielmehr nur bitten, einen Zustand, der als ein Ergebnis von Spaltungen nicht in Ordnung ist, mit Geduld einer Lösung zuführen zu wollen, anstatt nach dem eisernen Besen zu rufen, um das Falsche unverzüglich auszukehren.

Von den unierten Kirchen muß erwartet werden, daß sie bescheiden Zurückhal-

tung üben. Einzelne Synoden unierter Kirchen haben zu früheren Zeiten, als wir noch weit entfernt waren vom Dialog, öffentlich erklärt, daß ihre Bischöfe geschlossen zum Rücktritt bereit seien, falls es zu einer Gesamtunion käme, damit die unierte Kirche der großen Aussöhnung nicht im Wege stehe. Je deutlicher in Hinkunft die unierten Kirchen beweisen, daß sie von der Haltung geprägt sind, die jene Bischöfe bekunden wollten, desto näher werden wir einem friedlichen Nebeneinander kommen.

Soweit abendländische Katholiken noch der Vorstellung anhängen, die bis in die Tage Pius XI. und Pius XII. geläufig war, daß die unierten Kirchen ein Modell abgäben für die Wiederaufnahme der Kirchengemeinschaft zwischen Ost und West, müssen sie lernen, sich endgültig und eindeutig davon zu distanzieren. Auch jene abendländischen Katholiken, die aus kirchendiplomatischen Überlegungen die unierten Kirchen am liebsten ignorieren, müssen ihre Haltung überprüfen. Sie müssen die unierten Brüder und Schwestern um der Gnadengaben willen ernst nehmen lernen, die ihnen wie uns vom Herrn der Kirche geschenkt sind. In Offenheit für alles, wo Gottes Gnade in der menschlichen Geschichte zutage tritt, gilt es, die unierten Kirchen als Schwesterkirchen anzunehmen, obgleich wir uns darüber einig sind, daß ihre Sonderexistenz aufhört, wenn die Spaltung zwischen Ost und West überwunden werden kann.

**landauf-
landab**



**Ober-
österreichische**
Wechselseitige Versicherungsanstalt

Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 73 2) 27 65 11-0

NORBERT RODT

Ostern in Gersthof

Ein Praxisbericht über die Osterfeier 1983

Die St.-Leopold-Gemeinde in Gersthof im 18. Wiener Gemeindebezirk feierte 1983 ihr 200-Jahr-Jubiläum. Das war mit ein Grund, daß eine regelrechte „Osterbewegung“ entstand. Ostern, das Fest über allen Festen, sollte entsprechend gefeiert werden, auch wenn der Kreis, der erfaßt wurde, zunächst noch klein blieb. Die gemachten Erfahrungen sollen hier als Anregung für andere mitgeteilt werden.

Der Fachbereich der Pfarre für Liturgie (in Gersthof mehr als ein Fachausschuß) begann schon im Herbst 1982 damit, das Osterfest gedanklich aufzubereiten. Das Ziel war dabei nicht unbedingt das *Ideal*, d. h. die vollständige Feier der Ostervigil, auch nicht das *Bessere*, d. h. die Feier in der Morgenfrühe, auf keinen Fall aber das *weniger Gute*, die Beschränkung auf die Feier am Vorabend, sondern das, was uns *gut* erschien, eine *24stündige Osterfeier* vom Karsamstag, 18 Uhr, bis Ostersonntag, 18 Uhr. Nach vielen Überlegungen in einer Studiengruppe, im Vorstand und in Fachausschüssen, im Fachbereich Liturgie und im Leitungsteam wie im Plenum des Pfarrgemeinderates hatten wir uns ein Modell erarbeitet, das hier vorgestellt werden soll.

Karsamstag, 18 Uhr – Katechetische Feier für Kinder und Eltern

(Verantwortlich: Fachausschuß für Kinder, Fachausschuß für Familien, Pastoralassistent)

Da sich die Vorabendzeit (noch dazu zur „Sommerzeit“) tatsächlich nicht für die OsterNACHTfeier eignet, haben wir aus der Not eine Tugend gemacht. Wer nicht wachen konnte (infolge kindlichen oder betagten Alters), war zu dieser Feier geladen. Auf kindgemäße Form gelang allen Mitwirkenden (inkl. Pfarrer), auf die Nacht, den kommenden Höhepunkt und seine Elemente, hinzuweisen. Wir sind vom Kreuz ausgegangen, haben die zeichenhaften Wirklichkeiten von Licht, Wasser, Wort und Brot erschlossen, und jedes Kind erhielt dabei einen Korb mit einer kleinen Osterkerze, einen Becher (zum Holen des Osterwassers am nächsten Tag), eine „Schriftrolle“ (Osterevangelium) und ein Brot zum Teilen zu Hause.

Karsamstag, 19 Uhr – Feier der Hauskirche

Zu Hause sollten die Eltern nun den Tisch bereiten, die mitgebrachten Elemente erklären und in einer hauskirchlichen Feier (ein eigener Text wurde erarbeitet) ihre eigenen Ostererfahrungen machen und besprechen. Wesentlich dabei erschien uns die Frage des (jüngsten) Kindes: Warum ist diese Nacht so besonders? Was feiern wir heute?

Ob es da allen Erwachsenen, die sich um eine Antwort bemüht haben, gelungen ist, auf Grund ihres Glaubens den Sinn dieses Festes ihrem eigenen Kind zu erschließen? (Diese von vornherein vermutete „Schwachstelle“ möchten wir bei

der Vorbereitung des nächsten Osterfestes durch eine gründliche Elternkatechese verbessern helfen.)

Karsamstag, 21 Uhr – Entzündung des Wachfeuers
(Verantwortlich: Fachausschuß für Jugend, Kaplan)

Bei gutem Wetter wurde im Schatten der Kirche ein Wachfeuer entzündet. Es sollte anzeigen, daß die Nachtwache der Gemeinde beginnt. Erfreulicherweise hat sich ein guter Altersquerschnitt der Gemeinde versammelt. Das Singen moderner Lieder hat Begeisterung hervorgerufen und Freude ausgelöst. Wie im Missale vorgesehen, erhielt das Feuer die kirchliche Segnung und von ihm wurde dann eine Stunde später die Osterkerze entzündet.

Hochfest der Auferstehung des Herrn – Feier der Osternacht, 22 Uhr
(Verantwortlich: Fachbereich für Liturgie, Pfarrer und Diakon)

In die tatsächlich dunkle Kirche trug der Diakon das Licht der Osterkerze. Die Gläubigen der bis auf den letzten Platz gefüllten Kirche (ca. 350) waren darauf gefaßt, wachen und beten und warten zu wollen. Sie hielten brennende Kerzen in den Händen, so daß der Raum warm wirkte. Alle vorgesehenen Handlungen wurden gemäß der Rollenverteilung von denjenigen ausgeführt und gelassen vollzogen, denen dies nach den liturgischen Vorschriften zukommt.

Den Lesungen (Genesis, Exodus, diesmal Baruch) ging stets eine kurze Einführung voran (zu Genesis und Baruch vom Kaplan, der während der gesamten Osternachtfeier als Mystagoge diente; zur Lesung aus dem Buch Exodus hatte die Jugend einen Text erarbeitet). Im Anschluß an diese Lesung folgte ein abermals von der Jugend erarbeiteter Kommentar, der zur Meditation über die eben gehörte Lesung anregte. Ohne Hast und Eile (wenn auch mit Pannen, was von vielen dankbar (!) aufgenommen wurde, da es sich trotz eines Gottesdienstes um einen „menschlichen“ Vollzug handelte) erwarteten wir die Verkündigung der Frohbotschaft: *der Lebendige Herr spricht in der Osterbotschaft zu uns!*

Von einer Tauffeier haben wir infolge der Nachtstunde abgesehen. Nach unserem Ermessen sollten in der Nacht nur Erwachsene getauft werden. Feierlich wurden die Gaben bereitet. Auf dem Altar befanden sich dargebrachte Gaben, rundum zahlreiche mitgebrachte Speisen.

Ergriffen waren alle, als sie nach der Wandlung als Antwort sagten: „*Deinen Tod, o Herr, verkünden wir und deine Auferstehung preisen wir . . .*“ Denn nun war und blieb ER ganz in unserer Mitte.

Als der Diakon die Gemeinde aus der Feier entließ, waren 2 Stunden und 20 Minuten vergangen, so daß sehr viele noch die Einladung zur anschließenden Agape (mit Brot und Wein) zum Bleiben veranlaßte. Glückwünsche wurden ausgetauscht, Ostereier einander geschenkt und persönliche, bewußt verfaßte Oster-Botschaften übergeben.

Nach diesem Hauptgottesdienst gab es am Ostermorgen um 10 Uhr noch einen für Kinder und Familien (aber kein polyphones Hochamt). Als Einbegleitung versuchten wir mit halbwegs gutem Erfolg ein Ostereier-Suchen für die Kinder. (Der Hinweis, daß zu Ostern so viele Kinder weggefahren seien und gar nicht da wären, scheint sich wenigstens bei uns nicht zu bewahrheiten!)

Ostersonntag, 10 Uhr – Festmesse

(Verantwortlich: Fachausschuß für Kinder, Fachausschuß für Familien, Pastoralassistent)

Abermals war die Kirche übervoll. Viele Familien brachten ihre „Festtagsfreude vom Tisch zu Hause zum Tisch des Herrn“. Die Kinder spielten und musizierten, die Beteiligung aller war gut, mit zunehmender Entfernung vom Altar jedoch abnehmend. Jeder konnte spüren: Jesus lebt – Halleluja! Alle Teilnehmer der Gottesdienste erhielten (wie auch schon nach der Osternacht) ein Meditationsbild mit Text.

Tauffeier, 15 Uhr

(Verantwortlich: Projektgruppe mit Eltern der Taufbewerber)

Auch bei diesem Gottesdienst war durch gute Vorbereitung der Familien und ihrer Angehörigen Osterfreude erfahrbar und die Wirklichkeit des auferstandenen Herrn erlebbar. Die Litanei wurde – statt in der Osternacht – *jetzt* gebetet und einzelne Gruppen übernahmen aktiv die Gestaltung dieser Feier der Gemeinde.

Feierliche Ostervesper, 18 Uhr

(Verantwortlich: Theologiestudent, Organist, Pfarrer)

Eine bereits bestehende Gebetsgemeinschaft (sie trifft sich täglich früh und abends in unserer „Osterkapelle“) bildete die besondere Trägergruppe dieses Gottesdienstes. Gut rezitiert begannen sie die Psalmen zu sprechen. Gelassen gefeiert wurde auch dieser Gottesdienst zum Erlebnis: „In unserer Mitte ist der Herr“. Während des Magnificat wurden in einer Art Prozession die beiden Tische, der des Wortes und der des Brotes (und dazugehörend der Tabernakel), sowie die für die Tage des Festes und seiner Vorbereitung so bedeutsamen Orte, der Taufstein und der Beichtstuhl, mit Weihrauch beräuchert, denn in dieser vielfachen Gestalt, aber auch in der des Priesters wie der Gemeinde, war, ist und bleibt unser Herr Jesus Christus in unserer Mitte als Lebendiger erlebbar.

Kritische Bemerkungen und Anregungen für die Zukunft

1. Ohne die Eucharistiefeier unterbewerten zu sollen, scheint es mir ein wichtiges Ziel zu sein, unsere Gläubigen auch zur Mitfeier anderer Gottesdienste hinzuzuführen. Denn in jeder Form eines Gottesdienstes kann man dem Herrn begegnen (freilich zeichenhaft verdichtet und unüberbietbar in der Feier der Eucharistie). Die Reduzierung auf zwei eucharistische Gottesdienste (einer in der Nacht, einer am Morgen) wurde freilich von vielen als schmerzlich empfunden. Hier wurde bewußt (wenn auch vielleicht nicht zum richtigen Zeitpunkt) auf eine in Hinkunft mögliche Entwicklung hingearbeitet.
2. Jeder zeitliche Ansatz (ausgenommen am Vorabend!) hat etwas für sich: die Nacht *und* die Morgenstunde. Um das Ideal zu erreichen, das wache Erleben des Weges von der Nacht zum Tag, vom Dunkel zum Licht, scheinen noch viele Änderungen der Einstellungen und Verhaltensweisen unserer Gläubigen nötig zu sein.
3. Jedenfalls sollte durch unser Modell der Osterfeier niemand – weder alt noch jung – ausgeschlossen werden, sondern es erging die herzliche Einladung an alle: In *ihrer* Feier, zu *ihrer* Zeit unserem Herrn in unserem Gottesdienst zu begegnen, was doch der Botschaft des Evangeliums entspricht.

4. Überdies gab es einen von Mitarbeitern eingerichteten Abholdienst (personal und automobil), damit auch ältere und gebrechliche Menschen den nächtlichen Gottesdienst mitfeiern konnten. An einen weiteren Ausbau dieser Einrichtung ist gedacht.

5. Wir planen – aufgrund der Erfahrung mit der so erfolgreichen „Jugendlesung“ – bei der nächsten Osterfeier eine „Kinderlesung“ (Fachausschuß für Kinderpastoral), „Jugendlesung“ (s. o.), „Familienlesung“ (Fachausschuß für Familien) und eine „offene Lesung“ (z. B. nach Nöten und Anliegen), deren Vorbereitung der Pfarrer einer besonders initiativen Gruppe übertragen kann.

6. Heuer konnte noch nicht die Verwirklichung einer Chaburah (österliche Gemeinschaft, wie sie Jesus mit den Jüngern gebildet hat) gelingen. Wir denken für die Zukunft – in Ergänzung des Familientisches – an einen Gemeindetisch für Alleinstehende (mit Pfarrer) und an ein Zusammensein der Jugendlichen (mit Kaplan).

Es ist unser Wunsch, daß wir von Jahr zu Jahr noch besser vorbereitet Ostern feiern. So wird kein Osterfest dem anderen in Liturgie und Leben gleichen! Denn unser Herr geht doch nicht an uns vorüber, sondern er ist mit uns erneuernd unterwegs.



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

Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 82 82

glasmalerei

FRANZ GANSRIGLER

Kirche in der Welt von heute

Diese Berichte über wichtige Ereignisse in der Weltkirche wurden bisher von P. Paulus Gordan (Salzburg) verfaßt.

Wir danken Herrn Dr. Franz Gansrigler von der Kathpress in Wien, daß er in Hinkunft diese Rubrik betreuen wird. Sie wird halbjährlich (im April und Oktober jeden Jahres) erscheinen. (Redaktion)

Die Linien des Lebens der katholischen Kirche im Jahre 1983 – besonders in der zweiten Jahreshälfte – waren mit „Dialog“ und „Versöhnung“ vorgezeichnet. Damit wurden aber nicht nur innerkirchliche Probleme angeschnitten, damit wurden entscheidende Fragen für das friedliche Zusammenleben der Völker angerissen. Gleich zu Beginn des Jahres 1983 hat der Papst in seiner *Botschaft zum Weltfriedenstag* der katholischen Kirche die Wichtigkeit des „Dialogs für den Frieden“ hervorgehoben und damit das Gespräch auf allen Ebenen gemeint. Daß schon viel gewonnen ist, wenn Menschen miteinander zu reden beginnen, ist eine Erkenntnis, die sich besonders 1983 – dem Jahr unzähliger bewaffneter Konflikte, anhaltenden Terrors, dem Jahr weltweiter Aufrüstung und dem Jahr politischer wie militärischer Drohung – bewahrheitet hat. Abgebrochene Gespräche – sei es auf dem Gebiet der Rüstung, sei es in anderen Bereichen internationaler Beziehungen – haben noch nie zu Problemlösungen beigetragen, sondern nur Vorurteilen und damit neuen Spannungen Tür und Tor geöffnet. 1983 sollte – den Intentionen des Papstes entsprechend – unter Katholiken weltweit einen umfassenden Prozeß des Umdenkens, der Erneuerung und der Versöhnung einleiten. Die Ausrufung eines „Heiligen Jahres der Erlösung“ wollte den Versöhnungsgedanken wieder in Erinnerung rufen. Daß ein echtes Umdenken nur aus einem „neuen Herzen“ entspringt, gewissermaßen der Wurzel allen menschlichen Tuns, stellt der Papst in seiner neuen Friedensbotschaft für das Jahr 1984 vor Augen: wieder schwebt dem Pontifex maximus ein aus dem innersten Wollen des Menschen entstandener Friede vor. Hand in Hand geht damit allerdings ein an Ost und West gerichteter dringender Appell zur Abrüstung; desgleichen eine neuerliche Mahnung zum Dialog. Westliche Nachrichtenagenturen haben in ihren Meldungen zur Friedensbotschaft des Papstes für 1984 den Inhalt dieser einseitig entstellt: Willkürlich hat man zwei Aussagen aus dem Zusammenhang gerissen und sie als wesentliche Meinung des Papstes dargestellt. So konnte man in vielen Zeitungen lesen, daß der Papst das „Prinzip der legitimen Verteidigung“ hochschätze und dem „Pazifismus eine Absage erteile“. Diese Aussagen sind zwar in der Papstbotschaft enthalten, erscheinen jedoch im Gesamtkontext des Herzens-, Persönlichkeits- und Gerechtigkeitsbegriffes des Papstes in einem völlig anderen Licht als in der propagandistisch anmutenden Agenturenberichterstattung. Der Dialogbegriff wird damit ad absurdum geführt: der andere und seine Meinung wird nur mehr im eigenen Verstehenshorizont gesehen; dem anderen wird auf diese Weise die Möglichkeit genommen, sich verständlich zu machen. Der päpstliche Aufruf zu einer Umkehr der Herzen hat somit bereits am Tag seiner Veröffentlichung die Dringlichkeit dieses Anliegens bewußtgemacht. Dialog und Versöhnung haben nicht nur eine individuell-religiöse Komponente, sondern eine wichtige gesellschaftliche Funktion. Diese ist besonders beim Frie-

densengagement des Papstes, der Bischofskonferenzen der USA, der Bundesrepublik Deutschland, der österreichischen, ungarischen, irischen, belgischen und französischen Bischöfe und der vielen in den Friedensbewegungen in aller Welt – in Ost und West – mitarbeitenden Christen zum Tragen gekommen. Dabei ging es nicht um Demonstration von „Naivlingen“ oder „gesteuerten nützlichen Idioten“, sondern um die Manifestation des Friedenswillens einer immer größer werdenden Gruppe von Menschen, die Entscheidungen über Leben und Tod über ihre Köpfe hinweg nicht mehr schweigend von den Politikern hinnehmen will. So waren auch die in Westeuropa am 22. Oktober 1983 veranstalteten Friedensbekundungen vor allem von Dialog und Versöhnung gekennzeichnet. Dabei wurde in erster Linie jenen Werten eine Absage erteilt, die nach Meinung der Friedensdemonstranten zu der gegenwärtig immer bedrohlicher werdenden internationalen Entwicklung geführt haben: Macht, Stärke, Konkurrenz, Gewinn, Sieg wurden zurückgewiesen, ein Leben in Menschenwürde, in Friede und Freiheit, in Gerechtigkeit ohne Hunger, Not, Unterdrückung und Krieg – weit weg vom Glauben an das Recht des Stärkeren – gefordert. Im Hintergrund stand eine Ablehnung des Prinzips der gegenseitigen Drohung und der aufgrund dieser Gesinnungsgrundlage auf- und weiter ausgebauten Waffenarsenale in aller Welt. Dialog und Versöhnung waren lebendige Begriffe in den Bemühungen des Papstes und anderer Kirchenvertreter, im *Libanon* zwischen den kämpfenden Parteien zu vermitteln. Dialog und Versöhnung war die Sprache des Papstes auf seinen Reisen nach Mittelamerika (Anfang März), Polen (Mitte Juni), Lourdes (15. August) und Österreich (10. bis 13. September). Nur nebenbei bemerkt: Wie schwierig der Dialog ist und welche Hindernisse auf seinem Weg auszuräumen sind, hat Johannes Paul II. auf seinen Reisen immer wieder erfahren; besonders deutlich, für viele Christen auch schmerzlich, in Nicaragua, wo einem möglicherweise schlecht beratenen Papst Worte und Gesten der Versöhnung nur schlecht gelangen. Mit Schwierigkeiten des Dialogs war der Papst auch auf seiner zweiten Polenreise konfrontiert. Als Pilgerfahrt – wie jede Papstreise – konzipiert, konnte sie politischen Problemen nicht ausweichen. Wesentliche Erkenntnis für alle, die auf Drohungen, harte Worte, Gewalt und Macht setzen: der Papst spricht mit jedem; auch dann, wenn im Augenblick nicht viel für die Menschen „heraus-schaut“.

Daß Menschen diese Dialogbereitschaft, die ein Hinhören bedingt, brauchen, zeigte ganz deutlich der *Österreichische Katholikentag* im September. Hier wurde – mit dem Papst an der Spitze – ein Kirchenbild präsentiert, wie es dem II. Vatikanischen Konzil entspricht. Kirche sind alle – diese Erkenntnis dringt immer mehr ins Bewußtsein der Katholiken. Johannes Paul II. – gewissermaßen „Ehregast“ beim Österreichischen Katholikentag – hat den „österreichischen Weg“, in Kirche und Politik, gewürdigt und als modellhaft für andere Länder dargestellt. Dieser Weg ist einer des Dialogs, der zähen Verhandlungen – mit deutlich sichtbaren Erfolgen. Während des Katholikentages präsentierte sich die österreichische katholische Kirche als eine zwar unvollkommene, schuldbewußte, aber auch als eine selbstbewußte, junge, bunte, versöhnliche und fröhliche Kirche. Als ermutigend wurde – auch von anderen christlichen Kirchen in Österreich – die Bestätigung dessen durch den Papst angesehen, was in der katholischen Kirche Österreichs zukunftsweisend geschieht bzw. die päpstliche Aufforderung, neue Wege mutig zu beschreiten. Im nachhinein wurde des öfteren die Frage nach den Ursa-

chen für die äußerst positive Resonanz auf Katholikentag und Papstbesuch in Österreich gestellt. Man hat dabei auf die Persönlichkeit des Papstes verwiesen, die Inhalte der Feiern und Reden als maßgeblich genannt, das neue religiöse Interesse vieler Menschen zur Erklärung herangezogen und den totalen Einsatz der Massenmedien bedacht. Letztlich wird es aber die Vermittlung eines neuen Kirchenbildes, die Erfahrung einer erneuerten Kirche, einer Kirche des Gesprächs und des Ringens, gewesen sein, die die Menschen stark beeindruckte. Künftig sollte jedoch weniger auf diese positive Erfahrung während einiger Tage im September 1983 verwiesen, sondern deren Konkretisierung im Alltag, nach dem großen Fest, angestrebt werden.

Gesprächs- und Versöhnungsbereitschaft machen – wie es der Österreichische Katholikentag zeigte – Kirche wieder „attraktiv“. Auf politischer Ebene bedingen Gespräche und Versöhnung unweigerlich demokratische Strukturen. Dies zeigte sich 1983 vor allem in Lateinamerika, wo die Kirche in vielen Ländern Mitträger der Demokratisierungstendenzen ist. In besonderer Weise gilt das für die Länder Argentinien, Brasilien, Bolivien und Chile. Der in Europa von manchen Medien oft hochgespielte Riß in der Kirche Lateinamerikas, ist – nach Berichten aus den betroffenen Ländern – an der Basis kaum zu spüren. In Lateinamerika lebt die Kirche nicht nur mit den Armen, hier ist die Kirche arm; sie agiert praktisch mit leeren Händen und ist doch imstande, unendlich viel zu leisten.

Auch in der *östlichen Welthemisphäre* beginnt so etwas wie ein Gespräch der gesellschaftlichen Kräfte. Deutliche Signale waren 1983 in diesem Zusammenhang vor allem aus Ungarn, aber auch aus der DDR und aus Polen zu vernehmen. In Ungarn ist mit der Errichtung eines Exerzitenhauses die Frage der Zulassung der Jesuiten wieder virulent geworden. Der Staat erwartet von der Kirche Hilfe auf sozialem Gebiet; die Kirche wiederum ist bereit, dieses Angebot anzunehmen. Die sogenannten Basisgemeinden – in manchen ihrer Forderungen (wie z. B. bezüglich des Rechtes auf Wehrdienstverweigerung) dem Staat und der Kirchenleitung in gleicher Weise ein Dorn im Auge – versuchen ihr Leben im Geiste des Evangeliums auszurichten. Eine selbstbewußte Kirche ist in Ungarn im Entstehen. Das gleiche kann auch von den jungen evangelischen Christen in der DDR gesagt werden, die die staatliche „Friedenspolitik“ mit der Friedensforderung der Bergpredigt konfrontieren und deswegen ständigen Drohungen seitens der Behörden ausgesetzt sind. Die Tschechoslowakei und die Sowjetunion verweigern offiziell christlichen und Menschenrechtsgruppen zwar noch immer den Dialog, sind jedoch in immer stärkerem Ausmaß mit selbstbewußten religiösen oder auch humanistisch gesinnten Bürgern konfrontiert, die auf ihre Rechte pochen und eigenständige Beiträge zum Funktionieren ihrer Gesellschaft anbieten.

Auch im *ökumenischen Bereich* hat sich 1983 einiges getan, wenngleich für viele das offizielle theologische Gespräch der katholischen Kirche mit der Orthodoxie, den Anglikanern und den evangelischen Kirchen allzu langsam voranzugehen scheint. Fast überall ist der Wortgottesdienst des Papstes am 3. Adventsonntag in der evangelischen Christuskirche in Rom positiv bewertet worden. Mit großem Interesse hat die katholische Kirche auch die Versammlung des Weltkirchenrates in Vancouver im Juli 1983 mitverfolgt. Von den evangelischen Kirchen wird zwar immer wieder bedauert, daß die katholische Schwesterkirche nicht Vollmitglied im Ökumenischen Rat der Kirchen ist, gleichzeitig aber auch auf die starke Mitarbeit der katholischen Kirche in diesem Gremium hingewiesen. Von Vancouver

aus wurde der Vorschlag eines allgemeinen „Friedenskonzils“ an alle christlichen Kirchen herangetragen.

Das *Lutherjahr* – 1983 wurde der 500. Geburtstag des Reformators gefeiert – hat in den evangelischen wie in der katholischen Kirche ein Neu-Überdenken der Stellung Luthers in der jeweiligen Kirche gebracht. Das Lutherjahr war auch Anlaß für manche Staaten – insbesondere für die Deutsche Demokratische Republik und die Bundesrepublik Deutschland – über ihr Verhältnis zur Religion nachzudenken. In der katholischen Kirche hat sich zweifellos eine neue Beurteilung Luthers durchgesetzt. Das geht sogar so weit, daß manchmal davor gewarnt werden muß, die Katholiken könnten Luther als „ihren Heiligen“ vereinnahmen. Ähnliches, wenn auch unter anderen Vorzeichen, ist auch in der DDR passiert, wo es neben dem kirchlichen Lutherkomitee aus Anlaß des Lutherjubiläums auch ein staatliches Lutherkomitee gegeben hat, an dessen Spitze Staatsratsvorsitzender Erich Honecker stand. Papst Johannes Paul II. hat in einem Schreiben aus Anlaß der 500. Wiederkehr des Geburtstages Martin Luthers am 10. November 1983 zur Bemühung um ein gerechtes Bild Luthers und der Reformation und zugleich zum „Dialog des Glaubens“ mit den evangelischen Christen aufgerufen. Johannes Paul II. würdigt in dem Schreiben die „tiefe Religiosität Luthers“. Der Bruch der Kircheneinheit könne – wie der Papst schreibt – weder allein auf das Unverständnis seitens der katholischen Kirchenführung noch auf mangelndes Verstehen des wahren katholischen Glaubens auf Seiten Luthers zurückgeführt werden. Wo Schuld sei, müsse sie anerkannt werden, gleich, welche Seite sie betreffe. Wo Polemik die Sicht verstellt habe, müsse sie richtiggestellt werden, ebenfalls unabhängig, um welche Seite es sich handle.

Auch manches innerkirchliche Ereignis der katholischen Kirche war von Dialog und Versöhnung bestimmt. Die im Herbst in Rom abgehaltene 6. *Weltbischofssynode* zum Thema „Beichte und Buße“ hat nicht nur auf ein individualpsychologisches Problem der Schuldverdrängung in der heutigen Zeit aufmerksam gemacht, sondern auch soziale Aspekte der Sünde erörtert. Übereinstimmung herrschte bei den in Rom versammelten Bischöfen darüber, daß es heute nicht nur eine Krise des Bußsakramentes, sondern auch einen Fortschritt in Richtung eines menschlicheren, reiferen, ehrlicheren und tieferen Vollzugs gebe. Die Voll- und Zielform des Sakramentes wird nach wie vor die Einzelbeichte bleiben, allerdings sollte auch die jeweilige Situation der Teilkirchen berücksichtigt werden; in manchen Ländern wird die Form der Generalabsolution unabdingbar bleiben.

Starke Beachtung fand in der Weltöffentlichkeit auch die *Generalkongregation der Jesuiten* im September in Rom, auf der mit Peter Hans Kolvenbach der Nachfolger des bisherigen „Schwarzen Papstes“, Pedro Arrupe, gewählt wurde. Mit der Jesuiten-Generalkongregation wurden auch die Weichen für die künftige Arbeit des größten Ordens der katholischen Kirche gestellt. Das bisherige starke soziale Engagement wurde als größtenteils gut bestätigt; künftig soll die priesterliche Funktion der Jesuiten stärker in den Vordergrund treten.

Neben den starken Dialogtendenzen innerhalb der und zwischen den Kirchen war 1983 auch ein deutlicher Zug von Vereinheitlichungsversuchen zu bemerken. In diesem Zusammenhang sei *das neue Kirchenrecht* erwähnt, das am 1. Adventsonntag 1983 in Kraft trat. Der neue Codex Iuris Canonici – nach zwanzigjähriger Arbeit nun fertiggestellt – wird von den meisten Kanonisten (auch von evangelischer Seite) positiv gewertet, verwirklicht jedoch in bestimmten Berei-

chen nicht gänzlich den Geist des Konzils, sagen manche Kritiker, wenngleich zugegeben wird, daß er die Dezentralisierung und Regionalisierung der Kirche vielfach fördert. Gut aufgenommen wurde die am 24. November veröffentlichte „Charta der Familienrechte“ (hervorgegangen aus den Beratungen der Weltbischofssynode 1980 über die Rolle der christlichen Familie in der modernen Welt), in der der Heilige Stuhl die Gesellschaft aufruft, die darin genannten Familienrechte gegen alle Verletzungen zu verteidigen und sie in ihrem ganzen Umfang zu achten und zu fördern. Unterschiedliche Reaktionen löste hingegen die am 1. Dezember von der vatikanischen Bildungskongregation veröffentlichte Erklärung „Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe“ aus. Darin werden die Grundsätze der Glaubens- und Sittenlehre der katholischen Kirche zur Sexualerziehung dargelegt. Verschiedentlich wurde die Erklärung als in ihren Postulaten „weltfremd“ und den heutigen Problemstellungen „inadäquat“ kritisiert. Der Vorwurf, nicht im Geist des Dialogs gehandelt zu haben, wurde auch bei manchen Bischofsernennungen im Jahre 1983 an die Adresse Roms gerichtet. Insbesondere gab es heftige Reaktionen in den *Niederlanden*, wo – wie es z. T. aus höchsten kirchlichen Kreisen hieß – unter Umgehung der Meinung der Gläubigen in Haarlem und in Utrecht Bischöfe eingesetzt wurden, die sich – zumindest bis jetzt – nicht auf das Vertrauen der Mehrheit ihrer Priester und Laien stützen können.

Dialog, Versöhnung, Friedensförderung, Menschenrechtsverletzungen, atomare Höchstrüstung, Drohung, Kriegsbereitschaft und Krieg kennzeichneten das Jahr 1983. Ein widersprüchliches Jahr, widerspruchsvoll manchmal sogar in ein und derselben Person. Unterschiedlichste Meinungen zu den vielfältigen Problemen der heutigen Welt bestimmten auch die innerkirchliche Situation. Trotz allem ist besonders in diesem Jahr 1983 etwas in Bewegung gekommen: man denke nur etwa an die neue Sicht der Problematik eines „gerechten Krieges“. Im Grundsätzlichen herrscht bei vielen Fragen Einheit, im einzuschlagenden Weg gibt es in Kirche wie Politik starke Auffassungsunterschiede; vielleicht sind diese nur Aspekte der einen Wahrheit, die es im Dialog erst zu ergründen gilt. Vielfach zeigte sich jedenfalls 1983 im kirchlichen wie im politischen Bereich neues Leben, eine neue Dynamik, die von der Basis ausgeht. Im kirchlichen Bereich steht diese Dynamik im Zeichen einer Hinwendung zu einem autonomen, nicht mehr verordneten, aber authentischen Christentum. Ein Zeichen der Hoffnung auch für das Jahr 1984?



Bücher in Oberösterreich
OÖ. Landesverlag

LITERATUR

Das aktuelle theologische Buch

Zwei wichtige Bücher zum neuen Kirchenrecht

Hugo Schwendenwein, der selbst in begutachtender Funktion an der Revision des kirchlichen Gesetzbuches aktiv beteiligt war, legte die erste Gesamtdarstellung des neuen CIC im deutschen Sprachraum vor.¹ Der Intention des Verf. nach ist es angelegt als „Handbuch, das den in der kirchlichen Arbeit Stehenden, den in den Pfarren hauptamtlich Tätigen und den Studierenden eine rasche Information bietet und zugleich auch wissenschaftlicher Betrachtung gerecht wird“ (S. 23).

Dem Charakter eines Lehrbuches durchaus entsprechend führen zunächst die „Vorbemerkungen“ (S. 25–59) in die Grundfragen des Kirchenrechts, namentlich nach dem Verhältnis von Kirche und Recht, nach den Grundlagen des Kirchenrechts und nach den Strukturelementen der Kirche ein. Einem Abriß der kirchlichen Rechtsgeschichte schließt sich u. a. eine Übersicht über die Geschichte der kirchlichen Rechtsquellen an.

Die Ausführungen über den neuen Codex (Werdegang, Systematik), zusammen mit dem Hinweis auf die projektierte *Lex Ecclesiae Fundamentalis*, hätten wohl Gelegenheit geboten, auch die Tendenzen und Grundgedanken, die den CIC/1983 prägen, aufzuweisen – gewissermaßen als Pendant zu den vom Autor in den Anmerkungen ohnedies zitierten zehn „*Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigit*“ (S. 531 FN 76).

Abgeschlossen werden die Vorbemerkungen mit einem „Überblick über das Staatskirchenrecht“, in dem zuerst allgemein die Problematik des Verhältnisses von Staat und Kirche zur Sprache gebracht und darauf konkret das Staatskirchenrecht der BRD, der DDR, Österreichs und der Schweiz abrißartig zusammengefaßt wird (S. 49–59).

Dem Abdruck der Promulgationskonstitution „*Sacrae disciplinae leges*“ in lateinischer Originalfassung und deutscher Übersetzung (S. 62–70) folgt die Darstellung des gesamten Rechtsstoffes des neuen CIC in der Reihenfolge seiner sieben Bücher und innerhalb der einzelnen Bücher nach der Stoffanordnung des Gesetzes selbst. Der Verf. bedient sich durchwegs einer klar verständlichen Sprache, obwohl das Bemühen deutlich spürbar ist, den Gesetzestext möglichst wortgetreu wiederzugeben. Etwas erschwert wird die Benützung des Werkes dadurch, daß sich alle Anmerkungen erst am Ende des Buches befinden. Sehr verdienstvoll erweisen sich die überaus zahlreichen in den Fußnoten gemachten Quellen- und Literaturhinweise. Dort ist auch der Platz, wo Schwendenwein oft erheblich über eine bloße Übersetzung der *canones* hinaus zusätzliche Erklärungen, Präzisierungen, Lehrmeinungen, Vergleiche mit dem früheren Recht u. ä. bringt.

Ohne Zweifel kommt dem vorliegenden Werk der Charakter einer Pionierleistung zu, die umso mehr Anerkennung verdient, je mehr man die Kürze der dem Verf. zur Verfügung stehenden Zeit in Rechnung stellt, innerhalb deren er seine Gesamtdarstellung bereits vorzulegen in der Lage war. Dies macht es verständlich, daß nicht über jedes entlegene Detailprogramm Aufschluß erwartet werden kann, und daß es dem Autor auch nicht so sehr auf eine kritische Würdigung der einzelnen neuen Regelungen ankommt, sondern vielmehr auf eine umfassende Darstellung des positiven Kirchenrechts. Das Eherecht (S. 354–411 und 588–611) nimmt hier insofern eine Sonderstellung ein, als es angesichts der großen praktischen Bedeutung eine relativ ausführliche Behandlung erfährt.

Es darf daher nicht Wunder nehmen, daß in Einzelpunkten Unebenheiten unterlaufen konnten, die teils nur formale Versehen darstellen und teils mehr ins Inhaltliche gehen. Auf einige solcher Punkte sei kurz hingewiesen:

Der noch im Schema 1982 vorgesehene § 2 des can. 11 wird als solcher zitiert, obwohl er in

¹ SCHWENDENWEIN HUGO, *Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung.* (638.) Styria-Verlag, Graz–Wien–Köln. 1983. Hld. S 1000.–.

der Endfassung eliminiert wurde; freilich steht die damit getroffene Aussage *inhaltlich* mit dem geltenden Recht in Einklang (S. 75).

Daß das Eehindernis des Keuschheitsgelübdes auf öffentliche ewige Gelübde „in einem Orden *päpstlichen Rechts*“ beschränkt sei, entspricht nicht dem Wortlaut des can. 1088 (S. 372).

Die Voraussetzungen für die Suppletion kirchlicher Leitungsvollmacht, die can. 144 (u. a.) als allgemeinen Irrtum „*de facto aut de iure*“ umschreibt, werden unzutreffenderweise mit „Rechts- oder Tatsachenirrtum“ wiedergegeben (S. 107). Den Fachausdrücken „Rechtsirrtum“ (error iuris) und „Tatsachenirrtum“ (error facti) liegt der *Gegenstand des Irrtums* als Kriterium der Unterscheidung zugrunde; dem in can. 144 verwendeten Begriff hingegen kommt es nur darauf an, ob es sich um einen tatsächlich bestehenden (error de facto) oder einen rechtlich anzunehmenden (error de iure) allgemeinen Irrtum handelt, dessen Objekt allemal das Vorhandensein der Leitungsvollmacht (Tatsachenirrtum) ist.

Der Leser wäre gewiß auch dankbar gewesen, wenn er zur Problematik der Zivilehe Formpflichtiger mehr fände als einen bloß beiläufigen Hinweis (S. 539 Anm. 56) und das ausgerechnet im Zusammenhang mit dem „Nichtakt“ (S. 98). So umstritten die rechtliche Qualifizierung der Zivilehe Formpflichtiger ist, namentlich ob sie als eine wegen Formmangels ungültige Ehe oder als Nichtehe einzustufen ist, so eindeutig scheint doch wenigstens die eine Tatsache zu sein, daß der neue CIC die Zivilehe Formpflichtiger gerade nicht als rechtliches Nichts behandelt, da er – unter den sonstigen hierfür vorgesehenen Voraussetzungen – die Heilbarkeit dieser Ehe in der Wurzel vorsieht (can. 1163 § 1).

Unklar bleibt bei *Schwendenwein* auch, wie er bei der Formpflicht der Ehe Personen behandelt, die den staatlichen Kirchenaustritt vollzogen haben. Der Verf. spricht dem Austritt offenbar grundsätzlich *nur* staatliche Rechtswirkungen zu (S. 544 Anm. 11), für den kirchlichen Bereich sieht er den Austritt scheinbar nur unter dem Gesichtspunkt der Glaubensdelikte der Apostasie und des Schismas als relevant an. Man vermißt einen Hinweis darauf, was mit dem schwierig auszulegenden Begriff des formellen Abfalls im neuen Recht gemeint ist (vgl. S. 396 f.).

In der Tatbestandserfassung des metus gravis bei Eheabschluß (S. 388) will *Schwendenwein* die Auslassung des Tatbestandsmerkmals der iniustitia in can. 1103 so verstanden wissen, daß die Ungerechtigkeit der Furchteinflößung zur Verwirklichung des Tatbestandes nicht mehr erforderlich sei, mit anderen Worten: Daß „auch ein gerechter Zwang die Ungültigkeit der Ehe bewirken kann“ (S. 601 FN 179). Wer diese Auffassung teilt, setzt voraus, daß es schweren, von außen kommenden Zwang in Richtung auf die Eheschließung geben könne, welcher *gerechterweise* eingeflößt würde. Dies ist jedoch aus Gründen der vom Recht so eindeutig geschützten Eheschließungsfreiheit und auch aufgrund der ständigen Auffassung der Sacra Romana Rota eindeutig zu verneinen. Der Grund für die Weglassung des Tatbestandsmerkmals der iniustitia ist deshalb darin zu erblicken, daß das Erfordernis des „iniuste“ ohnedies *jedenfalls* erfüllt ist, wenn die anderen Tatbestandsmomente vorliegen, und es daher überflüssig wäre. Dazu kommt, daß auch der indirekte Zwang („haud consulto incussum“), bei dem eine gerechte Furchteinflößung noch am ehesten denkbar wäre, gem. can. 1103 die Nichtigkeit der Ehe bewirkt.

Diese eher willkürlich herausgegriffenen Details aus dem umfassenden Werk betreffen gewiß nur Einzelfragen. Sie vermögen daher die überaus wertvolle Leistung und die anzuerkennende Pionierarbeit für die Erschließung des neuen Kirchenrechts in ihrer Substanz und Bedeutung keineswegs zu mindern.

Ein Sachregister am Ende des Werkes erleichtert die Orientierung erheblich.

Unter dem Gesichtspunkt einer Gesamtdarstellung, nicht aber hinsichtlich des Umfangs, ist *Schwendenweins* Werk dem wenige Monate später erschienenen Buch von *Norbert Ruf*² zu vergleichen.

² RUF NORBERT, *Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Juris Canonici*, für die Praxis erläutert. (448.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 38,-.

Ruf beabsichtigt mit diesem ganz auf die Praxis ausgerichteten Werk die bewährte Tradition des in Umfang und Aufbau gleichgearteten Buches von Anton Retzbach (Das Recht der katholischen Kirche; zuerst 1934, später in sieben Auflagen erschienen) fortzusetzen (S. 5f.). Dieser Zielsetzung entsprechend ist der Band denkbar knapp gehalten, verzichtet auf Anmerkungen, Literatur- und Quellenhinweise und folgt im Aufbau streng dem CIC. In Materien von besonderer Aktualität werden auch über den Text des CIC hinausführende Fragen angegangen, wie dies etwa für die Probleme um den Pfarrpastoralrat und Pfarrwirtschaftsrat gem. can. 536f. (S. 146f.) oder beim Tatbestand des formellen Abfalls von der katholischen Kirche (S. 258f.) der Fall ist. Gewiß kann man in der Beurteilung von Einzelfragen mitunter geteilter Auffassung sein: So stellt Ruf etwa den Mehr-Gemeinden-Pfarrer gem. can. 526 § 1, 2. Satz, so vor: „Der Pfarrer kann der eigentliche Hirt nur einer einzigen Pfarrei sein. Mitverwaltung mehrerer Pfarreien ist möglich.“ (S. 142). Wenn es in dieser Bestimmung nur um eine bisher ohnedies schon mögliche Hilfskonstruktion der Mitverwaltung einer Pfarre ginge, so wäre diese Regelung wohl überflüssig gewesen. Das neue an ihr ist indes, daß nunmehr ein Mehr-Gemeinden-Pfarrer als *parochus proprius* für alle betreffenden Pfarrgemeinden eingesetzt werden kann.

Die Übersichtlichkeit auch der äußeren Gestaltung, die Bündigkeit des Inhalts, das Sachregister am Ende neben dem Abdruck wichtiger kirchlicher Anschriften (S. 432f.), z. B. der römischen Kongregationen und Gerichtshöfe oder der Sekretariate gewisser Bischofskonferenzen, wird derjenige zu schätzen wissen, der rasch eine prägnante und verlässliche Information über das geltende Kirchenrecht zur Hand haben möchte, aber auf dahinterstehende oder weiterführende Fragen bzw. auf die Diskussion von Lehrstreitigkeiten verzichten kann.

Linz

Helmuth Pree

Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts*

Um es vorweg zu sagen: Selten liest und betrachtet man ein Buch mit soviel Staunen und Betroffenheit.

Staunen über soviel reichhaltiges und disparates Material, Betroffenheit über die Ausdruckskraft der Bilder und Plastiken, all der Motive und Themen, die sich – trotz behutsamer Kommentierung durch die Herausgeber – einer abschließenden theologischen Versprachlichung radikal entziehen. Man kann sich nicht satt genug sehen und steht doch auf wohlthuende Weise hilflos da, wenn die Bilder ins Wort drängen.

Das Buch ist das Endprodukt einer langjährigen Forschungs- und Publikationsarbeit der beiden Herausgeber (ev. und kath.). Günter Rombold hat unschätzbare Verdienste als Anreger und Mitgestalter des Dialogfeldes Kunst und Religion durch die Redaktion der Zeitschrift „Kunst und Kirche“, die er mutig für die Kunst des 20. Jahrhunderts geöffnet hat. Das entsprechende Themenheft dieser Zeitschrift ist ebenso eine Vorstufe dieses Buches wie die von ihm mitgestaltete Ausstellung über das „Christusbild im 20. Jahrhundert“ 1981 in Linz. Horst Schwebel hat durch sein Buch „Das Christusbild in der bildenden Kunst der Gegenwart“ (1980) die nötige wissenschaftlich-systematische Vorarbeit für diesen Band geliefert, der nun auch einer breiteren Öffentlichkeit Zugang zu der notorisch schwierigen modernen Malerei und Plastik über das Christusmotiv verschafft. Das Buch eignet sich in der vorliegenden Form bestens für die Arbeit in Schule und kirchlicher Erwachsenenbildung.

* GÜNTER ROMBOLD / HORST SCHWEBEL, *Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts*. Eine Dokumentation mit 32 Farbbildern und 70 Schwarzweißabbildungen. (160.) Herder, Freiburg 1983. Geb. S 388.50/DM 49,80.

Dieses Buch arbeitet nun auch für den Bereich der Bildenden Kunst das auf, was im Raum der Literatur ebenso versucht wurde: die Wirkungsgeschichte der Christusgestalt in Werken von Künstlern, die sich nicht notwendigerweise als Christen verstehen. Religiöse Spurensuche im Raum des Nichtreligiösen, Nichtkirchlichen: das ist das Konzept, und Erstaunliches wird zutage gefördert: daß nämlich kaum ein Künstler, der zu den bahnbrechenden Gestaltern der Kunst im 20. Jahrhundert gehört (von Beckmann bis zu Bacon und Beuys, von Corinth bis Newman, von Chagall bis Hrdlicka) am Christusmotiv vorbeigehen konnte oder wollte. Die Entfremdung von Gegenwartskunst und Religion scheint partiell aufgehoben in diesen Arbeiten (christliche Motivik erhält – ähnlich wie im Raum der Literatur – eine unumgängliche, beinahe archetypische Sinn-Bild-Gestalt), und doch wird dem theologischen Betrachter eine neue Entfremdungserfahrung zugespielt: der zwischen Kunst und Kirche.

Damit ist der Punkt benannt, der letztlich zwischen Wohl und Wehe dieses Buches entscheiden wird: wird solch kühner künstlerischer Umgang mit vertrauter christlicher Motivik innerkirchlich rezipiert werden? Werden solche Bilder kirchliches oder theologisches Selbstverständnis verändern? Werden sie die Weise des Umgangs mit christlicher Tradition und den Gegenwartserfahrungen von Menschen beeinflussen?

Theologiegeschichtlich gesehen trifft das Buch in eine Phase, wo die Diskussion um eine „Christologie von unten“ abgeschlossen zu sein scheint und systematisch-theologische Entwürfe sich in den Vordergrund drängen. Die beispiellose Renaissance der Trinitätstheologie im Raum deutschsprachiger systematischer Theologie heutzutage ist unübersehbares Signal einer Wende hin zu einer „theologischeren Theologie“. Dagegen stehen die Kreuzigungsbilder und Passionsplastiken zahlreicher Künstler der Gegenwart und die Frage drängt sich auf, wie dies alles zusammengeht: Glauben und Erfahrung, Lehre und Leben, Dogma und Realität. Hier liegt das Widerständige der modernen Kunst. Wie angesichts von Ensor und Corinth, Nolde und Dix, Knaupp und Rainer vom Kreuz als Zeichen der Liebe Gottes reden? Wenn man aber angesichts dieser Bilder weiterhin theologisch reden will, welchen Gott hat christliche Theologie hier zur Sprache zu bringen?

Und doch gibt es noch eine zweite Grundlinie in der Auseinandersetzung mit der Christusmotivik, die beachtet sein will: Es stehen nicht nur Kreuz und Abendmahl als drastische Realsymbole im Zentrum, es gibt auch den Versuch vom Christusmotiv her, die Gesamtwirklichkeit von Leben und Sein zu gestalten und in der Gestaltung zu deuten. Von Klee, Schmidt-Rottluff, Jawlenski und Malewitsch bis hin zu Newmans abstrakten Kreuzigungsmeditationen der Versuch, vom Christuskopf her die Grundstruktur von Wirklichkeit zu erfassen. *Er* als alles bestimmende Wirklichkeit und die Wirklichkeit bestimmt durch *Ihn*. Die Grundstruktur des Seins als personales Antlitz und das Antlitz als Grundmuster des Seins. Das, was die Christushymnen des Neuen Testaments auf ihre literarische Weise zur Sprache bringen, findet sich als erregender Versuch in der bildenden (zwischen Abstraktion und Konkrektion oszillierenden) Kunst des 20. Jahrhunderts.

Die Desiderata an dieses Buch sind vor allem technischer Natur. Außerordentlich störend ist, daß für die schönen Zitate in den Werk- und Künstlerporträts keine Belege angegeben sind. Überhaupt sind die biographischen Hinführungen zu sehr auf die ausgewählten religiösen Objekte konzentriert. Die Einordnung in den weitgehend nichtreligiösen Werkkontext hätte vieles noch plastischer gemacht. Auch ein Hinweis auf die Katalog- und Werkausgaben würde für den Benutzer einiges erleichtern. Erstaunlich ist vor allem, daß eine so wichtige Stilrichtung wie der Surrealismus fast ganz ausfällt (Max Ernst ist vertreten), da sowohl Salvadore Dali sowie Paul Delvaux eindrucksvolle Kreuzigungsbilder gemacht haben. Die Stimmigkeit und Adäquatheit der einzelnen Werkanalyse muß der Fachdiskussion überlassen bleiben.

Es bleibt dabei: Selten liest man ein Buch mit soviel Staunen und Betroffenheit.

Tübingen

Karl-Josef Kuschel

Besprechungen

KIRCHENRECHT

NEUMANN JOHANNES, *Grundriß des katholischen Kirchenrechts* (XVII und 375.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1981. Kart. DM 97,- (für Mitglieder DM 57,-).

Wer sich angesichts der Neukodifizierung des kanonischen Rechts mit einem Kommentar zu einem obsolet gewordenen Recht beschäftigt, wird zunächst Verwunderung bzw. Bedenken erregen. Gefühle dieser Art werden aber sehr rasch zerstreut, wenn man das vorliegende Buch des ehemaligen Tübinger Ordinarius für Kirchenrecht im theologischen Fachbereich zur Hand nimmt. Das Unternehmen ist als durchaus geglückt zu bezeichnen. Denn zunächst wird auf relativ breitem Raum (3–127) den *Grundlagen und Grundfragen* des kanonischen Rechts nachgegangen, und die diesbezüglich vorgelegten Ergebnisse stellen eine auf weite Strecken originelle, bisweilen auch eigenwillige Durchdringung der anstehenden Problembereiche dar und behalten unabhängig von einer konkreten Kodifizierung kirchlichen Rechts ihre bleibende Gültigkeit. Der Verfasser versteht es, in seltener Gründlichkeit und mit sicherem Griff für das Wesentliche, historisch Gewachsenes von Vorgegebenem am kanonischen Recht zu unterscheiden. Es wird dabei u. a. deutlich, wie sehr einerseits das kirchliche Recht von konkreten gesellschaftlichen und politischen Faktoren bedingt wird, wie aber auch andererseits von der Kirche vorgetragene Grundsätze und Richtlinien als Gestaltungsfaktoren auf das weltliche Recht Einfluß nehmen. Beachtlich erscheint mir u. a. die kritische Auseinandersetzung mit einer in jüngster Zeit wiederholt vorgetragenen Auffassung, das kanonische Recht sei als „Recht eigener Art“ nicht mit den Ideen und Maßstäben allgemeiner (weltlicher) Rechtsgrundsätze meßbar. Wenn gleich, so führt N. richtig aus, die kirchliche Rechtsordnung auch nach anderen materialen Grundsätzen strukturiert sei als eine vergleichbare weltliche Rechtsordnung, so schließe das doch nicht aus, daß sie in bezug auf die formalen Grundsätze den Forderungen der allgemeinen Rechtsidee unterliege (14). – Damit scheint sich N. der gesunden Mitte jenes mittelalterlichen Kanonisten zu nähern, der den Standort der Kirchenrechtswissenschaft mit den Worten beschrieben hat: „Est autem haec nostra scientia nec pure theologica, nec pure civilis, sed utriusque participans“.

Auch bei der Darlegung des Rechts auf der Grundlage des Codex von 1917 (133–319) wie auch beim dritten Abschnitt „*Staat und Kirche*“ (323–352) ist es N. gelungen, die einzelnen Teilfragen dieser Rechtsordnung mit einer tief-schürfenden Analyse zu begleiten, in der die Verflochtenheit dieser Normen mit jüdischen, römischen und germanischen Rechtsmodellen ebenso aufgewiesen werden wie die theologischen und ideologischen Vorgegebenheiten des kirchlichen

Gesetzgebers. Hierbei schlägt stellenweise auch eine ressentimentgeladene Beurteilung durch bzw. werden Pauschalierungen vorgenommen, die einer kritischen Prüfung nicht standhalten. So kann ich N. beispielsweise in der Behauptung nicht folgen, es gebe im Bereich der katholischen Kirche „keine nennenswerte theoretische Erwägung über die theologische Legitimation des Rechts in der Kirche“ (51). – Und mag an der von N. vorgenommenen Beurteilung der „hierarchischen Bürokratie“ der römischen Kurie (157) auch manches richtig sein, so scheinen mir die diesbezüglichen Ausführungen stellenweise zu emotionsgeladen. Auch wird die Bedeutung der Zweiten Sektion der Signatura apostolica als kirchlicher Verwaltungsgerichtshof offensichtlich unterschätzt (142).

Die tiefgründige Analyse und Genese des geltenden kanonischen Rechts ist vom Verfasser auch und nicht zuletzt als eine großangelegte Hinterfragung der Grundpositionen dieser Rechtsordnung gedacht. Angesichts brillant vorgetragener und nicht selten ins Zentrum treffender Sondierungen mag es umso bedauerlicher erscheinen, daß N. nicht im Lehramt jener Kirche geblieben ist, zu deren „Reformation“ von innen heraus er Wertvolles hätte beitragen können. Vielleicht müßte auf das Beispiel des großen John H. Newman verwiesen werden, der, obwohl gerade auch in seiner Kirchlichkeit vielfältigen Belastungen ausgesetzt, auf eine Grundhaltung verwiesen hat, die in und mit dieser Kirche notwendig sei: Geduld.

Wien

Bruno Primetshofer

PRADER JOSEF, *Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis*. (192.) Athesia – Echter – Tyrolia, Bozen – Würzburg – Innsbruck – Wien 1983. Kart. S 140.–.

Seit der Promulgierung des neuen Codex Iuris Canonici wendet sich das Interesse neben den Gesamtdarstellungen verständlicherweise auch gewissen Teilgebieten zu; unter diesen nimmt das Eherecht eine bevorzugte Stellung ein. Dieses Buch ist, wie der Titel und der Untertitel betonen, für die seelsorgliche Praxis gedacht, als „Orientierungshilfe für die Ehevorbereitung und Beratung in Krisenfällen“. Dieser Zielsetzung entspricht es in vollem Maße. Für die Ehevorbereitung werden die „Grundaussagen über die Ehe“ auf den Grundlagen des Glaubens dargeboten, gestützt besonders auf die Dokumente des II. Vaticanums, vor allem auf die Pastoralkonstitution „*Gaudium et spes*“ über die Kirche in der Welt von heute und auf das Apostolische Schreiben „*Familiaris consortio*“. Der Vf., der viel in Ehegerichten zu tun hat, weist ebenso klar auf die Entwicklung in der Spruchpraxis bei Nullitätserklärungen und hinsichtlich der Auflösung nichtsakramentaler Ehen in den letzten Jahrzehnten hin; als Fachmann und Kenner des

Eherechtes in aller Welt – er hat das Werk „Il matrimonio nel mondo“ herausgebracht – ist er in der Lage, Vergleiche und Berührungspunkte des kanonischen Eherechtes mit den diesbezüglichen Verhältnissen in vielen Staaten der Erde aufzuzeigen. So ist es trotz des bescheidenen Umfangs ein hilfreiches Buch für Seelsorger, Eherichter und an diesen Problemen Interessierte.

Linz

Peter Gradauer

LÜDICKE KLAUS, *Eherecht*. Canones 1055–1165. (Codex Iuris Canonici, Kommentar für Studium und Praxis; erster erschienener Bd.). (190.) Ludgerus-V., Essen 1983. Polylineen. DM 24,-.

Der Vf. bezweckt, anhand des lateinischen Gesetzestextes „mit dem Wortlaut und der Bedeutung der neuen Kanones bekanntzumachen“ (S. 6). *Lüdicke* analysiert Kanon für Kanon des neuen Eherechts. Der Kommentar wird absatzweise in Sinneinheiten zusammengefaßt, welche jeweils mit einer Randnummer gekennzeichnet sind. Ein Stichwortverzeichnis befindet sich am Ende des Buches.

Breit angelegte theologische bzw. theoretische Ausführungen werden dem Leser nicht zugemutet. Vielmehr konzentriert sich der Kommentar primär auf solche Angaben vorwiegend juristischer Art, welche zum Verständnis des Inhalts, des Sinnes und Zweckes des betreffenden Kanons sowie zum Erfassen der sachlichen Zusammenhänge erforderlich sind. Es finden sich auch Hinweise zu einschlägigen Bestimmungen des Zivilrechts der BRD und Österreichs. Manche Informationen sind knapp gehalten, wie etwa, wenn beim Trauungsverbot gem. can. 1071 § 1, 4^o der schwer faßbare Tatbestand des „notorie catholicam fidem abiecerit“ keiner weiteren Erläuterung unterzogen wird (S. 40 Rdn. 6) – z. B. in seinem Verhältnis zum staatlichen Kirchenaustritt.

In diffizilen Fragen bietet der Vf. zumeist wohl begründete Lösungen an. Dazu sei etwa auf die Beantwortung der Frage nach der Rückwirkung des neu geschaffenen dolus-Tatbestandes gem. can. 1098 (S. 93 f. Rdn. 3 und 4) hingewiesen. Unterschiedlicher Auffassung könnte man freilich über *Lüdickes* Verständnis des förmlichen Abfalls von der katholischen Kirche nach can. 1086 und 1117 sein: Der Vf. meint, dieser könne nicht mit bestimmten Rechtsakten, etwa der Kirchenaustrittserklärung vor der staatlichen Autorität gleichgesetzt werden. Vielmehr bestünde der Kernpunkt des Abfalles darin, daß auf seiten des katholischen Teils kein Glaube mehr vorhanden ist, der durch das Hindernis (disparitas cultus) geschützt werden müßte; ein förmlicher Abfall sei immer dann gegeben, „wenn der Wille, der katholischen Kirche nicht mehr anzugehören, vor der kirchlichen Öffentlichkeit in beweiskräftiger Form zum Ausdruck gebracht worden ist“ (S. 66). Allerdings anerkennt *Lüdicke* hier auch den Übertritt in eine andere Kirche oder Religionsgemeinschaft als formellen Abfall an. Gerade diese letztgenannte Variante deutet jedoch

schon an, daß es sich beim förmlichen Abfall keineswegs um eine Erklärung vor der katholischen Kirche handeln muß. Auch der Wortsinn zwingt nicht zu dieser Annahme. Der Gesetzgeber will vielmehr im Interesse der eindeutigen Feststellbarkeit des Hindernisses sichergestellt wissen, daß der Abfall *überhaupt* durch einen *rechtlich öffentlichen* Akt erklärt wird – und dies im Unterschied etwa zu einer bloßen Nichtteilnahme am kirchlichen Leben oder zu einer bloß *tatsächlichen*, aber nicht im rechtlichen Sinn öffentlichen Erklärung (etwa vor Freunden). Dazu kommt, daß das Gesetz selbst ganz deutlich unterscheidet zwischen *Abfall vom katholischen Glauben* (z. B. can. 1071 § 1, 4^o) und *Abfall von der katholischen Kirche* durch formellen Akt. Aus diesen Gründen kann die Berufung auf die ratio des Hindernisses (Schutz des Glaubens des katholischen Partners) bzw. darauf, daß seitens des Katholiken ein schützenswerter Glaube nicht mehr vorhanden sei, kein stichhaltiges Argument dafür liefern, daß der staatliche Kirchenaustritt nicht unter den Begriff des formellen Abfalls subsumierbar sein sollte.

Nicht ersichtlich ist auch, warum *Lüdicke* dem Personaloberhirten oder -pfarrer die Befugnis zur Delegation der Trauungsvollmacht abspricht (S. 118 Rdn. 4). Es gibt keinen Anhaltspunkt dafür, daß die allgemeinen Regeln der Delegation (can. 137 f.) hier nicht anwendbar sein sollten. Auch scheint die Eheschließungsform bei der Konvalidation gem. can. 1159 § 3 nicht in der Weise teilbar zu sein, daß *nur* der Partner, dessen Wille mangelhaft war, vor dem Trauungsorgan und den Zeugen den Konsens zu erklären hätte (S. 177 Rdn. 2).

Das vollständige Fehlen von Quellenangaben und weiterführenden Literaturhinweisen könnte mancherorts auf Kritik stoßen. Der Kommentar ist gut lesbar und ist allen am Eherecht Interessierten, den Praktikern, die eine rasche Information benötigen, aber auch, von Inhalt und Aufbau her, besonders den Studierenden zu empfehlen.

Linz

Helmuth Pree

LÜDICKE KLAUS, *Familienplanung und Ehwille*. Der Ausschluß der Nachkommenschaft im nachkonziliären kanonischen Eherecht. (Münsterische Beiträge zur Theologie, Heft 50). (385.) Verlag Aschendorff, Münster 1983. Kart. DM 53,-.

Es handelt sich um eine Spezialstudie zum Problem, das im Titel und Untertitel genannt ist. In ausführlicher und überaus gründlicher Weise untersucht Vf. im Hinblick auf die gestellte Frage die kirchliche Rechtsgeschichte, die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes nach dem Erlaß des Codex Iuris Canonici, die Debatten und Entwürfe der Codex-Reform-Kommission sowie die jüngste Rota-Rechtsprechung. Im Vorwort findet sich der Hinweis, daß Redaktionsschluß etwa Mitte 1981 war, daß sich aber durch „Familiaris consortio“ und Änderungen am Entwurf für den neuen CIC keine Veränderungen im Text als notwendig erwiesen haben. Berücksichtigung in den Anmerkungen erschien ausreichend.

Ein wichtiges Ergebnis der Studie stellt die Neubewertung der Vereinbarung zwischen den Partnern über einen Kinderausschluß dar. „Die Vereinbarung der Partner, keine Kinder zu haben . . . , stellte sich als eine Willenshaltung heraus, die sich unschädlich in den Konsens der Brautleute zur Ehe einfügt.“ (314) „Eine einvernehmliche Verabredung der Partner, nicht zu zeugen, ist – nicht: bedeutet – nichts anderes als der Plan, die durch die Heirat erworbene Befugnis nicht auszunutzen.“ (300) Davon unterschieden wird der Ausschluß der Elternschaft durch einen Ehepartner gegen den Willen des anderen Teils. In diesem Fall gilt: „An die Stelle des Konsenses über das Spezifikum der Ehe tritt ein Dissens. Von Willenseinigung der Partner bei der Eheschließung kann dann nicht mehr gesprochen werden.“ (315) Dahinter steht die Überlegung, daß die Rechte, die bei einem Ausschluß der Nachkommenschaft betroffen sein können, Rechte der Partner sind, die ihnen gemeinsam und nur gemeinsam zustehen. Daher ist die Ehe dann gültig, wenn die Partner – jeder für sich – Einigkeit über Geschlechtsverkehr und Elternschaft anstreben. Die Ehe ist ungültig, wenn einer gegen den Willen des anderen entscheiden und handeln will und die Ehe unter dem Vorzeichen eines Dissenses mit seinem Partner eingeht. Dabei kommt es auf die Intention jedes Partners für sich an, den Konsens des Willens und Handelns zu erstreben oder den Dissens.

Das Buch ist leicht lesbar. Trotzdem sollten die Ergebnisse in einfacherer Form einer breiteren Schichte von Interessenten zugänglich gemacht werden. Wer sich in das Problem gründlich vertiefen will, wird bei der Lektüre dieses Buches nicht enttäuscht werden.

Linz

Bernhard Liss

PAARHAMMER HANS, *Das Kollegiatstift Seekirchen*. Eine Institution bischöflichen Rechts im Dienste der Gemeindegeseelsorge. (245.) Österreichischer Kulturverlag, Thaur/Tirol 1982. Geb.

Die Erzdiözese Salzburg besitzt als einziges der neun österreichischen Bistümer noch zwei mit Kanonikern besetzte und statutengemäß funktionierende Kollegiatstifte: Seekirchen und Mattsee. Beide Stifte kommen sich in ihrer Zielsetzung sehr nahe: es handelt sich bei ihnen in erster Linie um Institutionen im Dienst der Seelsorge; nach ihrer rechtlichen Verfassung weisen sie jedoch erhebliche Unterschiede auf: Mattsee führt seinen Ursprung auf das Jahr 777 zurück und ist päpstlichen Rechtes, Seekirchen ist relativ jung und eine Einrichtung bischöflichen Rechtes. Es gedachte 1979 seines 300jährigen Bestandes: eine Frucht des Jubiläums ist diese Habilitationsschrift.

In der Einleitung legt der Vf. die derzeit geltende Doktrin über die Dom- und Stiftskapitel dar, und zwar nach dem CIC unter Einbeziehung der nachkonziliaren Gesetzgebung. Der I. Abschnitt ist der Rechtsgeschichte der Kollegiatstifte gewidmet; Salzburg nahm eine Sonderstellung durch eine verhältnismäßig große Zahl solcher

Kirchen ein. Der II. Abschnitt legt die Geschichte des Stiftes Seekirchen dar: 1679 erhob EB Max Gandolph die dortige Pfarrkirche zu einer „Ecclesia collegiata“ und errichtete dabei ein Kollegiatstift mit sieben Welpriestern. Als Stiftungszweck wird die Seelsorge im Zeitalter der katholischen Erneuerung betont. Die Kanoniker bildeten kein Kapitel im Sinne des kanonischen Rechtes, die Priestergemeinschaft besaß daher auch nicht die anderen Kapiteln zukommende Autonomie, eine päpstliche Approbation wurde von den Erzbischöfen nie angestrebt. Das Stift erfüllte seine Aufgabe mit Erfolg, es teilte immer die Geschicke des Fürstbistums Salzburg, auch die Aufhebung, erlebte freilich 1832 die Wiederherstellung und daraufhin neuen Aufschwung, Papst Leo XIII. gewährte 1879 zur 200-Jahr-Feier der Stiftskirche den Titel „Collegiata insignis“ mit allen Ehren und Vorrechten, so auch dem Stiftsdekan den Gebrauch der Pontifikalien. Die Bezeichnungen „Capitulum collegiale“ oder „Collegium canonicorum“ veranlaßten die Kanoniker, eine ausdrückliche päpstliche Approbation als Stiftskapitel anzustreben. Die Entscheidung der Konzilskongregation von 1905 stellte jedoch fest und bestimmte: die Auszeichnung zum „insignen Kollegiatstift“ bedeutet keine päpstliche Approbation als Stiftskapitel im Sinne des kanonischen Rechts; das Stift ist und bleibt eine Institution bischöflichen Rechtes im Dienste der Seelsorge. Zur 300-Jahr-Feier 1979 wurden diese Verfassung und Zweckbestimmung erneut in die revidierten Statuten des Kapitels aufgenommen unter Anpassung an die heutigen Verhältnisse.

Bei dieser Habilitationsschrift handelt es sich um die erste Darstellung der Geschichte von Seekirchen auf wissenschaftlicher Grundlage; die kirchliche Rechtsgeschichte des Erzbistums und des Landes Salzburg wurde um eine wertvolle Studie vermehrt, die Diözesangeschichte wird besonders durch die Namenstafel der Stiftsvorstände, Kanoniker und Ehrenkanoniker bereichert, den Historikern und Freunden der Heimatkunde sind ohne Zweifel der Urkunden-Anhang, das Personen-, Orts- und Sachregister sehr willkommen. Dem Vf. gebührt für dieses mit großem Fleiß und profunder Sachkenntnis verfaßte Opus und dem Verlag für die gute Ausstattung Dank und Anerkennung.

Linz

Peter Gradauer

PHILOSOPHIE UND ETHIK

HERTZ A. / KORFF W. / RENDTORFF T. / RINGELING H., *Handbuch der christlichen Ethik*, Bd. 3. Wege ethischer Praxis. (600.) Herder, Freiburg/Mohn, Gütersloh 1982. Ln. DM 98,- (Vorzugspreis für Bezieher der ersten beiden Bde. DM 92,-).

In seinem Nachwort zum vorliegenden III. Bd. des Handbuchs sagt W. Korff, der Band nehme die gegenwärtig andrängenden Entscheidungsprobleme auf (563), die in den beiden vorhergehenden Bänden nicht aufgenommen werden

konnten. Neben den vier Herausgebern sind noch weiter 21 Mitarbeiter an dem Unternehmen beteiligt. Ihre Aufteilung auf den deutschsprachigen Kulturraum ist nicht ohne Aufschluß: 15 Bundesdeutsche, 9 Schweizer, 1 Österreicher. In seinem besagten Nachwort, das eine interessante kritische Bestandsaufnahme der Diskussion um die grundsätzlichen Fragen der beiden ersten Bde. abhandelt, geht es Korff um die zentrale Frage, ob Ethik rational vermittelt werden kann und wie diese Rationalität, in konkreter Geschichte eingetaucht, zu sehen ist. Hier kann Korff wohl recht gegeben werden: zur Begründung der Normen einer christlichen Ethik bleibt nur die im Glauben situierte kritische Rationalität.

Der Band gliedert sich in einen fundamental- und einen spezialethischen Teil. Der fundamentale Teil bringt die Kapitel: „Gewissen und Verantwortung“ (19–129) und „Schuld und Bekehrung“ (130–194). *L. Honnefelders* Abhandlung über das Verhältnis von praktischer Vernunft und Gewissen verzichtet auf eine transzendente Reduktion des Phänomens Gewissen, so daß kein Weg aufgewiesen wird, wie man dieses Phänomen rein philosophisch etwa doch als „Echo der Stimme Gottes“ (J. H. Newman) orten könnte. Erst *A. Hertz* eröffnet vom Glauben her den Gottesaspekt des Urgewissens. In „Norm und Gewissensfreiheit“ leitet Korff die Gewissensfreiheit von der Epikie der Alten her, vielleicht ein umstrittener Weg. Hohen praktischen Wert haben die ausführliche Abhandlung des Problems der Güterabwägung und die konkrete Formulierung diverser Vorzugsregeln. Allerdings vermißt man ein ausführliches Eingehen auf das Probabilismusproblem.

„Schuld und Bekehrung“ sind zunächst theologisch breit abgehandelt und erinnern an einen Auszug aus einem dogmatischen Kompendium. Vielleicht fehlt manchmal die ontologische Vertiefung. Auffallend ist, wie sehr heute um einen Begriff von Sünde etwa innertheologisch gerungen werden muß. Warum der Mensch durch eine amoralische Tatsetzung gerade vor Gott schuldig werden muß, kommt eigentlich nie so richtig zur Artikulation. Immerhin: Das Bußsakrament wird auch behandelt (190–194).

Im spezialethischen Teil werden die „Entscheidungsfelder christlicher Verantwortung heute“ diskutiert. Sechs solcher Entscheidungsfelder sind in eigenen Kapiteln abgehandelt. Das erste Kapitel handelt von „Menschenwürde und Menschenrechte“ (197–279). *P. Saladin* sieht in den Menschenrechten das heute klassische Beispiel für die Rechtersheblichkeit ethischer Kriterien. Menschenrechte und Ethik stehen in einem dialektischen Bezug. Die ethische Rechtfertigung der sozialen Grundrechte durch *F. Horner* (Salzburg) gelingt recht überzeugend und bringt diesbezüglich sicher auch die kath. Soziallehre weiter. Über die Menschenrechte in der Kirche handelt *O. Höffe*. U. E. müßte die theol. Begründung der Menschenrechte durch eine „Freiheitsgeschichte“ geschehen, die einen spezifischen Aspekt des Heilshandelns Gottes an der

Menschheit darstellt. Das wird vom Autor nur angedeutet (244). Seine Summierung der Christenrechte in der Kirche ist mutig und wegweisend. Für die pastorale Praxis besonders bedeutend ist die Abhandlung des Suizidproblems in psychologischer, soziologischer und ethischer Sicht durch *A. Holderegger*. Die traditionellen theol. Argumente des Suizidverbots werden von ihm einer theologischen Normfindung, ja Normkritik unterworfen; entsprechend werden sie keine allgemeine Zustimmung erhoffen dürfen (274 ff.).

Im zweiten Kapitel geht es um die ethischen Strukturprobleme der Geschlechter (280–336). Dieses Kapitel deckt in einer betont sozial-ethischen Perspektive das ab, was alte Kompendien unter dem „Vierten Gebot“ abgehandelt haben. Wertvoll dabei das Aufgreifen eines relativ neuen Bereiches: des Problems der nichtehelichen Lebensgemeinschaften, auch wenn man hier *H. Ringelings* Argumenten nicht überall folgen wird.

Das dritte Kapitel gilt einem eminent wichtigen Problem, dem einer Neuen Weltwirtschaftsordnung (337–424). Es ist den Herausgebern zu danken, daß sie dieses Kapitel aufgegriffen und nicht der christlichen Gesellschaftslehre und ihrem Aschenbrödelasein im christlichen Bewußtsein überlassen haben. *H. Zwiefelhofer* und *Th. Leuenberger* vermitteln einem zunächst einmal die ökonomischen Kategorien, in denen man da zu denken genötigt ist (Pareto-Kriterium, Prinzip der Meistbegünstigung, Prinzip der Reziprozität, Lehre von der Interdependenz der Ordnungen u. ä.). Eine Ökologie- und Energieethik so breiten Ausmaßes, wie sie *W. Kluxen* vorlegt, ist wohl ein Novum in einem ethischen Kompendium. Hier ist viel zu lernen. Ein narrativ zusammenfassendes Teilkapitel, das als Basis für ethische Entscheidungen dienen kann. Die Frage nach der Legitimität gegenwärtiger Bevölkerungsvermehrung bleibt offen (401), während die Nutzung der Kernkraft mit guten Argumenten für moralisch erlaubt angesehen wird (422). Das vierte Kapitel gilt der Friedensaufgabe der Gegenwart (425–507). *A. Hertz* gibt eine umfassende Darstellung der historischen Entwicklung der katholischen Kriegslehre. Er faßt sie spekulativ als einen genuinen ethischen Kompromiß im Konflikt konkurrierender Werte. Wenn auch die päpstliche Kriegslehre nach dem 2. Weltkrieg praktisch nicht mehr behandelt wird, so könnte die Lektüre der übrigen Entwicklung dem unbedachten Reden von einer diesbezüglichen Defizienz der „nachkonstantinischen Kirche“ seine Berechtigung nehmen. Die ethischen Kriterien für Rüstung und Abrüstung (*H. Ruh* / *J. L. Blondel*) können schon eine „Wirkungsgeschichte“ vorweisen, standen sie doch bereits im Blickpunkt der Friedensdiskussion dieses Jahres (siehe „Orientierung“ Nr. 3 und 4). Sie befürworten auch erste einseitige Vorleistungsschritte (462), machen aber aus solchen Maximen keine Glaubensfrage. Die Maximen konkreter Abrüstung (462 f.) werden hier besonders interessieren. Korff bleibt Befürworter der Gleichge-

wichtsthese. Etwas fehlt die ausführlichere Dialektik der Abschreckung. Aber hier springen die Hirtenbriefe des Jahres 1983 in die Bresche.

Das fünfte Kapitel (508–530) behandelt die ethische Relevanz des Sports. Die phänomenologische Analyse des Sports erscheint uns brauchbar und wertvoll, die ethische Normierung eher dürftig. Über eine mehr kasuistische Abhandlung etwa des Risikos des Motorsports und des Bergsteigens oder der Grenzen des Dopings wäre der Praktiker dankbar gewesen. Dem Spitzensportler ein nicht weiter definiertes „Grenzgängerethos“ (530) zuzuerkennen, ist doch etwas wenig.

Im sechsten Kapitel schließlich geht es um die Ethik der Informationsmedien (531–556). Als Ziel der medialen Kommunikation figurieren Kritische Solidarität, Partnerschaft, „animation culturelle“. Die ethische Normierung gibt substantielle Hinweise. Gut brauchbar schließlich die interessanten „10 Gebote für Journalisten“ (551 f.). Das Handbuch der christlichen Ethik erspart dem Akteur nicht die ethische Reflexion, plant und öffnet ihm aber eine anthropologische und ethische Basis, die ihm hilft, sich in reflektierter Verantwortung heutiger Realität zu stellen und seinen christlichen Weltauftrag zu erfüllen.

Linz *Georg Wildmann*

MERTENS GERHARD, *Ethik und Geschichte*. Der Systemansatz der theologischen Ethik Werner Schöllgens. (Tübinger Theologische Studien, Band 20). (248.) Grünewald, Mainz 1982. Ppb. DM 36,-.

Die Dissertation Gerhard Mertens setzt sich zum Ziel, die Strukturbestimmungen des Sittlichen in Werner Schöllgens theologisch-ethischem Systemansatz herauszuarbeiten. Er vollzieht dies in vier voluminösen Kapiteln: Biographische Präliminarien (13–41), Anthropologische Grundlegungen (42–129), Ethik und Ethos (130–179) und Ethik und Empirie (180–224). Dem Autor gelingt eine fundamentalethische Arbeit ersten Ranges. Nicht nur die Dokumentation ist, wie es eine Dissertation über einen wissenschaftlich produktiven Autor verlangt, umfassend und minutiös, auch die Grundlagendiskussion der deutschsprachigen Ethik der letzten fünfzig Jahre wird verhandelt und informativ ausgeleuchtet.

Werner Schöllgen, schon 1932 Privatdozent an der Universität Bonn, ist, wenn man die Entwicklung der ethischen Diskussion zurückverfolgt, der entscheidende Gegenspieler der vor allem in Rom ansässigen und stark deduktionistischen neuscholastischen Moralthologie. Um die Jahrhundertwende beginnt mit Josef Mausbach die Einbindung der Moral in die Glaubenswissenschaft. Fritz Tillmann unterstellt die Moral der Idee der Nachfolge Christi, gibt ihr also Ethoscharakter. Werner Schöllgen öffnet die Moral der radikalen Geschichtlichkeit des Menschen, indem er stets die These vertritt, daß das Gesamtethos offen sein muß für Soziologie, Kulturanthropologie und konkrete Geschichte. Schöllgen ist Schüler Max Schelers, der in den

späten zwanziger Jahren die stärkste philosophische Kraft in Deutschland verkörpert. Von Scheler empfängt Schöllgen Ethik ihre phänomenologische und personalistische Ausrichtung, vom unvergessenen Goetz Briefs ihre soziologische und sozialetische Dimension. Studien in Rom bringen ihn in fruchtbare Begegnung mit dem ursprünglichen Thomas von Aquin. Mit dem 1953 erschienenen Werk: „Die soziologischen Grundlagen der katholischen Sittenlehre“ artikuliert Schöllgen den ersten Versuch, die Soziologie als Wissenschaft von den Strukturen und Gesetzmäßigkeiten des gesellschaftlichen Prozesses für die Moralthologie fruchtbar zu machen. In seinem 1961 veröffentlichten Aufsatzband „Konkrete Ethik“ stellt er in ausgereifterer Form fest, daß die Konstituierung konkreter Handlungsimperative sich mit Hilfe eines im Bereich des Prinzipiell-Gültigen verbleibenden, analytisch-deduzierenden Normfindungsverfahrens nicht zu leisten ist. Es bedarf hier zusätzlicher Bestimmungen von seiten der die Sachstrukturen der menschlichen Lebenswelt geschichtlich verifizierenden empirischen Wissenschaften. In diesem Sinne versteht Schöllgen die theol. Ethik als eine „integrierende Wissenschaft“. Sie wurde weiterentwickelt von so namhaften Fachvertretern wie A. Auer, F. Böckle, J. Gründel, W. Korff und D. Mieth und führte zum Begriff der „Konvergenzargumentation“. Das will sagen: Bei der Suche nach einer ethischen Norm konvergieren humanwissenschaftliche, philosophische, anthropologische, ethische und theologische Probabilitäten zur moralischen Gewißheit. Es ist ein Verdienst der vorliegenden Arbeit, gerade diese enorme Wirkungsgeschichte des Schöllgenschen fundamentalethischen Ansatzes straff herausgestellt zu haben. Schöllgen stand besonders in seiner durch die beiden zitierten Werke begrenzten Schaffensperiode stets in einem gewissen Spannungsgesetz zu den späten Neuscholastikern der fünfziger Jahre in Rom, zu deren deutschen Vertretern die Jesuiten F. Hürth, W. Bertrams und G. Gundlach gehörten. Diese hatten ihn stets in Verdacht, seine Ethik münde in einen historischen Relativismus. Das Gespenst einer historischen Verfälschung der Ethik durch Schöllgen dürfte sich mit dieser Arbeit als wesenlos erwiesen haben. Eine Kurzbiographie W. Schöllgens, zumindest in Form einer Zeittafel, hätte dem Buch zusätzlichen Wert verliehen. Auf S. 102 fehlt ein Textstück.

Theologen, Philosophen, Soziologen und Pädagogen werden die Arbeit mit großem Gewinn studieren.

Linz *Georg Wildmann*

REHRL STEFAN (Hg.), *Christliche Verantwortung in der Welt der Gegenwart*. (215.) Anton Pustet, Salzburg-München 1983. Ln. S 330.-/DM 47,-.

In diesem Buch stellt Stefan Rehr die einzelnen Beiträge einer durch seine Initiative veranstalteten interdisziplinären und interfakultären Ringvorlesung einer breiteren Öffentlichkeit vor. Er selbst setzt im Einleitungsreferat deutliche Ak-

zente. Katholische Moraltheologie versteht sich als Glaubenswissenschaft. Als solche geht sie von der biblischen Offenbarung aus, nach der der Mensch als Geschöpf in eine konkrete Mit- und Umwelt hineingeboren wird und als dialogfähiges Wesen über sein Tun und Lassen Gott Antwort schuldet. In den dann folgenden neun Beiträgen gehen namhafte Vertreter aus Philosophie, Jurisprudenz, Soziologie, Psychologie, Physik, Pädagogik und Theologie jeweils von ihrem Fachaspekt aus die gestellte Thematik an. Dabei gliederte sich die Themenreihe wie folgt auf: Die Verantwortung um Person und Gesellschaft (F. H. Tenbruck, Th. Mayer-Maly, M. Heitger) – Die Verantwortung um die Welt (H. Pietschmann, H. Adam) – Ethik der menschlichen Begegnung (N. Leser, J. Gründel) – Die Verantwortung um das menschliche Leben (F. Böckle, E. Ringel). Im Grunde genommen ergibt sich daraus eine Art Kompendium der Moraltheologie unter dem Moralprinzip „Verantwortung“. Es ist Hans Jonas zu danken, daß er diesen Zentralbegriff als Grundlage einer Ethik für die technologische Zivilisation vorgeschlagen hat (Das Prinzip der Verantwortung, Frankfurt 1979). Alle Autoren des vorliegenden Sammelbandes bestätigen, daß der Mensch als solcher sittlich verantwortliches Wesen ist. Ob es um das Recht auf Leben (F. Böckle) oder um das Recht auf Sterben (E. Ringel) geht, immer wird der jeweils Handelnde von einer unausweichlichen Instanz zur Rechenschaft dafür gezogen, warum er so und nicht anders handelt und wieso er es tun zu können glaubt. Rücksicht und Voraussicht sind von jedermann gefordert. Die Frage nach Orientierungsdaten taucht auf, wird aber nicht eingehend behandelt. F. H. Tenbruck spricht vom Zwang zur moralischen Orientierung, „die Kehrseite des Orientierungsmangels, der den Menschen als Naturwesen auszeichnet und zum Kulturwesen bestimmt“. Intensives Gespräch und engere Zusammenarbeit werden als dringend notwendig erachtet (H. Adam). Das ist nicht unbedingt neu. Der bloße Hinweis auf Humanität reicht offenbar nicht aus. Die Theologen sollten mehr Farbe bekennen und ihre „prophetische“ Aufgabe wahrnehmen, ohne gleich gängeln zu wollen. Sie werden gefragt, haben also Antwort zu geben; sie tragen Verantwortung. Bedingt durch die Begrenztheit der Zeit und des Raumes mußten sich die Referenten kurz fassen. Zudem war der Bogen durch die Themenstellung weit gespannt. Darum bleiben notgedrungen Desiderata. Das braucht kein Mangel sein. Vielmehr können sich die Leser umso mehr angesprochen fühlen, das angefangene Gespräch weiterzuführen. Mit Recht wird somit Stefan Rehr für seine Arbeit mit diesem Buch anlässlich seines 70. Geburtstages geehrt.

Passau

Karl-Heinz Kleber

NAGEL ERNST-JOSEF / OBERHEM HARALD, *Dem Frieden verpflichtet*. Konzeptionen und Entwicklungen der katholischen Friedensethik seit dem Zweiten Weltkrieg. (Entwicklung und Frieden: Dokumente, Berichte, Meinungen; 14). (144.) Kaiser, München/Grünwald, Mainz 1982. Kart. DM 14,50.

Der 14. Band der Reihe Entwicklung und Frieden, der im Auftrag des gleichnamigen Arbeitskreises der bundesdeutschen Kommission *Justitia et Pax* erscheint, widmet sich der Frage, was die katholische Kirche der Bundesrepublik Deutschland hier und heute für die Förderung des Friedens tut und versucht eine diesbezügliche Bestandsaufnahme. Im Vollzug dieses Anliegens werden die Programmschriften der bundesdeutschen katholischen Verbände einer ungemein genauen Analyse und einer kritisch-wertenden Darstellung unterzogen und mit der Entwicklung der Friedenslehre der Päpste ab 1945 konfrontiert. Ein Kapitel ist der Entwicklung der Friedenslehre in der Kirche der Bundesrepublik gewidmet.

Für den nicht-bundesdeutschen Leser könnte allein schon das Kapitel „Die Entwicklung der römischen Friedenslehre ab 1963“ (35–62) den Ankauf des Buches voll rechtfertigen, weil eine ähnlich gründliche Gesamtschau der Friedensethik und der Friedensförderung der letzten Päpste inklusive Johannes Pauls II. und eine Offenlegung der höheren friedensstrategischen Hintergründe päpstlicher Diplomatie kaum woanders zu finden sein wird. Den Autoren muß für die Akribie und den gedanklichen Duktus ihrer Arbeit sowie für ihre globale ethische Sichtweise ein Kompliment gemacht werden. Für den Ethiker, den Historiker und den kirchlichen Praktiker, der in der Friedensfrage engagiert ist, eine unentbehrliche Schrift. Die ethische Kontroverse, die mit den Hirtenbriefen der deutschen und der amerikanischen Bischöfe im Frühjahr 1983 einen gewissen Höhepunkt und Abschluß erfahren hat, wird mit dieser Arbeit erst voll verstehbar.

Linz

Georg Wildmann

HÄRING BERNHARD, *Umrüsten zum Frieden*. Was Christen heute tun müssen. (96.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 9,80.

Auf vielfaches Drängen legt B. Häring mit diesem Büchlein das Schlußkapitel seines Werkes „Frei in Christus“ nochmals vor. Es handelt sich dabei mehr um eine paränetische Rede mit klarer Zielsetzung (Die Christen sollen in allen Friedensfragen und -aktivitäten die ersten sein) als um eine ethische Abhandlung mit dem Anspruch strenger Wissenschaftlichkeit. Es liegt in der Natur einer solchen Tendenzschrift, daß sie alle ihre Argumente so ausrichtet, daß beim Leser die erwünschte Überzeugung eintritt. Auch hobelt sie gerne mißliebige Elemente zurecht oder läßt sie aus. Sehr deutlich wird dies bei der Darlegung der Friedensbotschaft Jesu. Die Rede von den „Zwei Schwertern“ (Lk 22) deutet der

Autor rein metaphorisch (26), ohne darauf zu verweisen, daß es Exegeten gibt, die eine realistische Deutung bevorzugen (so etwa neuerdings Josef Blank). Die Vertreibung der Händler aus dem Tempel ist eine „drastische prophetische Geste“ (25). Die Frage, ob damit der historische Jesus eigentlich nicht völlig „gewaltlos“ gedacht und gehandelt hat, wird in diesem naheliegenden Zusammenhang nicht gestellt. Bezeichnend ist es auch, daß die Begriffe wie Menschenrechte, Gemeinwohl, Natur und Zweck des Staates im gesamten Argumentationszusammenhang überhaupt nicht auftauchen. So wird die schlichte Frage, ob es moralisch richtig sein kann, seine Menschenrechte im äußersten Fall auch mit Gewaltmitteln zu verteidigen, nicht gestellt und auch nicht beantwortet, es sei denn in obliquo (64). Daß eine differenzierte Abhandlung der Frage nach der moralischen Berechtigung atomarer Abschreckung fehlt, ist angesichts der einige Jahre zurückliegenden Abfassung dieses Kapitels verständlich. C. F. von Weizsäcker's Argumentation, die in dieser Frage allein angezogen wird (87), kann da nicht befriedigen. Irgendwie hat man das Gefühl, Häring bedauere es, daß sich der frühchristliche Pazifismus (32–34) nicht durchgesetzt und daß das II. Vatik. Konzil auf die Theorie vom „gerechten Krieg“ zurückgegriffen hat (34f.). Seine Vorliebe gilt dem Satyagraha Gandhis und der gewaltlosen, der „sozialen“ Verteidigung. Seine allzu schlichte Bejahung des tschechoslowakischen Exempels von 1968 (61) wirkt etwas befremdlich. Der gesamten Tendenz nach scheint Häring doch den Gradualismus zu befürworten, d. h. die Auffassung, man müsse stufenweise und beiderseitig abrüsten; der Westen solle aber mit hochherzigen Vorleistungen vorangehen (66).

Die Schrift hat sehr eingängige und plausible Passagen, wie sie überhaupt ungemein lesbar ist. Ihr Wert ist im Grunde ein appellativer: sie will Bewußtseinswandel schaffen und Animation zur Friedensarbeit sein.

Daß das Buch nach einer einmaligen gründlichen Lektüre in seine materiellen Bestandteile zu zerfallen droht, ist ein bedauerliches verlagstechnisches Manko.

Linz

Georg Wildmann

FAUSER WINFRIED SJ, *Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung*. Teil I: Die echten Werke (Alberti Magni Opera omnia, Tom. subsid. I). (XXVI, 483.) Aschendorff, Münster 1982. Kart. DM 132,-.

Als Ergänzung zur Kölner Ausgabe der Werke des Albertus Magnus wird hier ein nach dem derzeitigen Stand der Wissenschaft umfassendes Repertorium der Handschriften der echten Werke des „Doctor universalis“ vorgelegt. In sehr übersichtlicher Weise werden Zuschreibung, Titel, Zeit der Handschriften, Incipit und Explicit gegeben. Dem folgt die Liste der Handschriften mit Fundort, Signatur, Datierung, Titel, Kolophon und Explicit. Die Handschriften sind unterschieden in Vollhandschriften (ganzer

Textbestand oder kleine Einbußen), Fragmente und Exzerpte. Hinweise auf die kritische Ausgabe des Albertus-Magnus-Institutes bzw. bei den noch nicht edierten Werken auf die Ausgaben von Jammy (Lyon 1651) und Bourgniet (Paris 1890–99) vervollständigen den jeweiligen Katalog. Maßgebend in der Echtheitsfrage ist der in jedem Band der Kölner Ausgabe enthaltene „Conspectus“ der echten Werke.

Ausführliche Register der Titel, Initien, Schreiber, der Zeiten und Bibliotheken können gerade die zeitliche und räumliche Verbreitung der Albertus-Handschriften aufzeigen, wobei Österreich mit 83 Handschriften vertreten ist, die größtenteils in Stiftsbibliotheken zu finden sind. Literaturangaben, die über Bibliothekskataloge hinausgehen, sind im Bibliotheksregister eingearbeitet. Bis zur Drucklegung nicht erfaßte Handschriften werden mit einem entsprechenden Registerteil im Anhang gegeben.

Das Repertorium ist ein auch statistisch vorbildlich aufbereitetes Standardwerk der Albertus-Magnus-Forschung, das auch für die Bibliotheksgeschichte von großem Interesse ist.

Linz

Ulrich G. Leinsle

DEUSER HERMANN / STEINACKER PETER (Hg.), *Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie*. (Fundamentaltheologische Studien, Nr. 6). (224.) Kaiser-Verlag, München/Grünwald-Verlag, Mainz 1983. Kst. DM 42,-.

Ernst Bloch gilt als einer der Großen der deutschen Philosophie; 1977 verstummte seine Stimme; nur eingefleischte Bloch-Leser vergruben sich auch noch in seine letzten Arbeiten (bes. in den Ergänzungsband der Gesamtausgabe: „Tendenz-Latenz-Utopie“, Frankfurt 1978); da und dort erschienen noch Sammelbände mit Würdigungen, vereinzelt mehr oder weniger bedeutende Einzeluntersuchungen, hie und da ein „Materialband“ (z. B. zum „Prinzip Hoffnung“).

Es ist auffällig, daß von den Nachläßverwaltern (etwa der Witwe Karola Bloch) großes Augenmerk darauf gelegt wird, daß Ernst Bloch nicht allzusehr von Theologen in Beschlag genommen wird. Trotzdem ist es immer noch erkenntlich, daß einige der recht bedeutenden deutschen Theologen, allen voran Jürgen Moltmann und Johann B. Metz, vielfältig von Blochs Denken angeregt sind und daß diese sich für die Anregungen dankbar zeigen.

Wenn man nun den vorliegenden Sammelband zur Hand nimmt, der den Titel „Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie“ trägt, würde man zuerst vermuten, daß darin diesen Anregungen auf die Theologen nachgegangen wird; dies geschieht freilich hier nicht.

Man erliegt also der Irreführung durch den inflationären Gebrauch des Begriffs „Vermittlung“. Denn in einem zweiten Gedanken würde man wohl fragen: Was hat Bloch zur Theologie hin vermittelt (z. B. bestimmte Inhalte jüdischen Denkens)? Aber auch davon ist hier nur indirekt die Rede.

Worum geht es also in diesem Buch? Es geht

letztlich um Blochs theologische Ansichten, die sich – offen oder versteckt – in seiner (sogenannten) Philosophie Ausdruck verschafften. War also Bloch dann doch eher Theologe als Philosoph? Die Antwort auf diese Frage dürfte so vielfältig sein wie die Antwort auf die Frage „Was ist Theologie?“. Mit seiner religionsphilosophischen Schrift „Atheismus im Christentum“ (Frankfurt, 1968, GA 14) hat Bloch jedenfalls so kritisch wie kaum sonst jemand den Bestand des jüdisch-christlichen Fundaments befragt.

„Atheismus im Christentum“ ist gerade nicht Blochs präziseste Denkleistung; aber die Tendenz dieses Buches ist bei jeglicher Atheismus-Diskussion der Gegenwart gegenwärtig zu halten.

Schaut man diesen Sammelband genauer an, so findet man in den acht Beiträgen (und auch in der angefügten „Auswahlbibliographie über Ernst Bloch und die Theologie“, S. 211–220) Untersuchungen, die sehr komprimiert einzelnen Fragen nachgehen (die Verfasser der Aufsätze haben sich früher schon mit größeren Arbeiten über Bloch ins Gespräch gebracht).

Michael Eckert packt ein Blochsches Hauptthema an: Es geht um die Frage nach „Zukunft als Transzendenz“ (128–143); dabei wird deutlich, daß Zukunftsdenken alles statisch-immanentistische Denken mit seinen Kategorien zu überwinden trachtet, daß also die Wirklichkeitserfassung und -deutung selbst schon „auf Zukunft hin“ anders ausschaut als das Substanzdenken (Blochs Leit-Begriffe sind nicht zufällig: Potenz, Latenz, Utopie, Hoffnung u. a.).

Großes Interesse vermag der (auch in einer begeisternden Sprache formulierte) Beitrag von Gerhard Marcel Martin zu erwecken; hier geht es um das „Erbe der Mystik im Werk von Ernst Bloch“ (114–127); in ähnlicher Weise packend ist der Aufsatz des Rotterdamer Professors Heinz Kimmeler mit seiner Sicht der „Religion in der Philosophie Ernst Blochs“ (mit dem zunächst wenig sagenden Titel „Spuren der Hoffnung“, 15–29).

Einen großen Teil des Bandes füllt der Beitrag von Ekkehard Starke über „Ernst Blochs Müntzer-Interpretation und ihre Bedeutung für die Theologie der Gegenwart“ (61–113). Will man (und man muß wohl) mehr über Müntzer nachdenken, wird man an diesem Beitrag nicht vorbeigehen können.

Der theologisch interessanteste Aufsatz ist u. E. der von Peter Steinacker: Er bringt Überlegungen zur Wirkung Blochs auf die Soteriologie unter dem Titel „Der verkleinerte Held – Gott in höchster Menschennähe“ (186–210); hier wird nun auch der Wirk-Geschichte Blochs nachgegangen (ausdrücklich bei W. Pannenberg, C. H. Ratschow und Jürgen Moltmann). Abschließend versucht der Autor dieses Aufsatzes auch eine eigene Christus-Deutung „nach Bloch“, die ihren Weg in die ästhetische Christologie sucht; ob damit die anderen Theologen einverstanden sind, bleibt freilich zu fragen. Aber hier wird noch einmal deutlich, wie anregend Bloch für die Theologen sein kann!

Es bleibt also am Schluß noch einmal die Frage: Was will dieses Buch? Was verstanden die Herausgeber unter diesem Titel?

Es geht offensichtlich um eine Vermittlung des Blochschen Erbes, und solche Vermittlungen sind immer noch im Prozeß. Blochs Œuvre ist so voll und reich (mit allen möglichen Traditionen!), daß sich bei ihm vieles – wie bei einem reichen Umschlagplatz – als wieder aktuell und neu darbietet. An dieser Quelle werden auch Theologen sich (zum eigenen Nutzen!) ausgiebig bedienen können – ob es nun Blochs Erben angenehm ist oder nicht . . .

Im vorliegenden Band spiegelt sich, daß Bloch für Theologen noch lang interessant bleiben wird!

Linz Ferdinand Reisinger

SCHAEFFLER RICHARD, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. (Qu. disp. 82). (200.) Herder, Freiburg 1980. Kart. DM 34,-.

„Kopernikanische Wenden“, Umbrüche in der Denkgeschichte, oder, mit einem Ausdruck aus der neueren wissenschaftstheoretischen Diskussion, „Paradigmenwechsel“ sind seltene Ereignisse in der Geistesgeschichte. Mit aller Vorsicht möchte der Rez. diese Begriffe, die eine revolutionäre Veränderung herkömmlicher Denkmuster signalisieren, auf das schon seit 1980 vorliegende Werk des Bochumer Professors für philosophisch-theologische Grenzfragen R. Schaeffler anwenden. Der Autor hat das Verdienst, in der herkömmlichen Betrachtungsweise des Verhältnisses von Glauben und Wissen, das in der Neuzeit – zumindest im okzidentalen Bereich – für den Glauben zu einem rein defensiven wurde, eine grundsätzliche Neuorientierung einzuführen.

Herkömmliche Versuche der Theologie, die zeigen wollten, daß die als endgültig und unverrückbar hingestellten Standards wissenschaftlicher Rationalität in irgendeiner Form auch auf sie übertragen werden können (Versuche, die zu meist damit endeten, daß weder die minimalsten Ansprüche des Glaubens noch die der Wissenschaft erfüllt wurden), kreisten in sich selbst. Schaeffler weist nun an Hand der Geschichte des Verhältnisses von Glaube und Wissen nach, daß es nie diesen einseitigen „Wissenschaftszentrismus“, mit seinem Anspruch, ein normatives Ideal von Wissen und Vernunft zu bieten, gegeben hat, sondern, daß sich die Theologie als Glaubensreflexion und die Wissenschaft von der Wissenschaft (Wissenschaftstheorie) in einem ständigen, spannungsreichen, aber auch inspirierenden Wechselverhältnis befanden. Der All-einherrschaftsanspruch des naturwissenschaftlich geprägten Wissenschaftsverständnisses, der die neuere Geschichte so belastet hat, entspricht nicht den Gegebenheiten. Weder Theologie noch Wissenschaft sind fixierte Größen, vielmehr beeinflussen sich die regulativen Begriffe von Wissenschaft und Theologie und treiben sich gegen-

seitig voran. In Belichtungen der Geschichte kann Schaeffler zeigen, daß gerade die Theologie in vielen Fragen einen exemplarischen Vorsprung besaß und so die Entwicklung der Wissenschaftstheorie positiv beeinflußt und geleitet hat.

Dieser von Schaeffler eingebrachte „Paradigmenwechsel“ im Denken des Verhältnisses von Glaube und Wissen hat vor allem den Vorteil, gegenwärtig besser nach jenem kritischen Potential fragen zu können, das einen Impuls geben könnte für die Entwicklung der regulativen Idee einer Wissenschaft, die die Erde wieder zur Wohnung des Menschen macht. Schaeffler verweist hier etwa auf die grundlegende Bedeutung des Begriffes *oikodomé* (Aufbauung) für die Theologie, der für die heute angestrebte Diskussion um die Gesellschaftsrelevanz der Wissenschaft orientierenden Charakter besitzen könnte.

Das Buch umfaßt neun Kapitel, die, nach einer ersten systematischen Reflexion, die geschichtliche Genetik bis in die Gegenwart nachzeichnen, wobei der Autor vorteilhafterweise die Ergebnisse der einzelnen Kapitel jeweils in kompakten Thesen zusammenfaßt. Im übrigen hat R. Schaeffler diesen seinen Ansatz im 20. Band der Enzyklopädie „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft“, in überarbeiteter Form und gekürzt, erneut dargestellt (S. 5–83).

Alles in allem ist dieses Werk kein Lehrbuch und auch kein einfaches Lesebuch, es ist ein *Theorie-Arbeitsbuch* von großer heuristischer Brisanz, dessen Erklärungsfähigkeit der Autor an den ausgewählten Beispielen der Geschichte zu demonstrieren sucht.

Es ist eine Aufforderung, das Verhältnis von Theologie und Wissenschaftstheorie neu und gegen den Strich zu lesen. Der Rez. bedauert, daß dieser Ansatz noch nicht ausreichend in der gegenwärtigen theologischen Diskussion berücksichtigt worden ist und ist auch der Zuversicht, daß seine zukünftige Wirkungsgeschichte die schuldhaft Verspätung der Besprechung marginalisieren wird.

Graz

Otto König

CASPER BERNHARD (Hg.), *Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen*. (71.) Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 1982.

Dieser Band enthält die Festvorträge anlässlich der Vollendung des 75. Lebensjahres des Religionsphilosophen Bernhard Welte (inzwischen verstorben) von Bernhard Casper, Klaus Hemmerle und Peter Hünermann.

Im ersten Beitrag befaßt sich *Klaus Hemmerle* mit einer kurzen Schrift des Philosophen: „Die Grenze als göttliches Geheimnis“, in: *Auf der Spur des Ewigen*, Freiburg 1965.

Ausgangspunkt darin ist die Verwiesenheit aller Wissenschaft auf „Grenzen“. Allerdings wird dabei nicht das vor oder nach einer Grenze Liegende betrachtet, sondern diese selbst. Die Grenze setzt die Urbegriffe „Dieses“, „Nichts“

und „Und“. Mit diesen Begriffen wird festgelegt, was etwas ist, was etwas nicht ist und was es verbindet. Konkret auf das Denken bezogen ist dieses immer „grenzendes“ Denken. Daraus entspringt für Hemmerle die Charakteristik der Weltischen Phänomenologie und seiner geistigen Bemühungen, speziell auch in Fragen des göttlichen Geheimnisses.

Bernhard Casper bringt Überlegungen zum siebten Buch der *Confessiones* Augustins unter dem Thema „Das Problem der theologischen Differenz“. Er zeigt die theologische Differenz nach Augustinus, welche im eigentlichen Sinn zwischen dem bloßen Sehen und der aufbauenden Liebe besteht. Daraus erwächst die Notwendigkeit von Philosophie für die Theologie. Die denkerische Reflexion widerspricht nicht der Bewegung der Liebe Gottes, sondern gibt den Menschen einen Selbststand. Der Mensch könnte nicht den Weg Gottes beschreiten, wenn er nicht die Erfahrung der Differenz auf das Göttliche hin begreifen könnte.

P. Hünermann zeigt in einem ersten Schritt, den er Anweg zur Theologie und zur Philosophie bezeichnet, wie der Mensch in der Geschichte auf die Reflexion der Theologie sowie der Philosophie verwiesen wird. Dies ist einmal für die Theologie das Kreuz Jesu und für die Philosophie die Frage nach dem Grund von allem. „Würde der Glaube die Einsicht, den Intellektus, nicht suchen, verbliebe er in der Sphäre der Äußerlichkeit“ (54). Hünermann zeigt die Entwicklung dieses Axioms in der mittelalterlichen Theologie, die vom aristotelischen Distanzbegriff ausgehend das Wesen Gottes und seine Veräußerung als *Communicatio* gedacht hat. In diese Beziehung Gottes einzutreten, ist auch für den Menschen möglich als „*Communicatio cum deo*“, welche gleichzeitig die Basis für den Intellektus *fidei* ergibt.

Selbst durch den deutschen Idealismus wird diese Basis weitergeführt, jedoch Theologie als ein inneres Moment der Philosophie verstanden, bedingt durch den Versuch, nicht nur Philosophie, sondern auch Theologie auf den Begriff zu bringen. Die Problematik zeigt sich allerdings, wo Theologie und Glaube die Dimension der Hoffnung beinhalten. Darauf ist es der Philosophie nicht möglich einzugehen. Eine neue Sichtweise wird durch den Theorieansatz eröffnet, daß die Selbstmitteilung Gottes in Offenbarung und Gnade ein „Konstitutivum menschlicher Transzendentalität“ (61) sei und so mit transzendentaler Reflexion, als philosophischer Methode, ergründet werden kann. Hierbei wird auf Karl Rahner verwiesen. So ist sowohl der Philosophie als auch der Theologie ein eigenständiges Verhältnis eröffnet.

Als offene Frage – nicht nur bei diesem Artikel, sondern auch den vorhergehenden – bleibt allerdings immer noch, ob es für die Theologie ausreichend ist, sie mit philosophischer Erkenntnistheorie reflektieren zu können. Die philosophische Reflexion, selbst wenn sie eine transzendentallogische ist, erschöpft sich im Denken des Gegenstandes und sucht deren Wahrheit. Sie ist

an die Logik der menschlichen Rationalität gebunden. Ist mit dieser Logik auch ein Reflektieren von Gott möglich oder übersteigt es nicht diese Dimensionalität? Die Suche einer adäquaten Erkenntnistheorie und Logik für die systematische Theologie, für den *intellectus fidei*, zum Unterschied zur Philosophie scheint noch nicht ihr Ziel erreicht zu haben. Dies zeigt auch das Schlußwort von B. Welte, wenn er die Philosophie wohl als „*ancilla*“ definiert, sie als solche aber auf einen Ehrenplatz im Wissenschaftsfest vorbittet. Hünermanns Ausführungen sind ein weiterer Schritt im Erklären des adäquaten Verhältnisses von Theologie und Philosophie, um nicht die Theologie als Teildisziplin erachten zu müssen, was dezitiert und gefühlsmäßig als Einschränkung erachtet wird.

Steyr

Enrico Savio

RACEK ALFRED, *Philosophie der Grenze. Ein Entwurf*. (172.) Herder, Wien 1983. Ppb. S 198.–/DM 28,80.

Die Frage des Club of Rom nach den „Grenzen des Wachstums“ ist für den Verfasser Indikator eines steigenden Krisenbewußtseins und fungiert als Einstieg zu einer philosophischen Reflexion über Begriff und Wesen der Grenze. Die Untersuchung zielt darauf ab, zu bestimmen, was eine Grenze als Grenze konstituiert und welche grundsätzliche Grenzen in den vielfältigen Grenzerfahrungen und -problemen feststellbar sind.

Hier geht der Verfasser von einer Trias grundsätzlich verschiedener Typen aus: 1. Natürliche Grenze (Beschränkung des quantitativ Vorhandenen); 2. Gnoseologische Grenze (Grenze des Bewußtseins und seiner Leistungen); 3. Grenze der Praxis (Kontingenz des menschlichen Daseins).

Diese je verschiedenen Grenzarten provozieren schließlich die solche Bestimmungen noch einmal übersteigende Frage nach einer Grenze aller Grenzen, nach einer absoluten Grenze.

Wer sich philosophisch mit dem Phänomen der Grenze beschäftigt, kommt an Kant nicht vorbei. Racek wählt daher zu Recht den hohen Problemstand von Kants Transzendentalphilosophie, wie er in der „Kritik der reinen Vernunft“, insbesondere im Kapitel über „Phänomena und Noumena“ vorliegt, zum Kern seiner Auseinandersetzung. Die transendentale Differenz, die in der Erfahrung mit ihrer Gegenstandsbezogenheit und Subjektbedingtheit aufbricht, überwindet den Begriff der „Schranke“ als Grenze im Felde des Gleichartigen (z. B. Wald und Wiese als zwei Raumgrößen). Die Selbstprüfung des menschlichen Denkens stößt dabei in ihrem Fortgang an jene grundsätzliche Grenze, an der sich die Vernunft als Negation des Verstandes erweist. Insofern in diesem Nichtwissen noch das Wissen um dieses Nichtwissens mit-enthalten ist, kann diese Negation rein negativ bestimmt sein. Die Vorrangstellung gnoseologischer Grenzbestimmungen wird bei Hegel noch erweitert, um schließlich dialektisch im absolu-

ten Bewußtsein aufgehoben zu werden. Die in der Ichphilosophie über das erkennende Subjekt geleistete Grenzbestimmung wird von Racek als unzureichend aufgewiesen und im Rückgriff auf den Substanzbegriff (Aristoteles, Leibniz) auf den ontologischen und praxeologischen Bereich erweitert. Der reflexionsindifferente Leib vermittelt den Zugang zu einer neuen Qualität des Seins und spannt zugleich jenes grundsätzliche Grenzverhältnis auf, das sich in der Praxis als unaufhebbare Verschränkung von Freiheit und Notwendigkeit, von Selbstbestimmung und Vorgegebenheit, von Intentionalität und Realität in der menschlichen Daseinsführung erweist. Ob die absolute Grenze, die dabei als Unabgeschlossenheit und Abgründigkeit erfahren wird, noch einheit- und sinnstiftende Transzendenz zu werden vermag, kann die Philosophie nicht mehr feststellen, höchstens postulatorisch verlangen.

Die eingehenden, mit hohem Abstraktionsgrad durchgeführten Analysen der vorliegenden Arbeit lassen sich einerseits als theoretische Zurückweisung aller ideologischen Totalitätsansprüche verstehen. Andererseits wird damit ein Stück Fundamentalanthropologie geboten, insofern sich im Menschen mikrokosmisch – durch seinen Leib offen auf das System der Natur, durch seine Vernunft offen zur absoluten Grenze hin – ein geschichtetes Weltverhältnis repräsentiert, das er aufgrund eines reflexionstheoretisch schließlich nicht mehr einholbaren Vermögens zu einer Einheit zusammenfügt.

Graz

Josef Schmuck

ECCLES JOHN C., *Das Rätsel Mensch*. Die Gifford Lectures an der Universität von Edinburgh 1977–1978. (240.) Ernst Reinhardt, München 1982. Ln. DM 32.–.

Der erste Teil des Buches bringt das gängige evolutionistische Weltmodell, wobei sich der Autor in der Darstellung der kosmisch-physikalischen, der chemischen und der biologischen Evolution auf andere Autoritäten beruft, die in Zitaten reichlich zu Wort kommen. Dabei wird die Evolution des Menschen, im besonderen die Entwicklung des Gehirns, und ein Modell der kulturellen Evolution mit Sprache und Werten zu einem Schlüsselpunkt. In der siebten, achten und neunten Vorlesung schöpft der Autor aus der Fülle seines eigenen Wissens und Könnens als Gehirnspezialist. Die zehnte Vorlesung führt ein in seinen dualistischen Interaktionismus zwischen dem Gehirn und dem Geist, die er als unabhängige Wesenheiten des Menschen identifiziert. Eccles, ein engagierter Naturwissenschaftler und Nobelpreisträger, greift den materialistischen Monismus an und versucht ihn von der Naturwissenschaft her mit Hilfe von Schlußfolgerungen aus der Hirnanatomie und Hirnphysiologie zu widerlegen. Dazu postuliert er das Vorhandensein des sogenannten Liaison-Hirns, das er in der Großhirnrinde des Schläfen- und Stirnlappens lokalisiert und als das Interaktionszentrum zwischen dem Hirn und dem Geist identifiziert. Er zerbricht damit die monistisch-

materialistische Kruste und stößt durch zum Kern des Rätsels Mensch, zum Geist. Besonders eindrucksvoll ist der Epilog, ein persönliches Glaubensbekenntnis des Autors, das, obwohl anthropozentrisch, sich zu einer göttlichen Vorsehung, also zur Existenz Gottes, bekennt und die Relativität wissenschaftlicher Ergebnisse und Modelle, insbesondere des evolutionistischen Modells, betont. Ein anspruchsvolles und befreiend ehrliches Buch.

Puchenaus

Karl Rohregger

GORDAN PAULUS (Hg.), *Menschwerden – Menschsein*. (Salzburger Hochschulwochen 1982). (456.) Styria, Graz–Wien–Köln u. V. Butzon & Bercker, Kevelaer 1983. Kart. S 120.–

Es ist eine gute Tradition, daß die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen in Buchform erscheinen und so einem größeren Kreis von Interessierten zugänglich gemacht werden. Das Buch ist gedacht als ‚Nachlese zum Nachlesen‘ (11); es enthält im Wesentlichen die Hauptvorlesungen; der Inhalt der Nachmittagsveranstaltungen ist in einem Anhang kurz zusammengefaßt.

Das Thema der S. Hochschulwochen von 1982, das zugleich auch der Titel des Buches ist, ist weit gespannt. Es kann nicht erschöpfend eingefangen und dargestellt werden. So sind die einzelnen Beiträge wie Mosaiksteine zu einem Bild, das unermessliche Ausmaße hat. Die einzelnen Vorlesungen befaßten sich – jeweils dem Gesamtthema zugeordnet – mit dem Menschen und der Politik (N. Lobkowicz), mit philosophischen Grundfragen (E. Coreth), mit Mensch-Werdung (R. Riedl), mit dem biblischen Menschenbild (A. Deissler), mit pädagogischen Fragen (M. Heitger), mit dem gefährdeten Humanum (F. H. Tenbruck), mit den Werten (O. Höffe), mit der Kulturbedingtheit des Menschen (E. E. Boesch) und schließlich mit Jesus, dem vollkommenen Menschen (W. Beinert).

Es liegt in der Absicht einer derartigen Veranstaltung, bedeutsame Themen in einer aktuellen Pointierung aufzugreifen. Darin liegt auch die Stärke dieser Veröffentlichung. Umfassende Fragestellungen werden relativ knapp und übersichtlich dargestellt, wodurch die wesentlichen Gesichtspunkte oft besser erkennbar werden als bei umfangreicheren Darstellungen. Auch in Bereichen, die dem Leser vertraut sind, ergeben sich – bedingt durch die Wahl spezifischer Gesichtspunkte und der Zuordnung zum Gesamtthema – bedenkenswerte Einblicke in bestehende Zusammenhänge.

Linz

Josef Janda

JONAS HANS / MIETH DIETMAR, *Was für morgen lebenswichtig ist*. Unentdeckte Zukunftswerte. (80.) Herder, Freiburg 1983. Brosch. DM 9,80.

Der erste Beitrag des schmalen Bändchens stammt von dem 80jährigen Philosophen H. Jonas, der zuletzt durch sein Buch „Das Prinzip Verantwortung“ bekannt geworden ist. Er beschäftigt sich mit der Frage „Werte von gestern

für die Welt von morgen“. Seine Überlegungen beziehen sich auf alte und bleibende Werte, wie sie in Sitte, Sittlichkeit und Recht zum Ausdruck kommen. Daß Tugenden aufgrund veränderter Zeitsituationen „veralten“ können, darf nicht mit der üblichen Relativierung der Werte verwechselt werden. Neue Verhältnisse brauchen auch neue Werte, bzw. bewirken, daß alte Werte eine veränderte Bedeutung bekommen. So bekommt z. B. die alte Tugend des Maßhaltens unter veränderten technischen Voraussetzungen und bei einer neuen Umweltsituation neue und früher nie erahnte Dimensionen.

Im zweiten Beitrag überdenkt D. Mieth „ethische Perspektiven für eine menschliche Zukunft“. Eine Sinnkrise ist zu überstehen; Sinn aber steht in Zusammenhang mit Wert. Es ist nicht einfach, Modelle möglicher Moralen für die Zukunft zu erstellen. Sie können prophetisch „erinnert“, aber nicht vorausgesagt werden (75), sie sind nicht evident und bleiben immer strittig (44), aber sie können anregen. So regen auch die Ausführungen Mieths zum Weiterdenken an, wenn auch aufgrund der Fülle der implizierten Fragestellungen manches ansatzhaft bleibt und etwas unsystematisch wirkt. Immer wieder aber liest man bedenkenswerte Sätze, wie etwa: „Nicht alles, wofür Jugend sensibel ist, ist eine ethische Möglichkeit“ (44) oder: „Je irreversibler das Handeln, umso größer die Beweislast“ (74); gedacht ist dabei an neue Technologien, deren Unschädlichkeit nicht nur anzunehmen, sondern zu beweisen ist.

Andere Äußerungen reizen – bei aller Zustimmung – auch etwas zum Widerspruch: der Satz, daß die Praxis gelebter Überzeugungen die einzige Vermittlung sittlich relevanter Einsichten ist, während sie erstarren, wenn sie durch Autoritäten und Regeln tradiert werden (62), birgt zweifellos viel Wahrheit, wenn auch unangenehm; dennoch bleibt offen, warum auch gelebte Überzeugung oft genug in der Lage ist, Nachahmung bzw. Nachfolge zu provozieren.

Linz

Josef Janda

MORALTHEOLOGIE

SCHMITZ PHILIPP, *Menschsein und sittliches Handeln*. Vernachlässigte Begriffe in der Moraltheologie. (Reihe Engagement). (148.) Echter, Würzburg 1980. DM 15,80.

Der Haupttitel dieser Veröffentlichung deutet deren (durchaus unpolitisches, aber mehr als berechtigtes) Anliegen an, in Überschreitung der vieldiskutierten Frage der Normbegründung (und damit des sittlich Richtigen) den Menschen selbst, Subjekt des sittlichen Handelns, mit seiner Entwicklung und seinem Streben nach existentieller Verwirklichung in den Blick zu nehmen: „Der Moral . . . tut eine Erörterung des sittlich Guten not“ (7). In der Tat deckt das Problem der Handlungslegitimation (unbeschadet seiner Aktualität und Relevanz) nicht die Thematik der menschlichen Sittlichkeit ab. Diesen größeren Zusammenhang markiert Sch. mit fünf Begriffen, die die Fundamentalmoral auf keinen

Fall vernachlässigen darf: sittliches Tun (9–28), Gewissen (29–49), sittlich Böses (86–106), Autorität (50–85), Tugend (107–132). Der zeitgemäßen und zugleich an die ethische Tradition anknüpfenden Rehabilitierung der beiden letztgenannten mag man besonders gerne zustimmen. Auch die fundamental-ethischen Begriffe „Gewissen“ und „sittlich Böses“ sucht Sch. dem heutigen Verständnis neu zu erschließen. Von grundlegender Bedeutung sind die Ausführungen über das „sittliche Tun“, näherhin über den „sittlichen Entwurf“ (12–23) „als ein von Rationalität getragenes Hinsehen auf ein Ziel, als Einstellung auf das Menschsein und als dynamische Erfahrung der Freiheit“ (23). Das sich durch konzise und sorgfältige Diktion und klare Untergliederungen auszeichnende Buch verzichtet nicht auf erhellende Beispiele. Es könnte anregen, sich auch in Gruppenarbeit damit weiter zu beschäftigen.

Linz

Alfons Riedl

KIRCHENGESCHICHTE

SONNTAG FRANZ PETER (Hg.), *Das Glaubenszeugnis der frühen Kirche*. (137.) St.-Benno-Verlag Leipzig 1981. Ln.

In diesem geschmackvoll gebundenen kleinen Buch bietet der Herausgeber in deutscher Übersetzung zehn gut ausgewählte Texte der frühen Christenheit von der Didache oder Zwölfapostellehre über die Briefe des Ignatius von Antiochien bis zur Schilderung der diokletianischen Christenverfolgung. Jedem Abschnitt ist eine sehr knappe Einleitung vorangestellt, die den Zugang erleichtert. Diese Glaubenszeugnisse treffen uns auch noch heute. Ihre Lektüre kann unseren eigenen Glauben stärken.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KEMLER HERBERT, *Christentum – Alte Kirche und Mittelalter*. (Kohlhammer Tb, Bd. 1037). (127.) Stuttgart, Kohlhammer 1981. Kart. DM 14,-.

SCHNEEMELCHER WILHELM, *Das Urchristentum*. (Urban-Taschenbücher, Bd. 336). (220.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 18,-.

Kemler versucht in sieben Kapiteln auf knappen 100 Seiten einen Überblick über den Verlauf der Kirchengeschichte in Altertum und Mittelalter zu vermitteln. Zu den angeschnittenen Themen können naturgemäß nur Andeutungen und Verkürzungen geboten werden. Die Aufbereitung eines derart komprimierten Textes für den Unterricht – das Büchlein wird als Arbeitsbuch vorgestellt – setzt große Detailkenntnis des Lehrers voraus. Jedes der sieben Kapitel ist in vier Stufen aufgebaut: Eigene Erfahrung, Problematisierung, Informationen, Unterrichtsliche Konkretionen. Alles zusammen soll es ein „sachlicheres Verständnis“ (S. 9) für die Geschichte des Christentums wecken und vertiefen. Wenn das Werk in der vom Autor beabsichtigten Weise eingesetzt wird, kann es dieses Ziel erreichen. Schneemelcher behandelt auf 220 Seiten die Ge-

schichte des Urchristentums. Er versteht darunter den Zeitraum von der Wirksamkeit Jesu bis zur Zerstörung von Jerusalem im Jahre 70. Sein Anliegen ist es, das Glaubenszeugnis der ersten Christengeneration „in seiner unterschiedlichen Ausprägung herauszuarbeiten“ (S. 204), d. h. darzulegen, daß „urchristliche Kirche und Theologie keine uniformen Größen sind“ (S. 7). Dabei will er aber seine Sicht der Pluralität nicht überbewerten. Für die Beurteilung der Details ist wohl eher der Fachvertreter für NT zuständig.

Linz-St. Florian

Karl Rehberger

AUGUSTINUS AURELIUS, *Der Gottesstaat / De Civitate Dei*. 2 Bde. In deutscher Sprache von Carl Johann Perl. (I: XLII u. 898, II: XIV u. 982.) Ferdinand Schöningh, Paderborn 1979. Geb. in Kasette. DM 198,-.

Werk und Übersetzer braucht man nicht näher vorzustellen. Über Carl Perl, den am 30. Dezember 1981 verstorbenen verdienstvollen Augustinus-Übersetzer, ist schon viel Positives geschrieben worden, das hier nicht wiederholt werden soll. Perl kam über die Musik zur Beschäftigung mit dem Werk Augustins. Dieser Hintergrund wirkte sich immer wieder auf seine gut lesbaren und einfühlsamen Übersetzungen aus.

Die Bände sind in gewohnt vornehmer Ausstattung gearbeitet. Dankbar greift man zur Zeittafel zu Leben und Werk Augustins, ebenso zum umfangreichen Namen- und Sachregister. Die letzten Druckfehler konnte Perl nicht mehr ausmerzen. Der Verlag hat 1982 ein Beiblatt mit einer kleinen Anzahl von Druckfehlerberichtigungen nachgereicht. Perl selbst hat sich bei Tätigkeit an die Übersetzung von 1928f. (Bernhart Dombart und Alphons Kalb) angelehnt.

Die beiden mächtigen Bände werden mit Recht wieder für lange Zeit das Standardwerk des Patrologen oder wer sich sonst damit beschäftigt, sein.

Linz-St. Florian

Karl Rehberger

SIEBEN HERMANN JOSEF, *Die Konzilsidee der Alten Kirche*. (Konziliengeschichte Reihe B: Untersuchungen). (XXV u. 540.) Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1979. Ln. DM 122,-.

Vor mehr als einem Jahrhundert erschien das Konzilienwerk von Hefe (1855, 1. Bd.). Trotz Neuauflage, Fortsetzung und Übersetzung war eine neue Darstellung ein Desiderat. Die Anlage des neuen Konzilswerkes besteht aus zwei Reihen, A = Texte, B = Untersuchungen. Der Titel „Konziliengeschichte“ wurde bewußt beibehalten.

Die Reihe B-Untersuchungen beginnt mit dem Band von Hermann Josef Sieben in elf Abhandlungen, zuerst erschienen in der Zeitschrift „Philosophie und Theologie“ (1970–1976, Jg. 45–51). Das vorliegende Werk faßt diese Beiträge zusammen. Größere Umarbeitungen waren nicht nötig, da die genannten Artikel „von Anfang an als umfassende Studie konzipiert und . . . nach gleicher Methode ausgearbeitet“ worden waren

(S. XIII). Neben Einleitung und Schluß des Bandes kamen noch drei Abschnitte neu dazu: Die Konzilsidee des Eusebius von Caesarea oder der hellenistische Einfluß; das zweite Nicaenum und die Probleme der Rezeption; das Echo von Apg 15 in der altkirchlichen Literatur.

Der Bogen der Darstellung in diesem Band spannt sich vom urchristlichen Konzilsgeschehen in der Verfolgungszeit bis zu den konzilsähnlichen Veranstaltungen der Nachvölkerwanderungszeit; oder vom sog. Apostelkonzil bzw. von Origenes und Cyprian von Karthago bis zu dem einem Thing nachgebildeten Konzil im Frankenreich. Der Verfasser hat die verschiedenartigen Formen und Verstehensmuster von Konzilien im behandelten Zeitraum sehr gut herausgearbeitet. Er selbst nennt zwar als Grenzzahlen die Jahre 325 und 787, doch greift er, wie schon erwähnt, darüber hinaus.

Es stellten sich nicht nur die Fragen nach Ablauf und Ergebnissen eines Konzils, sondern das „Phänomen Konzil“ selbst sollte untersucht werden, seine Strukturprobleme, Möglichkeiten, Chancen und Gefahren. „Wie dachte die alte Kirche über das Konzil, die alte Kirche, die selber diese Institution geschaffen und den nachfolgenden Generationen überliefert hatte?“ (S. 1) Es waren Fragen zu untersuchen wie: Worauf stützen sich Autorität und Verbindlichkeit der Konzilsaussagen, etwa im Falle Nicaea? Welche Terminologie drückte den Sachverhalt adäquat aus? Geht die Gültigkeit der Aussagen allein vom Rechtsstandpunkt aus? Das römische Papsttum hat diese Richtung, „in der die konziliare Theorie zukünftig ihre Entfaltung finden sollte“ (S. 230), angedeutet.

Der Autor greift in der Erklärung der allgemein als Konzil bezeichneten Kirchenversammlungen verschiedenster Struktur auf das alttestamentliche „Synhedrin“ zurück und zieht es zur Erklärung des lukanischen Berichtes über das sog. Apostelkonzil (Apg 15) heran. Dann verfolgt er das Echo von Apg 15 in der altchristlichen Literatur und stellt die Konzilsidee des Eusebius von Caesarea näher vor. In dem (im Buch vorangestellten) zweiten Teil legt er die Konzilsidee der Alten Kirche im Spannungsfeld der Konziliengeschichte dar, und in seinem ersten Teil untersucht er diese Idee im Zeugnis einzelner Autoren. Die chronologische Reihung ist im Buch umgekehrt, doch aus sachlichen Gründen scheint die vom Autor vorgenommene Reihung zielführender. An Autoren der Alten Kirche befragt Sieben Athanasius von Alexandrien, Augustinus von Hippo, Leo d. Gr., Vinzenz von Lerin und Theodor Abu Qurra (gest. 820/25).

Die Konzilsidee, also die „leitenden Gedanken und Anschauungen, die die Alte Kirche in diesem Zeitraum vom Wesen, von Teilaspekten und den näheren Bedingungen der Konzilsinstitution ausgebildet hat“ (S. 17), wird zuerst am Beispiel des Athanasius verdeutlicht. Dabei wird wieder einmal mehr dessen kämpferische Haltung sichtbar (S. 62). Augustinus hatte keine Gelegenheit, an einem der großen Konzilien teilzunehmen. Die Priesterweihe hatte er erst zehn

Jahre nach dem Konzil von Konstantinopel erhalten, und die Reise zum Konzil von Ephesus, zu dem eine Einladung des Kaisers Theodosius II. vorlag, hatte sein Tod verhindert. Doch in seinem Wirkungsbereich hatte er historisches Wissen um frühere Konzilien, und als Veranstalter und Teilnehmer lokaler Kirchenversammlungen hatte er reiche persönliche Konzilserfahrung sammeln können. Für Augustin boten die Konzilien die Möglichkeit, Reformkonzepte zu verwirklichen. Konzilien sind für ihn nicht ein homogener Körper mit gleichrangigem Anspruch auf Verbindlichkeit ihrer Einzelaussagen, doch kommt ihnen wesentlich auctoritas zu.

Es würde zu weit führen, weitere Details vorzustellen. Das Gesamtwerk wird sicher seinen Standardplatz in der Fachliteratur einnehmen und jedem, der sich mit der Geschichte der Kirche dieser Zeit als Historiker, Patrologe, Dogmengeschichtler etc. zu beschäftigen hat, unentbehrlich werden.

Angenehm fiel bei der Lektüre der Ton vorsichtiger Formulierung auf, besonders auch, wo es um anderslautende Ansichten von Fachkollegen ging. Die Benützbarkeit des umfangreichen Werkes wird durch die beigegebenen Verzeichnisse und Register (Quellen und Literatur, Personen und Sachen, Begriffswörter, Schriftstellen, moderne Autoren) sehr erleichtert.

Linz-St. Pölten

Karl Rehberger

PIFFL-PERČEVIĆ THEODOR / STIRNEMANN ALFRED (Hg. im Auftrag des Stiftungsfonds Pro Oriente, Wien), *Das gemeinsame Credo: 1600 Jahre seit dem Konzil von Konstantinopel.* (Pro Oriente Bd. 6). (264.) Tyrolia-V., Innsbruck – Wien. Kart. lam. S 298.– / DM 42.–.

Anlässlich des Jubiläumsjahres des ersten Konzils von Konstantinopel kam es 1981 zu mehreren ökumenischen Veranstaltungen der christlichen Konfessionen, deren Dokumente dieser Band wiedergibt. Dazu kommen noch Referate der Wiener Altorientalkonsultationen 1971, 1973, 1976 und 1978, sowie des ersten ekklesiologischen Kolloquiums im April 1974 in Wien.

Die Stiftung Pro Oriente hatte für den 2. April 1981 zu einem Festakt und für den 3. April zu einer wissenschaftlichen Akademie eingeladen, bei der von der koptischen Kirche Amba Gregorius, Kairo, von den Orthodoxen Ioannis Anastasiou, Thessalonike, für die Lutheraner Adolf Martin Ritter, Marburg, und aus katholischer Sicht Aloys Grillmeier, St. Georgen – Frankfurt, referierten. Am 7. Juni fand der Festakt des Ökumenischen Patriarchats in Istanbul statt. Gleichzeitig am 6. und 7. Juni wurde des Konzils in Rom zu St. Paul und St. Peter gedacht. Eine ökumenische Feier fand am 29. August im Kölner Dom statt.

So sehr auch das Buch eine offizielle Note hat, ist es keineswegs Hoferichterstattung. Am interessantesten sind zweifellos die Referate der Wiener Tagung. Während sich die Orientalen und Orthodoxen mit der Wiedergabe der geschichtlichen Abläufe begnügten und dabei auf das fehlende Filioque und auf Kanon 3 (Vorrang von

Neurom) hinwies, versuchte vor allem Grillmeier die aktuelle Bedeutung des Symbols nicht nur für die Ökumene, sondern vor allem für das christliche Leben zu erarbeiten. Aus den Beiträgen anlässlich der Feierlichkeiten geht auch eindeutig hervor, daß das Filioque keineswegs ausdiskutiert ist.

Dem Stiftungsfonds Pro Oriente ist zu danken, daß er auch die Dokumente der früheren Wiener Altorientalkonsultationen bringt. Aus dem Charakter des Werkes ergibt es sich, daß es sicherlich keine bequeme Kost bringt. Doch nur auf diese Art ist es möglich, die Denkweise der Ostchristen kennenzulernen.

St. Pölten

Friedrich Schragl

KIEBELE ANTON / KIELBASA ANTONI / MÜNCK ANDREAS / VAN MEIJL PETER (Hg.), *Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart 1881-1981*. (440.) Generalat der Salvatorianer, Rom 1981. Ppb.

Dieser Sammelband stellt nicht nur den Versuch dar, Geschichte und Wirken der Salvatorianer zu beschreiben, sondern bildet darüber hinaus einen Beitrag für das Verständnis der neuen Kongregationen des 19. Jahrhunderts sowie einen Baustein zu einer umfassenden Gesamtdarstellung der Orden und Kongregationen der Kirche, der seinerzeit von Heimbücher geleistet wurde, aber einer auf den neuesten Stand gebrachten Behandlung bedürfte.

In einem ersten Teil werden Ursprung und Quellen der Gründung J. B. Jordans (1848-1918) sowie seine religiöse Gestalt und das Werden und Wachsen der Gesellschaft während der ersten 30 Jahre innerhalb und außerhalb Roms behandelt; auch wird auf die engsten Mitarbeiter Jordans eingegangen.

Der zweite Teil befaßt sich damit, wie sich die Provinzen und Missionen der Salvatorianer weltweit entwickelt haben und welche Schwierigkeiten und Probleme dabei aufgetreten sind. Die Beiträge des dritten Teiles verstehen sich als Hinweise und Anregungen zu Studium und Gespräch über wichtige salvatorianische Themen. Es wird z. B. auf die Frage einer eigenen „Salvatorianischen Spiritualität“ und die Revision der Statuten eingegangen, aber auch auf das grundsätzliche Problem der Erneuerung des Ordenslebens in unserer Zeit.

Linz

Rudolf Zimhobler

HOMILETIK

FUCHS OTTMAR, *Sprechen in Gegensätzen*. Meinung und Gegenmeinung in kirchlicher Rede. (384.) Kösel, München 1978. Kart. DM 38,-.

O. Fuchs' Dissertation widmet sich dem von J. Josuttis geforderten Gespräch der Homiletik mit der linguistischen Wissenschaft auf hohem Niveau. Ausgehend von den vielfältigen Versuchen, Semantik struktural zu verstehen und eine „strukturelle Semantik“ (S. 21) zu entwickeln, verfolgt Vf. das sogenannte Aktandenmodell in Anwendung auf biblische und homiletische

Texte und bringt auf diese Weise die in den Texten verborgenen Antithesen ans Licht. Eine solche Betrachtungsweise entspricht der christlichen Predigt vor allem deshalb, weil ihre Botschaft die jeweilige gesellschaftliche Realität dialektisch überbietet und weil auf diese Weise andererseits ideologische Schwarzweißmalerei aufgedeckt werden kann. Den Kapiteln über „Semantik des Gegensatzes“ und „Pragmatik des Gegensatzes“ folgt die Analyse einer Predigt zu Lk 6,20-26, die Anwendung des Aktandenmodells auf die Perikope selbst, dann eine Zusammenfassung der Ergebnisse, ein Literatur- und ein Stichwortverzeichnis.

München

Winfried Blasig

RELIGIONSPÄDAGOGIK

GUTSCHERA HERBERT/THIERFELDER JÖRG, *Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Ein Arbeitsbuch (280.) Ppb. DM 26,60; Lehrerkommentar. (208.) Kart. DM 23,40. Ferdinand Schöningh Paderborn 1976 bzw. 1978.

Wer zuerst den „Lehrerkommentar“ dieses zweibändigen Unterrichtswerkes zur Hand nimmt, sieht rasch, mit welcher Behutsamkeit hier die kirchlichen Traditionen behandelt werden, wie viele Gedanken sich die Verfasser gemacht haben und wie sehr es ihnen darum geht, Geschehnisse und deren Nachwirkungen zu erfassen und richtig einzuordnen. Das Ergebnis dieser „ökumenisch verfaßten und ökumenisch gestalteten Brennpunkte der Kirchengeschichte“ ist ein anregendes Lehrbuch, mit dessen Hilfe es gelingen kann, den Schüler an das Wesen der Kirche, die ja ein geschichtliches Phänomen ist, heranzuführen. Daß es heutzutage möglich ist, daß Verfasser zweier Konfessionen kirchengeschichtliche Ereignisse so unpolemisch sehen und darzustellen vermögen, ist selbst ein Ereignis. Schade, daß der Druck des Lehrerkommentars so wenig augenfreundlich ist und die Literaturangaben oft unvollständig sind. Auch sind nicht alle Kapitel gleich gut. So steht einem ausgezeichneten Reformationskapitel ein eher blaßes Aufklärungskapitel gegenüber. Insgesamt aber kann man das Buch Religionslehrern an höheren Schulen mit gutem Gewissen empfehlen, auch wenn es ihnen die Mühe der Auseinandersetzung mit dem Stoff nicht abnimmt.

Linz

Rudolf Zimhobler

SOZIALWISSENSCHAFT

HEININGER ERNSTPETER, *Ideologie des Rassismus*. Problemsicht und ethische Verurteilung in der kirchlichen Sozialverkündigung. (XXXVII/410.) Imensee, Schweiz 1980. Kart. sfr 57,40.

Vf., Mitglied der Missionsgesellschaft Bethlehem, Imensee, bereitete sich 1979 auf seinen missionarischen Einsatz in Simbabwe (Rhodesien) vor, das damals noch von einer weißen Minderheit regiert wurde; die Diskriminierung der afrikanischen Mehrheit war damit verbunden. Es stellte sich dem Vf. anhand dieses konkreten

Rassenkonflikts generell die Frage nach den Rassenkonflikten überhaupt und Rassentheorien als Erscheinungsformen des Rassismus und nach den Ansätzen zur Überwindung des Rassismus, wie sie sich bei der UNO und in der päpstlichen Soziallehre finden (157–253). Dieses Werk will den ethischen Gehalt der Rassenfrage und des Rassismus überprüfen, der aus vermeintlichen unveränderlichen Urtatsachen, aus unabänderlichen vererbten Merkmalen, die zu Verschiedenartigkeiten in der Erscheinung und im Verhalten menschlicher Gruppen führen, die Verschiedenwertigkeit einer oderer mehrerer Rassen oder ethnischer Gruppen folgert, um so auch die unterschiedliche Behandlung zu rechtfertigen. – Im 3. Teil der Arbeit (255–367) werden die in der kirchlichen Sozialverkündigung enthaltenen Grundsätze und Maßstäbe für eine differenzierte sittliche Beurteilung der Rassenfrage dargestellt und die wegweisenden Kriterien dazu aus einem geschichtlichen Überblick der amtlich-kirchlichen Stellungnahmen zu Sklaverei und zum Rassenproblem und aus den Rassentheorien gewonnen.

Der Rassismus ist eine „zum System gewordene Ungerechtigkeit“ (373), er steht daher im Widerspruch zu Kirche, die alle Rassenschranken transzendiert, zu Gerechtigkeit, Gleichheit und personaler Würde des Menschen. Aus den Darlegungen wird auch ersichtlich, daß die kritische Auseinandersetzung der Kirche mit der Rassenfrage sich erst dann verschärft, als der Gleichheitsgedanke als zentrales Strukturprinzip der Gesellschaft (im Sinne von Gal 3,28: „Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ‚einer‘ in Christus Jesus.“) unter Johannes XXIII. mehr an Bedeutung gewinnt. Soziale Gerechtigkeit verlangt „eine Gleichheit der gesellschaftlichen Lebenschancen und zielt auf Überwindung von ungerechtfertigten Privilegien und Diskriminierungen“ (372).

Da die Rassenfrage als ein besonderes Problem der neueren Geschichte eng verbunden ist mit der europäischen Expansion in Übersee, wird zur Klärung der sittlichen Gehalte zuerst die Institution der Sklaverei als Erscheinungsform des Rassismus analysiert (5–156), in Zusammenhang mit der spanischen und portugiesischen Kolonialideologie des 16. und 17. Jahrhunderts. Es wird auch klar, daß man von kirchlicher Seite bis ins 19. Jahrhundert hinein an die Sklaverei als Institution kaum zu rühren wagte. Erst 1839 schloß sich Gregor XVI. den Kräften an, die schon seit der Aufklärung die Aufhebung der Negersklaverei und das Verbot des Sklavenhandels gefordert hatten. Aber die Basis der Kirche scheint dieser aus der Menschenwürde sich ergebenden Konsequenz nur zögernd zugestimmt haben. Diese beschämende Tatsache dürfte wohl darauf zurückzuführen sein, daß die Sklaverei bis dahin als eine der menschlichen Gesellschaft wesensmäßig zugehörige Einrichtung als „naturrechtlich“ begründet angesehen wurde. (Das Stichwort „Naturrecht“ fehlt im übrigens sehr sparsam ausgestatteten Sachregister.)

Eine umfassende, interessante und wichtige Studie zu einer bisher in der Soziallehre der Kirche eher wenig behandelten Frage, dazu noch eine sehr aktuelle Studie, denn allem Anschein nach wächst das Potential an rassistischem, rechtsextremem Denken, das seine Suggestionskraft einübt als Gastarbeitervertreibung und unter dem Deckmantel kultureller europäischer Identität.

Linz

Walter Suk

VERSCHIEDENES

FINCKH RENATE, *Die Betroffenen*. Meditationen zu sechs Relieftafeln von Hellmuth Uhrig. (30.) Verlag Fleischmann, Esslingen 1981. Geh.

Der Bildhauer Hellmuth Uhrig schuf für eine erneuerte Pfarrkirche eine eindrucksvolle und zugleich schlichte Altarwand mit sechs Plastikgruppen und einem einfachen Kreuz. Die sechs Reliefs sollen den Gläubigen Begegnungsweisen mit Christus vermitteln, die ihnen auch Ermutigung zur Christusbegegnung schenken möchten. Renate Finckh schrieb dazu besinnliche Gedanken, welche zur Vertiefung des neutestamentlichen Textes und zugleich zu den bildlichen Darstellungen der Szenen anregen sollen. Der Evangelientext ist sprachlich gut übersetzt – nicht eine Wiedergabe der revidierten Einheitsübersetzung. Die Qualität der Schwarz-weiß-Bebildung ist nicht besonders gelungen. Dem bereits 1979 verstorbenen Bildhauer Uhrig widmet W. Wucher einen kurzen Nachruf. Bedauerlicherweise erfährt man im ganzen Heft nicht den Namen der Pfarrkirche.

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 gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

BAAR HANNE, *Kommt, sagt es allen weiter*. Eine Christin berichtet über charismatische Erfahrungen. Mit einem Nachwort von Karl Rahner. (79.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 9,80.

BACK DIETER/SONN WOLFGANG, *Buddhismus*. (Weltreligionen heute). (42. mit Dias und Kopiervorlagen) Benziger, Einsiedeln und Kaufmann, Lahr 1983. Geb.

BOURS JOHANNES, *Da fragte Jesus ihn*. (240.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 25,80.

BURZER THEODOR, *Glauben und leben mit Jesus*. (48.) Auer, Donauwörth 1983. Kart.

- BURZER THEODOR, *Jesus, dir leb ich*. Ein Kindergebetbuch. (32.) Auer, Donauwörth 1983. Geb.
- CHARPENTIER ETIENNE, *Führer durch das Neue Testament*. Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von Franz Joseph Schierse. (175.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 26,-.
- DREWERMANN EUGEN, *Psychoanalyse und Moraltheologie. 2: Wege und Umwege der Liebe*. (308.) Grünewald, Mainz 1983. Kst. DM 29,80.
- DUESBERG HANS, *Auch dort läßt du mich nicht los*. Glaubenserfahrungen im Krankenhaus. (112.) Matthias Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 15,80.
- ELIADE MIRCEA, *Geschichte der religiösen Ideen*. Band 3/1: Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit. (328.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 58,-.
- EYKMAN KAREL/BOUMAN JANSJE, *Das Fest*. Geschichten von Jesus. Kindern neu erzählt. Aus dem Niederländischen von Liesel Linn. (96. mit vielen Illustrationen.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 15,80.
- FELICI SERGIO, *Spirito Santo e catechesi patristica*. (Biblioteca de Scienze Religiose - 54). (303.) LAS, Roma 1983. Kart. L. 30.000,-.
- FRAAS HANS-JÜRGEN, *Glaube und Identität*. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse. (343.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Kart. DM 48,-.
- FRIELINGS DORF KARL / STÖCKLIN GÜNTHER, *Befreiende Erfahrungen in Positano*. Ein Modell therapeutischer Seelsorge. (128.) Grünewald, Mainz 1983. Kst. DM 18,80.
- GANOCZY ALEXANDRE, *Schöpfungslehre*. (Leitfaden Theologie, Bd. 10). (167.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 18,-.
- GELMI JOSEF, *Die Päpste in Lebensbildern*. (272.) Styria, Graz 1983. Ln.
- GIRARD RENE, *Das Ende der Gewalt*. Analyse des Menschheitsverhängnisses. (304.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 38,-.
- GOLDBRUNNER JOSEF, *Bibelkurs. Besinnungen auf die Heilsgeschichte. 2: Neues Testament*. (96.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 12,80.
- GUTSCHERA HERBERT/THIERFELDER JÖRG, *Brennpunkte der Kirchengeschichte*. Ein Arbeitsbuch. (280.); Lehrerkommentar (208.) Ferdinand Schöningh, Paderborn 1976. I: Geb. II: Kart. I: DM 26,40; II: 23,40.
- HALBFAS HUBERTUS, *Der Sprung in den Brunnen*. Eine Gebetsschule. (198.) Patmos, Düsseldorf 1983 (3. Aufl.). Kart. DM 18,-.
- HEIM WALTER, *Volksbrauch im Kirchenjahr heute*. (Schriften der Schweizerischen Gesellschaft für Volkskunde, Bd. 67). (211.) Schweizerische Gesellschaft für Volkskunde, Basel 1983. Kart. sfr. 36,-.
- HEIMERL HANS/PREE HELMUTH, *Kirchenrecht*. Allgemeine Normen und Eherecht. (Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft). (XVIII, 301.) Springer-Verlag, Wien-New York 1983. Geheftet. S 398.-/DM 57,-.
- HEINZ-MOHR GERD, *Lexikon der Symbole*. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. (320. mit ca. 300 Zeichnungen von Isabella Seeger und 10 Farbabb.) Eugen Diederichs, Köln 1983. (7. Aufl.) Ln. DM 39,80.
- HERIBAN JOZEF, *Retto φροσεν ε νένοισις*. Studio esegetico su Fil 2,1-5.6.11. (Biblioteca de Scienze Religiose - 51). (462.) LAS, Roma 1983. Kart. L. 30.000,-.
- HOLLMANN KLAUS, *Glaube schafft Leben*. Predigten zum Lesejahr A. (262./63 Bildseiten) Bonifatius Verlag, Paderborn 1983. Kart. DM 26,80.
- HONECKER MARTIN/WALDENFELS HANS, *Zu Gast beim Anderen*. Evangelisch-katholischer Fremdenführer. (232.) Styria, Graz 1983. Geb. S 198.-/DM 29,80.
- JALS, *Patres nostri*. (Cartoons). (o. S.) Luzifer Edition, Erlangen 1982. Kart. DM 12,80.
- KAISER MATTHÄUS, *Geschieden und wieder verheiratet*. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. (114.) Friedrich Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 12,80.
- KAMPHAUS FRANZ, *Was dir zum Frieden dient*. (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 9,80.
- KILIAN RUDOLF, *Jesaja 1-39*. (Erträge der Forschung, Bd. 200). (VII/160.) Wiss. Gesellschaft, Darmstadt 1983. Kart. DM 36,50 (für Mitglieder DM 21,50).
- KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Die Paulusbriefe vorgestellt*. (Reihe „b“, Nr. 5). (88.) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1983. Kart. S 88.-/DM 13,-.
- KNAPP MARKUS, *„Wahr ist nur, was nicht in diese Welt paßt.“ Die Erbsündenlehre als Ansatzpunkt eines Dialoges mit Theodor W. Adorno*. (300.) Echter, Würzburg 1983. Brosch. DM 39,-.
- KNOCH OTTO, *Täglich beten im Geist*. Biblischer Wegweiser für das persönliche Gebet und für Gebetskreise. (192.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 16,80.
- KOVACS ELISABETH, *Der Papst in Teutschland*. Die Reise Pius VI. im Jahre 1782. (204.) Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1983. Brosch. S 260,-.
- LÄPPLE ALFRED, *Außerbiblische Jesusgeschichten*. Ein Plädoyer für die Apokryphen. (128.) Don Bosco, München 1983. Kart. DM 16,80.
- LAUN HELLMUT, *So bin ich Gott begegnet*. (143.) Veritas, Linz 1981. Kart. DM 14,-.
- LEHMANN KARL, *Signale der Zeit - Spuren des Heils*. (189.) Herder, Freiburg 1983. Pappband. DM 19,80.

- LEUVEN ROMAEUS OCD, *Heil im Unheil. Das Leben Edith Steins: Reifen und Vollendung*. (Edith Steins Werke, Bd. X). (200.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 48,-.
- LOIDL FRANZ, *Geschichte des Erzbistums Wien*. (374.) Herold, Wien 1983. Ln.
- LORENZ ERIKA, „Nicht alle Nonnen dürfen das“. Teresa von Avila und Pater Gracián – die Geschichte einer großen Begegnung. (Herderbücherei, Bd. 1090). (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,90.
- MAIER HANS, *Katholizismus und Demokratie*. (Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 1). (352.) Herder, Freiburg 1983. Geb.
- MARTINI CARLO M., *Hoffnung auf Weihnacht*. (64./6 farb. Abb.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 12,80.
- MESTERS CARLOS, *Vom Leben zur Bibel. Von der Bibel zum Leben*. 2 Bände. Aus dem Portugiesischen übertragen von V. M. Drasen-Segbers. (112. u. 168.) Grünwald, Mainz und Kaiser, München 1983. Kart. Zusammen DM 36,-.
- METTE NORBERT, *Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung*. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters. (534.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 38,-.
- MEVES CHRISTA, *Bist Du David? Junge Menschen von heute erleben biblische Schicksale*. (Herbüch 1069). (125.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.
- MILDENBERGER FRIEDRICH, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*. (211.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 34,-.
- NELL-BREUNING OSWALD VON, *Worauf es mir ankommt*. Zur sozialen Verantwortung (96.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 11,60.
- NOUWEN HENRI J. M., *Wohin willst du mich führen*. Notizen aus Lateinamerika. (256.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 24,80.
- PESCH OTTO HERMANN, *Frei sein aus Gnade*. Theologische Anthropologie. (472.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 58,-.
- PRÜPPER THOMAS, *Gottes Ja – Unsere Freiheit*. Theologische Betrachtungen. (184.) Grünwald, Mainz 1983. Kart. DM 19,80.
- RECKINGER FRANCOIS, *Krieg ohne uns!* (245.) Bonifatius Verlag, Paderborn 1983. Kart. DM 19,50.
- RICHARDS JEFFREY, *Gregor der Große*. Sein Leben und seine Zeit. (315.) Styria, Graz 1983. Ln.
- RICHTER MICHAEL, *Irland im Mittelalter*. Kultur und Geschichte. (180/4 Karten/1 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 39,80.
- RIEBL MARIA, *Advent – Weihnachten*. Gedanken von Tag zu Tag. (152.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Pappband. S 140.-/DM 19,80.
- RIEDE JOHANNES, *Gott erbarmt sich unser*. (Herderbücherei „Worauf es ankommt“, Bd. 1073). (158.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,90.
- RIEDLINGER HELMUT, *Vom Schmerz Gottes*. (128.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 13,80.
- RIPPLE PAULA, *Vom Glück der Freundschaft*. Motiv christlichen Lebens. (168.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 19,80.
- ROMANEK CHRISTIAN, *Mit Kindern zeichnen*. Kreativ arbeiten in Schule, Gemeinde und Familie. (Reihe: Katechistische Handlungsfelder, Bd. 3). (80.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. S 98.-/DM 13,80.
- ROSS WERNER/WALTER RUDOLF, *Im Haus der Sprache*. Quellenband 1. (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 31). (400.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 54,- (für Bezieher des Gesamtwerkes DM 46,50).
- SCHAMONI WILHELM, *Wie sie Gott wiederfanden*. (235.) Johann Wilhelm Naumann, Würzburg 1983 (2. Aufl.). Kart. DM 19,80.
- SCELLENBERGER BERNARDIN, *Im Acker Gottes*. Erfahrungen einer Suche. (112.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 14,80.
- SCHERMANN RUDOLF, *Die Guerilla Gottes*. Lateinamerika zwischen Marx und Christus. (320.) Econ, Düsseldorf 1983. Kart.
- SCHIEBELER WERNER, *Wir überleben den Tod*. Erfahrungsbeweise für ein Weiterleben. Der Bericht eines Naturwissenschaftlers. (Herbüch 1088). (144.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 7,90.
- SCHMIDT HEINZ, *Didaktik des Ethikunterrichts I*. Grundlagen. (Ethik. Lehr- und Studienbücher, Bd. 6,1). (260.) W. Kohlhammer Stuttgart 1983. kart. DM 36,-.
- SCHMITT HELMUT, *Menschen am Wege Jesu*. (96.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Snolin. S 120.-/DM 16,80.
- SCHNEIDER LOTHAR, *Subsidiäre Gesellschaft*. Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 24). (161.) Ferd. Schöningh, Paderborn 1983. Kart. DM 32,-.
- SCHÖPFER HANS, *Theologie an der Basis*. Dokumente und Kommentare zum theologischen Nord-Süd-Dialog. (100.) Friedrich Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 12,80.
- SCHULTES JOSEF/HAMMERSTIEL ROBERT, *Der Baum des Lebens*. 12 Meditationen zu Bibeltexen mit Holzschnitten von R. Hammerstiel. (108./12 Illustr.) Herold, Wien 1983. Pappb. S 420.-/DM 57,-.
- SEIGFRIED ADAM, *Vernunft und Offenbarung bei dem Spätaufklärer Jakob Salat*. Eine historisch-systematische Untersuchung. (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 10). (302.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Kart. lam. S 420.-/DM 60,-.

SENGE ANGELIKA, *Marxismus als atheistische Weltanschauung*. Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge marxistischen Denkens. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 22). (329.) Schöningh, Paderborn 1983. Kart.

SPORKEN PAUL, *Begleitung in schwierigen Lebenssituationen*. Ein Leitfadens für Helfer. (192.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 19,80.

STOCK KLEMENS, *Jesus – die frohe Botschaft*. Betrachtungen zum Markus-Evangelium. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Snolin. S 168.–/DM 24.–.

SUNNUS SIEGFRIED/TILMANN RABAN, *Gemeinsamer Boden – Verschiedene Wege*. Aus der ökumenischen Praxis zweier Gemeinden. (168.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 25.–.

TERRIN ALDO N. u. a., *Le scienze della religione oggi*. Atti del convegno tenuto a Trento il 20–21 maggio 1981 a cura di Luigi Sartori. (274.) Istituto trentino di Cultura 1983. Kart. L 15.000.–.

THON NIKOLAUS, *Quellenbuch zur Geschichte der Orthodoxen Kirche*. (Sophia. Quellen östlicher Theologie, Bd. 23). (628.) Paulinus-Verlag, Trier 1983. Kart. DM 69.–.

TOSSOU KOSSI K. JOSEPH, *Streben nach Vollen- dung*. Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars. (Freiburger theologische Studien, Bd. 125). (556.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 74.–.

UNTERGASSMAIR FRANZ GEORG, *Zum Thema: Friede nach den Evangelien*. (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge). (100.) Bonifatius Verlag, Paderborn 1983. Kart. DM 9,80.

VALENTINI DONATO, *Dialoghi ecumenici ufficiali*. Bilanci e prospettive. (Biblioteca di Scienze Religiose – 53). (168.) LAS, Roma 1983. Kart. L 12.000.

VOLKEN LAURENZ, *Jesus, der Jude und das Jüdische im Christentum*. Mit einem Geleitwort von Erich Zenger. (263.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 19,80.

WARE KALLISTOS, *Der Aufstieg zu Gott*. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung. Mit einer Einführung von E. Jungclaussen. (192.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 22,80.

WICKS JARED, *Cajetan und die Anfänge der Reformation*. (KLK, Heft 43). Aus dem englischen Manuskript übersetzt von Barbara Hallensleben. (136.) Aschendorff, Münster 1983. Kart. DM 26.–.

ZIRKER LEO, *Die Bergpredigt*. Das Wort Gottes neu hören. (152.) Don Bosco, München 1983. Kart. DM 24,80.

HERAUSGEBER

AUGUSTINER-CHORHERRENSTIFT REICHERSBERG, *900 Jahre Augustiner-Chorherrenstift Reichersberg*. (436. und 38 Farb- und 123 Schwarzweißbilder, 42 Wappen) OLV-Buchverlag, Linz 1983. Ln. DM 98.–/S 698.–.

BEINERT WOLFGANG, *Die Heiligen heute ehren*. (228.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 39.–.

BODEM ANTON/KOTHGASSER ALOIS M., *Theologie und Leben*. Festgabe für Georg Söll zum 70. Geburtstag. (Biblioteca de Scienze Religiose – 58). (532.) LAS, Roma 1983. Kart. DM 84,50.

DYCK JOACHIM u. a., *Rhetorik*. Ein internationales Jahrbuch. Band 3/1983. (168.) fromannholzboog, Stuttgart 1983. Kart.

ERHARTER HELMUT/WIENER JOSEF, *Vom Geist christlichen Lebens*. Bergpredigt und Weltverantwortung. (136.) Herder, Wien 1983. Ppb. S 155.–/DM 21,80.

ERZABTEI BEURON, *Schott-Meßbuch*. Für die Sonn- und Festtage des Lesejahres A. (818.) Herder, Freiburg 1983. Ln. (Dünndruck) DM 28.–.

FALATURI ABDOLDJAVAD u. a., *Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen*. (189.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 38.–.

GRESCHAT MARTIN, *Mittelalter I und II*. (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 3 und 4). (336. u. 340.) Kohlhammer, Stuttgart 1983. Ln. je DM 89.–.

GSTREIN HEINZ, *Das unsagbare Glück*. Gebete und Hymnen aus dem Goldenen Tempel. (124.) Herder, Wien 1983. Kart. S 98.–/DM 13,80.

JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT, *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion*. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 15). (228.) Bonifatius, Paderborn 1983. Kart. DM 24.–.

KHOURY ADEL TH./HÜNERMANN PETER, *Wer ist Gott?* Die Antwort der Weltreligionen. (Herbüch 1079). (126.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

KÖRNER HANS MICHAEL und INGRID, *Leopold Prinz von Bayern*. (1846–1930). Aus den Lebenserinnerungen. (342./52 Abb. u. Fotos.) Pustet, Regensburg 1983. Ln. DM 39,80.

KRÜGER HANFRIED u. a., *Ökumene-Lexikon*. Kirchen – Religionen – Bewegungen. (700.) Otto Lembeck/Josef Knecht, beide Frankfurt am Main 1983. Ln. DM 125.–.

MOSER BRUNO, *Das Papsttum*. Epochen und Gestalten. (416. mit 50 Schwarzweißabbildungen) Südwest Verlag, München 1983. Ln. DM 39,80/S 306,50.

MÜHLEN HERIBERT, *Jugend erfährt Gott*. Weg aus der Krise II. Zeugnisse und Berichte. (Topos-Tb. 133). (176.) Grünewald, Mainz 1983. Kart. DM 8,80.

OBERÖSTERREICHISCHES LANDESMUSEUM, *150 Jahre Oberösterreichisches Landesmuseum*. (295.) ÖÖ. Landesmuseum, Linz 1983. Ln. S 498.-/DM 69,50.

PORSTNER KLAUS, *Strafrecht. Vergeltung oder Versöhnung*. (Veröffentlichung des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg. Neue Folge Band 11). (140.) Geyer-Edition, Wien-Salzburg 1983. Kart. S 120.-.

REISINGER FERDINAND/ROMBOLD GÜNTER, *Marxismus und Christentum*. (176.) OLV-Buchverlag, Linz 1983. Kart. S 178.-/DM 28,-.

REISINGER FERDINAND, *Menschsein in der Gesellschaft*. Christliche Fundamente und Perspektiven. (176.) OLV-Buchverlag, Linz 1983. Kart. S 178.-/DM 28,-.

RIVINIUS KARL J., *Schuld, Sühne und Erlösung*. (Veröffentlichung des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Bd. 33). (298.) Steyler-Verlag, Bonn 1983. Kart.

SAMEK JAN u. a., *Die Kunstschatze des Klosters Jasna Góra*. (Bildband, 150.) Rosenheimer Verlagshaus Alfred Förg, Rosenheim 1977. Ln.

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Frühwelkende Blumen*. Aztekische Gesänge. (Herbüch „Texte zum Nachdenken“ 1072). (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

SAUER RALPH, *Junge Christen fragen nach dem Glauben*. Hilfen für Glaubensgespräche. Mit 9 Impulsfotos. (176.) Grünewald, Mainz 1983. Kst. DM 22,-.

SEUTER HARALD, *Der Traum vom Paradies*. Zwischen Trauer und Entzücken. (260.) Herder, Wien 1983. Kart. DM 30,-/S 215,-.

STROLZ WALTER/WALDENFELS HANS, *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen*. (Quaestiones disputatae, Bd. 98). (192.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 39,80.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), *Band 11: Familie – Futurologie*. (800.) W. de Gruyter, Berlin 1983. Hld. DM 290,-.

THURIAN MAX, *Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt*. (235.) Bonifatius, Paderborn/Otto Lembeck, Frankfurt 1983. Kart.

WEGENAST KLAUS, *Religionspädagogik*. Bd. 2: Der kath. Weg (Wege der Forschung, Bd. 603). (430.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. Ln. DM 88,- (für Mitglieder DM 54,-).

WEHR GERHARD, *Jakob Böhme. Die Morgenröte bricht an*. Zeugnisse der Naturfrömmigkeit und der Christuserkenntnis. (Texte zum Nachdenken, Herbüch 1077). (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

Schalom Ben-Chorin Jüdische Ethik

anhand der Patristischen Perikopen. Jerusalemer Vorlesungen. 1983. 114 Seiten. ISBN 3-16-144697-6 Pappbd. geb. DM 19.-

Der Verfasser im Vorwort:

»Meinen Grundriß des Judentums: „Jüdischer Glaube“, „Die Tafeln des Bundes“ und „Betendes Judentum“, die den Glauben, das Gesetz, und das Gebet als die Pfeiler des Judentums darstellen, soll hier durch die Behandlung der Ethik des Judentums ergänzt werden.«

Inhaltsübersicht:

1. Von Simon dem Gerechten bis Rabban Gamaliel
2. Die Grundsätze
3. Vergänglichkeit, Herrschaft, Gemeinschaft
4. Wer die Größe flieht
5. Der Dekalog der Genesis
6. Von der Freiheit des Menschen

Bisher sind von Schalom Ben-Chorin in unserem Verlag erschienen:

Theologia Judaica

Gesammelte Aufsätze. 1982. X, 212 Seiten. Ln. DM 68.-

Betendes Judentum

1980. 225 Seiten. Pappbd. geb. DM 32.-

Die Tafeln des Bundes

1979. 191 Seiten. Pappbd. geb. DM 28.-

Jüdischer Glaube

2. Auflage 1979. 332 Seiten. Pappbd. geb. DM 32.-



J. C. B. Mohr
(Paul Siebeck)
Tübingen



**Edward Schillebeeckx / Huub Oosterhuis / Piet Hoogeveen
Gott ist jeden Tag neu**

Ein Gespräch. Aus dem Niederländischen von Heinrich A. Mertens
Ca. 160 Seiten. Kt. Ca. DM 24,-

Edward Schillebeeckx erhielt «für seine Verdienste um die europäische Kultur» den hochangesehenen Erasmus-Preis. Seine Bücher erreichen in vielen Sprachen hohe Auflagen. Die Glaubenskongregation in Rom hat eine Akte über ihn angelegt. Wer ist dieser Mann? Huub Oosterhuis und Piet Hoogeveen haben mehrere ausführliche Gespräche mit ihm geführt: über sein Leben, sein Anliegen, sein Denken, seine Ansichten über die profunden Dinge der Theologie und aktuelle Probleme. Dabei ist ein spannendes Buch entstanden, ein Buch, in dem einer der großen theologischen Denker unserer Zeit Konturen gewinnt: als Mensch, als Christ, als holländischer Dominikaner.

**Gespräch
mit
Edward
Schillebeeckx**

Weitere Bücher von Edward Schillebeeckx:

Glaubensinterpretation

Beiträge zu einer hermeneutischen und kritischen Theologie
176 Seiten. Kt. DM 18,-

Obwohl das Buch aus einer Bündelung separat erschienener Aufsätze besteht und daher keine volle Gedankeneinheit bildet, gehört es doch zu jenen seltenen Leistungen, von denen Anstöße auf die Fortentwicklung des theologischen Denkens ausgehen.

Münchner

Theologische Zeitschrift

Offenbarung und Theologie

Gesammelte Schriften 1
350 Seiten. Leinen. DM 40,-

Gott – Kirche – Welt

Gesammelte Schriften 2
298 Seiten. Leinen. DM 44,-

Im Gespräch zwischen der mit großem hermeneutischem Geschick interpretierten Tradition einerseits und den Fragestellungen der Gegenwart andererseits versucht Schillebeeckx zu Ergebnissen zu kommen. Diese Ergebnisse sind meist von subtiler, um nicht zu sagen dialektischer Art, nicht unmittelbar umsetzbar in ein seelsorgliches Programm, doch können sie durch Veränderung des theologischen Bewußtseins letztlich auch der Seelsorge einen großen Dienst erweisen.

*Theologischer
Literaturdienst*

Matthias
Grünewald
Verlag

Mainz





JESUS CHRISTUS IST DIE MITTE

Ferdinand Reisinger

MUTIG GEGEN DEN STROM DER ZEIT

Politische Heilige

Das Buch strebt eine Aktualisierung der Heiligen-Impulse für die öffentliche und gesellschaftliche Praxis unserer Tage an. Es werden 16 Heiligengestalten vorgestellt, wobei ihre politische, soziale und gesellschaftliche Bedeutung aufgezeigt wird.

Der zweite Teil enthält theoretische Reflexionen, die politische Heiligkeit als mögliche menschliche Lebensform und göttliche Provokation darstellen.

96 Seiten, Format 15 x 21 cm,
broschiert, S 98,—/DM 14,—

Anton Grabner-Haider

ZEIT FÜR BEGEGNUNG

Selbsterfahrung und Glaube

152 Seiten, 13,5 x 20,5 cm,
broschiert, S 138,—/DM 19,80

Das Buch zeigt anhand von 30 lebensnahen Themenkreisen auf, daß Selbsterfahrung und religiöser Glaube keine Gegensätze sein müssen. Religiöse Erfahrung kann aus der Begegnung mit dem eigenen Selbst, mit anderen Menschen und mit der transzendentalen Welt Gottes erwachsen. Lebenszeit ist folglich immer eine Zeit für Begegnungen. Durch konkrete Übungen zur Selbsterfahrung sollen diese Begegnungen vorbereitet werden.

188 Seiten, 14,7 x 20,8 cm,
gebunden, S 168,—/DM 24,—

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 Immerwiederdrin-Blättern je neu Anstöße bekommen.



...neu im

VERITAS

Verlag



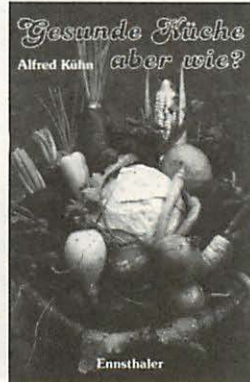
MARIA TREBEN
**Gesundheit aus der
 Apotheke Gottes**
 A4, 4 Seiten Farbtafeln
 108 Seiten, brosch.
 DM/sfr 15,— öS 100,—

MARIA TREBEN'S
Hellerfolge
 92 Seiten, brosch.
 DM/sfr 15,— öS 100,—



Anna Maria Lajusticia Bergasa
**KAMPF DER
 ARTHROSE**
**UND IHRE
 BIOCHEMISCHE
 BEHANDLUNG**
 71 Seiten, Übersetzung aus
 dem Spanischen, brosch.
 DM/sfr 11,50 öS 78,—

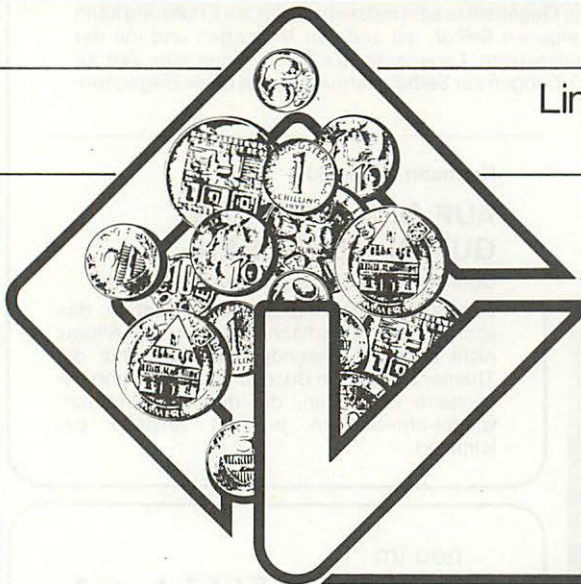
PAUL HÄUSLE
Ohne Operation geheilt
 128 Seiten, brosch.
 DM/sfr 19,80 öS 138,—



ALFRED KÜHN
**Gesunde Küche
 aber wie?**
 58 Seiten brosch.
 DM/sfr 9,80 öS 68,—

NIKOLA GELENCIR
Naturheilkunde des Balkans
 358 Seiten, Leinen
 DM/sfr 48,— öS 340,—

WILHELM ENNSTHALER-VERLAG, A-4400 STEYR



Linz: Rudigierstraße 5-7
 Domgasse 12

36 Geschäftsstellen
 in Oberösterreich

VKB
 volkskredit
 bank

Die Bank mit Kunden  orrang



Willkommen
bei der **HYPO**
BANK 
Die OÖ. Landesbank

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)

Reinhard Schinzer
**Die Bibel
ins Spiel bringen**

Anregungen für den Umgang mit der Bibel in Gruppen. 1983. 142 Seiten mit 2 Karten, kart. DM 16,80

Hier sind Vorschläge gesammelt, wie sich junge und auch ältere Menschen mit der Bibel vertraut machen können, ohne daß ihnen der Theologe als Fachmann ins Wort fällt. Die Teilnehmer inszenieren, diskutieren und identifizieren sich spielerisch mit biblischen Personen und Gruppen.

Methoden und Ergebnisse der wissenschaftlichen Exegese werden für den Umgang mit der Bibel einbezogen.

Aus dem Inhalt: Sprüche-Domino / Würfeln durch 2000 Jahre / Die Wunderprobe / Wir schreiben die Bergpredigt selbst / Paulus im Religionsgespräch.

Röm 1,18–3,20 / Sklavenmission. Die Botschaft des Paulus für Juden und Heiden / Sünden 'raus! Ein Kartenspiel zu Gal 5–6 / Hosea geht es an den Kragen! / Der Landtag zu Sichem. Ein Planspiel zu den 12 Stämmen Israels / Streit zwischen Aposteln. Das Apostelkonzil Apg 15 / Methoden in Wissenschaft und Praxis. Ein Nachwort zur Begründung.

Reinhard Schinzer
**Die Bibel
ins Spiel bringen**

Anregungen für den Umgang
mit der Bibel in Gruppen



Vandenhoeck & Ruprecht

Ausgewählte Psalmen

Übersetzt und erklärt von Claus Westermann

1984. 210 Seiten, kart. DM 24,-

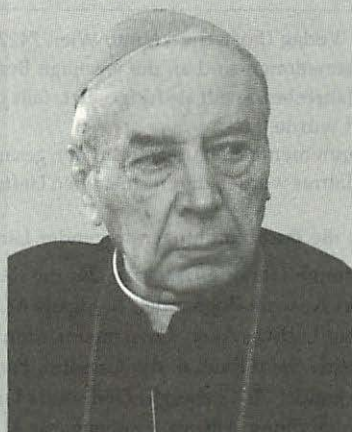
Der Verfasser läßt die Psalmen aus der fremden Welt, der Atmosphäre und Sprache des Alten Testaments zu uns sprechen. Weil die Psalmen nicht Gebete in einer abgesonderten frommen Sprache sind, sondern weil in ihnen das Leben in seiner Fülle pulsiert, sprechen sie ohne Mühe über den Abstand der Zeit, der Sprache und der Kultur zu jeder neuen Generation.

Diese Auslegung bemüht sich, das Wesentliche herauszustellen, ohne die Einzeldiskussion der wissenschaftlichen Vorarbeiten des Verfassers zu wiederholen. Besonders geht er auch auf die Wandlungen ein, die aus dem Werk Christi für das Beten der Psalmen folgen.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

**AUTHENTISCHE DOKUMENTE
KOMMUNISTISCHER
UNTERDRÜCKUNGSMETHODEN**

**Stefan
Kardinal
Wyszyński**



**In Finsternis
und Todesnot**

**Notizen und Briefe
aus der
Gefangenschaft**

Stefan Kardinal WYSZYNSKI

ERSTVERÖFFENTLICHUNG

Aufzeichnungen aus drei Jahren Isolationshaft

300 Seiten, Paperback, öS 268.–/DM 38,–
ISBN 3-210-24718-8

VERLAG HERDER, WIEN FREIBURG BASEL

Die nächsten Schwerpunktthemen:

3/84: Mission

4/84: Seelsorge in priesterarmer Zeit

2/85: Heilige Zeichen – Christlicher Brauch

-
- 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, København.
- Deutschland:** Verlag Ludwig Auer, Cassianum, Donauwörth, Bayern.
- Frankreich:** Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
- Holland:** Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
- 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



Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

**Ruf 27 82 27
27 82 28**

Theologisch- praktische Quartalschrift

Baumgartner Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche III

■ MISSION

Hochegger Kirche in Zaire

Mitterhöfer Der Missionsbegriff:
Werden und Wandel

Bsteh Mission und Dialog

Rombold Nietzsches Angriff auf das Christentum

Athappilly Anerkennen die Anglikaner den Papst?

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

Umfangreicher Rezensionsteil

3. Heft

1984

132. Jg.

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1984

Konrad Baumgartner:	Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche III	235	
Schwerpunktthema: Mission			
Hermann Hochegger:	Kirche in Zaire. Sprachliche Inkulturation und Begegnung mit der tradierten Religion.....	241	
Jakob Mitterhöfer:	Der Missionsbegriff: Werden und Wandel.....	249	
Andreas Bsteh:	Mission und Dialog. Von der Verantwortung christlichen Glaubens	263	
Abhandlungen			
Günter Rombold:	Nietzsches Angriff auf das Christentum — eine Herausforderung ...	273	
Sebastian Athappilly:	Anerkennen die Anglikaner den Papst?.....	282	
Bericht			
Peter Gradauer:	Römische Erlässe und Entscheidungen (Freimaurerei, Familie, Sexualerziehung, Codex)	293	
Literatur			
Das aktuelle theologische Buch:			
Auf dem Weg zur Einheit der Christen — ein Literaturbericht (Rudolf Zinnhobler)			299
Besprechungen			302
Philosophie, Heilige Schrift AT/NT, Fundamentaltheologie, Dogmatik und Ökumenik, Moralthologie, Pastoraltheologie, Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Liturgik, Spiritualität			
Eingesandte Werke und Schriften			346
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. Sebastian Athappilly C.M.I., D-7800 Freiburg/Br., Leopoldring 13. Univ.-Prof. Dr. Konrad Baumgartner, D-8411 Lappersdorf, Gewalt 1a. o. Prof. P. Dr. Andreas Bsteh SVD, A-2340 Mödling bei Wien, Phil.-Theol. Hochschule St. Gabriel. o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37. Rev. P. Hermann Hochegger SVD, Centre d' Etudes Ethnologiques Bandundu, P. B. 246, Bandundu, Rep. du Zaire. o. Prof. P. Jakob Mitterhöfer SVD, A-2340 Mödling bei Wien, Phil.-Theol. Hochschule St. Gabriel. o. Prof. DDr. Günter Rombold, A-4020 Linz, Bockgasse 3.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Landstraße 41. Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien.

Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche (III)

Die Kirche Christi und mit ihr alle Getauften haben den Auftrag, die Versöhnung prophetisch zu verkündigen (vgl. Heft 1 und 2 dieses Jahrgangs).

Vor allem aber sind sie berufen, „im Leben und in den Sakramenten die Buße zu feiern“.¹ Deshalb wollen wir im folgenden nachdenken über: Die Feier der Buße im Leben und in den Sakramenten der Kirche.

1. Das Leben als „Versöhnungs-Fest“ der Christen

Unvergeßlich sind für mich die Worte einer älteren Frau, die sie nach einem Vortrag über Buße und Versöhnung zu mir sagte: „Wissen Sie, im Grunde war für mich Gott immer wie ein Heckenschütze: hinter jedem Wort, das ich sprach, hinter jeder Tat, die ich vollbrachte, lauerte er mir auf – als Rächer und Vergelter, als Richter, der mir meine ganze Armseligkeit ständig bewußt machte.“ Viele unserer Mitchristen, besonders die älteren, haben unter solchen Vorgaben ihr Leben geführt: in ständiger Sünden-Angst, in steter Leistungsgerechtigkeit – wie in einem Käfig, wie in einer unbarmherzigen Tretmühle. Ihr Gottesbild war (und ist) in der Tat vergiftet.² Nicht vom zuversichtlich-freudigen Grundakkord der Erlösung, der Befreiung ist ihr Leben bestimmt, sondern von einer melancholisch-tristen Stimmung: du darfst nicht, du sollst nicht. Die „herrliche Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm 8,21) ist bei ihnen verkümmert geblieben: der Baum des Lebens wurde nur ein Bonsai, ein Zwerggewächs, das keine Zugluft verträgt. Oder, mit einem anderen Bild gesagt: das Leben dieser Mitchristen glich einem Riesenslalom – es kam entscheidend darauf an, möglichst fehlerfrei, ohne Punkteverlust die Abfahrt zu bewältigen. Der „Schiedsrichter-Gott“ beobachtete einen unentwegt und unerbittlich: nicht von ungefähr findet man in manchen Kirchen neben dem Symbol des „Auges Gottes“ auch das des „Ohres Gottes“ – „big brother is watching you“. Ist diese Angstvision von *George Orwell* die grundsätzliche Vorgabe des Christen?

Solcher Hintergrund macht es freilich verständlich, daß in unseren Tagen viele sich entschlossen haben, ihr eigenes Leben zu leben: ohne Gängelung, wie sie sagen, ohne Bevormundung. Nicht von ungefähr fasziniert gerade junge Menschen der westlich-östliche Guru *Bhagwan*: er verheißt den „neuen Menschen“, der sich von alten sozialen und psychischen Zwängen befreit hat und „jenseits aller Moral“ frei leben kann. Aber auch sonst herrscht in unserer Gesellschaft „emanzipiertes Bewußtsein“ vor – nach der Devise: „leben und leben lassen“. Auch unter Christen haben sich Mittelmäßigkeit und Laxheit breit gemacht: nur nicht alles so tragisch nehmen, weder die Sonntagspflicht noch das Fastengebot, weder das Sechste noch das Achte Gebot. Und viele sagen: die Kirche ist ja selber schuld mit

¹ Vgl. „Instrumentum laboris“ der Bischofssynode 1983, 34.

² Vgl. T. Moser, *Gottesvergiftung*. Frankfurt 1976. – Dazu: W. Böhme (Hg.), *Ist Gott grausam. Eine Stellungnahme zu Tilmann Mosers Gottesvergiftung*. Stuttgart 1977.

ihren Reformen, ihrem Pluralismus, daß so mancher ein „Christsein zu herabgesetzten Preisen“ lebt.

Schon zu Zeiten der Apostel gab es das Problem: die vom Gesetz Erlösung erhofft hatten, erlebten ihr Scheitern; dann aber meinten sie, die neu gewonnene Freiheit in Ungebundenheit umsetzen zu können. Petrus ermahnt sie: „Handelt als Freie, aber nicht als solche, die die Freiheit als Deckmantel für das Böse nehmen, sondern wie Knechte Gottes!“ (1 Petr 2,16). Unsere Grundhaltung ist weder die Angst vor Gott – wir sind vor Gott und durch ihn Freie und keine Sklaven mehr, aber auch nicht die Ungebundenheit – Gott ist und bleibt unser Herr und wir sind und bleiben seine Knechte, die er aus freien Stücken zu Freunden gemacht hat. „Nicht mehr Knechte nenne ich euch, sondern Freunde!“ (Joh 15,15). Die solcher Würde angemessene Haltung ist die Ver-Antwortung.

Der fromme Jude nannte solches Leben in Verantwortung ein „Leben vor Gottes Angesicht“. Er wußte sich von Gott angeschaut, von ihm und bei ihm „angesehen“ – nicht von ihm beobachtet, sondern beachtet. In der Zuwendung des Angesichtes Gottes bestand für ihn Leben und Heil; ohne das „Leuchten seines Angesichtes“ war sein Leben dunkel und hoffnungslos. Deshalb betete er: „Herr, wende dein Angesicht nicht ab von deinem Knecht!“ (Ps 68,18) – „Zeige uns dein Angesicht, so wird uns Heil werden“ (Ps 79,4). Die Antwort des Frommen aber war: „Herr, dein Angesicht will ich suchen!“ (Ps 26,8) – in einem Leben nach den Weisungen des Herrn.

In Jesus Christus ist uns Gottes Ebenbild erschienen, das sichtbare Bild des unsichtbaren Gottes, die Ikone des Ewigen für uns Menschen: „Er ist in unseren Herzen aufgeleuchtet, damit wir erleuchtet werden zur Erkenntnis des göttlichen Glanzes auf dem Angesicht Christi“ (2 Kor 4,6). Wer durch den Glauben und die Taufe sich erleuchten läßt, der gelangt zu dieser Erkenntnis, der lebt als bei Gott und von ihm „Angesehener“. Solches „Ansehen“ ist Geschenk: ich bin Kind eines mich liebenden, mich achtenden und beachtenden, wertschätzenden Vaters, bin Schwester oder Bruder Jesu, geliebt im Heiligen Geist, von seinem Leben be-seelt.

Weil ich „Sohn“ bin, bin ich ver-söhnt, weil ich versöhnt bin, sehe ich im Angesicht Jesu den Vater: „Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen“ (Joh 14,9). Darin aber besteht das eigentliche, das endgültige Leben: den einzigen Gott zu erkennen und Jesus, den er gesandt hat (vgl. Joh 17,3).

Aus dem „Ansehen“ bei Gott leben dürfen, bei ihm einen Namen haben, von ihm angenommen und mit ihm versöhnt zu sein, das ist christliche Existenz: ein Heraustreten aus dem eigenen Ich, ein Einwurzeln in der Existenz Jesu – beginnend mit der Taufe, mehr und mehr aber bewußt den Weg Jesu sich zu eigen machend, als Versöhnter andere mit Gott und untereinander versöhnend.

Das ist die Verantwortung, das Antwort-Handeln des Christen: ein Leben der Versöhnung vorzustellen – in der eigenen Person und als Tat für andere. Es bedeutet: ich muß zuallererst selbst ein versöhntes Leben führen – mit meinen Möglichkeiten und Grenzen. Nicht um ein selbst-zufriedenes Leben geht es dabei, sondern um ein selbst-befriedetes Leben: ich kann mich annehmen, weil Gott mich zuvor und zugleich annimmt, weil er mich aufhebt, mich aufrichtet: von daher kommt mein „aufrechter Gang“, meine Würde, als Mensch und Christ.

Dieses Versöhntsein ist freilich nicht ein unverlierbarer Besitz: „Wir tragen diesen Schatz in zerbrechlichen Gefäßen. So wird deutlich, daß das Übermaß der Kraft

von Gott und nicht von uns kommt“ (2 Kor 4,7). Deshalb ist und bleibt christliche Existenz eine *Metanoia-Existenz*: obwohl grundsätzlich versöhnt, sind wir immer neu der Versöhnung bedürftig, gehört die Umkehr, die neue oder vertiefte Hinwendung zu Gott und zum Mitmenschen zum Leben des Christen: in Gebet und Ascese, in Werken der Nächstenliebe, im gläubigen Hören des Wortes Gottes, in der Annahme des Alltags und seiner Probleme, im Durchstehen von Krankheit und Leid, im Ja zum eigenen Tod, zur Endlichkeit der Welt und meines Lebens in ihr.

Buße und Umkehr, Bereitschaft zur Tat der Versöhnung – sie meinen immer: Lebenserneuerung von Christus her und auf Christus hin, in den genannten Formen, zu den besonderen Zeiten, welche die Kirche uns empfiehlt (adventliche und österliche Bußzeit), besonders aber in den Feiern der Kirche, die Buße und Versöhnung zum Inhalt haben: in den Sakramenten der Taufe und der Eucharistie, im Versöhnungssakrament, in den Bußgottesdiensten und im Allgemeinen Schuldbekennnis jeder Meßfeier. So ist unser christliches Leben unablässig durchzogen vom Rufe Jesu: „Die Zeit ist erfüllt, das Reich Gottes ist nahe. Kehrt um und glaubt an das Evangelium!“ (Mk 1,15). Die neue Lebensweise hat begonnen; es gilt, sie zu bewahren und zu vertiefen. Wie ein Sauerteig müßte unser Leben von diesem Bewußtsein durchdrungen sein: ich bin versöhnt und erlöst; mein Leben hat einen festen Grund – den lebendigen Gott. Wir müssen es uns selbst immer wieder sagen und es auch anderen verkünden: „Christ, erkenne deine Würde! Du bist der göttlichen Natur teilhaftig geworden. Kehre nicht zu der alten Erbärmlichkeit zurück und lebe nicht unter deiner Würde!“

(Leo der Große).

„Unser Leben sei ein Fest: Jesu Geist in unserer Mitte,
Jesu Werk in unseren Händen, Jesu Geist in unseren Werken –
unser Leben sei ein Fest, an diesem Morgen und jeden Tag!“

Was die jungen Leute hier als Wunsch und Wirklichkeit in ihrem Lied zum Ausdruck bringen, gilt in der Tat: Christsein ist erlöstes, befreites Dasein – ein immer neues Fest der Versöhnung Gottes mit den Menschen; daß es auch ein immer neues Fest der Menschen untereinander werde, ist eine Aufgabe, die in dieser Welt und in dieser Zeit nur im Zeichen, anfanghaft, aber doch real verwirklicht werden kann. Christliche Gemeinden sollten zu solchen Räumen werden: für einen neuen Umgang untereinander, mit der Umwelt, mit Gottes Schöpfung, zwischen arm und reich, zwischen Mann und Frau – denn sie sind alle „einer“ in Christus Jesus. In einer christlichen Gemeinde müßte erfahrbar werden, was konkret damit gemeint ist: Kirche soll „Sakrament des Heiles“ sein, Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander.³ Wie in einer Gemeinde der Sonntag und seine Feier die Mitte bilden und in den Werktag ausstrahlen, so müßte das Leben des Christen von der Versöhnung bestimmt sein, die als Fest mit Gott sich auswirkt auf einen versöhnten und versöhnlichen Alltag: *aus* der Versöhnung leben wir *für* die Versöhnung.

³ Vgl. II. Vat. Konzil: Konstitution über die Kirche, Art. 1.

2. Die Sakramente als „Versöhnungs-Feiern“ der Christen

Wenn wir vom „Sakrament der Versöhnung“ sprechen, meinen wir üblicherweise sofort und ausschließlich das Bußsakrament. Daß die Kirche als ganze „das Sakrament der Versöhnung und der Buße“ ist oder besser sein soll, das hat uns die Bischofssynode 1983 wieder in Erinnerung gerufen.⁴ Die Bemühung darum, in der heutigen Welt Versöhnung und Frieden zu stiften, ist wieder neu als grundlegende Aufgabe und Verpflichtung der Kirche und aller ihrer Glieder erkannt und betont worden – mit allen Konsequenzen für das innerkirchliche und gesellschaftliche Leben.

Das Thema „Versöhnung“ ist in besonderer Weise in den Sakramenten, den Heilszeichen der Kirche Realität, und zwar in allen: auch in der *Firmung*, die zu einem „Leben im Heiligen Geiste“ befähigt und zu einem versöhnten Leben anstiften will; auch in der *Ehe*, die als Keimzelle des versöhnten Lebens in Kirche und Welt hineinwirken soll; auch in der *Krankensalbung*, die als Sündenvergebung mit Gott, als Stärkung aber mit der Endlichkeit und der Zerbrechlichkeit des Menschenlebens aussöhnen möchte; auch in der Priesterweihe, die „Mittler der Versöhnung“ bestellt und qualifiziert.

Taufe und Eucharistie

Die vorrangigen „Versöhnungs-Feiern“ der Christen aber sind Taufe und Eucharistie.

„Die erste im eigentlichen Sinn sakramentale Versöhnung bewirken Glaube und Taufe. Die Taufe ist das wirksame Zeichen des Eintritts in die Kirche und der Gabe des neuen Lebens. Die in der Taufe vollzogene Umkehr durchdringt den Menschen bis zur innersten Wurzel, sie betrifft das Wesen des Menschen . . . durch sie wird die Versöhnung geschenkt, die von sich aus vollkommen ist und nie endet . . . (Allerdings) muß, wer in der Taufe des Glaubens Anteil an der göttlichen Natur erhalten hat, von da an die angefangene Heiligung in seinem Leben festhalten und vollenden.“⁵

Für unsere kirchliche Situation mit der in ihr vorherrschenden Praxis der Kleinkindertaufe bedeutet dies: das Leben und das Bekenntnis des Glaubens müssen nach der Taufe eingelöst werden als freies Ja zur im voraus geschenkten Versöhnung durch Gott und mit ihm. Im Wachstum des Glaubens die Kinder zu fördern, das ist unsere vorrangige pastorale Aufgabe – nicht die Bewahrung vor Sünde. Auch hier gilt der „Primat der Erlösung“, nicht der „Primat der Sünde“. Welche positiv-konstruktiven Aufgaben stellen sich damit der Familie, dem kirchlichen Kindergarten, dem schulischen Religionsunterricht und der gemeindlichen Katechese! Bäume mit kräftigem Wachstum, mit weit in die Welt hineinragenden Ästen und tief im Erdreich der Liebe zu Gott verankerten Wurzeln sollen wir kultivieren – nicht anfällige, eingezwängte, verkrüppelte Bonsais!

Die Feier der Eucharistie ist für den Getauften „der Gipfel der Versöhnung der Menschen mit Gott und untereinander . . . (sie) bewirkt, daß wir Erbarmen und Gnade finden und so Hilfe erlangen zur rechten Zeit . . . (sie ist) Opfer und Gastmahl des empfangenen Friedens, Sakrament der kirchlichen Einheit, die ständig zu schaffen und zu vermehren ist“.⁶ Jede Eucharistiefeier macht deutlich:

⁴ „Instrumentum laboris“, Nr. 25. – Für den 3. Teil ist dann allerdings die Überschrift gewählt: „Die Kirche – die Dienerin der Versöhnung“ (anders noch in den „Lineamenta“; dort hieß es: „Die Kirche, Sakrament der Versöhnung“).

⁵ Instrumentum laboris, Nr. 29.

⁶ Ebd. Nr. 33.

hier geschieht die Hingabe Jesu an den Vater und mit ihm aller Gläubigen „zur Vergebung der Sünden“. Als Feier der Versöhnung verpflichtet sie zur vorausgehenden und zur nachfolgenden Versöhnung: real, wenn der Christ weiß, daß sein „Bruder etwas gegen ihn hat“ (Mt 5,24) und mental in der Vaterunser-Bitte um die Gesinnung der Versöhnung und das Gebet um Einheit und Frieden in der Kirche und durch sie.

Die Kommunion selbst aber mahnt in den geteilten, ja zerbrochenen Gestalten von Brot und Wein an die Tatsache der gespaltenen Christenheit und der friedlosen, zerrissenen Welt. Am Tisch des Herrn sollte erfahrbar werden, daß alle Trennung und Gespaltenheit, auch aller Unterschied aufhören:

„Am Tisch des Herrn ist kein Unterschied des Alters, des Geschlechtes, des Standes, der Würde . . . Alle essen wir von einem Brote, alle von einem Leib unseres Herrn . . . Wer würdig am Tisch des Herrn erscheinen will, der frage sich: Mein Herz, bist du brüderlich gesinnt gegen alle? . . . Die heilige Kommunion ist nichts anderes als die Vereinigung der Gläubigen mit Christus und durch Christus mit Gott. Deshalb versinnbildet und offenbart die Messe auch, was aus der Menschheit werden wird: sie wird eins werden mit Gott durch Christus in vollendeter Neuschöpfung.“⁷

Buße

Schließlich ist das eigene Sakrament zur Versöhnung Getaufte, die in Sünde gefallen sind, die Buße (als absolute Verpflichtung für den, der sich schwerer Schuld bewußt ist, als heilsame Empfehlung für die Situation der „alltäglichen“, leichten Schuld). Vielen Mitchristen bedeutet die persönliche Beichte eine unverzichtbare Glaubens- und Lebenshilfe; sie erfahren in ihr die sakramentale Begegnung mit dem versöhnenden und heilenden Christus in der Gemeinschaft der Kirche durch die Zuwendung des Priesters. Aber nicht wenige, durchaus ernst zu nehmende Christen haben viele Probleme und Fragen mit dieser Form des Versöhnungs-Sakramentes.⁸ Und wieder andere „benützen“ die traditionelle Form, besonders zur Osterzeit, als „Buß-Umgehungs-Sakrament“ – ohne eigentliche Buß- und Umkehrbereitschaft also. Nicht zu übersehen ist, daß einem (wohl noch anhaltenden) quantitativen Rückgang der Beichtpraxis eine Zunahme der Qualität der Beichten, besonders der Beichtgespräche, entspricht. Ob sich derzeit eine „vierte Phase in der Entwicklung des Bußsakramentes“⁹ abzeichnet oder anbahnt, dürfte schwer zu sagen sein. Sicher wird man aber dem Wort von Papst Johannes Paul II. zustimmen müssen, daß die Praxis der individuellen Beichte als „besonderes Recht der menschlichen Seele . . . zu einer mehr persönlichen Begegnung des Menschen mit dem gekreuzigten Christus . . . und auch als Recht Christi selbst hinsichtlich eines jeden Menschen, der von ihm erlöst worden ist, als Recht, jedem von uns in jenem entscheidenden Augenblick des Lebens der Seele, nämlich dem der Bekehrung und des Verzeihens, zu begegnen“,¹⁰ nicht ersetzbar ist.

⁷ J. M. Sailer, Geistliche Texte, hrsg. von K. Baumgartner. München 1981, 95.

⁸ Vgl. K. Baumgartner, Erfahrungen mit dem Bußsakrament. 2 Bde. München 1978/79.

⁹ Vgl. P. de Clerck-R. Gantoy, Eine vierte Phase in der Entwicklung des Bußsakramentes? In: ThdG 26 (1983), 231–242.

¹⁰ Enzyklika „Redemptor hominis“, Nr. 20.

Zusammenfassung

Die visuelle Dokumentation der Medien über die Begegnung Johannes Pauls II. mit Ali Agca, dem Attentäter auf sein Leben am 13. Mai 1981, hat exemplarisch gezeigt, was „Versöhnung konkret“ für das Leben aus dem Glauben bedeuten kann und muß: „Liebet eure Feinde; segnet die, die euch verfluchen; tut Gutes denen, die euch hassen; betet für die, die euch mißhandeln“ (Lk 6,27). Wer aus der Versöhnung mit Gott, aus den Sakramenten der Versöhnung mit Christus und in der Gemeinschaft der Glaubenden lebt, kann Versöhnung und Frieden stiften.

„Echte Umkehr bedeutet entschiedenes Abschiednehmen von einem alten Lebensstil und Entschluß zu einem ganz anderen, neuen Leben. Echte Umkehr hat für den Christen letztlich mit Tod und Auferstehung zu tun; aber eben nicht *nur* mit dem Tod, dem Sterben, sondern auch mit dem ganz neuen, befreiten und befreienden Anfängen, und darum auch mit einer unsagbaren Freude und einer immer weiter um sich greifenden Versöhnung.“¹¹

¹¹ A. Exeler, Mut zur Umkehr, Einfachheit, Tugend. Ostfildern 1983, 13.

Ein Blick in das Heft 2/1984 der Zeitschrift „KUNST UND KIRCHE“

Schwerpunktthema: Blickpunkt Ungarn

Aus dem Inhalt:

Rainer Volp: Ungarische Impressionen / György Sebestyén: Was ist ungarisch? / Tamás Nyiri: Christ sein in Ungarn / Gyula Groó: Die Kirchen der Reformation / Hubert Lehner: Die griechisch-katholische Kirche in Ungarn / Katalin Dávid: Metaphysische Akzente im Werk von Béla Kondor / László Beke: Neue Künstler in Ungarn / Ákos Koczogh: Volksbrauchtum und die Kirchen heute / Pál Czéfalvay: Das „Christliche Museum“ in Esztergom / Reformiertes Kollegiums- und Kirchenkunstmuseum in Debrecen / Tibor Fabiny: Das Lutherische Landesmuseum / Géza Entz: Denkmalschutz und Geschichtsbewußtsein / Günter Rombold: Neubeginn im ungarischen Kirchenbau. Dazu Berichte über das Evangelische Gemeindezentrum in Dresden-Prohlis, Neues zur Grünwaldforschung u. a.

Preis des Heftes: öS 95.— (DM 13,50), Preis für ein Jahresabonnement: öS 350.— (DM 49,50).

Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag:
OÖ. Landesverlag Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz.

Kirche in Zaire

Sprachliche Inkulturation und Begegnung mit der tradierten Religion

Sehr anschaulich schildert der Verfasser, Direktor des völkerkundlichen Instituts der Steyler Missionare in Zaire, die Situation, in die hinein die Botschaft des Evangeliums in einem afrikanischen Kulturbereich zu verkünden ist. Das kann nur gelingen, wenn die Bereitschaft zum interkulturellen Dialog vorhanden ist. (Redaktion.)

I. Sprachliche Inkarnation der Frohbotschaft

a) Zaires Kirche trägt sprachlich ein authentisch afrikanisches Kleid

Mit ihren 49 Diözesen auf einer Fläche so groß wie Westeuropa hat die Kirche in Zaire ein sehr buntes, schillerndes Kleid. Aussagen über die Gesamtsituation dieser Ortskirche treffen meist nur einen Teilaspekt mit begrenzter Gültigkeit. Dennoch kann grundsätzlich gesagt werden, daß die Kirche in Zaire kulturell besser verwurzelt ist als die Kirchen vieler anderer afrikanischer Länder, ein Erfolg der sprachgewandten, flämischen Missionare, die in allen Diözesen des Landes die Ortssprachen in Verkündigung und Liturgie eingeführt haben. Niemand soll von „Inkulturation“ sprechen, der zu den afrikanischen Christen in Englisch oder Französisch spricht (wie das die französischen und anglosächsischen Missionare heute noch in Westafrika tun).

Wer sich jemals mit Übersetzungen befaßt hat, weiß, daß mit der Übertragung des Gedankengutes in eine andere Sprache das Gesagte ein neues Kolorit erhält. Dies ist umso bemerkenswerter, wenn es sich um Sprachen handelt, die aus kulturell sehr verschiedenen Gebieten kommen. In der Kirche von Zaire werden folgende Sprachen verwendet: Lingala, Kikongo, Tshiluba, Swahili, Tetela und Mongo. Da ich in einer der sechs Diözesen, die Kikongo sprechen, tätig bin, möchte ich zu dieser Bantusprache Stellung nehmen.

b) Bibelübersetzung in mutterrechtlichen Kulturen

Die Tatsache, daß das Kikongo durch sechs Nominalklassen geprägt ist und somit in seinem Wortschatz den Gegensatz „männlich – weiblich“ nicht kennt, gibt den biblischen Texten, die uns von Jugend auf geläufig sind, ein verändertes Gepräge. Hier einige Beispiele:

Gott, Nzambi, ist weder männlich noch weiblich. Es gibt kein Wort für „Sohn“ oder „Tochter“. Joh 3,16–17 muß also in folgender Weise übersetzt werden:

„Nzambi hat die Welt so geliebt, daß Es (Gott) sein einziges Kind hingab, damit jede Person, die an es glaubt, nicht verlorenght, sondern das ewige Leben hat. Denn Nzambi hat sein Kind nicht in die Welt gesandt, damit es die Welt richtet, sondern damit die Welt durch es gerettet wird.“¹

Solche Formulierungen würden die Herzen der Feministinnen höher schlagen lassen. Die stark männlich geprägten biblischen Texte verlieren in den Bantusprachen ihr maskulines Gesicht. Sie tragen allerdings auch keine weiblichen Züge.

¹ Cf. Kuwakana ya mpa, Kinshasa 1973, 253.

Die Sprache verzichtet auf den Antagonismus Mann-Frau. Selbst der Ausdruck „Vater“ (Tata) ist hierzulande nicht einfach männlich. Jedermann kennt die „Tata nkento“, wörtlich „weiblicher Vater“, womit die Tante väterlicherseits bezeichnet wird . . . So ergibt die Formel des Kreuzzeichens folgenden Sinn: „Im Namen Tatas und des Kindes und des Heiligen Geistes“.

Gen 2,18.22 heißt in unserer Bibelübersetzung: Nzambi (Gott) sprach: „Es ist nicht gut, daß die Person allein bleibt. Ich werde ihr eine Person schaffen, die ihr eine Hilfe sein wird. Aus der Rippe, die Gott von der Person nahm, machte Gott eine weibliche Person.“²

In diesem Zusammenhang ist es interessant, darauf hinzuweisen, daß unsere Volksgruppen zu den mutterrechtlichen Kulturen gehören.

Andererseits haben afrikanische Sprachen Möglichkeiten, biblische Ausdrücke authentischer wiederzugeben. So heißen die „Brüder Jesu“ in den Bantusprachen einfach „Verwandte“, es gibt keinen Ausdruck, der dem deutschen „Bruder“ oder „Schwester“ entspricht. Man stellt seine Schwester und seine Kusine mit dem gleichen Wort vor: Mpangi ya mono! Oder die Redewendung bei Lukas 2,51 „seine Mutter bewahrte all das in ihrem Herzen“ entspricht der hiesigen Auffassung von Herz als Sitz des Gedächtnisses, des Gewissens, der Intelligenz. Es gibt kein Wort für „Gedächtnis“, man sagt einfach „im Herzen bewahren“.

c) Bemühungen um die Schaffung einer christlichen Terminologie in den Ortssprachen

Wie eine neuere Studie des CEEBA zeigt,³ haben sich die Missionare von Anfang an bemüht, eine speziell christliche Terminologie in den vorgefundenen tradierten Sprachen zu schaffen. Damit erhielten die Ortskirchen sehr rasch authentisch afrikanisches Gepräge, das im Laufe von 100 Jahren Missionierung Teil des kulturellen Lebens dieser Völker geworden ist.

Pater Honoré Vinck MSC hat in seiner Studie gezeigt, wie während verschiedener Missionsperioden im Gebiet der Mongo von katholischer und protestantischer Seite gearbeitet wurde, um die Ausdrücke zu finden, die das christliche Gedankengut am getreuesten wiedergeben. Während die ersten Missionare (1885–1934) wegen ihrer elementaren Sprachkenntnisse oft auf europäische Termini zurückgriffen, wurde es später möglich, ortseigene Ausdrücke zu wählen. So wurde aus Konfirmasio (Firmung) Ekemyelo (Stärkung), aus Mpenetesa (paenitentia) Llimisa (Vergebung), aus Trinita (Dreifaltigkeit) Esatemoko (Dreieinigkeit) usw. Ohne Zweifel beinhaltet die ortsgebundene Terminologie dieser Gemeinden Eigentümlichkeiten, die Konnotationen mitschwingen lassen, deren Inhalte den tradierten Religionen näher stehen als dem Christentum. Es ist deshalb von Bedeutung, die bodenständige Religion gut zu kennen.

II. Begegnung von afrikanischer Religion und Christentum

a) Vorbemerkung: Tagungen

Die Thematik der Begegnung von afrikanischer Religion (als das Herzstück der tradierten Kultur) und Christentum ist für die Kirche in Zaire von großer Bedeutung. Sie kam in den theologischen Wochen von Kinshasa wiederholt zur Diskus-

² Cf. Ngwakana ya nkulu, Kikwit 1982, 36–37.

³ CEEBA = Centre d'Etudes Ethnologiques de Bandundu. H. Vinck, Terminologie chrétienne en Lomongo. CEEBA III, 8. 1983.

sion. Auch im völkerkundlichen Institut der Steyler Missionare in Zaire (CEEBA) wurde das Thema 1981 aufgegriffen und an Ort und Stelle untersucht. Die Ergebnisse der Tagungen waren allerdings verschieden.⁴ Während die Referenten von Kinshasa über „Entfremdung“ klagten, das „abendländische Kleid“ der Kirche beanstandeten und zum Schluß kamen, daß eine Begegnung nicht stattgefunden habe,⁵ standen auf dem Kolloquium des CEEBA Fragen zur Diskussion, die aus der schweigenden Mehrheit des christlichen Volkes kamen, wo sich die Betroffenen in ihrer Muttersprache äußern konnten.

Die erste Frage, die die Tagung beschäftigte, hieß: „Was hat unsere Großväter und Großmütter bewegt, ihre Religion zu wechseln und sich drei lange Jahre im Katechumenat auf die Taufe vorzubereiten?“

Man stellte fest, daß es in der tradierten Religion Krisensituationen gab. Bereits vor der Ankunft der Missionare erhoben sich im früheren Kongo periodisch Bewegungen, die eine neue, bessere Zeit ankündigten und jeweils verlangten, alle herkömmlichen Kultgegenstände in einem eindrucksvollen Feuer einzuäschern. Mit dem Verkünden einer frohen Botschaft, die eine bessere, heile Zeit verheißt, fanden die ersten Missionare offene Ohren und bereite Herzen. Die Forderung, sich der alten Fetische zu entledigen, überraschte niemanden. An vielen Orten lud man die Missionare ein, persönlich die Einäscherung der alten Kultgegenstände vorzunehmen. Mit der Ankunft des weißen Mannes brach eine neue Zeit an. Das Organisationstalent und die mitgebrachte Technik imponierten. Leichtzüngige Frauen machten sich bald über ihre Männer und die Ahnen lustig und beschimpften sie als Versager und unfähige Leute. Die Autorität der Alten war erschüttert, damit auch ihre Glaubwürdigkeit. Zur neuen Zeit war eine neue Religion wünschenswert. Die Botschaft von der Gotteskindschaft und der Brüderlichkeit aller Menschen faszinierte, ebenso die sozialen Leistungen der Mission, insbesondere ihre Sorge um die Kranken und Alten.

Ein Teilnehmer aus der Gruppe der Yansi erinnerte daran, daß seine Vorfahren die ersten Missionare als göttliche Wesen betrachtet hätten. Dadurch verfügten die Gottesmänner über eine außergewöhnliche Autorität.

Als die ersten Getauften ins Dorfleben zurückkehrten, ergab sich eine neue Situation. Da war nun eine Gruppe von Menschen, die sich betont „Kinder Gottes“ nannte und ihre heidnischen Dorfgenosser als arme Sünder und „Sklaven des Satans“ betrachtete, die noch „Schwänze“ trügen. Erst im Augenblick der Taufe, so erklärten sie, würde den Heiden der Satansschweif abgeschnitten. Damit entstand ein neuer Beweggrund Christ zu werden: man wollte nicht Hinterwäldler bleiben und beschloß, sich den „Kindern Gottes“ anzuschließen.

Für andere wiederum bedeutete die Ankunft des Christentums eine Befreiung aus dem Sklavenstand, aus der herrschenden Hand ihrer Besitzer. Die frohe Botschaft von der Brüderlichkeit aller Menschen fand bei ihnen ein besonders dankbares Ohr. Mit der Mission kam auch die Schule, eine Möglichkeit zur vollen Emanzipation unterdrückter Gesellschaftsschichten. Frühere Sklaven wurden zu Lehrern, Schuldirektoren oder sogar Priestern. Das war ein unerhörter Aufstieg.

⁴ Cf. Hermann Hohegger, *Christianisme et religion traditionnelle à la rencontre l'un de l'autre. Telema*, Kinshasa 1982, 64–67.

⁵ V. Y. Mudimbe, „Nous n'avons rien à nous communiquer“, dans: *Religions africaines et christianisme*. 1979, 176 (Vol 1), Faculté de Théologie Cath. de Kinshasa (2 Bände).

Besondere Aufmerksamkeit widmeten die Tagungsteilnehmer von Bandundu den Gegensätzen zwischen beiden Religionen. Dadurch kam ihre Eigenständigkeit besser zum Vorschein. Die Vertreter der tradierten Religion sind sich einig, daß in ihrem Ritual nichts für den Kult des Himmels- und Schöpfergottes vorgesehen ist, auch erheben sich keine betenden Hände zum Himmel. Man erwartet Heil und Hilfe einerseits von den auf der Erde weilenden Gottheiten der Wälder, Flüsse und Felder, andererseits von den Familienschutzwesen und den Ahnen. Ein harter Kontrast zum Christentum mit seiner Botschaft vom Vater im Himmel, der die Menschen liebt, ihnen Heil schafft und dem Ehre und Anbetung gilt. Der Gegensatz wird auch in den Gebetshaltungen sichtbar: während der betende Mensch der tradierten Religion sich zur Erde beugt und, meist in hockender Stellung, die Erde streichelt, erhebt der Christ seine Arme zum Himmel und richtet sein Gebet „nach oben“. Ein Referent unterstrich einen weiteren Kontrast: Das Gebet der herkömmlichen Religion wird fast nie mit leeren Händen verrichtet. Es gehört zum Vollzug von Libationen oder Opferriten. Dabei bleibt die innere Haltung ohne Bedeutung. Der Familienvater, der für ein krankes Kind einem Toten ein Huhn opfert, kann im begleitenden Gebet seinen ganzen Unmut zum Ausdruck bringen und dem Großvater eine Rüge erteilen. Er bittet ihn dann aber, das Kind nun wieder gesund werden zu lassen. Dagegen ist dem afrikanischen Christen bekannt, daß sich christliches Gebet vor allem durch Glaube, Vertrauen und Verfügbarkeit auszeichnet.

Ein dritter Kontrast wurde aufgezeigt: während es für den Christen feste Gebetsformeln gibt (wie das Vaterunser, das Ave usw.), werden in der tradierten Religion alle Gebete aus der jeweiligen Situation heraus frei und spontan formuliert. Weiters wurde festgestellt: die tradierte Religion kennt kein Prinzip des Bösen (Idee eines Satans oder Luzifers). Leid und Tod werden auf Verwünschung oder Verhexung zurückgeführt. Da aber auch die vom Menschen gebrauchte Hexenmacht von Gott erschaffen wurde, wie die Alten sagen, ist Gott letztlich auch die Ursache des Übels. Auf diesem Hintergrund erklären sich die Blasphemien, die im Schmerz der ersten Trauer nach einem Todesfall besonders heftig zum Ausdruck kommen. Hexenglaube und Hexenwahn verdunkeln das Gottesbild. Auch Christen, die sich nicht zu einem echten Vaterbild Gottes durchgerungen haben, leiden unter dem Problem des Übels in der Welt.

Im religiösen Opferdienst steht die herkömmliche Religion auf der vorchristlichen Stufe der Blut- und Trankopfer. Das Blutopfer ist ebenso bekannt wie das rituelle Trinken und Essen mit Toten. Das eucharistische Opfermahl mit seiner ansprechenden Symbolik steht dazu im Kontrast, wird aber gut verstanden: Fleisch und Blut sind im tradierten Opferdienst sehr reelle Elemente.

Überraschend wirkte die Erklärung einer Lehrerin, die der Meinung war, daß die Gesetze und Vorschriften der alten Religion bedeutend strenger seien als die des Christentums. Wer unter den Gesetzen der tradierten Religion steht, riskiert bei einer Übertretung seine Gesundheit, mitunter sogar sein Leben oder wird mit geistiger Umnachtung geschlagen. Dagegen fand sie die Gebote Gottes und der Kirche als sehr „milde“. Sie verpflichten unter Sünde, aber niemand riskiert bei der Nichtbeachtung sein physisches Leben oder seine intellektuellen Fähigkeiten.

Eine Begegnung auf Herzesebene

Das Zusammentreffen von afrikanischer Religion und Christentum vollzog sich nicht in einer Auseinandersetzung zwischen Missionar und Vertretern der tradierten Religion; es gab keinen Wettkampf um die Seelen, noch eine Auseinandersetzung auf rationaler Ebene. Die beiden Religionen trafen sich mitten im Leben, in den Konfliktsituationen, die eine religiöse Stellungnahme erforderten. Die Begegnung fand in den Herzen der Neuchristen statt, die sich in einer konkreten Notlage für die alte oder für die neue Religion entscheiden mußten. Um diese Begegnung besser zu verstehen, sollen im folgenden die Macht und Ohnmacht der beiden Religionen aufgezeigt werden.

b) Macht und Ohnmacht der tradierten Religion

Die Macht der Religion der Alten

Die tradierte Religion durchdringt das tägliche Leben der Leute mit seinen religiösen Elementen, sie antwortet auf alle religiösen Bedürfnisse und hat für jedes Problem eine rituelle Abhilfe, sei es im Beheben von Konflikten (Versöhnungsritual), in Krankheitsfällen, für die Jahreszeiten der Bauern und Pflanzler, für das Säen und Ernten, für die Jagd und den Fischfang, für das Sammeln von Gemüse, von Früchten, Insekten und Kleingetier.

Das tradierte Ritual bettet das Leben von der Empfängnis bis zum Tod in einen religiösen Rahmen.

Eine weitere Stärke der Religion der Alten ist die Tatsache, daß sie von Männern und Frauen ausgeübt werden kann, die die Riten persönlich vollziehen. Nur selten muß ein Spezialist, ein Offiziant gerufen werden. Die Riten werden in freier Improvisation, nicht nach strengen Vorschriften vollzogen.

Die tradierte Religion paßt sich sehr leicht an neue Lebenssituationen an, ein Zeichen ihrer Vitalität. Es gibt heute eine Menge von Riten, die die Alten nicht gekannt haben, weil ihnen die Probleme der heutigen Zeit unbekannt waren. Zur Zeit bereichert sich die afrikanische Religion am christlichen Gedankengut. Da die tradierte Religion keine zentrale Autorität kennt, die über ihren religiösen Bestand wacht, konnte es leicht zu Veränderungen kommen, die jeweils eine Anpassung an die neue Zeit darstellten. (Wenn sich heute ältere Christen in Zaire über die Neuerungen in der Kirche beschwerten, kann man ihnen in Erinnerung rufen, daß auch die Religion der Alten mit dem Wandel der Zeit gegangen ist und sich verändert hat.)

Die Ohnmacht der tradierten Religion

Sie ist eine Religion, die auf die Familie, die Sippe beschränkt ist. Sie kennt keine großen liturgischen Feiern mit einer Gemeinde. Ihr Ritual ist einfach, privat, ohne liturgischen Apparat, ohne religiöse Autorität.

Die tradierte Religion überschreitet leicht ihre Grenzen, ihre Zuständigkeit und führt dadurch oft zum Versagen. Dann kommt es zum „Bildersturm“, zum Verbrennen der rituellen Objekte und Statuetten, wie das in den messianischen Bewegungen, die die Tradition seit jeher kannte, geschieht. Auch in den Heilungsriten übernehmen sich die Offizianten und kommen zum Mißerfolg.

Die traditionelle Religion hat ein negatives Ritual entwickelt, sie stellte sich in den Dienst der Aggression, des Hexenwahns. Hexenjagd und -verfolgung können

eine ganze Dorfgemeinschaft zersetzen und zerstören. Die Spezialisten der alten Religion, die in dieser Situation helfen sollen, verlangen zu hohe Gagen (Geld, Wein, ein Huhn) und helfen oft nur ungenügend.

Es fehlt der alten Religion am Liebesdienst. Dort ist nichts gratis.

Das Gottesbild der alten Religion leidet unter einer Zerhackung: Der ferne, kultlose Himmelsgott und die Hausgötter, der Gott der Felder und Tiere, repräsentieren Attribute Gottes, die sich verabsolutiert haben und einzeln verehrt werden (Kult der Haus- und Erdgottheiten).

c) Macht und Ohnmacht des Christentums

Die Macht des Christentums

Die sympathischen Eigenschaften: Der liebende Vatergott, Christus als leidender Gottesknecht, Erlöser, Frohe Botschaft, Liebe, Verzeihung.

Das Bewußtsein von der Gotteskindschaft.

Der Dienst der Kirche an Kranken und Armen, Schule, Entwicklungshilfe, Schaffung neuer Lebensgemeinschaften.

Die kirchliche Organisation: Pfarrgemeinde, Diözese, Nationalkirche, Weltkirche, Zusammenarbeit, Hilfe über Rassen- und Landesgrenzen etc.

Die katholische Liturgie und ihre Symbolik beeindruckten die Menschen. Während die tradierte Religion fast ausschließlich im Familienkreise vollzogen wurde, versammelten sich zu den christlichen Gottesdiensten große Menschenmengen aus verschiedenen, oft weit voneinander entfernten Orten und wuchsen beim gemeinsamen Opfermahl zu einer großen Familie zusammen.

Im Gegensatz zur alten Religion fanden sich im Christentum keine Riten der Verfluchung oder Verhexung, sie predigte Verzeihung und Liebe. In der alten Religion flammten nach jedem Todesfall neue Hexenjagden auf und Racherituale entzweiten Verwandtschaftsgruppen und Dorfgemeinschaften.

Die Ohnmacht des Christentums

Das Christentum durchdringt das Leben der Leute nicht, ist nicht Teil des täglichen Lebens. Es gilt als Religion des Sonntags; während der Woche herrscht die tradierte Religion, die auf Bedürfnisse des Lebens eine rituelle Antwort hat.

Es fehlt dem Christentum das reiche Ritual der tradierten Religion, das das Leben der Menschen von der Empfängnis bis zum Tod umrahmt und dem Lebensniveau der Pflanzer, Jäger, Fischer und Sammler angepaßt ist.

Die meisten christlichen Riten erfordern die Gegenwart eines Priesters oder Diakons. Bei den großen Entfernungen ist das meist nicht möglich. So müssen die Leute selbst auf jene Riten verzichten, die die Kirche normalerweise ihren Gläubigen bietet (Krankensakramente, christliches Begräbnis).

Das Gegenzeugnis der großen Masse der müden Christen, vor allem der zu Macht und Ansehen gelangten, die heute meist polygam leben und von ihren christlichen Überzeugungen kaum etwas spüren lassen: Es gibt Korruption, Geldhinterziehung, soziale Ungerechtigkeit. Die gesamte Staatsverwaltung kommt aus christlichen Schulen. Ihr Leben und Handeln zeugt aber gegen die Vorzüge des christlichen Menschen.

Wie wird die Begegnung konkret erlebt?

d) Individuelle Zeugnisse junger Christen

Die jungen Christen spüren, daß die herkömmliche Religion, die mit den konkreten Lebenssituationen ganz eng verbunden ist, nicht einfach über Bord geworfen werden kann. „Wer die Riten der Alten ablehnt, kann ja gar nicht heiraten“, stellt man fest. Tatsächlich wäre mit der Ablehnung aller Riten die einzige tradierte Form der Eheschließung unmöglich gemacht. Fast ausschließlich auf religiöser Ebene vollzogen, gilt sie vor dem Staat und vor der Kirche als zivile Ehe. Wer in der Kirche heiratet, hat die zivile Ehe bereits geschlossen.

„Ich bin Christ und ich glaube auch an das, was die Ahnen uns gelehrt haben“, bekennt ein Klanoberhaupt. Diese Funktion ist notwendigerweise mit der Ausübung von Riten verbunden. Er fand eine Synthese: „Gott ist der oberste Häuptling. Ich bin nur ein kleines Klanoberhaupt, aber vielleicht kommt meine Autorität von IHM . . . Ich glaube nicht mehr an die Macht der Idole, die Menschenopfer fordern, aber ich bin überzeugt, daß die Ahnen auf den Klan einen wohltuenden Einfluß haben. Ich vollziehe die Riten, die zum Wohlergehen meiner Leute nötig sind. Damit habe ich Gott nicht beleidigt. Ich gehe zur Kommunion und weiß, daß Gott mich erhört und mich versteht . . .“ (Thimothée Ngofete).

„In der Religion der Alten gibt es wertvolle Dinge. Ich bin der erste Christ meines Dorfes, nehme an allen religiösen Feiern teil und gehe zur Kommunion. Ich lehne die europäische Zivilisation nicht ab, sie ist in sich gut. Ich halte aber auch fest, was gut ist in der Religion unserer Ahnen. In jedem Land haben die Vorfahren wertvolle Dinge ihren Nachfahren hinterlassen, eine Glaubensüberzeugung und eine Moral. Das kann ich nicht ignorieren . . .“ (Christophe Mbolwa).

„Ich glaube an die Eucharistie, aber auch an die Riten unserer Ahnen!“

Mama Christine Ngyay bekennt: „Wer vom Priester die Kommunion empfängt und dann in der Stille seine Bitten vorbringt, wird erhört. Die Religion unserer Ahnen hat aber eine weitere Reichweite: zum Beispiel die Riten fürs Pflanzen, fürs Säen, für eine gute Ernte. Am Abend vor der Aussaat brachte meine Mutter den Samen zum Schutzwesen Mpwo. Er blieb dort für die Nacht. Dadurch ernteten wir reichlich. Tat sie das einmal nicht, hatten wir eine magere Ernte.“

e) Der Versuch, den Riten der Alten einen christlichen Geist einzuhauchen

Im Dilemma zwischen hergebrachter Religion und Christentum haben Katechisten und Gemeindeälteste für die Christen neue Riten geschaffen, die das rituelle Vakuum zu beheben suchen, das die Konversion mit sich brachte. Hat eine junge Frau während der ersten Schwangerschaft Konflikte mit ihrem Mann, kann das nach dem Volksglauben eine sehr komplizierte Geburt zur Folge haben. Um das zu verhindern, gab es tradierte Versöhnungsriten, die vor den Hausgöttern und Schutzwesen vollzogen wurden. Überzeugte Christen scheuten sich, diesen Kult weiterhin beizubehalten. Man fand eine Lösung: Der Katechist versammelt die Familie mit der jungen schwangeren Frau, eröffnet die Zeremonie mit einem „Vaterunser“ und einem „Ave Maria“. Er läßt eine Schüssel mit Wasser bringen, taucht dort seinen Rosenkranz ein, bringt mit der Hand Wasser auf die Zunge der Eheleute und reinigt sie, indem er folgendes Gebet spricht:

„Mein Gott und mein Jesus, wegen uns Sündern gekreuzigt, in Deinem Namen will ich heute diese Eheleute versöhnen, die sich nicht mehr verstehen! Die Frau ist schwanger und denkt nur an die

kommende Geburt. Reinige sie von ihren giftigen Worten, die sie ihrem Mann gegenüber ausgesprochen hat. Diese Worte mögen sich in diesem Wasser ertränken! Reinige auch den Gatten. Im Vertrauen auf Deinen Namen bin ich überzeugt, daß nichts Böses mehr zwischen beiden steht!“

Dann schüttet er das Wasser aus, stimmt ein christliches Lied an und beendet die Zeremonie mit dem Kreuzzeichen. Im Gegensatz zum tradierten Versöhnungsritus wird hier kein Bußgeld verlangt. Man nimmt aber mit dem Katechisten ein gemeinsames Mahl ein.

III. Interkultureller Dialog

Um die herkömmliche Religion der Volksgruppen von Zaire gründlich zu erforschen, hat das völkerkundliche Institut der Steyler Missionare in Zaire umfangreiche Studien unternommen: sei es zur Mythologie (32 Bände), zu den Gottesvorstellungen (4 Bände) oder zur Symbolik der tradierten Riten (6 Bände). Die systematische Aufnahme des gesamten Rituals führt gegenwärtig zur Veröffentlichung einer Enzyklopädie von mehr als zwanzig Bänden, in der von A bis Z eine repräsentative Auswahl von Riten dargestellt und in ihrer Symbolik erklärt wird. Für den Buchstaben A sind drei Bände von je 500 Seiten in der Redaktion. In den Jahren 1981 bis 1983 wurde das dreibändige Werk „Le langage des gestes rituels“ veröffentlicht, das 2606 rituelle Gesten illustriert und hermeneutisch erläutert.⁶ Auf sehr breiter Basis konnte aufgezeigt werden, daß die rituellen Handlungen auf rational fundierten Denkmodellen beruhen und eine Botschaft beinhalten. Der Offiziant eines Ritus vermittelt in seinen Gebärden eine religiöse Unterweisung, seine Gesten und die von ihm verwendeten Dinge, sowie die rituell bedingten Orte und Zeiten sprechen eine lautlose, aber eindringliche Sprache, die von den Beteiligten als Teil ihrer tradierten Sinnwelt spontan verstanden wird. Diese bislang umfangreichste Studie zum afrikanischen Ritual zeigt, daß über die Symbolsprache der Riten der *interkulturelle Dialog* auch auf dem delikaten Gebiet der herkömmlichen Religion der afrikanischen Völker möglich ist, eine Erkenntnis, die für die Begegnung von Christentum und afrikanischer Kultur von ausschlaggebender Bedeutung ist. Wenn nämlich, wie namhafte Anthropologen behaupteten, die Stammeskulturen nicht dialogfähig sind, ist alles Bemühen um den Aufbau einer Universalkirche hinfällig und alles missionarische Bemühen um die Christianisierung dieser Völker in Frage gestellt.

⁶ Hermann Hohegger, *Le langage des gestes rituels*. 3 volumes, ceeba II, 66, 67, 68, Bandundu 1981/83.

Der Missionsbegriff: Werden und Wandel

Im Verlaufe der Beschäftigung mit dem Thema „Werden und Wandel des Missionsbegriffs“ ist mir bewußt geworden, daß sich nicht so sehr der Missionsbegriff gewandelt hat als vielmehr die Kirche selbst. Sie ist von einer missionierenden Kirche zur Weltkirche geworden.

Zum besseren Verständnis dieses Wandels unternehmen wir folgende Schritte: Als Hintergrund zeigen wir das Missionsverständnis der Urkirche, befassen uns dann mit dem geschichtlichen und theologischen Erbe des Missionsgeschehens der Neuzeit, verweisen auf die Tatsache des Erfolgs der Mission und die „kopernikanische Wende“ des 2. Vatikanischen Konzils. Parallel zur katholischen Theologie verweisen wir auf die evangelische Missionstheologie. Die Arbeit schließt mit einem Blick auf den gegenwärtigen Stand der Missionstheologie.

1. Mission

Das Wort „Mission“ wurde bislang als Tun der Heimatkirche in Übersee verstanden. „Mission“ in diesem Sinn ist „äußere Mission“ im Gegensatz zur Pastoral in der Heimat. Um den eingangs erwähnten Wandel der „Mission“ verständlich zu machen, ist es nützlich, einen Blick an den Anfang zu werfen, auf die allererste Mission der jungen Kirche.

Jesus, der Urmissionar

Dieser Ausdruck geht auf Martin Hengel zurück¹ und sieht eine Verankerung der Mission in Jesus selbst. Das Wort „Mission“ dürfte der jungen Kirche wenig gesagt haben, wengleich ihr die Tatsache der Mission selbstverständlich war. Kirche und missionarische Verkündigung waren noch eine Einheit. Das Missionsbuch, welches den Christen als Grundlage der missionarischen Verkündigung diente, waren die heiligen Schriften des Alten Testaments. Die neutestamentlichen Schriften sind bereits Frucht dieser Mission. Der missionarische Bewußtseinsstand der Urkirche hat sich in den Sendungsworten niedergeschlagen am Ende der Evangelien, die Jesus selbst in den Mund gelegt werden. Die Urkirche bekundet damit, daß sie ihre missionarische Sendung im historischen Jesus selbst sieht, unbeschadet dessen, daß Jesus seine persönliche Mission auf Israel beschränkt wußte.² Der Ausdruck „Jesus, der Urmissionar“ besagt somit, daß das gesamte Dasein Jesu als Sendung aufzufassen ist. Hinweise darauf sind sein stellvertretendes Todesleiden „für alle“ und die Ausdehnung seiner Machtfülle, wie der Titel „Kyrios“ bezeugt, so daß seine Sendung „bis an die Grenzen der Erde“ reicht. Die Sendungsworte in den Evangelien fassen zusammen, was die

¹ M. Hengel, Die Ursprünge der christlichen Mission, in: N. T. Studies 18 (1971-72), 15-38. – Die Anfänge der Mission finden in neuester Zeit wiederum die Beachtung der Exegeten: K. Kertelge (Hg.), Mission im Neuen Testament, QD 93, Freiburg 1982. Das Buch ist das Ergebnis der Tagung deutschsprachiger Neutestamentler vom 6. bis 10. April 1981 in Würzburg. Zuvor hat bereits F. Hahn das Thema aufgegriffen: Das Verständnis der Mission im Neuen Testament. Neukirchen-Vluyn 1963. Eine Zusammenfassung über Mission im AT u. NT findet sich: J. Mitterhöfer, Thema Mission, Wien 1974.

² J. Jeremias, Jesu Verheißung für die Völker. Göttingen 1956, ²1959.

Auferstehungszeugen verkündet haben. So fließt die Mission der Urkirche aus der universalen Sendung Jesu. Die Urkirche vollbringt unter der Führung des Geistes die theologisch einmalige Leistung, dieses missionarische Bewußtsein so zu entfalten, daß sie es, trotz ursprünglicher Naherwartung, umzusetzen vermag in eine das Judentum überschreitende Missionsbewegung.

Der Missionsbegriff der Neuzeit: „Äußere Mission“

Waren in der Urkirche Kirche und Gesendetsein noch eine Einheit, klang im Laufe der Jahrhunderte Kirche und Sendung auseinander. „Mission“ als Bezeichnung eines systematischen und organisierten Einsatzes zur Ausbreitung des Glaubens wird erst seit der Neuzeit gebräuchlich. Das Weltbild des Mittelalters war in der Vorstellung eines Orbis Catholicus verankert. Im 15. Jh. sah sich die Christenheit mit der Aufgabe konfrontiert, den Orbis Catholicus auf neu entdeckte Kontinente auszudehnen. Sendung geschah nun nach „außen“, so daß die Unterscheidung von „innerer“ und „äußerer“ Mission berechtigt war. Es darf nicht verwundern, wenn sich gleichzeitig ein Wortschatz gebildet hat, der stark an einen „Kriegszug“ erinnert: Missionar, Pionier, Station, Ausrüstung, Front, Soldat Christi, Missionsbefehl . . . Die Missionare fuhren ja mit Schiffen nach Übersee, die auch Soldaten beförderten. Anfangs waren es dieselben Soldaten, die kurz zuvor die Iberische Halbinsel von den „Ungläubigen“ zurückerobert hatten. Dieser Umstand wirkte sich von Anfang an nachteilig für die Mission aus. Der iberische Krieg machte aus Moslems, Juden und Christen Feinde. Diese religiöse Intoleranz war für den missionarischen Aufbruch des christlichen Abendlandes zu Beginn der Neuzeit bestimmend.³

2. Das „Recht zur Mission“

Neben der religiösen Einstellung war noch ein anderer Umstand für die neuzeitliche Mission bestimmend: Die mittelalterliche Konstellation der Machtverteilung zwischen geistlicher und weltlicher Krone. Demzufolge hatte der Papst den universalen Rechtsanspruch inne und der König einen vom Papst delegierten.

Das Recht der Könige oder die Patronatsmission

Für die Mission folgte aus der Machtkonstellation, daß der König der beauftragte Missionar war. Das bedeutet, daß koloniale Eroberung und Glaubensverbreitung Hand in Hand gehen. Unterwerfung unter die Krone war zugleich Unterwerfung unter den christlichen Glauben. Mission ist so von Beginn an verpolitisiert, weil der christliche Herrscher einen „Rechtsanspruch“ zur Sendung der Glaubensboten und zur Glaubensverbreitung und zur „Mission“ hat. Die Boten werden zu „Missionaren“.⁴

Die Handhabung des Rechts machte die Könige Spaniens und Portugals zu Herren und *Patronen* der Mission. Das Patronat nimmt die Mission so unter ihre Fittiche, daß Entsendung und Ausrüstung von Missionaren bis zu Gründung und Unterhalt neuer Diözesen sowie Ernennung und Bestellung der Bischöfe der jeweiligen katholische König bestimmte. Natürlich werden „linientreue“ Missio-

³ H.-J. Prien, *Die Geschichte des Christentums in Lateinamerika*. Göttingen 1978, 59–79.

⁴ J. Glazik, *Mission – der stets größere Auftrag*. Gesammelte Vorträge und Aufsätze. Aachen 1979, 144 ff.

nare ausgewählt und fremde Missionare haben nur ausnahmsweise Zutritt. Bischöfen und Missionaren ist untersagt, unmittelbar mit Rom zu verhandeln, ja nicht einmal päpstliche Erlässe dürfen ohne königliche Gutheißung verlesen werden. Die Könige sehen sich bald nicht mehr als Stellvertreter des Papstes, sondern eher als Platzhalter Gottes. Auf dem Reformkonzil von Trient nehmen aus diesem Grund auch keine Bischöfe aus den spanischen und portugiesischen Überseegebieten teil.

Das Recht des Papstes

Doch die Machtverhältnisse verschieben sich. Frankreich, England und die Niederlande treten auf den Plan. Die neuen Kolonialmächte tragen auch die Glaubensspaltung nach Übersee.

Rom nimmt nun endlich das Missionsgeschehen in die Hand. Papst Gregor XV. holt 1622 mit der Gründung der Heiligen Kongregation für die Ausbreitung des Glaubens (*Sacra Congregatio de Propaganda Fide*) die Mission wieder in die Zuständigkeit der Kirche zurück.

Patronatsmission und Propagandamission konkurrieren nun: Die habsburgischen Patronatsmächte entsenden Missionare aus ihren Völkern, jetzt auch aus Österreich, die Propaganda-Kongregation bevollmächtigt Italiener und Franzosen. Die Jesuiten wirken vornehmlich in den Patronatsmissionen, die Propaganda stützt sich mehr auf die Franziskanischen Orden und die Lazaristen. Es darf nicht verwundern, wenn die Propaganda im Ritenstreit mehr auf die Franziskaner als auf die Jesuiten hört.⁵

Der Papst nimmt die Jurisdiktion über die überseeischen Kirchengebiete wahr, indem er *Vicarii Apostolici* stellvertretend für den Papst mit der Leitung der Kirchensprengel betraut. 1659 tritt diese Rechtsordnung in Kraft. Die Apostolischen Vikare werden vornehmlich aus dem Weltklerus genommen, um die Missionen den Ordenszwistigkeiten zu entziehen und um die Vikariate rascher in Diözesen umstrukturieren zu können. Zu dieser Zeit wird auch das erste Weltpriester-Missionsinstitut gegründet, die Pariser Gesellschaft für die Auswärtigen Missionen (*La Société des Missions Etrangères de Paris*).

Die Apostolischen Vikariate sind Missionsprovisorien, Kirchen im Anfangsstadium, gewissermaßen Filialen Roms. Die Apostolischen Vikare können jederzeit abberufen oder versetzt werden, sie besitzen nur delegierte Macht. Eine Parallele zu den Kolonien drängt sich auf: Wie der König in den Kolonien durch Stellvertreter regiert, so geschieht es durch den Papst im kirchlichen Bereich. Die Verwurzelung der jungen Kirchen in einem Volk ist dadurch erschwert. Bewußtseinsmäßig sind die jungen Kirchen noch keine eigenständige Größe, die „*Communio Ecclesiarum*“ als unmittelbar untereinander verbundene Kommunikationsgemeinschaft ist noch nicht ausgeprägt. Aus der Analogie zum kolonialen Staatswesen mußte die Rechtsstruktur der internationalen Großinstitution Kirche die jungen Kirchen wie einen Staat im Staat erscheinen lassen.⁶

Das Rechtsinstrument der Propaganda ist das *Ius Commissionis*. Die Propaganda betraut einen bestimmten Orden mit einem Missionsgebiet. War bis dahin die

⁵ H. Waldenfels, *Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen*, in: *Die Kirche Christi. Enttäuschung und Hoffnung*, hg. von P. Gordan im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen. Kevelaer-Graz 1982, 317.

⁶ Ebd., 316f.

„Missio“ auf zehn Jahre begrenzt, dauert sie nun auf Lebenszeit. Die Mission wird dadurch planvoller betrieben als zuvor. Freilich wird die Mission jetzt zum „Besitz“ einer Missionsgesellschaft, so daß die Redewendung „unsere Mission“ auftaucht. Dazu drückt die nationale Herkunft und Eigenart einer Missionsgesellschaft der Mission ihren Stempel auf.⁷

Mission unter kolonialen Vorzeichen

Die Hypothek, mit welcher die neuzeitliche Mission begonnen hat, wird im 19. Jahrhundert durch den allgemeinen europäischen Kolonialismus noch mehr belastet. Gekennzeichnet ist diese Epoche durch die „Kulturmission“. Jede europäische Nation ist bestrebt, „ihre Kolonie“ nach ihrem Modell zu gestalten. Die jeweilige Sprache wird auch zur Umgangssprache in den Kolonien und das Schul- und Erziehungsprogramm des europäischen Mutterlandes wird in die Kolonien übertragen. Nolens volens werden die Missionare Vorhut und Nachhut der Kolonialmächte. Der Missionar wird zum „Kulturpionier“. Die Missionare sind sich der Verquickung von Mission und Kolonialismus durchaus bewußt, häufig kommt es zu Konflikten und Ausweisungen unbotmäßiger Missionare. Freilich kannte man damals noch nicht den Dialog als Mittel der Verständigung zwischen Kulturen und Religionen. Im Gegenteil, der europäische Kulturoptimismus ist so überheblich, daß die Einheimischen „Eingeborene“, „Wilde“, „Barbaren“ und selten „edle Heiden“ sind, religiös sind sie befangen in „Magie“, „Aberglauben“, „Finsternis“, „Sünde“, „Irrtümern“ und „heidnischen Gebräuchen“. Das Christentum kommt als Religion der Weißen, deren Kolonialvertreter alles eher als religiös interessiert waren. Die christliche Religion war ein Einfuhrartikel, den die Kolonialregierung zuließ, da er sich als nützlich erwies, aus den Einheimischen bessere und gefügigere Menschen zu machen.⁸ Man kann sich heutzutage kaum vorstellen, mit welcher Selbstverständlichkeit in Europa die Überzeugung vorherrschend war, europäische Mächte hätten einen Besitzanspruch auf überseeische Gebiete und dort einen Kultur- und Zivildienst zu erfüllen. Die Nachwelt kann (und tut es zum Teil) der Kirche den Vorwurf machen, daß sie ihrer Zeit mit prophetischem Weitblick nicht voraus war. Keineswegs wird man ihr nachsagen dürfen, daß sie in der Regel nicht auf der Seite des Volkes gestanden wäre.⁹

Der neuzeitliche Missionsbegriff

Folgende Momente charakterisieren den neuzeitlichen Missionsbegriff: 1. Die Mission geschieht zum erstenmal in einer straff organisierten Form. 2. Der Sen-

⁷ J. Glazik, *Mission – der stets größere Auftrag*, 142 ff.

⁸ Eine analoge Haltung europäischer Überlegenheit wiederholte sich in den 50er Jahren und den anschließenden Jahrzehnten unseres Jahrhunderts, als die Welt in eine entwickelte und unterentwickelte eingeteilt wurde, je nachdem ob ein Land industrialisiert oder nur Rohstofflieferant war. Statt Kultur hieß jetzt das westliche Zauberwort „Entwicklungshilfe“. Wiederum bediente man sich der Mission als Garant für zweckentsprechende Verwendung der Mittel.

⁹ Siehe über Kolonialismus und Mission: G. Rosenkranz, *Die christliche Mission. Geschichte und Theologie*. München 1971, 219 ff.: „Mission und Kolonialismus“ mit Literaturhinweisen; St. Neill u. a. (Hg.), *Lexikon zur Weltmission*. Wiesbaden–Erlangen 1975. Artikel: „Kolonialismus und Mission“ von St. Neill, S. 285 f.; W. Bühlmann, *Missionsprozeß in Addis Abeba*. Ein Bericht von morgen aus den Archiven von heute. Frankfurt 1977; K. J. Rivinius SVD, *Mission und Politik*. Steyler-Verlag 1977, Reihe der Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, Nr. 28.

dende ist die Kirche Europas, eigentlich der Papst. Im CIC von 1917 heißt es in Canon 1350 § 2: „In allen Gebieten ist die Sorge um die Missionen unter den Nichtkatholiken (!) dem Apostolischen Stuhl allein vorbehalten.“ 3. Mittels des *Ius Commissionis* überantwortet die Propaganda-Kongregation ein bestimmtes Missionsgebiet einer bestimmten Missionsgesellschaft. 4. Die Missions Sprengel sind als Apostolische Vikariate direkt dem Papst unterstellt. 5. Der Gesandte ist der (Berufs-)Missionar. 6. Der Adressat ist der Heide bzw. der Nichtkatholik in Übersee. 7. Das Ziel der Mission ist die Bekehrung.

3. Der Erfolg der Mission

Es sind die Menschen, welche Systeme errichten, es sind aber auch wieder Menschen, die als Werkzeug des Geistes wirken. So darf es nicht verwundern, daß trotz der Vorzeichen die neuzeitliche Mission von Erfolg gekrönt ist.

Mission als theologische Disziplin

Es dauerte bis zum 19. Jh., bis der Mission ein eigener Platz im System der Theologie eingeräumt wurde. Die Theologie hat bis dahin in ihre Reflexion das Geschehen auf dem Missionsfeld nicht einbezogen. Sie hat nicht bemerkt, daß die Christenheit auch mit dem Schwert in der Faust Menschen zum christlichen Glauben zwang, sie ausbeutete, versklavte und ausrottete; sie schwieg, als Nichtweiße zum Missionsobjekt und Rassenschranken errichtet wurden. Eine Bereicherung durch die Andersartigkeit der Kulturen und Religionen kam überhaupt nicht in das Bewußtsein.

Man braucht nur in der Kirchengeschichte nachzublättern, um festzustellen, wie wenig Platz darin der Existenz der jungen Kirchen überhaupt eingeräumt wird. Aufgabe der Missionswissenschaft ist es, den „Eurozentrismus“ der Theologie zu sprengen.

F. Schleiernmacher (1788–1834) evangelischerseits und J. B. Hirscher (1788–1865) katholischerseits begannen die Mission der praktischen Theologie zuzuordnen. Zur gleichen Zeit forderte auch die russisch-orthodoxe Kirche, die Missionstätigkeit auf eine wissenschaftliche Basis zu stellen. In England und Deutschland regten sich Bestrebungen für eine selbständige „Missionslehre“. L. Graul (1814–1864) legte 1864 in Erlangen den Grund zur wissenschaftlichen Forschung, während A. Duff (1806–1878) seit 1867 in Edinburgh und Glasgow den ersten Lehrstuhl für „Evangelistik“ innehatte. Erst G. Warneck (1834–1910) kann im deutschsprachigen Raum als der eigentliche Begründer der evangelischen Missionswissenschaft angesehen werden. 1874 gründete er die AMZ (Allgemeine Missionszeitschrift). Aufgrund seiner dreiteiligen „Evangelischen Missionslehre“ wurde er Honorarprofessor in Halle.

Katholischerseits wurde bereits ab 1725/26 in Graz die erste deutsche Missionszeitschrift durch den Jesuitenpater J. Stöcklein herausgegeben: „Der Welt-Bott“. Er erschien bis 1761. 1873 mit dem Beginn der Antisklaverei-Bewegung wurde die Zeitschrift „Katholische Missionen“ (KM) gegründet. J. Schmidlin (gest. 1944) gründete 1911 die „Zeitschrift für Missionswissenschaft“, 1914 stellte er als erster Ordinarius für Missionswissenschaft an der Universität Münster die neue Disziplin systematisch dar. In Wien wurde 1933 eine Dozentur für Missionswissenschaft errichtet. Dozent war J. Thaurer SVD. Seit 1906 erscheint in St. Gabriel unter W. Schmidt die Zeitschrift „Anthropos“.

Sachlich finden sich zwischen Schmidlin und seinen evangelischen Kollegen kaum Unterschiede, nur in der Terminologie. Die evangelische Missionstheologie wurde später durch die Weltmissionskonferenzen geprägt. Die katholische Missionswissenschaft entwickelte die Akkommodationslehre.¹⁰

¹⁰ T. Ohm, Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission. Breisgau 1962, 109ff.; J. Glazik, in: Lexikon zur Weltmission, Artikel: Missionswissenschaft (katholisch und protestantisch), Spalte 365.

Der Ort der Missiologie

Die Missiologie ist eine junge Wissenschaft, und schon taucht die Frage auf, ob es überhaupt Missiologie als eigenen Wissenschaftszweig geben soll.¹¹ Bis zum 2. Vatikanischen Konzil gehörte die Lehre von der Kirche in die Fundamentaltheologie (bis dahin noch Apologetik genannt). Die Ekklesiologie war soziologisch, apologetisch und kanonistisch orientiert. Die Lehre vom Leib Christi war oft nur als Exkurs existent und Mission kam gar nicht vor. Warneck und Schmidlin selbst faßten die Missiologie eher als eine Technik des Missionars auf. Allmählich versuchte die Missiologie, die Mission zu begründen und sich selbst zu rechtfertigen. Noch während des 2. Vatikanischen Konzils brachte Th. Ohm sein Lebenswerk heraus: eine enzyklopädische Beschreibung der Mission.¹² Der enzyklopädische Charakter dieser Disziplin rührt daher, daß die Missiologie keinen Standort in der Theologie hat. Da sie die Mission nicht beachtet, sah sich der Missiologe gezwungen, bald als Exeget, bald als Systematiker, bald als Historiker, bald als Moralist etc. tätig zu sein. Dabei ist die Missiologie in dieselbe Eingeleisigkeit wie die Theologie geraten, sie hat sich inhaltlich an der Theologie orientiert, aber nicht an der Andersartigkeit des „Missionfeldes“. Diesen Bereich hatte sie der Akkommodationslehre überlassen. Doch gerade aus diesem Bereich hätte sie der Theologie echte Anstöße vermitteln können. K. Rahner folgt im Handbuch der Pastoraltheologie Hirscher und Schleiermacher und ordnet die Missiologie der Praktischen Theologie zu. Hier trifft er sich mit der evangelischen Missionswissenschaft.

Wie zu zeigen sein wird, hat das 2. Vatikanische Konzil neue Wege eröffnet, indem es Mission in die Kirche zurückgeholt hat. Nähme die Theologie diese Integrierung der Mission in die Kirche auch in der Praxis und in der theologischen Reflexion ernst, dann würde Missiologie als eigene Disziplin überflüssig. Eine eigene Bedeutung kommt ihr supplementär im interdisziplinären Bereich als Spezialisierung auf den Kontext der jungen Ortskirchen zu. Missionswissenschaft als solche muß aber von den jungen Kirchen selbst gepflegt werden. Letzteres geschieht heute fast überall. An den europäischen Fakultäten sollte sie Orientierung über einheimische Theologie in den jungen Kirchen vermitteln, um der Theologie neue Horizonte zu eröffnen.¹³ Diese Aufgabe ist eine „ökumenische“, nicht nur als eine Aufgabe innerhalb der Konfessionskirchen, vielmehr schließt sie als neue Komponente der Missions- und Religionswissenschaft alle diejenigen kirchlichen und theologischen Entwicklungen mit ein, in denen sich in der Zukunft neue Perspektiven durch interreligiöse und interkulturelle Grenzüberschreitungen der Christenheit abzeichnen.¹⁴

Erfolg der Mission: Die Kirche verlagert ihren Schwerpunkt

W. Bühlmann hat mit seinem Buch „Wo der Glaube lebt“¹⁵ zum Zeitpunkt der Bischofssynode 1974, eindrucksvoll dokumentiert, daß die Kirche wirklich Weltkirche geworden ist. Unter dem Titel „Abschied vom Abendland“ zeigt Bühl-

¹¹ J. Glazik, Mission – der stets größere Auftrag, Artikel (1968): Ort und Aufgabe der Missionswissenschaft heute, 104–113.

¹² Th. Ohm, Machet zu Jüngern alle Völker. Theorie der Mission. Breisgau 1962, 927 Seiten.

¹³ S. auch F. Kollbrunner, Der Ort der Mission in der Theologie, in: J. Baumgartner, Vermittlung zwischenkirchlicher Gemeinschaft. Schöneck 1977, 262 f.

¹⁴ H. Bürkle, Missionstheologie. Stuttgart 1979, 168 f.

¹⁵ W. Bühlmann, Wo der Glaube lebt. Einblick in die Lage der Weltkirche. Freiburg 1974.

mann, analog zur Einteilung der Welt in eine erste, zweite und dritte, die drei Schritte zur Weltkirche: Jede Phase einer Epoche der Kirchengeschichte hat etwa tausend Jahre gedauert. Demnach dauerte die Erste Kirche bis zum Jahr 1000, die Zweite Kirche dauert bis zum Jahr 2000, unsere Zeit steht nun an der Wende zur Dritten Kirche des dritten Jahrtausends. Nach Bühlmann ist jetzt die Stunde der jungen Kirchen gekommen.

Schematisch sieht das so aus:¹⁶

1960	Katholiken in Europa und Nordamerika	51,5 %
	Afrika, Asien, Ozeanien, Lateinamerika	48,5 %
2000	Europa und Nordamerika	30 %
	Afrika, Asien, Ozeanien, Lateinamerika	70 %
1984	leben rund 58 % der Katholiken in Afrika, Asien, Ozeanien und Lateinamerika.	

Junge Kirchen

Terminologisch spricht viel dafür, anstelle von „Dritter Kirche“ den Ausdruck „Junge Kirchen“ zu verwenden. „Dritte Kirche“ lehnt sich an den Ausdruck „Dritte Welt“ an. Sachlich ist diese Gleichsetzung nicht begründet. Das traditionelle Missionsverständnis hat sich primär an religiösen Kategorien orientiert (Nicht-Christen, nicht-christliche Völker), während die eben genannten Kategorien sozio-ökonomische sind (Einteilung der Welt in den armen Süden und den industrialisierten Norden). „Dritte Welt“ steht zudem noch politischen Begriffen nahe. Das 2. Vatikanische Konzil hat mit dem Ausdruck „Gentes“ (Völkerwelt) eine positive, religiöse Bezeichnung gegenüber politischen und sozio-ökonomischen Begrifflichkeiten wieder aufgegriffen.

Der Ausdruck „Junge Kirchen“ ist für die Ortskirchen in der Völkerwelt noch aus einem zweifachen Grund angebracht: erstens sind die Ortskirchen in den verschiedenen Kontinenten „jung“: Lateinamerika: 500 Jahre, Afrika: 100 Jahre, Neuguinea: noch nicht 50 Jahre; zweitens ist in diesen Kontinenten auch die Bevölkerung jung: in Asien und Lateinamerika sind 43 % der Bevölkerung unter 15 Jahre, in Afrika sind es gar 44 %.¹⁷

Die jungen Kirchen geben überall auf der Welt Lebenszeichen. Für die Katholiken der westlichen Welt sind die jungen Ortskirchen ein Grund der Freude und Hoffnung, bereiten sie doch der Weltkirche eine Zukunft, die gerade die westliche Kirche hinwegbringen kann über ihre Glaubens- und Kirchenkrise. Der Kirche Roms fällt ein neues Gewicht zu als institutionelles Element des Zusammenhalts und des Zusammengehörigkeitsbewußtseins. Freilich, die jungen Kirchen lassen keinen Zweifel, daß sie als vollwertige Kirche in Wertschätzung ihrer sprachlichen und kulturellen Eigenart angenommen und bejaht werden wollen. Der Aufbruch in neue Traditionen und Formen bedeutet nicht Spaltung, sondern Neubeginn aus der Botschaft und dem Glauben an Jesus Christus.

4. Mission und Kirche in kirchlichen Dokumenten

Die neuzeitliche Mission hat in unserer Zeit eine kopernikanische Wende erlebt. Diese Wende wird aus dem Hintergrund des traditionellen Missionsbegriffs noch deutlicher.

¹⁶ W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt*, 29.

¹⁷ W. Bühlmann, *Wo der Glaube lebt*, 32. – Werkmappe Mission, Nr. 47/1983, Päpstliche Missionswerke, Wien. Darin: K. Piskaty, *Auf dem Weg zur Weltkirche*, 7–21.

Der traditionelle Missionsbegriff

a) Der Missionsbegriff in der katholischen Theologie

Bis zum 2. Vatikanischen Konzil waren zwei Schulrichtungen maßgebend: Die Schule von Münster (J. Schmidlin und Th. Ohm) und die Löwener Schule (P. Charles und E. Loffeld).¹⁸

Die Schule von Münster legt das Gewicht auf die Evangelisation der Nichtchristen. Ihre Richtung wird auch Konversionstheorie genannt, weil der *finis primarius* die Bekehrung der Heiden ist. *Finis secundarius* ist die Ausbreitung der Kirche.¹⁹

Die Löwener Schule stellt die Kirche in den Vordergrund, sie trägt jedoch dem je konkreten völkisch-kulturellem Gepräge Rechnung.²⁰ P. Charles denkt nicht an eine Einpflanzung der Kirche, als könnte man sie wie eine Pflanze einfach in ein anderes Erdreich setzen. Er weiß, daß jede Bekehrung zunächst nur anfanghaft sein kann, ebenso ist es mit der Errichtung der Hierarchie oder dem einheimischen Klerus.²¹

Abgesehen davon, daß der Unterschied der beiden Schulmeinungen nicht erheblich ist, liegt ihre Schwäche in der Theologie. Der Münsterschen Schule haftet die damals übliche heilsindividualistische Einengung an, wodurch weder die Kirche noch die universelle Heilsordnung genügend in den Blick gelangt. Th. Ohm versucht einen Ausweg, indem er die Offenbarung zum Richtmaß der Mission macht. Diesen Weg hat auch das 2. Vatikanische Konzil eingeschlagen. Der Löwener Schule wird zweifellos die Ekklesiologie zum Verhängnis, welche die Kirche als hierarchische Institution unter vorwiegend juristischen Gesichtspunkten betrachtet.²²

Von diesem Hintergrund her ist auch die Akkommodationslehre²³ unbefriedigend, weil sie unter diesen theologischen Voraussetzungen als pädagogische Begleitung der Verkündigung, sozusagen als Zugeständnis an die Andersartigkeit fremder Kulturräume, wirken muß.²⁴ Theologischer Hintergrund war die Lehre vom Verhältnis Natur und Gnade, noch nicht die Inkarnationstheologie. Anpassung muß so bei belanglosen Äußerlichkeiten bleiben.

b) Der Missionsbegriff in der evangelischen Theologie

Wie die Missionsgeschichte der christlichen Kirchen ist auch die Missionstheologie parallel verlaufen. Der Hauptunterschied liegt in der Haltung zur Kirche als Institution. Während die katholische Missionstheologie sich auf die Kirche konzentriert, schließt die evangelische an den Begriff der Sendung an. Der Leib-Christi-Gedanke spielt dabei für die Existenz neuer Christen als Glieder Christi eine bedeutende Rolle. Doch auch „Bekehrung“ und „Kirche“ kommen in den ver-

¹⁸ Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*; E. Loffeld, *Le problème cardinal de la missiologie et des missions catholiques*. Rhenan 1956.

¹⁹ Th. Ohm, *Machet zu Jüngern alle Völker*, 52 und 53.

²⁰ J. Glazik, *Mission, der stets größere Auftrag*, 105.

²¹ P. Charles, *Les dossiers de l'action missionnaire. Manuel de Missiologie*. Louvain-Bruxelles, 1938, Volume I, Dossier 5.

²² J. Glazik, *Mission, der stets größere Auftrag*, 105f.

²³ Ein Exponent ist J. Thaurén, *Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat. Eine missions-theoretische Studie*. Münster 1927.

²⁴ J. Glazik, a. a. O., 84.

schiedenen Richtungen vor – je nach den Zielsetzungen: 1. Der „pietistischen“ Mission geht es um das Seelenheil. 2. Die „kirchliche“ Mission (lutherisch, anglikanisch) bezweckt die Vergrößerung und Fortpflanzung der vorfindlichen Kirche (Kirchenpflanzung), dabei werden Reich Gottes und Kirche weitgehend identifiziert. 3. Die „humanitär-sozialethische“ Mission (angelsächsischer Raum) betont den diesseitigen Aspekt des „Reiches“. Im Vordergrund steht die Kultivierung der Eingeborenen durch die Segnungen und Güter der Zivilisation. 4. Die „apokalyptische“ Mission hingegen versteht das „Reich“ nur jenseitig. Es gilt, möglichst viele Seelen zu retten, bevor das Endgericht hereinbricht.²⁵

Der Zeit entsprechend ist Mission „äußere Mission“. Das voluntaristische Motiv des Sendungsbefehls ist bestimmend.

Am Ende der Kolonialära war eine Neubesinnung notwendig. Die Eschatologie wird nun betont. Mission ist demnach ein Geschehen der Zwischenzeit (Exponent ist W. Freytag). Holländische Theologen (A. A. von Ruler) betonen das Apostolat. Jedoch die „europäische“ Enge sei zu sprengen. Eine Kirche ohne Weite ist undenkbar, wie überhaupt die Mission „raison d'être“ der Kirche ist (J. C. Hoekendijk).

Für die evangelischen Kirchen werden nun die Weltmissions-Konferenzen wegweisend. 1947 entdeckt die Konferenz des Missionsrates in Whitby (Kanada) die Präsenz der jungen Kirchen. 1952 berät die Konferenz von Willingen (BRD) über die missionarische Verpflichtung der Kirche und 1958 in Achimota (Ghana) über die Struktur der Zusammenarbeit mit den jungen Kirchen. 1961 wird in Neu-Delhi der Missionsrat in den ÖRK (Ökumenischen Rat der Kirchen) integriert. Wie auf dem 2. Vatikanischen Konzil vier Jahre später wird die Mission von „außen“ nach „innen“ in die Kirche geholt.

Der Entwicklungsgedanke ist ab den sechziger Jahren vorherrschend. Begriffe wie „comprehensive approach“, d. h. den ganzen Menschen umfassend oder „shalom“, d. h. umfassendes Heil (J. C. Hoekendijk) finden Eingang. Dazu spielen die Sozialphilosophie (A. Weber) eines nachkirchlichen, nachchristlichen, industriellen Zeitalters herein und die pastoralen Anpassungsversuche (H. Godin) an die moderne Zivilisationsgesellschaft. „Äußere“ und „innere“ Mission sind gleichzusetzen, daher der Slogan „Mission in sechs Kontinenten“. 1967 taucht der Slogan auf: Kirche für die Welt oder die Welt setzt die Tagesordnung (W. Hollenweger). Uppsala 1968 greift diese Gedanken auf: Man spricht von einer „offenen Ekklesiologie“, vom Humanisieren, Zeugnis geben. Mission löst sich in Mitmenschlichkeit auf. Die Evangelikalen (P. Beyerhaus) lehnen sich dagegen auf, ihnen wird Verharren auf dem voluntaristisch verstandenen Sendungsbefehl vorgeworfen. Biblisch gesehen kann die Auflösung der Kirche in Welt nicht gerechtfertigt werden. Heil bleibt in der Bibel gebunden an den Vollzug der Sendung durch das Volk Gottes, wie jede Erneuerung des Menschen aus der göttlichen Tiefe allein erfolgen kann.²⁶

Mission auf dem Konzil

Das 2. Vatikanische Konzil holt, wie vier Jahre zuvor die evangelischen Kirchen, die Mission in die Kirche zurück.

²⁵ K. Bockmühl, Was heißt Mission heute? Entscheidungsfragen der neueren Missionstheologie. Gießen 1974, 26 ff.; G. Rosenkranz, Die christliche Mission . . . , 227 ff.

²⁶ H. Bürkle, Missionstheologie. Stuttgart 1979, 11–32.

a) Das Missionsdekret Ad Gentes (AG)

Die Sendung der Kirche in die Welt, ihr Heilsauftrag in der Gesellschaft und die Solidarität der Kirche mit allen Problemen menschlicher Existenz²⁷ ist zentrales Thema dieses Konzils. Das Konzil lehnte den Entwurf „De Missionibus“ von vornherein ab und forderte, den neuen Entwurf inhaltlich mit dem Kirchenschema zu verbinden. Der Titel müsse deshalb lauten „De Missione Ecclesiae“.²⁸ Tatsächlich wird die *Missio Ecclesiae* zum übergreifenden Begriff für die *eine* Sendung der Kirche in ihren verschiedenen Funktionen. Zahlreiche Entsprechungen von Ad Gentes (Missionsdekret) zu Lumen Gentium (Kirchenkonstitution) bezeugen diesen Zusammenhang, etwa der Verkündigungsdienst der Kirche an die Welt zur Einheit der Menschen mit Gott und der Menschen untereinander (LG 1.10.11.12.35; AG 5.11). Bereits im ersten Satz entsprechen die beiden Dokumente einander durch den Begriff „Gentes“ – als Ad Gentes und als Lumen Gentium. Christus ist Licht für die Völker, gesendet zu den Völkern. Die Kirche sieht ihren eigenen Ursprung aus der Sendung des Sohnes und des Geistes (AG 2) entsprechend dem Heilsplan des Vaters. Die Kirche ist deshalb „umfassendes Sakrament des Heiles“ (AG 61; LG 48).

b) Zum Aufbau des Missionsdekretes

Der Aufbau des Missionsdekretes ist dem Vollzug der Sendung in die Völkerwelt nachempfunden. Die missionarische Tätigkeit selbst vollzieht sich in drei Stufen:²⁹ 1. Ausgangspunkt ist das Zeugnis von der Liebe und Güte Christi. In der Mission selbst ist das Zeugnis des Lebens und des Wortes ausschlaggebend (AG 11). 2. Die Verkündigung des Evangeliums und die Sammlung des Gottesvolkes (AG 13.14) hat zum Ziel die Bekehrung der Nichtchristen (Völker) zum Glauben an Christus. Dieser Vorgang ist schrittweise zu vollziehen, deshalb sollen eigene liturgische Zeremonien für Katechumenat und Taufvorbereitung geschaffen werden (AG 14). 3. Die Bekehrten bilden schließlich eine ortseigene Kirche in materieller und personeller Unabhängigkeit (AG 15.16). Die neue Ortskirche wird selbst wieder missionarische Kirche (AG 15).

Beide traditionelle Schulen (Münster und Löwen) dürfen sich im Missionsdekret wiedererkennen, denn sowohl Verkündigung als auch Kirchengründung kommen vor. Doch sind sie eingeholt in eine Ekklesiologie, in welcher Ekklesiozentrik und Heilsindividualismus keinen Platz haben. Der Sprachgebrauch „Heide“ ist ersetzt durch Gentes (Völker). Dadurch ist ausgedrückt, daß die anderen Kulturen als eigene sozio-kulturelle Größen ernst genommen werden. Hier ist auch der Ort für Dialog, obwohl darüber nicht gehandelt wird. Das Konzil hat dafür wie für die Ökumene eigene Aussagen geschaffen.

Dennoch ist das Missionsdekret keine Magna Charta der Mission, sondern erst eine Korrektur,³⁰ denn in AG 6 erinnert der Ausdruck „Missionen“ als „eigene Unternehmungen“ noch an das Hinausgehen. Es ist nicht einzusehen, weshalb

²⁷ So die Äußerung Papst Johannes XXIII. in seiner Antrittszyklika „Ad Petri cathedram“, siehe bei Th. Kramm, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*. Aachen 1979, 35.

²⁸ J. Glazik, *Mission – der stets größere Auftrag . . .*, 87.

²⁹ Th. Kramm, *Analyse und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission*. Aachen 1979, 37.

³⁰ J. Glazik, *Eine Korrektur, keine Magna Charta*, in: *Die Autorität der Freiheit*, hg. von J. Chr. Hampe, Bd. III, München 1967, 546.

von der *einen* Sendung Christi und seiner Kirche die „eigenen Unternehmungen, die gemeinhin Missionen heißen“ abgegrenzt und unterschieden werden.

Der Missionar erhält eine spezifische Berufung, sei es als Priester, Ordens-Christ oder Laie (AG 23). Die Laien werden zum erstenmal in einer Konzilsaussage „Missionare“ genannt. Hierin ist eine Entsprechung zur Kirchenkonstitution (Kap. 2 vom Volk Gottes) zu sehen. In den Basisgemeinden wird die Rolle des Laien noch deutlicher. Doch von Basisgemeinschaften weiß das Missionsdekret noch nichts.

Das Kapitel 3 über die Teilkirchen anerkennt die jungen Kirchen als eigenständige Ortskirchen. Das *Ius Commissionis* ist damit grundsätzlich überholt. 1969 wurde es auch offiziell außer Kraft gesetzt.

Evangelii Nuntiandi

Das Missionsdekret *Ad Gentes* signalisiert einen Wendepunkt der Mission, indem es Mission in die eine Sendung der Kirche zurückholt. Die missionstheologische Arbeit der nachkonziliaren Periode kreist um drei Themen:³¹ Dialog, die Religionen und ihre Heilsbedeutung und Entwicklungsarbeit.

Das Dokument

Zehn Jahre nach dem Missionsdekret erscheint 1975 wieder ein kirchliches Dokument: „*Evangelii Nuntiandi*“. Es führt einen neuen theologischen Begriff ein: „Evangelisierung“. „*Evangelii Nuntiandi*“ wendet sich, wie bereits in der evangelischen Theologie gezeigt wurde, dem Thema „Welt“ zu („Evangelisierung der Welt“, Bischofssynode 1974).

„*Evangelii Nuntiandi*“ umschreibt die missionarische Tätigkeit in 7 Abschnitten: Ursprung (6–16), Ziel (17–24), Inhalt (25–38), Weg (39–48), Adressaten (49–58), Träger (59–73) und Geist der Evangelisierung (74–81).³²

Das Apostolische Schreiben sieht die Integrierung der Mission in die Kirche als vollzogen an. Es macht deshalb nicht mehr wie *Ad Gentes* eine Aussage über die „Mission nach außen“. Es sieht das Evangelium in der Begegnung mit den Kulturen und unter verschiedenen Situationen, wenn es das Evangelium eine Botschaft der Befreiung nennt. In manchen Situationen mag Befreiung aus gesellschaftlichen Zwängen die Versuchung zur Gewalt nahelegen. „*Evangelii Nuntiandi*“ mahnt jedoch zur Gewaltlosigkeit und Bruderliebe als dem Evangelium entsprechend. Es weist auch besonders auf die Freiheit in der Religionswahl hin. Positiv steht das Rundschreiben zur Volksfrömmigkeit und setzt darüber hinaus große Hoffnung auf die kirchlichen Basisgemeinschaften. Die kleinste dieser Gemeinschaften nennt es „Hauskirche“.

Neuer Name für Mission?

Die Frage liegt nahe, ob das traditionelle Wort „Mission“ nun endgültig durch „Evangelisierung“ ersetzt werden soll. Vom Wort her wäre es naheliegend, da „Evangelisierung“ an das Wort „Evangelium“ anschließt, welches aus der missionarischen Verkündigung entstanden ist. Von der Definition her ist alles ent-

³¹ Th. Kramm, *Analyse und Bewährung*, 38; s. dort auch Literaturangaben.

³² H. Rzepkowski, *Der Welt verpflichtet. Text und Kommentar des Apostolischen Schreibens Evangelii Nuntiandi*. St. Augustin 1976.

halten, was der Missionsbegriff auch enthalten hat: „Man hat so die Evangelisierung als Verkündigung Christi an diejenigen, die ihn noch nicht kennen, als Predigt, als Katechese, als Spendung der Taufe und anderer Sakramente zu definieren versucht“ (Nr. 17). „Evangelisierung“ beschreibt alle Bereiche der Sendung: 1. Evangelisierung als „erste Verkündigung“ für Fernstehende kann „Prä-Evangelisation“ sein. Damit geschieht bereits wirkliche Evangelisierung, sei es durch Predigt, durch Kunst, Wissenschaft, philosophische Forschung oder im Ansprechen menschlicher Gefühle (Nr. 51). 2. Evangelisierung kann erneute Verkündigung an die entchristlichte Welt sein (Nr. 52). 3. Evangelisierung kann im ursprünglichen Sinn Erstmission sein, indem sie sich „an die unübersehbar große Zahl der Menschen (wendet), die nichtchristlichen Religionen angehören“ (Nr. 53).

Evangelisierung umfaßt somit die ganze Bandbreite der Sendung der Kirche. Das Wort „Evangelisierung“ wurde 1967 der Propagandakongregation als neuer Name gegeben: *Sacra Congregatio pro Gentium Evangelizatione*.³³

Im Konzil spielt der Begriff „Evangelisierung“ kaum eine Rolle.

In den evangelischen Kirchen scheint der Begriff „Evangelisierung“ für Mission zu stehen, dann für Volksmission, aber auch für „Mission“ als Bemühen evangelischer Kirchen in katholischen Ländern.³⁴

Der Begriff „Evangelisierung“ steht für die Einheit der Sendung Christi und der Kirche. Die Zukunft wird zeigen, ob sich „Evangelisierung“ als neuer Name für Mission durchsetzen wird.

Kirche auf eigenen Füßen

Die Kirche ist Weltkirche, sie lebt in sechs Kontinenten (die zwei Amerika gelten als zwei Kontinente). Die Kirche vollzieht ihre missionarische Verkündigung gleichfalls in sechs Kontinenten, wie es „*Evangelii Nuntiandi*“ beschrieben hat. Missionsmotiv ist nicht mehr „Seelenrettung“, sondern die Liebe Gottes zu den Menschen. Der Absolutheitsanspruch hat sich von der Ekklesiozentrik wieder auf Christus als die Mitte des Glaubens verlagert.

Die traditionellen Formen der Akkommodation, begleitet von Anpassung, Assimilation und Transformation,³⁵ die voraussetzen, daß die Offenbarung die Summe aller Wahrheiten ist, weichen der Inkulturation und Inkarnation. Im Missionsdekret (AG 18.22.26) empfiehlt das Konzil die Anknüpfung an die asketische und beschauliche Erfahrung der alten Kulturen, um die Schätze der Völker in die Kirche einzubringen. In „*Evangelii Nuntiandi*“ erwartet sich die Kirche aus der Begegnung der Frohbotschaft mit den Kulturen eine Erneuerung von der Tiefe und den Wurzeln her (Nr. 20). Diese Hinweise enthalten den Aspekt der Inkarnation. Die Bereicherung des Christentums durch den Reichtum fremder Kulturen entspricht dem inkarnatorischen Charakter der christlichen Religion.³⁶ Diese Öffnung wandelt die Kirche um, so daß sie eine Kirche in vielen Kulturen und Traditionen wird, die sich in eigenständiger Theologie („Kontext-Theologie“), eigenen Formen der Liturgie, Katechese, Ämter, Gemeindeformen . . . auswirken wird.

³³ *Constitutio Apostolica de Regimini Ecclesiae*, AAS, 1967, 915.

³⁴ H. Rzepkowski, *Der Welt verpflichtet*, 109f.

³⁵ J. Müller, *Missionarische Anpassung als theologisches Prinzip*. München 1973.

³⁶ H. Waldenfels, *Von der Weltmission zur Kirche in allen Kulturen*, 338–340.

5. Neuere Missionstheologie

Konzil und ÖRK haben die Komponente „Welt“ ernst genommen. Die neuere Missionstheologie versucht, diesen Weltbezug theologisch aufzuarbeiten. Es lassen sich zwei Grundrichtungen unterscheiden:³⁷ eine heilsgeschichtlich-ekkle-siologische Richtung³⁸ und eine geschichtlich-eschatologische Richtung.³⁹ Jede Richtung kann sich auf Tradition und Lehre der Kirche berufen, deshalb geht es uns hier lediglich um die Tendenz, die in diesen Entwürfen zum Tragen kommt.

Gemeinsam ist beiden Richtungen der Weltbezug der Sendung der Kirche. Begriffe wie „Geschichte“ und „Heilsgeschichte“ spielen darum eine große Rolle. Eine Richtung sieht die Rolle der Heilsgeschichte so dominierend, daß sie die eigentliche, besondere Geschichte ist. Gegenüber der allgemeinen Geschichte nimmt sie die Rolle einer „Sondergeschichte“ ein. Die zweite Richtung möchte Geschichte und Heilsgeschichte nicht dualistisch deuten, so als würde Christus eine Zäsur der Geschichte bringen. Der Akzent liegt auf „geschichtlich“ (im Gegensatz zu „heilsgeschichtlich“).

Die Unterschiedlichkeit dieses Ansatzes wird vom „Ende der Geschichte“ her deutlicher. Das „heilsgeschichtliche“ Modell zieht die Linie bis zum Ende der Geschichte durch. Die Zeit von Christus bis zur Vollendung versteht es als „Zwischenzeit“, als Zeit der Kirche und der Mission. Die „geschichtliche“ Richtung sieht die Welt nicht als bloße „Zwischenzeit“, sondern als Ort des Handelns Gottes.

Die Folgen für die Ekklesiologie liegen auf der Hand. Wird die „Zwischenzeit“ überbetont („heilsgeschichtliche“ Erklärung), fällt der Kirche ein besonderes Gewicht zu: Sie ist „universales Heilssakrament“ in dem Sinn, daß sie allein Heilszeichen ist, Heil aufzeigt und wirksam vermittelt. Die Mission kündigt das Heil an, ja sie führt die entscheidende Polarisierung (Beyerhaus) herbei, sogar das Eschaton selbst (Vicedom). Grundsätzlich ist die Kirche in der Zwischenzeit in allen Dimensionen der Menschheit anwesend (Amstutz). Die Welt ist somit Schauplatz, auf welchem das Reich Gottes wirkt, bis es den Sieg endgültig erringt. Wegen der Betonung der Kirche heißt dieses Modell „heilsgeschichtlich-ekkle-siologisch“.

³⁷ Wir folgen in der Hauptsache *TH. Kramm*, Analysen und Bewährung theologischer Modelle zur Begründung der Mission. Aachen 1979.

³⁸ Dazu von katholischer Seite: *J. Amstutz*, Kirche der Völker. Skizze einer Theorie der Mission. QD 57, Freiburg 1972; *A. Seumois*, Théologie missionnaire 1. Délimitation de la fonction missionnaire de l'église. Rom 1973; *J. Masson*, Mission, in: Sacramentum mundi 3, Theologisches Lexikon für die Praxis (4 Bde). Freiburg 1967–69. Von evangelischer Seite: *G. F. Vicedom*, Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission. München ²1968. *Ders.*, Actio Dei. Mission und Reich Gottes. München 1975. *Kl. Bockmühl*, Was heißt heute Mission? Entscheidungsfrage der neueren Missionstheologie. Gießen–Basel 1974. *P. Beyerhaus*, Mission in urchristlicher und endgeschichtlicher Zeit. Gießen–Basel 1975. *Ders.*, Allen Völkern zum Zeugnis. Biblisch-theologische Besinnung zum Wesen der Mission. Wuppertal 1972.

³⁹ Kath. Vertreter: *L. Rütli*, Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen = Gesellschaft und Theologie, Abt. Systematische Beiträge 9. München–Mainz 1972. *J. Schmitz*, Die Weltzuwendung Gottes. Thesen zu einer Theologie der Mission = Stichwörter zur Kirche. Freiburg–Nürnberg 1971. – Evangel. Vertreter: *M. Linz*, Anwalt der Welt. Zur Theologie der Mission. Stuttgart–Berlin 1964. *P. G. Aring*, Kirche als Ereignis. Ein Beitrag zur Neuorientierung der Missionstheologie. Neukirchen–Vluyn 1971. *H. W. Gensichen*, Glauben für die Welt. Theologische Aspekte der Mission. Gütersloh 1971.

Das „geschichtliche“ Modell geht von der Tatsache aus, daß die Welt bereits erlöst (Aring) bzw. daß ihr das Heil endgültig zugesprochen ist (Schmitz). Es ist das *eine* Heil, das in der Schöpfung angefangen hat, durch Christus verdeutlicht wurde und am Weltende vollendet wird. Die Kirche hat zur Aufgabe, dieses Heil zu bezeugen und bewußt zu machen. Sie erfüllt die Funktion eines „universalen Heilssakramentes“, indem es die endgültige Gottesherrschaft zeichenhaft (sakramental) vorwegnimmt. Dieses Modell heißt „geschichtlich-eschatologisch“, weil es die Einheit des göttlichen Heilswillens bis zum Eschaton betont.

Die Unterschiedlichkeit der Modelle verdeutlicht sich noch durch den Missio-Dei-Gedanken. Für das heilsgeschichtlich-ekklesiologische Modell wird die Sendung nach außen (in die Welt) aufgrund der Sünde heilsgeschichtlich „notwendig“. In der Folge ist Erlösung an eine „Instanz“ gebunden und Kirche wird zur Fortsetzung der Sendung Christi. Das „geschichtlich-eschatologische“ Modell hingegen betont so die Einheit des göttlichen Heilswillens, daß die Sendung nach außen durch die Sünde nicht „notwendig“ wird, jedoch die göttliche Heilsabsicht verdeutlicht. Folglich ist Kirche nicht unmittelbar Fortsetzung der Sendung Christi, vielmehr gründet auch die *missio ecclesiae* in der Selbstverpflichtung und Treue Gottes; Kirche ist so eingegliedert in das Geschehen der Weltzuwendung Gottes, und der Mensch darf an diesem dynamischen Handeln Gottes mitwirken. In diesem Modell ist die Heilsökonomie mehr an die Christologie gebunden und nicht, wie im ersten Modell, an die Ekklesiologie.

Vom jeweiligen Ansatz, von dem die neuere Missionstheologie ausgeht, hängen auch die Folgen ab; sei es für Funktion und Rolle der Kirche selbst, sei es für den Stellenwert von Geschichte, Heilsgeschichte, Welt und Vollendung der Geschichte, aber auch für die Beurteilung der Heilchance der Menschen, die den Religionen angehören, und für die Religionen überhaupt. Nicht zuletzt fällt von daher auch Licht auf die Kirche und ihre Rolle, wenn sie mit konkreten Problemen und Aufgaben konfrontiert wird.

Was den Missionsbegriff betrifft, haben wir damit den Kreis von den Anfängen der Mission in der Urkirche bis zu den Aufgaben der Kirche in der Welt von heute geschlossen. Die Kirche hat die Mission von „außen“ wieder in ihre Mitte geholt.



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

Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 82 82

glasmalerei

Mission und Dialog

Von der Verantwortung christlichen Glaubens

Das Christentum ist seinem ganzen Wesen nach auf Dialog angelegt: So wie es durch Annahme des göttlichen Wortes (logos) entstanden ist, kann es nur fortbestehen durch die Weitergabe dieses Wortes (Dialog). Dieser Dialog ereignet sich ständig im innerkirchlichen Bereich. Wird über diesen hinausgegangen, spricht man meist von „Mission“. Ein echter Dialog setzt freilich voraus, daß der andere als Partner ernstgenommen wird und seinen Beitrag zum Gespräch leisten darf. (Redaktion)

1. Mission am Scheideweg?

Ein Beobachter des gegenwärtigen Zeitgeschehens könnte den Eindruck gewinnen, daß die Christenheit in unseren Tagen hinsichtlich ihres traditionellen Missionsbegriffes an einer Zeitenwende steht. Löst nicht der „Dialog“ mit den nichtchristlichen Religionen, wie überhaupt mit den Nichtchristen, die „Mission“ immer mehr ab? Hat nicht die Kirche die anderen religiösen Traditionen in der Menschheit als legitime Heilswege anerkannt und ist sie nicht dabei, ihren Absolutheitsanspruch aufzugeben und einem ganz neuen Toleranzbewußtsein Platz zu machen? Mit den beiden Erklärungen über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen und über die Religionsfreiheit, so scheint es manchen, hat die katholische Kirche im 2. Vatikanischen Konzil auch offiziell eine Richtung eingeschlagen, die, konsequent beschritten, zu einer immer stärkeren Neuorientierung hinsichtlich des traditionellen Missionsbegriffes führen muß. Auch wenn man unschwer zeigen kann, daß eine solche Auslegung der erwähnten Konzilsdekrete sachlich nicht gerechtfertigt ist, ist diese doch de facto weit verbreitet.

Das heute so stark betonte Ideal der Gleichberechtigung aller Menschen trägt seinen Teil dazu bei, die Gleichberechtigung ganz allgemein auch auf das Verhältnis der verschiedenen Religionen zueinander anzuwenden und diese als zwar unterschiedliche, aber doch im Grunde gleichberechtigte Heilswege zu werten. Ist dann aber nicht auch das Christentum nur eine besondere, kulturell und geistesgeschichtlich bedingte Ausprägung des einen, allen gemeinsamen religiösen Wesens des Menschen, *eine* Ausprägung der *anima naturaliter religiosa* – neben der alle anderen grundsätzlich das gleiche Recht für sich in Anspruch nehmen können? So betrachtet müßte der heute in Gang gekommene Dialog des Christentums mit den anderen religiösen Traditionen der Menschheit nicht bloß als eine neue Lebensäußerung der Kirche erscheinen, die ihre traditionellen Anschauungen nicht weiter berührt oder gar in Frage stellt, sondern als Ausdruck für eine tiefgreifende Änderung im bisherigen Selbstverständnis des Christentums. Entspricht nicht der Dialog, so beginnt man zu fragen, da, wo es um das Verhältnis der Kirche zur nichtchristlichen Welt und insbesondere zu den nichtchristlichen Religionen geht, dem eigentlichen Wesen der Kirche mehr als die Mission? Ist es dann aber wirklich Aufgabe der Kirche, das Evangelium allen Menschen zu verkünden und sie zum Glauben an Christus zu führen, wie es als urtümliche Aufgabe christlicher Mission bisher immer (wenn auch vielfach in sehr unterschiedli-

cher Weise) verstanden wurde? Oder lag dieser Auffassung auf seiten des Christentums nur ein vorläufiges, noch nicht ausgereiftes Verständnis seines Wesens zugrunde, wird doch heute immer klarer, daß zwischen den verschiedenen religiösen Traditionen, die in ihrem Ursprung, Wesen und Ziel wie die Kinder einer einzigen Familie *in ihrer Unterschiedlichkeit eins sind*, ein wechselseitiges Gespräch, eben ein „inter-religiöser Dialog“ das entsprechendere ist? Dann wäre der Dialog *Ausdruck eines neuen Wesensverständnisses der Christenheit* im Hinblick auf ihr Verhältnis zur nichtchristlichen Welt *an Stelle der Mission*.

2. Von der Notwendigkeit des Dialogs

Dialog ist im heutigen Bewußtsein schon längst keine Vokabel mehr, ohne die man im Zusammenleben der Menschen, im Zusammenleben der Völker und Kulturen auskommen könnte. Dialog kann zwar noch immer in Verbindung gebracht werden mit Initiativen, vor allem im kulturellen Bereich, bei denen es wohl um Interessantes, letztlich aber doch um mehr oder weniger Belangloses und Unverbindliches geht, also mit Initiativen einer privilegierten Klasse, die neben dem zum Leben Notwendigen auch noch Zeit erübrigen kann für derlei kulturelle Zutat. Tatsächlich gibt es Formen des Dialogs, die eher den Charakter eines gesellschaftlichen Spieles, eines gehobenen Zeitvertreibes haben, ja unter Umständen sogar den Zweck verfolgen, über wahre Probleme hinwegzutäuschen, indem man sie beredet statt sie aufzugreifen.

Je mehr die Menschen jedoch *einen* Lebensraum miteinander teilen müssen, desto mehr entscheidet sich ihr Schicksal daran, daß sie die ihnen gemeinsam gestellten Fragen auch gemeinsam zu beantworten suchen, desto mehr wird der Dialog zu einer Aufgabe ihres Lebens. Das aber ist durchwegs die Situation unseres Lebens: es entsteht, weil ein anderer sein Leben ursprünglich mit uns teilt – und dieses Gesetz seines Ursprungs wird zum bleibenden Gesetz unseres Daseins, die Mitmenschlichkeit wird zur inneren Gestalt unserer Menschlichkeit. *Menschliche Existenz ist daher zutiefst dialogische Existenz*. Sie empfängt sich als Wort des anderen, um darin selbst Wort werden zu können auf den anderen hin im Austausch der Liebe. So betrachtet wird der Dialog nicht erst im Laufe des Lebens zu einer Aufgabe, sondern er ist *die* Gabe und Aufgabe unseres Lebens von seinem Ursprung her. Menschlichkeit, die wesenhaft sich als Mitmenschlichkeit verwirklicht, ist demnach in ihrem Vollzug wesenhaft Dialog.

Welcher Stellenwert kommt nun im besonderen dem *Dialog der Religionen* in der vielfältigen Problemstellung unserer Zeit zu? Ist er als Symptom zu bewerten für eine Müdigkeit und Unzufriedenheit, die sich allenthalben im eigenen Lager der verschiedenen Religionen ausgebreitet hat? Soll er einer gegenseitigen Blutauffrischung dienen oder – wie man es vielfach hören kann – dem Aufbau einer gemeinsamen „Abwehrfront“ in der heutigen Welt gegen Agnostizismus und Nihilismus, gegen die militanten Formen eines politisch organisierten Atheismus oder gegen die vielleicht noch größere, weil anonyme Gefahr von seiten der immer mehr ihrer eigenen Orientierungslosigkeit verfallenden Wohlstandsgesellschaft und Zivilisation westlicher Prägung? Oder soll dieser Dialog der Erarbeitung und Durchführung bestimmter gemeinsamer Aktivitäten zugunsten humanitärer Aufgaben, insbesondere in den Krisengebieten unserer Welt dienen? Dies und vieles andere mag im gegenwärtigen „Dialog der Religionen“ eine Rolle spielen, seine eigentliche Sinnrichtung geht jedoch wesentlich darüber hinaus.

Vor allen Einzelfragen, um die es dabei gehen mag, muß dieser Dialog der Religionen in der *Verantwortung vor der Grundfrage jedes Menschen* geführt werden: „Was ist jenes letzte und unsagbare Geheimnis unserer Existenz, aus dem wir kommen und wohin wir gehen?“¹ Jedwede Form des Dialogs zwischen den Religionen müßte sich immer wieder neu verstehen lernen von dieser Grunddimension her, die aller Religion zutiefst innewohnt. Erwarten doch die Menschen von den verschiedenen Religionen „Antwort auf die ungelösten Rätsel des menschlichen Daseins, die heute wie von je die Herzen der Menschen im tiefsten bewegen: Was ist der Mensch? Was ist Sinn und Ziel unseres Lebens? Was ist das Gute, was die Sünde? Woher kommt das Leid, und welchen Sinn hat es? Was ist der Weg zum wahren Glück? Was ist der Tod, das Gericht und die Vergeltung nach dem Tode?“² In jener Ehrfurcht und Aufrichtigkeit, die vor diesen letzten Fragen der Menschen angebracht ist, muß in das Gespräch der Religionen alle Erfahrung „jener verborgenen Macht“ eingebracht werden, „die dem Lauf der Welt und den Ereignissen des menschlichen Lebens gegenwärtig ist“ und deren Wahrnehmung und Anerkenntnis das Leben der verschiedenen Völker „mit einem tiefen religiösen Sinn durchströmt“.³

Eine wichtige Folge daraus ist es, daß man nur dann und in dem Maße in Wahrheit von einem *Dialog* der Religionen sprechen kann, als sich *jede der Religionen selbst in die Begegnung einbringen kann*. Denn auch ich bin erst dann wirklicher Partner eines Gesprächs, wenn nicht ein anderer „über mich“ redet, so viel objektives Sachwissen über mich auch darin liegen könnte, sondern wenn ich mich selbst aussprechen, wenn ich mich selbst in diesem Gespräch mitteilen kann. Wobei die Dringlichkeit dieser Voraussetzung jedes echten Dialogs nirgendwo mehr gegeben ist als da, wo es um die entscheidenden und tiefsten Fragen und Sinnerfahrungen des Menschen geht.

3. Christentum im Dialog

Worum geht es aber, wenn das *Christentum* seine besondere Erfahrung mit in diesen Dialog einbringt? Mit dieser Frage stehen wir vor dem ganzen Reichtum, der in allem Auf und Ab der Geschichte, in all unserem Versagen und in aller Sündigkeit, aber auch im leuchtenden Zeugnis der Heiligen, der unerschütterliche Grund christlichen Glaubens durch die vielen Jahrhunderte christlicher Glaubensgeschichte geblieben ist. Diesen Reichtum unseres Glaubens gilt es, in die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen einzubringen; nicht nur über ihn zu reden, sondern ihn selbst durch uns zum Wort werden zu lassen für die anderen. Unsere von Christus geformte und innerlich durchlebte Menschlichkeit will zur Mitmenschlichkeit werden für unsere nichtchristliche Mitwelt.

Eine dreifache Voraussetzung für den Dialog des Christentums mit den Religionen der Welt soll hier im besonderen herausgehoben werden:

ein immer wieder neu gewonnenes Selbstverständnis des Christentums angesichts der nichtchristlichen Welt im allgemeinen (a) und in die besondere Fragestellung der verschiedenen Gesprächssituationen mit den einzelnen Religionen der Welt (b), einerseits, und zum anderen ein vertieftes Verständnis der heilsgeschichtlichen Bedeutung der nichtchristlichen Religionen (c).

¹ Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen „*Nostra Aetate*“, Art. 1.

² Ebd.

³ A.a.O., Art. 2.

a) Das theologische *Selbstverständnis des Christentums angesichts der nichtchristlichen Welt im allgemeinen* bildet sicher die erste, direkte und grundlegende Voraussetzung für einen Dialog mit den nichtchristlichen Religionen.

Mit diesem Anliegen ist zunächst gemeint, daß das Christentum sich gerade als Gesprächspartner der nichtchristlichen Religionen immer wieder neu besinnen muß auf sein eigenes Wesen, um nicht Gefahr zu laufen, über sehr vieles zu reden, das Eigentliche aber zu verschweigen oder gar zu verleugnen. Es muß diese Voraussetzung nicht unbedingt in einem zeitlichen Voraus geleistet werden, es kann vielmehr das Gespräch selbst zur besten Chance für eine gute Wesensbesinnung werden, es kann die beste Antwort auf die Frage nach dem eigenen Wesen aus der Herausforderung einer Gesprächssituation kommen, in der das eigene Wesensverständnis nicht durch den Betreffenden selbst, sondern durch den anderen, durch sein Gegenüber, in Frage gestellt wird. Aber die Antwort muß – so oder so – erbracht werden, andernfalls man sich ja nicht selbst einbringen und der Dialog damit seine Substanz verlieren würde. Mit anderen Worten: Nichts kann den Dialog mehr gefährden als der Identitätsverlust der Partner.

Inhaltlich gesehen fordert die Gesprächssituation mit der nichtchristlichen Welt vom Christentum vor allem anderen *die immer neue Besinnung auf das Mysterium Christi*, in dem es Gott gefallen hat, „die ganze Fülle wohnen zu lassen und durch ihn alles mit sich zu versöhnen, was auf Erden ist und im Himmel“ (Kol 1,19–20). Weil das Wesen des Christentums identisch ist mit dem Wesen Christi, mit ihm, der gekommen ist, sein Leben hinzugeben „für die Vielen“, darum muß der Dialog mit den Religionen das Christentum immer wieder zu einer neuen Besinnung auf das Geheimnis Christi führen. Von ihrem Eins-Sein mit diesem „Christus für alle“ verstehen sich die Christen, in ihrem Eins-Sein mit diesem Christus liegt das Wesen ihres Glaubens, das Prinzip ihrer Hoffnung.

Ein vertieftes Selbstverständnis des Christentums muß daher im weiteren zu dem vielleicht überraschenden Ergebnis führen, daß mit dem Wesen des Christentums in einem ursprünglichen Sinne bereits auch sein Verhältnis zur nichtchristlichen Welt mitausgesagt ist, daß *das Verhältnis zur nichtchristlichen Welt im Wesen des Christentums eingeschlossen ist*. Da, wo das Christentum sich selbst in einen Dialog mit der nichtchristlichen Welt einbringt, da begegnet ihm sein Gesprächspartner nicht als Fremder, sondern als einer, der in einem inneren Wesensverhältnis zu ihm steht.

Die erste und entscheidende Voraussetzung für einen Dialog des Christentums mit der nichtchristlichen Welt ist daher die immer tiefere Verankerung dieses Dialogs *in jenen Logos hinein, der die Wahrheit des Christentums ist – und das Licht der Völker*. Weil das Christentum sich innerhalb einer Liebe verwirklicht, die die ganze Welt umschließt,⁴ weil das Wort der Liebe, von dem sich das Christentum in seinem Wesen verstehen darf, der weltweit offene Logos Gottes selbst ist, muß diese Wesensbesinnung nicht nur das Christentum selbst immer besser für den Dialog bereiten, sondern dem Christentum auch immer deutlicher machen, wie sehr es *von seinem Wesen her* in einem Dialog mit der nichtchristlichen Welt steht. In eben

⁴ Vgl. die Aussage des Vaticanum II. über „das Mysterium der Kirche“: „Die Kirche ist ja in Christus gleichsam das Sakrament . . . für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit. Deshalb möchte sie . . . ihr Wesen und ihre universale Sendung ihren Gläubigen und aller Welt eingehend erklären“ (Artikel 1 der dogmatischen Konstitution über die Kirche).

der Liebe, die sein Christsein begründet, findet der Christ auch seinen nichtchristlichen Partner vor: Denn sie beide stehen vor dem Geheimnis der einen, unteilbaren Liebe Jesu, die „die Vielen“ umfängt.

b) Eine zweite, unmittelbare Voraussetzung für einen Dialog mit den nichtchristlichen Religionen ist *die Konkretisierung des theologischen Selbstverständnisses des Christentums in die jeweilige besondere Fragestellung der einzelnen Religionen.*

Die Begegnung mit den nichtchristlichen Religionen nimmt ohne Zweifel im Dialog des Christentums mit der nichtchristlichen Welt einen besonderen Platz ein. Unter Berücksichtigung dessen, was im vorausgehenden Abschnitt gesagt wurde, soll nun hier auf eine besonders dringliche und aktuelle Voraussetzung gerade für diesen Dialog mit den nichtchristlichen Religionen hingewiesen werden: auf die Notwendigkeit, das Selbstverständnis des Christentums in die jeweilige besondere Fragestellung der einzelnen Religionen hinein je neu zu artikulieren. Verkürzt man nicht den für alle Zeiten verbindlichen Charakter der Schriften des *Neuen Testaments*, wenn man diesen in ungeschichtlicher Weise einfach darin sähe, daß in ihnen das Glaubensgut der Urkirche seinen für alle Zeiten normativen Niederschlag gefunden hat? Könnte und müßte man nicht darüber hinaus ihren für alle zukünftigen Generationen verpflichtenden Charakter zu einem wesentlichen Teil geradezu auch darin sehen, daß die Christen in den kommenden Epochen mit dem gleichen Mut des Glaubens *allen* Rechenschaft geben, die sie nach dem Grund ihrer Hoffnung fragen (1 Petr 3,15)? Wie das Urchristentum u. a. in dem Fragehorizont alttestamentlicher Heilserwartungen, jüdisch-hellenistischer Gemeinden und gnostischer Strömungen seinen Christusglauben in der Kraft des Geistes in Wort und Schrift verkündete, so will das NT wohl auch kommenden Generationen im Vertrauen auf denselben Geist den Weg zeigen, wie man in *neue Fragen Christus auch immer wieder neu zur Antwort* werden lassen muß. Der kanonische, d. h. der vorbildliche und maßgebliche Charakter des NT läge dann in erster Linie in seiner Verpflichtung zu *neuen* Glaubensaussagen, wo in neue Fragestellungen hinein Christus als Wort des Lebens neu auszusagen ist, um *dann*, in zweiter Linie, die Möglichkeit zu geben, die Richtigkeit der neuen Aussagen an der Urverkündigung des Glaubens zu überprüfen. In ihrem kanonischen Charakter läge dann nicht so sehr die Aufforderung, ihre Aussagen durch alle Zeiten hindurch immer aufs neue einfach zu wiederholen, sondern das in ihnen Gemeinte – Christus als Hoffnung für alle Menschen – mit dem gleichen Mut in jede neue Fragestellung hinein neu zu artikulieren und *darin* die Treue zur Urverkündigung zu wahren.

Hat die Christenheit in den *frühchristlichen Konzilien* nicht eben diesen Mut bewiesen und keine Mühe gescheut, den Auftrag in der Verantwortung vor der Urverkündigung des Glaubens gerade dadurch zu erfüllen, daß man nicht diese einfach wiederholte, sondern den Glauben in die neuen Fragestellungen der damaligen Zeit hinein tatsächlich neu formulierte?

So wenig es möglich ist, den Unterschied zwischen der biblischen und frühkirchlich-dogmatischen Christologie zu verwischen, so wenig kann man nun aber auch den für die Zukunft maßgeblichen Charakter der (dogmatisch verbindlichen) Aussagen von Chalzedon primär darin sehen, daß es darüber hinaus keine neuen christologischen Verstehens- und Aussagemöglichkeiten mehr gäbe. Im Gegenteil: Hier wurde in den Anfangszeiten des Christentums exemplarisch gezeigt, wie man – bei aller Bindung an das Urkerygma des Glaubens, ja gerade *um*

dieser unaufgebbaren Bindung willen – immer wieder neue Wege des Glaubensverständnisses suchen muß.

Es kann keine Frage sein, daß es etwa in der gegenwärtigen Begegnung von Hinduismus und Christentum hinsichtlich des Christusglaubens weder genügen kann, die dogmatischen Formulierungen von Chalzedon zu wiederholen, aber in ähnlicher Weise auch nicht die Aussagen der neutestamentlichen Schriften. Die Verbindlichkeit der chalzedonischen Formulierungen steht und fällt letztlich damit, daß sich das Christentum auch heute angesichts der neuen Fragestellungen der indischen oder chinesischen Geisteswelt in ähnlicher Weise wieder verpflichtet und in der Kraft des verheißenen Geistes (Joh 16,12–15) auch befähigt fühlt, seinen Christusglauben neu auszusagen, wie dies die Väter von Chalzedon im Gefolge von Nizäa und Ephesus gegenüber der neutestamentlichen Christologie getan haben – nicht um sie zu verraten, sondern um sie zu bewahren. Daß eine entsprechende Begrifflichkeit noch nicht zur Verfügung steht, unterstreicht nur die Aktualität des Anliegens, ebenso wie das Wissen um das Wagnis des Glaubens, das hinter diesem Anliegen steht.

c) Wenn sich das Christentum in den Dialog mit den nichtchristlichen Religionen einbringen soll, so muß in diesem Dialog schließlich auch das *christliche Verständnis der heilsgeschichtlichen Bedeutung der Religionen zum Tragen kommen*.

Das Christentum ist sich selbst gegenüber nur dann treu, wenn es sich grundsätzlich auch dem religiösen Erbe in den verschiedenen Völkern und Kulturen innerlich verpflichtet fühlt. Erklärt das 2. Vatikanische Konzil: „Die katholische Kirche lehnt nichts von alledem ab, was in diesen [d. i. in den in der ganzen Welt verbreiteten] Religionen wahr und heilig ist“,⁵ so ist doch damit offensichtlich die Anforderung ausgesprochen, diesem vielfältigen religiösen Erbe der Menschheit mit großer Ehrfurcht zu begegnen.

Um diesen aufrichtigen Ernst muß es im Dialog mit den Religionen in jedem Falle gehen, d. h. um das Ernstnehmen dessen, was Gott in ihnen gewirkt hat, und darum, wie sich das Licht seiner Wahrheit in ihren verschiedenen Ausdrucksformen und Lebenszeichen bricht. Das Christentum muß in diesem Dialog offen sein für das Heilswirken Gottes, das seit Menschengedenken im Raum der Menschheit in unüberschaubarer, lebendiger Vielfalt erkennbar ist und das sich jetzt, da sich die Menschheit der umgreifenden Einheit ihrer Geschichte erst voll bewußt wird, in seiner universalen Dimension offenbaren will. Christlicher Glaube ist überzeugt, daß Gott als der eine Ursprung aller Völker für diese auch das eine, letzte Ziel ist, und daß darum „alle Völker eine einzige Gemeinschaft sind“.⁶ „Seine Vorsehung, die Bezeugung seiner Güte und seine Heilsratschlüsse erstrecken sich auf alle Menschen, bis die Erwählten vereint sein werden in der Heiligen Stadt . . .“⁷ Das Christentum entspricht daher im Dialog mit den Religionen nur dann seinem Wesen, wenn es die Besonderheit der Gemeinschaft christlichen Glaubens *innerhalb* dieser von Gott gestifteten und von seinem Heilswirken begleiteten weltumspannenden Einheit des Menschengeschlechtes sieht. Für das Christentum ist der Dialog mit den Religionen eine Begegnung *innerhalb der einen Geschichte, die Gott mit dem ganzen Menschengeschlecht hat*. Wird

⁵ „Nostra Aetate“ (s. Anm. 1), Art. 2.

⁶ A.a.O., Art. 1.

⁷ A.a.O., Art. 2.

nicht das Christentum erst dort, wo es die Artikulation der religiösen Dimension des Menschen in den verschiedenen Natur- und Hochreligionen der Welt in ihrer ganzen Pluralität als heilsgeschichtliche Wirklichkeit ernst nimmt, selbst frei für ein wahres Verständnis seines Wesens: daß Christus „der Weg, die Wahrheit und das Leben“ (Joh 14,6) ist, „in dem die Menschen die Fülle des religiösen Lebens finden, in dem Gott alles mit sich versöhnt hat (vgl. 2 Kor 5,18–19)“?⁸ Würde das Christentum andernfalls fähig werden *für jenes pluriforme Wesensverständnis, das allein vor Gott, angesichts der pluralen Schöpfungswirklichkeit, die innere Voraussetzung sein kann für seinen universalen Anspruch?* Wie anders könnte man die Mahnung der katholischen Kirche an ihre Gläubigen verstehen, „daß sie mit Klugheit und Liebe, durch Gespräch und Zusammenarbeit mit den Bekennern anderer Religionen sowie durch ihr Zeugnis des christlichen Glaubens und Lebens jene geistlichen und sittlichen Güter und auch die sozial-kulturellen Werte, die sich bei ihnen finden, anerkennen, wahren und fördern“?⁹ Heißt dies nicht, daß es erst *dort* eine gottgewollte Einheit aller in der Gemeinschaft eines Glaubens und einer Liebe geben kann, wo die ganze, von Gott gewirkte schöpferische Vielfalt der Völker, wie sie sich im Lauf ihrer Geschichte vor allem auch in den verschiedenen Religionen ausgeformt hat, wahrhaft aufgehoben wird in der Einheit der Liebe Christi? Denn was in Christus in der Fülle der Zeiten neu zusammengefaßt werden soll (Eph 1,9–10), das ist doch alles ursprünglich „durch ihn und auf ihn hin geschaffen“ und muß darum in seinem ganzen geschöpflichen Reichtum in ihm seine Vollendung finden. Wieviel Gesprächsbereitschaft und großherzige Zusammenarbeit verlangt ein so verstandener Dialog mit den Religionen, wenn es dabei um die Aufgabe geht, ihnen auf *diesem* Wege Christus als „die Fülle der Zeiten“ (Gal 4,4) zu verkünden. Geht es dann für das Christentum in dieser Begegnung nicht im eminenten Sinn auch darum, mit der Unterscheidung und Anerkennung dessen, was im religiösen Erbe der Völker wahr und heilig ist, die Gemeinschaft christlichen Glaubens *in eine Universalität hineinzuführen, die sich auf Gott hin versteht und so zum Raum wird für die ganze Pluriformität der von ihm gewirkten Schöpfung?*

4. Vom Glaubensgehorsam zum Glaubenszeugnis

Wir sahen, daß die entscheidende Sinnrichtung der Begegnung des Christentums mit der nichtchristlichen Welt im Wesen jenes Logos begründet liegt, der diesen Dialog ursprünglich eröffnet hat, ihn trägt und an sein Ziel führen will: das WORT, das im Anfang bei Gott war, durch das alles geworden ist, das Wort, das Fleisch geworden ist. Das Christentum ist so weit es sich aus der Aufnahme dieses Logos verstehen darf, seinem Wesen nach Dialog, weltweiter, ja die gesamte Schöpfungswirklichkeit umspannender Dialog.

a) Glaubensgehorsam

Es ist der eigene Glaubensgehorsam Gott gegenüber, der die eigentliche Ermächtigung des Christentums zum Dialog mit den Nichtchristen darstellt. Alles Selbstherrliche und Selbstmächtige widerspricht dem inneren Wesen des Christentums, das ja vor allem in die Begegnung eingebracht werden soll. Viel-

⁸ Ebd.

⁹ Ebd.

mehr muß das vertrauensvolle Eingehen auf die unverfügbaren Wege Gottes, die so hoch erhaben sind über die Wege der Menschen, wie der Himmel erhaben ist über die Erde, den Dialog des Glaubens kennzeichnen: das staunend-gehorsame Hinhören, das Aufnehmen und das liebende Antwort-werden auf das Wort der Verheißung Gottes, das den Menschen unendlich über sich hinausruft. Jegliches *Wortwerden des Glaubens für die Welt ruht darum bleibend in dem Antwort-sein des Glaubens auf Gott hin, dem er sich verdankt*. Er kann nur reden von dem, was er gesehen und gehört hat. Sein Wesen ist Hingabe an Gott, ist Ver-antwortung vor Gott. „Nein, Gottes Verheißung trat er nicht mit ungläubigen Zweifelsfragen entgegen, sondern schöpfte Kraft aus dem Glauben, gab Gott die Ehre und hegte die volle Zuversicht, daß Er, was Er verheißen hat, auch mächtig sei zu vollbringen“ (Röm 4,20–21).

b) Tat der Liebe und Umkehr

Für das Christentum konkretisiert sich der Glaubensgehorsam gegenüber Gott in der Nachfolge Jesu, „dem Urheber und Vollender des Glaubens“ (Hebr 12,2). Sein Eintritt in die Welt steht im Zeichen des Mißfallens Gottes an Opfern und Spenden, an Brand- und Sühneopfern. Angesichts dieses Mißfallens hat Gott ihm einen Leib bereitet. „Da sprach ich: Siehe, ich komme . . . , um Deinen Willen zu tun, o Gott!“ (Hebr 10,5–7). Christentum ist das Eingehen der Menschheit in diese Bewegung des Menschseins Jesu auf Gott hin, die Jesus als Hingabe für das Leben der Welt vollzieht. Weil in Jesu Antwort-Sein auf Gott hin das Wort-Sein Gottes auf Jesus hin *als Wort der Liebe für die ganze Welt* aufleuchtet, ist jenes Antwort-Sein Jesu auf Gott hin offen für die ganze Welt (vgl. Joh 3,13–16). Christentum ist daher *im Mitvollzug der Menschlichkeit Jesu Glaubensgehorsam, der sich als Tat der Liebe verwirklicht. Das aber heißt, daß die Wahrheit des Christentums in erster Linie nicht die Wahrheit einer Lehre ist, einer Doktrin, sondern die Wahrheit einer Person, einer unendlichen Liebe. Die Wahrheit dieser Liebe ist die Wahrheit des Christentums*.

Wo es um die Wahrheit des Christentums geht, muß es daher immer in erster Linie um Menschlichkeit gehen, die – im Einssein mit Jesus Christus – durchdrungen ist von Gottes Liebe; erst sekundär geht es – um der Wahrheit dieser Liebe willen – auch um die Wahrheit einer Lehre. Jede Begegnung, in der es um die Wahrheit des Christentums geht, muß darum in erster Linie ein Dialog von Mensch zu Mensch sein, und erst darin – in *diesem* Sinne sekundär – auch eine Begegnung von verschiedenen religiösen Lehren; dort freilich hat diese Begegnung der Lehren des Christentums mit denen der nichtchristlichen Welt ihre unaufgebbare Bedeutung. „Das Genie spricht zur Menschheit. Jesus aber hat nicht zur Menschheit gesprochen, sondern zu jedem einzelnen Menschen“ (Ferdinand Ebner).¹⁰

Ist der eigentliche Inhalt christlichen Dialogs der göttliche Logos selbst, unter dessen Anruf der Mensch zum Christen wird, so ist es ohne weiteres einsichtig, daß der Dialog der Christen mit der nichtchristlichen Welt zu einem wesentlichen Teil von jener Bekehrung lebt, die die stete, innere Ermöglichung christlicher Existenz ist. Ohne Umkehr ist menschliches Dasein als Hinkehr zu Gott nicht mög-

¹⁰ F. Ebner, Das Wort ist der Weg. Aus den Tagebüchern. Ausgewählt und eingeleitet von H. Jone, Wien 1949, 85.

lich, ist Christsein aus der Aufnahme des Logos, der Gott selbst ist, der Ganz-Andere, nicht möglich. Die gelebte Existenz der Christen, *die Logik ihrer eigenen Existenz als Dialogik auf Gott hin zu vollziehen*, das muß darum auch als eines jener Wesenselemente betrachtet werden, von denen der Dialog des Christentums mit der nichtchristlichen Welt lebt.

c) Glaubenszeugnis

Man muß auf Gott mehr hören als auf die Menschen (Apg 4,19). Dies gilt in erster Linie (einschließlich der sich daraus ergebenden Umkehr-Forderung) von den Christen selbst; es ist zunächst eine Aussage über das eigene Christsein der Christen. Eben dieser Glaubensgehorsam der Christen Gott gegenüber schließt das Zeugnis für die anderen ein: Denn die Wirklichkeit, die den christlichen Glauben ursprünglich begründet, ist in seinem inneren Wesen „für die Vielen“. Christentum ist seinem Wesen nur treu, wenn es Zeugnis gibt von dem, was *ihm* widerfahren ist – was aber *in* seinem Ereignis auf *alle* Menschen hin geht. So schließt der Glaubensgehorsam der Christen ihr Glaubenszeugnis ein: „Wir können nicht schweigen von dem, was wir gesehen und gehört haben“ (Apg 4,20). Das Wort, das die Christen zur Ant-Wort werden läßt auf Gott hin – eben dieser Logos bewegt sie auch zum Dialog mit ihren Mitmenschen: Ihr eigener Dialog des Glaubens ist von seinem inneren Wesen her offen für alle Menschen; sie können es nicht für sich behalten, was für alle gegeben ist.

In diesem für die anderen grundsätzlich offenen Dialog des Glaubens ist es zunächst begründet, daß christlicher Glaube sich selbst als Gemeinschaft verwirklicht. Der Mitchrist ist für den Christen nicht einer, der – neben ihm – „auch glaubt“, sondern ist der, der „mit ihm glaubt“. Sie teilen das Brot miteinander, weil sie den Glauben miteinander teilen. Darin ist aber auch Gemeinschaft gestiftet mit „den Vielen“.

Von dem zu schweigen, was *jeden Menschen* zur Umkehr ruft, hieße für das Christentum, *jenen Logos zu verschweigen, der sein Wesen ist*, hieße also für das Christentum sein Wesen verleugnen und damit den Dialog mit der nichtchristlichen Welt entwerten zu einem letztlich belanglosen Gerede. Die Unverbindlichkeit widerspricht bereits jedem Dialog der Religionen, in dem es doch um die Grundfragen menschlichen Daseins geht. Jede Art von Unverbindlichkeit widerspricht aber am meisten dem Charakter eines Dialogs, an dem das Christentum teilnimmt und von dem mit Recht erwartet wird, daß es darin sein Wesen einbringe. Ein Dialog, in dem es um Dinge geht, die für den Menschen von entscheidender Bedeutung sind, muß auch zu Entscheidungen führen können. Setzt man sich diesen Entscheidungen grundsätzlich nicht aus, so bringt man einen derartigen Dialog um seinen eigentlichen Ernst. Dabei wird vorausgesetzt, was oben bereits ausgeführt worden ist: Daß eben dieser Dialog, in dem Maße er das Christentum aufgrund der verschiedenen Gesprächspartner zu einer vertieften Wesensbesinnung führt, auch und gerade das Christentum vielfach in neue Entscheidungen hineinführen muß.

In wessen Herz Christus durch den Glauben wohnt (Eph 3,17), der muß sich in dem, was er um Christi willen ist, mitteilen – dem Mitchristen ebenso wie dem Nichtchristen. Es ist im Grunde das gleiche Zeugnis, das er allen schuldet – verschieden nur in seiner Artikulation – das Zeugnis von jenem unfaßbaren Geheimnis der Liebe, das Wahrheit geworden ist in Jesus Christus.

Einige Literaturhinweise (in Ergänzung zum Artikel von J. Mitterhöfer in diesem Heft):

K. Rahner, Weltgeschichte und Heilsgeschichte, in: *ders.*, Schriften zur Theologie, Bd. 5, Einsiedeln u. a. 1962, 115–135; *ders.*, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, in: a.a.O., 136–158; *ders.*, Über den Dialog in der pluralistischen Gesellschaft, in: Schriften zur Theologie, Bd. 6, Einsiedeln u. a. 1965, 46–58; A. Bsteh, Zur Frage nach der Universalität der Erlösung (Wiener Beiträge zur Theologie 14), Wien 1966; B. Lonergan, Theologie im Pluralismus heutiger Kulturen (Quaestiones disputatae 67), Freiburg u. a. 1967; A. Bsteh (Hg.), Universales Christentum angesichts einer pluralen Welt (Beiträge zur Religionstheologie 1), Mödling 1976; W. Kasper (Hg.), Absolutheit des Christentums (Quaestiones disputatae 79), Freiburg u. a. 1977; H. Bürkle, Einführung in die Theologie der Religionen, Darmstadt 1977; M. v. Brück, Möglichkeiten und Grenzen einer Theologie der Religionen (Theologische Arbeiten 38), Berlin 1979; A. Paus (Hg.), Jesus Christus und die Religionen, Graz u. a. 1980; H. Fries u. a., Heil in den Religionen und im Christentum (Kirche und Religionen – Begegnung und Dialog 2), St. Ottilien 1982; W. Strolz – H. Waldenfels (Hg.), Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen (Quaestiones disputatae 98), Freiburg u. a. 1983.

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 bei-
gestellten 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)

Nietzsches Angriff auf das Christentum – eine Herausforderung

Nietzsche ist für den christlichen Glauben eine stärkere Provokation als die marxistische Religionskritik: er stellt nicht nur Gottes Dasein in Frage, sondern auch den „Sinn“ menschlicher Existenz. Diese Herausforderung ist viel ernster zu nehmen, als das bisher geschehen ist, denn Nietzsche hat tiefe Spuren im europäischen Denken hinterlassen. Damit ist zunächst nicht die Fehlinterpretation seines Werkes durch den Nationalsozialismus gemeint. Sein Einfluß setzt früher ein und reicht tiefer. Er hat nicht nur die expressionistische Generation zu Beginn unseres Jahrhunderts geprägt, er hat nicht nur auf die deutsche Existenzphilosophie und auf den französischen Existentialismus gewirkt, Nietzsche ist auch heute wieder „im Kommen“. Eugen Biser schreibt:

„Nietzsche steht wie noch nie zuvor im Begriff, wenn nicht zur Leitgestalt, so doch zur Galionsfigur der philosophisch Verunsicherten und politisch Enttäuschten zu werden . . . Der kaum beachtete Außenseiter von gestern ist heute im selben Maß, wie das Unbehagen an der Gesellschaft, wie die Einsicht in ihre Aporien und die Angst vor ihren Ängsten wachsen, zum Paradigma, für viele sogar zum Lebensprogramm geworden.“¹

Doch wie ist Nietzsche überhaupt zu verstehen? Die gegensätzlichen Deutungen, die sein Werk erfahren hat, sind ein Beweis dafür, daß er zu den dunkelsten und schwierigsten Denkern unserer Geschichte gehört. Das liegt einerseits an der sprachlichen Form, die Nietzsche gewählt hat; Karl Löwith spricht treffend von einem „System in Aphorismen“.² Zum anderen liegt es am Außergewöhnlichen dieses Denkens, das sich weithin außerhalb der europäischen Tradition bewegt und auch in sich vielfältig und nicht leicht – wenn überhaupt – auf einen Nenner zu bringen ist.

Eine erneute Auseinandersetzung mit Nietzsche ist daher unumgänglich. Sie hat auf wissenschaftlicher Ebene bereits seit Jahren eingesetzt. Voraussetzung für die Beschäftigung mit Nietzsche ist das Erscheinen einer kritischen Gesamtausgabe,³ was umso begrüßenswerter ist, als Karl Schlechta bereits vor längerer Zeit nachgewiesen hat, daß Nietzsches Werk – vor allem der Nachlaß – zunächst in einer höchst unzulänglichen, teilweise verfälschenden Weise herausgegeben wurde. Die Nietzsche-Studien, die bereits auf zwölf Bände angewachsen sind, publizieren zahlreiche Einzeluntersuchungen, die Licht in viele Probleme bringen.

Die Bemühungen der Forschung richten sich vor allem auf eine Nietzsche-Hermeneutik. Das ist deshalb so wichtig, weil Nietzsche selbst Philosophie als Hermeneutik verstanden hat, als „Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“, wie ursprünglich der Untertitel des geplanten Werkes „Der Wille zur Macht“ lautete.⁴ Sein ist Auslegen; im besonderen Sinn ist Menschsein Auslegen. Auf dieses Grundanliegen Nietzsches werden wir noch zurückkommen.

¹ Eugen Biser, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*, Salzburg 1982, 10. Vgl. die Besprechung in diesem Heft, S. 302.

² Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, 15.

³ Friedrich Nietzsche, *Kritische Gesamtausgabe* (= KGW), Berlin/New York 1967 ff.

⁴ Nietzsche, KGW VII 3, 349.

Kritik an der christlichen Moral

Nietzsche hat auch den Versuch einer neuen Auslegung des Christentums gemacht. Es gilt, genau darauf zu achten, wo seine Kritik ansetzt, was eigentlich das Anstößige am Christentum für ihn war. Daran kann kein Zweifel sein: Christentum war für Nietzsche zunächst ein Moralsystem. Dagegen richtet sich die ganze Wucht seines Angriffs. Nietzsche bezeichnet einmal die „Bedenklichkeit“, die sich auf die Moral bezieht, „auf alles, was bisher auf Erden als Moral gefeiert worden ist“ als sein „a priori“ – weshalb schon der dreizehnjährige Knabe sich die Frage nach dem Ursprung von Gut und Böse stellte.⁵ Bis zuletzt beschäftigt ihn die Frage „nach der Herkunft unserer Wertschätzungen und Gütertafeln“, darüber hinaus deren Kritik.⁶

Die Streitschrift „Zur Genealogie der Moral“ ist gänzlich diesem Thema gewidmet. Wer Nietzsche kennenlernen will, dem sei die Lektüre dieser Schrift geraten, die systematischer angelegt ist als die meisten anderen und zugleich mitten in sein Denken führt. Nietzsche, der äußerst methodenbewußt war,⁷ erarbeitet hier eine neue Methode, was bisher kaum beachtet wurde. Ich möchte sie als seine „genealogische Methode“ bezeichnen. Nietzsche sucht die Sätze der Moral dadurch zu erklären, daß er ihren historischen Ursprung aufdeckt. Voraussetzung dieser Methode ist die Überzeugung von der Geschichtlichkeit des Seins. Schon in seiner frühen Schrift „Vom Nutzen und Nachteil der Historie fürs Leben“ ordnet Nietzsche die Historie dem Leben unter, dem sie zu dienen habe.⁸ Später setzt sich bei ihm die Überzeugung durch, daß das Sein prinzipiell geschichtlich sei, daß es identisch mit dem Werden sei. Daher der Kampf gegen den „statischen“ Platonismus und dessen Überzeugung, es gebe „ewige“ Wahrheiten.

Wie erklärt Nietzsche nun die Herkunft der moralischen Vorurteile des Christentums? Er stellt zwei Wertordnungen einander gegenüber: die eine unterscheidet zwischen „Gut“ und „Schlecht“, die andere zwischen „Gut“ und „Böse“. Die erste ist die „Herrenmoral“ der Antike; hier war „gut“ zunächst identisch mit „vornehm, edel“, „schlecht“ dagegen mit „schlicht, gemein, pöbelhaft, niedrig“. Doch am Ende der Antike kommt es zum Sklavenaufstand des Christentums. Der Pöbel, die Gemeinen, schaffen eine neue Werttafel: „Gut“ und „Böse“. Sie kehrt alle Werte um: Böse ist nun gerade der Gute der anderen Moral, der Vornehme, Mächtige, Herrschende. Gut dagegen werden in dieser „Sklavenmoral“ die Tugenden des Sklaven: Demut, Gehorsam, das Sich-Ducken. Die Sklavenmoral hat sich geschichtlich durchgesetzt: Judäa hat Rom besiegt.

Warum kam es zu dieser Wende?

„Der Sklavenaufstand in der Moral beginnt damit, daß das Ressentiment selbst schöpferisch wird und Werte gebiert: das Ressentiment solcher Wesen, denen die eigentliche Reaktion, die Tat, versagt ist, die sich nur durch eine imaginäre Rache schuldlos halten. Während alle vornehme Moral aus einem

⁵ Zur Genealogie der Moral (= GM), Vorrede 3, in: *Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden*, hg. von Karl Schlechta, 2 München 1960, II, 764 (in der Folge zitiert als „Schlechta“).

⁶ Der Wille zur Macht (= WM) 254, zitiert nach: *Friedrich Nietzsche, Werke in 6 Bänden*, Bd. VI, hg. von Alfred Baeumler, Leipzig 1930.

⁷ Karl Jaspers, Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin/Leipzig 1974⁴, 171.

⁸ Schlechta I, 209.

triumphierenden Ja-sagen zu sich selbst herauswächst, sagt die Sklaven-Moral von vornherein Nein zu einem ‚Außerhalb‘, zu einem ‚Anders‘, zu einem ‚Nicht-Selbst‘: und dies Nein ist ihre schöpferische Tat.“ (GM I,10).⁹

Dahinter steht Nietzsches Verdacht, daß das Christentum die Religion des Hasses ist. Wohlgemerkt: das ist nicht die Botschaft Jesu, sondern die Praxis des Christentums, mit dem Nietzsche in schärfster Polemik in seinem späten Werk „Der Antichrist“ abrechnet. Christus selbst hat eine „frohe Botschaft“ verkündet: er hat das Distanzverhältnis zwischen Gott und Mensch abgeschafft.

„Die Seligkeit wird nicht verheißen, sie wird nicht an Bedingungen geknüpft: sie ist die *einzig* Realität, der Rest ist Zeichen, um von ihr zu reden . . . Die Folge eines solchen Zustandes projiziert sich in eine neue *Praktik*, die eigentlich evangelische Praktik. Nicht ein ‚Glaube‘ unterscheidet den Christen: der Christ handelt, er unterscheidet sich durch ein *anderes* Handeln. Daß er dem, der böse gegen ihn ist, weder durch Wort noch im Herzen Widerstand leistet. Daß er keinen Unterschied zwischen Fremden und Einheimischen, zwischen Juden und Nicht-Juden macht („der Nächste“ eigentlich der Glaubensgenosse, der Jude). Daß er sich gegen niemanden erzürnt, niemanden geringschätzt. Daß er sich bei Gerichtshöfen weder sehn läßt, noch in Anspruch nehmen läßt („nicht schwören“). Daß er sich unter keinen Umständen, auch nicht im Falle bewiesener Untreue des Weibes, von seinem Weibe scheidet. – Alles im Grunde *ein* Satz, alles Folgen eines Instinkts“ (A 33).¹⁰

Doch das alles kehrt sich um mit Paulus:

„Der ‚frohen Botschaft‘ folgt auf dem Fuß die *allerschlimmste*: die des Paulus. In Paulus verkörpert sich der Gegensatz-Typus zum ‚frohen Botschafter‘, das Genie im Haß, in der Vision des Hasses, in der unerbittlichen Logik des Hasses. Was hat dieser Dysangelist alles dem Hasse zum Opfer gebracht! . . . Der Typus des Erlösers, die Lehre, die Praktik, der Tod, der Sinn des Todes, selbst das Nachher des Todes – nichts blieb unangetastet, nichts blieb auch nur ähnlich der Wirklichkeit. Paulus verlegte einfach das Schwergewicht jenes Daseins *hinter* dies Dasein – in die *Lüge* vom ‚wiederauferstandenen‘ Jesus“ (A 42).¹¹

Gewiß hat Nietzsche sowohl Jesus (den er nahe an den Buddhismus heranrückt) als auch Paulus in seinem Sinne stilisiert – auffällig und bemerkenswert ist und bleibt, daß Jesus von seiner Kritik weithin ausgespart wird. Umso heftiger wendet er sich gegen das Christentum. Die schlimmsten Ausgeburten aus dem „Brau-kessel des ungesättigten Hasses“ sind für ihn das Jüngste Gericht und die Hölle. Dante, so meint er, hätte über das Tor zur Hölle nicht schreiben sollen „auch mich schuf die ewige Liebe“, sondern „auch mich schuf der ewige Haß“. Er zitiert Thomas von Aquin, der „sanft wie ein Lamm“ sagt: „Die Seligen im Himmelreich werden die Strafen der Verdammten sehen, damit ihnen die Seligkeit besser gefällt“. „Stärker“ ist die Tonart bei Tertullian, der angesichts der Vision des Jüngsten Gerichts, angesichts der in gräßlichen Flammen gequälten Könige und Statthalter sagt: „Wie werde ich mich wundern! Wie werde ich lachen! Wie werde ich mich freuen! Wie werde ich jubeln!“¹²

Doch nicht genug! Der Haß der Christen wendet sich gegen sich selbst. Die Sklavenmoral bringt dem Menschen ein schlechtes Gewissen bei; damit wendet sich die Aggression nach innen. Schuld wird eine fürchterliche Qual: „Dieser Mensch des schlechten Gewissens hat sich der religiösen Voraussetzung bemächtigt, um seine Selbstmarterung bis zu ihrer schauerlichsten Härte und Schärfe zu treiben. Eine Schuld gegen *Gott*: dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug“ (GM II,22).¹³ Nietzsches grimmige Psychologie vermutet, daß in dieser Selbstquälerei

⁹ GM I, 10; Schlechta II, 782.

¹⁰ Der Antichrist (= A) 33; Schlechta II, 1195.

¹¹ A 42; Schlechta II, 1204.

¹² GM I, 15; Schlechta II, 794.

¹³ GM II, 22; Schlechta II, 833.

eine subtile, wenn auch krankhafte Form des Selbstgenusses liegt. Leiden-machen tut wohl, auch wenn es sich gegen sich selbst richtet. Die Folgen sind fatal: nun wird das Leben an sich unwert; es kommt zu einer „Verteufelung der Natur“.

Zugleich mit der Introjektion des Schuldgefühls wird das asketische Ideal herrschend: Demut, Armut, Keuschheit. Es entspringt dem Schutzbedürfnis eines degenerierten Lebens. Die Priester werden Herrscher über Leidende, sie verändern die Richtung des Ressentiments auf Schuld hin. Ziel der Askese wird die Leidlosigkeit; Mittel zur Erreichung dieses Zieles sind: „Die Gesamt-Dämpfung des Lebensgefühls, die machinale Tätigkeit, die kleine Freude, vor allem die der ‚Nächstenliebe‘, die Herden-Organisation, die Erweckung des Gemeindegemüths“, vor allem aber – und das ist das böseste Mittel: die Ausschweifung des Gefühls, die sogenannte „Begeisterung“.¹⁴ Doch das Ziel ist unerreichbar. Askese macht kränker. Die Folge ist ein zerrüttetes Nervensystem. Religion tritt in Erscheinung als „religiöse Neurose“.¹⁵ Damit hat Nietzsche einen Begriff vorweggenommen, der bei Sigmund Freud eine wichtige Rolle spielt (es wäre zu untersuchen, wie gut Freud das Werk Nietzsches gekannt hat – die Parallelen sind erstaunlich).

Doch wie konnte sich das asketische Ideal durchsetzen? Das ist nur so erklärbar, daß dadurch eine ungeheure Lücke ausgefüllt wurde: die Sinnlosigkeit des Leidens. „Der Mensch, das tapferste und leidgewohnteste Tier, verneint an sich *nicht* das Leiden; er will es, er sucht es selbst auf, vorausgesetzt, daß man ihm einen Sinn dafür aufzeigt, ein *Dazu* des Leidens.“¹⁵ Das ist dem Christentum gelungen, doch um einen furchtbaren Preis: es geht mit einem Widerwillen gegen das Leben einher, es ist letztlich ein *Wille zum Nichts*. Mit anderen Worten: das Christentum ist eigentlich ein Nihilismus. „Lieber will noch der Mensch *das Nichts* wollen, als *nicht* wollen . . .“¹⁶ Mit diesen Worten endet die Genealogie der Moral.

Kritik am Gottesglauben

Die christliche Moral ist für Nietzsche der Inbegriff der Lebensverneinung. Nietzsche will dem Ideal des weltverneinendsten Menschen das Ideal des „überehmigsten, lebendigsten und weltbejahendsten Menschen“ entgegensetzen.¹⁷ Darum muß dem Christentum der Kampf angesagt werden. Um dieses Gebäude zum Einsturz zu bringen, muß der Schlußstein herausgebrochen werden: der Gottesglaube.

Eugen Biser hat klar erkannt, daß die Kritik am Gottesglauben nur in diesem Zusammenhang verstanden werden kann. Denn Nietzsche sucht keineswegs die Nicht-Existenz Gottes zu erweisen, er greift vielmehr die Gottesidee an und sucht sie ad absurdum zu führen. Schon in der Morgenröte heißt es: „Ehemals suchte man zu beweisen, daß es keinen Gott gebe, – heute zeigt man, wie der Glaube, daß es einen Gott gebe, *entstehen* konnte und wodurch dieser Glaube seine

¹⁴ GM III, 19; Schlechta II, 877.

¹⁵ GM III, 21; Schlechta II, 883.

¹⁶ GM III, 28; Schlechta II, 900.

¹⁷ Jenseits von Gut und Böse 56; Schlechta II, 617.

Schwere und Wichtigkeit erhalten hat: dadurch wird ein Gegenbeweis, daß es keinen Gott gebe, überflüssig.“¹⁸ Gott ist ein Gedanke, und nichts weiter als das: „Gott ist ein Gedanke, der macht alles Gerade krumm, und alles, was steht, drehend.“¹⁹

Damit wird der abendländischen Gottesidee der Krieg erklärt – der Idee des „*summum cogitabile*“, Gottes als des Höchsten, was denkbar ist, wie sie in klassischer Weise von Anselm von Canterbury formuliert wurde als Idee des „*quo maius nihil cogitari potest*“. Gegenstand der Destruktion ist „das in der Gottesidee verankerte und von ihr im Sinn- und Seinszusammenhang gehaltene Reich wahrer Denkgehalte und unumstößlicher Gewissensnormen.“²⁰

Von da her wird auch erst das bekannte Gleichnis vom „tollen Menschen“ verständlich, in dem Nietzsche mit der ganzen Sprachgewalt, die ihm eigen ist, den „Tod Gottes“ verkündet, jenes tollen Menschen, der den Spöttern auf dem Marktplatz zuruft:

„Wohin ist Gott? Ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet – ihr und ich! Wir alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitswärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? Müssen nicht Laternen am Vormittage angezündet werden? Hören wir noch nichts von dem Lärm der Totengräber, welche Gott begraben? Riechen wir noch nichts von der göttlichen Verwesung? – Auch Götter verwesen! Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet!“²¹

Alle Bilder des Gleichnisses weisen auf die Folgen des „Todes Gottes“ = des Unwirklichwerdens der Gottesidee hin: Dem Menschen wird der Boden seiner Daseinsinterpretation entzogen, sein Denkhorizont geht verloren. Damit verliert er alle Sicherheit, gewinnt freilich dafür die Freiheit, alles zu wagen und sein Leben selbst in die Hand zu nehmen.

Nun steht „eine lange Fülle und Folge von Abbruch, Zerstörung, Untergang, Umsturz“ bevor, eine „Verdüsternung und Sonnenfinsternis, dergleichen es wahrscheinlich noch nicht auf Erden gegeben hat“; allerdings:

„Wir Philosophen und ‚freien Geister‘ fühlen uns bei der Nachricht, daß der ‚alte Gott tot‘ ist, wie von einer neuen Morgenröte angestrahlt; unser Herz strömt dabei über von Dankbarkeit, Erstaunen, Ahnung, Erwartung – endlich erscheint uns der Horizont wieder frei, gesetzt selbst, daß er nicht hell ist, endlich dürfen unsre Schiffe wieder auslaufen, auf jede Gefahr hin auslaufen, jedes Wagnis des Erkennenden ist wieder erlaubt, das Meer, *unser* Meer liegt wieder offen da, vielleicht gab es noch niemals ein so ‚offenes Meer‘.“²²

Freilich: Jetzt ist diese Botschaft noch zu früh, ihr Botschafter wird verlacht und bekämpft, er macht sich keine Illusionen darüber, daß der Schatten des toten Gottes noch jahrhundertlang, vielleicht Jahrtausendlang, auf der Erde liegen wird. Die nächste Folge des Gottes-Verlustes ist, daß der Mensch seine Geborgenheit in Gott verliert. Die Welt wird unheimlich und ungeheuer. Ihr Sinn geht verloren,

¹⁸ Morgenröte 95; Schlechta I, 1073.

¹⁹ Also sprach Zarathustra (= Z), Auf den glückseligen Inseln; Schlechta II, 344.

²⁰ Eugen Biser, „Gott ist tot.“ Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins, München 1962, 112.

²¹ Die fröhliche Wissenschaft (= FW) 125; Schlechta II, 127.

²² FW 343; Schlechta II, 206.

sie wird absurd. Der von Nietzsche begründete Absurdismus hat in der europäischen Geistesgeschichte ein außerordentlich starkes Echo gefunden, nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der Literatur und der Bildenden Kunst. Er hat ebenso auf Gide, Sartre und Camus wie auf Kafka, Ionesco und Beckett, auf den Futurismus wie auf den Surrealismus gewirkt und gehört zu den Zeichen unserer Zeit.

Kritik an der „Wahrheit“

Wir haben gesehen, daß Nietzsches erster Angriff sich gegen die christliche Moral richtet, der zweite gegen den Gottesglauben. Das dritte Ziel seiner Kritik ist die Wahrheit, der Begriff der absoluten Wahrheit. Dieser Angriff ist noch radikaler als die beiden vorhergenannten. Denn erst damit wird das Ziel erreicht, dem Leben einen Sinn zu nehmen, der „hinter“ dem Leben liegt. Dieser Angriff gilt nicht nur dem Christentum, sondern auch der Wissenschaft, der „jüngsten und vornehmsten Form“ des asketischen Ideals. Sie ist ein „Mittel zur Selbst-Betäubung“. Sie hält noch einen Glauben fest: den Glauben an den Wert der Wahrheit. Dahinter steht „jener Christen-Glaube, der auch der Glaube Platons war, daß Gott die Wahrheit ist, daß die Wahrheit göttlich ist . . . Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge – wenn Gott selbst sich als unsre *längste Lüge* erweist?“²³ Gerade dieser Wille zur Wahrheit ist es freilich, welcher sich zuletzt gegen die Religion kehrt, und „am Schlusse sich die Lüge im Glauben an Gott verbietet“.

Nietzsche weiß, daß darin seine Kritik „am fremdesten klingt“. Eigentlich wird das Gemeinte erst voll verständlich, wenn man den Nachlaß berücksichtigt. Johann Figl hat das jüngst in seinem Buch über Nietzsches universale Theorie der Auslegung unter dem Titel „Interpretation als philosophisches Prinzip“ dargelegt.²⁴ Wenn für Nietzsche Philosophie der „Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ ist,²⁵ so wird von ihm auch das Problem des Wahrheitsanspruches der Auslegung neu gestellt. Menschsein ist Auslegen – nur versteht Nietzsche das in einem ganz neuen Sinn. Denn Nietzsches Anthropologie orientiert sich „am Leitfaden des Leibes“.²⁶ Er nennt den Leib die „große Vernunft“ des Menschen (wie es schon im „Zarathustra“ heißt).²⁷ Das Entscheidende des Menschen ist sein Unbewußtes (auch hierin nimmt Nietzsche die Tiefenpsychologie voraus): „Die Gesamtheit des Menschen hat alle jene Eigenschaften des Organischen, die uns zum Teil unbewußt bleiben (zum Teil) in der Gestalt von Trieben bewußt werden.“²⁸ Unsere Interpretationen der Welt sind nichts anderes als „Symptom eines herrschenden Triebes“.²⁹ Damit ist aber auch gesagt: „Unsere Bedürfnisse sind es, die die Welt auslegen: unsere Triebe und deren Für und Wider. Jeder Trieb ist eine Art Herrschsucht, jeder hat seine Perspektive, welche er als

²³ GM III, 24; Schlechta II, 891.

²⁴ Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin/New York 1982. Vgl. die Besprechung in diesem Heft, 302.

²⁵ Vgl. Anm. 4.

²⁶ Nietzsche, KGW VII, 2, 282 u. ö.

²⁷ Z, Von den Verächtern des Leibes; Schlechta II, 300.

²⁸ KGW VII, 2, 282.

²⁹ KGW VIII, 1, 264.

Norm allen übrigen Trieben aufzwingen möchte.“³⁰ Daraus aber ergibt sich der „Perspektivismus“ unserer Erkenntnis: jede Interpretation steht im Dienst der Triebe.

Damit ist der Begriff der Wahrheit im überlieferten Sinne gefallen. Nietzsche kann nun formulieren: „Wahrheit ist die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte. Der Wert für das Leben entscheidet zuletzt.“³¹ Oder: „Es gibt viele ‚Wahrheiten‘, und folglich gibt es keine Wahrheit“, nämlich keine absolute Wahrheit.³²

Wahrheit entwirft ein statisches Bild der Wirklichkeit, die jedoch eine dynamische, werdende und sich wandelnde ist, weshalb Nietzsche in einem Nachlaßfragment sagt: „Der Charakter der werdenden Welt als *unformulierbar*, als ‚falsch‘, als ‚sich-widersprechend‘. *Erkenntnis* und *Werden* schließen sich aus.“³³ „Das vernünftige Denken ist Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.“³⁴

An die Stelle des Wahrheits-Begriffes setzt Nietzsche den perspektivischen Charakter des Daseins.³⁵ Die Welt schließt „unendliche Interpretationen in sich“.³⁶ Der Frontalangriff Nietzsches gegen den idealistischen Wahrheitsbegriff richtet sich gegen Platon und die gesamte ihm darin folgende europäische Metaphysik. Die Erkenntnis erreicht nicht die Wirklichkeit, wie sie – unabhängig von uns – ist, sie dient vielmehr dem Leben. Grundlegend bleibt für Nietzsche die Überzeugung, „daß wir die Wahrheit nicht haben“, eine Überzeugung, die bislang noch kein Zeitalter hatte. Allerdings entsteht so die Aporie, daß Nietzsche nur Wahrheit im alten Sinn ablehnt, am Wahrheitsanspruch seiner eigenen Philosophie jedoch offensichtlich festhält.

Nietzsches „Vollkommener Nihilismus“

Nietzsches dreifache Kritik an der Moral, am Gottesglauben und am Begriff der absoluten Wahrheit ist scharf und pointiert. Sie stellt uns Christen vor zahlreiche Fragen, die zwar schmerzlich, aber unabweisbar sind: Ist das Christentum lebensfeindlich? Verachtet es den Leib und die Sinne? Hat das Christentum „dem Eros Gift zu trinken“ gegeben, so daß er „zum Laster entartete“?³⁷ Hat die christliche Moral „negative“ Tugenden in den Vordergrund gestellt: Demut und Gehorsam, Fleiß und Keuschheit? Trägt die Askese masochistische Züge? Quälen die Christen sich und andere? Haben sie die frohe Botschaft Jesu von der Nähe Gottes ersetzt durch die Drohbotschaft von Gericht und Hölle? Stehen dahinter Rachsucht und Haß, Ressentiment gegen den Mitmenschen und Haß gegen das Leben?

All diese Fragen richten sich weniger an die Lehre, vielmehr an die Praxis der Christen. Provokationen tun weh, können aber heilsam sein. Eugen Biser greift ein Wort von Nietzsche aus einem Brief an Peter Gast auf, wo er sich als „Hans-

³⁰ KGW VIII, 1, 323.

³¹ WM 493.

³² WM 540.

³³ WM 517.

³⁴ WM 522.

³⁵ FW 374; Schlechta II, 249.

³⁶ FW 374; Schlechta II, 250.

³⁷ Jenseits von Gut und Böse 168.

wurst“ und „Possenreißer“ bezeichnet,³⁸ und begreift ihn als „Hofnarren des Christentums“. Das Wort ist im positiven Sinn gemeint, denn es war die vornehmste Aufgabe des Hofnarren, „seinem Herrn die Wahrheiten zu sagen, die ihm auf keine andere Weise beizubringen waren“.³⁹

Doch was will Nietzsche an die Stelle des Christentums setzen? So klar und eindeutig Nietzsches Kritik ist: seine positive Lehre ist dunkel; sie fordert stets neue Interpretationen heraus. Man hat Nietzsche als „Nihilisten“ bezeichnet. Doch auch dieser Begriff ist – schon bei Nietzsche – vieldeutig. Wir haben gesehen, daß er dem Christentum Nihilismus vorwirft, weil es lebensfeindlich ist. Doch auch die Kritik am Christentum verdient diese Bezeichnung: „Was bedeutet Nihilismus? Daß die obersten Werte sich entwerten. Es fehlt das Ziel; es fehlt die Antwort auf das Warum?“⁴⁰ Von diesem „unvollkommenen“ Nihilismus unterscheidet sich der „vollkommene“: Er bedeutet sowohl die Vollendung als auch die Aufhebung des Nihilismus und damit seine Überwindung. Das „Nein“ zu den obersten Werten schlägt in ein Ja zum Leben selbst um. Doch was ist das Leben? Nietzsche steht einer naiven Lebensverherrlichung mit tiefer Skepsis gegenüber. Das Leben ist im Innersten „Wille zur Macht“. Allerdings gibt es keinen quasi hypostasierten Willen zur Macht: es gibt viele Willen zur Macht, und alle stehen im Kampf miteinander. Sogar der einzelne Mensch ist ein Kampfplatz: „Der Mensch als eine Vielheit von ‚Willen zur Macht‘: jeder mit einer Vielheit von Ausdrucks Mitteln und Formen.“⁴¹ Denn im Menschen kämpft eine Vielheit von Trieben um die Vorherrschaft. Der „Wille zur Macht“ zeigt sich vor allem in der Wertauslegung, in der Interpretation des Daseins. Interpretieren ist die vorzüglichste Form des „Willens zur Macht“ (man sieht, wie falsch der Nationalsozialismus Nietzsche verstanden hat).

Der Gedanke, der die Bejahung des Lebens zu einer totalen macht, ist „die ewige Wiederkehr des Gleichen“. Er ist „der Gipfel der Betrachtung“.⁴² Diesem krönenden Gedanken hat Nietzsche schon im Zarathustra Ausdruck verliehen. Eine eingehende Interpretation hat Karl Löwith gegeben; auf sie sei verwiesen.⁴³ Er unterscheidet einen doppelten Sinn dieser Lehre: einen anthropologischen und einen kosmologischen. Dem anthropologischen Sinn hat Nietzsche mit den Worten Ausdruck verliehen: „War das das Leben? Wohlan! Noch einmal!“⁴⁴ Es ist sozusagen Nietzsches kategorischer Imperativ: „Bejahe jeden Augenblick deines Lebens, so daß du wollen kannst, daß er unendlich oft wiederkehrt!“

Schwieriger ist der kosmologische Sinn des Gedankens zu erfassen. Ein Gedanke kann nur bewegen, wenn er wahr ist: es muß sich in der Tat alles, was geschieht, ewig wiederholen. Doch ist das denkbar? Freilich: Kann man Nietzsche überhaupt nach der „Wahrheit“ eines Gedankens befragen? In einem Brief an Overbeck schreibt er: „Ist er (der Gedanke) wahr oder vielmehr: wird er als wahr geglaubt – so ändert und dreht sich alles, und alle bisherigen Werte sind entwer-

³⁸ Brief an Peter Gast vom 26. November 1888.

³⁹ Eugen Biser, *Gottsucher oder Antichrist?* Salzburg 1982, 115.

⁴⁰ WM 2.

⁴¹ KGW VIII, 1, 21.

⁴² WM 617.

⁴³ Karl Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Stuttgart 1956, 31 ff.

⁴⁴ Z, *Das trunkene Lied*; Schlechta II, 552.

tet.⁴⁵ Löwith hat gezeigt, daß es schwierig, wenn nicht unmöglich ist, den anthropologischen und den kosmologischen Sinn der Lehre miteinander in Einklang zu bringen. Das ist eine *crux* jeder Nietzsche-Interpretation.

Doch es geht nicht nur um die logische Vereinbarkeit des doppelten Sinnes einer Lehre. Nietzsche stellt auch nicht nur an uns Fragen, er muß sich selbst radikal in Frage stellen lassen: Ist sein „vollkommener Nihilismus“, der Glaube an die ewige Wiederkehr des Gleichen überhaupt lebbar? Kann der Mensch zu jedem Augenblick seines Lebens, auch zum schmerzlichsten, ein volles, uneingeschränktes Ja sagen? Können wir im Ernst wollen, daß jeder Augenblick sich unendlich oft wiederholt?

Wir müssen noch grundsätzlicher fragen: *Sollen* wir überhaupt zu jedem Augenblick Ja sagen? Geht der Mensch im Augenblick auf, oder überschreitet er sich notwendig auf Zukunft hin? Gibt ihm das nicht die Möglichkeit, die Welt und sich selbst zu verändern? Wer alles bejaht, was geschieht, leugnet die Notwendigkeit des Wandels, wer es zur ewigen Wiederkehr verdammt, stellt sogar die Möglichkeit einer Änderung in Frage. Ist das nicht Lebensfeindlichkeit und damit der dialektische Umschlag des Vitalismus in sein Gegenteil?

Hat Nietzsche selbst an seine Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen geglaubt? Oder war sie nur ein Gedankenexperiment? Es gibt im Nachlaß Nietzsches so manches, was rasch skizziert, aber nicht mehr zu Ende gedacht wurde. Er spricht von „Gott, gedacht als das Freigewordensein von der Moral, die ganze Fülle der Lebensgegensätze in sich drängend und sie in göttlicher Qual erlösend, rechtfertigend: – Gott als das Jenseits, das Oberhalb der erbärmlichen Eckensteher-Moral von ‚Gut und Böse‘ “. ⁴⁶ Ist damit Spinozas „Deus sive natura“ gemeint? Allerdings in einer Version, die Kampf und Gegensatz, Leiden und Qual in Gott verlegt? Und was meint das andere Wort: „Wir haben, irgendwann, neue Werte nötig . . .“ ⁴⁷ Welche Werte sind das? Ist das auch eine neue . . . Moral? Nietzsches „System“ ist alles andere als ein „geschlossenes“ System. Es schließt auch Widersprüche in sich. Darum war er der große Anreger. Er ist und bleibt ein Stein des Anstoßes – gerade für uns Christen.

⁴⁵ Brief an Franz Overbeck vom 10. März 1884.

⁴⁶ WM 1035.

⁴⁷ WM, Vorrede 4.

Anerkennen die Anglikaner den Papst?

Den Abschlußbericht der „Anglikanisch/Römisch-katholischen internationalen Kommission“ (1981) hat in der Frage des päpstlichen Primats eine erstaunliche Annäherung ergeben. Die erreichte Übereinstimmung genügt zwar nach Auffassung der Glaubenskongregation noch nicht, stellt aber doch ein erfreuliches Zeichen ökumenischer Hoffnung dar. Der Autor vertritt die Auffassung, daß auch die noch unterschiedlichen Standpunkte überbrückbar wären. (Redaktion)

1. Einleitung

Papst Paul VI. hat einmal gesagt, das Papsttum sei das größte Hindernis auf dem Weg des Ökumenismus.¹ Mißverständnisse und Emotionen spielten und spielen dabei eine große Rolle. Die beiden Papstdogmen des Ersten Vatikanums (1870) und das marianische Dogma von der leiblichen Aufnahme Marias in den Himmel (1950) verschärfen die Lage des Problems.

Die Bemühung um die Einheit der Kirchen war eine der Hauptaufgaben des 2. Vatikanischen Konzils.² So entstanden verschiedene Dialogkommissionen, um die (schon begonnene) Arbeit für die Ökumene fortzusetzen. Heute sind bereits gewisse Annäherungen zu verzeichnen, – auch betreffs der Papstfrage. Als erste von allen hat die Anglikanisch/Römisch-katholische internationale Kommission (ARCIC: Anglican/Roman Catholic International Commission) ihre Arbeit abgeschlossen (1981). Die bisherige Entwicklung der Anglikanischen Kirche dem Papsttum gegenüber verlief wie folgt: antipäpstlich – nicht antipäpstlich – und schließlich propäpstlich. Im folgenden befassen wir uns mit der Stellungnahme der Anglikanischen Kirche³ zum Papsttum.

2. Die Haltung der Anglikaner zum Papsttum bis zur Bildung der internationalen Dialogkommission (1969)

Die allgemeine Haltung der Anglikaner des 16. Jahrhunderts dem Papsttum gegenüber war durch Polemik gekennzeichnet. Dem Papsttum wurde jede Legitimität abgesprochen und der Papst als Antichrist verstanden.⁴ Diese antipäpstliche Haltung fand ihren Weg auch in die Liturgie. In der ersten englischen Litanei (1544) gab es eine Bitte an den Herrn um die Befreiung von der „Tyrannei des Bischofs von Rom“. Dieses Bittgebet wurde dann in das erste (1549) und zweite (1552) offizielle Gebetbuch aufgenommen.⁵ Der anglikanische Glaubensartikel 37

¹ Vgl. K. Lehmann, Grundlinien und Probleme des ökumenischen Petrusdienstes, in: ders. (Hg.), Das Petrusamt, Freiburg 1982, 129–147, hier 129f.

² Vgl. Unitatis Redintegratio, 1.

³ Allgemeine Information über die Anglikanische Kirche(n), siehe LThK² I, 546; RGG³ I, 376–383; TRE II, 713–723; E. Fahlbusch, Kirchenkunde der Gegenwart, Stuttgart 1979 (Theologische Wissenschaft 9), 206ff.; H. Döring, Grundkurs Ökumenischer Information, in Una Sancta 33 (1978), 95–148, hier 116f.

⁴ Vgl. J. M. Miller, The Divine Right of the Papacy in Recent Ecumenical Theology, Roma, 1980, 120; J. R. Wright, Anglicans and the Papacy, in: The Journal of Ecumenical Studies (= JES), 13 (1976), 379–404, hier 832.

⁵ „From the tyranny of the Byshop of Rome and all hyſ detestable enormities . . . Good Lord, deliver us“: The First and Second Prayer Books of Edward VI. London 1910, 232, 362. Zitiert in Wright, a.a.O., 382. Im 3. Gebetbuch wurde es jedoch weggelassen.

(1563/71) sprach dem Papst jegliche Jurisdiktionsgewalt in England ab: „The bishop of Rome hath no jurisdiction in this Realm of England.“⁶

Die sogenannten Apologeten verteidigten die Trennung Englands von Rom. Ihr Hauptvertreter war John Jewel († 1571), Bischof von Salisburg.⁷ Er argumentierte, daß das Papsttum in den heiligen Schriften und der Patristik nicht begründet, also nicht „de iure divino“ sei; der Vorrang des Papstes sei bloß auf weltliche und historische (rein zufällige) Gründe zurückzuführen,⁸ näherhin auf das Alter des römischen Stuhles, den Glanz (the glory) seiner Märtyrer, die kaiserliche Stellung Roms selbst und die in Rom erhalten gebliebene Reinheit (Orthodoxie) der christlichen Religion. Speziell diese Reinheit aber habe Rom schon längst verloren; damit aber auch jeden Anspruch, daß der römische Stuhl göttlichen Rechtes⁹ sei. Jewel erkannte, wie die anderen Anglikaner seiner Zeit, die Bedeutung des petrinischen Argumentes für den römischen Primatsanspruch. Darum wollte er den petrinischen Grund des Papsttums angreifen. So erklärte er, mit dem „Fels“ (petra) in Mt 16,18 sei nicht Petrus, sondern Christus gemeint.¹⁰

Die anglikanischen Theologen des 17. Jahrhunderts waren im allgemeinen milder und positiver in ihrer Stellungnahme gegenüber dem Papsttum. Herbert Thorndike z. B. betonte, der Papst sei nicht der Antichrist und sei es nicht gewesen und könnte es auch nicht sein.¹¹ König James I., Erzbischof John Bramhall (Armagh) und andere waren bereit, den Primat Roms anzuerkennen. König James nannte zusammen mit John Cosin († 1672) von Duham und Thorndike den Papst den „Patriarchen des Westens“.¹² Bischof John Bramhall († 1665) und Erzbischof William Laud († 1645) konnten dem Bischof von Rom einen Ehrenprimat („a primacy of order, of place, of pre-eminence“) zuerkennen, nicht jedoch einen Jurisdiktionsprimat.¹³

Erzbischof Laud war sich durchaus bewußt, daß die Kirchenväter eine besondere Petrusverehrung gepflegt hatten. Er wollte daraus aber keine Konsequenzen für eine Papstverehrung ziehen. Die Privilegien des Petrus erkannte er zwar an, beschränkte sie jedoch individuell auf Petrus und lehnte jede Idee einer personalen Nachfolgerschaft des Petrus ab.¹⁴

Bedeutende Schritte in Richtung einer Annäherung zwischen Anglikanern und Katholiken wurden in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts erreicht. Den Ausschlag gab ein Briefwechsel („Gallican correspondence“) zwischen den Gallikanern Du Pin und Girardin einerseits und William Wake, dem Erzbischof von Canterbury (1716–1737) andererseits.¹⁵ Wake akzeptierte das Papsttum nicht als ein wesentliches Element der Kirche Christi. Er hielt die Kirche Englands für eine rechtgläubige und selbständige Kirche mit voller (plenary) Autorität, die daher keinen Anordnungen einer anderen Kirche unterliegt.¹⁶ Er war aber bereit, dem Bischof von Rom einen Ehrenprimat innerhalb des Kollegiums der Bischöfe zu-

⁶ Zitiert in Wright, 382.

⁷ Vgl. ebd.

⁸ Vgl. J. M. Miller, a.a.O., 120f.

⁹ Vgl. Wright, 383.

¹⁰ Vgl. J. M. Miller, 121.

¹¹ „... the pope is not, has never been, and cannot be, the Antichrist“, in: Wright, 384.

¹² Vgl. ebd., 384f.

¹³ Vgl. ebd., 385.

¹⁴ Vgl. Miller, 123.

¹⁵ Vgl. H. R. McAdoo, Anglican/Roman Catholic Relations 1717–1980. A detection of Themes, in: W. Haase (Hg.), Rome and the Anglicans. Historical and doctrinal Aspects of Anglican-Roman Catholic Relations, Berlin 1982, 143–281, hier 150f., 155; vgl. G. Gaßmann u. a. (Hg.), Ökumenische Dokumentation II. Vom Dialog zur Gemeinschaft. Dokumente zum anglikanisch-lutherischen und anglikanisch-katholischen Gespräch, Frankfurt 1975, 22.

¹⁶ Vgl. McAdoo, a.a.O., 155.

zugestehen; wie das auch die früheren Konzilien seiner Meinung nach getan haben.¹⁷

Auch John Henry Newman (1801–1890)¹⁸ hatte während seiner anglikanischen Zeit behauptet, das Papsttum sei nicht in der göttlichen Offenbarung begründet, sondern nur im menschlichen Recht (human ordinance),¹⁹ es sei eine rein kirchliche Einrichtung (ecclesiastical arrangement). Deshalb gehe es dabei nicht um eine Glaubenssache, sondern eine Sache der Nützlichkeit. Er hielt den Primat des Papstes lediglich für einen Primat des Ansehens oder der Würde.

Die Definitionen des Primats und der Unfehlbarkeit (1870)²⁰ auf dem 1. Vatikanum, sowie die Verwerfung der anglikanischen Weihen (1896),²¹ belasteten die Beziehung und erschwerten die Annäherungsmöglichkeiten zwischen Canterbury und Rom sehr. Dennoch gab es bald wieder positive Tendenzen im Hinblick auf eine Einigung. Die Lambeth-Konferenz 1920 bekundete in ihrem „Appeal to All Christian People“ die Bereitschaft der anglikanischen Pfarrer und Bischöfe zu einer zusätzlichen Beauftragung oder Anerkennung ihrer Ämter, wenn dadurch die Einheit gefördert würde.²² Daraus ergaben sich die Fünf Gespräche von Malines/Mecheln (The Maline Conversations)²³ von 1921 bis 1925, bei denen der anglikanische Laie Lord Halifax und sein katholischer Freund, der Franzose Abbé Etienne Fernand Portal die führenden Köpfe waren. An diesen Gesprächen nahm auch Kardinal Mercier von Mecheln teil. Randall Davidson, der Erzbischof von Canterbury und Papst Pius XI. waren über diese Gespräche unterrichtet. Sie behandelten vor allem die Fragen des päpstlichen Primats und dessen Verhältnis zum Episkopat. Die anglikanischen Teilnehmer waren zu einer Anerkennung des historischen Primats der römischen Kirche bereit.²⁴ J. A. Robinson, einer der anglikanischen Teilnehmer, äußerte seine Bereitschaft, dem römischen Stuhl eine universale Aufsichtsautorität über alle Kirchen („a general superintendance, a care for the well-being of the churches as a whole“) zuzugestehen, konzidierte also dem Papst mehr als einen bloßen Ehrenprimat.²⁵ Die Erzbischöfe von Canterbury (Davidson) und Westminster (Kardinal Bourne) standen den Gesprächen allerdings kritisch bis ablehnend gegenüber.²⁶ Bei den Gesprächen von Mecheln zeigte sich allgemein auf der anglikanischen Seite die Bereitschaft, zumindestens einen Ehrenprimat Roms anzuerkennen. Es wurde aber nachdrücklich darauf hingewiesen, Christus habe nicht die Unfehlbarkeit des Papstes, sondern den Heiligen Geist als den unfehlbaren Führer verheißen.²⁷ Im Jänner 1928 verbot

¹⁷ Vgl. ebd., 166; Wright, 385.

¹⁸ Newman, geb. 1801, war in der ersten Hälfte seines Lebens ein engagierter Anglikaner; Konversion zum Katholizismus 1845. Als Anglikaner hielt Newman den Papst sogar eine Zeitlang für den Antichrist. Vgl. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, London 1886, wiedererschienen unter der Serie „World's Classics“, (601), 1964, 53.

¹⁹ Vgl. Wright, a.a.O., 385; für das Folgende siehe ebd., 386.

²⁰ Vgl. DS 3058 (= NR 443), DS 3078.

²¹ Vgl. DS 3315–3319. Dazu siehe: John J. Hughes, *Stewards of the Lord. A reappraisal of Anglican orders*, London 1970. [Deutsche Ausgabe: zur Frage der anglikanischen Weihen. Ein Modellfall festgefahrener Kontroverstheologie, Freiburg 1973. (Der priesterliche Dienst VI. QD 59)]

²² Vgl. Gaßmann (Hg.), a.a.O., 28.

²³ Vgl. ebd.; McAdoo, a.a.O., 204.

²⁴ Vgl. Gaßmann (Hg.), 29.

²⁵ Zitiert in Wright, 387.

²⁶ Vgl. Gaßmann (Hg.), 29.

²⁷ Vgl. McAdoo, 210.

Pius XI. alle ökumenischen Kontakte und damit auch die Gespräche von Mecheln.²⁸

Dennoch setzte sich das Ringen auf der anglikanischen Seite um ein Verständnis des Papstprimates fort. Erzbischof Michael Ramsey schrieb 1936, in einer zukünftigen wiedervereinten Kirche könne es einen besonderen Platz für einen primus inter pares als Organ der Einheit und Autorität geben.²⁹ Der anglikanische Theologe Eric Mascall sah darin keine Schwierigkeiten zu akzeptieren, daß Christus dem Petrus einen Primat verliehen habe und daß dieser weiter an die Bischöfe von Rom als Nachfolger Petri übertragen werde.³⁰ Einen „absoluten“ Primat in Lehre und Jurisdiktion, wie es seiner Meinung nach von den Päpsten und den römischen Theologen vertreten wurde, konnte Mascall jedoch nicht anerkennen. Damit lehnte er aber wohl nur eine übertriebene Interpretation des Papstprimates ab, wie sie damals in manchen Krisen üblich war.

Nach Prof. Frederick C. Grant, dem anglikanischen Bibelwissenschaftler, waren nicht die päpstliche Infallibilität und selbst der päpstliche Jurisdiktionsprimat das Haupthindernis für die Einheit der Christen. Er meinte, aus historischen und pragmatischen Gründen könne der päpstliche Primat durchaus adäquat verteidigt werden. Das eigentliche Hindernis sieht er aber in „der Gewalt, die man dem Neuen Testament antut (the violence done to the New Testament)“, d. h. im Versuch, den Primat des Papstes als eine von Jesus eingesetzte und seit dem ersten Jahrhundert fortexistierende Institution³¹ zu verteidigen. Von dem Gedanken, daß der Primat des Papstes nur ein Ehrenprimat sei, ist bei Grant keine Rede. Es ist aber nicht klar, ob er bereit wäre, das „ius divinum“ des Primats im weiteren Sinn zu akzeptieren. Der Anglikaner John Mac Quarrie (Theologieprofessor in Oxford) will zwar nicht die päpstliche Infallibilität, aber den päpstlichen Jurisdiktionsprimat anerkennen, und zwar als ein Element für das plene esse der Kirche.³² Auch hier ist keine Rede mehr von einem bloßen Ehrenprimat des Papstes.

Im Jahre 1960 ereignete sich etwas Bedeutsames in der Beziehung zwischen Rom und der anglikanischen Gemeinschaft, nämlich der erste Besuch eines Erzbischofs von Canterbury bei einem Papst seit 1397: Erzbischof Geoffrey Fisher besuchte Papst Johannes XXIII. Ein weiterer Besuch folgte durch Erzbischof Ramsey bei Papst Paul VI. im Jahre 1966. Im gleichen Jahr wurde von Rom und Canterbury eine gemeinsame Vorbereitungskommission (Joint Preparatory Anglican/Roman Catholic Commission) für eine Union gebildet. Diese Kommission hielt drei Sitzungen ab. Die dritte Sitzung fand von Dezember 1967 bis Jänner 1968 in Malta statt. Hier wurde eine ständige Kommission vorgeschlagen. Es erübrigt sich, auf diese Sitzungen näher einzugehen, da sie unser Thema nicht weiter berührten. Erwähnenswert ist in diesem Zusammenhang jedoch die Lambeth-Konferenz von 1968, die eine recht positive Entwicklung in der Haltung der anglikanischen Kirche dem Papsttum gegenüber bezog. Dort wurde das Papsttum im Kontext des Episkopates und der Kollegialität betrachtet. Die Konferenz fand es einleuchtend, daß das Bischofskollegium einen „Präsidenten“ haben müsse. Sie stellte fest, innerhalb der anglikanischen Gemeinschaft sei der Erzbischof von Canterbury dieser Präsident. Dieser habe nun keinen Jurisdiktionsprimat, sondern nur einen Ehrenprimat.³³ Im Falle eines größeren Bischofskollegiums, bei einer mög-

²⁸ Vgl. ebd. 204; *Gaßmann* (Hg.), 29.

²⁹ Vgl. *Wright*, 388.

³⁰ Vgl. *Wright*, 390.

³¹ Vgl. ebd. 391.

³² Vgl. ebd.

³³ Vgl. *McAdoo*, 278.

lichen vollen Gemeinschaft mit anderen Kirchen, erhalte dieser Primat jedoch einen neuen Charakter. Es ist die Frage, was mit diesem „neuen“ Charakter gemeint ist, worin die „Neuheit“ im Vergleich der anglikanischen mit der römisch-katholischen Auffassung besteht. Die Konferenz erklärte, der „neue Charakter“ des Primats solle durch Aussprachen und Beratungen mit allen beteiligten Kirchen herausgearbeitet werden. Sie bewertete die Hervorhebung der Kollegialität in der Leitung der Kirche durch das 2. Vatikanum positiv, hielt aber die Lehre des 1. Vatikanums über die Infallibilität und den Universalepiskopat, „so wie sie heute noch allgemein verstanden würden“, nicht für annehmbar.³⁴ Die Klausel, „so wie sie heute verstanden würden“, erweckt den Eindruck, daß die Teilnehmer nicht absolut gegen die Papstdogmen sind, sondern nur gegen eine naive, übertriebene Interpretation dieser Dogmen.

Immerhin erkannte man das Papsttum als eine „historische Wirklichkeit“ an und überließ weitere Fragen und die Rolle, die dieses Papsttum spielen sollte, der tieferen Reflexion und dem gemeinsamen Studium aller Beteiligten. Somit legte man sich in der Frage des Papsttums nicht fest.

3. Sitzungsergebnisse der „Anglican/Roman Catholic International Commission“ (ARCIC)

Im Jahre 1969 wurde die in Malta vorgeschlagene ständige Kommission von beiden Seiten gebildet.³⁵ Bei der 2. Sitzung dieser Kommission in Venedig im September 1970 wurde ein Schema über die Kirche und ihre Autorität ausführlich diskutiert. Daraus ging das anglikanisch/römisch-katholische Dokument („The Venice Statement 1976; Autorität in der Kirche I“) hervor. Es wurde am 18. Jänner 1977 in London veröffentlicht.³⁶ Im Rahmen des umfassenden Themas der Autorität in der Kirche geht es von verschiedenen Seiten her auch auf die Frage des Papsttums ein.

Bereits in der Einführung dieses Dokuments heißt es, daß es der ewige Plan Gottes sei, die „Koinonia“, die Gemeinschaft der Menschen mit Gott und miteinander zu vollenden. Das Ziel der Koinonia wird verstanden als die Verwirklichung des Willens Christi, daß alle eins seien (vgl. Joh. 17, 11–21).³⁷ Das Dokument erklärt: „Der Bischof des ranghöchsten Sitzes soll sich um die Erfüllung des Willens Christi in den Kirchen seiner Region mühen.“ Es spricht dann von dem römischen Stuhl als einem Bischofssitz, der durch die Geschichte „schließlich zum ranghöchsten Zentrum in Fragen wurde, die die universale Kirche betrafen“, und stellt fest, daß nach der Lehre der beiden Vatikanischen Konzilien über den Primat des Papstes eine „Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom keine Unterwerfung unter eine Autorität bedeutet, die die charakteristischen Eigenarten der Ortskirchen unterdrückt“, daß das „Ziel der Leitungsfunktion des Bischofs von Rom“ darin liegt, „die Gemeinschaft der Christen in der Treue zur Lehre der Apostel zu fördern“. Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom soll nach dem Dokument „eine Sicherung der Katholizität einer jeden Ortskirche sein und ein Zei-

³⁴ Vgl. ebd.

³⁵ Ebd. *McAdoo*, 223.

³⁶ Für den deutschen Wortlaut des Dokuments siehe: HK 31 (1977), 191–195.

³⁷ Vgl. Autorität I/11, in: HK 31, 192.

chen der Gemeinschaft aller Kirchen“. Das Dokument sieht den Primat und die Konziliarität als einander ergänzende Elemente der „episcopo“. Bezüglich des Bischofssitzes von Rom konstatiert es:

„Wenn Gottes Wille erfüllt werden soll, daß die Gemeinde aller Christen eins sei in Wahrheit und Liebe, so muß diese Grundstruktur der episcopo im Dienste der Koinonia der Kirchen – die gegenseitige Ergänzung des primatiales und konziliaren Aspektes – auch auf universaler Ebene verwirklicht werden. Der einzige Bischofssitz, der auf einen universalen Primat Anspruch erhebt, der eine solche episcopo auch ausgeübt hat und noch ausübt, ist der Bischofssitz in Rom, der Stadt, in der Petrus und Paulus gestorben sind.

Es scheint angemessen, daß in jeder kommenden Einheit ein universaler Primat, wie wir ihn beschrieben haben, von diesem Bischofssitz ausgeübt wird.“

In diesem Gedanken liegt für die Kommission der theologische Ansatzpunkt, um die Notwendigkeit eines universalen Primates und die Angemessenheit des römischen Primates zu begründen.³⁸

Die Qualifizierung „angemessen“ (appropriate) verrät hier nach H. R. McAdoo, dem anglikanischen Erzbischof von Dublin und Ko-Präsidenten (Co-Chairman) der ARCIC, die Überzeugung der Teilnehmer, daß die Annahme des Primats keine wesentliche Bedingung für die Fülle der authentischen Kirchlichkeit darstelle.³⁹ Über dieses Problem wird unten noch zu sprechen sein.

Auf der anglikanischen Seite wurden vier Grundschwierigkeiten genannt, die mit der Vorstellung des päpstlichen Primates verbunden sind. Sie betreffen: 1. die Interpretation der Petrus-Stellen im NT; 2. die Bedeutung des Terminus „ius divinum“; 3. die Unfehlbarkeit des päpstlichen Lehramtes, besonders im Zusammenhang mit den marianischen Dogmen; 4. die unmittelbare universale Jurisdiktion des Papstes.⁴⁰

Wörtlich heißt es zu den Petrusstellen: „Die Ansprüche des römischen Stuhls, wie sie gewöhnlich vorgetragen werden, legen eine Beweislast auf die petrinischen Stellen des Neuen Testaments (Mt 16, 18.19; Lk 22, 31.32; Joh 21, 15–17), die sie nach allgemeiner Ansicht nicht zu tragen vermögen.“⁴¹ Zur Frage des Ausdrucks „ius divinum“ im Hinblick auf die Nachfolger des Petrus wird anglikanischerseits bemerkt, daß es keine Meinungsverschiedenheit gebe, wenn dieser Ausdruck als Aussage für einen Teil des göttlichen Planes für die universale koinonia verstanden werde.⁴² Besondere Schwierigkeiten in bezug auf die Unfehlbarkeit ergeben sich aus den marianischen Dogmen, „denn Anglikaner bezweifeln, daß es angemessen oder überhaupt möglich ist, sie als wesentlich für den Glauben der Christen zu erklären“.⁴³ Dazu sei vermerkt, daß die Anglikaner statt von der „Unfehlbarkeit“ von der „Indefektibilität“ der Kirche sprechen. Damit wollten sie zum Ausdruck bringen, daß Christus seine Kirche nicht im Stich läßt.⁴⁴ Zum Jurisdiktionsprimat bemerkt das Dokument: „Der Anspruch, daß der Papst unmittelbar universale Jurisdiktion besitze, deren Grenzen nicht klar umschrieben sind, ist für die Anglikaner eine Quelle von Befürchtungen; es scheint ihnen, daß auf diese Weise einem illegitimen und unkontrollierten Gebrauch dieser Vollmacht keine Schranke gesetzt ist.“⁴⁵

³⁸ Vgl. 191–195, P. Bläser, „Das Ende der Spaltung zwischen römisch-katholischer Kirche und anglikanischer Gemeinschaft in Sicht?“, in *Una Sancta* 32 (1977), (2–5), 3.

³⁹ Vgl. *McAdoo*, a. a. O., 226.

⁴⁰ Vgl. *Autorität I/24*, in: *HK 31*, 194.

⁴¹ *Ebd.* (I/24a).

⁴² Vgl. *ebd.* I/24b. Der Begriff „ius divinum“ (= göttliches Recht) wird verschieden interpretiert. Dazu siehe: *J. M. Miller*, a. a. O., 268–273; *K. Rahner*, Über den Begriff des „Jus divinum“ im katholischen Verständnis, in: *ders.*, *Schriften zur Theologie V*, Zürich ³1968, 249–277.

⁴³ *Autorität I/24c* a. a. O.

⁴⁴ *Autorität I/18*, in: *HK 31*, 194.

⁴⁵ *Autorität I/24d*, in: *HK 31*, 195.

Studieren wir nun die im Dokument selbst anvisierten Lösungen dieser Probleme genauer, so zeigt sich, daß alle diese Lösungen gewissermaßen entweder katholischerseits bereits gegeben oder doch noch akzeptabel sind. Das soll kurz erläutert werden. An einer ausdrücklichen Einsetzung des Petrusamtes durch den historischen Jesus selbst ist nach katholischer Ansicht nicht unbedingt festzuhalten. Der Bericht von Venedig hat ja darauf hingewiesen, daß viele römisch-katholische Theologen nicht mehr die frühere Exegese der petrinischen Stellen in jeder Hinsicht aufrechterhalten wollen. Umstritten ist auch auf katholischer Seite die Meinung, daß das *ius divinum* nur als Ausdruck für den göttlichen Plan verstanden werden kann, damit aber nicht unbedingt wesensnotwendig ist für die Konstituierung der Kirche. Betreffs der Unfehlbarkeitslehre erkennt das Dokument mit Recht, daß die Unfehlbarkeit des Papstes durch sehr strenge Bindungen abgesichert ist.⁴⁶ Der indirekte Vorschlag, nur Dogmen zu verkünden, wenn sie den Glauben wesentlich betreffen, ist m. E. auch für die katholische Kirche akzeptabel. Auch läßt sich zeigen, daß die Feststellung des 1. Vatikanums, die Definitionen des Papstes seien von sich aus irreformabel (*ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae*),⁴⁷ eigentlich gegen extreme Positionen der Gallikaner gerichtet ist, wonach die Verbindlichkeit eines Dogmas von der nachträglichen Zustimmung der Kirche abhängt.⁴⁸ Die Sorge der Anglikaner, der Papst könne seine Jurisdiktionsvollmacht absolutistisch mißbrauchen, kann einigermaßen gegenstandslos gemacht werden mit dem Hinweis darauf, daß nach der Lehre der Konzilien die päpstliche Autorität nicht gegen das Prinzip der Subsidiarität verstoßen darf. Dies ist jedoch keine juristische Absicherung, sondern nur eine moralische. Daher sind hier ein tiefer Glaube und ein festes Vertrauen auf den in der Kirche wirkenden Geist zur Überwindung solcher Bedenken vonnöten. Man darf davon ausgehen, daß die Päpste der kommenden Jahrhunderte mit großer Vorsicht ihre Autorität ausüben werden.

4. Der Abschlußbericht der „Kommission“ und die Stellungnahme der Glaubenskongregation

In der Windsor-Erklärung⁴⁹ der ARCIC (1981) werden die genannten vier Probleme eingehender behandelt. Es wird festgestellt, daß kein Zweifel besteht, daß Petrus eine besondere Stellung unter den Aposteln hatte.⁵⁰ Die Frage aber, ob die petrinischen Texte auf die historischen, authentischen Worte Jesu zurückführbar sind oder nicht, wird offengelassen. Dennoch wird anerkannt, daß diese petrinischen Stellen (Mt 16,16 und 18; Mk 8,29; Lk 9,20; 22,31–32; 24,34; Joh 6,69; 21, 16–17; 1 Kor 15,5) eine frühe Tradition bezeugen, nach der Petrus „bereits zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu“ einer Sonderstellung innehatte. Die Kommission konstatiert, eine Weitergabe der Führungsrolle des Petrus sei im

⁴⁶ Vgl. Autorität I/24 a und c, in: HK 31, 194.

⁴⁷ DS 3074 (= NR 454).

⁴⁸ Vgl. V. Conzemius, „Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel: Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht“, in: Theologische Quartalschrift 145 (1965), (188–234), 192.

⁴⁹ Authority in the Church II, in: Information Service 49 (1982) von: Secretariat for Promoting Christian Unity Vatican City, 98–105. Eine deutsche Übersetzung, Die Autorität in der Kirche II, in: HK 36 (1982), 226–232. (Übersetzung von J. Lütticken.)

⁵⁰ Vgl. Autorität II/3, in: HK 36, 226.

NT nicht ausdrücklich bezeugt,⁵¹ es sei aber denkbar, daß ein Primat des Bischofs von Rom der Hl. Schrift nicht widerspreche und Teil des Planes Gottes für die Einheit und Katholizität seiner Kirche sei.⁵² Die Bedeutung gerade dieser Aussage wurde von der Glaubenskommission betont.⁵³ Die ARCIC stellt fest, „daß ein universaler Primat in einer wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird und angemessenerweise der Primat des Bischofs von Rom sein sollte“.⁵⁴ Diese Feststellung bewertet die Glaubenskongregation „als ein bedeutendes Ereignis in den Beziehungen zwischen den Kirchen“.⁵⁵ Es wird aber kritisch bemerkt, daß die Erläuterungen der ARCIC über die Petrustexte und die Rolle des Petrus die Glaubenswahrheit der römisch-katholischen Kirche nicht vollständig zum Ausdruck bringen und den Anforderungen des 1. Vatikanums nicht gerecht werden. Was das „göttliche Recht“ bezüglich des Primates angeht, bemerkt die Windsor-Erklärung, es gebe keine allgemein angenommene Interpretation dieser Redeweise, sie bedeute jedoch zumindest für alle, daß dieser Primat Gottes Absicht für seine Kirche zum Ausdruck bringe.⁵⁶ Dann heißt es wörtlich: „Ius divinum braucht in diesem Zusammenhang nicht unbedingt in dem Sinn verstanden zu werden, daß der universale Primat von Jesus während seines irdischen Lebens direkt als eine bleibende Institution gestiftet worden sei.“ Die Glaubenskongregation bemerkt nun, daß die ARCIC bei dieser Kommentierung nicht der Bedeutung des Wortes „Einsetzung“ im Sinne des Konzils gerecht wird. Denn das Konzil spreche von der Einsetzung durch unseren Herrn selbst („ex ipsius Christi Domini institutione“ DS 3058). Dabei ist aber zu berücksichtigen, daß das Konzil damit nicht unbedingt den *irdischen* Jesus vor Augen hat. Denn in der apostolischen Kirche wirkt der Herr weiter.

Nach der Auffassung der Kommission betrifft die Lehre, daß ein universaler Primat den Willen Gottes zum Ausdruck bringt, keineswegs das Wesen der Kirchlichkeit einer christlichen Gemeinschaft. „In kanonischer Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom zu stehen, zählt nicht zu den notwendigen Elementen, aufgrund deren eine christliche Gemeinschaft als Kirche anerkannt wird.“⁵⁷ Als Beispiel dazu wird darauf hingewiesen, daß die römisch-katholische Kirche die orthodoxen Kirchen stets als Kirchen anerkannt hat, trotz ihres gegensätzlichen Standpunktes in der Frage des Primats. Die Kommission belegt dies mit einem Text aus dem Ökumenismus-Dekret des 2. Vatikanums.⁵⁸ Nach der Ansicht der Kommission läßt das 2. Vatikanische Konzil die Möglichkeit offen, daß eine Kirche, die nicht in Gemeinschaft mit Rom steht, „keinen Mangel aufweist, außer daß sie nicht zu der sichtbaren Manifestation voller christlichen Gemeinschaft hinzugehört“.⁵⁹ Dazu erklärt allerdings die Glaubenskongregation, die ARCIC

⁵¹ Vgl. Autorität II/6, in: HK 36, 227.

⁵² Vgl. ebd., II/7.

⁵³ Vgl. Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, „Observations on the final report of ARCIC“, in: L'Observatore Romano, 6. Mai 1982, 2. Eine deutsche Übersetzung liegt vor in: HK 36 (1982), (288–293), 291.

⁵⁴ Autorität II/9, in: HK 36, 227. In der Venedig-Erklärung Autorität I/23 wurde dies schon vertreten. Siehe HK 31, 194.

⁵⁵ Wie Anm. 53.

⁵⁶ Vgl. Autorität II/11, in: HK 36, 228.

⁵⁷ Autorität II/12, in: HK 36, 228.

⁵⁸ Unitatis Redintegratio, 14.

⁵⁹ Autorität II/12, in: HK 36, 228.

habe das 2. Vatikanum nicht exakt interpretiert und das päpstliche Amt bleibe ein *konstitutiver* Teil des Wesens der Kirche. Solange die Anglikaner dies nicht akzeptieren, bestehe wirklich eine Kluft zwischen der katholischen Lehre eines Primats aufgrund göttlichen Rechts⁶⁰ und der anglikanischen Anerkennung seiner Entstehung aufgrund göttlicher Providenz.⁶¹ Dadurch wird der Optimismus der Anglikaner bzw. der ARCIC „angesichts der neueren Entwicklung im römisch-katholischen Verständnis des Status der anderen christlichen Kirchen“⁶² gedämpft. Es läßt sich nun aber fragen, ob es den Anglikanern wirklich unmöglich ist, den Primat als ein konstitutives Element der Kirche zu akzeptieren. Sie glauben ja, „daß der Primat des Bischofs von Rom verstanden werden kann als ein Teil des Planes Gottes für die universale koinonia“.⁶³ Auf Gottes Plan darf man nicht verzichten. Dann aber ist konsequenterweise der Primat ein *unverzichtbares* Element der Kirche, und zwar vom Willen Gottes her. In diesem Zusammenhang sei daran erinnert, daß nach der Glaubenskongregation der Ausdruck *iure divino* die Unverzichtbarkeit der Jurisdiktionsgewalt über alle Teilkirchen meint.⁶⁴ So gesehen kann man dem ARCIC-Bericht zustimmen: „Angesichts dieses Konsenses muß die Redeweise vom göttlichen Recht, die das 1. Vatikanische Konzil verwendet, nicht mehr als Grund zur Meinungsverschiedenheit zwischen uns betrachtet werden.“⁶⁵ Dabei bleibt freilich die Frage der Einsetzung des Primats ein Grund der Meinungsverschiedenheit, wenn man sie dem *historischen Jesus* zuschreiben will. Aber diese Frage sollte keine Auswirkung auf das *ius divinum* des Primats haben, obwohl die Glaubenskongregation anderer Meinung zu sein scheint. Auch könnte man fragen, was mit „Einsetzung“ hier gemeint ist, eine direkte oder eine indirekte. Zudem bleibt die Frage, ob der Primat des Papstes nach katholischem Verständnis wirklich ein konstitutives Element für das Kirchesein ist. Denn es ist ein Faktum, daß die katholische Kirche die Kirchlichkeit der orthodoxen Kirchen anerkennt, wenn auch nicht im vollen Sinn. Wiederholt hat die Kommission die Befürchtungen der Anglikaner zum Ausdruck gebracht, daß die universale Jurisdiktion des Papstes eine zentrale, autoritäre Autorität sein könnte.⁶⁶ Daraus entsteht die Forderung, daß der universale Primas sein Amt nicht in Isolierung, sondern in kollegialer Verbundenheit mit den Bischöfen („brother bishops“) ausüben soll, und zwar für alle erkennbar („The universal primate should exercise, and be seen to exercise“).⁶⁷ Obwohl die Anglikaner sich selber mit dem Gedanken trösten, daß es doch moralische Grenzen für die Jurisdiktionsausübung gibt,⁶⁸ verlangen sie doch „die Zusicherung, daß die Anerkennung des universalen Primats des Bischofs von Rom nicht die Unterdrückung von theologi-

⁶⁰ Vgl. DS 3058.

⁶¹ Vgl. Autorität II/13, in: HK 36, 228.

⁶² Ebd., II/14.

⁶³ Ebd., II/15.

⁶⁴ Vgl. Sacra Congregatio Pro Doctrina Fidei, a.a.O., 291.

⁶⁵ Autorität II/15.

⁶⁶ Vgl. Autorität II/24d (HK 31, 195); Autorität II/18 (HK 36, 229).

⁶⁷ Authority in the Church II/19, in: Information Service 49 (1982), 102.

⁶⁸ Vgl. Autorität II/20, in: HK 36, 229.

schen, liturgischen und sonstigen Traditionen, die ihnen viel bedeuten, oder die Aufnötigung völlig fremder Traditionen nach sich ziehen würde".⁶⁹

Gravierender ist die Uneinigkeit in der Frage der Unfehlbarkeit. Die ARCIC verwendet weiterhin den Begriff „Indefektibilität, womit sie nicht sagen will, daß es in der Kirche keinerlei Defekte (defects) gibt, sondern daß Christus trotz all der vielen Schwächen und Unvollkommenheiten (Failures) der Kirche seiner Verheißung treu bleibt, daß die Pforten der Hölle die Kirche nicht überwältigen werden.⁷⁰ Die Glaubenskongregation stellt allerdings fest, daß dieser Begriff der Indefektibilität nicht mit dem Begriff der Infallibilität im Sinne des 1. Vatikanums gleichbedeutend ist.⁷¹ Nach der ARCIC beruht die Sicherheit hinsichtlich der Wahrheit der kirchlichen Lehre letztlich eher auf deren Treue gegenüber dem Evangelium als auf dem Amt der Person, die die Lehre verkündet.⁷² Die Glaubenskongregation stimmt der ARCIC zu, wenn diese sagt: „Die Lehre der Kirche wird verkündet, weil sie wahr ist; sie ist nicht einfach darum wahr, weil sie verkündet wird.“⁷³ Die Kongregation weist aber darauf hin, daß der Begriff der Unfehlbarkeit sich jedoch nicht auf die Wahrheit beziehe, sondern auf die Gewißheit, d. h. die Wahrheit wird nicht durch die unfehlbare Verkündigung geschaffen, sondern erhält durch diese ihre Garantie. Eine schwerwiegende Uneinigkeit über die Lehre der Unfehlbarkeit liegt darin, daß die Anglikaner die vorgängige *Rezeption* einer Lehre durch die Gläubigen zur *Bedingung* für ihre Unfehlbarkeit machen.⁷⁴

Es ist hier zu fragen, warum die Anglikaner, wenn sie „eine Weiterführung eines vom Geist geleiteten Dienstes der Einheit“⁷⁵ für möglich halten, dann nicht eine Unfehlbarkeitsgnade als Gabe des Geistes für dieses Amt im Dienste der Einheit annehmen.

Auf anglikanischer Seite gab es verschiedene Reaktionen auf den Abschlußbericht der ARCIC. Die „Church Union“ (der anglo-katholische Flügel) begrüßte den Bericht als den bedeutsamsten Durchbruch in den ökumenischen Beziehungen seit 400 Jahren.⁷⁶ Für den konservativ-evangelischen Flügel kündigte Canon Colin Buchmann an, der Bericht werde in der Generalsynode⁷⁷ auf hartnäckigen Widerstand stoßen. Für extrem protestantische Gruppen wirkte der Abschlußbe-

⁶⁹ Autorität II/22, in: HK 36, 230. Der Fall der Syro-Malankara-Kirche in Kerala (Indien) zeigt z. B., daß solche Befürchtungen unbegründet sind. Diese Christen dürfen ihre jakobitischen (syrisch-orthodoxen) Traditionen weiterhin, d. h. auch nach ihrer Union (1930) mit der römisch-katholischen Kirche, beibehalten.

⁷⁰ Vgl. Autorität II/23, Anmerkung 3, in: HK 36, 230.

⁷¹ Vgl. L'Osservatore Romano, 6. Mai 1982, 2; HK 36 (1982), 291.

⁷² Vgl. Autorität II/27.

⁷³ Autorität II/27, in: HK 36, 231. Vgl. L'Osservatore Romano, 6. Mai 1982, 2 (HK 36, 291).

⁷⁴ Vgl. Autorität II/31, in: HK 36, 232; Autorität II/30, in: HK 36, 231–232. Allerdings kann nach dem katholischen Theologen Piet Fransen die Rezeption als „Communio des Glaubens“ eine gewisse Rolle im Zusammenhang mit der Unfehlbarkeit spielen. Vgl. P. Fransen, Einige hermeneutische und spirituell-dogmatische Überlegungen zur Unfehlbarkeit, in: E. Klinger und K. Wittstadt (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum, Freiburg 1984, 289–308, hier 307f.

⁷⁵ Autorität II/8, in: HK 36, 227.

⁷⁶ Vgl. J. Lütticken, „Anatomie eines ökumenischen Dialogs. Zum Abschlußbericht der anglikanisch-katholischen Kommission“, in: HK 36 (1982), 297–301, 299.

⁷⁷ Diese Synode dürfte im Juli 1982 eine Sitzung gehalten haben. Näheres darüber ist mir noch nicht bekannt. Die Lambeth-Konferenz 1988 soll das Thema eingehend behandeln. Vgl. ebd., 297; W. Sanders, Ökumenischer Gottesdienst mit Papst Johannes II. in der Kathedrale von Canterbury, in: US 37 (1982), 171–183, 174.

richt „einfach verstärkend auf ihre feindselige Einstellung gegenüber Papsttum und Papst“.⁷⁸ In der breiten Mitte im anglikanischen Meinungsspektrum besteht aber eine tief verwurzelte Bereitschaft, der Annäherung an die römisch-katholische Kirche eine hohe Bedeutung einzuräumen. Für die dieser Entwicklung aufgeschlossenen Anglo-Katholiken spricht der amtierende Primas, Erzbischof Robert Runcie, er sehe im Dokument der Kommission einen ernsthaften Versuch um die Ökumene. Er versicherte aber seinen Gläubigen, die Kirche von England sei nicht „drauf und dran, die Definition des 1. Vatikanischen Konzils . . . über die päpstliche Jurisdiktion und Unfehlbarkeit anzunehmen“.⁷⁹

5. Zusammenfassung

Allgemein kann man sagen, daß sich die Haltung der Anglikaner gegenüber dem Primat des Papstes positiv gewandelt hat. Sie lehnen zwar eine *historische* Einsetzung des Papsttums durch Jesus ab, sind aber weithin bereit, einen göttlichen Plan (Willen) in der Entstehung des Primats anzuerkennen. Sie stellen fest, der Ursprung dieses Primats sei eher auf die Vorsehung Gottes zurückzuführen als auf eine direkte Stiftung. Denkt man hier an die Wirksamkeit des erhöhten Herrn in der nachösterlichen Kirche, so kann man auch in diesem Punkt eine wachsende Übereinstimmung erkennen. Die frühere Behauptung der Anglikaner, man könne nur von einem Ehrenprimat des Papstes sprechen, ist weithin fallengelassen. Dem Petrusamt als dem Zeichen und Garanten der Einheit wird nicht nur der Vorsitz in Ehre und Liebe im Dienst und in der Verantwortung zugeschrieben, sondern auch die zur Ausübung dieses Dienstes an der „koinonia“ notwendige Jurisdiktionsvollmacht. Der Primat wird allerdings als Ergänzung der Kollegialität betrachtet, weshalb er die eigenständige Autorität des Ortsbischofs nicht aufheben darf. Die Anglikaner betonen, der Primat sei nicht kirchenkonstitutiv. Auch diese Meinung kann man unter Umständen katholischerseits annehmen. Keine wesentliche Annäherung zwischen Anglikanern und Katholiken gibt es allerdings bisher in der Frage der Unfehlbarkeit.

Die entscheidende Übereinstimmung, die erzielt wurde, besteht darin: die Anglikaner anerkennen, daß das Papsttum dem NT nicht widerspricht, und daß in einer wiedervereinigten Kirche der Primat des römischen Bischofs erforderlich ist für die Einheit der Kirche. Wenn auch die offizielle Haltung der anglikanischen Gemeinschaften gegenüber dem Abschlußbericht der ARCIC noch nicht vorliegt und somit hier nicht berücksichtigt werden kann, so können wir dennoch mit Recht hoffen, daß die Anglikaner das Papsttum gegebenenfalls anerkennen, wenngleich sie sich in konkreten Einzelpunkten neue Formen wünschen mögen.⁸⁰

⁷⁸ Lütticken, a.a.O., 299.

⁷⁹ Ebd.

⁸⁰ Siehe z. B. die Vorschläge des anglikanischen (episcopal) Professors J. R. Wright in seinem Aufsatz „Anglicans and the Papacy“, a.a.O., 394–400.

Römische Erlässe und Entscheidungen

Erklärung der Glaubenskongregation zur Freimaurerei

„Es wurde die Frage gestellt, ob sich das Urteil der Kirche über die Freimaurerei durch die Tatsache geändert hat, daß der neue CIC sie nicht ausdrücklich erwähnt wie der frühere.

Diese Kongregation ist in der Lage zu antworten, daß diesem Umstand das gleiche Kriterium der Redaktion zugrunde liegt wie für andere Vereinigungen, die gleichfalls nicht erwähnt wurden, weil sie in breitere Kategorien eingegliedert sind. Das negative Urteil der Kirche über die freimaurerischen Vereinigungen bleibt also unverändert, weil ihre Prinzipien immer als unvereinbar mit der Lehre der Kirche betrachtet wurden und deshalb der Beitritt zu ihnen verboten bleibt. Die Gläubigen, die freimaurerischen Vereinigungen angehören, befinden sich also im Stand der schweren Sünde und können nicht die heilige Kommunion empfangen. Autoritäten der Ortskirche steht es nicht zu, sich über das Wesen freimaurerischer Vereinigungen in einem Urteil zu äußern, das das oben Bestimmte außer Kraft setzt, und zwar in Übereinstimmung mit der Erklärung dieser Kongregation vom 17. Februar 1981 (vgl. AAS 73/1981, S. 240–241).

Papst Johannes Paul II. hat diese Erklärung, die in der ordentlichen Sitzung dieser Kongregation beschlossen wurde, bei der dem unterzeichnenden Kardinalpräfekten gewährten Audienz bestätigt und ihre Veröffentlichung angeordnet. Rom, am Sitz der Kongregation für die Glaubenslehre, 26. November 1983.“

Diese Erklärung, die unterzeichnet ist vom Präfekten der Glaubenskongregation, Joseph Kardinal Ratzinger, und vom Sekretär, Erzbischof Jérôme Hamer OP, und die einen Tag vor dem Inkrafttreten des neuen CIC veröffentlicht wurde, hat in manchen Kreisen Überraschung und Verwunderung ausgelöst. Im neuen CIC sind die Strafgesetze stark reduziert, so sind fast alle automatisch eintretenden Exkommunikationen gestrichen; mit ihnen ist auch der alte Canon 2335 gefallen, nach dem alle Mitglieder der „freimaurerischen Sekte“ ipso facto exkommuniziert waren. Für grundsätzliches Fehlverhalten von Katholiken bestimmt der neue Canon 1374: „Die sich bei einer Vereinigung einschreiben lassen, die gegen die Kirche agitiert, sollen mit einer gerechten Strafe belegt werden; die solche Vereinigungen fördern und leiten, sind mit dem Interdikt zu bestrafen.“

Im Dialog zwischen Kirchenleitung und Freimaurerei hatte es in den letzten zehn Jahren mehrmals Akzentverschiebungen gegeben. Am 19. Juli 1974 hatte der damalige Präfekt der Glaubenskongregation, Franjo Kardinal Seper, einen Brief an die Vorsitzenden einiger Bischofskonferenzen gerichtet; in diesem hieß es, die unterschiedlichen Verhältnisse in den einzelnen Nationen ließen es nicht zu, daß der Hl. Stuhl die bis jetzt gültige allgemeine Rechtsprechung ändere. Diese bleibe daher in Kraft, bis das neue Kirchenrecht veröffentlicht werde. Weiter hieß es: „Bei der Betrachtung der Einzelfälle muß man sich vor Augen halten, daß das Strafgesetz einer strikten Auslegung unterliegt. Daher darf mit Sicherheit die Meinung jener vertreten und gelehrt werden, nach denen sich der genannte Canon 2335 nur auf jene Katholiken bezieht, die Gesellschaften beitreten, die wirklich gegen die Kirche arbeiten.“

Sieben Jahre später, am 17. Februar 1981, lieferte Kardinal Seper eine authentische Interpretation seines Briefes, der zum Teil falsche und gefährliche Auslegungen erfahren habe. Kardinal Seper stellte zunächst fest, die Exkommunikation und die übrigen vorgesehenen Strafen seien nicht aufgehoben, weil sich an der kanonischen Rechtslage nichts geändert habe. Dann ging er direkt auf seinen Brief vom 19. Juli 1974 ein: „Was sich in dem genannten Brief auf die Auslegung des fraglichen Kanons bezieht, muß so aufgefaßt werden, wie es die Absicht der hl. Kongregation war, und zwar gleichsam nur als Verweis auf die allgemeinen Grundsätze für die Auslegung von Strafbestimmungen bei der Lösung einzelne Personen betreffender Rechtsfälle, die dem Urteil des Ordinarius vorgelegt werden können. Es war aber nicht die Absicht der hl. Kongregation, den Bischofskonferenzen die Möglichkeit zu geben, öffentlich allgemeine Urteile bezüglich des Wesens der Freimaurergesellschaften abzulehnen, die den vorgenannten Bestimmungen Abbruch tun.“

Auf diese Erklärung seines Vorgängers bezog sich nunmehr auch Kardinal Ratzinger. (AAS 76/1984, 300.)

Charta der Familienrechte

Die Bischofssynode 1980 hatte sich mit dem Thema „Die Rolle der christlichen Familie in der modernen Welt“ befaßt und die Ausarbeitung einer „Charta der Familienrechte“ angeregt. Diesem Begehren schloß sich Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „Familiaris consortio“ an und ließ eine solche Charta von den zuständigen vatikanischen Ämtern in Zusammenarbeit mit den Bischofskonferenzen erstellen.

Diese Charta der Familienrechte, nach Art der Charta der Menschenrechte abgefaßt, geht im Grunde von der europäischen Form der Kleinfamilie aus: „Alle Personen haben das Recht, ihren Lebensstand frei zu wählen und so entweder zu heiraten und eine Familie zu gründen oder ehelos zu bleiben . . . Der Wert der Ehe als Institution soll von den staatlichen Autoritäten hochgehalten werden; die Situation nichtverheirateter Paare darf nicht mit einer gültig geschlossenen Ehe gleichgesetzt werden“ (Art. 1). Die Großfamilie wird, wo es sie noch gibt, sehr positiv gewertet; es wird aber gefordert: „Bei allem schuldigen Respekt vor der traditionellen Rolle der Familien in einigen Kulturen, die Kinder bei ihrer Entscheidung anzuleiten, muß doch jeder Druck, der die Wahl einer bestimmten Person als Ehepartner behindern würde, vermieden werden. Die zukünftigen Eheleute haben das Recht auf ihre religiöse Freiheit . . . Die Eheleute haben dieselbe Würde und gleiche Rechte im Hinblick auf ihre Ehe“ (Art. 2).

Es gibt freilich auch Grenzen: Die Eheleute haben zwar „das unveräußerliche Recht, eine Familie zu gründen und über den zeitlichen Abstand der Geburten und die Zahl ihrer Kinder zu entscheiden“, aber dies „in Übereinstimmung mit der objektiven moralischen Ordnung, die Empfängnisverhütung, Sterilisation und Abtreibung ausschließt“ (Art. 3). Alte, traditionelle Standpunkte sind verbunden mit zukunftsweisenden Aspekten: „Menschliches Leben muß vom Augenblick der Empfängnis an absolut geachtet und geschützt werden. Abtreibung ist eine direkte Verletzung des grundlegenden Lebensrechtes des Menschen. Die Achtung vor der Würde des Menschen schließt alle experimentelle Manipulation und Verwertung des menschlichen Embryos aus. Alle Eingriffe in das genetische

Erbe der menschlichen Person, die nicht auf die Korrektur von Anomalien abzielen, stellen eine Verletzung des Rechtes auf körperliche Integrität dar und widersprechen dem Wohl der Familie. Kinder haben vor und nach der Geburt ein Recht auf besonderen Schutz und Beistand, wie die Mutter sie ihnen während der Schwangerschaft und einer angemessenen Zeitspanne nach der Geburt leistet. Alle Kinder, ob ehelich oder außerehelich geboren, haben dasselbe Recht auf sozialen Schutz für ihre volle persönliche Entfaltung. Behinderte Kinder haben das Recht, zu Hause und in der Schule eine für ihre Entwicklung günstige Umgebung zu finden“ (Art. 4).

Klar hervorgehoben wird das Elternrecht der Erziehung, auch gegenüber der Schule: „Weil sie ihren Kindern das Leben geschenkt haben, besitzen die Eltern das ursprüngliche, erste und unveräußerliche Recht, sie zu erziehen; darum müssen sie als die ersten und vorrangigen Erzieher ihrer Kinder anerkannt werden . . . Eltern haben das Recht, Schulen und andere Hilfsmittel frei zu wählen, die notwendig sind, um die Kinder in Übereinstimmung mit ihren Überzeugungen zu erziehen . . .“ (Art. 5). Das Leben in geordneter Ehe und Familie gilt als Ideal und Norm: „Die Familie hat das Recht, als Familie zu leben und sich zu entfalten. Die staatlichen Autoritäten müssen die Würde, gesetzliche Unabhängigkeit, Privatsphäre, Einheit und Festigkeit jeder Familie achten und fördern.“ Mit dem Problem der Ehescheidung setzt sich das Dokument nicht näher auseinander, es erklärt einfach: „Ehescheidung ist ein Angriff auf die Institution selbst von Ehe und Familie“ (Art. 6).

Einige Artikel sind der sozialen und politischen Funktion der Familie gewidmet. Nicht minder finden die Probleme der Migration ihren Niederschlag in der Charta: „Eingewanderte Familien haben das Recht auf denselben Schutz, wie er den anderen Familien gewährt wird. Die Familien der Einwanderer haben das Recht, daß ihre eigene Kultur geachtet wird und daß sie Unterstützung und Beistand erhalten für ihre Integration in die Gesellschaft, zu deren Wohl sie beitragen. Gastarbeiter haben das Recht, so bald wie möglich mit ihrer Familie zusammenleben zu können. Flüchtlinge haben das Recht auf Unterstützung durch staatliche Autoritäten und internationale Organisationen, damit die Zusammenführung ihrer Familien erleichtert wird“ (Art. 12).

Die Charta richtet sich ausdrücklich „hauptsächlich an Regierungen“, dann auch an überstaatliche Organisationen und erst zuletzt an die Familien selbst. Als erster Entwurf ihrer Art kann diese Charta der Familienrechte – wie auch andere Dokumente zu ähnlichen Materien – noch nicht alle Probleme ansprechen; sie rückt aber immerhin aufs neue in einprägsamer Form vor dem Gewissen der Welt die Familien in den Mittelpunkt.

(Gegeben zu Rom am 22. Oktober 1983; „L'Osservatore Romano“, Wochenausgabe in deutscher Sprache, vom 2. Dezember 1983.)

Sexualerziehung

Im Jahre 1975 hatte die Glaubenskongregation eine „Erklärung zu einigen Fragen der Sexualethik“ veröffentlicht, die aber nicht in allen ihren Aussagen Zustimmung fand. Am 1. Dezember 1983 gab nun die Kongregation für das katholische Bildungswesen ein Dokument heraus mit dem Titel „Orientierung zur Erziehung in der menschlichen Liebe“; es geht dabei nicht unmittelbar um ein pädagogi-

sches Konzept, sondern um Grundsätze der Glaubens- und Sittenlehre für den Bereich der Sexualerziehung. Das Dokument möchte die Weisungen des II. Vatikanums „zu einer positiven und klugen Geschlechterziehung“ verwirklichen helfen und richtet sich an die Eltern sowie an andere Erzieher. Ausdrücklich unterstreicht die Bildungskongregation, daß diese Hinweise zur Geschlechterziehung der Anpassung an die pastoralen Erfordernisse der Ortskirchen durch die einzelnen Bischofskonferenzen bedürfen.

Während die Geschlechterziehung von der Kirche früher ausschließlich der Familie anvertraut wurde, betonte Papst Johannes Paul II. in seinem Apostol. Schreiben „*Familiaris consortio*“ ausdrücklich auch die Verantwortung der Schule für die Sexualerziehung, die jedoch mit den Eltern abgestimmt sein muß. Ziel dieses neuen Dokumentes ist es, die Jugendlichen und Heranwachsenden auf die Gefahren einer „oft orientierungslosen und verderblichen Umwelt“ und eines schädlichen Konformismus sowie auf die Gefahren von Vorurteilen vorzubereiten. Gleichzeitig sollen sie zur Keuschheit und zur Beachtung von Werten, wie der Achtung vor dem menschlichen Leben von der Empfängnis an, vor der Ehe als unauflöslicher Institution und zur Würde der menschlichen Person jeden Alters und jeder Situation erzogen werden. In der Einleitung wendet sich das Dokument entschieden gegen „eine gewisse, vielfach verbreitete Art sexueller Information“: losgelöst von sittlichen Grundsätzen sei diese nichts anderes als eine Einführung in die Erfahrung des Vergnügens und ein Anreiz, der den Kindern – schon in den Jahren der Unschuld – ihre Unbefangenheit nehme und den Weg des Lasters öffne. Ausdrücklich wird sodann auf die Wichtigkeit der natürlichen Methoden der Familienplanung hingewiesen. Zu einer richtigen geschlechtlichen Erziehung in christlicher Sicht gehört aber auch eine maßvolle Nutzung der Massenmedien, die oft den richtigen Blick auf die Sexualerziehung verdunkeln und die Hinführung zu einer gesunden Einordnung der Dinge erschweren. Der Staat hat die Verpflichtung, durch seine Gesetzgebung für den Schutz der öffentlichen Sittlichkeit zu sorgen und die Bürger gegen sittliche Ungerechtigkeiten und Unordnungen zu schützen, wie den Mißbrauch Jugendlicher, jede Form sexueller Gewalt sowie vor Permissivität, Pornographie und unsachgemäßer Verwendung bevölkerungspolitischer Informationen.

Zu einer positiven Erziehung in den Schulen gehören eine psycho-pädagogische Vorbereitung mit Einfühlungsvermögen der Lehrer ebenso wie geeignetes Lehrmaterial. Wörtlich meint diese „Orientierung“: „Einige schulische Texte über die Geschlechtlichkeit sind wegen ihres naturalistischen Charakters für das Kind und den Jugendlichen schädlich. Noch schädlicher kann zeichnerisches oder audiovisuelles Material sein, wenn geschlechtliche Wirklichkeiten, auf die der Schüler noch nicht vorbereitet ist, in grober Weise dargestellt werden, so daß er traumatische Schäden davonträgt oder durch Weckung ungesunder Neugier auf den Weg des Bösen gerät.“

Bei der Behandlung von „Einzelproblemen“, wie Selbstbefriedigung und Homosexualität, wird die Feststellung der Ursachen empfohlen. Auch wenn mit Recht die Selbstbefriedigung als objektiv schwere Verirrung angesehen werde, so sei bei der Bewertung der objektiven Verantwortlichkeit doch Vorschrift geboten, schränkt das Dokument ein. Auch die Schuldhaftigkeit der Homosexuellen müsse mit Klugheit beurteilt werden. Es könne aber keine pastorale Methode angewandt werden, die diese Personen moralisch rechtfertigen würde, weil ihre

Handlungen als mit ihrer persönlichen Verfassung übereinstimmend erachtet würden. Wirksamer als Umerziehung sei in jedem Fall die vorbeugende erzieherische Tätigkeit, betont das neue Dokument. Damit ist diese „Orientierung“ in ihrer Aussage etwas vorsichtiger und zurückhaltender als die in mancher Hinsicht vergleichbare „Erklärung“ aus dem Jahre 1975. Hoher erzieherischer Wert komme besonders dem Sport zu, bei dem der Mensch sich darauf einübe, seinem Egoismus zu entsagen und sich mit den anderen zu messen. Nur eine Freiheit, die echt und in einem Prozeß der Erziehung geleitet und gefördert worden ist, bietet Schutz gegen die „illusorischen Freiheiten des Rauschgiftes und des Geschlechtlichen“.

(Rom, 1. November 1983, am Fest Allerheiligen; „L'Osservatore Romano“ vom 2. Dezember 1983; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 9. Dezember 1983.)

CIC-Interpretations-Kommission

Wie für den Codex von 1917 wird sich auch für den neuen Codex von 1983 hin und wieder die Notwendigkeit ergeben, manche Gesetzestexte für die praktische Durchführung genauer und verständlicher vorzustellen und verbindlich auszulegen. Außerdem müssen alle Canones des CIC miteinander übereinstimmen; mitunter kann aber Ungewißheit über die Absicht und Meinung des Gesetzgebers bestehen: deshalb ist eine Interpretation erforderlich, die den wahren Sinn des Gesetzes klarstellt, um jeden Zweifel und jede Zweideutigkeit auszuräumen. Zu diesem Zweck wurde vom Papst die Kommission für die authentische Interpretation des Codex des kanonischen Rechtes errichtet. Zugleich wurde bestimmt: nur diese Kommission ist zur authentischen Interpretation der Canones des CIC und der anderen allgemeinen Gesetze der lateinischen Kirche befugt. Sie setzt sich zusammen aus Kardinälen und einigen Bischöfen unter der Leitung eines Kardinal-Präsidenten, denen eine angemessene Anzahl von Offizieren und ein Konsultorenkreis von Experten des Kirchenrechtes zur Verfügung steht. Hinsichtlich der Dauer des Auftrags der Mitglieder, Offizieren und Konsultoren der Kommission, werden die Bestimmungen angewandt, die auch für die übrigen Dikasterien der Römischen Kurie gelten.

Mit diesem Apostolischen Schreiben werden außerdem die Päpstliche Kommission für die Revision des CIC und die Päpstliche Kommission für die Interpretation der Dekrete des II. Vatikanischen Konzils aufgehoben. Diese Beschlüsse treten mit dem Datum der Veröffentlichung in Kraft.

(Motuproprio vom 2. Februar 1984; „L'Osservatore Romano“ vom 2. Februar 1984, Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 10. Februar 1984.)

Codex und Ordensrecht

Der neue Codex bringt naturgemäß auch Änderungen im Ordensrecht und hat damit auch praktische Auswirkungen für das Leben in den religiösen Gemeinschaften. Zwei Dekrete der Religionskongregation nehmen darauf Bezug.

Das eine ordnet an, daß die Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute ihre Regeln und Statuten möglichst bald mit dem neuen kirchlichen Gesetzbuch in Einklang bringen sollen; soweit Differenzen zwischen den Normen dieser religiösen Gemeinschaften und dem neuen Codex bestünden, verlieren sie ihre Gültigkeit. Die Ordensoberen sollten gemeinsam mit ihren Mitbrüdern die betreffenden

Lücken schließen. Auf diese Weise eingeführte Änderungen sollten Gültigkeit haben bis zum nächsten Generalkapitel der einzelnen religiösen Gemeinschaften. Nachher sollen sie neuerdings der zuständigen kirchlichen Autorität zur Approbation vorgelegt werden. Das andere Dekret bestimmt, daß die Kandidaten der Ordensgemeinschaften und Säkularinstitute, die nach Abschluß ihres Noviziates zur Profese zugelassen werden, sich von nun an mit einem öffentlichen, zeitlich begrenzten Gelübde verpflichten werden, die drei evangelischen Räte zu beobachten, wobei Bindungen anderer Art ausgeschlossen sind. Die unter Bindungen anderer Art durchlebte Zeit ist gültig für die Anrechnung der Periode der zeitlichen Gelübde, die der ewigen Profese vorausgehen muß nach Norm des Codex und der Konstitutionen. Beide Dekrete der Religionskongregation wurden am 31. Jänner 1984 von Papst Johannes Paul II. approbiert und mit dem Datum vom 2. Februar 1984 in der Vatikan-Zeitung „L'Osservatore Romano“ vom 3. Februar 1984 veröffentlicht.

landauf-

landab

Ober-

österreichische



Wechselseitige Versicherungsanstalt

Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 73 2) 27 65 11-0

LITERATUR

Das aktuelle theologische Buch

Auf dem Weg zur Einheit der Christen

Ein Literaturbericht

Erstaunliches ist geschehen – innerhalb weniger Jahrzehnte. Der erfolgte „ökumenische Aufbruch ist, wie wir meinen, eine der großen Gaben Gottes an seine Kirche im 20. Jahrhundert. Aus dem konfessionellen Gegeneinander und späteren Nebeneinander ist vielfach ein konfessionelles Miteinander geworden, und nicht wenige träumen vom notwendigen konfessionellen Füreinander“ (D. Knall).¹

Benennen wir einige Marksteine auf dem bisherigen Weg zueinander: „Die „*communicatio in divinis cum acatholicis*“, vom alten Codex Iuris Canonici nur aus schwerwiegenden Gründen geduldet (c. 1258), wird vom Ökumenischen Direktorium aus dem Jahre 1967 in der Form gemeinsamer Gottesdienste auch in Kirchenräumen unter gewissen Bedingungen gewünscht und empfohlen (OD I n. 32–36). Katholiken wird z. B. der Kommunionempfang in Notfällen auch in jenen nichtkatholischen Kirchen gestattet, die nach katholischer Auffassung über gültig geweihte Priester verfügen (Orthodoxe, Altkatholiken) (OD I n. 55), während in der katholischen Kirche „in Todesgefahr oder in schwerer Not (Verfolgung, Gefängnis)“ auch nichtkatholischen Christen, entsprechende Gläubigkeit vorausgesetzt, kommunizieren dürfen (ebd.); dabei sind die aufgezählten „Notfälle“ wohl beispielhaft zu verstehen. Im neuen kirchlichen Gesetzbuch ist übrigens nicht mehr von „Akatholiken“ die Rede, sondern von Mitgliedern „anderer Kirchen“.

In der Exegese und in der Kirchengeschichte sind Ergebnisse erzielt worden, die meist gar nicht mehr erkennen lassen, in welcher Kirche der jeweilige Forscher beheimatet ist. Und Theologienkommissionen entdecken immer mehr Übereinstimmendes als Trennendes. Ein eben herausgekommener Band enthält *Dokumente wachsender Übereinstimmung* und imponiert sowohl durch seinen Umfang (über 700 Seiten) als auch die vornehme Nüchternheit und Ehrlichkeit, mit der die Kontroversfragen behandelt sind.²

Bei der Lösung der brennenden Probleme unserer Zeit – wie der Linderung materieller und seelischer Not (Caritas, Telefonseelsorge) – arbeiten die Kirchen heute vielfach zusammen. Auch sind über die Konfessionsgrenzen hinweg tragfähige Freundschaften entstanden, die den Dialog begünstigen und ihn auf die Gemeindeebene und in den Alltag verlagern. Nach jahrhundertelangen Verteufelungen ist man fähig geworden, im einstigen „Gegner“ den „Bruder“ zu sehen. Der gegenwärtige Papst, in ökumenischen Fragen eher zurückhaltend, ist immerhin das erste Oberhaupt der katholischen Kirche, das in einer orthodoxen (1979 Istanbul), anglikanischen (1982 Canterbury) und protestantischen (1983 Rom) Kirche Gottesdienste mitgefeiert hat, also „*communicatio in sacris*“ geübt hat. Er erblickte in seinem Besuch bei der deutschen evangelischen Gemeinde in Rom sogar „die ferne Morgenröte eines Advents einer Wiederherstellung der Einheit und Gemeinschaft“.³ Auch hat der gleiche Papst die Forderung nach dem „Dialog des Glaubens“ bekräftigt, in dem wir „hier und jetzt nach Einheit suchen“.⁴

¹ So formulierte der Bischof der evangelischen Kirche Österreichs anlässlich der ökumenischen Begegnung mit Papst Johannes Paul II. in Wien 1983.

² *Harding Meyer / Hans Jörg Urban / Lukas Vischer* (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982.* (709.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn, und Otto-Lembeck-Verlag, Frankfurt 1983. Ppb. DM 68,-.

³ Zitiert nach Kathpress vom 12. 12. 1983, S. 4.

⁴ Brief des Papstes an den Präsidenten des Sekretariates für die Einheit der Christen Kardinal Jan Willebrands anlässlich des 500. Geburtstages Martin Luthers. Zitiert nach Kathpress-Dokumentation vom 9. 11. 1983, S. 2.

Solche erstaunlichen Ereignisse, von denen nur ein paar herausgegriffen wurden, charakterisieren das verbesserte Klima zwischen den Kirchen. Es läßt manchen voller Ungeduld die rasche Vereinigung im Sinne der gegenseitigen Anerkennung einzelner Kirchen als Teilkirchen der einen Kirche Jesu Christi fordern und hoffen. Als „Hechte im Karpfenteich“ haben Vertreter dieser Ungeduld ihre wichtige Funktion, auch wenn manche ihrer Vorschläge mitunter den Eindruck erwecken, als wollte man den übernächsten Schritt vor dem nächsten tun. Ungefähr so wird man das Buch von *Fries* und *Rahner* „Einigung der Kirchen – reale Möglichkeit“ sehen dürfen.⁵ Die darin geäußerten Bedingungen, die zum Zweck einer Vereinigung der Kirchen zu erfüllen sind, hat Karl Rahner, der weltbekannte, am 30. März 1984 in Innsbruck verstorbene Theologe, u. a. schon in einem 1983 in Linz gehaltenen engagierten Vortrag dargelegt. Es handelt sich um acht Thesen, die (in der Formulierung Peter Neuners⁶) hier zunächst einmal vorgestellt werden sollen:

1. Die Grundwahrheiten des Christentums (Heilige Schrift, Glaubensbekenntnisse) sind für alle Teilkirchen der künftig einen Kirche verpflichtend.
2. In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist.
3. Die Teilkirchen können weitgehend ihre bisherigen Strukturen beibehalten.
- 4.a) Alle Teilkirchen erkennen Sinn und Recht des Petrusdienstes des römischen Papstes als konkreten Garanten der Einheit an.
- 4.b) Der Papst seinerseits verpflichtet sich, die vereinbarte Eigenständigkeit der Teilkirchen anzuerkennen.
5. Alle Teilkirchen haben nach alter Überlieferung Bischöfe an der Spitze ihrer größeren Untergliederungen.
6. Die Teilkirchen leben in einem Austausch in allen ihren Lebensdimensionen.
7. Die Teilkirchen verpflichten sich, von nun an die Ordinationen so vorzunehmen, daß ihre Anerkennung keine Schwierigkeiten bereitet.
8. Zwischen den Teilkirchen besteht Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft.

Die Erfüllung dieser Bedingungen halten die zwei Autoren schon jetzt für möglich, weil wir ja die fundamentale Einheit im Glauben (Credo) besitzen. Eine Einheitskirche im Sinne der Uniformität sei heute sowieso keine ökumenische Zielvorstellung mehr, sondern viel eher eine Kirche, die die theologisch und strukturell verschiedenen Traditionen einbringt und respektiert. Ausdrückliche Zustimmungserklärungen zu jedem einzelnen Dogma jeder einzelnen Kirche seien von den Christen nicht zu verlangen, weil solche ja innerhalb einer einzelnen Kirche von deren Mitgliedern auch nicht gefordert werden und weil die ständig komplizierter werdenden theologischen Materien vom Durchschnittschristen – und in zunehmendem Maße auch von Fachleuten – gar nicht mehr durchschaut werden können. In der heutigen Bedrohung der Welt und des Christentums können wir uns außerdem die Spaltungen nicht mehr leisten. Die vorhandene fundamentale Glaubenseinheit müsse im Leben und im Zusammenleben der Kirchen immer stärker zum Tragen kommen und schließlich, und zwar bald, auch in der gegenseitigen Anerkennung der einzelnen Kirchen als Teilkirchen einer zukünftigen Kirche.

Es sei gestattet, einige Fragen anzubringen. Auch wenn man einmal völlig davon absieht, ob z. B. in Fragen der Theologie des Amtes oder der Eucharistie zwischen den einzelnen Kirchen wirklich schon ein hinreichender Konsens erzielt ist, bliebe zu sehen, ob ein Akt offizieller gegenseitiger Anerkennung Einheit zu stiften vermöchte. Man erinnere sich z. B. an die „Formula Hormisdæ“ von 519, durch die Byzanz die Autorität des Papstes auch für die Ostkirche anerkannt hat, wofür Rom den gemäßigten Monophysiten das Eingeständnis eines irrigen Glaubens erspart hat. Die damals erfolgte „Einigung“ konnte

⁵ *Heinrich Fries / Karl Rahner, Einigung der Kirchen – Reale Möglichkeit. (Quaestiones disputatae 100). (156.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 26,80.*

⁶ *Peter Neuner, Ein Weg zur Einheit der Christen, in: Stimmen der Zeit 108 (1983), 711–715, hier 713 f.*

nicht verhindern, daß sich die Kluft zwischen Ost- und Westkirche zunehmend verbreitet hat, bis dann bis 1054 nahezu alle Brücken abgebrochen wurden. Es sei auch erinnert an die Union zwischen lateinischer und griechischer Kirche auf dem Konzil von Lyon (1274), die, in einer Notsituation vollzogen, ebenfalls nicht hielt, weil sie vom Episkopat und von der Basis nicht wirklich rezipiert wurde. Es sei erinnert an Melanchthon, der, um der Einheit willen, in der *Confessio Augustana* viele theologische Unterschiede einfach übergangen hat. Die Einheit ist nicht gekommen.

Da „Einheit“ nicht dekretiert werden kann, wenn sie nicht tatsächlich vorhanden ist, werden wir wohl weiterhin jene kleinen Schritte machen müssen, die schon bisher zu so beachtlichen Erfolgen geführt haben. Die bereits vielfach vorhandene „operative Einheit der Christen“ (J. Ratzinger)⁷ wird man z. B. in noch viel höherem Maße pflegen können, läßt sich doch schon jetzt sehr viel „in versöhnter Verschiedenheit“ gemeinsam tun. *Gerhard Boß* hat das in einem eher zurückhaltenden und doch ökumenisch sehr engagierten Buch „Ökumene an der Basis“⁸ als das „Miteinander“ bezeichnet, das sich konkretisieren muß im „miteinander bekannt werden“, „miteinander reden“, „füreinander und miteinander beten“ und „miteinander handeln“. Die tatsächliche Einheit bleibt auch und vor allem Gottes Werk,⁹ wir aber müssen alles tun, was uns möglich ist, um ihrer würdig zu werden. Da sie der Absicht Christi entspricht, dürfen wir die in letzter Zeit erzielten Konvergenzen als Zeichen echter Hoffnung werten.

Wie eine Bestätigung hierfür wirkt der Bericht zweier Frankfurter Pfarrer, *Siegfried Sunnus* und *Raban Tilmann*, über die Zusammenarbeit ihrer konfessionsverschiedenen Gemeinden (evangelisch und römisch-katholisch).¹⁰ Die konkreten Probleme, aber auch die Chancen der Ökumene werden hier erkennbar. Trotz Pfarrerwechsel und kirchenamtlicher Interventionen ist man nicht müde geworden und hat Fortschritte erzielt. Man hat auch nicht aufbegehrt gegen die Kirchenleitungen, sondern deren Sorgen und Ängste vor unkontrollierbaren Prozessen, neuen Spaltungen und dem Hinübergleiten in eine „dritte Konfession“ respektiert, und man hält nichts von einer Ökumene unter Umgehung der Wahrheitsfrage. Hoffnung und Zuversicht schöpft man u. a. daraus, daß heute viele an der Spaltung leiden und daß uns die lebensbedrohende Weltlage förmlich zwingt, die Botschaft des Christentums gemeinsam in eine unchristliche Welt hineinzutragen. Insgesamt wirkt das Buch ermutigend, hoffnungsgebend.

Wichtiges „Material“ für die theologische Arbeit, aber auch für die ökumenische Praxis bietet ein eben erschienen *Lexikon*.¹¹ 292 Fachleute verschiedener Kirchen haben sich zu-

⁷ So Kardinal Joseph Ratzinger in einem Interview über „Luther und die Einheit der Kirchen“, in: *Internationale katholische Zeitschrift* 12 (1983), 568–582, hier 573.

⁸ *Gerhard Boß*, *Ökumene an der Basis*. Impulse für die Gemeinde. (145.) Don-Bosco-Verlag, München 1983. Kart. DM 19,80. Das Buch enthält zahlreiche praktische Materialien für die konkrete ökumenische Arbeit in den Pfarreien und ist in erster Linie für Katholiken geschrieben.

⁹ *Helmut Nausner*, *Versöhnte Verschiedenheit*. Zur gegenwärtigen Situation der Ökumene, in: *ThPQ* 131 (1983), 307–317, hier 311.

¹⁰ *Siegfried Sunnus und Raban Tilmann*, *Gemeinsamer Boden – Verschiedene Wege*. Aus der ökumenischen Praxis zweier Gemeinden. (168.) Kaiser, München, und Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1983. Kart. DM 25,-.

¹¹ *Hanfried Krüger / Werner Löser / Walter Müller-Römhild* (Hg.), *Ökumene Lexikon*. Kirchen – Religionen – Bewegungen. (1326 Spalten). Verlage Lembeck und Knecht, Frankfurt 1983. Ln. DM 125,-. Noch öfter, als es tatsächlich geschehen ist, hätte das Lexikon Verweise auf andere Artikel bringen können. Ein Katholik wird z. B. das Stichwort „Priestertum“ nachschlagen wollen, findet aber keinen Vermerk, daß dieses im Artikel „Amt“ behandelt wird; das Sachregister wiederum führt nur das „Priestertum aller Gläubigen“ an. Vergeblich sucht man auch das Stichwort „Ablaß“; es fehlt auch im Sachregister. Auch wenn es dem Lexikon primär um die Entwicklung der letzten dreißig Jahre zu tun war, ist es schwer verständlich, daß dieser „Stein des Anstoßes“ völlig übergangen wurde. Wünschenswert wäre es auch gewesen, bei den Autoren die Konfessionszugehörigkeit zu vermerken. Bei einer späteren Neuauflage lassen sich solch kleine Mängel sicher leicht beheben.

sammengetan, um es zu erstellen. Es dokumentiert nicht nur die Entwicklung jener Bewegungen, die sich nun schon seit längerer Zeit um die Einheit bemühen; zahlreiche Parallelartikel (z. B. über Amt, Maria, Papsttum) bieten die Möglichkeit, unterschiedliche konfessionelle Auffassungen in theologischen Fragen miteinander zu vergleichen. Persönlich finde ich jene Artikel besonders nützlich, die über einzelne Länder und Konfessionen referieren und hier jeweils den neuesten Stand zu vermitteln versuchen. Das Werk vermag in vielem eine kleine Bibliothek zu ersetzen. Es scheint uns, daß es das weitere Gespräch zwischen den christlichen Kirchen nachhaltig befruchten kann.

Linz

Rudolf Zinnhobler

Besprechungen

PHILOSOPHIE

BISER EUGEN, *Gottsucher oder Antichrist? Nietzsches provokative Kritik des Christentums*. (131.) Otto Müller, Salzburg 1982. *Nietzsche für Christen*. Eine Herausforderung. Textauswahl und Einleitung von Eugen Biser. (Herbüch 1056). (158.) Herder, Freiburg 1983, Kart.

Nietzsche ist nach wie vor die größte Herausforderung für den Christen. Doch „Provokationen sind zwar schmerzlich, aber hilfreicher und heilsamer als beschwichtigende Zustimmungen“ (Biser, 116). Eugen Biser gehört zu jenen seltenen Theologen, die sich dieser Herausforderung stellen. Schon 1962 veröffentlichte er die wichtige Studie „Gott ist tot – Nietzsches Destruktion des christlichen Bewußtseins“, worin er nachgewiesen hat, daß der berühmte Aphorismus 125 der „Fröhlichen Wissenschaft“ als gleichnishafte Widerlegung des ontologischen Gottesbeweises von Anselm von Canterbury zu verstehen ist. Er arbeitet an einer „Nietzsche-Hermeneutik“; der anzuzeigende Band legt sozusagen eine Zwischenbilanz vor. Er ist übrigens aus einer Nietzsche-Tagung im Bildungshaus Schloß Puchberg bei Wels herausgewachsen.

Nach einem kurzen Hinweis auf Nietzsches Lebenslauf geht der Vf. in den drei zentralen Kapiteln des Buches auf Nietzsches Christentums-, Gottes- und Christuskritik ein. Er weist auf, daß es sich hier um eine „Kritik großen Stils“ handelt, um eine „kämpferische Einfühlung“ in die kritisierte Sache (33). Dabei verfolgt Nietzsche eine doppelte Strategie: er geht zugleich systemkritisch und genealogisch vor (39). Erstere versucht, aus dem christlichen System den Hauptbegriff, den Glauben an Gott, herauszubrechen, letztere will die Entstehung des Christentums erklären, um es zu desavouieren. Nietzsche ist unschlüssig, welche Strategie wirksamer ist; Biser hält die Systemkritik für die entscheidende Maßnahme. Dadurch gerät allerdings die Genealogie etwas aus dem Blick, was der Sache nicht ganz gerecht wird, denn gerade sie ist Nietzsches eigene Erfindung.

In einem faszinierenden Kapitel unter dem Titel

„Gotteskritik“ untersucht der Vf. die Textgeschichte des Aphorismus 125 der Fröhlichen Wissenschaft „Vom tollen Menschen“. Dieser Text erscheint nur wie aus einem Guß; in Wirklichkeit ist die Endgestalt „Frucht eines komplizierten Gestaltungsprozesses“ (63), der Schlaglichter auf die geistesgeschichtlichen Wurzeln wirft.

Nietzsches Verhältnis zu Christus ist ambivalent. Schon Jaspers hat bemerkt, daß der Jesus Nietzsches „mit der Geschichte des Christentums eigentlich nichts zu tun“ hat. Seine Polemik ist hier ungewohnt zurückhaltend. Was Jesus lehrte, war „die Einheit von Gott und Mensch als frohe Botschaft“. Paulus hat sie ins Gegenteil verkehrt und zu einer Botschaft des Hasses gemacht. Auf der anderen Seite wird Jesus als „interessanter *décadent*“ angesehen, dessen Sanftmut nicht im Sinne Nietzsches sein konnte.

Das Fazit des Buches: Jesus war weder Gottsucher (Franz Brentano) noch Antichrist (Solowjew). Er selbst sieht sich als „Hanswurst“ und „Possenreißer“, und auch Biser hielt es nicht für die schlechteste Zuweisung, in ihm den „Hofnarren des Christentums“ zu sehen, „wenn man sich nur vergegenwärtigt, daß es die vornehmste Aufgabe des Hofnarren war, seinem Herrn die Wahrheit zu sagen, die ihm auf keine andere Weise beizubringen war“ (115).

Das Bändchen der Herderbücherei enthält eine Auswahl wichtiger Texte von Nietzsche, die an eine Lektüre heranführen können. Dem geht eine Einführung voran, die Nietzsches Weg an Hand seiner Werke verfolgt. Der Band ist als Einführung für jene gedacht, die Nietzsche zum ersten Mal begegnen.

Linz

Günter Rombold

FIGL JOHANN, *Interpretation als philosophisches Prinzip*. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß. (Monogra-

phien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7). (223.) Walter de Gruyter, Berlin-New York 1982. Geb.

Diese Untersuchung ist einem Problem gewidmet, das für das Gesamtverständnis Nietzsches wichtig ist: seiner universalen Theorie der Auslegung. Mit gutem Recht wird sie auf den späten Nachlaß eingeschränkt: hier spielt die Interpretationsthematik eine zentrale Rolle.

Der junge Wiener Philosoph geht von einer Notiz des späten Nietzsche aus, nach der dieser für sein geplantes Werk „Der Wille zur Macht“ den Untertitel „Versuch einer neuen Auslegung alles Geschehens“ vorsieht. Schon dieser Untertitel legt nahe, daß Nietzsche ein umfassendes Verständnis von Hermeneutik hat. Das gibt dem Vf. das Recht, nach den ontologischen und anthropologischen Bedingungen des Verstehens zu fragen.

Nietzsches Ontologie versteht „Sein“ als „Werden“. Sein ist grundsätzlich geschichtlich strukturiert. Auch Auslegung ist ein Prozeß des Werdens. In diesem Zusammenhang ist eine Analyse des „Willens zur Macht“ als Inbegriff der Ontologie Nietzsches nicht zu umgehen. Es stellt sich heraus, daß es der Wille zur Macht ist, der auslegt, oder umgekehrt formuliert, daß Interpretation eine Form des Willens zur Macht ist.

Für die anthropologische Betrachtung ist entscheidend, daß Menschsein sich als „Auslegen“ zu erkennen gibt. Allerdings ist es in einer Anthropologie „am Leitfaden des Leibes“ nicht so sehr das Bewußtsein, das auslegt, sondern das Unbewußte, das in den Trieben ins Bewußtsein drängt. Menschliche Interpretation steht im Dienst der Triebe; Weltauslegung ist Symptom und Sublimierung des herrschenden Triebes (Nietzsche nimmt eine Vielheit von Trieben an). Das hat für den Wahrheitsanspruch der Interpretation Konsequenzen: Nietzsche ist der Überzeugung, „daß es gar keine Wahrheit gibt“. An ihre Stelle tritt der notwendige und unentrinnbare Perspektivismus der Erkenntnis.

Dem Vf. ist eine gründliche und klare Darstellung der schwierigen Materie gelungen; das Buch stellt einen wichtigen Beitrag zur Nietzsche-Forschung dar. Sicherlich wird Nietzsche im Licht der neueren Hermeneutik von Heidegger bis Gadamer gesehen, doch hat das darin seine Berechtigung, daß diese ihrerseits Nietzsche wichtige Anregungen verdankt. Von daher ist es verständlich, daß der Vf. Nietzsches Sicht der Universalität des Interpretationsgeschehens teilt.

Die abschließenden „Ansatzpunkte für eine Kritik“ hätte man sich ausführlicher gewünscht. Es findet sich nur der Hinweis, daß Nietzsches Auslegung des „Willens zur Macht“ nicht als unhinterfragbare hinzunehmen sei, und daß die Möglichkeit eines Sinnes ebenso ins Auge zu fassen sei wie ein Verständnis von Hermeneutik als „Befreiung“. Eine Begründung dafür wird nicht gegeben.

Dem Verlag de Gruyter ist für diese Publikation zu danken. Man verschmerzt es, daß auf Seite 14

aus der letzten Zeile die erste geworden ist, was ein aufmerksamer Leser allerdings bald merken wird.

Linz

Günter Rombold

CALLO CHRISTIAN, *Philosophischer Grundkurs zum Erkenntnisbegriff*. Materialien zur Vermittlung der Philosophie. (152.) Ernst Reinhardt, München-Basel 1983.

Die Frage der didaktischen Vermittlung von Philosophie erfährt derzeit berechtigtes Interesse. Wie sind philosophische Problemstellungen, wie ihre Lösungen lehrbar, ohne daß Philosophie dadurch in einem scholastischen System erstarrt, das den lebendigen Prozeß des Denkens tötet? Am Problemkreis der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, die gerade vom Ansatz methodischen Denkens her nicht zu trennen sind, legt Vf. ein didaktisches Handbuch zur Philosophie vor. Im ersten Teil werden die erkenntnistheoretischen Zusammenhänge von Begriff, Aussage, Sprache und Erkenntnis dargestellt und die geschichtlichen Erkenntnismodelle in z. T. stark verkürzter Lehrform vermittelt. Der zweite, mehr wissenschaftstheoretische, Teil stellt die heute gängigen Methoden der Philosophie und Wissenschaften vor: Induktion, Deduktion, Phänomenologie, Hermeneutik, Dialektik und metaphysische Reduktion. Durch z. T. etwas komplizierte Modellskizzen wird der Stoff sehr anschaulich vermittelt. Ein Glossar (147–152) verdeutlicht die Grundbegriffe. Dem Interessierten wird ein umfangreiches Literaturverzeichnis weiterhelfen. Methodische Fragen und Zusammenfassungen dienen der selbständigen Aneignung, Prüfung und Verarbeitung des Gelernten. Daß es bei einem Grundkurs ohne eine starke Reduktion philosophischer Problematik auf ihren lehrhaften Kern nicht abgeht, ist klar, daß aber etwa im Abschnitt ‚Begriff‘ verschiedene philosophische Richtungen in ihrer Terminologie in einer Weise verwoben werden, daß daraus eine neue, relativ fremde Terminologie entsteht (etwa ‚Seiendes‘ und ‚Sein‘), ist zu bedauern. Durch das Werk zieht sich ein konstruktiver Ansatz, der aber gerade in der Erkenntnistheorie selbst nicht voll zum Tragen kommt. Der analytischen Philosophie wird mit einiger Reserve begegnet, da Vf. von einem im Grunde metaphysischen Erkenntnisbegriff ausgeht, in dem eine „Wesensanalyse“ des Erkannten erreicht werden soll (126 ff.), die in manchem an das Vorgehen der Phänomenologie erinnert.

Der Wille, in einem „philosophischen Grundkurs“ möglichst viel zu sagen, ist zu begrüßen. Der Preis dafür, eine auf den Stil scholastischer Kompendien reduzierte Problemdiskussion, ist sehr hoch. Die Frage nach der didaktischen Vermittlung von Philosophie ist wohl auch mit diesem Werk noch nicht beantwortet.

Linz

Ulrich G. Leinsle

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft:
Teilband 4.

KLAUS M. MEYER-ABICH, *Determination und Freiheit*; KARL RAWER/OTTO HERMANN PESCH, *Kausalität-Zufall-Vorsehung*; BELA WEISSMAHR/OTTO KNOCH, *Natürliche Phänomene und Wunder*. (Enzyklopädische Bibliothek in 30 Teilbänden). (152.) Herder, Freiburg 1982². Kart. lam. DM 28,50.

Determination und Freiheit werden in ihrer Gegensätzlichkeit und in ihrer Bezogenheit aufeinander als „Bestimmungen des Handelns“ und „Bestimmungen des Willens“ untersucht. Die Abwesenheit von Beschränkungen und eine Vielfalt von Verhaltensmöglichkeiten bilden das Alltagsverständnis von Freiheit. Die Etablierung dieser Erfahrung im öffentlichen Leben hat sich politisch unter dem Stichwort „Liberalismus“ vollzogen. Freiheit als Bestimmung des Handelns ist aber immer begleitet von der Suche nach guten Gründen für eine Entscheidung und somit notwendig auf die Idee des Guten bezogen. Neuzeitlich wird Freiheit – zumal seit Kants Unterscheidung des Menschen als Natur- und Vernunftwesen – begriffen als Selbstbestimmung des Willens. Wenn im Bereich der Natur die Kausalität das bestimmende Moment der Vorgänge ist, so im Bereich der intelligiblen Welt die autonome Selbstbestimmung des Willens. Diese unvermittelte Kluft von Natur und Freiheit reduziert *Meyer-Abich* durch eine umfassend angelegte Verantwortlichkeit, durch die der Mensch verhalten wird, die Folgen seines Handelns hinsichtlich der Natur neu zu bedenken und zu übernehmen.

Kausalität – Zufall – Vorsehung, sofern sie als spezifizierende Begriffe der Freiheitsproblematik behandelt werden, markieren den doppelten Druck, unter dem diese Debatte steht. Die Kausalität als apriorisches Selbstverständnis naturwissenschaftlicher Methodologie signalisiert die Determiniertheit des Menschen „von unten“. Vorsehung in der besonderen Wendung von Prädestination macht die Freiheit gleichsam „von oben“ problematisch. Das starre Prinzip einer geschlossenen Kausalkette wurde durch die Entdeckungen der Naturwissenschaften (Quantenmechanik) selbst gelockert.

Der Zufall als unaufhebbare Unberechenbarkeit der Ausgangsdaten wird unter Verzicht auf kausale Erklärungen mittels der Statistik zu bewältigen versucht. Damit ist innerhalb der Naturwissenschaften eine Atmosphäre des offenen Gesprächs zum Thema Freiheit entstanden.

Die aporetische Situation, die in der Diskussion über das Verhältnis Vorsehung und Freiheit als Frage des Zusammenspiels von *causa prima* und *causae secundae* entstand, ist unter dem Einfluß des naturwissenschaftlich-evolutiven Weltbildes in ihrer Gegensätzlichkeit für die Theologie obsolet geworden. Für die Theologie ergibt sich die Lockerung einer solchen Aporie zusätzlich aus einer Blickwendung auf ein dialogisches Verhältnis des Menschen zu Gott.

Natürliche Phänomene und Wunder zählen zu jenen Stellen, an denen Naturwissenschaft und Theologie in der Frage des göttlichen Eingreifens in die natürliche Wirklichkeit kritisch aufeinanderstoßen. Aus dem biblischen Befund wird dargelegt, daß Wundererzählungen ursprünglich im Zusammenhang mit der Glaubenserkenntnis stehen und erst die Patristik und Scholastik die Unterscheidungsfrage zu den natürlichen Phänomenen stellt. Was das Wunder vom bloßen Naturvorgang abhebt, ist eine neue Sichtweise von Dingen und Ereignissen, wodurch der Mensch in der existentiellen Krise die Sinnhaftigkeit seines Daseins durch Gott gerettet weiß. Das Wunder wird so zum Zeichen, daß der methodologische Monismus naturwissenschaftlichen Denkens durch den dialogischen Horizont des sich auf den Menschen einlassenden Gottes zu ergänzen bleibt.

Der große Wert dieses Buches liegt in der Aufdeckung der Struktur der gegenwärtigen Diskussion zwischen Naturwissenschaft und Theologie zu den angesprochenen Problemkreisen, in deren Schnittpunkt der nach seinem Welt-, Selbst- und Gottesverständnis fragende Mensch steht. Jeder, der heute vor dem Hintergrund eines naturwissenschaftlichen Weltbildes nach einem kompatiblen Verständnis christlich-philosophischer Grundlehren sucht, wird mit großem Nutzen dieses Buch zu Rate ziehen.

Graz

Anton Kolb

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft:
Teilband 19.

SCHWAN ALEXANDER, *Humanismus und Christentum*. LOBKOWICZ NIKOLAUS/OTTMANN HENNING, *Materialismus, Idealismus und christliches Weltverständnis*. SCHWAN ALEXANDER, *Pluralismus und Wahrheit*. (216.) Herder, Freiburg 1981. Kln. DM 38,20.

A. Schwan verfolgt die Entwicklung des philosophischen Humanismus von Descartes bis zu seinem Umbruch im 19. Jahrhundert, dann stellt er einige typische Beispiele und Richtungen aus den modernen Humanismen nach dem zweiten Weltkrieg dar: A. Gehlen, J. P. Sartre, E. Bloch, H. Marcuse, T. W. Adorno, M. Horkheimer, L. Kolakowski, A. Camus. Die Darstellung der christlichen Auffassung vom Menschen beschließt die Arbeit, wobei einige Berührungspunkte mit den Humanismen herausgearbeitet werden, die man sich aber unter dem Titel „Humanismus und Christentum“ ausführlicher dargestellt wünschen würde.

N. Lobkowicz und H. Ottmann zeigen die Grundbedeutungen des Materialismus auf und materialistische Konzepte sowie Grundbedeutungen und Grundgestalten des Idealismus. Dabei wird vom Leser bereits Kenntnis dieser philosophischen Richtungen vorausgesetzt; als erste Einführung eignet sich die Abhandlung nicht. In einem weiteren Teil werden Idealismus und Materialismus mit der christlichen Weltauffassung verglichen.

A. Schwan beschreibt, „wie im Pluralismus die Vielheit um der Freiheit willen gewürdigt und gleichzeitig ein einheitliches, integratives Fundament um einer gemeinsamen Orientierung willen gewährleistet werden kann“ (S. 195). Fünf Beispiele philosophischer Wahrheitstheorien werden ausführlich analysiert: Die Werke von Aristoteles und des späten Platon, John Locke, Immanuel Kant, Karl R. Popper, Karl Jaspers. Dann folgt eine Abgrenzung gegenüber Philosophien, die das Verhältnis von Wahrheit und Pluralismus thematisieren, aber dem Anspruch des Pluralismus nicht gerecht werden. Zuletzt wird aufgezeigt, wie die Kirche heute in einem positiven Verhältnis zu Pluralismus und Demokratie steht und es wird der „plurale Charakter der Glaubenswahrheit“ nachgewiesen.

Linz

Edeltraud Buchberger

HORSTMANN JOHANNES (Hg.), *Gewissen*. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes. (Dokumentationen 7, Veröffentlichungen der Kath. Akademie Schwerte). (125.) Kath. Akademie, Bergerhofweg 24, D-5840 Schwerte, 1983. Brosch. DM 12,-.

Ausgangspunkt für die dieser Veröffentlichung zugrunde liegenden Referate waren offensichtlich konkrete ‚Gewissensfälle‘ in der BRD, die im letzten Beitrag auch von H. Scholler thematisiert sind. Die Fragen sind wichtig und können rascher, als einem lieb ist, aktuell werden; allerdings ist nicht nur die Materie schwierig, sondern auch die staatsrechtlich philosophische Diktion, in der sie hier dargestellt ist.

Die anderen Beiträge befassen sich mit grundsätzlichen Fragen über das Gewissen. R. Mokrosch gibt einen Überblick über die verschiedenen Gewissensauffassungen in den letzten 200 Jahren. Der Bogen spannt sich von Kant über den moralischen Skeptizismus bei Schopenhauer und Nietzsche, über kath. und protest. Neuansätze im 19. Jh., über Scheler, Heidegger, Freud und Jung bis zu Fromm und Luhmann. Es wird deutlich, wie sehr die jeweiligen Auffassungen immer auch von den Zeit- und Lebensumständen abhängig sind.

R. Bärenz beschäftigt sich mit dem gegenwärtigen anthropologischen und theologischen Diskussionsstand; er bringt dabei die Anschauungen verschiedener psychologischer Schulen (Gestalt-, Tiefen-, Lern- und Sozialpsychologie) in Verbindung mit der traditionellen Wissenslehre. Ph. Schmitz referiert über das Problem, daß (und warum) sich der eine Glaube in der Praxis nicht selten in kontroversen Gewissensentscheidungen ausdrückt.

Auch beim Gewissen gilt, daß es sogleich schwierig wird, wenn man in Begriffe zu fassen sucht, worüber im allgemeinen Sprachgebrauch Einverständnis besteht. Zu eng ist Gewissen verbunden mit menschlichem Leben und Reifen. Dennoch wird es immer wieder notwendig sein, darüber nachzudenken, wie ein empirisches, nicht metaphysisches Phänomen dann doch immer wieder an der Transzendenz orientiert ist

und wie der Mensch einerseits in eine Vielfalt von Bezügen eingebunden ist und ihnen andererseits doch auch wieder souverän gegenübersteht.

Linz

Josef Janda

LEUVEN ROMAEUS O. C. D., *Heil im Unheil*. Das Leben Edith Steins: Reife und Vollendung. (Edith Steins Werke, Bd. 10). (195.) De Maas & Waler, Druten – Herder, Freiburg 1983. Ln. DM 48,-.

Als 10. Band der Werkausgabe wird eine Biographie Edith Steins (Sr. Theresia Benedicta a Cruce OCD) durch einen profunden Kenner ihres Lebens und Schaffens vorgelegt. Ihre eigenen autobiographischen Aufzeichnungen (Aus dem Leben einer jüdischen Familie, Werkausgabe Bd. 7) werden dabei vorausgesetzt.

Der philosophisch interessierte Leser kann hinter der z. T. etwas verklärend wirkenden Lebensbeschreibung den Weg der Assistentin Edmund Husserls „zu den Sachen selber“ mitvollziehen. Dieser Weg führt sie von der Phänomenologie Husserls weg und unter dem Einfluß E. Przywaras SJ hin zu Thomas von Aquin. Parallel dazu geht die Entwicklung von einem agnostischen Judentum zum christlichen Glauben in der katholischen Kirche. Von Thomas führt ihr theologisch-denkerischer Weg weiter zu Pseudodionysius Areopagita und schließlich zur „Kreuzeswissenschaft“ eines Johannes vom Kreuz. Wir verfolgen die Stationen einer ungewöhnlichen Frau mitten in der geistigen Auseinandersetzung der Zeit von Speyer, Breslau, Münster zum Karmel in Köln und Echt bis nach Auschwitz. In ausführlichen Zitaten aus ihren Werken und in Berichten der Zeitgenossen wird die Linie ihres Lebens und Denkens mit Einfühlung nachgezeichnet.

Dem spirituell-theologisch interessierten Leser wird zugleich das Zeugnis einer überzeugenden karmelitischen Frömmigkeit vor Augen geführt, die auf die Mühe des eigenen Denkens niemals verzichtet hat, die aber dieses Denken durch die Hingabe des Lebens verifiziert.

Linz

Ulrich G. Leinsle

HEILIGE SCHRIFT AT

KILIAN RUDOLF, *Jesaja 1–39*. (Erträge der Forschung, Bd. 200). (160.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. Kart. DM 36,50 (Für Mitglieder DM 21,50).

Von den prophetischen Büchern ist das Jesajabuch ohne Zweifel das gewichtigste, denn gerade in ihm finden sich jene Verheißungen, die im besonderen Maße in der Geschichte weitergewirkt haben (z. B. der Messias, der Zion, der Weltfriede u. a.). Seit die kritische Forschung immer mehr Texte aus diesem Buch dem Propheten des 8. Jh.s abspricht, wird die Frage auch immer drängender, was Jesaja nun wirklich verkündet hat und was späteren Bearbeitern zuzu-

schreiben ist. Man ist daher sehr dankbar, in dem vorliegenden Band eine gründliche Orientierung über den Stand der Forschung zu erhalten, wie es sie zu anderen bibl. Büchern schon gibt (z. B. H. D. Preuss, Deuteronomium; W. H. Schmidt, Exodus; C. Westermann, Genesis u. a.). Da für die Darstellung aber Grenzen gezogen werden mußten, beschränkte sich K. darauf, gerade jene Themen des Jesajabuches herauszugreifen, die als das Besondere der Verkündigung des Propheten angesehen werden: Der Messias (I), der Restgedanke (II), der Zion (III), Jesajas Verkündigung über Assur (IV), sowie Umkehr (V) und Verstockung (VI).

In der Frage, ob Jesaja einen Messias verkündet habe oder nicht (I), geht es vor allem um die Texte Jes 9, 1–6; 11, 1–9 und natürlich auch um Jes 7, 14. Während eine (z. B. von Wildberger [BKAT] vertretene) Maximalinterpretation an der Echtheit dieser Texte im großen und ganzen nicht zweifelt, vertritt K. die Ansicht, daß nur 7, 14 für Jesaja beansprucht werden könne. Die Stelle aber messianisch zu verstehen sei ausgeschlossen, weil hier keine Heilsankündigung, sondern – nach Ausscheidung der Zusätze – vielmehr eine Unheilsansage vorliege. Die andere Frage aber, ob nicht im Namen ‚Immanuel‘ doch eine Heilsverheißung mitschwingt, spielt hinein in den nächsten Themenkreis, dem ‚Heiligen Rest‘ (II), und damit u. a. in die Frage der Deutung des Namens von Jesajas Sohn Schar-Jaschub. Aber auch hier ist die Antwort K.s die, daß der Name keine positive Bedeutung haben könne, weil gerade jene Texte, die doch von einem Rest der Geretteten sprechen, nicht von Jesaja stammen; die authentischen Texte (14, 30; 17, 3.6 und 30, 17) ergeben vielmehr: „Der Rest oder das Übriggelassene haben bei Jesaja keine Lebenskraft und keine wirkliche Existenzmöglichkeit mehr, sie sind Überbleibsel eines katastrophalen Gerichts“ (28). Wollte man noch 1, 4–9 und 1, 21–26 ins Treffen führen, so ist man nach K. auch hier nicht auf jesajanischem Boden. Nicht viel anders verhält es sich bei der Zionstheologie, die vor allem nach G. v. Rad zur Besonderheit der Botschaft Jesajas gehört. Die Schlüsseltex-te, Jes 8, 9f.; 17, 12–14 und 14, 24–27, können nach K. auf Grund der in ihnen enthaltenen Vorstellungen nicht jesajanisch sein. Sind sie es nicht, dann umso weniger auch alle anderen, mehr oder weniger von ihnen abhängigen Stellen in Jes 1–39. Daher gilt, daß von diesen Texten her weder ein hohes Alter der Zionstradition, noch auch ein Einfluß derselben auf die Verkündigung Jesajas nachweisbar ist. Nach K. sind sie alle in die exilisch-nachexilische Zeit zu verweisen. Damit fällt auch eine wichtige Entscheidung in der Frage, ob Jesaja Unheil gegen Assur (IV) geweissagt hat, weil Assur seinen von Jahwe erteilten Züchtigungsauftrag gegenüber Jerusalem überschritten und daher Strafe auf sich gezogen habe. Letztlich würde das nämlich bedeuten, daß ein Umschwung in der Verkündigung Jesajas anzunehmen sei. Nach K. ist auch dafür die Basis zu schmal, so daß er folgert: „Auf Grund dieses Befundes wird man deshalb

künftig darauf verzichten müssen, eine antiassyrische Prophetie Jesajas zu postulieren und theologisch auszuwerten“ (106). Daß Jesaja das Volk durch seine Gerichtsankündigungen zur Umkehr (V) und zur Entscheidung für Jahwe bewegen wollte, ist ebenfalls eine verbreitete Ansicht. Allerdings ist sie untrennbar damit verbunden, wie man die Aussagen vom ‚Rest‘ interpretiert. Wenn diese nicht positiv sind, kann auch von einem Ruf zur Umkehr nicht die Rede sein. Außerdem hängt diese Frage auch damit zusammen, wie der Verstockungsauftrag (VI) in Jes 6, 9–11 zu verstehen ist. Ist er im wesentlichen eine Rückprojektion, dann ist vorher noch eine Umkehrpredigt denkbar, gehört er aber wesentlich zur Berufung, so bleibt keine Möglichkeit offen, d. h. „durch Jesajas Prophetie wird das Gericht nicht mehr nur angedroht . . . , es beginnt sich in der Verstockung bereits zu verwirklichen, weil Jahwe es so will“ (129). Nach K. ist eine solche Sicht des Verstockungsauftrags auch kein Problem, da die üblicherweise für Jesaja beanspruchte Heilsverkündigung in eine spätere Zeit gehört. Daher gilt für K., daß die Botschaft Jesajas in nichts anderem zu sehen ist als in Unheil und Gericht. „Wenn derzeit noch ein Großteil der Exegeten dem überlieferten Jesajabild verpflichtet ist, vor allem jene, die von der Zionstradition nicht ablassen wollen, so dürfte das lediglich noch eine Frage der Zeit sein. Auf die Dauer kann man sich den hier referierten Argumenten wohl nicht entziehen“ (139). Es mag sein, daß K. in vielem recht behält, doch wird es dann vermehrter Anstrengung bedürfen, den Werdegang des Jesajabuches zu erklären; eine bloß zeitliche Einordnung der behandelten Themen in die exilische oder nachexilische Zeit ist zu wenig. Ob sich dann auch entsprechend plausible historische Situationen und auch geeignete Träger für diese ‚späte Botschaft‘ finden lassen, ist eine andere Frage. Wie immer dem auch sein mag, die Herausforderung zu solcher Arbeit ist durch dieses Buch unüberhörbar gestellt und das ist sehr gut.

Linz

Franz Hubmann

FUCHS OTTMAR, *Die Klage als Gebet*. Eine theologische Besinnung am Beispiel des Psalms 22. (372.) Kösel-Verlag, München 1982. Kart.

Die ausführliche Studie ist der erste Band eines fünfteiligen Werkes. Der Verfasser untersucht darin das biblische Klagegebet; es „wird zum Anlaß theologischer und humanwissenschaftlicher Überlegungen sowie historischer Reflexionen und mündet dann in neue und aktuelle Vertextungen der Klage: als handlungsorientiertes Ergebnis für eine angemessenere Gebetspraxis.“ (S. 17).

Gegliedert ist dieses Projekt in fünf Arbeitsschritte: I. Strukturen und Motive der Klage Israels. – II. Die Klage „im Mund Jesu“. – III. Humanwissenschaftliche Perspektiven des Klageprozesses. – IV. Kirchengeschichtliche Streiflichter zur Spiritualität der Klage. – V. Jü-

disch-christliche Klage heute (Realisationen in Kunst, Literatur und Gebeten).

Der Verfasser erarbeitete im vorliegenden ersten Band seines Unternehmens den Ps 22 mit Hilfe der struktural-semantischen Analyse und legt die Basisstruktur und den Sprechaktprozeß frei. Danach geht er der Bedeutung und Stellung des Psalms und seiner Motive im Alten Testament nach. Ps 22 wird in drei Abschnitte gegliedert: V. 2-11 (Frage, Vertrauen, Geschichte); V. 12-22 (Notschilderung, Feinde, Todesnähe); V. 23-32 (Lob, Gelübde, Universalität).

Die Arbeit schließt mit einem Vergleich der Ergebnisse aus den beiden methodisch unterschiedlichen Forschungsbereichen und einer kurzen Befürwortung einer Wiederbelebung des echten Klagens im Gebet.

Die Gebetsgattung der Klage löst die Fragen des Menschen nicht auf und beantwortet sie auch nicht; der Mensch wartet nicht auf Antwort, sondern die Klage wendet sich vertrauend an Gott, der im Leid und in der an ihn gerichteten Klage Begegnung ermöglicht und dadurch Leid (er)tragen läßt – erträglich macht.

Die Studie ist mit ihren vielen Analysen und Fachausdrücken aus der Sprachwissenschaft schwierig zu lesen. Wer sich die Mühe macht, diese Hürde zu überspringen und die verschiedenen sprachwissenschaftlichen und alttestamentlichen Ausführungen nachzuvollziehen, wird diese anspruchsvolle Studie sicherlich mit Gewinn lesen.

Linz

Roswitha Unfried

VOLKEN LAURENZ, *Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum*. (263.) Patmos, Düsseldorf 1983. Broschur. DM 19,80.

Das Buch, zu dem *Erich Zenger* ein Geleitwort geschrieben hat, steht der Intention nach Werken wie *F. Müßners „Traktat über die Juden“* nahe. Verf., Professor für Systematische Theologie an der Dormitio-Abtei in Jerusalem, skizziert den jüdischen Ursprung des Christentums sowie die historische Entwicklung zu einem judenfreien Christentum (Substitutionstheorie: Christen ersetzen die Juden als Volk Gottes). Im zentralen zweiten Teil geht es um das jüdische Messiasverständnis, Jesus als Jude in seinem Verhältnis zur Tora und Jesus als Messias. Der dritte Teil zeigt anhand von Röm 9–11 die bleibende Erwahlung Israels, das zusammen mit den Christen das eine Volk Gottes bildet; sofern das Judentum schuldlos Jesus nicht als den Christus erkennt, bleibt ihm die Tora als legitimer Heilsweg. Die tiefen Gemeinsamkeiten mit dem Christentum fordern eine Weg- und Zielgemeinschaft der beiden biblischen Religionen.

Sicher sind so manche Einzelheiten des Buches der Kritik offen, besonders wegen des doch eher historisch unkritischen Umgangs mit NT und rabbinischem Schrifttum. An Details sei erwähnt: Fragwürdig ist die Rückführung der Bezeichnung „Christen“ in Antiochien auf Paulus (64), die Redeweise von der „Synode“ von Jabne

(68 u. ö.), die Annahme, Eliezer ben Hyrkan habe mit einem Jünger Jesu verkehrt (69f.), sowie die Aussage, die Apokalyptik habe mit der Identifikation Messias-Menschensohn dem Christentum vorgearbeitet (115ff., Datierungsproblem der Bilderreden von 1 Hen); wie man genau 166 v. Chr. als Beginn der Entwicklung der rabbinischen Halacha nennen kann, weiß ich nicht (130); in der vorletzten Zeile von S. 52 ist statt „griechisch“ „geschichtlich“ zu lesen, S. 94 *jimmach* mit „ausgelöscht sei“ statt „verflucht sei“ zu übersetzen. Auch ist die Abwehr des jüdischen Einwands gegen die Messianität Jesu aus der Unerlöstheit der Welt doch etwas zu einfach geraten. Doch insgesamt ist das Buch in seiner Intention voll zu bejahen, sind seine großen Linien völlig richtig gezogen. Bietet das Buch auch gegenüber Werken wie dem eingangs genannten *Mußners* kaum Neues, ist es doch seiner klaren und einfachen Sprache wegen einem breiten Publikum zugänglich und daher besonders zu empfehlen.

Wien

Günter Stemberger

HEILIGE SCHRIFT NT

GNILKA JOACHIM, *Johannesevangelium*. (Die neue Echter-Bibel). (164.) Echter-Verlag, Würzburg 1983. DM 34,-.

Auf knappstem Raum liefert J. Gnilka in schon bekannt solider Art eine Verständnishilfe für das JohEv auf der Textgrundlage der neuen „Einheitsübersetzung“ (EÜ). Diese bestimmt auch die Aufgliederung in Sinnabschnitte, nicht aber Gnilkas Interpretation. Da sich diese nach dem griechischen Text richtet, wird gelegentlich „auf wünschenswerte Präzisierungen der EÜ aufmerksam gemacht“ (S. 11). Auf den Text der EÜ folgt jeweils „eine blockartige Zusammenfassung literar-, form- und traditionsgeschichtlicher Beobachtungen, die zur eigenen Auseinandersetzung mit dem Text anregen wollen“ (ebd.). Daran anschließend gibt Gnilka seine eigentliche, immer auf Zusammenhänge, Struktur des Textes, Hauptaussagen und zentrale Probleme achtende Kurz-Interpretation. Ein mit P gekennzeichnete „Ausblick auf die Wirkungsgeschichte“ beschließt jede größere Einheit und möchte „eine zusätzliche Hilfestellung für die Predigt und Meditation bieten“ (ebd).

Die ihn leitende Sicht des JohEv beschreibt Gnilka in einer kurzen „Einleitung“ (S. 5–11). Danach rechnet er für die Verfasserschaft mit einer joh. „Schule“, „als deren Haupt der Lieblingsjünger gelten kann“ (S. 8). Zwar sei das JohEv nicht von diesem geschrieben, aber „unter Berufung auf seine Autorität“ veröffentlicht – und später „redaktionellen Überarbeitungen“ unterworfen worden (ebd.) – woraus sich die Unebenheiten, Risse, Zusätze usw. erklärten. Hier hätte man sich größere Deutlichkeit gewünscht; denn Gnilka rechnet – wie die neuere Joh-Forschung auf breiter Front – mit verwendeten „Quellen“ (Semeiaquelle (SQ), Passionsbericht (Pb), Logoslied) und erwägt die Möglichkeit, daß die SQ „eine evangelienähnliche Struk-

tur besaß" (S. 6), spricht dann aber doch vom Verfasser einer „Erstfassung“ des Evangeliums (S. 8), worunter er offenbar den „Evangelisten“ versteht. Das Verhältnis der Schrift des Evangelisten zur SQ wird aber so wenig geklärt wie die Eigenart, Absichten, Tendenzen und Hintergründe der „Redaktionen“. Hier bleibt auch in der Schwebe, ob die „redaktionellen Überarbeitungen“ nach der Veröffentlichung der sog. Erstfassung des Ev anzunehmen seien (S. 8) oder „nachdem es bereits stand, aber vor seiner endgültigen Herausgabe“ (S. 7). Im ersten Fall gäbe es plausible Erklärungen für eine (oder mehrere?) Redaktion(en) als Re-aktionen der joh. Schule auf häretischen Mißbrauch der Erstfassung; im letzteren bleiben nur Vorgänge innerhalb der joh. Schule als vermutbare Anlässe. Auf die Auslegung haben diese ungeklärten Fragen keinen unmittelbaren Einfluß. Gnilka beschränkt sich darauf, den Text in seiner jetzigen, d. h. in einer kanonischen Gestalt zu kommentieren und für einen breiteren Leserkreis zu erschließen.

Eppenhain im Taunus

Josef Hainz

MAYER ANTON, *Der zensierte Jesus*. Soziologie des Neuen Testaments. Mit einem Geleitwort von Norbert Greinacher. (320.) Walter, Olten 1983. Kart. DM 39,80.

Ein Brief statt einer Rezension:

Sehr geehrte Damen und Herren!

In früheren Zeiten hat man immer von den sogenannten zornigen jungen Männern in der Theologie gesprochen. Heute ist das umgekehrt: man muß von den zornigen (gekränkten) Alten reden – und die lassen ihre Emotionen gewöhnlich erst los, wenn ihnen niemand mehr schaden kann. Als einen solchen Fall sehe ich Herrn A. Mayer an mit seinem Buch ‚Der zensierte Jesus‘.

Ich sehe mich außerstande, dieses zu rezensieren. Es genügt bereits, was in Publik-Forum zu diesem Buch steht.*

Bedauerlich finde ich, daß der katholische Verlag Walter, Olten-Freiburg, der lange ausschließlich von der aufgeschlossenen katholischen Avantgarde gelebt hat, hier sich „profilieren“ und sogar den werbeträchtigen Titel geliefert hat sowie die wertvollen Empfehlungen von Herrn N. Greinacher und Herrn H. Halbfas.

Wissenschaftlich positiv am Buch sind die Seiten 302–312. Hier kommt zum Vorschein, daß hinter dem Autor Kenntnis und Vermögen steht.

Das Buch gebe ich Ihnen zu meiner Entlastung wieder zurück.

Mit freundlichen Grüßen

Passau

Friedrich Schröger

SCHWARZ ROLAND, *Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen*. (Österreichische Biblische Studien, Bd. 15). (226.) Österreichisches Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1983. Kart. lam. S 246.–.

Die Pastoralbriefe, lange Zeit verkannt oder abgewertet, finden seit gut einem Jahrzehnt intensiveres Interesse und neue Würdigung. So setzt sich die angezeigte, bei J. Kremer erarbeitete, Dissertation mit einem Hauptpunkt der früheren Kritik auseinander, der den Pastoralbriefen ein bürgerliches, verbürgertes Christentum unterstellte. Dagegen kann eine eingehende exegetische Untersuchung über die „Eignungskriterien“ der Amtsträger die gestellte Frage eindeutig verneinen. Der Vf. zeigt den profanen und biblischen Hintergrund dieser katalogischen Ethik auf, beleuchtet deren Grundintention und sieht ihren „Sitz im Leben“ hauptsächlich in ihrer Auseinandersetzung mit den Irrlehrern. In einer weiteren bibeltheologischen Zusammenschau werden die Anfänge des kirchlichen Rechts und des Amtes, das der Vf. in einem autoritativen Gegenüber zur Gemeinde und autoritativer Verkündigung definiert, zurückverfolgt und dabei auch die Entwicklungen von Jesus und Paulus her angesprochen, so z. B. die Dialektik von Ehelosigkeit – Familienethik, Besitzverzicht – Besoldungsanspruch, Charisma – Institutionalisierung u. a. m. Dies alles führt zu einer positiven Wertung der Pastoralbriefe: Ihre Leistung besteht in ihrem Bemühen um den Glaubensvollzug unter den Bedingungen des Alltags; ihre pragmatische Vorliebe für das Selbstverständliche und allen Christen Gemeinsame ist nicht so starr, daß sie nicht auch dynamische Veränderungen zuliebe, was u. a. auch für die heutige Anwendung dieser Eignungskriterien zu bedenken ist. Alles in allem ein wichtiger Beitrag zu einem mehr sachgemäßen Verständnis der Pastoralbriefe!

Freilich sind auch manche Bedenken anzumelden. Sie betreffen gar nicht so sehr die kontroverse Einschätzung als Corpus pastorale oder pseudepigraphie Einzelschriften, sondern Tieferes, z. B. die Funktion der Ketzerpolemik als rhetorische Topik. Dabei hätte die Auseinandersetzung mit den Arbeiten von R. J. Karris sicher viel im Urteil verändern können. Auch in der Wertung von Amt und Recht klingt m. E. manches allzu apologetisch und klischeehaft. Die Pastoralbriefe gewinnen nicht, wenn ihr Ausleger im Feindbild der zur Frage gestellten Bürgerlichkeit verfangen bleibt. Dennoch: Die Dissertation hat wie ihr Vf. meine freundschaftliche Hochachtung und ich möchte ihn sehr dazu ermuntern, seinen Weg als Exeget auch weiterzugehen.

Graz

Peter Trummer

* Vgl. die Artikel von Rudolf Pesch, „Ein Skandal in jeder Hinsicht“ (Publik-Forum Jg. 12, Nr. 14, 22. Juli 1983, S. 19–21) und Rolf Baumann, „Wenn Jesus spricht, wie die Bild-Zeitung schreibt“ (Publik-Forum Jg. 12, Nr. 15, 12. August 1983, S. 20f.)

CHARPENTIER ETIENNE, *Führer durch das Neue Testament*. (175.) (Deutsche Bearbeitung v. F. J. Schierse). Patmos, Düsseldorf 1983. Kart. DM 26,-/S 197.60.

Der Leiter des katholischen Bibelwerkes Frankreichs, *Etienne Charpentier*, hat aus seiner reichen Erfahrung für alle, die in den Bereichen der Seelsorge mit der Heiligen Schrift arbeiten müssen, einen vorzüglich didaktisch aufbereiteten Leitfaden zur Erschließung des Neuen Testaments erstellt. Der Verfasser der Patmos-Synopse, *F. J. Schierse*, übertrug ihn in gut lesbares Deutsch. Ausgehend von der Lebenswelt der Zeugen des Auferstandenen, wohl bedacht auf die chronologische Abfolge der Entstehung der ntl. Schriften wird in die Briefe, in die synoptischen Evangelien nach Mk und Mt, in das lukanische Doppelwerk und in die johanneischen Schriften eingeführt.

Knappe Exkurse, z. B. über das Kerygma, die Bekenntnisformeln, die Passions- und Ostergeschichten, die Wunder und Gleichnisse u. a. m. sollen ein besseres Verständnis des neutestamentlichen Schrifttums ermöglichen.

Daß ob der gedrängten Kürze manches zu wenig Beachtung fand (so wird z. B. kaum Entsprechendes über die Kindheitsgeschichten vermittelt), daß gewisse Aussagen, z. B. über die Eigenart der Wunder oder auch über die Frage der Auferstehung Jesu, zu wenig gründlich und umfassend ausgefallen sind, ist bedauerlich.

Die vielen anschaulichen Skizzen und Überblicke, die synoptischen Vergleiche und auch eine gut gewählte Bebilderung (leider nur in schwarz-weiß) verleihen diesem „Führer durch das Neue Testament“ gleichwohl den Wert eines guten Arbeitsbehelfes.

Linz

Josef Hörmandinger

NESTLE DIETER, *Die Ursprünge des Neuen Testaments* – oder: Vom Wort Gottes, das unter die Räuber fiel. (HTB Nr. 1054). (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 7,90.

Warum ist „das Wort Gottes unter die Räuber gefallen?“ – Etwa, weil man die Bibel im Billigangebot des Supermarktes findet? Weil biblische Texte für banale Reden und Songs, ja auch für Comics herhalten müssen? Weil das Wort Gottes in die breite Sprache des Alltags oder gar in deprivierten Dialekt übertragen wird? Alles das trifft sicher zu, wenn unser Verfasser meint: „Die Evangelien sind für Eingeweihte gedacht, nicht für den Buchmarkt“. Und in strengen Worten fährt er fort: sie sind „für die Leitung und den Gottesdienst der Gemeinde, nicht als private Erbauungsliteratur . . . nicht zur Verteilung am christlichen Schriftentisch . . .“ da (S. 45). Im Kapitel „Vom Brot des Wortes – Grundlinien einer sakramentalen Interpretation“ kritisiert er, daß viele Übersetzungen heute darauf hinauslaufen, „. . . daß einer sich selbst irgendwo unterzubringen sucht bei den von Jesus Seliggepriesenen . . .“ (S. 50) – Auch die Einheitsübersetzung bekommt ihren Teil ab, sicher nicht ganz

zu unrecht, wengleich die Anmerkung: Luthers Text „bleibt das Maß für alles Bibelübersetzen“ (S. 39f.) wegen dieser verallgemeinernden Form nicht standzuhalten vermag.

Dem Professor für evangelische Theologie in Karlsruhe, *Dieter Nestle*, geht es aber wirklich um das Wort Gottes, Seite für Seite spürt man dieses Anliegen. Er sieht, daß selbst eine sehr verdiente Bibelwissenschaft das Neue Testament für viele nur zu einem interessanten literarischen Werk, für andere aber zu einem Anlaß zur Skepsis gemacht hat. Das Wort Jesu müsse aber betroffen machen. Daher versucht er zu den Ursprüngen, zu jener kleinen Schar hinzuführen, die Jesus unbedingt gefolgt ist, die ihm vertraut hat, die seine Zeugen wurden und als erste Kirche der Märtyrer für ihn Zeugnis abgelegt hat. Ihrer Verkündigung – überliefert im Neuen Testament – gilt das Wort Solschenizyns: „Wir reichen euch die Erfahrung unserer Leiden“.

Daher ist das Neue Testament zuerst Gebet und dann erst Lehre. Es ist ein „Notbehelf“, weil es aus einer vielfachen Not heraus geboren worden ist, aus der Gemeinde Jesu, der Kirche, die das tragende Element, die Entscheidende für das Gotteswort ist. „Bibelvergötzung“ bedeute eine Gefahr.

Wenn der katholische Leser mit einigen Stellen und Anmerkungen nicht konform gehen kann, so tut es dem ganzen kaum eine Einbuße, zu tief ist das biblische und christliche Anliegen dieses Buches.

Linz

Josef Hörmandinger

KELLERMANN MECHTHILD/MEDALA STANISLAW/PICCIRILLO MICHELE/SITARZ EUGEN, *Welt aus der die Bibel kommt*. Biblische Hilfswissenschaften. (Biblische Basisbücher, Bd. 2). (263.) Butzon & Bercker, Kevelaer/Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1982. Kart. DM 28,-.

Die vier Mitarbeiter des Buches bringen jeder sich einen Überblick über ein wichtiges Fachgebiet der biblischen Hilfswissenschaften.

M. Piccirillo, Grundriß der biblischen Geographie (11–63), schreibt in 26 Einzelthemen über den Schauplatz des biblischen Geschehens: Geographie als Geschichte eines Landes; Biblische Länder; Syrien-Palästina; Der Weg der Patriarchen; Der Weg des Exodus; Die Landnahme in Kanaan; Das davidisch-salomonische Reich; . . . Palästina unter römischer Herrschaft; Die Geographie der Evangelien; Das römische Imperium, die jüdische Diaspora und die apostolische Kirche. Fünf gezeichnete Landkarten erleichtern die Lektüre/das Studium. Wie auch die übrigen Mitarbeiter des Buches, bringt er am Ende seines Beitrags eine Liste über benutzte und weiterführende Literatur. Als Franziskaner („Kustoden“ des Heiligen Landes!) und Professor für Biblische Geschichte und Biblische Archäologie in Jerusalem ist *P. der ideale* Mann für diese Thematik. Daß es für die „Wüstenwanderung“ Israels verschiedene Routen (32f.) gibt, kann Laien und einfache

„Theologen“ verwirren; das Problem ergibt sich aus dem biblischen Text.

S. Medala und E. Sitarz behandeln ein Thema, das mit dem vorausgehenden sachlich zusammengehört: Biblische Archäologie (65–116). Nach einer gut verständlichen Einleitung „Vom Sinn einer biblischen Archäologie“ über „Methode“ und „Datierung“ kommen sie zum Problem der Identifizierung „Wo lag was“. Der Leser wird sodann mit den für die Bibel relevanten Epochen der Menschheitsgeschichte, bzw. ihren materiellen Überresten „bekanntgemacht“. Daß es nicht mehr ist, liegt gewiß nicht bei den Verfassern, sondern in der Konzeption/Umfang des Buches. Im dritten und umfangreichsten Teil des Buches gibt Eugen Sitarz, Redaktionssekretär in der Katholischen Bibelanstalt, einen guten Überblick über die „Geschichte des Volkes Gottes“ (117–196). Wenn der Verf. 587 als Jahr der Eroberung Jerusalems anführt, würde man einen erläuternden Satz erwarten, warum er von der Zeittafel in der „Einheitsübersetzung“ abgeht (hier: 586); für 586 vgl. auch E. Vogt, Zeittafel, in: J. Schreiner (Hg.), Wort und Botschaft, Würzburg 1967, 389–402, 398; H. Haag; A. H. J. Gunneweg u. a.

Die Aufgliederung des historischen Teils in 16 Themen verweist den Nichttheologen wie auch den Studierenden auf die neuralgischen Punkte in der Heils-„Geschichte“. Mehr als ein Viertel der benutzten und weiterführenden Literatur ist fremdsprachig. Da den Leser wohl mehr die weiterführende Literatur interessiert, vermissen ich das sehr geschätzte Werk von M. Metzger, Grundriß der Geschichte Israels.

M. Kellermann, Wissenschaftliche Angestellte der Universität Tübingen, gibt einen Einblick in die drei biblischen Sprachen (Hebräisch, Aramäisch, Griechisch) (197–257). Sie zeigt auch an Hand von Beispielen, wie der biblische Mensch denkt und wie er sich ausdrückt. Daß der Leser ihres Beitrages Lust bekommt, eine oder alle drei Sprachen näher kennenzulernen, kann ich mir vorstellen. Leider ist auf der Literaturliste keine Aramäisch-Grammatik genannt. Desgleichen vermissen ich die große Hilfe für die Lektüre des NT im Urtext: M. Zerwick, Analysis Philologica Novi Testamenti Graeci.

„Welt aus der die Bibel kommt“ halte ich für sehr brauchbar für Studierende der Theologie, für in der Pastoral Tätige, für fragende Bibelleser.

St. Pölten

Heinrich Wurz

MESTERS CARLOS, *Vom Leben zur Bibel – von der Bibel zum Leben*. Ein Bibelkurs aus Brasilien für uns. 2 Bände. (112. u. 168.) Grünewald-V./Mainz, Kaiser-V./München 1983. Kart. zusammen DM 38,-.

Frömmigkeit und Praxis der lateinamerikanischen Basisgemeinden gewinnen im Gespräch über biblische Texte elementare Orientierungshilfe. Die Armen erfahren sich als von Gott geliebt und als Subjekt des Lebens. Ihr Widerstand gegen Zynismus und Ausbeutung wird zur Sache des Glaubens.

Carlos Mesters (gebürtiger Holländer, Karmeliter und Bibelwissenschaftler in Brasilien) hat Anfang der siebziger Jahre auf Grund von langjährigem solidarischen Zusammensein mit den Armen einen spezifischen Arbeitsstil für Gemeindeguppen entwickelt. Im Gespräch verschränken sich gegenwärtige Wirklichkeit und biblische Botschaft unter der Voraussetzung von Kirche und Glauben. Der Gesprächsverlauf hat zwei Schwerpunkte: ein Text aus dem Leben von heute wird vorgelegt und mit einer Begebenheit aus dem Leben zur Zeit der Bibel kontrastiert; im Gedankenaustausch darüber sollen die Fragen verstanden werden, die das Leben (auch in der Bibel) stellt. Nach Gebet, Lied oder meditativer Stille folgt die Lektüre des Bibeltextes, die durch Fragen, Erklärungen oder Nacherzählen ergänzt wird. Ziel ist die Umsetzung der Botschaft in Verhalten und Handlung.

Vf. hat fünf zentrale Themenbereiche in exegetischer, theologischer und didaktischer Hinsicht bearbeitet: Weisheit, Gleichnisse, Bergpredigt, Person Jesu, Eschatologie. Eine grundsätzliche Einleitung erläutert Aufbau und Arbeitsweise der Materialien (S. 11–28). Jedem Kapitel gehen theologische Informationen voran. Carlos Mesters ist bemüht, vom Erfahrungshorizont der Menschen, vom Leben in seiner widersprüchlichen Vielfalt auszugehen. Er vermeidet alles Dogmatische und zielt auf *Verleblichung* der Botschaft. Wenn Gottes Wort mit dem Leben zu tun hat, kann das nicht anders sein. Würde nicht Jesus auch von Maniok, Mais und schwarzen Bohnen sprechen, wenn er heute in Brasilien geboren würde? – Eine wesentliche Tendenz der Auslegung ist daher, das Analogische, das Vergleichbare, das Gleichnishafte in Sprache und Denken herauszustellen. Die Gesprächsstruktur unterliegt einer eigenen Dynamik. Spezialisten sollen nur in Zweifelsfällen konsultiert werden. Ein Laie sorgt für den geordneten Verlauf der Treffen. (Hier deutet sich ein neues Pastoral-Konzept an). Jeder im Kreis ist als Person anzuerkennen, denn jeder „spricht mit Vollmacht“ (S. 16) und Kompetenz. Der Sinn des Textes kann „für uns“ erkannt und angeeignet werden, wenn Menschen „über das Leben im Licht des Wortes Gottes und über das Wort Gottes im Licht des Lebens“ diskutieren (S. 24). Offen für Überraschungen dienen die Bibelkreise der Alphabetisierung im Glauben und der integralen Befreiung.

Die Übertragung aus dem brasilianischen Portugiesisch durch Victoria M. Drasen-Segbers ist korrekt und verständlich. Allerdings wurde der Text für europäische Leser adaptiert (dadurch ist die spirituelle Dimension in den Hintergrund gedrängt worden; bei Übertragung bzw. Übersetzung der Bibeltexte und bei einzelnen Anmerkungen tauchen Fragen auf). Unbedingt hätte ein Vorwort auf das *hermeneutische Problem* (s. Untertitel) hinweisen müssen: Es kann nicht darum gehen, die authentische und autochthone Glaubenspraxis der brasilianischen Basisgemeinden nach Europa zu übertragen, um dem müde gewordenen Christum einen exoti-

schen Impuls zu geben. Das wäre – trotz Solidarität und Enthusiasmus – theologische Ausbeutung und Mißachtung der erkenntnistheoretischen Bedingungen hüben und drüben. Verantwortlicher Umgang mit der Bibel im europäischen Kontext muß sich fragen, ob und in welchem Maße Erkenntnisse der Bibelwissenschaften zum Zug kommen müssen. Naivität als Methode wäre Verrat an der Sache. Ein Gespräch mit lateinamerikanischer Theologie setzt Dialogfähigkeit voraus, d. h. Identität im Glauben, kontextuelle Sensibilität und Ehrfurcht vor dem Leben. Wenn „Leben“ nicht durch „Haben“ oder „Praxis“ definiert ist, sondern im Horizont der Menschwerdung des Gottessohnes geglaubt wird, ergeht auch an uns der „Ruf zur Freiheit“ in unverwechselbarer Gestalt.

Marburg

Ulrich Schoenborn

LAEPPLÉ ALFRED, *Außerbiblische Jesusgeschichten*. Ein Plädoyer für die Apogryphen. (128.) Don Bosco V., München 1983. Ppb. DM 16,80.

Dem Interesse unserer Zeit für die Apogryphen will Vf. mit seinem Buch begegnen. Er sieht in ihnen den Niederschlag eines „Weitererzählens“ der Jesusgeschichte, das sich im Vorfeld und auch nach den kanonischen Evangelien abgespielt hat. Läßle behandelt vor allem die geschichtlichen Schriften, während er das sogenannte Thomasevangelium, das 1945 entdeckt wurde und 114 Aussprüche Jesu enthält, nur kurz streift. Das sogenannte „Jakobusevangelium“ (2. Jh.) wird ausführlich wiedergegeben, weil es mit seinen Erzählungen über die „Vorgeschichte Jesu“ auch stark in die christliche Frömmigkeit hineingewirkt hat: Wir erfahren die Namen der Eltern Mariens, Joachim und Anna, was zu ihrem Fest führte; es wird erzählt, daß Maria Tempeljungfrau war (früher Fest „Maria Opferung“) und daß sie mit dem Witwer Joseph auf wunderbare Weise verlobt wurde (leichte Erklärung für die Jungfräulichkeit Mariens und der „Brüder“ und „Schwestern“ Jesu). Viel negativer sind die Texte, in denen der Zeitraum vom 12. bis 30. Lebensjahr Jesu ausgefüllt wurde (Kindheitserzählung des Thomas und arabisches Kindheitsevangelium). Es sind geschmacklose und alberne Wundererzählungen, die bestenfalls einigen Aufschluß geben über das damalige Leben in Nazareth.

Wenn Läßle die Texte ein „5. Evangelium“ nennt, tut er ihnen zuviel Ehre an, wie er auch die gnostische Überformung zu wenig herausstellt.

Linz

Sylvester Birngruber

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

WALDENFELS HANS (Hg.), *Theologie – Grund und Grenzen*. Festgabe für Heimo Dolch zur Vollendung des 70. Lebensjahres. (635.) Ferdinand Schöningh, Paderborn 1982. Ln. DM 98,-.

Der emeritierte Bonner Fundamentaltheologe

Heimo Dolch hat zu den Fragen seines Faches und darüber hinaus Vieles und Bedeutsames zu bieten gehabt. Seine Schüler und Freunde versuchen mit dieser Festschrift, das weite Feld der Fundamentaltheologie (in ihrem heutigen Verständnis) auszuleuchten; dabei werden (ganz im Sinn des Geehrten) die „Grenzfragen der Theologie“ in je spezifischer Weise aktuell. Zugleich steht aber auch die Frage nach dem Proprium und dem Zentrum der (Fundamental-)theologie zur Diskussion an, wie auch die Methode des jeweiligen Theologietreibens. Keineswegs ist dabei das konkrete Objekt der Theologie (das Gottes-, Welt- und Menschenverständnis vor allem unserer Zeit) übersehen, es geht ums Konkrete, in toto ebenso wie im Detail.

Aus der bunten Fülle der 37 Beiträge scheinen uns die folgenden heraushebenswert: Max Seckler, *Kritik, Krise, Kritizismus – Besinnung auf die kritische Aufgabe der Theologie* (37–62) und Wilhelm Keilbach, *Der religiöse Indifferentismus. Versuch einer psychologischen Analyse* (113–122).

Im Beitrag von Heinz Schürmann wird dessen derzeitiger Forschungsschwerpunkt manifest: es geht um den biblischen Leitbegriff der „Basileia“; hier (191–237) sucht er „Jesu ureigenes Basileia-Verständnis“ (vgl. unterdessen ausführlicher: ders., *Reich Gottes – Jesu Schicksal*, Freiburg 1983). Man wird (zumal als Sozialwissenschaftler) vielleicht ein etwas einseitiges und zum Individuellen hinneigendes Verständnis von Basileia konstatieren; der Anstoß dazu, den Begriff vom „Reich Gottes“ fundamental(-theologisch) zu reflektieren, wird man (im Sinn einer politischen Theologie) nicht genug begrüßen können. In einem vierten Abschnitt finden sich ziemlich disparate Untersuchungen über „Grenzgänger“; das Spektrum der untersuchten Denker reicht von Epikur über Augustinus und Nikolaus von Kues zu Teilhard de Chardin und Elie Wiesel.

Das in diesem Sammelband zusammengetragene Material bietet eine Fülle von Gedanken in der Form von Einzelreflexionen.

In diesem Sinn ist die Festschrift ein wichtiger „theologischer Brocken“, und man wird an einzelnen Aufsätzen nicht leicht vorbeisehen können.

Es wäre freilich zu wünschen (gewesen), daß man dem Laureaten die Ehre gegeben hätte und ausführlicher auf seine theologischen und philosophischen Themen und Thesen eingegangen wäre (ausdrücklichen Bezug nehmen H. Waldenfels, *Fundamentaltheologie als Grenzwissenschaft*, 13–36, und H. M. Baumgartner, „Intellectus sacrificium fidei?“, 387–393). Ein Blick auf die Bibliographie von Heimo Dolch (623–626) vermag ja nur oberflächlich die Schwerpunkte und die Summe seiner Forschertätigkeit auszuweisen.

Linz

Ferdinand Reisinger

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

Vorweg die Frage: Handelt es sich hier um ein Buch, das es wert ist, daß darüber gestritten wird? – Um dieses Buch gab es einen Streit: Der Paderborner Dogmatiker Peter Eicher fällt im „Publik-Forum“ ein vernichtendes Urteil über die Neuerscheinung. Der Hauptvorwurf heißt: Der Ansatz, der hier unternommen wird, sei vor-vatikanisch. Von anderer Seite, zumal von Karl Rahner, folgte zugunsten von Karl-Heinz Weger eine ausgewogene Intervention; solche Verteidigung kam keineswegs unerwartet, führt doch Weger Rahners transzendental-theologischen Ansatz konsequent weiter (ohne freilich viel Neuland zu betreten). Der Streit um dieses Buch weist freilich über den konkreten Anlaß hinaus. Es geht hier um einen ersten Teil einer Fundamentaltheologie; und diese Disziplin ist alles andere als eindeutig, sowohl was ihre Methode als auch was ihren Gegenstandsbereich betrifft. W. will jedenfalls keine „theologische Prinzipienlehre“ (vgl. J. Ratzinger) bieten, sondern eine Glaubensbegründung für unsere Zeit, und das heißt für ihn: „in einer agnostischen Welt“. Damit ist unsere Theologie einerseits geschichtlich geortet, andererseits will solche Theologie die prinzipielle Möglichkeit sinnvoll-gläubiger Rede von Gott und seinem Wirken aufweisen. Diese Aufgabe hat sich Weger fürs erste aber noch nicht vorgenommen; der positive Teil soll in einem zweiten Band folgen. Für solches Vorhaben – so meint W. – ist es zuerst notwendig, die religions- und theologiekritischen Positionen zur Kenntnis zu nehmen. Vom 5. bis zum 9. Abschnitt des Buches geht es um die Argumente, die von Atheisten bzw. Agnostikern vorgebracht werden. (W. geht auf eine klare Abgrenzung dieser beiden Bezeichnungen, die H. R. Schlette intensiv fordert, nicht ein.)

Jean Amerys Feststellung, daß der Atheismus nicht (mehr) provozieren will (vgl. 91 ff.), fordert eine Stellungnahme zum sogenannten Atheismus als Massenphänomen. Wie ist dieser zu bewerten? Weger hat sich dazu einmal in einem Artikel in den *StdZ* geäußert; hier geht er darauf nur ganz kurz ein. Warum wohl?

Bei den Darstellungen des „klassischen Atheismus“ bleiben nur die bekannten Argumente von Feuerbach, Marx und Freud auf dem Tisch. Nietzsche fehlt fast ganz! Es wäre wohl angebracht, einmal aus den eingefahrenen apologetischen Bahnen auszubrechen; die Überlegungen z. B. von Bruno Bauer („Das entdeckte Christentum“, 1843) wären es sicher wert, daß man sie in der Theologie ernst nimmt! Derartige kritische Einwände wollen nicht das Recht einer mehr oder weniger repräsentativen Auswahl in Frage stellen; es wäre aber an der Zeit, damit Schluß zu machen, die einmal bzw. des öfteren gefällten Urteile stereotyp zu reproduzieren. An manchen Theologie-Kritikern findet der Vf. sein spezielles Interesse (z. B. an Hans Albert).

Die religionskritischen Einwände werden an den beiden Enden (Einführung und Schluß) gleichsam unreflex „aufgefangen“; am Anfang steht „die Frage nach dem Menschsein“, am Ende, beim Aufweis der Existenz Gottes der Verweis: „es waltet in jedem Leben etwas Unsagbares“. Damit ist das Problem allerdings erst auf eine andere Ebene transformiert (vgl. E. Jüngel, in: Gott als Geheimnis der Welt, das Kapitel über die „Sagbarkeit Gottes“).

Die von W. praktizierte Methode ist ähnlich derjenigen, die das Vaticanum II bei der Behandlung des Atheismus (GS 19–21) demonstrierte: Statt des positiven Aufweises der Existenz Gottes wird der umgekehrte Beweis, nämlich der der Unhaltbarkeit des Atheismus versucht. Ist damit schon ausreichend argumentiert? (vgl. den außerordentlich kritischen Kommentar von J. Ratzinger zur Passage in GS in *LThK*, Suppl. III). Die Frage nach der Verborgenheit Gottes bzw. das Problem des spekulativen Wegs zu Gott ist erst neu gestellt!

Ein endgültiges Urteil über Wegers fundamentaltheologisches Konzept ist noch nicht erlaubt, solange der zweite, positiv demonstrierende Teil (Begründung der Offenbarung) noch nicht geliefert ist. Tendenzen seiner Position lassen sich aber aus der kleinen Schrift „Gott hat sich offenbart“ (Freiburg 1982, HeBü 946) schon erahnen.
Linz Ferdinand Reisinger

SPRENGER REINHARD / KRAFT HEINRICH (Hg.), *Glück und Leid*. Schlüsselbegriffe menschlichen Lebens. (190.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. Kart. DM 24,80.

Der Band zum 25jährigen Bestehen des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen e. V. setzt sich mit zwei Grundfragen menschlichen Lebens aller Zeiten auseinander, dem Streben nach Glück und dem Ertragen von Leid. Solange der Mensch über sich nachdenkt, um seinem Leben Sinnerfüllung zu geben, solange strebt er nach Glück.

Vordergründig scheint (pragmatisches) Glück rational berechenbar und technisch verwirklichtbar, das Leid aber ein dem Menschen entgegnetretender Mangel zu sein, den es, weil ohne Sinn, aufzuheben gilt. Dieser verflachten Falsifikation tritt Johannes Joachim Degenhardt, Erzbischof von Paderborn, in einem ausführlichen Geleitwort entgegen, er zeigt Glück und Leid zum Heilsplan Gottes gehörig.

Die Disparität der einzelnen Beiträge, die von 13 Wissenschaftlern verschiedener Fachgebiete wie auch Konfessionen (!) „einer breiten Leserschicht zugänglich“ sein sollen, ist zugleich Problem und Chance des Buches. So reicht der Bogen vom „Glück des Poesiealbums“ bis hin zu einer bemerkenswerten Interpretation eines der „Dionysos-Dithyramben“ von Friedrich Nietzsche. Streben nach Glück wird als „existentielles Bewegungsmotiv“ des einzelnen ebenso vorgestellt wie als Erziehungsziel eines vervollkommenungsfähigen und dadurch glücklich werdenden Menschen in Erziehungsschriften aus den USA um 1800.

Leid erscheint als negative Folge des (Glücks-) Spieltriebs ebenso wie als positiver Wert in seiner extremsten Ausprägung, dem Tod, in den Paulinischen Briefen. Die Frage der Machbarkeit des Glücks kontrastiert reizvoll mit der Anfechtung im Leiden des Gerechten in der biblischen Prophetie: „Gottes Wille hat kein Warum“. In unserer Zeit der Verdrängung des Leids lernt der Leser dessen gläubige Annahme in der täglichen Arbeit im Mittelalter als Herausforderung zur tätigen Liebe kennen. Glück zeigt sich ihm nicht nur als Haben (a-personal) und Sein (personal), nicht nur als hedonistische Bedürfnisbefriedigung jenseits der Freiheit (B. F. Skinner), als wahrnehmbares Gefühl erfüllten Lebens, als Antithese zur Lust (V. Frankl), sondern auch als Zufriedenheit (Ch. Bühler), als Sinnerfahrung (Spaemann), als sittliche Pflicht im Streben nach dem Glück des Du (I. Kant), als Erfahrung der liebenden Antwort des Menschen auf den ihn liebenden Gott.

Keine harmonische oder systematische Analyse also dieser zentralen Fragen des Menschen, wohl aber eine facettenreiche und ansprechende Lektüre für jeden historisch, philosophisch und theologisch interessierten Leser.

Linz

Erwin Rauscher

KERN WALTER/LATOURELLE RENÉ/AMBROSIO GIANNI/GROppo GIUSEPPE, *Istanza della teologia fondamentale oggi*. Atti del convegno tenuto a Trento il 14-15 maggio 1980 a cura di Luigi Sartori. (168.) Istituto di Scienze Religiose in Trento 1982.

Das Trienter Institut ließ einem biblischen Seminar von 1979 ein Jahr danach ein Treffen von Fundamentaltheologen folgen und will dadurch eine Tradition inaugurieren, der es um die Begegnung von christlichem Glauben und gegenwärtiger Kultur geht. Es sind vor allem die Philosophie, die Geschichte, die Soziologie und die Psychologie, durch welche die Fundamentaltheologie herausgefordert wird. Den diesbezüglichen Referaten folgte eine Diskussion und als Abschluß eine „tavola rotonda“. Die Tagung verdient es, auch noch im zeitlichen Abstand auf sie aufmerksam zu machen.

Die Beiträge bieten insgesamt eine gute Orientierung, um im Problembewußtsein auf dem aktuellen Stand zu bleiben. Im besonderen verdient Walter Kern Beachtung, der die Philosophie als Ferment der Fundamentaltheologie in einigen neueren Modellen der deutschen Philosophie herausstellt. Nach einem Blick auf die Geschichte der Beziehung Theologie – Philosophie stellt er drei „Theologien“ vor: die Fundamentaltheologie als transzendente Anthropologie Karl Rahners, das hermeneutische Modell Eugen Bisers und den Entwurf einer praktischen Fundamentaltheologie des Johann Baptist Metz. Die dichte Information ist zur Sache, wie nicht anders zu erwarten. Die Modelle betreffen das Subjekt des Glaubens, das Glauben als Ereignis und in seiner

Praxis; wirksam ist in ihnen die Transzendentalphilosophie, die Hermeneutik und der Marxismus (45).

Linz

Johannes Singer

DOGMA TI K UND ÖKUMENIK

GANOCZY ALEXANDRE, *Schöpfungslehre*. (Leitfaden Theologie 10). (168.) Patmos-V., Düsseldorf 1983. Kart. DM 18,-.

Vf. befragt die ganze Hl. Schrift, nicht nur das AT., zu dieser Thematik. In der Botschaft Jesu geht es um die Aufrichtung der Gottesherrschaft, die zugleich eine Lebensherrschaft zum Wohl des Menschen ist. Das Osterereignis, als Sieg über Sünde und Tod, bezeugt das Herrsein des Schöpfers nicht nur an Jesus, sondern an der ganzen Menschheit. Paulus zentriert den jüdischen Schöpfungsglauben christologisch und verdeutlicht ihn an einer entsprechenden Anthropologie. Das johanneische Schrifttum wendet sich gegen allen spiritualisierenden Dualismus der Gnosis und zeigt bei aller Ernstnahme des Bösen, das sich im Kosmos tummelt, die grundsätzliche Gutheit alles Geschaffenen, auch des Materiellen und Leiblichen; das beweisen die Fleischwerdung des Logos und die Sakramente der Kirche.

Vf. bringt dann eine Zusammenstellung der Aussagen der Väter und des kirchlichen Lehramtes bis zum II. Vatikanum. Dabei zeigt sich auch an diesem Beispiel, wie eine Aussage der Schrift jeweils in der Auseinandersetzung mit geistigen Strömungen zu deuten ist und je neues Verständnis gewinnt. In der Konstitution „Gaudium et spes“ des II. Vat. wird der christliche Schöpfungsglaube unter den Bedingungen moderner Gesellschaft konkretisiert: Die Würde der menschlichen Person, der Sinn menschlichen Schaffens, Ehe und Familie als Praxis gelebten Schöpfungsglaubens und gesellschaftliche Verantwortung im Sinn des Glaubens.

Dieses Buch kann Studierenden und dem persönlich Interessierten eine grundlegende Information und einen klärenden Durchblick durch die geschichtliche und systematische Fülle des Themas verschaffen.

Linz

Sylvester Birngruber

NIEWIADOMSKI JÓSEF, *Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien*. (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 9). (168.) Tyrolia, Innsbruck-Wien 1982. Kart. lam. S 240.-.

Die ausgezeichneten „Innsbrucker theologischen Studien“ werden mit diesem Band, eine Dissertation auf Anregung und unter Betreuung von Prof. R. Schwager SJ/Innsbruck, um eine zur Kritik herausfordernde Publikation bereichert. Zur Kritik deswegen, weil „Zweideutigkeit“ im Titel selbst (mindestens) zweideutig ist. Gemeint ist nämlich – wie mit einem Blick dem Sachregister zu entnehmen – „Widersprüchlichkeit“, die dem bekannten reformierten Theologen J. Moltmann attestiert wird. Man wird sich eher auf eine offene Zweideutigkeit einlassen

wollen als auf Widersprüchlichkeit. In der Arbeit sollen „... die Bemühungen J. Moltmanns um die Konkretisierung des christlichen Gottesverständnisses rekonstruiert werden“ (9). Vf. weist darauf hin, daß es ihm (nur ihm?) nicht gelang, „... die verschiedenen Aussagereihen Moltmanns anhand eines Modells darzustellen“ (10). Darum wird „eine zweifache Rekonstruktion der Theologie Moltmanns“ versucht (10): Hier wird also doch von Theologie im Singular (zunächst) gesprochen? Die Vermutung regt sich, daß gerade die unausgeglichene, weil restlos nie aufzuhebende Spannung im Problemfeld Gott – Welt eben in ihrer Unausgeglichenheit zum Charakteristikum der Theologie Moltmanns gehört. Wegen der vom Vf. mit aller Präzision vorgenommenen Analysen müssen wir aber vorerst – und zwar auch noch nach der Lektüre – der These folgen, „... daß Moltmann mit zwei – logisch – miteinander nicht zu vereinbarenden Modellen arbeitet“ (10).

Der I. Teil zeigt die radikale Entgegensetzung von Gott und Wirklichkeit: Gott, der eindeutige Fokus der widersprüchlichen Wirklichkeit. Hier wird schon der (zunächst noch unter dem Vorzeichen der Eschatologie stehende) Weg zur Vorstellung des widersprüchlichen Gottes, die in wachsendem Maß an Bedeutung gewinnt, sichtbar: Von der „Theologie der Hoffnung“ über den „gekreuzigten Gott“ zur (hoffnungslos?) in sich selbst widersprüchlichen Trinität (II. Teil). Die von Moltmann versuchte kreuztheologische Trinitätslehre – so der Vf. – leidet an einer theologischen Überschätzung der Sünde, ohne daß deren Wesen von Moltmann näher verdeutlicht wird. Unveränderlichkeit Gottes und sein Werden in der Geschichte (in seinem Heilshandeln am Sünder) sind auch in den Versuchen Moltmanns, ein neues Sprechen über Gott zu entwerfen, nicht zu einer verehrten Einheit gekommen. Hinweise auf „Gott und das Böse“ im III. Teil erhärten diese Erkenntnis. Weitere Versuche in der heutigen Theologie, das angesprochene trinitarische Erlösungsthema neu aufzunehmen (K. Barth, H. U. v. Balthasar) werden kurz skizziert bzw. in einem „Anhang“ auf ihre inspirierende Kraft hin untersucht.

Ohne Zweifel kommt der Arbeit das Verdienst zu, das ausgesprochen theologische Gespräch, das Reden von und über Gott, zwischen verschiedenen, konfessionell geschiedenen Partnern wieder in den Mittelpunkt zu stellen. Dazu bedarf es mutiger Dialoge. Ob in diesem Fall J. Moltmann wieder so etwas wie ein Anführer im Gespräch bleibt, kann Thema gut christlicher „Hoffnung“ sein.

Graz

Winfried Gruber

FASTENRATH ELMAR, „In vitam aeternam“. Grundzüge christlicher Eschatologie in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. (1057.) EOS, St. Ottilien 1982. Kart. DM 98,-.

Die Habilitationsschrift, die 1979 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn angenommen wurde, umfaßt im ganzen

1057 Seiten, wovon ein Abkürzungsverzeichnis 20 Seiten und ein Literaturverzeichnis 142 Seiten einnimmt. Diese äußeren Daten weisen schon darauf hin, daß es sich hier um ein „Sammelwerk“ handelt, d. h. um ein Werk, in dem sehr viel gesammelt ist, was zur Thematik der Eschatologie vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des 2. Weltkrieges in deutscher katholischer und evangelischer Theologie geschrieben wurde. Dabei hat die Studie „zum Ziel, den vielfältigen Zusammenhang von soziologischen Bedingungen, philosophischen Fragen und theologischen Antworten im Gebiet der Eschatologie zu verdeutlichen“ (826).

Teil I (Der philosophische- und theologiegeschichtliche Hintergrund für die neueren Entwürfe christlicher Eschatologie) behandelt zwei große Komplexe. Als erstes wird die geistesgeschichtliche Situation im Übergangsbereich vom 19. zum 20. Jahrhundert in knappen Charakterisierungen des Denkens von 22 Philosophen dargelegt (8–80). Der folgende Überblick über die Eschatologie im Bereich der evangelischen Theologie Deutschlands stellt in Kurzschilderungen 12 Vertreter vor, die den Widerspruch einer konsequenten Eschatologie gegen die Versuche einer rein innerweltlichen Verwirklichung des Gottesreiches erheben (80–124). – Teil II (Die katholische Eschatologie in der Zeit vom Ende des 19. Jahrhunderts bis zum Beginn des 1. Weltkrieges) beschäftigt sich sehr ausführlich mit der Eschatologie von zwei Würzburger Dogmatikern: *Hermann Schell*, Die Vollendung des Heils (126–275) und *Joseph Zahn*, Die Harmonie von Jenseitshoffnung und Diesseitswirken (277–348). – Teil III (Die Eschatologie unter der Todeserfahrung des ersten Weltkrieges) geht im ersten Kapitel den Wandlungen des Fühlens und Denkens im Bereich der Theologie nach: Es wird der Hauptinhalt eschatologischer Monographien von 17 evangelischen Theologen wiedergegeben (349–550); dem schließt sich ein Überblick an, wie bei sechs katholischen Theologen die Antwort auf die Frage nach den letzten Dingen aussah (550–572). Das zweite, dritte und vierte Kapitel bringt eine breite Darstellung der Eschatologie von drei katholischen Theologen: *Bernhard Bartmann*, Christlicher Glaube als ethischer Anruf und menschlicher Trost (573–681); *Karl Adam*, Die organische Einheit von individueller und universeller Eschatologie auf Grund der Vorstellung von der Kirche als dem Leib Christi und der Gemeinschaft der Heiligen (683–725); *Romano Guardini*, Die pneumatische Gemeinschaft personalen Lebens des in Christus erlösten Menschen mit Gott (727–802). – Teil IV (Schlußbetrachtung) stellt zunächst – anhand von relevanten Textpassagen – eschatologische Grundgedanken des Zweiten Vatikanischen Konzils heraus (803–825) und gibt dann einen zusammenfassenden Rückblick auf die eschatologischen Entwürfe aus den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts (825–831).

An der Studie beeindruckt die Fülle des verarbeiteten geistesgeschichtlichen und theologiegeschichtlichen Materials. Obwohl in manchen

Kapiteln, wie etwa bei Schell und Guardini, eine strengere Konzentration auf die Spezifika der Eschatologie (und damit eine Kürzung) wünschenswert wäre, hat die Fülle eine zweifache positive Bedeutung: Zum einen sind in der Vielfalt der erörterten Entwürfe alle Probleme angesprochen, die ein dogmatischer Traktat über Eschatologie berücksichtigen muß; insofern ist das Buch eine wichtige Informationsquelle für Dogmatiker. Zweitens zeigt der unmittelbare Vergleich der Entwürfe anschaulich, daß die Tiefe des eschatologischen Geheimnisses nicht von einem einzelnen Theologen voll ausgeschöpft werden kann; insofern wird hier exemplarisch das kontingente, fragmentarische Erfassen göttlicher Wahrheit als Grund für die Legitimität, ja Fruchtbarkeit eines theologischen Pluralismus sichtbar. Schließlich hat die Untersuchung wegen ihres ökumenischen Charakters einen besonderen Wert: Sie gibt nicht nur Einblick in die eschatologischen Positionen vieler evangelischer Theologen, sondern sie weist auch – trotz aller kritischen Distanzierung von Einseitigkeiten und Schwächen – deutlich auf wesentliche Konvergenzen hin.

Regensburg

Georg Kraus

DEXINGER FERDINAND (Hrsg.), *Tod – Hoffnung – Jenseits*. Dimensionen und Konsequenzen biblisch verankerter Eschatologie. Ein Symposium. (Religion, Wissenschaft, Kultur 4). (206.) Herder, Wien 1983. Brosch. S 128.–/DM 28,80.

Die Referate, die sich anschließenden Diskussionsbeiträge sowie eine „Retractatio“ des Referenten, in der er die Ergebnisse des Gesprächs aufnimmt, einer Tagung der Katholischen Akademie Wien aus dem Jahr 1981 sind in diesem Band zum Druck befördert worden. Daraus ist eine kleine Summe der eschatologischen Problemstellung von heute geworden, die jedem Interessierten zur anregenden Lektüre empfohlen werden darf. Einleitend behandelt der *Herausgeber* „Das Hoffnungsbedürfnis des Menschen und die Entstehung der Eschatologie“, wobei er, unter Zugrundelegung der alttestamentlichen Daten, als Sonderfall menschlicher Hoffnung die Lehre von den Eschata bezeichnet. Der grundlegende Beitrag von N. Füglistler zeichnet „Die Entwicklung der universalen und individuellen biblischen Eschatologie in religionshistorischer Sicht“ nach. Sehr instruktiv ist der Beitrag des Altkirchengeschichtlers P. Stockmeier, München („Patristische Literatur und kirchliche Lehrdokumente als Zeugen der historischen Entwicklung der Lehre von Himmel, Hölle, Fegefeuer und Jüngstem Gericht“). Er arbeitet vorzüglich die Umweltverhaftung der eschatologischen Erfahrungen der Alten Kirche heraus. Der Philosoph G. Scherer behandelt „Das Leib-Seele-Problem in seiner Relevanz für die individuelle Eschatologie“. Für die dogmatische Debatte um den sog. „Zwischenzustand“ ist erhellend seine Ansicht, einen solchen für das Individuum zu behaupten, sei als „Schlacke des Dualismus“ zu registrieren, doch müsse man an einem kollekti-

ven Zwischenzustand festhalten: erst mit der ganzen Gemeinschaft ist auch der einzelne wirklich vollendet. Der evangelische Theologe K. Lüthi setzt sich mit dem Theodizeeproblem aus eschatologischer Sicht auseinander („Die biblische Hoffnungsbotschaft (Eschatologie) und das Absurde in der Welt“). Auf den ersten Blick fällt aus dem Rahmen des Herkömmlichen der Vortrag von G. Girardi-Sassari mit dem provokatorischen Titel „Säkularisation, Klassenkampf und Eschatologie. Zur Hermeneutik der Rede von der Eschatologie“. Ausgehend von dem tief wirksamen Vorwurf des Marxismus, Eschatologie sei letztlich Aufforderung zur Resignation, möchte er als „Gläubiger, der sucht“ Wege weisen, die das unterdrückte eschatologische Bedürfnis des Menschen anzielen. Seine Ausführungen machen sehr nachdenklich. Diese Nachdenklichkeit mag dann beim einen oder anderen gläubigen Leser selber wieder in Verzweiflung umschlagen, läßt er sich von W. Zauner über „Individuelle und universale Eschatologie im Bewußtsein des Volkes“ unterrichten: die Kluft zwischen amtlicher und theologischer Glaubensaussage einerseits und dem Glauben der Christen andererseits ist eminent tief. Die daraus sich ergebende Problematik greift in einem gedankenreichen Referat *D. Wiederkehr* abschließend auf („Der sichere Tod und die unsichere Eschatologie. Probleme der Theologie und kirchlichen Verkündigung“). – Gerade die praktischen Beiträge stellen eine Herausforderung an alle kirchlich engagierten Christen zu tieferem Nachdenken über die Eschata dar, das über die herkömmlichen Positionen hinausgehen muß; und dies nicht nur aus statistisch belegter Misere heraus (Zauner), sondern aus der Erkenntnis, die Lüthi so formuliert: „Vielleicht hat der christliche Glaube ‚nach Auschwitz‘ nur noch Chancen, wenn er sich grundsätzlich nicht mehr auf die Seite von Siegern stellt, wenn er seinen messianischen Charakter neu gewinnt . . .“. Der Berichtsband bietet Material genug, um solches Denken neu zu wecken.

Regensburg

Wolfgang Beinert

BOFF LEONARDO, *Was kommt nachher?* Das Leben nach dem Tode. (187.) O. Müller V., Salzburg 1982. S 198.–

Nach einem in die Thematik des Buches einführenden Kapitel beschäftigen sich die weiteren Kapitel mit den klassischen Themen der christl. Eschatologie (Tod, Fegefeuer, Himmel, Hölle). Weitere Überlegungen befassen sich mit der Frage nach dem Antichrist, der Zukunft der Welt, der Apokalyptik, dem Sichtbarwerden des göttlichen Planes und einer Endzeitspiritualität. Ein Anhang mit Texten und kurzen Darstellungen aus der christlichen Tradition runden die Ausführungen ab.

Das Buch von Boff ist angesiedelt im Zwischenbereich von Dogmatik und Spiritualität. Es bietet theologisch keine wesentlichen neuen Überlegungen, sondern baut auf bekannten und heute häufig vertretenen Auffassungen auf. So übernimmt

der Verfasser z. B. von L. Boros die Hypothese von der Endentscheidung, die der Mensch in seinem Sterben trifft.

Die Stärke des Buches liegt in der Art der Formulierung und der Aussage. Das Gemeinte wird in einer verständlichen und sympathischen Weise ausgesagt, so daß für den Leser zu bereits bekannten Wahrheiten neue Zugänge geschaffen werden.

Linz Josef Janda

TORWESTEN HANS, *Sind wir nur einmal auf Erden?* Die Idee der Reinkarnation angesichts des Auferstehungsglaubens. (206.) Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983. Geb. DM 26,80.

Auch wenn man von unseriösen, sich manchmal am Rand des Lächerlichen bewegendem Vorstellungen absieht, bleibt unbestritten, daß die Lehre von der Reinkarnation immer wieder eine starke Faszination auf Menschen ausübt. Allerdings steht sie offensichtlich im Gegensatz zu einem christl. Jenseitsverständnis.

T. versucht nun, gerade diesen Gegensatz aufzuweichen. Seine Ausführungen sind geprägt vom östlichen Denken, wenn auch immer wieder vermischt mit westlichen Fragestellungen. Er stammt aus der BRD, war sechs Jahre im Ramakrishna-Vedanta-Zentrum in London und ist derzeit freier Schriftsteller und Maler. Er fühlt sich der christl. und der östl. hinduistisch-buddhistischen Tradition in gleicher Weise verbunden; seine Sympathien gehören jedoch eindeutig der Lehre der Reinkarnation; er hält diese für die bessere Deutung der Wirklichkeit und versucht, die christl. Jenseitsvorstellungen damit in Einklang zu bringen bzw. darin zu integrieren.

Seine Überlegungen bewegen sich in einem Mittelfeld menschlicher Deutungsmöglichkeiten; sie gleiten dankenswerter Weise nicht ab in absonderliche „Erfahrungsberichte“, meiden aber andererseits auch die Auseinandersetzung mit den schweren philosophischen Fragen (menschliches Sterben, Einmaligkeit, Geschichtlichkeit, personale Identität des Individuums . . .), die ausgeklammert bleiben oder von vornherein im Sinne einer Reinkarnation verstanden werden. Bei allem Verständnis für eine manchmal bissige Kritik an christl. Jenseitsvorstellungen würde man sich doch über eine größere Bereitschaft freuen, auch hinter oft recht unbeholfenen Auffassungen die dahinterstehende schwer aussagbare Wahrheit zu erahnen. Ein christl. Himmel ist ja doch nicht so statisch, wie dies manche Äußerungen vermuten lassen.

T. macht deutlich, daß die Lehre der Reinkarnation nicht die zentrale Wahrheit östl. Denkens ist, sondern selbst der Relativierung bedarf; er weist darauf hin, daß auch Reinkarnation nicht Verbleiben in einem ewigen horizontalen Kreislauf bedeutet, sondern sich auch an ihrem Ende ein Sprung in eine andere neue Existenzweise zu vollziehen hat. Es geht also letztlich darum, zu erklären und zu deuten, wie der Mensch aus seinem endlichen, unentfalteten und in Schuld verstrickten Dasein den Schritt in eine neue Existenzweise tun kann. Es ist unbestreitbar, daß

die Reinkarnation für manche Probleme eine bestechende Lösung bereit hält; sie kann auch als konsequente Fortsetzung der Idee der Selbstverwirklichung angesehen werden. Im Hintergrund der Auseinandersetzung steht die Entscheidung, welche Möglichkeiten man dem Menschen bei der Erreichung einer neuen Existenzweise zubilligt und wieviel ihm dabei nur von Gott geschenkt werden kann. So wird die Diskussion um die Reinkarnation auch zu einer neuen Form des Gnadestreites.

Ob sich die beiden Denkweisen kontradiktorisch ausschließen oder auch begriffen werden können als verschiedene Aussageweisen, die sich um die eine Wahrheit bemühen, die aber selber im unzulänglichen Lichte bleibt, diese Frage zu beantworten wird einem langen und langwierigen Prozeß des Aufeinanderzugehens und Einanderverstehens vorbehalten bleiben. Aber auch hier könnte das dialektische Gesetz wirksam werden, daß dem Menschen die Wahrheitssuche zwar aufgegeben ist, daß er aber durch Erkenntnis den Zugang zum Leben verlieren kann. Die Wahrheit ist eben nicht allein dem philosophischen Denken vorbehalten, sondern sie liegt auch in den oft schwer und mißverständlichen Worten der Dichter und in der überhellen-dunklen Schau der Mystiker.

Dem Fundamentaltheologen von Paderborn (N. Klaes) ist man für sein klärendes und richtungweisendes Nachwort dankbar. Vom Verlag ist eine Druckkorrektur auf S. 128 erbeten.

Linz Josef Janda

SCHMIEDER LUCIDA OSB, *Geisttaufe*. Ein Beitrag zur neueren Glaubensgeschichte. (486.) Schöningh, Paderborn 1982. Ppb.

Die umfangreiche Dissertation der heute im geistlich bewegten Leben (Charismatische Erneuerung) in der BRD weithin bekannten Autorin wurde im Fachgebiet Dogmatik/Dogmengeschichte von der Theol. Fakultät in Paderborn angenommen und in die Reihe „Paderborner Theologische Studien“ aufgenommen (Bd. 13). Der heute in verschiedenen Aufbruchsbewegungen in der Christenheit wieder aufgenommene Begriff der „Geisttaufe“ wird in seiner Entstehung und langen Geschichte untersucht. Die verschiedenen Bedeutungsgehalte, deren Entfaltung innerhalb der Neuzeit (Mittelalter und frühe Kirche werden nicht einbezogen) ein wesentliches Stück pneumatologischer Glaubensgeschichte bildet. Wegen der konkreten Einbettung des mit „Geisttaufe“ jeweils gemeinten Vorganges in bestimmte geistliche Erfahrungen müssen auch diese eingehend beschrieben werden. Auf diese Weise liest sich die interessante Studie streckenweise wie eine Einführung in christliche Mystik.

Das 1. Kapitel fragt nach dem Wurzelboden des Wortes „Geisttaufe“ in den Erweckungsbewegungen des 16. u. 17. Jahrhunderts (u. a. H. Zwingly). Das 2. Kapitel zeigt auf, daß die konkrete Bedeutungsgeschichte mit J. Wesley, dem Begründer der Methodisten, beginnt. In

der amerikanischen Erweckungsbewegung (1. Hälfte des 19. Jahrhunderts) wird die Heilungslehre vielfach umgestaltet (3. Kapitel). Von besonderem, weil höchst aktuellem Interesse ist die Untersuchung des Begriffes in den gegenwärtigen Erweckungsbewegungen (4. Kapitel). In diesem Zusammenhang besonders: Die charismatische Erneuerung in der katholischen Kirche (4.6). Man wird den verschiedenen Stellungnahmen dazu aus katholischer Sicht zustimmen müssen, daß die „Geisttaufe“ als irreführender (gegen die Taufe als primären Ort der Geistausgießung gerichteter) Begriff, zu Schwärmereien neigend bzw. provozierend, zurückgewiesen und zugunsten des unverfänglicheren Begriffes „Geist-Erneuerung“ korrigiert werden muß (5. Kapitel).

Das S. 406 u. ö. genannte „Malines Document I“ gibt es auch in deutscher Übersetzung! (ThPQ 129 [1981] 263 ff.) Für manche Leser etwas beschwerlich: Zahlreiche Zeugnisse und Dokumente werden nur in der englischen Originalsprache zitiert. Großen Wert besitzt das umfangreiche Literaturverzeichnis (465–481). Die „Charismatische Erneuerung“ hat (neben den Arbeiten von H. Mühlen) mit diesem Buch ein unverzichtbares Standardwerk zur Hand.

Graz

Winfried Gruber

BODEM ANTON / KOTHGASSER ALOIS M. (Hg.), *Theologie und Leben*. Festgabe für Georg Söll zum 70. Geburtstag. (Biblioteca di Scienze Religiose – 58). (530.) Libreria Ateneo Salesiano, Roma 1983. Brosch. L 45.000/DM 84,50.

Dem verdienten theologischen Lehrer und langjährigen Rektor der Philosophisch-theologischen Hochschule der Salesianer Don Boscos in Benediktbeuern Georg Söll haben zur Vollendung seines 70. Lebensjahres (6. 10. 1983) Kollegen und Schüler diese Festgabe gewidmet. Die Interessen des Jubilars sind weit gestreut; sie reichen von Dogmatik und Dogmengeschichte (Söll lehrte Dogmengeschichte am Athenäum der Salesianer in Turin und nach dessen Verlegung und Erhebung zur Päpstlichen Universität in Rom), im besonderen Mariologie, bis zur Theologie des Sports.

Weit gestreut sind auch die Themen dieser Festgabe. Sie gehören in die Bereiche Bibelwissenschaften (Loss, Wahl, Krämer, Lona), Kirchengeschichte (Farina, Pasquato), Dogmengeschichte (Martin), Dogmatik (Gallo; Pneumatologie: Kothgasser, Bentetto; Sakramentenlehre: Bodem, Amato; Mariologie: Häußling, Triacca, Favale, Gianazza), Moraltheologie (Laun), Kirchenrecht (Boekholt), Spirituelle Theologie (Midalì); Salesianische Spiritualität: Valentini, Rosanna, Posada), Pädagogik (Weinschenk), Psychotherapie (Franta, Heimler). Auf sechs Seiten werden die Veröffentlichungen Sölls selbst verzeichnet.

Von vornherein erweist es sich als unmöglich, den gehaltvollen Arbeiten des stattlichen Bandes in einer kurzen Besprechung gerecht zu werden. Hervorgehoben seien daher nur einige beson-

ders aktuelle Beiträge (den übrigen soll die Aktualität nicht abgesprochen werden).

Wenn Angelo Amato die therapeutische Dimension des Bußsakramentes in der Theologie und der Praxis der griechisch-orthodoxen Kirche herausstellt, kann er damit auch der katholischen Theologie, die sich heute erneut auf dieses Sakrament besinnen muß, wertvolle Dienste leisten.

In einer Zeit, in der auch viele Katholiken die Forderung der vorehelichen Keuschheit nicht mehr einsehen wollen, erweisen sich die abgewogenen Erwägungen von Andreas Laun zur sexuellen Enthaltbarkeit vor der Ehe als nützlich.

Den neuen Codex Iuris Canonici auswerten hilft die Untersuchung von Peter Boekholt „Das revidierte Kirchenrecht. Anwendung des CIC auf das Leben“.

Zu schätzende Aspekte vermittelt Reinhold Weinschenk in seinem Beitrag „Arbeit – Herausforderung und Lebenswert des Menschen. Verständnis menschlicher Arbeit als Grundlage für die Integration junger Menschen in die Berufs- und Arbeitswelt“.

Gern wird man sich auch über Haltung und Wirken der Salesianer Don Boscos in der Gegenwart durch den Aufsatz von Eugenio Valentini „Il Salesiano oggi“ informieren lassen.

Das ausführliche Inhaltsverzeichnis erleichtert es dem Suchenden, in den Beiträgen, die in deutscher, in italienischer oder in spanischer Sprache abgefaßt sind, das ihn näher Interessierende zu finden.

Wien

Karl Hörmann

MILDENBERGER FRIEDRICH, *Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften*. (211.) W. Kohlhammer, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1982. Kart. DM 34,-.

Mildenberger will zu „theologisch verantwortetem Umgang mit dem tradierten Bekenntnis“ anleiten, will zeigen, daß das verpflichtende Bekenntnis nicht Last, sondern Hilfe ist, will Bekenntnis auslegen auch im ökumenischen Kontext. Seine „Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften“ ist also keineswegs Auslegung einer im strikten Sinne verbindlichen und nicht mehr zu kritisierenden Lehrnorm. Denn: „Das Bekenntnis der evangelisch-lutherischen Kirche läßt sich nicht einfach in einem tradierten Text erfassen“ (S. 29). In den Bekenntnisschriften werden bleibende Wahrheiten tradiert. Sie sind also *Corpus doctrinae*, das zum Fragen „nach dem Evangelium und seiner reinen Predigt anleitet“ (S. 22).

Verf. versteht die lutherischen Bekenntnisschriften wesentlich aus ihrer Entstehungssituation heraus (I). Sie sind Entfaltungen von Grundentscheidungen, der reformatorischen („Gott allein wirkt unser Heil“; II), der der alten Kirche („Welt und Heil sind die Gaben desselben Gottes“; III). Es werden die theologischen und anthropologischen Implikationen der reformatorischen Grundentscheidungen ausgeführt (IV). In den

folgenden Kapiteln werden im besonderen das Augsburger Bekenntnis (V), die Lutherschriften (VI) und, außerordentlich kritisch, die Konkordienformel (VII) behandelt. Im VIII. Kapitel, „Evangelisches Bekenntnis“, werden Probleme des Konfessionalismus und von Versuchen seiner Überwindung (Barmen, Leuenberger Konkordie) dargestellt und diskutiert. Abschließend (IX) wird die aktuelle Frage nach evtl. notwendigen und gebotenen Scheidungen (im Zusammenhang der kritischen Bibeltheologie und der politischen Ethik) aufgeworfen, und zwar in scharfer Abgrenzung gegenüber evangelikalem Verlangen nach starken Bindungen. Die Zeit ist jetzt für bekenntnismäßig formulierte Scheidungen nicht reif. Allerdings sei in der Predigt entschiedenes (und also wohl auch: scheidendes) Reden geboten. Ein ausführliches Glossar schließt die Arbeit ab.

So imponierend das Programm dieser Arbeit ist, so vieles an Gutem und Einleuchtendem sich in dieser Arbeit findet, bleiben dennoch zahlreiche Fragen offen. Es wird nicht recht deutlich, welche Funktion diese Bekenntnisschriften nun wirklich haben, auch, was Bekenntnis selbst eigentlich ist. Oft würde man Begründungen für Behauptungen wünschen. Manche aktuelle Frage wurde nicht beachtet, etwa die Diskussion über eine mögliche Anerkennung des Augsburger Bekenntnisses durch die röm.-kath. Kirche. Oft wünschte man auch, die ausführlich angeführte Literatur würde auch berücksichtigt und diskutiert.

Wien

Johannes Dantine

SCHILLER KARL E. / MODLHAMMER JOHANN W., *Ketzer und Christ*. Das Christuszeugnis Martin Luthers im Spiegel des II. Vatikanischen Konzils. (159.) Veritas, Linz 1983. Kart. S 97.-.

K. E. Schiller bietet einen kursorischen, teilweise etwas sprunghaften Überblick über Luthers Leben und Christuszeugnis. Seine Hauptthese, daß die römisch-katholische und die evangelische Kirche der Augsburger Konfession zwei Modellvorstellungen der *einen* Kirche Jesu Christi bilden, die dieselbe Wahrheit komplementär ausdrücken wollen, wird leider nicht näher ausgeführt, stellt aber schon als These ein Zeichen christlicher Hoffnung dar. Sehr ausgewogen sind die Stellungnahmen von J. W. Mödlhammer zu Luthers Christuszeugnis im Spiegel des Vaticanum II. Die Äußerung A. Brandenburgs, daß Luther im Zweiten Vaticanum „sein Konzil“ gefunden habe, wird ohne vorschnelle Schlüsse auf weite Strecken verifiziert.

Die in einfacher Sprache gebotenen Darlegungen des kleinen Buches ermöglichen eine Auseinandersetzung mit den Positionen zweier Kirchen, die offenbar nicht so weit auseinanderliegen, als man jahrhundertlang gemeint hat.

Linz

Rudolf Zinnhobler

LEHMANN KARL, *Gemeinde*. KAUFMANN FRANZ-XAVER / FRIES HEINRICH / PANNENBERG WOLFHART / CAMPENHAUSEN AXEL / KRÄMER PETER, *Kirche*. FRIES HEINRICH, *Konfessionen und Ökumene*. (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 29). (240.) Herder, Freiburg i. B. Ppb. DM 44,-.

Während in andere Bände dieser Reihe oft etwas disparate Themen aufgenommen wurden, sind alle Aufsätze des vorliegenden Bandes auf die Kirche bezogen. Es geht zunächst um die Konkretisierung der Kirche in der Gemeinde, dann um Zusammengehörigkeit und Gegenüber von Reich Gottes und Kirche, und zwar in Vergangenheit und Gegenwart, und schließlich um das Miteinander der christlichen Kirchen in der Ökumene. Die Entwicklung der ökumenischen Bewegung wird in ihren Etappen treffend charakterisiert von der „Polemik“ über die „Kontraverse“ und „Irenik“ zum „Dialog“, der in der katholischen Kirche vor allem mit dem Vaticanum II eingesetzt hat. H. Fries kommt zum Ergebnis: „Konfessionen sind nicht das Gegenteil von Ökumene, sie können vielmehr deren Träger und Gestalt werden“ (220).

Linz

Rudolf Zinnhobler

ZOGHBY ELIAS, *Den zerrissenen Rock flicken*. Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten? (181.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1984. Kart. DM 14,80.

Das Buch stellt ein leidenschaftliches Plädoyer für die Einheit von lateinischer und orthodoxer Kirche dar. Der Verfasser, der 1912 in Kairo geborene Erzbischof der mit Rom unierten melkitisch-griechisch-katholischen Kirche von Baalbeck/Libanon, wurde durch seinen „Plan einer doppelten Kirchenzugehörigkeit“ (1975) bekannt. Ausgehend von der Überzeugung, daß die wesentliche Einheit im Glauben gegeben sei, sieht er keine Schwierigkeit, daß seine konkrete Kirche gleichzeitig Mitglied der römisch-katholischen und der griechisch-orthodoxen Kirche sei. Diese doppelte Gemeinschaft könnte sich als Modell für die Einheit zwischen Ost- und Westkirche erweisen. Da dieser Plan von Rom abgelehnt wurde, erklärte Zoghby wenigstens für seine Person die Zugehörigkeit zu beiden Kirchen, „denn alle beide sind heilig, apostolisch, in ihrem Glauben substantiell identisch, ebenso in ihrer Apostolizität, ihrer bischöflichen Verfassung, ihrem kirchlichen Kult und ihrer sakramentalen Feier“ (130). Der Verfasser bittet darum, ihm zu glauben, daß sein Vorgehen allein seiner „Liebe zu Jesus Christus und zu seiner Kirche entspringt sowie dem aufrichtigen Willen, einer Gewissenspflicht nachzukommen“ (132). Das Buch ist nicht frei von Angriffen auf Rom und auf die melkitische Kirche, welche durch ihre Union mit Rom ein Schisma mit der orthodoxen Kirche geschaffen habe. Die leidenschaftlich vorgetragene Sehnsucht nach Einheit verdient jedoch allen Respekt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

ÖKUMENISCHES FORUM. Grazer Hefte für konkrete Ökumene. Nr. 5 (165.) Institut für Ökumenische Theologie und Patrologie der Theol. Fakultät Graz und „Interkonfessioneller Arbeitskreis Ökumene in der Steiermark“, Graz 1982. Kart. S 80.–.

Im wesentlichen bietet dieses Heft die Ergebnisse der Tagung des herausgebenden Arbeitskreises zusammen mit dem Bildungshaus „Maria Trost“ vom 23. und 24. Jänner 1982. Die Hauptreferate waren den aktuellen Fragen der Geisttheologie gewidmet. Einleitend sprach Univ.-Prof. Dr. Theodoros Zisis (aus Thessaloniki) über „die Bedeutung der orthodoxen Pneumatologie“. Zum Thema „Kirche in der Kraft des Heiligen Geistes“ gaben Univ.-Prof. Dr. Herwig Aldenhoven (Bern), Superintendent Dieter Knall (Graz), Pastor Franz Kramaric (Graz) und Univ.-Prof. DDr. Winfried Gruber (Graz) weiterführende Stellungnahmen ab. Dr. Grigorios Larentzakis (Graz) gibt einen aufschlußreichen Bericht über die „Theologische Konsultation der Konferenz europäischer Kirchen“ (KEK) in Bukarest vom 22. bis 26. März 1982 unter dem Leitsatz: „Das Seufzen der Schöpfung – Christen Europas auf der Suche nach ihrer Verantwortung heute“. Derselbe Autor zeichnet auch für den „Versuch einer Selbstdarstellung: Die orthodoxe Kirche“. Nach Informationen und Nachrichten aus den Kirchen bildet das erste approbierte Dokument des offiziellen Dialogs zwischen orthodoxer und römisch-katholischer Kirche den Abschluß: „Das Mysterium der Kirche und der Eucharistie im Lichte des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit“. So bietet auch dieses Heft wieder eine inhalts- und aufschlußreiche Dokumentation über die ökumenischen Bewegungen in Österreich, besonders auf dem Boden der Universitätsstadt Graz.

Linz

Peter Gradauer

MORALTHEOLOGIE

VIRT GÜNTER, *Epikie – verantwortlicher Umgang mit Normen*. Eine historisch-systematische Untersuchung zu Aristoteles, Thomas von Aquin und Franz Suarez. (Tübinger Theol. Studien, Bd. 21). (300.) Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1983. Kart.

Angesichts der Tatsache, daß in den letzten 50 Jahren eine deutliche Tendenz festzustellen ist, die früher ziemlich in Vergessenheit geratene Verhaltensweise der Epikie, die im Umgang mit positiven Gesetzen eine Rolle spielen kann und soll, in ihrer Bedeutung für das sittliche Leben des Menschen wieder stärker zur Geltung zu bringen, erschien es seit längerem schon wünschenswert, über dieses Thema eine ausführlichere, sowohl historische wie systematische Gesichtspunkte berücksichtigende Monographie zu besitzen. In seiner vorliegenden Habilitationsschrift hat sich der jetzige Salzburger Moralthologe dieser Aufgabe mit viel Gründlichkeit und Geschick unterzogen.

Verständlicherweise kreisen seine Ausführungen um die drei im Titel genannten klassischen Autoren, die für die Entwicklung der Epikielehre von maßgeblicher Bedeutung waren. Der Verf. begnügt sich nicht mit einem bloßen Referat über die Quellentexte, sondern versucht, bisweilen weit ausholend, den Standpunkt seiner Gewährsmänner aus der Zeit- und Bildungssituation, in der sie standen, begreiflich zu machen, wobei auch dem Ort ihrer Epikielehre im Rahmen ihres wissenschaftlichen Systems besondere Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Zur Epikielehre selber waren bereits einige historische Studien, besonders von F. d' Agostino, zur Verfügung, die der Verf. in angemessener Weise zu nutzen verstand.

Um mich auf Thomas v. Aquin zu beschränken, dem offensichtlich die besondere Liebe des Autors gilt, so stellt dieser zunächst einmal richtig fest, daß der Scholastiker „die Epikie ausdrücklich nur angesichts des menschlichen Gesetzes kennt“ (138). Im weiteren Verlauf der Darstellung drückt sich jedoch der Verf. in einer weniger eindeutigen Weise aus, so daß der Leser den Eindruck gewinnen muß, nach der Auffassung des Aquinaten sei die Anwendung der Epikie für die gesamte menschliche Sittlichkeit von großer Bedeutung. Schon auf der nächsten Seite heißt es: „Die Epikie ist gerade jene Tugendhaltung, die das menschliche Handeln nach höheren Regeln sittlicher Akte gestaltet“ (139). Auch in der abschließenden Zusammenfassung auf S. 246 ist nur noch vom sittlichen Handeln als solchem die Rede. Wie es scheint, wird vom Verf. der Satz in der S.th. II II 120,2 überinterpretiert, der besagt: *epikeia est quasi superior regula humanorum actuum*. Damit sind aber nicht die menschlichen Handlungen schlechthin gemeint, sondern nur die in den Bereich der *iustitia legalis* fallenden. Für sie ist die Epikie eine superior regula.

Nach der Behandlung der Epikielehre des Franz Suarez, der dem Verf. ersichtlich weniger liegt, kommt nach kurzen Bemerkungen über die entsprechenden Auffassungen bei Kant und Alfons v. Liguori die Lehre in den moraltheologischen Handbüchern des 19. und 20. Jahrhunderts zur Sprache. Das Werk schließt ab mit einem Rückblick und Ausblick auf die Bedeutung der Epikielehre für die gegenwärtige Problemlage in der theologischen Ethik und Moralphädagogik.

Im einzelnen sei noch folgendes bemerkt: Zwischen den Seiten 129 und 168 besteht eine gewisse Diskrepanz. Während es an der ersten Stelle den Anschein hat, als ob für die Epikie die *intentio legislatoris* von geringerer Bedeutung sei, heißt es an dem anderen Ort einschränkunglos: „Das Interpretationsprinzip für ein Handeln gemäß der Epikie ist die Intention des Gesetzgebers.“ – Zu 131 f.: Die Heiden können nach Thomas nicht durch das natürliche Gesetz allein zu Gott gelangen, ohne daß sie wissen, daß es sich um einen Weg zu Gott handelt. O. W. Pesch in DThA 13,626, auf den sich der Verf. bezieht, hat übersehen, daß Thomas in dem *sed contra* von S.th. II II 98,5 einen Text des Ps.-Dionysius im Auge hat, in dem es heißt, daß die Hei-

den „durch Engel“ zu Gott heimgeführt wurden. Sie konnten also von diesen erfahren, worum es sich handelte, wenngleich sie unter den Bräuchen des Gesetzes das Heil sicherer und vollkommener erreicht hätten (S.th.I II 98,5 ad 3). – Zu 139: Es besteht keine Spannung zwischen dem von Thomas sonst vertretenen Prinzip der Subjekthaftigkeit der von Gott eingesetzten Zweitsachen und der Möglichkeit einer von Gott selbst vorgenommenen Intervention, denn nach S.c.G.III,76 (n.2520-23) erhalten die Zweitsachen die Handlungsanweisung von der Erstsache. – Zu 185: Daß die Moraltheologie des 16. und 17. Jahrhunderts aus den Beichtbüchern hervorgegangen sei und sich nur für die Sündhaftigkeit einzelner Akte interessiert habe, stimmt nicht. Das gilt nur für manche der damals veröffentlichten mit dem Titel „Theologia moralis“ versehenen Bücher. Der Schwerpunkt der moraltheologischen Wissenschaft lag in der damaligen Zeit immer noch in den umfangreichen Kommentaren zur Summa theologiae des hl. Thomas. – Zu 205: Suarez einen Trick vorzuwerfen, entspricht wohl nicht der üblichen Ausdrucksweise.

Die mit großem Fleiß und weitreichender Quellen- und Literaturkenntnis erarbeitete und in gut lesbarem Stil dargebotene Studie des Verf. stellt in bezug auf die christliche Epikielehre ein Standardwerk dar, das dem kritischen Leser eine umfassende Orientierung über dieses Thema vermittelt.

Graz

Richard Bruch

ROTTNER HANS, *Grundgebot Liebe*. Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Kart. lam. S 178.–.

In der neuen Veröffentlichung des Innsbrucker Moraltheologen geht es zunächst nicht – wie der Titel etwas irrtümlich vermuten läßt – um das Gebot der christl. Nächstenliebe mit seinen vielfältigen Implikationen, sondern um die dialogische Grundstruktur des menschlichen Denkens und Lebens. Der Verfasser greift damit die Gedanken seines 1970 veröffentlichten und inzwischen vergriffenen Buches „Strukturen sittlichen Handelns“ auf, erweitert und vertieft sie. Es sollen die praktischen Auswirkungen des dialogischen Prinzips auf die praktischen Bereiche der Moral aufgezeigt werden; an ihnen sollen die theoretischen Grundlagen exemplifiziert werden. Das Buch ist gleichsam im Zwischenbereich der „Übersetzung“ angesiedelt. Darin liegt zugleich seine Stärke und seine Schwäche. Die Schwäche zeigt sich darin, daß bei diesem Konzept notgedrungen manches nur kurz und damit etwas oberflächlich dargestellt werden kann. Auch ist die Gliederung und Zuordnung zum Teil ungewöhnlich; offensichtlich sollte das Wort Liebe in den einzelnen Überschriften auch verbal zum Ausdruck kommen. Andererseits vermag der Verfasser jedoch gerade durch dieses Konzept einsichtig zu machen, wie sich durch die Anwendung des Prinzips Liebe die Gesichtspunkte in den klassischen Themen der Moraltheologie verschieben. Er legt dies unter anderem dar an den Begriffen Tugend, Sünde, Vergebung, Gewissen.

Veränderungen, die bei einer statischen und sachbezogenen Moralauffassung vor allem Abfall und schädliche Relativierung sind, können bei einem personalistischen Grundkonzept auch als Ausdruck des Wandels und der Geschichte personaler Beziehungen verstanden werden. Ein interpersonaler Ansatz vermag auch auf einsichtige Weise eine individualistische Moral zu überwinden, die ihre höchste Zielsetzung in einer Selbstverwirklichung des Menschen sieht. Hervorgehoben sei auch, daß man immer wieder auf treffende und erhellende Passagen und Formulierungen stößt. Dies zeigt sich z. B. im letzten Kapitel, wo in recht übersichtlicher Weise die Beziehung der Moraltheologie zur Bibel, zur philosophischen Ethik und zu den empirischen Wissenschaften dargestellt wird.

LinZ

Josef Janda

BECK H. / RIEBER A., *Anthropologie und Ethik der Sexualität*. Zur ideologischen Auseinandersetzung um körperliche Liebe. (Salzburger Studien zur Philosophie, Bd. 13). (427.) Verlag A. Pustet, München – Salzburg 1982. Brosch. S 476.–/DM 68.–.

Das menschliche Sexualverhalten erfährt gegenwärtig starke Veränderungen. Für viele Menschen bedeutet dies Unsicherheit und Orientierungslosigkeit. Sie pendeln zwischen den Normen von früher und der Großzügigkeit von heute, die sich in der Praxis längst zur neuen Norm entwickelt hat. Hinter vielen derartigen Auseinandersetzungen steht die grundsätzliche Überlegung, wieweit es für den Menschen vorgegebene und damit immer gültige Verhaltensweisen gibt oder ob sich diese jeweils aus einer gesellschaftlichen und individuellen Situation ergeben und damit grundsätzlich der Verfügung der Gesellschaft bzw. des einzelnen überlassen sind. Der ideologische Hintergrund der meist recht oberflächlichen und pragmatischen Auseinandersetzungen ist oft nur für ein geübtes Auge zu erkennen. In dieser Situation bietet das vorliegende Werk wertvolle Orientierung und Hilfe. Durch das Aufzeigen der verschiedenen Gesichtspunkte, von denen her menschliche Geschlechtlichkeit verstanden werden kann, ist es leichter möglich, auch widersprüchliche Äußerungen und Standpunkte zuzuordnen und zu verstehen.

Die Verfasser wissen um die Spannung, die in jedem Philosophieren liegt, da einerseits das Ganze im Auge zu behalten und andererseits die Wirklichkeit der vielfältigen Erscheinungsformen zu bedenken ist und im Wechsel von beiden immer wieder eine neue Ganzheit gefunden werden muß. Sexualität ist zunächst eine umfassende biologische Wirklichkeit (I: Hauptteil); sie wird jedoch vom Menschen auf seine Weise erlebt (II: Psychol.-anthropol. Zugang; S. Freud, C. G. Jung, Ph. Lersch) und besitzt darüber hin-

aus eine metaphysische Dimension (III: Platon, Hildegard v. Bingen, Franz v. Baader). Menschliche Geschlechtlichkeit hat aber auch einen starken soziologischen Aspekt (IV: H. Schelsky, W. Reich, H. Marcuse, Simone des Beauvoir, Esther Vilar), und schließlich ist ihre existentiell-ethische Dimension zu bedenken (V). Diesem letzten Teil liegt der ek-sistentielle Ansatz von S. Kierkegaard zugrunde. Der Mensch soll von einer ästhetischen (genießenden, ge- und verbrauchenden) Form der Liebe, der Zweifel und Verzweiflung zugeordnet bleiben, zur Form der ethischen Form der Liebe reifen, die den anderen un-bedingt anzunehmen vermag und daher nicht nur dann lieben kann, wenn und solange der andere gefällt. Von diesem Hintergrund aus werden Konsequenzen für verschiedene Bereiche des sexuellen Verhaltens bedacht (Ehe, Nichteheliche Sexualbetätigung, Sexuelle Enthaltung, Ehe und Familie, Geburtenkontrolle . . .). Eine knappe Zusammenfassung der Gedankengänge und ein ausführliches Literaturverzeichnis beschließen die Ausführungen.

Es ist den Verfassern zu bescheinigen, daß ihnen die Lösung einer schwierigen Aufgabe gelungen ist. Die vielfältigen Bezüge menschlicher Geschlechtlichkeit werden in verständlicher Sprache dargestellt; die Vertreter der verschiedenen Auffassungen kommen ausführlich zu Wort, jeweils verbunden mit einer angemessenen kritischen Auseinandersetzung.

Es handelt sich weder um ein vordergründig interessantes Buch zu Fragen der Sexualität noch um ein Nachschlagewerk für Kurzinformationen, sondern um eine Darstellung grundlegender Zusammenhänge, die bedauerlicherweise viel zu wenig bewußt sind. In der menschlichen Sexualität spiegelt sich Menschsein und Menschlichkeit in einer Weise, die in vielen Äußerungen zu diesem Thema nicht einmal erahnt werden. Dreht sich aber eine Diskussion nur um die Fakten und das äußere Verhalten, dann fehlt die Gesamtschau und das Wissen um eine Mitte; eine Zuordnung und Integration menschlicher Geschlechtlichkeit sind nicht (mehr) möglich.

Daß sich aus einer Gesamtschau auch Orientierungen für das praktische Verhalten ergeben, ist selbstverständlich; es wird aber deutlich, daß es ein Unterschied ist, ob sich solche Orientierungen primär von einem ontologischen Ansatz her ableiten oder lediglich an gesellschaftlichen oder „moralischen“ Normen ausgerichtet sind. Bei aller Grundsatztreue ist eine eindeutige Beurteilung konkreter Verhaltensweisen nicht immer möglich, da eben nicht immer dasselbe ist, wenn zwei dasselbe tun.

Die Wahrheit hat nicht, wer die richtigen Sätze kennt und verwendet; eine Ahnung von Wahrheit kann nur haben, wer um die Schwierigkeiten des Weges weiß und für den die Wegweisung wurde in einem Gestrüpp vieler Möglichkeiten. In diesem Sinn ein dankenswertes und interessantes Buch, das die Mühe des Lesens und des Mit- und Nach-Denkens lohnt.

Linz

Josef Janda

COOPER EUGEN J., *Grundkurs Sexualmoral. II: Leben in Liebe*. (160.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 26,80.

War der Grundkurs Sexualmoral I: Geschlechtlichkeit und Liebe (vgl. Theol.-prakt. Quartalsschrift 131 [1983] 69) eher mit den grundsätzlichen Fragen befaßt, geht es nun im II. Band – mit Überschneidungen – mehr um eine Auseinandersetzung mit konkreten Fragen. Nach einer phil. theol. Grundlegung befassen sich die weiteren Kapitel mit der Geschlechtlichkeit im Kindesalter, der heterosexuellen Phase im Jugendalter, der partnerschaftlichen Liebe in der Ehe, der Familie als Anstalt der Personwerdung und Hauskirche und schließlich mit der Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen. Der streng schematische Aufbau der einzelnen Kapitel entspricht dem des I. Bandes (Problemhaltung, Denkmodell, Ansatz der Ethik, Kritik, Würdigung, Zusammenfassung, Weiterführung) und hat seine Vor- und Nachteile.

Am umfangreichsten und wohl auch am bedeutungsvollsten sind jeweils die weiterführenden Gedanken am Ende der Kapitel. Bei einem grundsätzlich eher dynamisch gewählten Grundansatz sind natürlich nicht allzu konkrete Verhaltensanweisungen zu erwarten – was der Sache nach komplex ist, kann ohne Verfälschung nun einmal nicht durch einfache und eindeutige verbale Antworten geklärt werden –; dennoch bieten diese Überlegungen, die sich in gleicher Weise durch Behutsamkeit und Deutlichkeit auszeichnen, Klärung und Orientierung. Sie beziehen kirchliche Dokumente sowie Texte aus dem Bereich der Theologie, der Philosophie und der Humanwissenschaften mit ein und dienen in der Art ihrer Darstellung auch dem Leser, der die vorausgehenden Teile eher übersprungen hat, da sie ihm zu schematisch waren.

Ein Gedanke aus dem letzten Kapitel diene als Illustration: es wäre mancher Zölibatsdiskussion dienlich, wenn den Teilnehmern mehr bewußt wäre, daß Ehe und Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen in gleicher Weise der Entfaltung der Liebesfähigkeit zu- und untergeordnet sind, daß aber von der zentralen Wahrheit der Inkarnation die Ehe mehr den Aspekt der Vollendung widerspiegelt, während die Jungfräulichkeit (die natürlich nicht sogleich mit Zölibatsgesetz gleichgesetzt werden darf) unter Umständen auch schmerzlich bewußt machen soll, daß die Vollendung noch nicht da ist (nach Mc Donagh in: Concilium 5 [1969] 237).

Linz

Josef Janda

DREWERMANN EUGEN, *Psychoanalyse und Moralthologie*. Band I: Angst und Schuld. (205.) Matthias-Grünwald, Mainz 1982. Kst. DM 29,80.

Der durch sein dreibändiges Werk „Strukturen des Bösen“ (Paderborn³ 1981/82) bekannt gewordene Autor legt in diesem Sammelband eine Reihe von Vorträgen und Aufsätzen vor, die aus den letzten zehn Jahren stammen und der Überwindung des Konfliktes zwischen Tiefenpsycho-

logie und Theologie dienen wollen. So begrüßenswert die erstrebte Versöhnung zwischen beiden ist, so kann sie doch nicht, als sei das die größte Selbstverständlichkeit, auf Kosten der letzteren geschehen. Der Theologie gegenüber zeigt sich jedoch der Vf. wenig einfühlsam. Er attackiert sie mit reichlich überzogenen, unangebrachten Vorwürfen und bringt sich dadurch um seine eigene Glaubwürdigkeit. Ein kritischer Leser wird zu seinen Ausführungen des öfteren nicht wenig den Kopf schütteln. Da es viel mehr Raum beansprucht, unhaltbare Sätze richtig zu stellen als sie abzudrücken, ist es unmöglich, im Rahmen einer kurzen Rezension alle Ungereimtheiten dieses Buches, soweit sie das ethische und theologische Gebiet betreffen, aufzudecken.

Um nur auf einiges hinzuweisen: Der Verf. tadelt die Fremdheit der Theologie gegenüber dem Unbewußten. Man darf jedoch nicht übersehen, daß die Bedeutung desselben für die menschliche Psyche erst in unserem Jahrhundert entdeckt wurde. Dies bedeutet noch längst nicht, daß sich deshalb das Christentum früherer Zeiten „auf einem Kurs der wachsenden Entfremdung des Religiösen von der Psyche des Menschen“ (10) befunden habe und nichts das tiefste Sehnen des menschlichen Herzens Befriedigendes zu bieten gehabt hätte. Wenn der Verf. rügt, daß man christlicherseits den Erlösungsglauben „auf dem Fundament eines ständig wachsenden Kampfes gegen sich selbst, gegen alles ‚Heidnische‘ in der menschlichen Psyche“ (ebd.) errichtete, dann tat man ja schließlich nichts anderes, als den im Corpus Paulinum enthaltenen Weisungen zu folgen, den alten Menschen abzulegen und den neuen Menschen anzuziehen (Eph 4,22–24; Kol 3,9). Was die „Gnade“, die im Sprechzimmer des Therapeuten erfahren wird, betrifft (11), so ist sie bei allem Dank, den man für sie bei einer erfolgreichen Behandlung schuldet, doch wohl anderer Art als die im Beichtstuhl eines Priesters gespendete. Hier verwischt der Verf. die natürliche und die übernatürliche Ebene.

Die Verständeseinseitigkeit der Theologie wird entschieden abgelehnt (12 ff.). Dabei darf jedoch nicht übersehen werden, daß Wissenschaft nun einmal in erster Linie Verständessache ist. Gefühle sind zu sehr an ein einzelnes Subjekt gebunden, um einer allgemeingültigen, kommunikatiblen Sacherhellung dienlich sein zu können. Aber immerhin ist bei Thomas v. Aquin, der manchmal vornehmlich des Intellektualismus bezichtigt wird, der Traktat „De passionibus“ nach dem Urteil von Kennern ein Glanzstück seiner Summa theologiae. Und schließlich hat es ja auch in der langen Geschichte der Theologie genug Vertreter einer theologia affectiva gegeben. Man ist einigermaßen verblüfft, wenn der Verf. sich zu der Behauptung versteigt (12): „Indem die christliche Theologie den Bilderreichtum der menschlichen Psyche verleugnete, die Mystik verwarf [wann?] und die Gefühle kasteite [bei wem?], entartete sie selber gerade bei dem rationalen Verständnisversuch ihrer Dogmen und trotz ihrer verbalen Wertschätzung von Personalität und Freiheit zu einer einzigartigen Schädel-

stätte des Geistes, zu einer beispiellosen Nebel- und Knebelkammer jeder freien Meinung: Ihr Wille zur Rationalität unterdrückte den menschlichen Verstand bald ebenso wie ihre verständige ‚Religiösität‘ das Menschliche Gefühl erniedrigte.“ Solche Sätze, die sich durch ihre Maßlosigkeit selber richten, würde man eher in einem antikirchlichen Pamphlet als in dem Werk eines „Privatdozenten der Dogmatik“ (Buchdeckel) vermuten. Kein Wunder, daß Drewermann zur Beseitigung dieser Mängel dem Christentum nahelegt, sich „nach Jahrhunderten geistigen Hochmuts[!] recht bescheiden bei der Tiefenpsychologie in die Schule“ zu begeben (13).

Ferner wirft der Verf. der christlichen Theologie eine Reduktion der Glaubenslehre auf eine bloße Morallehre vor (14; 63). Die Theologie könne sich von der Fixierung auf Fragen des ethischen Sollens und Handelns nicht lösen (14); auch in der Gegenwart komme es zu einer immer weiteren Ausdehnung des Moralischen auf Kosten des Dogmatischen (61). Diese Vorwürfe werden jedoch nicht spezifiziert, so daß unklar bleibt, was eigentlich gemeint ist (wie man überhaupt Klarheit der Darstellung nicht als starke Seite des Autors bezeichnen kann). Ebenso wenig wird deutlich, warum die Theologie dem Pelagianismus verfallen sein soll (58; 61; 174), es sei denn, der Vf. erblicke allein schon in der Existenz der Moralthologie einen Abfall zu dieser Irrlehre. Es ist bekannt, daß unter den christlichen Konfessionen über den Stellenwert des Moralischen im Gesamt der Christlichen verschiedene Auffassungen herrschen. Der Vf. scheint mehr der protestantischen als der katholischen Überzeugung zuzuneigen.

Ein Gedanke, der Drewermann besonders am Herzen liegt, ist die tragische Schuldverstrickung des Menschen, besonders des Neurotikers, die darin besteht, daß er durch schicksalshafte Faktoren, die ihm selbst gar nicht anzulasten sind, unausweichlich dazu getrieben wird, etwas Böses zu tun und so schuldig zu werden. Hier hätte nun gerade der Begriff der sittlichen Schuld besonderer Klärung bedurft, wobei dem Autor eine intensivere Befassung mit der einschlägigen moraltheologischen Literatur, die er in souveräner Weise ignoriert, hätte zugute kommen können. Seine einzige, zudem recht selten herangezogene moraltheologische Quelle ist das Lehrbuch von Josef Mausbach, gestorben im Jahre 1930!

Das ausschlaggebende Moment des Sittlichen ist die Freiheit des Handelns. Nur wo sie gegeben ist, kann von Schuld (bzw. Verdienst) die Rede sein. Die Erbsünde ist ein einmaliger Sonderfall, für den es sonst im menschlichen Leben keine Parallelen gibt; außerdem wird ihre Schuld durch die Rechtfertigungsgnade (wie immer sie erworben wird) getilgt. Sünden, zum mindesten schwerer Art, passieren dem Menschen nicht, sie können nur mit Wissen und Willen begangen werden. Die Moralthologie kennt jedoch bereits seit langem Hemmnisse der Willensfreiheit, die die Verantwortlichkeit einschränken oder ganz aufheben. Im Laufe der Zeit wurde diese Lehre,

dem Erkenntnisfortschritt entsprechend, ausgebaut, so daß sie auch die psychische Konstitution, erbliche Belastung, anormale Triebhaftigkeit, das Milieu, den Einfluß der Masse und der Massenmedien usw. berücksichtigt. Auch die Situation als solche, in der sich der Handelnde befindet, ist in dieser Hinsicht zu beachten (was jedoch nicht zu einer extremen Situationsethik führen darf). Die Moralthologie zeigt also nicht die Tendenz, möglichst viele Menschen in möglichst hohem Grade mit Schuld zu belasten. Sie lehrt auch nicht, wie D. meint (57), daß es in jedem Fall des Menschen Schuld sei, wenn er nicht zum Glauben findet (vgl. DS 1568 u. II. Vat. LG, Nr. 16), und erst recht nicht, daß ein Ungläubiger, der nicht glauben will, strenger Bestrafung bedürfe (60).

Bei seiner Theorie vom unausweichlichen Schuldig-Werden sieht sich der Vf. gestört durch eine dogmatische Entscheidung des Tridentinums, die besagt, daß dem Gerechtfertigten unter dem Einfluß der Gnade die Erfüllung der Gebote Gottes möglich ist (DS 1568; vgl. 1536), worüber D. so verärgert ist, daß er in abschätziger Weise behauptet, die Kirche habe sich hier ein Dogma zu-rechtgelegt (sic!), „das es ihr scheinbar erlaubt, endgültig das Tragische im Leben zu verdrängen“ (65). Um das Tragische ging es aber hier überhaupt nicht, sondern um die grundsätzliche Ablehnung der reformatorischen Lehre, daß auch der Gerechte bei all seinem Tun sündige. Mit Schwierigkeiten des Handelns im Einzelfall hat sich das Konzil in diesem Zusammenhang gar nicht befaßt. So kann man auch aus der Definition nicht herauslesen, daß es einen Gewissensirrtum nicht geben könne noch daß Hemmnisse der Willensfreiheit auf übernatürlichem Wege beseitigt würden. So wenig es also stimmt, daß man im tragischen Konflikt in jedem Fall schuldig wird, so wenig kann man die christliche Morallehre beschuldigen, „den Zwangsscharakter der bestehenden Situation dem einzelnen im Ton des Vorwurfs zur Last zu legen“ (70; 77). Schließlich verlegt der Vf. das Tragische noch in Gott selbst hinein (71 ff.) und empfiehlt dem Christentum: „Statt Gott von dieser Form des Tragischen (sc. durch in Schuld führende Schicksalsschläge) im Innersten der Schöpfung rein zu waschen, sollte es vielmehr seine so praktischen Einteilungen in Gut und Böse, Frei und Unfrei, Schuld und Reue gänzlich über Bord werfen und zu einer unmittelbaren Ehrfurcht vor dem menschlichen Leid zurückfinden“ (77). Hierzu erübrigen sich weitere Worte.

Auch die Überlegungen, die der Vf. anstellt, um Psychotherapeuten ein gutes Gewissen zu verschaffen, wenn sie im Interesse des Patienten es für nötig halten, ihn dazu zu bringen, „wichtigen moralischen Gesetzen inhaltlich zuwider zu handeln“ (83f.), sind nicht annehmbar. D. vertritt die Auffassung, es müsse erlaubt sein, dem Patienten „eine Leerstelle des Moralischen“ (102) einzuräumen, in der er „Gott als seinem Schöpfer und nicht als Inbegriff des Sittlich-Allgemeinen gegenübersteht“ (99). Dies sei „ein tieferer Gehorsam dem eigenen, von Gott ge-

setzten Sein gegenüber, wie er nur im Glauben möglich ist“ (99f.). Es ist jedoch völlig unzulässig, eine Diskrepanz zwischen Gott dem Schöpfer und dem Gesetzgeber zu konstruieren, genau so wenig wie man Person und Willen Gottes voneinander trennen kann.

Wenn man das Buch aus der Hand legt, wird man dem Vf. gern Anerkennung zollen für seine ausgedehnten Kenntnisse auf tiefenpsychologischem Gebiet, doch ist man gleichzeitig erschrocken über seinen eigenwilligen Umgang mit dem Christentum und seiner Theologie, denen er durchaus nicht gerecht wird. Auch in ethischer Hinsicht vertritt D. unhaltbare Thesen, so daß man ihn schwerlich als einen berufenen Brückenbauer zwischen Tiefenpsychologie und Theologie ansehen kann. Es ist schade, daß diesem so begrüßenswerten Anliegen ein so unzulänglicher Dienst erwiesen wurde.

Kirchbach bei Graz

Richard Bruch

PASTORALTHEOLOGIE

FRONZEK KLAUS, *Kirchliche Leitungstätigkeit in der katholischen Pastoraltheologie der deutschen Aufklärung nach der Lehre von Franz Christian Pittroff (1739–1814)*. (Erfurter Theol. Studien, Bd. 50). St. Benno-Verlag, Leipzig 1983. Brosch. M 22,50.

Dieser Beitrag zur Geschichte der Pastoraltheologie untersucht die Werke F. Ch. Pittroffs unter dem Gesichtspunkt seiner Aussagen über die kirchliche Leitungstätigkeit, welche verstanden wird als „eine geistliche Führung“ und als „eine äußere Leitung“, als ein „dialektisches Geschehen, das weder eine jurisdiktionelle Vollmacht ausschließen, noch ausschließlich eine Sache der Jurisdiktion sein darf“ (20). Pittroff, Pastoraltheologe an der Universität Prag, war kein radikaler Aufklärer. Seiner Ansicht nach müsse es der Kirchenleitung um das „Heil für diese wie für die künftige Welt“ gehen, das Leitungsamt sei als Dienstamt zu verstehen, das seinerseits der Leitung durch den Hl. Geist bedürfe. Dieser setze auch der Über- und Unterordnung der Kirche in ihrem hierarchischen Aufbau ihre Grenzen, d. h. die Beziehung von Autorität und Gehorsam zueinander müsse so sein, daß das Kirchenvolk niemals nur Weisungsempfänger sei; und die Autorität müsse so beschaffen sein, daß sie einen vernünftigen Gehorsam zulasse. Der Seelsorger müsse auf jede Form von innerem Zwang und äußerer Gewalt verzichten. Das sind überraschend moderne Gedanken, die sich z. B. wohlthuend abheben von Pittroffs Zeitgenossen Matthäus Fingerlos.

Da das Buch einem Theologen des 18. Jh.s gilt, mußte Fronzek auch näher auf die Phänomene Aufklärung und Josephinismus – vorwiegend in deren Bedeutung für die kirchliche Leitungstätigkeit – eingehen. Er tat dies unter Berücksichtigung der ausgiebig vorhandenen Literatur und schuf gute Überblicke, ohne hier freilich wirklich Neues bieten zu können. Die einschlägigen Arbeiten von M. Brandl über „J. V. Eybel“ (Steyr 1975) und „die deutschen katholischen Theolo-

gen der Neuzeit" (Salzburg 1978) wurden dabei offenbar übersehen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

HOFMANN GUSTAV / ZAUNER WILHELM (Hg.), *Das gefährdete Ich*. Persönlichkeitsentwicklung und Gesellschaft (Linzer Philosophisch-theologische Reihe, Bd. 16). (104.) Oberösterreich. Landesverlag, Linz 1982. Kart. S 128.-/DM 20,-.

Die Theologische Hochschule Linz veranstaltete 1981 gemeinsam mit der Gesellschaft zum Schutz psychisch Behinderter „Pro mente infirmis“ ein Symposium über die Wechselwirkung von Persönlichkeitsentfaltung und gesellschaftlichem Prozeß. Die neun Referate sind im vorliegenden Bändchen zusammengefaßt. Der Publizist Wolfgang Kraus eröffnet mit einem Essay über „das gefährdete Individuum in der heutigen Zivilisation“, einer Warnung an die westlichen Demokratien vor neurotischer Selbstauflösung, wenn es nicht gelingt, die Ursprungswerte wiederzufinden. Von den Erfahrungen der Psychiatrie her empfiehlt Hermann Lenz angesichts der anwachsenden Selbstentfremdung die personale Freiheit durch Selbstfindung wieder zu gewinnen. Marian Heitger stellt überzeugend klar, daß aus dem Fiasko einer normfreien Pädagogik nur eine wirklichkeitsgerechte und ausgewogene Werterziehung retten kann. Gustav Hofmann, Leiter des Wagner-Jauregg-Krankenhauses, geht dem epigenetischen Modell von E. Erikson nach und zeigt, daß die Entfaltung der Persönlichkeit erst von einer basalen oder übergeordneten Anthropologie her verstanden werden müßte, die uns noch fehlt. Gerhard Barolin fordert die Medizin auf, „aus dem Elfenbeinturm der internen Fachdiskussion herauszutreten und sich den Alltagsfragen zu stellen“, zu denen auch das Menschwerden des Menschen zählt. Hermann Brandstätter (Univ. Linz) untersucht die „Persönlichkeitsformung durch Arbeitsorganisation“, insbesondere die Wirkung einförmiger Arbeit auf die geistige Entwicklung und Lebenseinstellungen; er fordert eine neue Humanisierung der Arbeit. Der Pastoraltheologe Wilhelm Zauner geht dem bedeutungsvollen Zusammenhang um die Entscheidung (und der Entscheidungslosigkeit) des einzelnen für seine Entfaltung und für die Gesellschaft nach.

Zwei Politiker kommen am Ende zu Wort: Erhard Busek behandelt im Referat „Politik und Persönlichkeitsentwicklung – der verdrängte Zusammenhang“ die Bildung politischer Verantwortung und Gesundheitsminister Kurt Steyrer entwickelt „Grundgedanken einer humanen Gesundheitspolitik“, eine redliche Rechenschaft, die in das Bekenntnis zum offenen Dialog mündet. Es ist der Nachteil eines solchen Sammelbandes, daß er keine geschlossene Forschung vorstellen kann, aber auch sein großer Vorzug, daß er die Frage von verschiedenen Standpunkten prägnant bearbeitet und Fachleuten begegnen läßt, mit denen sich die Auseinandersetzung lohnt.

Salzburg

Gottfried Griesl

ERHARTER HELMUT / WIENER JOSEF (Hg.), *Vom Geist christlichen Lebens*. Bergpredigt und Weltverantwortung, (136.) Herder, Wien – Freiburg – Basel 1983. Kart. DM 21,80/S 155.-.

Das breite Spektrum pastoraltheologischer Probleme und Aufgaben bezieht mit Recht auch die Spiritualität mit ein, weil es gerade der Hl. Geist ist, der zu immer neuen Initiativen und Erneuerungen in der Kirche den Impuls und die Kraft gibt, sie auch erfolgreich durchzuführen. Die Referate versuchen den weiten Themenkreis einzufangen. So hat Fritz Csoklich „Unsere Gesellschaft als Herausforderung an die Christen“ zunächst in ihrer Bedrohtheit durch menschengemachte Krisen, grundlegende Klimaänderungen und fehlende Reaktion der Christen geschildert, um daraus die Zusammenschau einer Erneuerung durch größeres Interesse, intelligenter Planung, intensivere politische Mitarbeit und mehr Sittlichkeit aufzubauen. Die Balance eines rechten Verhältnisses zwischen Welt- und Gottbezogenheit ist schwer zu erreichen. Die Erfahrungen von Vertretern von Arbeitern, Professoren, Politikern, Eltern und Jugendlichen stimmen damit überein. Abt Christian Schütz versucht Bergpredigt und Weltverantwortung durch eine Theologie christlicher Spiritualität zu verbinden. Grundlegend ist für ihn die Liebe Gottes zur Welt und die weltüberwindende Macht des Glaubens. Das Urbild des neuen Menschen ist Jesus Christus. Kennzeichen christlicher Spiritualität sind welthaft inspiriertes Glauben, diakonisches Glauben, betendes Glauben und das Festhalten am Glauben in der Diaspora. Otto Knoch konnte als Grundlage christlicher Spiritualität ein Leben aus dem Wissen um den Gott und Vater Jesu Christi postulieren und am Beispiel Jesu und des Apostels Paulus aufzeigen. Das Leben des Christen soll in allem eine Antwort auf die Liebe Gottes sein. Zur Tradition christlicher Meditation und über Methoden heutiger Meditation sprach Corona Bamberg. Als studium deificum verlangt christliche Meditation ganzheitliches Sich-öffnen gegenüber dem präsenten Herrn. Antonio Sagardoy sieht im Gebet den Ausdruck eines Hörens auf Gott, das die Freundschaft mit Gott bestärkt. Ludwig Bertsch will durch die Spiritualität die vorgegebenen Situationen zum Besseren wenden. Die Zusammenschau, das Vertrauen auf Gott und die Unterscheidung der Geister sind heute wesentlich. Das Buch kann allen pastoralen Berufen sehr empfohlen werden.

Graz

Karl Gastgeber

SCHALL TRAUGOTT ULRICH, *Eheberatung* – Konkrete Seelsorge in Familie und Gemeinde. (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde). (191.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz 1983. DM 36,-.

Ausgehend von der Situation der evangelischen Kirche in der BRD wird festgestellt, daß die Eheberatungsstellen den tatsächlichen Bedarf an Beratung nicht abdecken können. Daraus ergibt sich die Forderung, Pfarrer und kirchliche Mitar-

beiter zur Eheberatung in der Gemeinde zu befähigen. Auf diese Weise könnte eine Fülle „leichterer Probleme“ bearbeitet werden, wodurch die Beratungsstellen mehr Kapazität offen hätten für die komplizierteren Fälle, die längerdauernde Beratungen brauchen. Den Dienst der Eheberatung in der Gemeinde selbst anbieten, liegt auch deshalb nahe, weil sich dort eine Fülle von Kontakten ergibt und die Möglichkeit besteht, vorbeugende Maßnahmen zu treffen. Diesen Überlegungen entsprechend will das Buch ein Kurs sein, in dem Eheberatung gelernt werden kann, und zwar für den Bereich der Gemeinde, wofür die anspruchsvolle und aufwendige normale Ausbildung zum Eheberater nicht nötig sei. Das Lernen nach den Anleitungen des Buches sollte durch die Teilnahme an einer Supervisionsgruppe unter der Leitung eines erfahrenen Beraters ergänzt werden. Der erste Hauptteil lehrt dann in fünf Kapiteln die wesentlichen Grundsätze der Eheberatung, im zweiten Hauptteil werden neun typische Ehekonflikte nach einem einheitlichen Schema durchgearbeitet:

1. Darstellung des Störungsmusters
2. Diskussion
3. Darstellung eines thematischen Schwerpunkts
4. Besinnung des Lesers auf sein eigenes Leben
5. Konsequenzen für das eigene Verhalten
6. Interventionen zugunsten Ratsuchender und
7. Ausblick auf weitere Schritte nach einem ersten oder zweiten Gespräch.

Am Schluß bietet das Buch auch noch eine Orientierung in juristischen Fragen entsprechend den neuen Ehegesetzen in der BRD und Informationen über Ausbildungsmöglichkeiten.

Ob das ehrgeizige Ziel des Buches erreichbar ist, kann nur die Praxis zeigen. Jedenfalls müssen Seelsorger, die den vorgegebenen „Kurs“ absolvieren wollen, damit rechnen, daß sie dafür viel Zeit und konzentrierte Energie aufwenden müssen. Schließlich wird der Erfolg auch davon abhängen, ob es gelingt, eine entsprechende Gruppe unter fachkundiger Leitung zusammenzustellen. Ein Buch kann diesen lebendigen Austausch nie ersetzen. Abgesehen vom definierten Ziel, das Vf. angibt, können die einzelnen Kapitel dem interessierten Leser auf jeden Fall helfen, in Fragen der Ehe, die an jeden seelsorglich Tätigen herangetragen werden, Verwicklungen besser zu durchschauen und dadurch als Gesprächspartner hilfreich zu wirken. In dieser Sicht ist das wertvolle Buch aus dem evangelischen Bereich auch allen katholischen Seelsorgern, denen die Ehepastoral ein besonderes Anliegen ist, wärmstens zu empfehlen.

Linz

Bernhard Liss

HARTUNG MARIANNE, *Sozialpädagogische Beratung in der Gemeinde*, (Reihe: Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde). (131.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 26,-.

Von den drei pastoralen Funktionen der Gemeinde, Verkündigung, Liturgie und Diakonie ist die letzte am schwächsten realisiert. Sie be-

rücksichtigt z. B. sehr wenig die Beratung in der Gemeinde, deren Nachfrage immer größer wird. Es ist interessant, daß in den letzten Jahren die Beratung professionell geworden ist. Es entstanden spezialisierte sozial-pädagogische Institutionen, die anderen Rat und Hilfe fachmännisch erteilen. Die erzielten Erfahrungen weisen auf zwei wesentliche Einwände hin: 1. Mangel an einer offensiven Funktion, d. h. man beschränkt sich in der Beratung auf Fälle, die vorgekommen sind (Obdachlose, Marginale), 2. Mangel einer prophylaktischen Funktion, die sich nur auf Milderung der gegebenen Konflikte beschränkt. Diese Wahrnehmungen führten zur Ausarbeitung einer neuen Konzeption, die man „Gehstruktur der Beratung“ nannte. Sie besteht in der Präsenz und in den Tätigkeiten, welche zur Konfliktverhütung und zur Lösung aktueller Probleme führen.

Die Autorin unternimmt in ihrem Buch den Versuch einer Anpassung dieser sozial-pädagogischen Konzeption an die christliche Gemeinde, um sie in eine offene und solidarische Gemeinde umzubilden. Das bedürfte natürlich einer Vorbereitung von Fachleuten und einer Zusammenarbeit mit den kirchlichen Institutionen. Die neue Konzeption ist – meint Hartung – in der Lage, die Gemeinde in eine authentische christliche Kommunität umzuwandeln. Sie wird sich engagieren und auf der sozialen Basis aktivieren. Sie bringt natürlich neue Motivationen und Perspektiven für die Realisation des Gebotes der Nächstenliebe mit.

Das Buch besteht aus 6 Kapiteln und bespricht der Reihe nach: die aktuelle Diskussion über die Beratung, die christliche Gemeinde als Ort der Nächstenliebe, die Orientierung auf karitative Institution auf nationaler Ebene, die Orientierung der Gemeinde an die Caritas an Ort und Stelle, Realisationsprinzipien der Diakonie, Umriss des sozial-pädagogischen Beratungswesens. Das Buch hat eine große Bedeutung zuerst für die katholischen Gemeinden, aber auch andere Konfessionen können hier großen Nutzen ziehen, es zeigt nämlich die Perspektiven einer vertieften Tätigkeit, aber auch einer Wiederbelebung der christlichen Gemeinde in der Realisation des Gebotes der Nächstenliebe in der heutigen Welt. Geeignet besonders für Pfarrer, Diakone, Pastoralassistenten und alle Mitarbeiter in der Beratung.

Lublin

Wladyslaw Piwowarski

KRAUSS-SIEMANN JUTTA, *Kirchliche Stadtteilarbeit*. (135.) Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. lam. DM 26,-.

Im obengenannten Buch sucht die Autorin die Möglichkeit von pastoraler Tätigkeit in einer Großstadt. Diese Möglichkeit sieht sie in der Berufung von Gemeinschaften, die sich an der Schaffung eines Lebensraumes in bestimmten Stadtbezirken beteiligen könnten. Es gibt zwar schon solche Gemeinschaften, sie arbeiten jedoch immer noch an Hand ländlicher Modelle. Die Stadt muß eigene Modelle ausarbeiten, die sich nicht so sehr auf einer Raum-gemeinschaft,

sondern auf dem Gebiet des Bewußtseins einer Einheit und Verantwortung stützen müssen. So etwas ist möglich. Beispiele: Kirchliche Stadtarbeit in Berlin-Kreuzberg, in der Gemeinde Heerstraße-Nord und in der Bürgerinitiative gegen die Zerstörung des Frankfurter Westends.

Eine solche Arbeit bedarf immer wieder der Kenntnisse der Nöte und des Strebens der Einwohner, bedarf der ständigen Information, der Gewandtheit im Kontaktknüpfen, Fähigkeiten von Diskussionsführung und Planungskenntnisse. Sie setzt natürlich die Freiwilligkeit beim Eintritt in die Gemeinschaft, das Wissen über die sozialen Veränderungen in der Stadt, das Schätzen eigener und anderer Erfahrungen, Gleichberechtigung und Eigenständigkeit voraus. So lange eine Gemeinschaft so den Lebensraum gestaltet, wird sie immer lebendig bleiben.

Das Buch von Frau Krauss-Siemann knüpft an die Konzeptionen der Sozialpädagogik an. Nach ihnen soll der Mensch durch Schaffung eines neuen Milieus sich selber gestalten und innerlich reicher werden. Bei der großen Zentralisierung und Spezialisierung der Menschen ist diese Aufgabe heute sehr schwierig geworden. Das Buch von Jutta Krauss-Siemann will jedenfalls überzeugen, daß die Lösung dieser Stadtteilarbeit möglich ist. Es gehört in die Hände der Stadtseelsorger und aller die im sozialen Bereich arbeiten.

Lublin

Leon Dyczewski

KIRCHENRECHT

PORSTNER KLAUS (Hg.), *Strafrecht – Vergeltung oder Versöhnung?* (Veröffentlichungen des internationalen Forschungszentrums für Grundfragen der Wissenschaften Salzburg, Neue Folge, Bd. II; Publikationen des Instituts für Kirchliche Zeitgeschichte, Serie II – Studien). (140.) Geyer-Edition, Wien – Salzburg 1983. Kart. S 120.–

Bei dieser Publikation handelt es sich um eine Veröffentlichung der Ergebnisse einer Arbeitstagung der Wiener Katholischen Akademie, die am 21. und 22. Jänner 1982 zum oben angeführten Thema abgehalten wurde; für diesen Problemkreis ist überhaupt ein steigend positives Interesse der Öffentlichkeit festzustellen. Am 1. Tag standen strafrechtstheoretische Überlegungen im Vordergrund; so behandelte Generalanwalt Dr. Christoph Mayerhofer (Wien) „Das Strafrecht im Spannungsfeld von Gesetz und Gerechtigkeit“; Univ.-Prof. Dr. Hans Rotter SJ. (Innsbruck) sprach über „Schuld – Sühne – Strafe“; Univ.-Prof. Dr. Manfred Burgstaller (Wien) legte Thesen zu „Sinn und Zweck der staatlichen Strafe“ vor. Oberrat Dr. Sepp Rieder (Wien) beleuchtete „Die Möglichkeiten und Grenzen gesellschaftsverändernder Rechtsformen am Beispiel der Strafrechtsform“. Der 2. Tag stand unter dem Leitsatz: „Aus der Praxis für die Praxis“: Oberrat Dr. Otto Henkel (Wien) bot „Überlegungen zur Thematik aus der Sicht der Leitung einer Strafvollzugsanstalt“; der Gefangenenhauseelsorger Mag. Anton Millner (Wien) sprach über „Psychische Veränderung der Men-

schen, bedingt durch den Haftaufenthalt“. Min.-Rat Dr. Paul Mann (Wien) und zwei Fachleute aus dem Pastoralamt der ED Wien widmeten sich Problemen der Betreuung Straf- oder Haftentlassener. Zu allen Referaten gab es weiterführende Diskussionen. Bei allen Überlegungen tritt das Bestreben zu Tage, am Straftäter nicht sosehr „Rache“ zu üben für sein Vergehen, sondern ihn nach Möglichkeit zu „resozialisieren“, ihn wieder der Gesellschaft einzugliedern. Dazu werden Wünsche an den Staat und seine Gesetzgebung, aber auch an die Kirche und ihre Mitglieder und ihre hilfswilligen Kräfte ausgesprochen. Diese Dokumentation wird jedem willkommen sein, der sich als Theoretiker oder Praktiker mit diesem heute sehr wichtigen Problem auseinandersetzt.

LinZ

Peter Gradauer

HEIMERL HANS / PREE HELMUTH, *Kirchenrecht. Allgemeine Normen und Eherecht.* (301.) Springer-Verlag, Wien – New York 1983. Brosch. S 398.–

Zu den Gesamtdarstellungen des neuen kirchlichen Gesetzbuches gesellen sich immer mehr Bücher und Abhandlungen über Teilgebiete des CIC 1983, der am 27. November 1983 in Kraft getreten ist. Unter ihnen verdient dieses Werk besondere Beachtung. Es ist erschienen in der Reihe „Springers Lehrbücher der Rechtswissenschaft“; es will also zunächst ein Lehrbuch des kanonischen Rechtes sein und wendet sich als solches vor allem an die Studierenden der Rechtswissenschaften und der Theologie; dazu stellt es die wichtigsten Bezüge und Vergleiche mit dem österreichischen staatlichen Recht her und bezieht dazu auch den rechtsgeschichtlichen und theologischen Verständnishorizont geltender Rechtsinstitute ein; zugleich möchte es auch ein Handbuch für diejenigen sein, die in der Praxis, etwa in Unterricht oder Seelsorge, mit dem Kirchenrecht zu tun haben.

Inhaltlich behandelt das Werk nicht nur das kirchliche Eherecht (Cann. 1055–1165), das schon von mehreren Autoren dargelegt wurde, sondern auch die „Allgemeinen Normen“ (Cann. 1–203). Diesen werden als Einleitung zuerst Erörterungen vorausgeschickt über Grundfragen des kirchlichen und staatlichen Rechtes, wie Rechtsbegriff, Rechtsbegründung, Funktion des Rechtes im Leben der Kirche, die Problematik des Naturrechts bzw. göttlichen Rechtes; dabei werden auch die unterschiedlichen Ansatzpunkte kirchlichen und profanen Rechtes zu verdeutlichen versucht. Verglichen mit der herkömmlichen Kanonistik, werden hier in vielen Punkten neue Wege beschritten.

Im neuen CIC nehmen die „Allgemeinen Normen“ einen erheblich größeren Umfang und Stellenwert ein als die „Normae generales“ des CIC 1917. Anders als damals regeln sie jetzt nicht nur den Geltungsbereich des CIC und die Erscheinungsformen kirchlichen Rechtes (außer dem Urteil), sondern darüber hinaus u. a. das Rechtsgeschäft, die juristische Person, die kirch-

liche Leitungsvollmacht und ihre Ausübung, die Grundlagen kirchlichen Ämterrechtes. Der neue CIC beansprucht nicht mehr Geltung für alle Christen der Kirche des Westens, also auch für die evangelischen Christen, sondern nur noch für die Katholiken.

Die neuen Akzentsetzungen, die der CIC 1983 im Vergleich zum CIC 1917 bringt, treten besonders klar im 2. Teil des Buches, der dem Eherecht gewidmet ist, zu Tage. Dieser Fragenbereich wird mit einem rechts- und theologiegeschichtlichen sowie sozial- und wirtschaftsgeschichtlichen Aufriß der Eheproblematik eingeleitet, wobei auch „heiße Eisen“ mutig angefaßt und noch offene Wünsche deutlich ausgesprochen werden. Immer wird dabei die Entstehung und Entwicklung des staatlichen Ehерechtes in Österreich mitberücksichtigt: den zentralen Regelungen des kanonischen Ehерechtes wird durchgehend die entsprechende staatliche Rechtslage gegenübergestellt.

Im neuen Eherecht lassen sich zahlreiche Akzentverschiebungen gegenüber dem CIC 1917 erkennen. Sah das bisher geltende kirchliche Gesetzbuch die Ehe allzu einseitig als Institution zur Weckung neuen Lebens und erst in zweiter Linie als eine zum gegenseitigen persönlichen Bestand der Gatten eingerichtete Gemeinschaft, so begreift der CIC 1983 die Ehe als Bund, d. h. als personales Bezugsverhältnis. Von diesem Bund wird gesagt, er sei in gleicher Weise auf das Wohl der Gatten wie auf Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet. Folgerichtig wird der Ehekonsens nicht mehr als gegenseitige Einräumung des „*ius in corpus alterius*“ umschrieben, sondern als Willensakt, in dem Mann und Frau sich einander unwiderruflich selbst in die ganzheitlich gesehene eheliche Lebens- und Liebesgemeinschaft anheimgeben. Unverkennbar ist dabei die Ausrichtung auf personale Werte und auf den Schutz der subjektiven Rechte. Diese personale Sichtweise der Ehe zeigt sich sodann auch an den gesteigerten Anforderungen an den Ehekonsens, was gleichbedeutend ist mit einer Vermehrung der diesbezüglichen Nichtigkeitsgründe der Ehe. Auch in der Mischehenregelung, die schon seit 1970 gilt, schlägt sich der personale Aspekt deutlich nieder in der Respektierung des Gewissens des nichtkatholischen Partners, besonders in Fragen der religiösen Kindererziehung; darin zeigt sich überdies besonders deutlich die ökumenische Ausrichtung des neuen CIC.

Den beiden Autoren ist es vorzüglich gelungen, mit diesem Werk zugleich ein Lehrbuch für Studierende und ein Handbuch für Praktiker des Kirchenrechtes zu schaffen. Die Materie ist gründlich und zuverlässig durchgearbeitet. Die Angabe von „can. 141“ statt „can. 144“ auf S. 119 stellt ein kleines Versehen dar; wünschenswert wäre eventuell noch eine geschichtliche Einführung zur heutigen kanonischen Eheschließungsform. Das Fehlen von Anmerkungen „unter dem Strich“ wird wettgemacht durch ein ausführliches Literaturverzeichnis; ein umfangreiches „Sachverzeichnis“ erleichtert das Auf-

finden dessen, was gesucht wird. Angesichts dieses trefflichen Werkes drängt sich der Wunsch und die Bitte an die Autoren auf, sie möchten noch weitere Teilgebiete des neuen CIC in dieser Art bearbeiten.

Linz

Peter Gradauer

WEBER JOSEF, „Erfüllungsunvermögen“ in der Rechtsprechung der *Sacra Romana Rota*. Ursprung und Entwicklung eines neuen Ehenichtigkeitsgrundes in der katholischen Kirche. (Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd. 17). (218.) Pustet-V., Regensburg 1983. Kart. DM 48,-.

Die rechts(fort-)bildende Funktion kirchlicher Jurisprudenz läßt sich an kaum einem anderen Problembereich deutlicher vor Augen führen als anhand der Ausbildung des Ehenichtigkeitsgrundes „Erfüllungsunvermögen“. Dessen Ursprung und Entwicklung aufzuzeigen unternimmt W. in der vorliegenden Studie, die im WS 1981/82 von der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt als Inaugural-Dissertation angenommen wurde.

Im kurz gehaltenen 1. Teil versucht W. die theologische und rechtliche Struktur der christlichen Ehe zu umreißen. Hier wird auf die Ehelehre des II. Vatikanums Bezug genommen und nicht zuletzt die Problematik des *amor coniugalis* angesprochen. Bei letzterem erscheint mir der Ansatz W.s beachtenswert, demzufolge bei der ehelichen Liebe stärker die voluntative Komponente veranschlagt werden muß, will man zu einer sachgerechten Würdigung der rechtlichen Relevanz des *amor coniugalis* gelangen.

Der 2. Teil stellt die Entwicklung des Ehenichtigkeitsgrundes „Erfüllungsunvermögen“ in der Rechtsprechung der SRR anhand deren richtungsweisenden Entscheidungen dar. Die systematische Analyse der einschlägigen Rotaentscheidungen der letzten Jahrzehnte läßt die Kriterien, Neuansätze und Entwicklungslinien der Judikatur gut erkennen. Es werden auch die einschlägigen Passagen der analysierten Rotaurteile im vollen Wortlaut abgedruckt. Die Ausführungen sind einerseits theoretisch bedeutsam; andererseits wird auch der Praktiker dankbar sein für die vielen Kriterien und Argumente, die ihm für schwierige Abgrenzungsfragen und Begründungsprobleme wertvolle Hilfestellung leisten können. Man denke dabei etwa an die Problematik der Abgrenzung der *incapacitas assumendi* vom *defectus discretionis iudicii*. Der entscheidende weiterführende Neuansatz, den der Autor dankenswerterweise aufgreift, dürfte wohl in der Sicht der Ehe als einer interpersonalen Wirklichkeit erblickt werden.

Der 3. Teil setzt sich mit terminologischen und inhaltlichen Fragen zum Ehenichtigkeitsgrund „Erfüllungsunvermögen“ in der kanonistischen Literatur auseinander. Der Themenstellung der Arbeit gemäß wird die Literatur dabei insoweit aufgegriffen, als diese entsprechende Fragen der Rota-Judikatur zum Gegenstand hat.

W. fordert im Ergebnis die Anerkennung des „Erfüllungsunvermögens“ als naturrechtliches

Hindernis und als eigenständigen Ehenichtigkeitsgrund (S. 198). Freilich könnte gerade die Diskussion um den Tatbestand „Erfüllungsvermögen“, die sich keineswegs bloß auf den Umfang, sondern auch auf die Begründung und den Inhalt dieses Ehenichtigkeitsgrundes erstreckte, Impulse für ein Überdenken der herkömmlichen Naturrechtsauffassung liefern.

Linz *Helmuth Pree*

KOTZULA STEPHAN, *Der Priesterrat*. Ekklesiologische Prinzipien und kanonistische Verwirklichung. (Eine rechtstheologische Studie). (Erfurter Theologische Studien, Bd. 43). (360.) St.-Benno-V., Leipzig 1983. Kart.

K. unternimmt es, den vom II. Vatikanum geschaffenen Priesterrat historisch, ekklesiologisch und kanonistisch zu betrachten, wobei es ihm besonders um die Ermittlung der ekklesiologischen Prinzipien des Konzils hinsichtlich des Priesterrates und um deren Umsetzung in die kirchliche Rechtspraxis geht. Die geschichtlichen Erscheinungsformen presbyteraler Mitwirkungsgremien bei der Leitung der Diözese werden anhand einschlägiger lehrhafter Aussagen und kirchenrechtlicher Normen bis in die Frühzeit der Kirche zurückverfolgt (Teil I). Dabei wird u. a. gezeigt, wie die zunächst selbstverständliche Mitwirkung des Presbyteriums in der Leitung der Ortskirche im Mittelalter durch die Ausbildung des Domkapitels an den Rand gedrängt wurde. Teil II wendet sich den ekklesiologischen Prinzipien des Priesterrates zu, wobei ebenfalls auf die dem II. Vatikanum vorausliegenden Verhältnisbestimmungen von Bischof und Priester zurückgegriffen wird. Die einschlägigen Lehren des II. Vatikanums werden einer genauen Analyse unterzogen, die weit über den Priesterrat an sich hinausgeht (Grundfragen der Kirchenverfassung und des kirchlichen Amtsverständnisses; Zuordnung von Bischof und Presbyter; Verhältnis von Weihe und Jurisdiktion), um dann das ekklesiologische und kirchenrechtliche Wesen des Presbyteriums zu erläutern. Teil III analysiert die Konzeption des Priesterrates in den Vorbereitungsdokumenten zum II. Vatikanum und in den verschiedenen Einzelaussagen des Konzils (bes. in „Presbyterorum Ordinis 7“). Dabei wird klar, worin ekklesiologisch die Vorrangstellung des Priesterrates vor den anderen diözesanen Räten, Gremien und Instanzen besteht. Er hat als „Senat des Bischofs“ die Funktion einer „repraesentatio gubernativa“, wobei die Repräsentation sowohl Verkörperung als auch Vertretung des Presbyteriums beinhaltet.

K. schlägt für die kanonistische Umsetzung der konziliaren Konzeption des Priesterrates eine kirchenrechtlich neue Rechtsform vor: das von ihm so genannte „Mitwirkungsrecht“ (S. 238 ff.), das der Tatsache Rechnung trägt, daß der Priesterrat nicht nur konsultativ, sondern kooperativ (freilich im Rahmen des Prinzips der *communio hierarchica*, derzufolge der Bischof immer die Letztentscheidung hat) tätig werden

soll. Dieses „Mitwirkungsrecht“ unterscheidet sich einerseits von den Beispruchsrechten, andererseits von der umgekehrten Konstruktion der Mitwirkung eines Oberen bei Rechtshandlungen Untergeordneter, denn in beiden Fällen tritt die Mitwirkung als „Gegenüber“ zutage. Das „Mitwirkungsrecht“ habe aber seine ekklesiologische Grundlage im Partizipations- und Kooperationsprinzip und brauche nicht, wie etwa Beispruchsrechte, eigens eingeräumt zu werden, sondern stehe dem Priesterrat kraft der Weihe seiner Mitglieder und des von ihnen ausgeübten presbyteralen Dienstes zu. Es beinhalte das Initiativrecht (es fragt sich, ob nicht auch das nunmehr in can. 500 § 1 statuierte „recipere“ in diesem Sinn verstanden werden könnte), das Informationsrecht, das Konsultations- und das Mitentscheidungs- bzw. Beschußrecht. Was die Durchsetzbarkeit anlangt, so kann einerseits der Priesterrat rechtlich belangt werden, wenn sein Handeln nicht dem Wohl der Diözese entspricht, andererseits müßte der Priesterrat ein Beschwerderecht an eine höhere Instanz haben, wenn der Bischof den Rat des Priesterrates zum Schaden der Diözese übergeht.

Im neuen CIC ist nur ersteres vorgesehen (can. 501 § 3). Teil IV behandelt die kanonistische Ausgestaltung des Priesterrates in verschiedenen nachkonziliaren Dokumenten des Apostolischen Stuhles und im Schema „De Populo Dei“ von 1977. K. kritisiert namentlich das Erlöschen des Priesterrates während der Sedisvakanz und die Bestellung der Mitglieder des Konsultorenkollegs (ausschließliches Ernennungsrecht des Bischofs ohne jede Beteiligung der diözesanen Presbyterschaft; S. 342 f.), desgleichen die Nichtbeteiligung des Priesterrates an der Wahl des neuen Diözesanbischofs (S. 356).

Obwohl das Schema CIC/1980 und der CIC/1983 vom Vf. nicht mehr verwertet werden konnten, hat seine Studie fundamentale Bedeutung für die einschlägigen Bestimmungen des neuen Gesetzbuches, welche ja nicht zuletzt Frucht der konziliaren Aussagen und der nachkonziliaren Diskussion sind. Das Werk zeichnet sich aus durch gründliche Analysen der Quellen, übersichtliche Gliederung, klare Gedankenführung und Diktion.

Linz

Helmuth Pree

GRÜNDEL JOHANNES (Hg.), *Recht und Sittlichkeit*. (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 10). (159.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1982. Kart.

Der vorliegende Band enthält die Referate, die auf dem 19. Kongreß der Moralthologen und Sozialethiker 1979 in München gehalten wurden. Die Thematik „Recht und Sittlichkeit“ wird interdisziplinär aufgerollt: Aus dem Blickwinkel der (Rechts-)Philosophie, der Moral- und Fundamentaltheologie, der Rechtswissenschaft allgemein und des Kirchenrechts im besonderen. Nicht nur für die Kirchenrechtstheologie bzw. Kirchenrechtstheorie, sondern auch für die all-

gemeine Rechtstheorie und Rechtsphilosophie hält der Band eine Fülle von Anregungen und Denkanstößen bereit.

Den Referaten des Kongresses wurde ein Beitrag von *D. Mieth* zum Thema „Recht und Sittlichkeit in theologisch-ethischer Sicht“ angefügt sowie eine kritische Zusammenfassung der Arbeitsgruppen und Diskussionskreise der Tagung (S. 140–157) von *A. Auer*. In einem kurzen Anhang (S. 158f.) werden „Thesen zur Neugestaltung des kirchlichen Dienst- und Beschäftigungsrechts“, wie sie von einem der Arbeitskreise erstellt wurden, abgedruckt.

Nun zu den einzelnen Beiträgen: *G. Teichtweier* versucht, „das Spektrum der theologisch-ethischen Diskussion von Recht und Sittlichkeit“ abzustecken. In „Moral und Recht: Philosophische Perspektive“ behandelt *O. Höffe* zunächst die wichtigsten Begriffe von Moral und Recht, um dann die verschiedenen Bedeutungen des Verhältnisses von Moral und Recht zu bestimmen. Seine thematischen Schwerpunkte sind dabei „Sittlichkeit und Recht“, wobei es um den sittlichen Begriff des Rechts geht, und „Moralität und Recht“, wobei das Verhältnis von personaler und institutioneller Sittlichkeit zur Sprache kommt. *A. Kaufmann* behandelt „Recht und Sittlichkeit aus rechtsphilosophischer Sicht“. Indem der Autor als Beispiele einige Strafurteile des Bundesgerichtshofes heranzieht und das Problem des Schwangerschaftsabbruchs in seine Erörterungen miteinbezieht, weist er nicht zuletzt die eminent praktische Bedeutung des Problembereichs auf. Beachtung verdient sein Vorschlag auf Anerkennung eines sog. „rechtsfreien Raumes“ in Fällen tragischer Not und in Konfliktsituationen, etwa im Fall des Klinikarztes, der einen von zwei an sich zu rettenden Schwerverletzten sterben lassen muß, weil er nur über eine Herz-Lungen-Maschine verfügt. Für Grenzsituationen dieser Art schlägt *K. vor*, „auf eine Normierung“ zu verzichten und es der Gewissensentscheidung des einzelnen zu überlassen, was hier zu tun sei (S. 65f.). Die weitere Diskussion wird zu klären haben, ob nicht auch in solchen Fällen eine, wenngleich differenziertere, Güterabwägung Platz greifen müßte, unter Einbeziehung aller sonstigen in dieser Notsituation implizierten Rechtsgüter (z. B. die Familie, für die der Sterbende zu sorgen hat). „Zur Theologie von Sittlichkeit und Recht“ legt *A. Gläßer* einige Thesen vor: Zum normativen Ansatz einer Theologie des Sittlichen und des Rechts, zur Erlösung als Konstitution des Subjekts von Sittlichkeit und Recht und schließlich über den spezifisch christlichen Beitrag zur Problematik. In einem 2. Teil beschäftigt er sich mit der „Theologie des Rechts und des kanonischen Rechts“ im besonderen. *P. Huizing* geht der Frage „Reichweite und Grenzen des positiven Rechts im Vergleich zur Sittlichkeit“ nach. Seine Thesen werden nicht auf ungeteilte Zustimmung stoßen, können aber als Herausforderung an das kirchliche Rechtsverständnis nicht übergangen werden. „Objekt des Rechts sind Rechtsbeziehungen zwischen Menschen. Religion oder Gottesverehrung als solche

sind keine Rechtsobjekte und können es nicht sein.“ (S. 112). *H.* plädiert für einen Rückzug des Kirchenrechts aus dem Bereich der persönlichen Religiosität (z. B. Fasten, Breviergebet). Ähnliches gelte für die Lehrgewalt, da „ein Rechtsverhältnis, wodurch die Einsicht eines Menschen, und zwar in unserem Falle seine Einsicht in Wahrheiten, welche das Tiefste seiner Existenz berühren, einem anderen gehört und zur Verfügung steht,“ unmöglich sei (S. 114). Das Kirchenrecht müsse sich auch zur Gänze aus dem *forum internum* zurückziehen. Dabei erhebt sich freilich m. E. die Frage: Kommt hier nicht die gemeinschaftliche, kirchliche Dimension des Religiösen zu kurz (vgl. GS 32)? Zur Frage der Begründung des Kirchenrechts meint *H.*: „Das Evangelium enthält mehrere zentrale Kategorien, die eine rechtliche Hermeneutik fordern und einen rechtlichen Inhalt haben, wie: Neues Testament, Neuer Bund, Rechtfertigung durch Gnade, Söhne Gottes durch Adoption, Miterben Christi, Christen als Gesandte, Christen als Zeugen usw. Das sind alles Rechtsbegriffe, die aber nicht zum Gesetzesrecht gehören . . ., sondern zum institutionellen Recht. Das Evangelium kündigt die Gnade als Gabe eines neuen christlichen Standes an“ (S. 123). *A. Auer* stellt hiezu die Frage, ob dadurch nicht der herkömmliche Kirchenrechtspositivismus durch eine mystische Selbsterhöhung des Kirchenrechts abgelöst und das Kirchenrecht ideologisiert wird (S. 148). *D. Mieth* bietet im Beitrag „Recht und Sittlichkeit in theologisch-ethischer Sicht“ grundlegende Klärstellungen. Recht und Sittlichkeit stehen zueinander im Verhältnis der Analogie; ihre gemeinsame Wurzel liegt im endlichen, sozialen und vernünftigen Menschsein. Während Recht die Sittlichkeit zur logischen Voraussetzung hat, ist das Recht seinerseits für die Sittlichkeit empirische Voraussetzung. Das ist ein bedeutsamer, weiterführender Neuanfang. Gerade für das Kirchenrecht ergibt sich daraus die Anforderung: Es muß konkrete sittliche Freiheit in der Kirche ermöglichen!

Linz

Helmuth Pree

KIRCHENGESCHICHTE

JARNUT JORG, *Geschichte der Langobarden*. (Urban Taschenbücher, Bd. 339). (163.) Kohlhammer Stuttgart 1982. Kart. DM 16,-.

J., Spezialist für die Geschichte der Langobarden, legt hiermit eine solide Darstellung vor, die sich gerade bei den vielen offenen Fragen durch große Zurückhaltung und Vorsicht auszeichnet. Der Verfasser behauptet lieber zu wenig als zu viel. Ein starker Akzent wird auf die Bedeutung der Langobarden am Zustandekommen des frühmittelalterlichen Europa gelegt. Es wird gezeigt, daß ihr Einfluß in Italien dazu beigetragen hat, die Halbinsel vom byzantinischen Einfluß nach und nach zu befreien. Die ebenso wichtige kirchengeschichtliche Komponente des Auftretens der Langobarden wird ebenfalls behandelt, aber nicht so markant herausgearbeitet. Sprach-

lich wirkt das Buch eher trocken. So ist es mehr zur verlässlichen Information als zur privaten Lektüre geeignet.

Linz

Rudolf Zinnhobler

JÜRGENSMEIER FRIEDHELM (Hg.), *So also Herr . . . Elisabeth von Thüringen 1207–1231*. (143 u. 1 Karte) Verlag Josef Knecht, Frankfurt 1982. Ppb. DM 39,80.

Dieses Buch ist eine Art Festschrift zum 750. Todesjahr der hl. Elisabeth, das Ergebnis einer Veranstaltung der Rabanus-Maurus-Akademie der Bistümer Fulda, Limburg und Mainz. Die Einleitung von F. Jürgensmeier bietet einen knappen Forschungsbericht und eine Hinführung zu den behandelten Themen. Daß die Heilige an der Nahtstelle vom Früh- zum Hochmittelalter gestanden sei (12), ist wohl ein Flüchtigkeitsfehler. Der Herausgeber zeichnet auch ein knappes Lebensbild Elisabeths, hineingestellt in einen etwas zu üppig geratenen und mit Details überfrachteten kirchengeschichtlichen Rahmen. Die wertvollste Abhandlung erblicke ich in H. H. Lauers „Elisabeth und die Kranken“. Diese Darstellung des Wirkens der Heiligen vor dem Hintergrund mittelalterlicher Pflege- und Spitalsgeschichte eröffnet neue Zugänge zur Leistung Elisabeths. N. Ohler schildert die soziale Umwelt; dabei passiert ihm ein Rechenfehler: Wenn die Heilige mit 14 Jahren heiratete und mit 24 starb, war sie nicht nur 7 Jahre verheiratet (69). Sprachlich gekonnt zeigt W. Leinweber die Bedeutung Elisabeths für die Kirche auf; er stellt sie uns als die exemplarische Christin vor. Meditationen von W. Abel, eine Patrozinienliste für BRD und DDR (16 Seiten!) von F. Jürgensmeier und R. E. Schwerdtfeger und ein Literatur- und Quellenverzeichnis beschließen den schönen Band. Eine beigegebene Karte läßt die Dichte und Verbreitung der Patrozinien erkennen. Leider fehlen die Ortsnamen, die, sofern sie nicht vollständig Platz gefunden hätten, ja immerhin durch Nummern auf die vorausgehende Liste hätten bezogen werden können.

Die Abbildungen hätte man als Querschnitt durch die Verehrungsgeschichte vielleicht noch mit mehr Bedacht auswählen können, sie aber vor allem durch beigegebene Bildunterschriften erschließen sollen, statt des an den Schluß gestellten Bildnachweises.

Insgesamt ist dieses Buch eine wertvolle Materialsammlung für Kanzel und Katheder.

Linz

Rudolf Zinnhobler

RICHTER MICHAEL, *Irland im Mittelalter*. Kultur und Geschichte. (180, 4 Karten, 1 Schaubild) Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 39,80.

In wohlthuend klarer Sprache behandelt R. die bewegte tausendjährige Geschichte Irlands vom 5. bis zum 15. Jahrhundert. Dabei nimmt die Kirchen- und Kulturgeschichte breiten Raum ein. Die Spärlichkeit der Quellen, auf die erst kürzlich K. Walsh wieder nachdrücklich hingewiesen hat (Innsbrucker Hist. Studien III, 1980), bedingte freilich, daß manche Klischeevorstellungen

(etwa jene von der romfreien frühmittelalterlichen Kirche) keine wirkliche Bestätigung finden können. R. hält offenbar wenig davon, Quellen durch Phantasie zu ersetzen. Auf die Ein- und Auswirkungen Irlands auf das übrige Europa (sie sind nicht das Thema des Buches) wird nur am Rande eingegangen. Damit befaßt sich z. B. das von H. Löwe herausgegebene Sammelwerk „Die Iren und Europa im frühen Mittelalter“ (1. Teilband Stuttgart 1982).

Bei einem Buch wie dem vorliegenden, das in so hohem Maße auch von irischer Kultur handelt, vermißt man entsprechende Abbildungen sehr schmerzlich. Das Literaturverzeichnis hätte ich mir lieber alphabetisch und drucktechnisch besser aufgegliedert gewünscht. Die Anmerkungen sind zu spärlich, um eine wirkliche Überprüfung gebotener Thesen zu erlauben. Druckfehler sind selten, aber doch vorhanden, so etwa, wenn (wieder einmal!) „Compostella“ (statt „Compostela“, S. 152) und „Nummerierung“ (statt „Numerierung“, S. 74) geschrieben wird. Aber die Mängel verblassen vor der beachtlichen Leistung dieses gediegenen Überblicks.

Linz

Rudolf Zinnhobler

ALAND KURT, *Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation*. (Gütersloher Taschenbücher/Siebenstern 1406). (172.) Gerd Mohn, Gütersloh 1983. Kart. DM 16,80.

Mit dieser Ausgabe hat A. so etwas wie ein Handbuch zu den 95 Ablaßthesen Martin Luthers, die im Zusammenhang mit dessen 500. Geburtstag erneut in den Blickpunkt des Interesses getreten sind, geschaffen. Neben dem Text und weiterführenden Anmerkungen werden eine ausführliche Einleitung und nahezu alle einschlägigen Dokumente geboten, die imstande sind, den Inhalt und den historischen Kontext zu erschließen. Zur „Tatsächlichkeit“ des Thesenanschlages, der in einer eigenen Abhandlung erörtert wird (113–135), kann sich aber letztlich auch A. nur auf jenen späten Bericht Melancthons berufen, dessen Geschichtlichkeit von Iserloh in Zweifel gezogen wurde. Der beigebrachte Beleg Johann Agricolas ist zwar von A. paläographisch sicher richtig aufgelöst worden (vgl. S. 106: „me teste“), aber trotzdem nicht eindeutig, weil darin nicht expressis verbis von einem Thesenanschlag die Rede ist. Davon abgesehen vermittelt aber das Buch den neuesten Diskussionsstand und wird sich vor allem durch die umfangreiche Dokumentation als nützliches Hilfsmittel für Seminare und Gesprächsrunden erweisen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

KEMLER HERBERT, *Christentum – Reformation und Neuzeit*. (Kohlhammer Tb. Bd. 1037/2). (156.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 20,-.

Dieses kleine Werk, dessen erster Band in unserer Zeitschrift schon gewürdigt wurde (132 [1984] 226), beschreitet neue Wege der Lehrstoffvermittlung. Es bietet Modelle, wie man Kirchengeschichte Schülern Höherer Schulen vermitteln

kann. Anknüpfend an „eigene Erfahrungen“ wird in einem Abschnitt „Problematisierung“ geboten, d. h. es werden pointierte Fragen artikuliert; es folgt ein Informationsteil und schließlich eine „Problembearbeitung“; diese zumeist in Form einschlägiger Textstellen als Diskussionsgrundlage. So anregend das Verfahren ist, es setzt vom Lehrer zu viel an Kenntnissen voraus. Will er dieses „Arbeitsbuch“ mit Gewinn benutzen, muß er sicherlich immer wieder in Handbüchern der Kirchengeschichte nachschlagen, um jene Informationen zu erhalten, die für eine sinnvolle Auseinandersetzung mit den oft schwierigen Texten aus der Literatur unerlässlich sind. Demjenigen, der diese Mühe nicht scheut, kann das Taschenbuch empfohlen werden. Recht gut finde ich – trotz seiner Kürze – den Abschnitt über die Aufklärung in Deutschland, während etwa das kleine Kapitel über das Verhältnis der Kirchen zum Nationalsozialismus einfach zu knapp ist, um zu befriedigen. So bleiben zum Beispiel die vielen Opfer – auch Blutopfer – für ihre christliche Glaubensüberzeugung unerwähnt. Sehr anschaulich und auch überzeugend ist die Liste der „religiösen Merkmale“ des Nationalsozialismus, die K. dem Begriff des „Heiligen“ zuordnet (130f.).

Linz

Rudolf Zinnhobler

CREUTZ URSULA, *Bibliographie der ehemaligen Klöster und Stifte im Bereich des Bistums Berlin, des Bischöflichen Amtes Schwerin und angrenzender Gebiete*. (Studien zur katholischen Bistums- und Klostergeschichte, Bd. 26). (478. u. 1 Karte) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1983. M 29,50.

Nur wer selber schon ähnliche Arbeiten gemacht hat, wird die Mühe ermaßen können, die hinter diesem Buch steckt. Durch den selbstlosen Dienst, der hier geleistet wurde, wird zu mehr als 150 klösterlichen Institutionen durch die Anführung einschlägiger Quellenpublikationen und Literatur der geschichtliche Zugang erleichtert. Darüber hinaus ist das Werk auch ein kleines Nachschlagewerk zu diesen Institutionen selbst, wird doch in einem kurzen Vorspann jeweils ein knapper Abriss der Klostergeschichte geboten. Die übersichtliche Anlage erleichtert die Verwendbarkeit.

Linz

Rudolf Zinnhobler

MAYER ERWIN, *Die Geschichte der Kartause Seitz* (Analecta Cartusiana Bd. 104, hg. v. Hogg James). (116.) Institut f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1983. Kart.

Daß diese Reihe, die sich vorwiegend der Geschichte und Geistesgeschichte der österreichischen Kartausen widmet, nunmehr bereits auf über 100 Bände gediehen ist, ist das Verdienst von J. Hogg. Er hat damit eine außerordentlich wertvolle Materialsammlung geschaffen. Dieser Band befaßt sich mit der ehemals untersteirischen Kartause Seitz. Der Titel freilich ist für das kleine Büchlein zu anspruchsvoll. Es handelt

sich keineswegs um eine „Geschichte“, sondern nur um „Bausteine“ zu einer Geschichte von Seitz. So ist das Hochmittelalter praktisch ausgeklammert, desgleichen die Zeit nach der Gegenreformation, wenn man von einer Liste der Mönche von 1600 bis 1782 und von Verzeichnissen des Personal- und Vermögenstandes zur Zeit der Aufhebung absieht. Der Autor E. Mayer wird das Fragmentarische seiner Arbeit vermutlich mit Quellenmangel begründen. Ich kann mir aber nicht vorstellen, daß eine systematische Forschung die vorhandenen Lücken nicht wenigstens teilweise hätte schließen können. Daß in der Abhandlung seitenweise lateinische Dokumente zitiert werden, ohne sie inhaltlich zu erschließen, ist zumindest ein Schönheitsfehler. So sehr man sich über das Gesamtunternehmen freut und auch den gegenwärtigen Band dankbar zur Kenntnis nimmt, so hätte man sich doch vom Verfasser eine intensivere Auseinandersetzung mit seinem Thema gewünscht.

Linz

Rudolf Zinnhobler

LOIDL FRANZ, *Geschichte des Erzbistums Wien*. (374.) Herold, Wien 1983. Ln. S 380.–/DM 52,–.

Es ist das Schicksal solcher Überblicke, daß sie jeder benützt und jeder kritisiert. So möchten wir zunächst einmal dem Verfasser, dem em. Ordinarius für Kirchengeschichte an der Kath.-theol. Fakultät Wien, den Dank dafür abstaten, daß er sich überhaupt zu diesem Unternehmen entschlossen hat, dessen Zweck es – nach seinen eigenen Worten – eher ist, „dem interessierten Laien in verständlicher Weise die bewegte Vergangenheit“ des Bistums von seiner Gründung (1469) über die Erhebung zum Erzbistum (1723) bis zur Gegenwart vorzuführen, als eine „streng wissenschaftliche Fachpublikation“ zu sein (6). In flüssiger Sprache werden die wesentlichen Etappen geschildert. Eine Tabelle der Bischöfe, ein umfangreiches Literaturverzeichnis und ein Register bilden den willkommenen Abschluß. Daß das 20. Jahrhundert viel zu knapp behandelt wurde, weiß der Autor selbst (7); daß die Geschichte des Bistums oft hinter der der Bischöfe zurücktritt, ist schade. Leider haben sich auch Fehler eingeschlichen, von denen hier nur einige genannt sind: Die Beisetzung P. Scherers „im heutigen alten Dom zu Linz unter der Kanzel . . .“, von der aus er so fruchtbar gewirkt hatte“ (66), trifft nicht zu; der „Alte Dom“ (= Ignatiuskirche) wurde erst ab 1669 gebaut, der 1605 verstorbene Jesuit wirkte in der Stadtpfarrkirche. Das Kolleg in Linz, dessen Rektor Sigismund Anton Graf Hohenwart später Erzbischof von Wien wurde (1803–1820), heißt nicht „Noricum“ sondern „Nordicum“ (201), und die für die spätere Liquidation des Josephinismus maßgebliche Bischofskonferenz fand nicht 1850 statt (239), sondern 1849. Doch wollen wir nicht in kleinliche Beckmesserei verfallen, sondern eher nochmals dafür danken, daß es diesen handlichen Überblick der Wiener Bistumsgeschichte nun gibt.

Linz

Rudolf Zinnhobler

HUMMEL HERIBERT (Bearb.), *Katalog der Inkunabeln der Stiftsbibliothek Schlägl*. Eine Festgabe für Herrn Dipl.-Ing. Florian Pröll, Abt des Stiftes Schlägl (seit 1958). (Schlägler Schriften Bd. 8). (XVII u. 171, zahlr. Abb.) ÖÖ. Landesverlag, Linz 1983. Ln.

Schon das Durchblättern dieses schönen Bandes macht Freude. Der geschmackvolle Einband, die prächtigen und informativen Abbildungen und der saubere Druck begünstigen die Benützung eines an sich als Nachschlagewerk gedachten Compendiums über die fast 200 Inkunabeln (Frühdrucke vor 1500) des Stiftes Schlägl. Das Buch stellt in mancher Hinsicht eine Neuauflage bzw. Neubearbeitung des 1918 erschienenen Katalogs von G. Indra dar. H. Hummel hat das Material aber nicht nur überprüft, korrigiert und ergänzt, sondern auch um eine wertvolle Einleitung über die Bibliothek und seine Inkunabeln bereichert. Als Herausgeber zeichnet der rührige Stiftsbibliothekar I. H. Pichler, der dem Buch auch eine Widmung an den derzeitigen Abt Florian Pröll in Form eines Lebenslaufs vorangestellt hat. Es darf dem persönlich mehr der Stiftswirtschaft verpflichteten Prälaten, der das Kloster seit 25 Jahren leitet und der eben sein 70. Lebensjahr vollendet hat, eine Freude sein, daß nun schon acht Bände der Schlägler Schriften vorliegen, die einen wichtigen Beitrag zur Landesgeschichte darstellen und damit beweisen, daß auch ein entlegenes Waldkloster im Konzert der Wissenschaften seinen Part beherrscht.

Linz

Rudolf Zinnhobler

LITSCHEL HELGA (Hg.), *900 Jahre Augustiner-Chorherrenstift Reichersberg*. (436 Seiten, 38 Farb- und 123 Schwarzweißbilder, 42 Wappen). Oberösterreichischer Landesverlag Linz 1983. Ln. S 698.-/DM 98,-.

Das vornehm und schön gestaltete Buch will nach den Worten der Herausgeberin H. Litschel „keine Abhandlung ... von Fachleuten für Fachleute“ sein, sondern „den zahllosen Freunden Reichersbergs in fundierter und trotzdem leicht lesbarer Form“ als verlässliche Wissensquelle dienen. Auch wenn nicht jeder einzelne Beitrag dieser Zielsetzung völlig entspricht, insgesamt wurde das Vorhaben realisiert. Verweilen wir zunächst bei der Ausstattung, die dank der Mitarbeit von H. Friedl, dem neben dem gefälligen Schutzumschlag und dem prachtvollen Einband auch die grafische Gestaltung des Werkes zu danken ist; E. Mejchar hat vorzügliche Fotos beige-steuert. So erhielt der wertvolle Inhalt den entsprechenden Rahmen.

Neben bedeutenden Wissenschaftlern haben auch Heimatforscher dazu beigetragen, den Ablauf der Geschichte des Stiftes und seines Wirkens nachzuzeichnen. Nach einem einleitenden Essay über „Die Augustiner Chorherren“ von F. Röhrig, der klar auf die ursprüngliche Zielsetzung des Ordens (Beseitigung des Eigenkirchenrechts und Durchsetzung des priesterlichen Zölibats) hinweist, behandelt W. Störmer die kom-

plexe Gründungs- und Frühgeschichte von Reichersberg und geht dem eigenartigen Phänomen der starken Ausrichtung des Klosters nach Salzburg nach, obwohl es im Bereich der Diözese Passau lag. Bei der Fülle schon vorhandener Literatur über Gerhoch von Reichersberg konnte es W. Jungschaffer nur als seine Aufgabe ansehen, einen leicht lesbaren Überblick über Leben und Werk des bedeutenden Propstes († 1169) zu bieten, was ihm gut gelungen ist. In einer gründlichen Studie schildert S. Haider die Stiftsgeschichte vom Tode Gerhochs bis ins Spätmittelalter, während S. John die Zeit der Reformation und Gegenreformation behandelt. Warum der Begriff „katholische Reform“ in der Hauptüberschrift nicht vorkommt, bleibt unerfindlich. Sprachlich gehört dieser Aufsatz zu den besten des Buches. Die Stiftsgeschichte von 1627 bis 1900 wird von F. Engl im Zusammenhang mit den einzelnen Pröpsten geboten, ein Gliederungsprinzip, das die Entwicklungslinien nicht immer so klar hervortreten läßt, als man es sich wünschen würde. Auch G. Schaubert, der das 20. Jahrhundert behandelt, folgt den Regierungszeiten der Pröpste, die aber diesmal fast durchwegs mit markanten Zeiteinschnitten zusammenfallen. Die guten Kenner oberösterreichischer Kunst (B. Ulm) und Buchkultur (K. Holter) behandeln das Reichersberger Kunstschaffen sowie die Buchkunst des Klosters. Holter stand vor einem schwierigen Unternehmen, da beim Brand von 1624 die Stiftsbibliothek vernichtet wurde. Trotzdem gelangen ihm wertvolle Einblicke nicht nur in die Reichersberger Schreibschule, sondern auch in die Zusammenhänge mit Salzburg. Überblicke über die Musik- und Wirtschaftsgeschichte verdanken wir R. W. Schmidt bzw. Ch. Schleicher. Etwas unbefriedigend bleibt das Kapitel über die Stiftspfarrn von G. Schaubert, der sich zu wenig mit der Problematik der Inkorporation auseinandersetzt und an der einschlägigen Literatur teilweise vorbeigeht. Mit fast unverantwortlicher Kürze, die aber aus redaktionellen Gründen geboten war, haben wir den wertvollen Sammelband, dem wir einen festlichen Platz in der landeskundlichen Literatur wünschen, zu charakterisieren versucht. Er bildet ein faszinierendes Porträt Reichersbergs in Geschichte und Gegenwart.

Linz

Rudolf Zinnhobler

WEISS OTTO, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. (Münchener Theologische Studien. I. Hist. Abt., 22. Bd.) (1135.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 98,-.

Das Buch gleicht einem Steinbruch: positiv, weil der voluminöse Band eine solche Fülle von Quellen und Literatur verarbeitet hat, daß sich unschwer voraussagen läßt, daß sein Material in zahlreiche Vorträge, Vorlesungen und Aufsätze Eingang finden wird; negativ, weil die Gliederungsprinzipien nicht immer überzeugen. Manche Personalien hätten sich z. B. besser in einem Anhang unterbringen lassen, wo sie den

Fluß der Darstellung nicht gestört hätten. Auch hätte man die skandalösen Ereignisse um Aloysia Beck lieber geschlossen behandelt gesehen, statt sie auf zwei weit auseinander liegende Kapitel (7 und 11) zu verteilen.

Insgesamt besticht die Arbeit durch den immensen Fleiß, mit dem die zugrundeliegenden Archivalien erschlossen wurden, desgleichen durch die gute Lesbarkeit des Gebotenen. Die Redemptoristen in Bayern besitzen nun „in diesem Werk eine vorzügliche, bis zur Jahrhundertwende reichende und erschöpfende Geschichte ihrer Provinz“, die gesamte Kirchengeschichte aber verfügt damit über einen Beitrag zum Wirken der ultramontanen Bewegung. Das Ganze ist eingebettet in eine Darstellung der Vorgegebenheiten, d. h. in einen Überblick über die kirchliche Situation in Bayern im 19. Jahrhundert sowie über die Geschichte des Ordens vor dessen Einführung in Bayern. Beschämend wirken die Ereignisse um die neurotische Aloysia Beck, die ihre „himmlischen Weisungen“ an die Redemptoristenpatres vermittelte und durch sie sogar in die Kirchenpolitik eingriff. Kardinal Reischach und vor allem Bischof Senestrey von Regensburg setzten das in die Tat um, was sie ihnen durch ihre Briefe befahl. Es wurde sogar versucht, Papst Pius IX. der „Höheren Leitung“ zu unterstellen, was aber doch nicht gelang. Anzuerkennen ist der Mut, den die Redemptoristen durch die Freigabe der Quellen bewiesen haben. Geschichte wird ja bekanntlich durch Verschweigen am allerschlechtesten bewältigt.

Linz

Rudolf Zimnhobler

JELICH GEORG, *Kirchliches Ordensverständnis im Wandel: Untersuchungen zum Ordensverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“ und im Dekret über die zeitgemäße Erneuerung des Ordenslebens „Perfectae Caritatis“*. (Erfurter Theologische Studien, Bd. 49). (289.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1983, Ppb. DM 24,90.

Die Arbeit setzt sich in penibler Weise mit den Fragen christlicher Vollkommenheit, dem einen Ziel und den verschiedenen Wegen, dem Problem von Gebot und sogenannten evangelischen Räten und der seit der Väterzeit ventilierten Problematik und die beiden christlichen Wege. Diese führten bekanntlich schon in der Antike zu Häresien, die nicht asketische Verheiratete zu beständigem Katechumenat verurteilten, indem sie ihnen die Taufe verweigerten. Bekanntlich bemühte sich das Zweite Vatikanum um eine reformierte Ordenstheologie, indem es energisch die „Zwei-Stände“, wenn nicht „Klassen“-Lehre zurückwies. Entscheidend war dabei nicht der Leistungsgedanke, sondern der personale Berufungsaspekt. Vollkommener ist demnach, wer sein unpersönliches Charisma am deutlichsten wahrnimmt und im Gehorsam dem persön-

lichen Anspruch Gottes folgt. Der Verfasser analysiert in etwas weitschweifiger Weise das Ringen um diese Erkenntnisse, die in ihren praktischen Konsequenzen nicht unerheblich sein werden. Sie sind durchaus angetan, zu einer Krise der Ordensberufe zu führen, weil es sich manchmal leichter mit dem Irrtum und der Ideologie als mit der Wahrheit leben läßt. Denn ein Elitebewußtsein ist der natürlichste Antriebsantrieb von der Welt, sich einer bestimmten Gruppierung anzuschließen. Auch Rotary und Lyons leben u. a. von dieser Mentalität. Der Verfasser bot die „Zwei-Stände“-Lehre des Hl. Thomas als lehrreichen Vergleich. Dabei wäre nicht nur für den Historiker die Entwicklung des Motivs über die frühere Neuzeit hinweg interessant gewesen. Denn so könnte der Eindruck entstehen, als sei die ganze Ordenstheologie seit dem Mittelalter ein gefährlicher Irrweg gewesen, den die Reformatoren mit Recht abgelehnt hätten. Vor allem hätte die typische Neubewertung der *actio* gegenüber der *contemplatio* im Ordenswesen der Neuzeit im Verständnis etwa Pius XII. weitergeholfen. Das Buch wird für breitere Kreise etwas schwer zugänglich sein.

Wilhering-Salzburg

Gerhard B. Winkler

WIEBEL-FANDERL OLIVA, *Die Wallfahrt Altötting. Kultformen und Wallfahrtsleben im 19. Jahrhundert*. (Neue Veröffentlichungen des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau, Bd. 41). (191., 14 Abb., davon 6 farbig). Passau 1982. Kart. DM 36,-.

Die (auch heute noch lebendige) Wallfahrt nach Altötting und deren Kultformen im 19. Jahrhundert sind Gegenstand dieser sauberen, an Hand von Quellen und Literatur erarbeiteten Dissertation. Darüber hinaus wird in einem gediegenen Überblick auch die vorausgehende Zeit behandelt, angefangen von der Entstehung der Wallfahrt im Spätmittelalter bis zu ihrer starken Beeinträchtigung durch Aufklärung und Säkularisation. Einige makabre Details: 1498 wurden aus dem Kapellschatz 57.000 Gulden zur Finanzierung des Landshuter Erbfolgekriegs flüssig gemacht (5); als Folge der Säkularisation wurden Tausende von Gulden „adeligen Verschwendern“ als zinsenloses Darlehen zur Verfügung gestellt (23). Beide Beispiele sind aber zugleich Beleg für ein blühendes Wallfahrtswesen, das freilich nicht immer frei von Mißbräuchen blieb. Im 19. Jahrhundert haben zu nächst die Redemptoristen, dann die Kapuziner Großes geleistet. Im Zuge der kirchlichen Restauration, gefördert auch durch die Entwicklung des Verkehrswezens (Eisenbahn), nahm die Wallfahrt einen Aufschwung, wie sie ihn nie zuvor gehabt hatte. Daß die Verfasserin hierfür die Belege sorgfältig zusammengetragen und in eine gut lesbare Darstellung gebracht hat, ist nicht nur verdienstvoll für die Kirchen- und Frömmigkeitsgeschichte, sondern in besonderer Weise auch für die Volkskunde.

Linz

Rudolf Zimnhobler

BROSZAT MARTIN/FREI NORBERT (Hg.), *Das Dritte Reich. Ursprünge, Ereignisse, Wirkungen.* (256, 16 Bildtafeln u. 23 Tabellen.) Ploetz, Freiburg 1983. Ppb. DM 39,80.

An NS-Literatur besteht kein Mangel. Das vorliegende Buch will, der Tradition des Verlages entsprechend, vor allem Nachschlagewerk sein, darüber hinaus aber in 12 Beiträgen die Ursprünge, Ereignisse und Wirkungen des Dritten Reiches aufzeigen. Daß dieses Vorhaben nur teilweise erfüllt werden konnte, legt schon der knappe Raum nahe. Schmerzlich vermißt wird vor allem ein Kapitel über Kirchen und Kirchenkampf, auch wenn *W. Benz*, *M. Broszat*, *H. Mehlinger* und *W. Röder* in ihren Beiträgen jeweils mit ein paar Zeilen darauf eingehen und der chronologische Datenteil wiederholt darauf Rücksicht nimmt. Indikativ für dieses Defizit ist es, daß z. B. keine der vielen und gründlichen Arbeiten von *L. Volk* im Literaturverzeichnis Erwähnung findet, aber auch, daß ein Mann wie *Bischof Galen* unerwähnt bleibt. Positiv hervorgehoben werden muß die gut ausgewählte Bebilderung, die den Geist der Zeit deutlich widerspiegelt. Ob indes ein bloßes Aufzählen von Filmtiteln (S. 106) für das Gros der Benutzer viel bringt, bleibe dahingestellt. Im übrigen ist der Datenteil, der auch durch ein Register erschlossen wird, sicherlich der wertvollste und brauchbarste Abschnitt des Werkes.

Linz

Rudolf Zinnhobler

DOKUMENTATIONSARCHIV DES ÖSTERREICHISCHEN WIDERSTANDES (Hg.), *Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich 1934–1945.* Eine Dokumentation. 2 Bde. (587, 24 sw Abb./642, 25 sw Abb.) Bundesverlag, Wien/Jugend und Volk, Wien/OÖ. Landesverlag, Linz 1982. Kart.

Nach der dreibändigen Dokumentation über Wien und der einbändigen über das Burgenland hat hiermit das Bundesland Oberösterreich in zwei Bänden seine dokumentarische Aufarbeitung erfahren. Was hier an Material auf dem Tisch liegt und damit den Historiographen zugänglich gemacht bzw. zur Verfügung gestellt wurde, ist eine schwer überbietbare Quellensammlung für das Dezennium von 1934 bis 1945 (ober)österreichischer Geschichte. Auf den 587 Textseiten des ersten und den 642 des zweiten Bandes mit jeweils acht ergänzenden und illustrierenden Bildseiten wird eine Vielzahl von Dokumenten, versehen mit Kopfrege und Quellennachweis, ediert.

Dem sehr informativen und sachlichen Überblick von *Harry Slapnicka*, Oberösterreich zwischen 1933 und 1945 betreffend, folgen die beiden themenkonformen Abschnitte:

A. 1934–1938 von S. 35 bis 179 im ersten Band und

B. 1938–1945, die Seiten 183 bis 545 im ersten und den kompletten zweiten Band füllend. Die einzelnen Kapitel, deren unterschiedliche Längen sich aus dem jeweiligen Sachgebiet und dem vorhandenen Quellenmaterial ergaben, wurden

von mehreren Bearbeitern erstellt. Diese, im Inhaltsverzeichnis leider nicht namentlich ausgewiesenen Sachbearbeiter stellen ihren Kapiteln erklärende und kommentierende Einleitungen den edierten Dokumenten voran:

Abschnitt A: *Josef Weidenholzer*, Sozialisten, S. 35–83; *Hans Hautmann*, Kommunisten, S. 84–163; *Wolfgang Neugebauer*, Betriebe und Gewerkschaften, S. 164–179.

Abschnitt B/1. Bd.: *Helmut Konrad*, Die Arbeiterbewegung (Sozialisten, Kommunisten, Betriebe und Spanienkämpfe umfassend), S. 183–350; *Gerhard Botz*, Widerstand im einzelnen, S. 351–544.

Abschnitt B/2. Bd.: *Rudolf Zinnhobler*, Die katholische Kirche, S. 11–187, und: Andere christliche Religionsgemeinschaften, S. 188–210; *Harry Slapnicka*, Das christliche-konservative Lager, S. 211–317, und: Der militärische Widerstand, S. 318–355; *Wolfgang Neugebauer*, Diverse Widerstandsgruppen, S. 356–371; *Brigitte Ungar-Klein*, Rassistische Verfolgung von Minderheiten, S. 372–409; *Siegwald Ganglmair*, Fremdarbeiter und Kriegsgefangene, S. 410–452, und: NS-Terror, S. 453–508; *Florian Zehethofer*, Hartheim und die Euthanasie, S. 509–539; *Brigitta Galanda*, Das Konzentrationslager Mauthausen, S. 540–592.

Wie problematisch es ist, die Zeit von 1934 bis 1945 unter einen Hut bringen zu wollen, wird mit den vorliegenden Bänden eindrucksvoll erwiesen. Um dies überhaupt bewerkstelligen zu können, mußten zwei erhebliche und betont fragwürdige Einschränkungen vorgenommen werden:

1. Der Verzweigungskampf des Dollfuß-Schuschnigg-Regimes gegen den Nationalsozialismus wurde ausgeklammert, weil formale Gründe eine solche Miteinbeziehung nicht zuließen. Der Herausgeber begründete dies so: „... da er sich ... auf einer völlig anderen Ebene, nämlich der des staatlichen Machtapparates, abspielte.“ (S. 16)

2. Der Widerstand der Vaterländischen Front wurde ebenso ausgeklammert, wobei hier auf eine anderweitig verfaßte Untersuchung verwiesen wird. Um offensichtlich einem zu befürchtenden Vorwurf von vornherein den Boden zu entziehen, distanziert sich der Herausgeber in der Einleitung von der „historisch zweifellos nicht gerechtfertigten Gleichsetzung von ‚Ständestaat‘ und NS-System.“ (S. 16)

Ob der Kampf gegen das autoritäre System jener Jahre 1934–38 – die nationalsozialistische Agitation natürlich ausgeklammert – samt und sonders als „Kampf um die Wiederherstellung von Freiheit und Demokratie“, wie es in der Einleitung (S. 16) heißt, zu qualifizieren ist, erscheint mehr behauptet als erwiesen. Mit der Lektüre der edierten Dokumente wächst jedenfalls die Skepsis solcher Gleichsetzung gegenüber.

Aus mehreren Gründen verdient *Weidenholzers* Einleitung besonders hervorgehoben zu werden. Da liest man (S. 36): „Dieser Zerfallsprozeß des sozialistischen Lagers mag die Tendenz des ‚Los-schlagens‘, wie sie für den militanten Flügel kennzeichnend war, begünstigt haben. Der Fe-

bruaraufstand ist somit nicht so sehr geplante politische ‚Aktion‘, etwa im Sinne des Programms von 1926, als vielmehr verzweifelter Aufbäumen gegen die Erosion sozialistischer Positionen.“ Wenn diese Thesen Weidenholzers stimmen, dann war der Februaraufstand 1934 weniger eine Sache der Arbeiter, sondern nur die eines ihrer Flügel, noch war es ein rein heroischer Freiheitskampf, sondern zu einem Gutteil eine Alibiaktion, um innerparteiliche Probleme – wie z. B. Anhängerschwind – in den Griff zu bekommen. Das würde des weiteren aber auch heißen, daß das Dollfußregime bei den Arbeitern damals (1933/34) keineswegs so schlecht lag und nicht auf allgemeine und vehemente Ablehnung stieß. Zu Weidenholzers Verdienst zählt es auch, offen auf „die Problematik des Abschnenkens wichtiger Teile der SDAP (Sozialdemokratische Arbeiterpartei Österreichs), insbesondere des Schutzbundes, zur NSDAP (Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei)“ (S. 37) hingewiesen zu haben. Aufhorchen läßt Weidenholzer nicht zuletzt deshalb, weil nach ihm der Grund für dieses Abschnen von Sozialdemokraten zu den Nazis zunächst „einmal ideologischer Natur“ (S. 37) gewesen sein soll.

Was die bei *Helmut Konrad* S. 187 bis 192 abgedruckte Mitgliederliste von Sozialdemokraten, wie sie von der Linzer Gestapo im August 1938 erstellt wurde, mit der „Verfolgung von Sozialdemokraten“ – so lautet die dazugehörige Überschrift – zu tun hat, ist fast so schwer zu erkennen wie der Widerstand und die Verfolgung von Sozialisten beim Lagebericht des Gendarmeriepostens Sierning an die Bezirkshauptmannschaft Steyr vom Oktober 1938 (S. 196): „Die marxistisch eingestellten Personen haben sich auch im Berichtsmonate vollkommen zurückgehalten, und wurden keine Fälle bekannt, daß jemand Agitationen gegen Staat oder Partei betreibt. Die überwiegende Mehrheit der hiesigen Arbeiterschaft, die seinerzeit fast ausschließlich marxistisch eingestellt war, bekennt sich zum Nationalsozialismus.“

Richard Bernaschek, der jenen tragischen Bürgerkrieg des Jahres 1934 ausgelöst hat und dem die Nazi nach knapp zweimonatiger Haft im Linzer Landesgericht zur Flucht nach München verholpen haben, hielt es im Juni 1934 nach seinem Weggang aus Hitler-Deutschland für nötig, den österreichischen Sozialdemokraten zuzurufen (S. 44): „Genossen, darum heraus aus den Naziorganisationen, keine Kampfgemeinschaft mit ihnen.“ So verdienstvoll für die Geschichtsschreibung die Edition solcher und ähnlicher Quellentexte ist, so schwierig erscheint es, all das unter „Widerstand und Verfolgung“ zu subsumieren. Dementsprechend bedarf Konrads Grundthese, daß der quantitative Hauptwiderstand gegen den Nationalsozialismus von der marxistisch punzierten Arbeiterbewegung geleistet wurde (S. 183), noch weiterer Belege.

Der bekannte Linzer Kirchenhistoriker *Rudolf Zinnhobler* hat seinem Part ein Verzeichnis von 99 länger als einen Monat inhaftierten Weltpri-

stern und männlichen Ordensleuten vorangestellt und sie durch jene zehn Priester ergänzt, die weniger als einen Monat eingesperrt waren. Beispielhaft hat Zinnhobler noch jeden einzelnen der 109 Genannten biographisch erfaßt und den Haftgrund vermerkt. In seiner Einleitung schlüsselt Zinnhobler ihn zusammenfassend auf (S. 14): „Wenn wir jeweils die für die Festnahme primär namhaft gemachten Gründe berücksichtigen, wurden 46 der eingesperrten Geistlichen, also nahezu die Hälfte, wegen Vergehen gegen das sogenannte Heimtückegesetz, wegen Wehrkraft- oder Staatszersetzung (meist Äußerungen gegen Partei und Führer) bestraft. Gerade bei dieser Gruppe darf nicht übersehen werden, daß die eigentlichen Konflikte meist religiös motiviert waren, erfolgten doch die NS-feindlichen Bemerkungen infolge der ablehnenden Haltung der Partei gegenüber der Kirche. 15 Personen wurden wegen Abhörens von Auslandsendern, zwölf wegen Betätigung in oder Kontakten mit einer Freiheitsbewegung, acht aus anderen Gründen, sechs aus unbekanntem Gründen, zwei wegen angeblicher Devisenvergehen, schließlich zehn wegen angeblicher oder tatsächlicher sittlicher Verfehlungen verhaftet und verurteilt. Gerade bei der letzten Zahl ist jedoch große Vorsicht geboten, weil man damals bei der Auslegung von Tatbeständen sehr weit ging und oft schon eine harmlose Berührung als homosexuelles Vergehen ausgab.“ Um einen Priester zu diskreditieren, hat man damals zu dem beliebten und bewährten Mittel der Verleumdung auf homosexuelles Verhalten gegriffen. Offensichtlich wurde dieses Delikt von der Bevölkerung aus bekannten Gründen noch am ehesten geglaubt. Zinnhoblers Warnung zur Vorsicht kann hier nicht ernst genug genommen werden.

Was die Ständestaatszeit betrifft, hat Zinnhobler zwei Dokumente beigebracht. Das eine betrifft die Zeugen Jehovas, die 1935/36 durch staatliche Organe verboten wurden (S. 199f.), das zweite die evangelische Kirche, die sich 1935 standhaft weigerte, „ein uneingeschränktes, aus dem Innersten kommendes Bekenntnis zum Staat“ abzulegen (S. 191). Diese Weigerung wurzelte in der fragwürdigen Beurteilung des Ständestaates als Neuaufgabe der Gegenreformation.

Ein höchst bemerkenswertes Dokument bringt Zinnhobler (S. 200) bei, woraus hervorgeht, daß Johann Schiegl und Josef Pirchenfellner (beide Zeugen Jehovas) im November 1938 von den Nazis „zu einer Arreststrafe in der Dauer von je 14 Tagen, und . . . zum Ersatze der Kosten des Strafverfahrens verurteilt“ wurden, weil sie „öffentlich und vor mehreren Leuten Lehren und Einrichtungen einer im Staate gesetzlich anerkannten, und zwar der röm.-kath. Kirche herabzuwürdigen versucht“ haben.

Zinnhoblers Part hat, das sei eigens betont, über die Causa „Widerstand und Verfolgung“ hinaus für den Gesamtcomplex von Kirche und NS großen dokumentarischen Wert. Aber auch für rein innerkirchliche Fragen und Bestrebungen, wie etwa in puncto Werden und Aufbau der Katholischen Aktion, Umstrukturierung der katholi-

schen Vereine und Verbände zu deren Gunsten (S. 148f.), ist er höchst aufschlußreich.

Daß die Tätigkeit und das Verhalten des Roten Kreuzes überhaupt nicht behandelt wird, wirft Fragen auf. Man denke bloß an die Euthanasiegreuel im Schloß Hartheim; wo war das Rote Kreuz?

Ohne auf Druckfehler eingehen zu wollen, sei auf Punkt 9 im Inhaltsverzeichnis (2. Bd., S. 5) verwiesen, der recte lauten müßte: Maßnahmen gegen das kirchliche Finanzwesen.

Dem Dokumentationsarchiv und den Oberösterreichern ist aber jedenfalls ein äußerst wichtiges, interessantes und aufschlußreiches Dokumentarwerk gelungen, das den Ausgangspunkt und das Fundament für eine manche Klischees hinter sich lassende Historiographie darstellt.

Graz Maximilian Liebmann

LEIDL AUGUST, JOSEF OSWALD, HERBERT SCHINDLER (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken*. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. (346. und 37 Bildtafeln) Verlag des Vereines für Ostbairische Heimatforschung Passau 1982. Kart.

Das vorliegende Jahrbuch kann als „Severinfestschrift“ bezeichnet werden. Nicht weniger als 8 Beiträge sind im Jubiläumsjahr dem Wirken des Heiligen und seiner Verehrung vor allem auf Passauer Gebiet gewidmet. Dieser stattliche Band ist einem besonderen Verehrer des Heiligen und einer mit Passauer Bistumsgeschichte sehr verbundenen Persönlichkeit zur Vollendung seines 70. Lebensjahres gewidmet. Generaldechant Monsignore Dr. Eberhard Marckhgott. Die „Laudatio auf Eberhard Marckhgott“ hat Rudol Zimhobler verfaßt.

Die schon erwähnten Forschungsberichte zum Thema „Severin“ erschienen auch als Sonderdruck und wurden in dieser Zeitschrift schon besprochen.

Wolfgang Wildner behandelt anlässlich des Abschlusses der Restaurierungsarbeiten „Die Grabkapelle des Fürstbischofs Urban von Trennbach (1561–1598) im Kreuzgang des Passauer Domes“, deren Bedeutung bisher nicht voll erkannt wurde. Sie zählt zu den wichtigsten Sakralbauten der Renaissance in unserem Kulturbereich, zeigt tiefe Religiosität und wissenschaftliche Aufgeschlossenheit des Stifters (Bischof Urban wählte als erster der Passauer Fürstbischöfe für sich einen eigenen Kapellenraum als Grablege). Dennoch trägt auch diese Stiftung eine zutiefst menschliche Note („verordnete“ Gedächtnisfeiern). Ebenfalls anlässlich der 1981 fertiggestellten Restaurierung werden die „Malchinger Votivbilder“ in der Friedhofskapelle bei der Pfarrkirche St. Ägidius von Malching vom Restaurator (dem Verfasser des Beitrages) Walter Pera erläutert. Neben der Beschreibung der „Wallfahrt zum Gegeißelten Heiland in der Wies“ (Untertitel) hat er auch die Beschreibung der wieder hergestellten 55 Votivtafeln besorgt und den Beitrag zum Teil auch selbst illustriert. Unter dem etwas irritierenden Titel „Bischof Johann Michael Sailer und die Reform der

Kirchenmusik“ erörtert Peter Lechl die Bemühungen des aus Schlesien kommenden Arztes und späteren Priesters (Regensburger Chorvikars) Karl Proskes, der eine „Rückkehr zur älteren Kirchenmusik“ – angeregt durch die Reformpläne seines Förderers, des Bischofs Sailer – zu erwirken suchte. K. Proskes konnte nur den Anstoß zur Reform geben, unter seinen Nachfolgern wurde sie erst erfolgreich und breitenwirksam. Gründliche Kenntnis spricht aus der Studie „Karl Ludwig Seyffert“ der letzte Chronist des Fürstbistums Passau“ (1731–1792), die aus der Feder Herbert W. Wursters stammt. Seyffert war Chronist aus Begeisterung. Im Zentrum der Darstellung steht dessen „Passauer Chronic oder Zeitenbuch“ (die ältere Geschichte wird darin eher cursorisch behandelt, der inhaltliche Schwerpunkt der „Chronic“ liegt auf der Epoche von 1662 bis 1790). Vom belehrenden, erzieherischen Impetus seiner Zeit besetzt erscheint S. dem Autor auch von seiner Position (am Passauer Bischofshof) her prädestiniert für den Geschichtsschreiber „älterer Art“.

Georg Spitzbergers Darstellung bringt Denkwürdigkeiten aus „Natur und Geschichte im Steinhart“.

Auch für das Bistum Linz nicht ohne Belang ist der Aufsatz Helmut Wagners „Der Geistliche als Lehrer des Lehrers“ (hier Teil 1: 1770–1833). Wie bereits aus dem Untertitel hervorgeht, will er an der Geschichte der Klerikerbildung im Bistum Passau die Qualifikation der Priester für die Fortbildungsfunktion im Volksschulwesen Bayerns (1770–1918) aufzeigen.

Robert Bauer macht den Leser mit einem Kupferstich seltener species bekannt, dem „Großen Altöttinger Stiftskalender von 1782“.

Noch ein Beitrag weist auf Altötting. Hier kam ein Vortrag August Leidls zum Abdruck, der der Würdigung der wissenschaftlichen Arbeit des Administrators der „Heiligen Kapelle“, Professor DDr. Robert Bauer, gilt („Neuer Aufbruch zur Wallfahrt nach Altötting“). Vom selben Autor stammt auch die Würdigung der Leistung seines Lehrers auf liturgie- und kulturgeschichtlichem Gebiet „Professor Dr. phil. Dr. theol. h. c. 1891–1982 Anton Mayr-Pfannholz“.

Ein umfangreicher Rezensionsteil und ein Katalog der „Neuerscheinungen zur Geschichte und Landeskunde von Niederbayern 1980 (1188 Nummern!); ein verlässliches Register und ein großzügiger Bildteil runden diesen gewissenhaft redigierten Festband ab.

Linz Johannes Ebner

SELGE KURT-VICTOR, *Einführung in das Studium der Kirchengeschichte*. (225.) Wissenschaftl. Buchgemeinschaft, Darmstadt 1982. Kart. DM 28,-.

Das kleine Buch enthält eine Fülle wichtiger Überlegungen und Informationen. Der Studierende der Kirchengeschichte wird daher gut tun, es sorgsam durchzulesen. Nach so grundlegenden Fragen wie denen nach dem Gegenstand der Kirchengeschichte, nach ihrer Stellung in der Theologie und in der Geschichtswissenschaft

sowie ihrer Periodisierung, werden mehrere „Aspekte der Kirchengeschichte“ behandelt, und zwar „Institutionen des Christentums“ (Amt, Lebensformen etc.); „Geschichte des Kirchenrechts“; „Theologiegeschichte“; „Frömmigkeits- und Sozialgeschichte“. Eine Zeittafel, ein Literaturverzeichnis und ein Register beschließen das nützliche Werk, das leider nicht sehr übersichtlich aufgebaut ist. Zusätzliche Zwischentitel hätten das Buch vermutlich besser erschlossen als ein noch so gutes Sachregister. Immer aber, und das ist einer der großen Vorzüge des Werkes, bleibt spürbar, daß es dem Verfasser in der Vermittlung und in der Auseinandersetzung mit der Kirchengeschichte nicht nur um Ereignisse geht, sondern um *das Ereignis Kirche* insgesamt, d. h. um eine Erkenntnis dessen, was Kirche ist.

Linz

Rudolf Zinnhobler

LITURGIK

KLEMENS RICHTER, *Was bedeutet die Liturgie für mein Leben?* Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. (Reihe: Gemeinde im Gottesdienst). (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. lam. DM 14,80.

Vor zwanzig Jahren erschien als erstes Konzilsdokument die Konstitution über die heilige Liturgie. Ein Anlaß, „die Liturgiereform dieser zwei Jahrzehnte an ihrer Bedeutung für den Glauben unserer Gemeinden, an ihren Erfolgen und ihren Versäumnissen zu messen“ (S. 7). Nach Bischof Stein, Trier, ist die Liturgiereform eine „Jahrhundertaufgabe“. Wird sie weitergeführt oder ist sie ins Stocken geraten? Das Bändchen führt die „Fragen aus der Gemeinde“ unter dem Aspekt „Lebensbezug“ weiter: „Gott ist nicht dort, wo die schöne richtige Form ist, sondern wo der Bruder sich dem Bruder in helfender Liebe zuwendet“ (S. 8).

Die Aufschlüsselung der 38 Fragen erfolgt in folgenden 6 Kapiteln: Liturgie – Dialog zwischen Gott und Mensch, Die Träger der Liturgie, Liturgie und geistliches Leben, Die Vielfalt liturgischer Feiern, Elemente der liturgischen Erneuerung, Andere wichtige Fragen. Literaturhinweise zur Vertiefung des Dargelegten beschließen das Bändchen.

Der Lebensbezug steht auf dem Boden von Fachwissen und praktischer Erfahrung. Ausgehend von der Frage „Was meint eigentlich das Wort Liturgie genau?“ wird ab dem 5. Beitrag nach dem Verhältnis von Mitmenschlichkeit und Gottesdienst gefragt. Welche Rolle haben die Laien in der Liturgie, denen laut Konzil die „Ordnung der zeitlichen Dinge“ als spezifische Kompetenz zukommt? Damit wird das Kapitel über die Träger der Liturgie und das Ausmaß der Teilnahme angesprochen.

Die „aktive Teilnahme des Gottesvolkes“ ist das Programmwort, eines der „charakteristischen Prinzipien der konziliaren Lehre und Reform“ (Paul VI.). Der Vf. stößt damit auf die Frage nach der liturgischen Bildung (S. 55). Bildungsort ist die Feier der Liturgie selbst. Braver Nachvollzug einer Buch-Liturgie vermag die notwendige Bil-

dung nicht zu leisten. Zielführender ist das geweckte Verständnis für die Vielfalt (S. 63), für ein „semper reformanda“ der Kirche überhaupt (S. 69), für Spontaneität, für das Nutzen der gegebenen Möglichkeiten und Freiheiten, für ein rechtes Feiern, das nur gelingt bei „Zuwendung zum Mitmenschen“ (S. 87): Die ersten Christen „lobten Gott und waren beim ganzen Volk beliebt“ (Apg 2,46f.). Aus solchen Überlegungen heraus kommen auch die Fragen nach Bewegung und Tanz im Gottesdienst (S. 91), nach dem Spiel, dem Gesang, der Musik.

Beim Kapitel „Andere wichtige Fragen“ werden Segnungen, Wallfahrt, Rosenkranz und schließlich Ökumene, Liturgie der Ostkirchen und jüdische Liturgie kurz beschrieben.

Wird ein weiteres Bändchen folgen? Man möchte es wünschen zum Thema: „Was bedeutet die Liturgie für das gesellschaftliche Leben?“ Damit wären wir wieder dort, was Bischof Stein mit der „Jahrhundertaufgabe“ angesprochen hat. – Das Bändchen sei besonders den Fachausschüssen Liturgie als Bildungsbefehl empfohlen.

Linz

Franz Schmutz

KLEMENS RICHTER, *Was ich von der Messe wissen sollte.* Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. (144.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 16,80.

Die Feier der Eucharistie ist nach dem neuen Meßbuch so zu gestalten, „daß sie zur bewußten, tätigen und vollen Teilnahme der Gläubigen führt“. Das Ziel ist klar. Sind auch Inhalte und Schritte allen, die für die Gestaltung der Meßfeiern in den Gemeinden Verantwortung übernommen haben, im notwendigen Maße bewußt? Auf 60 Fragen zum Vollzug der Eucharistie gibt der Verfasser, Professor für Liturgiewissenschaft an der Universität Münster, sehr solide Antworten. Sie orientieren sich an der Allgemeinen Einführung in das neue Meßbuch und wollen darüber hinaus Hilfen für die Praxis geben.

18 Fragen zum Gottesdienst sind allgemeiner Natur: Warum muß die Gemeinde Sonntag für Sonntag Messe feiern? Was ist das eigentlich Neue im Verständnis der Messe? Können priesterlose Gottesdienste die Meßfeier ersetzen? Ministrantinnen – umstritten? usw. Die weiteren Fragen sind nach dem Aufbau der Messe geordnet.

Es wird die Grundabsicht wieder deutlich festgeschrieben und die Erfahrung der letzten Jahre einbezogen. Liturgisches Tun und soziales Handeln werden nicht voneinander getrennt, die Feier als Handlungsprozeß beschrieben. Lücken werden offen genannt, ebenso wird kritisch vermerkt, wo Verdunkelungen und Ungereimtheiten liturgie-theologisch bestehen oder die Praxis schief läuft. Den Fragen der priesterlosen Gottesdienste stellt sich der Vf. unzweideutig: „Die Gemeinde hat ein Recht auf die sonntägliche Herrenmahlfeier . . . Längerfristig bleibt freilich zu fragen, ob sich jene zahlreichen Männer, die bisher als anerkannte Leiter solcher priesterlosen Gottesdienste fungieren, nicht faktisch als solche Bezugspersonen einer Gemeinde bewährt haben, also tatsächlich „viri probati“ sind,

die ihrer Funktion nach sich längst für eine dieser Aufgabe entsprechende Ordination zur Gemeindeführung und so auch zum Vorsitz bei einer Eucharistiefeyer qualifiziert haben" (A. Schildson, 24). In gleicher Klarheit wird die rechtliche Position der Frau in der Liturgie der liturgietheologischen Aussage gegenübergestellt (28).

Alles in allem: Die 60 in jeder Weise wissenschaftlich abgedeckten Antworten lassen sich in die Praxis und damit in neue Impulse für einen lebendigen Gottesdienst in der Gemeinde umsetzen. Manches ist bereits wieder zur Routine geworden, anderes in Vergessenheit geraten. Eine Auffrischung tut gut. Dem 144seitigen Bändchen ist eine große Verbreitung zu wünschen. Besonders Mitglieder der pfarrlichen Liturgie-Ausschüsse sowie Rundenleiter und Religionslehrer sollten danach greifen.

Literaturhinweise zur Vertiefung des Dargelegten ergänzen das Bändchen, das auch als Predigtunterlage guten Dienst zu leisten vermag.
Linz Franz Schmutz

RICHTER KLEMENS, *Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte*. Zu Fragen aus der Gemeinde heute. (126.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1982. DM 14,80.

Die Liturgiereform hat beim Kirchenjahr mehr eingegriffen als im allgemeinen bewußt ist. Die geringfügigen strukturellen Änderungen dürfen nicht über die grundlegendere Neubesinnung hinwegtäuschen, die im österlichen Pascha ihre Mitte hat. Es ist Aufgabe der Erneuerung, diese Mitte tiefer zu erfassen und nicht nur das Herrenjahr, sondern auch die Heiligen von dieser Mitte her zu feiern.

Der Münsteraner Liturgiewissenschaftler hat in 45 kurzen Kapiteln ebenso viele aktuelle Fragen zu beantworten versucht, die in den Gemeinden gestellt werden. Schon die Frageform, aber ebenso die erfrischende Darstellung regen zur Lektüre an. Inhaltlich steht die Aktualität des jeweiligen Anliegens im Mittelpunkt, das je nach Notwendigkeit von der Geschichte her, aus theologischen Einsichten, aus liturgischen Gegebenheiten u. a. behandelt wird, wobei immer die Absicht ist, zu einem sinngemäßen Vollzug zu führen. Häufig werden auch Bezüge zum Brauchtum in der Familie und in der Öffentlichkeit hergestellt. Das Buch wird allen, die in der liturgischen Praxis stehen, wärmstens empfohlen.
Linz Hans Hollerweger

KUHNE ALEXANDER, *Zeichen und Symbole in Gottesdiensten und Leben*. (123.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Kart. DM 12,80.

Wenn man die Wortlastigkeit der heutigen Liturgiepraxis überwinden will, muß man sich dem Zeichenhaften zuwenden, seinen Sinn bedenken und mit Überzeugung vollziehen. Dazu will das vorliegende Buch des Paderborner Ordinariates verhelfen. Die aktuelle Thematik ist in folgende Abschnitte gegliedert: Zeichen, die in jedem Gottesdienst üblich sind, Zeichen bei der Meßfeier, bei der Feier der einzelnen Sakramen-

te, Zeichen im Umkreis des Gotteshauses und im Laufe des Kirchenjahres. In dieser Breite der Themen greift der Verfasser die wichtigsten Symbole und Symbolhandlungen der Liturgie auf, erschließt ihren Sinn aus der Geschichte, den amtlichen Texten und ihrem anthropologischen Grundverständnis. Doch alles zielt darauf ab, einen Dienst für das Verständnis und die Feier der erneuerten Liturgie zu leisten.

Die einzelnen Artikel sind zuerst in einer Bistumszeitung erschienen, woraus sich ihre leichte Lesbarkeit erklärt, aber ebenso die intendierte Leserschaft vorgegeben ist: an einer vertieften Feier der Liturgie interessierte, Mitglieder der liturgischen Fachausschüsse, Religionslehrer, Seelsorger.

Linz

Hans Hollerweger

ERZABTEI BEURON (Hg.), *Schott-Meßbuch für die Sonn- und Festtage des Lesejahres A*. (818.) Herder, Freiburg 1983. Paperback DM 19,80/Kunstleder DM 28,-/Leder DM 38,-.

Rechtzeitig für den Beginn des neuen Kirchenjahres erschien der vorliegende Band des bewährten Meßbuches. Was in dieser Zeitschrift (131 [1983] 185) über den Band des Lesejahres C gesagt wurde, könnte hier aufgrund der Benützung des Meßbuches durch ein Jahr hindurch noch überzeugter wiederholt werden. Wir fassen unser Urteil in einigen Schlagworten zusammen: handlich, übersichtlich, anregend für Predigt und Meditation. Das Buch erleichtert nicht nur den Mitvollzug der Liturgie, es ist für diesen fast unentbehrlich. Daß der günstige Preis des Vorjahres gehalten werden konnte, verdient ebenfalls erwähnt zu werden.

Linz

Rudolf Zinnhobler

ERZABTEI BEURON (Hg.), *SCHOTT-Meßbuch für die Wochentage*. Band 1. (2284.) Herder, Freiburg 1984. Kld. braun/Naturschnitt. Im Jubiläumsjahr DM 55,-, später DM 65,-.

In der gleichen vorzüglichen Ausstattung und Aufmachung wie der Sonntags-Schott liegt nun auch der 1. Teil dieses Meßbuches für die Wochentage vor, die Zeit vom Advent bis zur 13. Woche im Jahreskreis einschließlich der zugehörigen Heiligentage umfassend. Die zutreffende Charakterisierung des Werkes dürfen wir dem Verlagsprospekt entnehmen; es wird aufgezählt, was der Wochentags-Schott im einzelnen bietet:

- die biblischen Lesungen mit den endgültigen Texten nach der Einheitsübersetzung der hl. Schrift;
- alle Lesungen in Sprechzeilen gegliedert;
- Tagesgebete zur Auswahl an allen Wochentagen;
- aktuelle und biblische Fürbitten für jeden Tag;
- alle Antwortpsalmen zum Singen eingerichtet;
- ausgesuchte Lesungen und Antwortgesänge für jeden Heiligengedenktag;
- Beilage mit Psalmtönen und Halleluja-Melodien.

Die kurzen, den entsprechenden Maßtexten vorangestellten Heiligenbiographien nehmen leider nicht immer den derzeitigen Forschungsstand zur Kenntnis. So wird Severin (8. Jänner), trotz der Fülle neuester Forschungsarbeiten zum Thema, die anlässlich des Gedächtnisjahres 1982 erschienen sind, immer noch als Mönch charakterisiert (was er im Vollsinn des Wortes nicht war), ihm eine nordafrikanische Herkunft zugeschrieben (was unwahrscheinlich ist) und sein Sterbeort mit Mautern an der Donau angegeben (was zwar zutreffen mag, aber nicht sicher ist).
Linz *Rudolf Zimnhobler*

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH, *Kleines Stundenbuch. Die Gedenktage der Heiligen. Morgen- und Abendgebet der Kirche für die kath. Bistümer des deutschen Sprachgebietes.* Benziger, Einsiedeln u. a. (704.) Ppb. S 186.–/Kln. S 224.–/Ln. S 360.–.

Der vierte Teilband, mit dem das „Kleine Stundenbuch“ nun vollständig ist, enthält die Eigentexte der Heiligenfeste, die für das Beten der Laudes und der Vesper benötigt werden. Im Anschluß an die Heiligenfeste finden sich die Commune Texte, das Gedächtnis für Verstorbene und die Komplet der einzelnen Wochentage. Als Anhang sind je eine der anderen Horen und die Marianischen Antiphonen abgedruckt.

Auf den Wochenpsalter wurde in diesem letzten Band verzichtet; er hätte wohl den umfangmäßigen Rahmen gesprengt. Die Festtage haben jedoch vielfach eigene Vesperpsalmen, und für die Laudes gelten die Psalmen vom Sonntag der 1. Woche; beides ist vorhanden.

Es wäre zu wünschen, daß die Intention der Verlage in Erfüllung geht, daß eine größere Zahl von Christen auch zu dieser Form des liturgischen Betens findet, das aus der Tradition biblischen und christlichen Denkens stammt und einen guten Ausgleich zu allzu subjektiven Formen der Frömmigkeit bilden könnte.

Linz

Josef Janda

SPIRITUALITÄT

RUF AMBROSIOUS KARL, *Jona. Aus Hoffnung wächst Befreiung.* (47.) Herder, Freiburg 1982. Kart. lam. DM 22,80.

Die Geschichte des Jona ist zwar nicht die Geschichte eines konkreten Menschen; sie könnte aber die Geschichte eines jeden sein, der sich sein eigenes Gottesbild schafft und auf Gedeih und Verderb daran festhalten will. Zu dieser Figur des Jona schuf der Münchner Maler Walter Habdank einen Zyklus von zehn Holzschnitten, in denen die Entwicklung und Wandlung des Jona vermittelt seiner Mimik und Gestik aussagekräftig dargestellt wird. Durch die Abfolge der Bilder wird eine Interpretation der biblischen Geschichte auf ein positives Ende hin erreicht; „er deutet auf die Befreiung des Menschen an als Geschenk an jeden, der die prophetische Botschaft hört und sich von ihr treffen läßt.“ (S. 7)

Pater Ruf folgt dieser von Habdank gewählten Anordnung und stellt den Bildern den entsprechenden Bibeltext gegenüber. An jeden Textabschnitt schließt eine Meditation an, in der die Gedanken und Gefühle des Jona in der dargestellten Situation gleichsam von einer überhöhten Position aus nachgedacht werden und in Bezug gesetzt werden zu all den „Jonas“ unserer Zeit. Es fällt dem Leser leicht, die dargebotenen Wege mitzugehen und sich selbst darin zu begegnen. Das Buch eignet sich ausgezeichnet zum Selbstlesen und zum Vorlesen (z. B. bei Exerzitien); zum Verschenken – aber noch besser zum Geschenktbekommen!

Speyer

Angelika M. Eckart

MARTINI CARLOM., *Und sie gingen mit ihm. Der Weg des Christen nach dem Markusevangelium* (142.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 19,50.

Nach „Dein Stab hat mich geführt“ (Mose – Jesus) und „Damit ihr Frieden habt“ (Johannesevangelium) ist dies der dritte Exerzitienkurs vom früheren Rektor des Bibelinstituts in Rom, dem gegenwärtigen Kardinal Erzbischof von Mailand. Als Grundlage für die acht Betrachtungen fungiert das Markusevangelium, das für die Mitglieder der urkirchlichen Gemeinde geschrieben wurde, die sich auf den Weg zur Taufe begeben. Dieser geistliche Weg will auch vom Getauften überlegt werden. Vf. will sich als „Souffleur“ verstehen, der hier und da thematische Stichworte gibt, die die Betrachtungen über den Weg der Zwölf im Markusevangelium erleichtern wollen. Als Jesuit merkt Vf. an, daß der asketische (asketikós von askein = üben) Weg, wie ihn das MkEv zeichnet, mit dem identisch ist, der „im Buch der ‚Geistlichen Übungen‘ des heiligen Ignatius von Loyola erwogen wird“ (9). Um einen Einblick in die Methode zu gewähren, seien einige Sätze aus der Einleitung in die vierte Betrachtung (Mk 4) wiedergegeben: „Wir fragen uns: Welchem Punkt des Weges der Zwölf mit Jesus entspricht die Botschaft der Gleichnisse? Welcher Schwierigkeit will sie begegnen? Auf welchen Augenblick des Zuges der Apostel mit dem Herrn zielt sie ab? Mit großer Wahrscheinlichkeit entspricht die Botschaft der Gleichnisse des vierten Kapitels der Krise im Wirken Jesu. Deshalb müssen wir a) vor allem die Krise im Wirken Jesu kurz analysieren; b) sodann zusehen, wie sie sich in der Krise des Taufbewerbers, der in der Urkirche dieses Evangelium liest, widerspiegelt und wie sie weiterwirkt; c) überlegen, wie diese Krise sich bei uns bemerkbar machen kann, und d) schließlich festzustellen versuchen, was die Gleichnisse zu sagen haben für diesen Augenblick der Krise, der für die Unterweisung der Zwölf in der Nachfolge Jesu unerlässlich ist, und wie sie ihm begegnen wollen.“ (63f.)

Wer eines dieser Bücher von Martini entdeckt hat, wird zu dem anderen greifen und sich freuen, daß auch die Meditationen zum Lukasevangelium übersetzt werden. Wer für sich allein

Exerzitien hält, anderen gibt, Bibelgespräche leitet, Homilien über Markus vorbereitet, findet in diesem Buch eine reiche Fundgrube.
St. Pölten Alois Stöger

MARTINI CARLO M., *Damit ihr Frieden habt.* Geistliches Leben nach dem Johannesevangelium. (240.) Herder, Freiburg 1982. Geb. DM 29,80.

Das Johannesevangelium ist für Glaubende geschrieben, um sie zu einen tieferen Glauben zu führen. Daher findet man den Zugang zu diesem „geistlichen“ Evangelium auch nur vom Glauben her. Dieses Buch des Mailänder Erzbischofs Carlo M. Martini, der vorher Rektor des Bibelinstitutes in Rom war, ist aus einer sehr persönlichen Vertrautheit mit dem Johannesevangelium entstanden. Es will ein Wegweiser sein zum Eindringen in die Weisheit des Glaubens, um die johanneische Botschaft fruchtbar zu machen für das eigene Leben. Dazu werden 15 biblische Meditationen und 6 Ansprachen vorgelegt, deren Hauptthema die Botschaft vom „Gott für uns“ ist, vom freundlichen Gott, der uns entgegenkommt in Jesus Christus. Diese Betrachtungen sind eng verknüpft mit dem geistlichen Weg, wie ihn der hl. Ignatius von Loyola aufgezeigt hat. Darauf weisen vor allem folgende Titel der Meditationen hin: „Prinzip und Fundament“ des Johannesevangeliums, die „zwei Banner“ bei Johannes, die „drei Geleise“ bei Johannes (gemeint sind damit die „drei Menschengruppen“ bei Ignatius) und auch über die „dritte Weise der Demut“. Außerdem werden auch die Passion Jesu, die Durchbohrung des Gekreuzigten und Joh 20 und 21 „betrachtet“. Und die biblischen Ansprachen handeln unter anderem vom Geheimnis des christlichen Betens, über das Wasser, das Dürsten und den Geist, über das verborgene Leben nach Johannes und über die Fußwaschung. Darin finden auch zentrale johanneische Begriffe wie: das Wort, die Herrlichkeit, die Stunde, Finsternis, Lüge, Tod, Sünde der Welt u. a., eindringliche und überraschend neue Erklärungen. Durch all das will eine Einübung in das geistliche Leben, wie es uns das Johannesevangelium darstellt, bewirkt werden. Dann ist das Ziel erreicht, von dem der Titel dieses Buches spricht, nämlich „Damit ihr Frieden habt“. Friede ist ja das Kostbarste, das uns Menschen geschenkt werden kann. Und dieser Friede, der Friede Jesu, den die Welt nicht geben kann, wird uns vor allem geschenkt im Gebet, in der Betrachtung, im geistlichen Leben.

Linz

Siegfried Stahr

BACH ULRICH, *Kraft in leeren Händen.* Die Bibel als Kursbuch. (HTb 1023). (126.) Herder, Freiburg 1983. DM 6,90.

Der körperbehinderte evangelische Theologe Ulrich Bach, tätig in der Behindertenseelsorge, will mit diesen Beiträgen den leidenden Menschen aus dem Reichtum der biblischen Offenbarung hilfreiche Antworten auf oft recht quälende Fragen geben. Persönliche Erlebnisse verknüpft er

dabei mit biblischen Betrachtungen. Er vermeidet es, das Gotteswort als billige Tröstung zu geben, sondern führt behutsam bis zum Erfassen einer Leidensnachfolge Jesu hin. Gelegentlich sticht die soziale Betrachtung des Wirkens Jesu zu deutlich hervor. Die sprachliche Formulierung weist einen norddeutschen Akzent auf.
Linz Josef Hörmandinger

SCHMITT HELMUT, *Menschen am Wege Jesu.* (96.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Snolin S 120.-.

Vf. hat ein Semester lang in der Kath. Hochschulgemeinde Würzburg bei den wöchentlichen Morgenmessen ‚Meditationsanstöße‘ unter dem Rahmenthema „Randfiguren am Wege Jesu“ gegeben. Nicht die großen und zentralen Gestalten der Evangelien sollten zur Sprache gebracht werden, sondern Personen, die eher zufällig ins Bild und in die Evangelien gekommen sind. In einer bestimmten Situation ihres Lebens stehen sie in der Mitte oder auch nur am Rande einer Erzählung; dann werden sie nicht weiter erwähnt und entschwinden wieder in die Anonymität. Die knappen Denkanstöße beziehen sich auf diese alltäglichen Menschen, die in einer bestimmten Stunde ihres Lebens absichtlich oder zufällig mit Jesus in Berührung kamen; sie wollen weder Exegese sein noch theologische Reflexion. Mit schlichten und einfachen Worten wird in den allzu bekannten und oft gehörten Geschichten „Nebensächliches“ unterstrichen, weniger beachtete Details werden ausleuchtet, wodurch Zusammenhänge sichtbar werden, die meist unbeachtet bleiben. Durch die kurzen, zur Nachdenklichkeit anregenden Texte, entsteht das Bild eines Jesus, der nicht eine Lehre verkündet, sondern in einer unvorhergesehenen und unerwarteten Weise dem Menschen begegnet und so zugunsten des Menschen die Grenzen des Gewohnten sprengt – zur Freude und zum Ärger. Er ist Leben und macht lebendig.

Linz

Josef Janda

PLÜGER JOSEF G., *Berufen und gesandt.* Biblische Besinnungen (96.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 10,80.

Das schmale Bändchen bringt zehn kostbare Meditationen, die um das Geheimnis der Berufung kreisen. Unter reichlicher und sehr geschickter Verwendung der Heiligen Schrift wird zuerst die Berufung Abrahams, des Isaias, des Gottesknechtes, der Jünger Jesu betrachtet. Darauf folgen, in ähnlicher Weise behandelt, Gedanken über Inhalt, Sendung, Last und Segen der Berufung. Das Buch ist wohl zuerst den Berufenen zgedacht, sollte aber auch von anderen gelesen und betrachtet werden.

Zams

Igo Mayr

KOUDELKA VLADIMIR, *Dominikus.* (Gotteserfahrung und Weg in die Welt). (203.) Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1983. Ln. S 226.50.

Das Buch verfolgt nach den Intentionen der Reihe (über Augustinus, Bernhard, Hildegard,

Eckhart etc.) einen sehr ansprechenden Stil. In einer Fülle von diversen Texten aus Viten, Briefen, Selbstzeugnissen und auch Legenden wird ein Porträt des jeweiligen Meisters geistlichen Lebens erstellt, ohne daß die ausgewählten Quellen sich selbst überlassen blieben. Der Verfasser wählt den sparsam verbindenden Text, der aber immer so viel an Umfeldwissen, Einführung, Erklärung und Deutung bietet, als notwendig ist, um das Ganze in einem sinnvollen und zusammenhängenden Kontext zu lesen. Es wird in diesem Buch sehr deutlich, wie wichtig es ist, Dominikus zu lesen und zu verstehen, um seinen großen Zeitgenossen, Franz von Assisi, der sich viel größerer Volkstümlichkeit erfreute, besser einschätzen zu können. Im Vergleich wird man einerseits die Verschiedenheit der Charismen besser ermessen, andererseits deren vom Menschen gesetzte Grenzen besser verstehen lernen. Das Buch ist für eine breitere Leserschaft gedacht.

Wilhering-Salzburg

Gerhard B. Winkler

PELIKAN HERBERT RAINER, *Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers*. Dokumentation, Grundlinien, Entwicklung. (220.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 34,-/S 240,-.

Das Buch ging aus einer Dissertation hervor, die 1979 von der Ev.-Theol. Fakultät der Universität Wien angenommen wurde. Es ist eine spirituell, ja mystagogisch eindringliche Studie, die uns Bonhoeffers (B.) innerste Quellen des Lebens, aus denen er Mut und Zuversicht schöpfte, entdeckt und die dem Christen am Ende des 2. Jahrtausends „Zukunft durch Gebet“ eröffnen hilft.

Methodisch werden die bisher schon veröffentlichten Schriften B. und über ihn mit subtiler Akribie verwendet, aber auch durch Beziehung bisher unedierter Äußerungen B. die „Quellenlage“, über die Vf. berichtet (9. f.), verbessert. Im I. Teil „Frömmigkeit in der Andacht“ wird die spirituelle Praxis B. ausführlich beschrieben: Gebet, Bibellesen, Meditation, Lied. Im II. Teil wird die „Frömmigkeit in der Lebensführung“ behandelt. Leben in der Nachfolge Jesu; Geschlechtlichkeit und das andere Geschlecht; Leben in Gemeinschaft (hier ein interessanter Exkurs: Katholische Kontakte); Haltungen gegenüber Krieg und Pazifismus; die durch Anfechtung und Todesahnung hindurch bestehende Hoffnung (ein besonders ergreifendes Thema). – Ein kurzer III. Teil untersucht die „Entwicklung der Frömmigkeit“ B.: „Wendepunkte“ in seinem Leben, bedingt durch Entfaltung seiner Gläubigkeit unter dem Eindruck kirchlicher und politischer Vorgänge. Hier werden in Kurzfassungen die breiten vorausgehenden Darstellungen zusammengefaßt, um die drei Perioden im Leben B. schärfer herauszustellen: Theologe (streng akademisch) – Christ (lebendiges Engagement) – Zeitgenosse (mit der NS-Gegenwart konfrontiert). Die „Grundlinie“ (207–214) wird sichtbar bzw. es erweist sich die These, die Vf.

vertritt, für richtig: „... das Bonhoeffers Leben auf das Jenseits ausgerichtet ist und darauf, ob und wie er den Tod bestehen könne“ (207).

Graz

Winfried Gruber

NOMURA YUSHI, *Vom Anzünden des göttlichen Feuers*. Lebensweisheit aus der Stille. (120.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983. Kart. DM 16,80.

Die Weisheit der Wüstenväter und -mütter des 4. und 5. Jahrhunderts scheint zeitlos gültig zu sein und Schranken zwischen Erdteilen und Kulturen nicht zu kennen. Diesen Eindruck vermittelt das Büchlein des Japaner Yushi Nomura. Er hat etwa einhundert „Geschichten“ von Wüstenvätern und -müttern ausgewählt und übersetzt. Das Besondere daran sind aber die Tuschzeichnungen zu jeder Geschichte, die dem heutigen Leser einen neuen Zugang zur Weisheit der Wüste eröffnen. Jede dieser Zeichnungen setzt einen Akzent und regt an zum tieferen Erfassen der Geschichte.

Das Vorwort schrieb der bekannte Autor geistlicher Schriften Henri J. M. Nouwen. Der Holländer hatte in den Vereinigten Staaten das Seminar über „Wüstenspiritualität und geistlichen Dienst in der Gegenwart“ geleitet, bei dem der Japaner die entscheidenden Anregungen für dieses Buch bekommen hat. Bemerkenswert ist, wie Nouwen in ein paar Absätzen beschreibt, „wer diese Wüstenväter und Wüstenmütter waren“.

Linz

Max Mittendorfer

SUDBRACK JOSEF, *Auf Gott hin ausgespannt*. Der Weg des Meditierens. (222.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983. Ppb. 24,80.

Der Band faßt im I. Teil („Im Dialog um Meditation“) neun Aufsätze des Autors zusammen, die in den letzten Jahren an verschiedenen Orten erschienen sind. Der Titel ist sicher mehr als nur Überschrift. Er gibt eine Position an, die dem Autor gerade im Dialog mit Meistern der fernöstlichen Meditation als unaufgebbares Wesensmerkmal christlicher Meditation und Mystik wichtig geworden ist. „Sich um Gotteserfahrung bemühen und zugleich realisieren, daß jede volle Sinn- und Gotteserfahrung ein Geschenk ist“ (59). Diese Spannung kann und darf nicht in reine Methodik des Meditierens aufgelöst werden. Denn „im Christentum sind Liebe und nicht Leer-Werden das Ziel“ (46). Dieses Grundthema klingt in allen Aufsätzen durch, obwohl sie bei ganz verschiedenen Ausgangspunkten ansetzen (z. B.: „Faszination aus dem Osten“, „Liebesbegegnung der Mystik“, „Die Botschaft des Schweigens“, „Exerzitien und Meditation“). Gerade deshalb erscheinen mir die Beiträge sehr hilfreich für jeden, der selbst meditierend auf der Suche ist oder andere dazu anleiten will. Er bekommt Kriterien in die Hand, um die vielfältige „Meditations“-Literatur klug auswählen und die eigenen Erfahrungen besser deuten zu können. Im II. Teil („Im Vollzug der Meditation“) bietet Sudbrack einige praxiserprobte Anregungen teils zum persönlichen Meditieren, teils zum Vollzug mit der Gemeinde. Drei Beispiele für

„Biblisches Meditieren“ versuchen „die Wege der heutigen Exegese aufzubereiten für die geistliche Erfahrung“ (161). In drei weiteren Beispielen läßt er „mit der Erfahrung des Leibes beginnen“ (182). Die Methoden sind vielfältig, ihr Ziel ist immer, den Menschen zu öffnen für die persönliche Begegnung mit Gott.

LinZ

Max Mittendorfer

TILMANN KLEMENS, *Weg in die Mitte*. Glaubensmeditation: Erfahrungen, Vollzüge, Reifung. (Herderbücherei, Bd. 906). (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 6,90.

Der Verfasser vieler bekannt gewordener Meditationsbücher gibt eine gut lesbare, nicht von abstrakten Theorien überfrachtete Zusammenfassung eines dem heutigen Menschen möglichen und notwendigen Weges in die Mitte. Diese Mitte ist nicht ein unverbindliches Sich-selbst-Genügen oder -Entfalten, sondern der lebendige Christus und dessen Geist in uns. Spontane Alltagsmeditationen werden zunächst zu inneren Erfahrungen vertieft, in denen sich der Mensch ganz bei sich und ganz auf die Welt gerichtet erfährt und zugleich vor dem letzten Geheimnis Gottes steht. Die mit dem Atemrhythmus verbundene Grundübung des Loslassens usw. macht immer mehr empfänglich für den Geist Gottes, der in uns sagt: „Abba, Vater. „So ist die Versenkung ins Pneuma wohl die zentralste Übung der Glaubensmeditation und des Gebetes überhaupt“ (58). Die Hilfe durch innere Bilder und Worte, durch Schweigen und Leere und die Bedeutung kurzer Gebetsworte werden in Erklärungen, Beispielen und Szenen aus dem Leben nahegebracht.

Hat man auf den ersten 100 Seiten den Eindruck, daß Meditieren allzu mühelos (vgl. 100: „kinderleicht“) dargestellt werde, so bieten 2 weitere Kapitel (99–112) praktische Hinweise „Über schwierige Wegstrecken“ und „In dunklen Stunden“. Wichtig sind auch die Hinweise auf die notwendige Hilfe anderer, auf die ökumenische Bedeutung und die Wirkungen der Meditation und auf die überragende Bedeutung der Liebe und deren Werke, denn „wer die Tiefe der Meditation sucht, aber nicht gleichzeitig bereit ist, sich für andere die Hände schmutzig zu machen, ist in einer gefährlichen Einseitigkeit“ (132).

Tilmann weist aus den Erfahrungen eines ständigen Lebens aus der Mitte und des Verwurzelteins im Leben klar den Weg christlicher Meditation, so daß sich jeder Suchende seiner Führung anvertrauen kann. Vielleicht erwecken die Anfangskapitel zu wenig den Eindruck, daß Meditieren auch mühevoll ist, dieser Weg also kein Spazierweg ist. Wünschenswert wären m. E. Kriterien zur Unterscheidung echter innerer Bilder und Worte von unechten oder gar gefährlichen und längere Ausführungen über die S. 74 angesprochene „Unterscheidung“ zwischen einem für das Geheimnis offenen und einem selbstgenügsamen Zen-Meister. In diesem Zusammenhang sollten die Momente des Über-

stiegs echt christlicher Meditation über natürliche oder bloß religiöse Meditation (z. B. Offenheit, Demut, Leid, Dunkelheit, Liebe, Du . . .) zusammenfassend erwähnt werden, um im breiten Feld des heutigen Meditationsangebotes klare Unterscheidung der Geister walten zu lassen.

Wer Tilmanns Anweisungen folgt, ist gut beraten. „Freilich: Worte bleiben Worte und helfen allein nicht, wenn nicht im Mittun die Wirklichkeit erfaßt wird, auf die die Worte hinweisen“ (12). Das Buch ist jedem zu empfehlen, der den ehrlichen Willen hat mitzutun.

LinZ

Walter Wimmer

FRANCISCO DE OSUNA, *Versenkung*. Weg und Weisung des kontemplativen Gebetes. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Erika Lorenz (Herderbücherei Bd. 938, Reihe „Texte zum Nachdenken.“) (144.) Herder, Freiburg 1982. DM 6,90.

Den Herausgebern der Reihe und vor allem der Übersetzerin ist für diese erstmals deutsch erschienene Ausgabe herzlich zu danken. Es ist „keine Anthologie, sondern die verdichtete Fassung eines ebenso berühmten wie umfangreichen Buches“ (13), nämlich des „dritten geistl. Absedariums“ des Minoriten F. v. Osuna (1492–1542). In der Einführung schildert E. Lorenz Leben und Werk dieses bis 1560 größten spirituellen Autorität Spaniens, die viele entscheidend beeinflusste, vor allem Teresa v. Avila (S. 141–143 bringen wertvolle Hinweise auf Entsprechungen in deren Werk).

Die ausgewählten Kapitel behandeln einige zentrale Themen dieser franziskanischen Gebetsmethode. Die 3 Stufen des Betens (mündliche, betrachtend, kontemplativ) werden erklärt und in Bildern nahegebracht, auch deren verschiedene Wirkung auf den Schlaf. Die kontemplative Versenkungspraxis setzt voraus, daß der Verstand zur Ruhe und zum Schweigen gebracht wird, so daß schließlich zwischen Gott und dem Menschen nichts mehr als die Zeichen der Liebe stehen und das Gebet schweigender Liebe möglich ist. Auch das Schweigen ist dreistufig: zuerst hören Gedanken und Bilder auf, sodann vergißt sich der Mensch selbst in totaler Zuwendung zu Gott und schließlich ist Gott ganz gegenwärtig. Das damit gegebene Nichtsdenken ist „ein Allesdenken, . . . ein Sich-Gott-zur-Verfügung-Stellen des Menschen“ (67). Ein weiteres Kapitel über „Gestalten und Bilder der Gnade“ kreist um die Menschheit Christi, um die Wohnung Gottes in uns und um kräftige Bilder der mystischen Sprache. Demut als „die Grundlage geistlichen Wachstums“ wird ausführlich gepriesen. Die Gestalten der Liebe werden entfaltet, während das letzte Kapitel zum immerwährenden Gebet einlädt, von der besonderen geistlichen Traurigkeit der Fortgeschrittenen spricht und die Notwendigkeit der Beharrlichkeit betont, denn „im Irrtum sind alle, die meinen, sie verschwenden mit Gebet oder Meditation ihre Zeit, wenn es nicht andächtige Empfindungen auf sie regnet“ (136).

Jeder Leser wird erstaunt sein, wie sehr die verschiedenen Stufen mystischen Gebetes und die entsprechenden Übungen in dieser franziskanischen Tradition verankert sind. Darum sei das Buch sowohl denen empfohlen, die auf dem Weg des Gebetes voranschreiten wollen, als auch jenen, die mangels Kenntnis der eigenen christlichen Tradition und ungeachtet der Gefahren bei undifferenzierter Übernahme fremder Praktiken ihr Heil in fernöstlichen Methoden allein suchen. F. v. Osuna weist den Weg christlichen Gebetes, das immer in der Offenheit auf das Du Gottes, in Liebe zu ihm und zu den Menschen und in Werken der Nächstenliebe sich ausweist.

Manchmal ist seine Sprache allerdings ambivalent und manche Formulierung könnte zumindest eine falsche Deutung nahelegen, etwa Ausdrücke, die an das „cogere Deum“ erinnern (vgl. 32f., 92f.). Manche Wendungen lassen nicht klar seine Abgrenzung zur damaligen Strömung eines etwa schwärmerischen „pensar nada“ erkennen (53–58; 73–75). Teresa v. Avila betont dagegen differenzierter die bleibende Bedeutung des Denkens und es ist auch ihrer wichtigen Korrektur beizupflichten, wenn es um die bleibende Bedeutung der Menschheit Jesu für das Gebet geht (vgl. Innere Burg, 6. Wohnung, 7. Kap.). Nach F. v. Osuna wäre es notwendig, in einer Art „Zwischenzustand“ (82) „für eine Zeit von der Betrachtung der Menschheit des Herrn Abstand zu nehmen, um sich freier und gänzlicher der Kontemplation des Göttlichen zu widmen“ (81). Damit sind wir mitten in zentralen Fragen der Meditation – damals und auch heute, zumal im Dialog mit dem Osten. Dieser Dialog kann nicht geführt werden ohne Kenntnis der großen Vertreter der eigenen Tradition, etwa des Franz von Osuna.

Linz

Walter Wimmer

GARTNER GERHARD, *Blumen aus der Wüste*. Predigten. (184.) Herold, Wien–München 1983. Kart. lam. S 198.–/DM 28.–.

Die Anregungen, Predigten aus fast zwanzigjähriger Seelsorgstätigkeit zu veröffentlichen, erhielt der Autor von einem Exerzitienleiter. In diesem Sinn gleichen sie „Blumen aus der Wüste“. Ist das nur ein modischer Titel für eine Predigtsammlung? Ich möchte diesen Verdacht zurückweisen. Die Sprache der Predigten ist schön und farbig wie Blumen. Sie verraten auch geistliche Bildung und Erfahrung, wie sie nur in der Wüste des Gebetes und der Betrachtung wachsen können.

Die Themen der Predigten – gut fünfzig an der Zahl – sind geordnet nach kirchlichen Festzeiten (Advent, Weihnachtszeit, Fastenzeit, Ostern, Herrenfeste und Heiligenfeste im Jahreskreis); dann folgen je zwei Beispiele zu Marienpredigten, Erntedank, Anbetungstag und Schulgottesdienst; der letzte Abschnitt greift Einzelthemen wie „Christliche Freude“, „Einsamkeit“, „Für alte Menschen“ und Anlässe wie den Muttertag, die Gebetswoche um Einheit der Christen, Taufe, Trauung, Begräbnis auf. Jedem Abschnitt ist

ein Text aus den „Erzählungen der Chassidim“ vorangestellt.

Der Seelsorger wird in den eingewobenen Geschichten und literarischen Texten, vor allem aber in der oft überraschenden Auswahl der Bibeltexte viele Gedankenanstöße für die Verkündigung finden. Aber auch jeder geistlich interessierte Leser kann sich anhand dieser Predigten gut in die entsprechende Zeit oder den Anlaß des Kirchenjahres einstimmen.

Linz

Max Mittendorfer

KEMMER ALFONS, *Wir dürfen mit Gott sprechen*. (HTb 1028). (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

In der Herderreihe „Worauf es ankommt“ gibt der Benediktiner P. Alfons Kemmer eine gediegene Einführung in den Sinn und die Weisen des Betens. Als Ausgangspunkt wählt er das biblische Beten beider Testamente. In behutsamer Weise berücksichtigt er auch exegetische Fragen zu den jeweiligen Gebetstexten. Ob aber der mehrmalige Hinweis darauf, welche Jesusgebete als „ipsissima vox“ und welche als Zutat der urchristlichen Gemeinde gelten dürften, für eine Anleitung zum biblischen Beten von solcher Bedeutung sind, das sei in Frage gestellt. Im Zusammenhang mit dem Fürbittgebet wäre ein Hinweis auf das richtige Verständnis des Ablaßgebetes erwünscht. Der Anhang bietet eine gute Auswahl biblischer Gebetstexte.

Linz

Josef Hörmandinger

LEHMANN KARL, *Geistlich handeln*. (160.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 16,80.

Die bei verschiedenen Anlässen entstandenen Texte des inzwischen zum Erzbischof von Mainz ernannten bedeutenden Theologen sind zusammengefaßt unter dem Titel „Geistlich handeln“, denn es geht vor allem um den „Geistlichen“ und um seine wesentliche Tätigkeit, die Vermittlung des Heils, die in der heutigen Gefahr des Aktionismus tief verankert werden muß.

Der erste Teil „Fundamente“ (15–75) legt die theologischen Grundlagen. Es wird die Gründung der Kirche bleibend vorgegeben und eingestifteten Amtes in der Person und im Werk Jesu Christi aufgezeigt, auch wenn die Nachfolger der Apostel nicht mehr unmittelbar persönlich vom Herrn berufen sind. Dieses „Bevollmächtigtsein zum Sprechen und Handeln im Namen Jesu Christi“ (25) fordert zugleich vollen personalen Einsatz. Glaube und Verkündigung, Gebet und Gottesdienst, Diakonie und Leitung der Gemeinde gehören zu den bleibenden Aufgaben des priesterlichen Dienstes. Vf. weist auf die Gefahren heute im Zunehmen von Bürokratie, Management, Organisation, Gettoisierung und Kleingläubigkeit der Berufenen; er gibt aber auch ermutigende Hinweise zur Überwindung der Krise. Aus der Schicksalsgemeinschaft mit Jesus folgt als Ziel „das mühsam zu erringende Einswerden von Freiheit und Objektivität in einer neuen Gestalt“ (46). Nicht außerordentliche Fer-

tigkeiten sind das Zeichen geistlicher Vollmacht, sondern der im Wissen um die eigene Schwachheit geduldig getane Dienst für den Herrn und sein Evangelium, der vor allem auch ein Dienst an der Einheit der Gemeinde ist.

Der Autor hebt deutlich die christologische Dimension des Amtes hervor. Die davon untrennbare ekklesiologische Dimension kommt zwar auch zur Sprache, sollte u. E. aber deutlicher herausgearbeitet werden, denn das Amt Jesu Christi ist immer auch das Amt der Kirche.

Einzelne „Dimensionen“ (77–119) solchen geistlichen Handelns beleuchten die Beiträge des 2. Teils. Alle Texte durchzieht der Anspruch, dem aufgetragenen Dienst immer mehr in persönlicher Frömmigkeit zu entsprechen, so in der Eucharistie als dem Gedächtnis des zerbrochenen Herzens, in der würdigen Verkündigung des Evangeliums, in der Durchdringung der Lebenswelt durch die Seelsorge, im persönlich andächtigen Vollzug der privaten Gebete der Messe, in der Bereitschaft zum Leiden und im Standhalten gegen die Verseuchung der Wehleidigkeit. Maßstab und Ansporn bleiben Gottes törichte Liebe und Weltzuwendung in Jesus trotz Widerspruch und Abweisung.

Der dritte Teil „Kontexte“ (121–153) beleuchtet auf diesem Hintergrund einige aktuelle Fragen. Der Bogen spannt sich von der notwendigen Sorge der Kerngemeinde für alle Getauften, vom Miteinander von Priester und Pfarrgemeinderat über die meist vernachlässigte Mitsorge der Gemeinde für kirchliche Berufe bis hin zu einer Darstellung der Gemeinsamkeiten und Unterschiede im Amtsverständnis der christlichen Kirchen und zum Aufruf, sich dem beschädigten Leben zu widmen.

Lehmann meint vom Gebet des Priesters unmittelbar vor der Kommunion, daß es „eine vorbildliche Einheit von großer Theologie und inniger Spiritualität“ (113) darstelle. Dies dürfen wir auch in Hinblick auf sein Buch sagen. Es ist keine geschlossene systematische Darstellung, aber es sind wertvolle Bausteine zu einer Spiritualität der Ämter und Dienste. Wer aus dieser Tiefe handelt, wird weder dem Aktionismus verfallen noch vor konkreten Aufgaben die Augen verschließen; sein „Geistliches Tun“ (vgl. H. Schürmann, 1964) wird ihn beleben und anderen Leben vermitteln. So möchten wir das Buch allen Priestern empfehlen, aber auch „allen, die zum Dienst der Kirche bestellt sind“ (2. Hochgebet).

Linz

Walter Wimmer

LUSTIGER JEAN-MARIE, *Habt Vertrauen*. Impulse zur Nachfolge. (240.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 29,80.

„Fußspuren eines von einer Gebetsgemeinschaft durchschrittenen Weges“ (3) nennt der Autor, damals Studentenpfarrer, inzwischen Erzbischof von Paris, diese 51 während Eucharistiefiern in der Pariser Kirche Sainte-Jeanne de Chantal „improvisierten“ Predigten. Sie wurden Herbst '75 bis Jänner '77 gehalten (29. So. i. J./Lesejahr

A bis etwa Pfingsten/Lesejahr B; 25. So. i. J./Lesejahr B bis Epiphanie/Lesejahr C). Hans U. v. Balthasar hat sie mit viel Einfühlung übertragen und in seinem Vorwort gut zusammengefaßt.

Die Predigten sind keine leichte Alltagskost und sollten nur stückweise verdaut werden. Sie kreisen mit einer erstaunlichen Selbstverständlichkeit um die tiefsten Glaubensgeheimnisse, die heute wohl schon vielen wieder verborgen sind. Die Einfühlung in die widersprüchliche Situation des Menschen, in seine Nöte und Fragen vermögen freilich auch den Fernstehenden anzusprechen, auch wenn m. E. die Anknüpfungspunkte (für den deutschen Leser) konkreter und ausführlicher sein könnten. Überraschend und anregend sind manche ungewohnten Akzente in den Auslegungen der Auferstehungsgeschichten (vgl. 120–131), aber auch in der Einordnung der Johannes-Predigt. Immer wieder kommt die Unfähigkeit des Menschen zur Sprache, das Geheimnis zu erfassen oder auch den Anforderungen gerecht zu werden. Es bleibt ihm nur übrig, sich in die Arme Gottes zu werfen und sich seiner Liebe zu überantworten, so daß er in dieser Welt Zeichen der Vergebung und der Gnade werde. Angesichts der Zerbrechlichkeit aller menschlichen Absicherungen wird die Geschenkhaftigkeit der Erlösung in Christus ganz deutlich. „Christus allein, der für uns Hingegebene, ist innerhalb unserer Grenzen die Grenzaufhebung“ (145). Dafür öffnet sich der Mensch im Glauben. „Glauben“, so durchzieht es sämtliche Predigten, „das heißt hinnehmen, daß man von Gott gewählt wird, und nicht selber Gott wählen. Glauben, das heißt sich der Treue Gottes überantworten, und nicht etwa seiner eigenen Treue. Glauben, das heißt den sich offenbarenden Gott entgegennehmen, und nicht etwa Gott selber „entdecken“. Glauben, das heißt sich als unwürdig anerkennen vor der Erhabenheit einer Liebe, die sich bis zu uns herabneigt . . .“ (134).

Die sich eng an die jeweiligen Schrifttexte anschließenden Predigten heben oft unerwartete und unsystematische Gesichtspunkte hervor. Einige Ansprachen zu verschiedenen Kasualien gehören wohl zu den besten (vgl. 55–60. 147–149: Ordensgelübde; 132–136. 174–177: Kindertaufe). Die anfordernden Homilien offenbaren den Autor als tief geistigen und geistlichen Menschen. Wer ihm folgt, wird durchstoßen zu einer wahren Frohbotschaft, zum Geiste Gottes, der „größer ist . . . als all unsere Verwirrungen und unsere Zweifel, größer als all unsere Hoffnungen, unsere Schreie und Lästerungen, größer als jedes Bild, das wir uns von ihm machen können“ (234). Wer diese Mühe nicht scheut, wird aus diesen Impulsen zur Nachfolge auch jetzt schon etwas von der verheißenden Seligkeit verkosten.

Linz

Walter Wimmer

SCHREINER J., *In der Auferstehung leben.* (96.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 11,80.

HEMMERLE KLAUS, *Aus den Quellen leben.* Besinnung auf das Glaubensbekenntnis und die Sakramente. (96.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 11,80.

Trotz einer Überfülle an theologischer und aszetischer Literatur ist der Seelsorger und der Religionslehrer, aber auch der an seiner religiösen Weiterbildung im Glauben interessierte Katholik dankbar für kurzgefaßte und gut verständliche Darlegungen der wesentlichen Glaubenswahrheiten.

Der Würzburger Exeget Josef Schreiner gibt in seinem Beitrag zur Osterbotschaft wichtige Anstöße zu einem hoffnungsvollen Auferstehungsglauben. Ob aber tatsächlich die Geistübertragung bei Joh 20,19ff. identisch ist mit Apg 2,1ff., das dürfte exegetisch nicht so eindeutig sein.

Mehrere Vorträge, welche der Aachener Diözesanbischof Klaus Hemmerle über das Glaubensbekenntnis und die sieben Sakramente der Kirche in den vergangenen Jahren gehalten hatte, sind in dem vorliegenden, recht geschmackvoll ausgestatteten Bändchen zusammengefaßt. Sie bilden eine anspruchsvolle, vortreffliche Darlegung, die trotz der Prägnanz und Kürze ein Zeugnis theologischer Meditation darstellen. Manches in der sprachlichen Formulierung (z. B. häufiger Gebrauch der Abstrakta ohne Artikel) wirkt etwas eigenwillig.

Linz

Josef Hörmandinger

LOTZ JOHANNES B., *Dem Meister begegnen.* Menschen, die ihn fanden. (144.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 13,80.

Der bekannte geistliche Autor J. B. Lotz zeigt an acht Beispielen aus dem Evangelium, wie Menschen Christus begegnet sind, wie sie um den Glauben an Christus und die Nachfolge gerungen haben. In einer Zeit, in der nicht selten durch exegetische Spitzfindigkeiten und Hypothesen der Zugang zu einer gläubigen Christusbegegnung erschwert wird, vermögen diese Betrachtungen eine vorzügliche Hilfe zu geben. Der Autor setzt allerdings eine gewisse Vertrautheit mit dem Evangelium voraus.

Linz

Josef Hörmandinger

SIRCH BERNHARD, *O Gott, komm mir zu Hilfe.* Das immerwährende Gebet bei Johannes Cassianus. (60.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 3,80.

P. Bernhard Sirch aus der Erzabtei St. Ottilien hat für die Festschrift zum 70. Geburtstag von Prof. DDDr. Walter Dürig einen Beitrag über die Aufforderung zum immerwährenden Gebet bei den großen griechischen und lateinischen Kirchenvätern, vor allem bei Johannes Cassianus, geschrieben. Dabei ging er auch der Frage nach, warum sich das Psalmengebet, vorab das Gebet des Psalmes (69) sich im Mönchtum nicht so recht durchsetzen konnte. Dieser Aufsatz stellt eine solide und gründliche Darlegung zum ständigen

Gebet, zur Besinnung, daß wir „in der Gegenwart Gottes“ leben dar, der für Priester und Ordensangehörige gute Anregungen zu geben vermag.

Linz

Josef Hörmandinger

GRABER RUDOLF, *Der Engel des Herrn.* Eine Besinnung zum Heiligen Jahr 1983. (32.) Echter-Verlag, Würzburg 1983. Geb. S 28.90/DM 3,80.

Der freiresignierte Diözesanbischof von Regensburg, der sich seit mehr als einem Jahrzehnt bemüht, die tägliche Betrachtung durch die monatliche Zeitschrift „Directorium spirituale“ zu fördern, legt in schlichter, aber theologisch vorzüglich begründeter Weise Gedanken zum Gebet des „Angelus“ vor. Sie vermögen dazu anzuregen, daß beim dreimaligen Glockenruf dieses wesentlich christliche Gebet wieder mehr in Erinnerung gerufen wird.

Linz

Josef Hörmandinger

ENTRICH M., *Gott meint es gut.* Tröstungen. Styria, Graz 1983. Kart. DM 16,80.

Das Angebot an Texten zur Meditation ist heute schon überreich. Was der Dominikanerprior aus Köln hier vorlegt, ständig aus Alltagserfahrungen schöpfend und häufig in enger Bezugnahme zum Wort Gottes, sollen weniger Texte zur Betrachtung, zum Meditieren, sein, sondern Ermunterungen, Tröstungen, die „so zwischen-durch“ zu einer Kurzbesinnung anregen können. Diesem Anliegen wird das vorliegende Bändchen gerecht. Der sprachliche Stil mag religiös aufgeschlossenen Menschen eher zusagen.

Linz

Josef Hörmandinger

JUNGEL EBERHARD/RAHNER KARL, *Über die Geduld.* (64.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,80.

Die beiden Beiträge, von einem evangelischen und einem katholischen Theologen geschrieben, sind es wert, gelesen zu werden. Der erste, nicht ganz leicht zu lesende Beitrag handelt vom Wesen der Geduld, besonders der Geduld Gottes, die der „lange Atem der Leidenschaft“ ist. Weil Gott uns Menschen „leidenschaftlich“ liebt, hat er auch, für uns nicht leicht zu verstehen, die große Langmut, die dem Fanatiker fehlt. Der Begriff der Leidenschaft wird deutlich gegen Mißverständnisse abgegrenzt. P. Rahner bespricht ein Teilgebiet der Geduld, nämlich die „intellektuelle“ Geduld. Die Menge des Wißbaren wird immer größer, wie schon die anwachsenden Bibliotheken zeigen. Der einzelne wird immer „dümmer“, weil er unmöglich alles überschauen kann. Diesen Sachverhalt gilt es auszuhalten, damit wir die Geduld mit uns selbst nicht verlieren. Wir bleiben immer unfertig. Das muß uns bescheiden machen – und tolerant gegen den Andersdenkenden. Die Art, wie Rahner den Gegenstand behandelt, ist ein Beispiel für diese liebenswürdige Bescheidenheit.

Zams/Tirol

Igo Mayr

LORENZ ERIKA, „Nicht alle Nonnen dürfen das“. Teresa von Avila und Pater Gracián – die Geschichte einer großen Begegnung. (Herderbücherei Nr. 1090). (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,90.

Die Kooperation der hl. Teresa von Avila mit P. Gracián bei der Reform des Karmelitenordens ist getragen von einer geistlichen Freundschaft, die nicht frei ist von erotischen Elementen. Anhand der Originaltexte ist die Autorin dieser Beziehung nachgegangen und hat darüber einen fesselnden Bericht verfaßt, der sich wie ein Roman liest, aber den Vorteil hat, daß er wahr ist. Der tragische Ausklang, der uns P. Gracián als einen aus seiner Ordensgemeinschaft Verstoßenen und schließlich als einen Sklaven der Türken vorführt, wird durch die spätere Wiederaufnahme in den Karmel nur teilweise gemildert, hatte man doch im reformierten Zweig des Ordens keinen Platz mehr für ihn.

Linz

Rudolf Zinnhobler

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Elisabeth von Thüringen – Befreiende Demut*. (HTb 980). (144.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 7,90.

Nach ihren Heiligenbiographien über Benedikt von Nursia, Nikolaus und Maria Ägyptiaca versuchen die Autoren, auch Elisabeth von Thüringen auf eine originelle Art zu interpretieren (Thomas S. ist vor Fertigstellung 1982 gestorben). Nach etwa 20 Seiten Einleitung in die geistige Situation der Zeit und in die Quellenlage, die bereits sehr gut zu lesen ist, wird im Hauptteil jeweils Kapitel für Kapitel ein Quellentext gebracht und dann geschichtlich und spirituell interpretiert. Dabei ergibt sich gegenüber dem herkömmlichen Klischee, daß Elisabeth von ihren Zeitgenossen primär wegen ihrer Demut und nicht so sehr wegen der daraus erfließenden karitativen Tätigkeit geschätzt wurde. Sie imponierte, weil sie in ihrer Gottes- und Menschenliebe die Regeln der damaligen Feudalgesellschaft durchbrach. Zur Illustration wurden Holzschnitte aus der „Chronica sancte Elisabeth“ (Erfurt 1520) gewählt.

Das Büchlein erreicht jedenfalls das gewünschte Ziel: Es ist nicht nur geschickt geschrieben, sondern auch für das geistliche Leben gewinnbringend zu lesen.

St. Pölten

Friedrich Schragl

NIGG WALTER, *Mary Ward – Eine Frau gibt nicht auf*. (148.) Don-Bosco-Verlag, München 1983. Kart. DM 12,80.

Die Anfänge der Reformation in England brachten der katholischen Kirche Zeiten harter Bewährung. Zu den großen Frauengestalten dieser Epoche zählt Mary Ward, die Gründerin der Ordensgemeinschaft der „Englischen Fräulein“. Ihre Eltern gehörten dem katholischen Widerstand des Adels an. Sie gaben ihrer Tochter sowohl eine gediegene religiöse Erziehung als auch eine umfassende Bildung mit. Begleitet von einer geheimnisvollen Gnadenführung Gottes vermochte Mary Ward einen neuen Typus des weib-

lichen Ordenslebens in Anlehnung an die Statuten des Jesuitenordens zu gründen, der für spätere weibliche Ordensgemeinschaften richtungswesend wurde.

Walter Nigg, ein Meister gegenwärtiger Hagiographie, zeichnet quellengetreu das Leben der Heiligen nach, wobei er nicht nur bisher vorliegenden Biographien dieser großen Engländerin folgt, sondern auch ihr eigenes Schrifttum wesentlich einbezieht.

Durch zahlreiche Reflexionen auf die religiöse Situation unserer Tage erlangt dieses Bändchen besondere Aktualität.

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.

ABBA GIUSEPPE, *Lex et virtus*. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino. (Biblioteca di Scienze Religiose – 56). (293.) LAS, Roma 1983. Kart. L 22.500.

AUF DER MAUR HANSJÖRG, *Feiern im Rhythmus der Zeit I*. Herrenfeste in Woche und Jahr. (Gottesdienst der Kirche; Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil 5). (200.) Friedrich Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 24,50.

ADLER MANFRED, *Vom Sinn und Ziel unseres Lebens*. (224.) Miriam, Jestetten 1984. Kart. DM 16,80/5 134.-.

BALTHASAR HANS URS von, *Leben aus dem Tod*. Betrachtungen zum Ostermysterium. (60.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,80.

BISER EUGEN, *Er ist unser Friede*. (Reihe „Worauf es ankommt“, HeBü 1092). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

BRAUN BERNHARD, *Schellings zwiespältige Wirklichkeit*. Das Problem der Natur in seinem Denken. (Dissertationen: Philosophische Reihe. Bd. 2). (200.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 28,-.

BRUCH RICHARD, *Moralia varia*. Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen. (MSH 6). (283.) Patmos, Düsseldorf 1981. Kart. DM 38,50.

BÜHLMANN WALBERT, *Weltkirche*. Neue Dimensionen – Modell für das Jahr 2001. Mit einem Nachwort von Karl Rahner. (246.) Styria, Graz 1984. Kart. S 198,-/DM 29,80.

- COOPER EUGEN J., *Grundkurs Sexualmoral. II: Leben in Liebe.* (160.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 26,80.
- COPRAY NORBERT, *Kommunikation und Offenbarung.* Phil. und theol. Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation. (Reihe: Themen und Thesen der Theologie). (346.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 42,-.
- CREUTZ URSULA, *Bibliographie der ehemaligen Klöster und Stifte im Bereich des Bistums Berlin, des Bischöflichen Amtes Schwerin und angrenzender Gebiete.* (Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte, Bd. 26). (478.) St. Benno, Leipzig 1983. Kart.
- DIJON ELISABETH VON, *Ich gehe zum Licht.* Leben und Erfahrungen im Selbstzeugnis. Hg. von Conrad De Meester OCD. Mit einem Vorwort von Ulrich Dobhan OCD. (133.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 14,80.
- DITTRICH BERNHARD, *Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio.* (Erfurter theol. Studien 51). (226.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1983. Kart. DDR-M 22,50.
- DREIER WILHELM, *Sozialethik.* (Leitfaden Theologie, Bd. 9). (166.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 19,80.
- EMEIS DIETER, *Vom Wort zum Zeichen.* Wege zur Eucharistie in den Zeiten des Jahres und des Lebens. (110.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 12,80.
- FRANZ ALBERT, *Glauben und Denken.* Franz Anton Staudenmaiers Hegelkritik als Anfrage an das Selbstverständnis heutiger Theologie. (Eichstätter Studien, Bd. XVIII). (385.) F. Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 78,-.
- FROHLICH GÜNTER, *Die Erziehungskunst der Mutter Don Boscos.* (48.) Miriam, Jestetten 1983. Geh. DM 2,-/S 16,-.
- FROHNHÖFER MARTIN, *Neuer Jugendtreff.* 19 praktische Vorschläge für die offene Jugendarbeit in der Gemeinde. (80.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 9,80.
- FRONZEK KLAUS, *Kirchliche Leitungstätigkeit.* (Erfurter theol. Studien 50). (279.) St. Benno, Leipzig 1983. Kart. DDR-M 22,50.
- GALLO LUIS A., *Evangelizzare i poveri.* La proposta del Documento di Puebla. (Biblioteca di Scienze Religiose - 55). (165.) LAS, Roma 1983. Kart. L 12.000.
- GAMBER KLAUS, *Sacramentorum.* Weitere Studien zur Geschichte des Meßbuches und der frühen Liturgie. (202.) Friedrich Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 36,-.
- GNISS EMMANUEL, *Heute den Kreuzweg gehen.* Texte für junge Menschen. (44.) Herder, Freiburg 1984. Geh. DM 4,20.
- GORITSCHewa TATJANA, *Von Gott zu reden ist gefährlich.* Meine Erfahrungen im Osten und im Westen. (127.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 14,80.
- GRANFIELD PATRICK, *Das Papsttum.* Kontinuität und Wandel. (303.) Aschendorff, Münster 1984. Ln. DM 39,-.
- GRESHAKE GISBERT, *Gottes Heil - Glück des Menschen.* Theologische Perspektiven. (400.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 58,-.
- GRÜNDEL JOHANNES, *Jesu letzte Worte - ein Vermächtnis an uns.* (72.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,80.
- HARVEY MARGARET, *Solutions to the Schism.* A study of some English attitudes 1378 to 1409. (233.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Geb. DM 68,-.
- HAUSER LINUS, *Theologie und Kultur.* Transzendentaltheologische Reflexionen zu ihrer Interdependenz. (128.) CIS-Verlag, Altenberge 1983. Kart. DM 19,80.
- HAUSMANN IRMGARD, *Erlebtes und Erzähltes.* U. a. Wallfahrtsorte - Pater Pio. (173.) Miriam, Jestetten 1984. Kart.
- HÄUSSLING ANGELUS ALBERT, *Das Missale deutsch.* Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum II. Vat. Konzil. Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken. (LQF 66). (XIV u. 213.) Aschendorff, Münster 1984. Kart. DM 58,-.
- HILDEBRAND DIETRICH VON, *Die Ehe.* (51.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983 (3. Aufl.). Kart. DM 3,80.
- KEMLER HERBERT, *Christentum - Alte Kirche und Mittelalter.* (Tb. 1037/1, Thema: Religion). (127.) Kohlhammer, Stuttgart 1981. Kart. DM 14,-.
- KEMLER HERBERT, *Christentum - Reformation und Neuzeit.* (Kohlhammer Tb. 1037/2). (156.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 20,-.
- KNOCH OTTO, „*Wer Ohren hat, der höre*“. Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. Werkbuch zur Bibel. (348.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1983. Kart. DM 32,-.
- KÜHSCHELM ROMAN, *Jüngerverfolgung und Geschick Jesu.* Eine exegetisch-bibeltheologische Untersuchung der synoptischen Verfolgungsankündigungen Mk 13,9-13par und Mt 23,29-36par. (ÖBS 5). (337.) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1983. Kart. DM 49,50/S 338,-.
- LAGLEDER GERHARD TONQUE, *Die Ordensregel der Johanniter/Malteser.* Die geistlichen Grundlagen des Johanniter-/Malteserordens, mit einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften. (191.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Geb. DM 38,-.
- LANCZKOWSKI GÜNTER, *Einführung in die Religionsgeschichte.* (113.) Wissenschaftl. Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. Kart. DM 29,- (für Mitgl. DM 17,-).

- LEON-DUFOUR XAVOER, *Abendmahl und Abschiedsrede im Neuen Testament*. Übersetzt von Hanns-Werner Eichelberger. (405.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1983. Kart. DM 39,-.
- LISS BERNHARD, *Glaube – Hoffnung – Ehe*. Wie Christen gemeinsames Leben gestalten können. (112.) Seelsorge Echter, Würzburg 1984. Kart. DM 14,50/S 114,50.
- MATTES ANTON / HAAS JOHANNES / KAISER PHILIPP, *Hunger nach Gotteserfahrung*. Predigten (Bausteine Gemeinde 1). (56.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1983. Kart. DM 7,50. (Auslieferung: Kath. Hochschulgemeinde, Kard.-Preysing-Platz 3, D-8078 Eichstätt).
- MELLO ANTHONY DE, *Warum der Vogel singt*. Geschichten für das richtige Leben. Mit Zeichnungen von Jules Stauber. (118.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 14,80.
- METTE NORBERT / STEINKAMP HERMANN, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie*. (Leitfaden Theologie, Bd. 11). (180.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 19,80.
- MEYER HANS BERNHARD, *Was Kirchenbau bedeutet*. Ein Führer zu Sinn, Geschichte und Gegenwart. (104.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 19,80.
- NESTLE-ALAND, *Novum Testamentum Graece et Latine*. (779.) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1984. Kld. DM 32,-.
- NICOLETTI MICHELE, *La dialettica dell'Incarnazione*. soggettività esortiva in Sören Kierkegaard. (141.) Istituto di Scienze Religiose in Trento 1983. Kart. L 10.000,-.
- PAARHAMMER HANS / FAHRNBERGER GERHARD, *Pfarrei und Pfarrer im neuen CIC*. Rechtliche Ordnung der Seelsorge, der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente in der Christengemeinde. (187.) Herold, Wien 1983. Brosch. S 110,-/DM 15,40.
- RABER LUDWIG, *Die Österreichischen Franziskaner im Josefinismus*. (544. u. 20 Bilder) Eigenverlag: Zentralbibliothek der Franziskaner, A-2344 Maria Enzersdorf, 1983. Ln. S 350,-.
- RAHNER KARL, *Gebete des Lebens*. Herausgegeben von Albert Raffelt. Mit einer Einführung von Karl Lehmann. (208.) Herder, Freiburg 1984. Pappb. DM 22,-.
- RENNER RUDOLF, *Gottes Kraft in unserer Schwachheit*. Leben aus der Zuversicht. Meditationen. (HeBü 1097). (158.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.
- RICHTER KLAUS, *Die katholische Kirche und die ausländischen Arbeitnehmer*. Die Ausländerpastoral und ihre Bedeutung für die deutsche Ortsgemeinde. (360.) CIS-Verlag, Altenberge 1983. Kart. DM 79,80.
- ROGER FRERE, *Blühen wird deine Wüste*. Tagebuchaufzeichnungen. (HeBü 1100). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.
- ROSENBERG ALFONS, *Zeichen am Himmel*. Das Weltbild der Astrologie. (227.) Kösel, München 1984². Kart.
- ROTTER HANS SJ, *Die Berufung*. Elemente christlicher Spiritualität. (128.) Herold, Wien 1983. Brosch. S 148,-/DM 21,-.
- RUCKSTUHL EUGEN / NIEDERBERGER OSKAR, *Schöpfen aus biblischen Quellen*. Zugänge zu den Briefen des Neuen Testaments. (284.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1983. Geb. DM 29,80.
- RUPCIC LJUDEVIT, *Erscheinungen unserer Lieben Frau zu Medjugorje*. (208.) Miriam, Jestetten 1984. Kart. DM 16,80/S 134,-.
- SCHNACKENBURG RUDOLF, *Das Johannes-evangelium*. IV. Teil: Ergänzende Auslegungen und Exkurse. (HTHK IV/4). (236.) Herder, Freiburg 1984. Ln. DM 44,-.
- SCHNEGG MATTHIAS, *Kinder erleben den Kreuzweg*. (37.) Herder, Freiburg 1984. Geh. DM 4,20.
- SCHNURR OTMAR, *Stoßgebete und ebensolche Seufzer*. (64.) Herder, Freiburg 1984. Pappb. DM 9,80.
- SCHWARTZ WOLFGANG, *Unser Gottesdienst soll fröhlich sein*. Feiern mit Vorschulkindern. (80.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 9,80.
- SCHWARZ HANS / STURM WILHELM, *Zehn Zeichen am Wege*. Anleitungen zum täglichen Leben. (HeBü 1101). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.
- THISSEN WERNER, *Der Augenblick ist mein*. Für einen menschlichen Umgang mit der Zeit. (112.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 12,80.
- TWORUSCHKA UDO, *Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht*. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 2). (161.) Böhlau Verlag, Köln 1983. Kart. DM 45,-.
- VIERZIG SIEGFRIED, *Das Böse*. (Kohlhammer Tb. 1040, Thema: Religion). (111.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 16,-.
- VORGRIMMLER HERBERT, *Jesus – Gottes und des Menschen Sohn*. (Reihe: Worauf es ankommt, HeBü 1107). (160.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.
- WALLE AMBROOS R. van de, *Bis zum Anbruch der Morgenröte*. Grundriß einer christlichen Eschatologie. Aus dem Flämischen übersetzt von Hugo Zulauf. (308.) Patmos, Düsseldorf 1983. Ln. DM 38,-.
- WATSON DAVID / JENKINS SIMON, *Jesus 2000*. Was von der Botschaft bleibt. (192.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 19,80.
- WEISS OTTO, *Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909)*. Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. (Münchener theologische Studien: I. Historische Abteilung, 22. Bd.). (1136.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 98,-.

WIESEL ELIE, *Geschichten gegen die Melancholie*. Die Weisheit der chassidischen Meister. (143.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 17,80.

ZAPP HARTMUT, *Kanonisches Eherecht*. Begründet von Ulrich Mosiek †. (Rombach hochschul paperback 110). (288.) Rombach, Freiburg 1983. Kart.

ZINK JÖRG, *Wir werden alle auferstehen*. Eine Betrachtung zu Passions- und Osterbildern von Rembrandt Harmensz. van Rijn. (20.) Verlag am Eschbach, Eschbach 1984. Geh.

ZOGHBY ELIAS, *Den zerrissenen Rock flicken . . .* Wie lange wollen Katholiken und Orthodoxe noch warten? Aus dem Französischen übersetzt, mit einer Einführung und einem Anhang versehen von Johannes Madey. (184.) Bonifatius, Paderborn 1984. Kart. DM 14,80.

HERAUSGEBER

ALBERICH EMILIO, *Educazione morale oggi*. (233.) LAS, Roma 1983. Kart. L 12.500.

BAADTE GÜNTHER / BOYENS ARMIN / BUCHBENDER ORTWIN, *Frieden stiften. Die Christen zur Abrüstung*. Eine Dokumentation. (744.) (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 287). C. H. Beck, München 1984. Ppb. DM 16,80.

CENTRO STUDI RELIGIOSI, *Cronache e commenti di studi religiosi 1*. (Quaderni di Salesianum - 9). (158.) LAS, Roma 1983. Kart. L 12.000.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft Bd. 36, *Im Angesicht des Todes leben*. Mit einem Essay von Robert Scherer. (Quellenband 6). (342.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 48,-.

DÜSTERFELD PETER, *Neue Wege der Verkündigung*. (160.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 22,-.

GAMBER KLAUS, *Symeon von Thessaloniki: Über die göttliche Mystagogie*. (68.) Friedrich Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 8,60.

HERTLEIN SIEGFRIED / RUDMANN REMIGIUS, *Zukunft aus empfangenem Erbe*. 100 Jahre benediktinische Missionsarbeit. (223.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Ln. DM 28,-.

HOGG JAMES, *Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache*. Bd. 1 (Analecta Cartusiana 106). (236.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1983. Kart.

JERUSALEM-GEMEINSCHAFTEN (Bruder PIERRE-MARIE), *Geht ihm entgegen*. Geistliche Lebensregel. (160.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 22,80.

KATHOLISCHES BIBELWERK e. V., *Dynamik im Wort*. Lehre von der Bibel - Leben aus der Bibel. (Festschrift aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerks in Deutschland 1933-1983). (429.) KBW, Stuttgart 1983. Ln. DM 39,-.

KLINGER ELMAR / WITTSTADT KLAUS, *Glaube im Prozeß*. Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. (888.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 98,-.

KRESING BRUNO, *Für die Vielen*. Zur Theologie der Diaspora. (336.) Bonifatius, Paderborn 1984. Ln. DM 34,80.

LEHMANN KARL, *Vor dem Geheimnis Gottes den Menschen verstehen*. Karl Rahner zum 80. Geburtstag. (Schriftenreihe der Kath. Akademie der Erzdiözese Freiburg). (138.) Schnell & Steiner, München 1984. Brosch. DM 25,-.

LEIDL AUGUST, *Ostbairische Grenzmarken*. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Kultur XXV/1983. (430. u. Bildteil) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1983. Kart.

LISTL JOSEF / MÜLLER HUBERT / SCHMITZ HERIBERT, *Handbuch des katholischen Kirchenrechts*. (XLIV, 1211.) Friedrich Pustet, Regensburg 1983. Ln. DM 98,-.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER UND ZÜRICH, *Kleines Stundenbuch. Die Gedenktage der Heiligen*. (704.) Benziger, Einsiedeln/Herder, Freiburg/Pustet, Regensburg/Herder, Wien/St. Peter, Salzburg/Veritas, Linz 1984. Ppb. S 186.-/DM 24,80 - Kld. S 224.-/DM 29,80 - Ld. S 360.-/DM 48,-.

MANGOLDT URSULA von, *Lichtspuren des Glaubens*. Auf dem Weg zu Christus. (HeBü 1083). (160.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.

MEYER HARDING u. a., *Dokumente wachsender Übereinstimmung*. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. 1931-1982. (709.) Bonifatius, Paderborn und Otto Lembeck, Frankfurt 1983. Geb. DM 68,-.

NAGEL ERNST JOSEF, *Dem Krieg zuvorkommen*. Christliche Friedensethik und Politik. (238.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 38,-.

Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften und Gerda Henkel Stiftung, *Aus der Lutherforschung*. Drei Vorträge. (64.) Westdeutscher Verlag, Opladen 1983. Kart. DM 19,80.

ROTTER HANS, *Heilsgeschichte und ethische Normen*. (Qu. disp. 99). (159.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 32,-.

RULLKÖTTER BERND, *Russische Ostergeschichten*. (144.) Herder, Freiburg 1984. Pappb. DM 18,80.

SARTORY GERTRUDE und THOMAS, *Johannes Cassian - Ruhe der Seele*. Einweisung in das christliche Leben III. (Reihe „Texte zum Nachdenken“, HeBü 1032). (192.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.

SPORSCHILL GEORG SJ, *Karl Rahner - Bekenntnisse*. Rückblick auf 80 Jahre. (104.) Herold, Wien 1984. Brosch. S 120.-/DM 17,-.

STEGGINK OTGER, *Mystik*. Band 1: Ihre Struktur und Dynamik. Aus dem Niederländischen übersetzt von Hugo Zulauf. (236.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 42,-.



Dietmar Mieth
Ehe als Entwurf
Zur Lebensform der Liebe

Dietmar Mieth
Ehe als Entwurf

Zur Lebensform der Liebe
128 Seiten. Kt. DM 18,80

Sowohl in der kirchlichen als auch in der gesellschaftlichen Diskussion und Wirklichkeit ist die Ehe als Sozialform umstritten. Der bekannte Moraltheologe Dietmar Mieth will die Beziehung in der Ehe von zwei Seiten her verstehen: als noch offener Entwurf einer Lebensgemeinschaft und als dauerhafte Lebensform der Liebe. Er versucht, der Zweideutigkeit der sozialen Realität der geschlechtlichen Lebensgemeinschaft Rechnung zu tragen und ihre positiven Züge weiter zu entwickeln. Dabei geht es ihm mehr um Modelle der erfüllten Liebe als um Normen und Pflichten. Seine Leitfrage ist: Wie kann Liebe auf Dauer gelingen? Dazu trägt er soziale, literarische, theologische und ethische Analysen zusammen, um eine neue Sensibilität für die geschlechtliche Lebensgemeinschaft zu wecken.

Matthias
Grünwald
Verlag

Mainz



Ehe als Entwurf

Walter Kasper
Zur Theologie
der christlichen Ehe
TOPOS 112
2. Aufl. 96 Seiten.
Kt. DM 7,80

Walter Kasper legt überzeugend dar, daß die menschlichen Werte der Ehe im gelebten Glauben an den menschengewordenen Gott zu ungeahnter Vertiefung und Erfüllung gelangen. Er bemüht sich mit Erfolg, die lehramtlichen Aussagen der Kirche mit den Erwartungen der Liebenden in Einklang zu bringen. Ein empfehlenswertes Buch.

Ordenskorrespondenz

Volker Eid/
Laszlo Vaskovics (Hg.)
Wandel der Familie –
Zukunft der Familie

Reihe: Moraltheologie interdisziplinär, Bd. 1
304 Seiten. Kst. DM 39,80

Das von zwei Professoren herausgegebene Sammelwerk ist ein Ergebnis interdisziplinärer Zusammenarbeit. Es enthält sechs erfahrungswissenschaftliche und fünf theologische Beiträge zur strukturellen Veränderung der Familie und ihrer Glieder zueinander im Wandel der Zeit. Nicht nur Theologen und Soziologen sollten das Buch lesen, sondern auch alle, die mit Ehe- und Familienberatung zu tun haben.

Deutsche Tagespost

*Ein Buch, das auf den konstruktiven
Hintersinn von Nietzsches Christen-
tumskritik hinweist.*

Eugen Biser

Gottsucher oder Antichrist?

Nietzsches provokative Kritik des Christentums

132 Seiten, S 152,—, DM/sfr 21,80

Eugen Biser, der Inhaber des Lehrstuhls für christliche Weltanschauung und Religionsphilosophie an der Universität München, hat sich wie kein zweiter Theologe mit Nietzsche jahrzehntelang auseinandergesetzt und darüber etliche Arbeiten veröffentlicht.

Seine zuletzt über Nietzsche erschienene Publikation „Gottsucher oder Antichrist?“ führt den Nachweis, daß Nietzsches Kritik des Gottesglaubens in erster Linie ein Angriff auf das Christentum ist, während er im Umgang mit der Gestalt Jesu auffallend gemäßigt verfährt. Doch neutralisierte er seine leidenschaftliche Polemik zugleich dadurch, daß er sich in die Rolle des Hanswurst hineinspielte, der nach Art der Hofnarren an feudalen Herrscherhäusern die Rolle des Wahr-Sagers ausübt. Damit tritt er in die Reihe jener kritischen Außenseiter, denen das Christentum noch immer wichtigste Erkenntnisse und Impulse zu verdanken hat.

Otto Müller Verlag Salzburg

**GRUNDFRAGEN
DER
PÄDAGOGIK DER GEGENWART**

HERAUSGEGEBEN
VON MARIAN HEITGER

**DIE VIELHEIT
DER FÄCHER
UND DIE EINHEIT
DER BILDUNG**

INNERE SCHULREFORM III

HERDER

Marian Heitger (Hrsg.)
**DIE VIELHEIT DER FÄCHER UND
DIE EINHEIT DER BILDUNG**

Grundfragen der Pädagogik der
Gegenwart

- **Geschichte als Bildungsfach**
- **Die Bedeutung der Religion
im Kosmos der Unterrichts-
fächer**
- **Vom Bildungsauftrag der
Naturwissenschaften**

104 Seiten, Paperback
öS 125.—/DM 17,80
ISBN 3-210-24.757



**„BLÜH AUF, GEFROR'NER
CHRIST“**

Aus den Versen und Liedern des
Angelus Silesius

Ausgewählt von
Josef Dirnbeck

128 S., Pb.,
öS 80.—,
DM 10,80
ISBN
3-210-24.753



**„DIE NÄCHSTENLIEBE
FÄNGT BEI EI'M SELBER
AN“**

Nestroy und der Ernst des
Lebens

Ausgewählt und hrsgg. von
Peter Karner

120 S., Pb.,
öS 80.—,
DM 10,80
ISBN
3-210-24.754

VERLAG HERDER WIEN • FREIBURG • BASEL

Jean Faure

Missionar und Theologe in Afrika und im Islam.

Übersetzt und dargestellt von **Ulrich Schoen**.

1984. Ca. 192 Seiten, kart. ca. DM 28,-

In unserer pluralistischen Gesellschaft ist das Nebeneinander verschiedener Arten des Glaubens alltäglich. Wer seinem eigenen Glauben treu bleibt, lebt aber in der Spannung zwischen dem unbedingten Anspruch dieses Glaubens und dem vorbehaltlosen Geltenlassen des Andersglaubenden.

Christliche Existenz im Nebeneinander verschiedener Religionen wird im Leben und Denken des französischen West- und Nordafrikamissionars und Theologen Jean Faure (1907–1967) modellhaft verkörpert.

Er war Prediger, Seelsorger, Dialogpartner und schreibender Theologe von unbestechlicher Ehrlichkeit.

Ulrich Schoen

Das Ereignis und die Antworten

Auf der Suche nach einer Theologie der Religionen heute.

Mit einem Geleitwort von Werner Kohler.

1984. 166 Seiten, 2 mehrfarbige Kunstpostkarten von Vasarély, kart. DM 40,-

In der Begegnung christlicher Existenz und Theologie mit nichtchristlichen Religionen sucht Ulrich Schoen, Missions- und Religionswissenschaftler, Auswege aus einer weltweiten Entfremdung der Menschheit. Es wird keine neue Theologie der Religionen definiert, sondern es werden Wege erprobt, die in zunehmender Transparenz den *einen* Weg der Heimkehr zu Gott und der Entdeckung der eigenen Identität anzeigen.

Der Verfasser hat sein Thema aus einer jahrelangen existentiellen Begegnung mit dem Islam heraus erarbeitet. Er exemplifiziert die Grenzsituationen zwischen Christentum und nichtchristlicher Religion an drei bedeutenden Theologen des 20. Jahrhunderts, die solch eine Situation durchlebt haben, und in Auseinandersetzung mit der modernen europäischen Theologie.

Vandenhoeck & Ruprecht
Göttingen und Zürich

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Gerhard Schneider, Kirchliche Dienste in der Apostelgeschichte

Josef Janda, Werterziehung — Schwierigkeiten und Möglichkeiten

Wilhelm Mantler, Die Welt des Paranormalen

Anton Grabner-Haider, Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt

Rudolf Zinnhobler, Josephinisches Staatskirchentum und Bistumsregulierung

Walter Wimmer, Über das Gebet

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, Kopenhagen.

Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.

Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.

Holland: Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.

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	<u>Jahresabonnement</u>	<u>Einzelheft</u>
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



Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

**Ruf 27 82 27
27 82 28**

Theologisch- praktische Quartalschrift

Baumgartner Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche IV

■ AMT UND SEELSORGE

Schneider Kirchliche Dienste in der Apostelgeschichte

Zauner Kirche und Priestermangel

Pree Priestermangel — Abhilfe durch das neue Kirchenrecht?

Schürmann Die Kirche der Zukunft

Grabner-Haider Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt

Janda Werterziehung — Schwierigkeiten und Möglichkeiten

Gansrigler Politik ohne Kirche — Kirche ohne Politik?

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1984

Konrad Baumgartner:	Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche IV	351
	Schwerpunktthema: Amt und Seelsorge	
Gerhard Schneider:	Die Entwicklung kirchlicher Dienste in der Sicht der Apostelgeschichte	356
Wilhelm Zauner:	Kirche und Priestermangel	364
Helmuth Pree:	Priestermangel — Abhilfe durch das neue Kirchenrecht?	372
Heinz Schürmann:	Die Kirche der Zukunft	379
	A b h a n d l u n g e n	
Anton Grabner-Haider:	Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt	383
Josef Janda:	Werterziehung — Schwierigkeiten und Möglichkeiten	392
	B e r i c h t	
Franz Gansrigler:	Politik ohne Kirche — Kirche ohne Politik?	398
	L i t e r a t u r	
	Das aktuelle theologische Buch:	
	Päpste und Papsttum — Zu drei Neuerscheinungen (Rudolf Zinnhobler)	403
	Besprechungen	406
	Religionspädagogik und Katechetik, Homiletik, Gesellschaft, Religionen, Dritte Welt, Spiritualität, Verschiedenes	
	Eingesandte Werke und Schriften	426
	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 (Chefredakteur), A-4040 Linz, Petrinum- straße 12.
Anschriften der Mitarbeiter:	Univ.-Prof. Dr. Konrad Baumgartner, D-8411 Lappersdorf, Gewalt 1a. Dr. Franz Gansrigler, A-1010 Wien, Singerstraße 7/VI/II. Dr. Anton Grabner-Haider, A-8047 Graz, Eisslgasse 34. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Langothstraße 10. Univ.-Prof. DDR. Helmuth Pree, A-4040 Linz, Johannes-Kepler-Universität, Inst. f. Kirchenrecht. Univ.-Prof. Dr. Gerhard Schneider, D-4630 Bochum 1, Hustadtring 65. Univ.-Prof. DDR. h. c. Heinz Schürmann, DDR-5071 Erfurt, Arndtstraße 2.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Landstraße 41. Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien.

Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche (IV)

Es war irgendwo in einer Pfarre auf dem Land. Der Priester wurde zum Versehgang gerufen: ein alter Bauer lag im Sterben. Bei der Beichte gestand der Mann, daß er mit seinem Nachbarn seit Jahrzehnten verfeindet sei. Nach langem und eindringlichem Zureden ließen sich die beiden Streithähne zur Versöhnung bewegen: verstohlene Tränen, ein paar gestammelte Worte, ein Händedruck besiegelten die Szene. Doch als der Pfarrer nach der Spendung der Sterbesakramente sich zum Gehen wandte, hatte der todkranke Bauer noch eine Rückfrage: „Wie ist das, Herr Pfarrer, wenn ich wieder gesund werde, dann gilt das mit der Versöhnung doch nicht, oder?“

Die Geschichte bestätigt die allenthalben erlebbare Erfahrung: Wir Menschen tun uns, auch wenn wir bewußt in christlichem Geiste leben wollen, sehr schwer mit dem Verzeihung-Erbitten und mit dem Verzeihung-Gewähren. Es ist schon so, daß in Verkündigung und Seelsorge weit mehr Sorge darauf verwendet wurde, die Gläubigen zur häufigen Beichte anzuhalten, als bei ihnen die grundlegende Voraussetzung der Beichte, die Bereitschaft zur Versöhnung zu wecken und zu vertiefen. Ohne Vergebungs- und Versöhnungsbereitschaft aber wird auch das Sakrament der Versöhnung sinnlos.¹ Das Leben der Kirche und damit das Leben der Christen hat wesentlich zum Inhalt, „das Zeugnis eines versöhnten Lebens zu geben und die Versöhnung in den verschiedenen Bereichen des persönlichen und sozialen Lebens zu fördern“.² Diesen beiden Aspekten sollen die folgenden, die Artikelreihe abschließenden Überlegungen gewidmet sein.

Das Zeugnis und die Förderung eines versöhnten Lebens

1. Das Zeugnis eines versöhnten Lebens geben

Als Christen glauben wir daran: wir können uns selbst annehmen, auch mit unserem Versagen, unseren Schwächen und unserer Schuld, *weil* wir von Gott angenommen sind. Dabei geht es keineswegs darum, daß wir Sünde und Schuld verharmlosen oder sie uns ausreden wollen. Es geht auch nicht um die Verstärkung des Sündenbewußtseins, um auf dieser Negativfolie die Größe der Erlösungsgnade umso deutlicher erfahrbar werden zu lassen. Das Annehmen³ des eigenen Selbst, auch in seinen Untiefen und mit seinen Schatten, zielt vielmehr zutiefst auf die Übereignung an Gott — in gläubigem Vertrauen und in der festen Hoffnung, daß „er größer ist als unser Herz und alles weiß“ (1 Joh 3,20). Nur in dem Maße als wir uns aus aller Selbstverkrampfung lösen, auch aus der Verkrampfung des Leisten-Müssens und Leisten-Wollens im religiösen Bereich, und uns ganz dem Erbarmen Gottes übereignen, wächst in uns — und dadurch auch um uns — versöhntes Leben. Das bedeutet: Versöhnung kommt nur zustande, „wenn wir auch die eigenen Schuldanteile zugeben und bereit sind, ver-

¹ Vgl. R. Goetschi, *Der Mensch und seine Schuld. Das Schuldverständnis der Psychotherapie in seiner Bedeutung für Theologie und Seelsorge*. Zürich—Einsiedeln—Köln 1975, 334f.

² „Instrumentum laboris“ zur Bischofssynode 1983, S. 34.

³ Goetschi, 358—361.

ständnisvoll aufeinander zuzugehen . . . Erst die Versöhnung und die Bereitschaft zu vergeben und sich vergeben zu lassen, macht uns zu menschlichen Menschen“.⁴ Freilich, Vergebung und Versöhnung dürfen nicht vordergründig, ja nicht einmal vor-schnell geschehen. Ohne echte „Trauerarbeit“, ohne Gespräch, ohne Einsicht und Einfühlung in das eigene und das fremde Erleben der erfahrenen wie der zugefügten Verwundungen, bleibt die Vergebung an der Oberfläche, geschieht nicht Heilung in der Tiefe. „Erst in einer Gemeinsamkeit eines solchen Verstehens hören die Grenzen auf zwischen dem Verletzenden und dem Verletzten und fügen Hände sich über dem Abgrund ineinander.“⁵ Dann beginnen, wie beim verklärten Leib des Herrn, Wunden zu leuchten: Verletzungen beginnen liebenswert und kostbar zu werden. Sie gehören dann zur gemeinsamen Geschichte von Menschen unterwegs: in Freundschaft, Verrat und in einem neuen Miteinander. Wir haben dann die wunderbare Erfahrung gemacht: trotz, ja gerade wegen der zwischenzeitlichen Belastungen sind wir zueinander hin gewachsen.

Eine rabbinische Geschichte illustriert diese Aussage gut:

„Jeder von uns ist über einen Faden mit Gott verbunden. Wenn einer eine Sünde begeht, reißt der Faden durch. Bereut der Mensch seine Schuld, so knüpft Gott den Faden wieder zusammen, was für den Faden ein Kürzer-Werden bedeutet und somit den Menschen näher zu Gott bringt.“⁶

Dasselbe gilt für das Entfremdungs- und Versöhnungsgeschehen zwischen den Menschen: sie wachsen enger zusammen, durch Schuld und Versöhnung.

Der „tragende Grund“ einer solchen „Beziehung aus Schuld und Versöhnung“ ist für uns Christen der sich unser erbarmende, der uns annehmende Gott in Jesus Christus. Weil sich der Christ in Gottes Liebe geborgen weiß, wird er zum versöhnten Menschen: gebe- und annahmefähig.⁷ Als „Kind Gottes“ kann ich angstlos leben: ich bin angenommen wie ich bin. Ich brauche keine Angst zu haben, die Liebe des Vaters zu verlieren. Deshalb kann ich versöhnt sein mit mir selbst, versöhnt sein mit Schuld und Schwachsein, mit Erfolglosigkeit und Leid, mit der eigenen Lebensgeschichte, der Umwelt und den Mitmenschen. Aus der Zuwendung Gottes, die ich an mir erfahre, kann ich mich dem anderen zuwenden — auch mit der Zuwendung der Versöhnung.

Am schwersten fällt solche Zuwendung dem Feind gegenüber, besonders dann, wenn der andere nicht zur Versöhnung zu bewegen ist. Das „Versöhne dich mit deinem Bruder, wenn er etwas gegen dich hat“ (Mt 5,24), ist leichter gesagt als getan. Es verlangt ein hohes Maß an Entgegenkommen und Entgegengehen. Meist sagen wir dann: „Ich habe ja nichts gegen ihn — soll doch der andere den ersten Schritt zur Versöhnung tun!“ Aber damit geschieht nichts, keiner bewegt sich von der Stelle. Ich muß mich in Bewegung setzen, hingehen und die Hand entgegenhalten. Solche Feindesliebe ist eine „Ent-Feindungs-Liebe“, wie *Pinchas Lapide* sie nennt: ich lasse mich selbst nicht zum Feind machen; im Gegenteil, ich tue etwas Positives für den anderen. Gerade wenn, ja sogar weil mir Unrecht geschehen ist vom anderen, will ich ihm Gutes tun, muß ich „glühende Kohlen auf sein Haupt sammeln: dem hungernden Feind zu essen, dem dürstenden Gegner zu trinken geben“ (Mt 5,44). Nur so werde ich dem Leitwort von Paulus gerecht: „Laß dich nicht vom Bösen besiegen, sondern besiege das Böse durch das Gute!“ (Röm 12,21).

⁴ O. Betz, Einen neuen Anfang wagen, in: Christ und Bildung 4/1984,79.

⁵ E. Drewermann, Vergebung und Verklärung, in: CiG 36 (1984) 145.

⁶ J. Loew, Der verborgene Schatz. Fabeln und Parabeln. Freiburg 1979,82.

⁷ Vgl. J. Krumbachner, Der versöhnte Mensch. Tittling/Bayer. Wald (o. J.).

Aus vielen verfahrenen Situationen aber kommen die jeweils zerstrittenen Parteien selbst nicht mehr heraus: Eltern und Kinder, Nachbarn, politische Gegner, Tarifpartner, Konfessionen, Machtblöcke. Oft brauchten sie einen „Vermittler“, einen Schlichter im Streit, einen Mittler der Versöhnung und des Friedens. Käme uns als Christen solches „Versöhnungshandeln“, solch eine vermittelnde und konfliktlösende Aufgabe nicht in besonderer Weise zu? Denn nur Versöhnte können versöhnen, nur Befriedete können Frieden stiften. So würde das Zeugnis eines versöhnten Lebens wirksam, so könnten Christen glaubwürdig werden: wenn wir selbst zur Versöhnung bereit sind und andere in die Versöhnung miteinbeziehen.

2. Ein Leben der Versöhnung fördern

Bruder Franz von Assisi ist für viele Menschen unserer Tage, besonders auch für junge Christen, zur Symbolfigur eines Lebens der Versöhnung und des Friedens geworden. Die Legende seiner Begegnung mit dem Wolf von Gubbio stellt die Bemühung des Bruders Franz eindringlich dar: aus dem reißenden Wolf, der die Stadt in Angst und Schrecken versetzt, wird durch das Verhalten von Franz und seiner Freunde ein Lamm, aus dem „Feind Wolf“ wird der „Bruder Wolf“. So erfüllt Franz den Auftrag von Jesus: „Geht, ich sende euch wie Lämmer mitten unter Wölfe“ (Lk 10,3) — wehrlos, ohne Macht, ohne Gewalt. „Gewaltlose sollen und werden am Ende Gewalttätige zur Gewaltlosigkeit bekehren“ (H. Spaemann). Dazu gehört, daß ich in der Kraft Jesu die Wolfsnatur in mir selbst besiege; aber auch, daß ich das Risiko deutlich sehe: wie Jesus, das Lamm Gottes, in dieser Wölfe-Welt zerrissen wurde, kann es auch mir geschehen. Aber auch dann bringt Gott seine Sache ans Ziel.

Auch heute gibt es unter uns Menschen und Mitchristen, die aus solchem Glauben für ein Leben der Versöhnung eintreten — oft gegen allen augenscheinlichen Erfolg. Ich denke an die Gesprächsgruppe in N., die sich regelmäßig traf, als die Fernsehreihe „Warum Christen glauben“ ausgestrahlt wurde. Ihr Thema war die 11. Sendung „Umkehr — Taufe — Buße“. Im Gespräch entdeckten die Teilnehmer: unsere Gemeinde ist in zwei politische Parteien zerstritten, die sich unversöhnlich gegenüberstehen. Da beschlossen sie eine Besuchs-Aktion: sie gingen von Haus zu Haus und luden ein, den jahrelangen Streit und die Feindschaft zu beenden und ein neues Miteinander zu versuchen. Die verhärteten Fronten brachen auf, eine Welle von Versöhnung ging durch den Ort.

Ein Seelsorger berichtet⁸ mir:

„Als Priester sehe ich heute den Dienst der Versöhnung als eine meiner wichtigsten Aufgaben. Ich will einen Beitrag leisten, daß Versöhnung des Menschen mit Gott und Versöhnung unter den Menschen möglich wird. Der Dienst der Versöhnung beginnt oft bereits vor dem Bußsakrament . . . um diese vorausgehende Versöhnung habe ich mich in meiner Seelsorgetätigkeit wiederholt bemüht. Heute weiß ich — aus eigener positiver, aber auch negativer Erfahrung — um die Chancen und die Grenzen einer solchen Pastoral der Versöhnung. Oft war ich überrascht, wieviele Menschen ansprechbar waren und zum Überlegen kamen. Jahrelange Feindschaften konnten gelöst werden und die Menschen, die beteiligt waren, atmeten befreit auf und waren dankbar, daß endlich Frieden war.“

Einführendes Zuhören und Verstehen, aber auch klare Benennung des christlichen Anspruchs zur Versöhnung sind die Voraussetzungen solcher vermittelnden Versöhnungsgespräche, nicht zu vergessen auch das Gebet für die Konfliktparteien — und

⁸ W. Gallmeier, Feindschaft innerhalb einer christlichen Familie. Pastorale Bemühungen um Versöhnung. Zulassungsarbeit zur 2. Dienstprüfung. Regensburg 1983.

mit ihnen in diesem gemeinsamen Anliegen. Dabei wird auch eine grundsätzliche Offenheit und Verantwortungseinsicht bedeutsam sein: wer sich selbst Grund und Maß seines Tuns und Lassens ist, wird sich jeglicher Einladung zur Versöhnung versagen. Der Glaube an den vergebenden Gott, dessen auch ich bedarf und der mir nur in dem Maß vergibt, als auch ich dazu bereit bin, ist der eigentliche Grund der Bereitschaft zur Versöhnung. Natürlich wird oft der eigene oder fremde Leidensdruck mit einer Rolle spielen: offen oder insgeheim leidet man an der verfahrenen Situation. Aber es gibt auch das andere: die Verschlossenheit, die totale Verkrampfung, das Rechthabewollen und Nicht-Nachgeben, das Abweisen der zur Versöhnung ausgestreckten Hand und das Zurückweisen des Mittlers der Versöhnung. Wo solches geschieht, vollzieht sich im Grunde Unglaube und Ablehnung von Heil. Denn wie kann ich auf einen gnädigen Gott hoffen, wenn ich selbst mich versage, gnädig zu sein? Die Selbstgerechtigkeit und die Herzenshärte sind Verkrustungen eines verschlossenen, unversöhnlichen Herzens, das die Gabe des Geistes Gottes zurückweist. Denn letztlich bewegt er ja „die Herzen, wenn Feinde wieder miteinander sprechen, Gegner sich die Hände reichen . . . wenn der Wille zum Frieden den Streit beendet und Rache der Vergebung weicht“.⁹

Die Förderung von Frieden und Versöhnung hat bekanntlich auch die internationale katholische Friedensbewegung „Pax Christi“ in Gebet, Information und Aktion sich zur Aufgabe gestellt. Seit Mitte der sechziger Jahre ist sie vor allem um die Versöhnung mit dem polnischen Volke bemüht. Am 9. Mai 1984 ist eine Gruppe von „Pax Christi“ zu einer einwöchigen Pilgerfahrt in die Sowjetunion aufgebrochen: im ehemaligen Stalingrad haben sie dem dortigen Bischof eine Kerze als Symbol der Versöhnungsbereitschaft junger Christen überreicht. Die Gemeinschaft der Karmelitinnen von Dachau hat aus dem Block des ehemaligen Konzentrationslagers, in welchem Russen inhaftiert waren, Erde mitgegeben für eine Gemeinschaft von orthodoxen Ordensfrauen in Kiew mit der Bitte um Gebetsgemeinschaft. Nach ihrer Rückkehr von dieser Versöhnungswallfahrt betonten die Teilnehmer die außergewöhnlich große Bereitschaft zur Versöhnung auf Seiten der russischen Kirche bei allen Begegnungen.¹⁰

Nicht immer bedarf es solch großer und intensiv vorbereiteter Aktionen der Versöhnung. Auch im Rahmen einer Pfarrei, eines Dekanates oder auf der Ebene einer Diözese können Brücken der Versöhnung in Gebet und Information gebaut werden. Schon zum drittenmal haben z. B. im Jahr 1983 katholische und evangelische Jugendliche in München den Buß- und Betttag mit einem gemeinsamen „Friedenskreuzweg“ begangen: an drei Stationen wurden Wortgottesdienste zum Thema Frieden und Versöhnung gehalten, unterwegs führten die jungen Erwachsenen ein großes Holzkreuz mit. Auf diese Weise wollten sie einen „unverwechselbaren eigenen Beitrag innerhalb der Friedensbewegung“ leisten.¹¹ — Andernorts kommen Studenten regelmäßig einmal in der Woche zu einem öffentlichen „Schweigen für den Frieden“ zusammen, so in Regensburg über Monate hin. In Freiburg haben Studenten eine „Gemeinschaft zur Förderung von Studienaufenthalten polnischer Studenten in der Bundesrepublik Deutschland“ (GFPS) gegründet.¹² Die Anliegen der Zusammenarbeit und der Ver-

⁹ Hochgebet „Versöhnung“: Präfation.

¹⁰ Ordinariatskorrespondenz der Erzdiözese München und Freising 01-74/84 und 01-82/84.

¹¹ Ebd. 01-204/83.

¹² Anschrift: Postfach 6442, D-7800 Freiburg 26.

söhnung über die trennenden Grenzen hinweg finden in vielen Formen, Aktionen und Organisationen ein immer stärker werdendes Echo.

In den „Dienst der Versöhnung“ hat sich seit ihrer Entstehung die „Communaute de Taizé“ (= CTz) unter Leitung von *Roger Schutz* gestellt.¹³ Gemäß seinem Anliegen, „alles von allen zu verstehen suchen, um Versöhnung zu ermöglichen“, wurde Taizé zum bevorzugten Ort des Dialogs, der Kontemplation und des gemeinsamen Gebetes über die Konfessionen und Nationen hinweg: auf der ständigen Suche nach neuen Antworten mit immer neuen Wegen, gegründet im gemeinsamen Leben in der Präsenz Christi. Die Bemühung der CTz gilt den beiden Anliegen „Ökumenismus“ und „Soziale Gerechtigkeit“. Beim ökumenischen Anliegen geht es mehr als um theologische Verständigung der Konfessionen. Es geht um die „Wiedergewinnung des fundamental Christlichen . . . und um Versöhnung unter allen Menschen“.¹⁴ Diesem Ziel dienten die großen Jugendtreffen (1970—1978 „Konzil der Jugend“) und der „Pilgerweg der Versöhnung“ (seit 1979). Letzterer greift die Idee des „pilgernden Gottesvolkes“ auf und verwirklicht sich als liturgisches Ereignis, als Aufbruch zueinander in Begegnung und Versöhnung, aber auch als existentieller, „innerer Pilgerweg“.

Der „Brief aus den Katakomben“, den *Roger Schutz* zu Weihnachten 1982 in Rom an die Weltöffentlichkeit gerichtet hat, enthält auch einen erschütternden „Aufruf an die Kirchen“.¹⁵ Er faßt als Glaubensdokument unserer Zeit zusammen, was in Sachen Erneuerung, Friede und Versöhnung ungezählte Menschen, vor allem unter der Jugend, bewegt:

„Kirche, werde, was du im Innersten bist:
Land der Lebendigen,
Land der Versöhnung,
Land der Einfachheit.
Kirche, Land der Lebendigen,
antworte auf unsere Erwartung.
Öffne die Türen der Hoffnung . . .
des Vertrauens . . . der Freude . . .
Kirche, sei Land der Versöhnung.
Niemals mehr wirst du den
zerstückelten Christus am Straßenrand
liegen lassen . . . Das Evangelium ruff
die Christen dazu auf, Glieder am
Leibe Christi zu sein und nicht
Anhänger, Partisanen oder sogar Patrioten

der eigenen Konfession . . .
Die sichtbare Versöhnung unter Christen
duldet keinen Aufschub mehr . . .
um in allen Nationen ein Ferment des
Friedens und des Vertrauens zu sein . . .
Kirche, sei Land der Einfachheit . . .
statt anzuhäufen, wage es, zu teilen . . .
Das Elend kommt nicht von Gott.
Die ungerechte Aufteilung der Güter
auf der Erde ist eine der Ursachen
bewaffneter Konflikte.
Im Namen Christi: keine Kriege mehr.
Kirche, sei Land des Miteinander-Teilens,
um auch Land des Friedens zu sein!“

Für uns alle aber ist der Satz in dem „Brief aus den Katakomben“ bedenkenswert: „Denk daran, daß der Friede sich auch in dir selbst aufbaut. Verbreite ihn in deiner Umgebung, nicht in der Theorie, sondern in den konkreten örtlichen Gegebenheiten . . . Suche, du wirst finden, was du im Rahmen deiner Möglichkeiten tun kannst!“ Versöhnung und Frieden beginnen in den eigenen vier Wänden — und vor der eigenen Haus- und Kirchentüre.

¹³ Vgl. *W. Schäffer*, Erneuerter Glaube — verwirklichtes Menschsein. Die Korrelation von Glauben und Erfahrung in der Lebenspraxis christlicher Erneuerung. Zürich—Einsiedeln—Köln 1983, 251—315.

¹⁴ Ebd. 268.

¹⁵ Vgl. Brief aus Taizé, Februar 1984. — Christ in der Gegenwart 35 (1983) 59f und 228.

Die Entwicklung kirchlicher Dienste in der Sicht der Apostelgeschichte

Auf der Suche nach Modellen und Lösungen für die seelsorglichen Aufgaben der Kirche in einer Zeit großen Priestermangels stellt man sich unwillkürlich auch die Frage: „Wie hat es die Urkirche gemacht?“

Wir haben Prof. Schneider, Ordinarius für Neues Testament an der Universität Bochum und Verfasser eines vielbeachteten zweibändigen Kommentars zur Apostelgeschichte (vgl. Anm. 2), gebeten, unseren Lesern einen Überblick über die Ämterstrukturen in der Sicht der Apostelgeschichte zu bieten. Als Ergebnis zeichnet sich ab, daß es in dieser Frühzeit der Kirche einerseits von Christus eingesetzte „Ämter“ gab, andererseits aber auch — den jeweiligen Bedürfnissen entsprechend — sich neue Ämterstrukturen herausgebildet haben. Alle Ämter aber dienten dazu, „den ursprünglichen Glauben zu bewahren“. (Redaktion)

Von den Schriften des Neuen Testaments bietet einzig die Apostelgeschichte (Apg) einen direkten Überblick über die Entwicklung kirchlicher Dienste im ersten Jahrhundert. Freilich muß gesagt werden, daß sie die „Ämter“¹ und ihre Entfaltung nicht eigentlich zum Thema macht. Es geht Lukas, dem ersten christlichen „Historiker“, vielmehr um den Nachweis, daß das Christuszeugnis der Apostel authentisch und unverfälscht weitergegeben wurde (vgl. Lk 1,1—4). Die Kontinuität der Botschaft von Jesus aus über die zwölf Apostel und Paulus bis in die Gegenwart des Apg-Verfassers hinein steht im Vordergrund des Interesses: Das „Wort des Herrn“, die christliche Botschaft, wurde von Jerusalem aus in einem wahren Siegeslauf ausgebreitet — bis zu den Heidenvölkern, bis nach Rom, und das schon in der Zeit des Paulus, also in den ersten dreißig Jahren nach Jesu Kreuzestod. Der Historiker Lukas schreibt wiederum etwa dreißig Jahre nach dem Zeugentod des Paulus.² Und er hat bei seiner Darstellung der Frühzeit der Kirche nicht nur die christlichen Gemeinden der Zeit von 30 bis 60 n. Chr. vor Augen, sondern bringt auch seine eigene Erfahrung, also die kirchliche Gegenwart, in sein Bild ein.

Man kann zwar nicht sagen, daß Lukas die apostolische Zeit einfach durch die Brille seiner Zeit sieht. Aber es bleibt uns doch die Aufgabe, die lukanische Sicht der frühkirchlichen „Ämter“³ oder „Gemeindestrukturen“⁴ von Fall zu Fall historisch-kritisch zu überprüfen. Wenn auch das Bild, das Lukas sich von der Frühzeit der Kirche macht und das er seinen Lesern vorstellt, historisch nicht in allem zutreffend sein mag, so dürfte uns doch — im Hinblick auf heutige Fragestellungen hinsichtlich des kirchli-

¹ Der Begriff „Amt“ kommt im NT nicht unmittelbar vor. Indessen ist mehrfach vom „Dienst“ (*diakonia*) die Rede: sowohl im Sinne konkreter Dienstleistung, z. B. Apg 6,4 (vgl. auch 1 Kor 16,15; 2 Kor 11,8), als auch im Zusammenhang des apostolischen „Amtes“, z. B. Apg 1,17.25; 20,24; 21,19 (vgl. 2 Kor 3,8f; 4,1; 6,3).

² Zur Abfassungszeit der Apg (zwischen 80 und 90 n. Chr.) siehe G. Schneider, Die Apostelgeschichte I—II, Freiburg 1980.1982, I 120f. Daß Lukas auf den Tod des Paulus schon zurückblickt, ergibt sich u. a. aus Apg 20,17—38 (Abschiedsrede in Milet).

³ Siehe dazu J. Dupont, Les ministères de l'église naissante d'après les Actes des Apôtres, in: *Ministères et célébration de l'Eucharistie* (Studia Anselmiana 61), Rom 1973, 94—148; A. George, Les ministères (1974), in: ders., *Études sur l'oeuvre de Luc*, Paris 1978, 369—394; J. Rohde, *Urchristliche und frühkatholische Ämter*, Berlin 1976, 59—75; A. Weiser, *Gemeinde und Amt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte*, in: *Dynamik im Wort*. FS aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Katholischen Bibelwerks in Deutschland, hrsg. vom Katholischen Bibelwerk e. V., Stuttgart 1983, 201—215.

⁴ Vgl. R. Schnackenburg, Lukas als Zeuge verschiedener Gemeindestrukturen: *Bibel und Leben* 12(1971)232—247; ferner G. Baumbach, *Die Anfänge der Kirchwerdung im Urchristentum*: *Kairos* 24(1982)17—30.

chen Amtes — die Sicht des Lukas in der Apg besonders interessieren, zumal er die Entwicklung der Dienste nicht nur im Rückblick darstellt, sondern ansatzweise auch theologisch beurteilt.

Im wesentlichen werden wir uns im folgenden an die Darstellung der Apg anlehnen. Dabei ergibt sich folgende Gliederung: 1. Die zwölf Apostel. 2. Die Gemeinde in Jerusalem. 3. Die Gemeinde von Antiochia. 4. Paulus und seine Missionsgemeinden. 5. Abschließende Überlegungen.

1. Die zwölf Apostel

Der Leser der Apg ist schon auf den Begriff der zwölf Apostel⁵ vorbereitet, wenn er das dritte Evangelium gelesen hat. Danach sind die zwölf Apostel aus der größeren Jüngerschar Jesu erwählt worden (Lk 6,12—16). Sie haben das gesamte irdische Wirken des Herrn als Augenzeugen erlebt.⁶ Sie sollen laut Apg 1,8 nach Ostern Jesu Zeugen sein, zuerst in Jerusalem; das Zeugnis der Christuszeugen soll aber schließlich bis ans Ende der Erde reichen. Mit der Zuwahl des Matthias wird — noch vor Pfingsten — die Zwölfzahl der Apostel wiederhergestellt (Apg 1,15—26). Die Begründung für die Bestellung eines Ersatz-Apostels anstelle des Verräters Judas sieht Lukas im „Befehl“ eines Psalmwortes (1, 20—22). Als später der Apostel Jakobus, der Bruder des Johannes, hingerichtet wird (12,1f.), findet die Zwölfergruppe keine Ergänzung mehr. Sie hatte also nach Lukas eine einmalige und zeitgebundene Funktion. Nicht zuletzt gelten die Zwölf als wesentliches Kontaktglied zwischen Jesus und Paulus. Denn ebenso wie bei ihnen „der Herr ein und aus ging“ (angefangen von der Taufe durch Johannes bis zu dem Tag, an dem Jesus in den Himmel aufgenommen wurde) (1,21f.), ging später der zum Christen gewordene Paulus in Jerusalem bei den Aposteln „ein und aus“ (9,27f.).⁷

Die „klassische“ Stelle, an der Lukas den Begriff der apostolischen Christuszeugen gewissermaßen definiert, ist Apg 1,15—26. Petrus ergreift nach der Himmelfahrt Jesu die Initiative, um einen Ersatzmann für den Verräter Judas zu bestimmen. Das „Amt“, für das ein Kandidat gesucht wird, ist in diesem Fall sozusagen eine „Planstelle“;⁸ sie wird in Vers 20 *episkopē*, in Vers 25 *diakonia* und *apostolē* genannt. Der Kandidat muß zunächst die Voraussetzung eines „Auferstehungszeugen“ erfüllen: Er muß bei Jesus und seinem Jüngerkreis gewesen sein von der Johannestaufe an⁹ bis zur Himmelfahrt Jesu (Vv. 21f.). Die entscheidende Ausstattung der apostolischen Christuszeugen wird ihnen am kommenden Pfingsttag als „Kraft aus der Höhe“ (Lk 24,48f.) mitgeteilt. Sogleich nach dem Empfang des „heiligen Geistes“ (Apg 1,8; 2,1—4) übt Petrus als Sprecher des Zwölferkreises (2,14) sein Zeugenamt aus; er predigt vor den jüdischen Festteilnehmern.

⁵ Zum lukanischen Apostelbegriff siehe vor allem G. Klein, Die zwölf Apostel. Ursprung und Gehalt einer Idee, Göttingen 1961; J. Roloff, Apostolat — Verkündigung — Kirche. Ursprung, Inhalt und Funktion des kirchlichen Apostelamtes nach Paulus, Lukas und den Pastoralbriefen, Gütersloh 1965, 169—235; E. Nellesen, Zeugnis für Jesus und das Wort. Exegetische Untersuchungen zum lukanischen Zeugnisbegriff, Köln/Bonn 1976; G. Schneider, Das Evangelium nach Lukas, Gütersloh/Würzburg 1977, 146—148; R. J. Dillon, From Eye-Witnesses to Ministers of the Word, Rom 1978; G. Schneider, Apostelgeschichte I 221—232 (Exkurs).

⁶ Lk 22,49—54 verschweigt (gegen Mk 14,50) die Flucht der Jünger angesichts der Passion Jesu (vgl. auch Lk 23,49; 24,12—53; Apg 1,21f.).

⁷ Hinsichtlich des von der Apg berichteten engen Kontakts des Paulus zu den Jerusalemer Aposteln muß der Gegensatz zum eigenen Bericht des Paulus (Gal 1,17—20) ernstgenommen werden. Der Gegensatz läßt sich wohl nicht einfach mit mangelhafter Information des Lukas begründen.

⁸ Vgl. Apg 1,25: „die Stelle (*topos*) dieses Dienstes“.

⁹ Siehe auch Lk 1,2: „die Augenzeugen von Anfang an“.

Wenn man den so verstandenen, restriktiv definierten Apostelbegriff zugrunde legt, kann Paulus konsequenterweise nicht als „Apostel“ bezeichnet werden;¹⁰ er erfüllt nicht die Voraussetzung, die Apg 1,21f. nennt. Warum besteht Lukas bei den Zwölf darauf, daß sie „von Anfang an“ und kontinuierlich bei Jesus waren? Wahrscheinlich betont er dies, weil er seinen Zeitgenossen die Apostel als Garanten der kirchlichen Jesusüberlieferung vorstellen möchte. Sie konnten *alles* bezeugen, was Jesus tat und lehrte, was sich in Passion und Auferstehung mit ihm ereignete. Lk 6,12–16 unterstreicht, daß Jesus vor der Erwählung der Zwölf die Nacht im Gebet zu Gott verbrachte (V. 12). Da zudem Jesus selbst diesen zwölf Jüngern die Benennung „Apostel“ gab (V. 13), kann man erkennen, daß dieses einmalige Amt *iure divino* existierte. Der Erstgenannte der Apostelliste, Simon, erhält von Jesus den besonderen „Amtsnamen“ Petrus (V. 14). Die Erwählung der Zwölf geschieht in der Weise, daß Jesus sie am Morgen zu sich auf den Berg ruft (V. 13); dann steigt Jesus „mit ihnen“ in die Ebene (V. 17) und hält als erste öffentliche Proklamation vor dem größeren Jüngerkreis und der Volksmenge die „Feldrede“ (6,20b–49).¹¹ Im Verlauf seiner Darstellung des Wirkens Jesu vergißt Lukas nicht, die Anwesenheit der „Zwölf“¹² beziehungsweise der „Apostel“¹³ gerade bei wichtigen Begebenheiten immer wieder zu erwähnen.

2. Die Gemeinde in Jerusalem

Ihre eigentliche Aufgabe erfüllen die zwölf Apostel von Pfingsten an, indem sie — allen voran Petrus — als *Zeugen* der Auferstehung Jesu fungieren: Apg 1,8; 2,32; 3,15; 5,32; 10,39–42; 13,31; vgl. Lk 24,48. In der Urgemeinde zu Jerusalem haben sie offenbar keine eigentliche Leitungsfunktion, sondern repräsentieren als ehemalige Begleiter Jesu den Jüngerkreis der vorösterlichen Zeit; sie garantieren, daß die unverkürzte und authentische „Sache Jesu“ in der jungen Kirche durchgehalten wird. Da, wo sie außerhalb Jerusalems auftreten, sorgen sie für die Einheit der christlichen Ortsgemeinden untereinander: Apg 8,14–17; vgl. 15,2.22–29.

Petrus ist vor allem der Sprecher des Zwölferkreises (2,14.37; 5.3f.8f.29). Er ist in der Sicht des Lukas nicht nur der erste Juden-Missionar (2,14), sondern auch der erste, der den Durchbruch zur Heidenmission vollzieht (10,1–48). Seine Rolle als nachösterlicher Missionar wird von Jesus schon bei seiner Berufung vorausgesagt: Ihm (allein) gilt das Menschenfischer-Wort Lk 5,10 (vgl. hingegen Mk 1,17). Innerhalb der Gemeinde übt er mit charismatischer Vollmacht Gemeindezucht (Apg 5,1–11). Er läßt sich vom Geist, den der Auferstandene ausgoß, immer neu führen, nicht zuletzt als Initiator der Juden- und Heidenmission.¹⁴

¹⁰ Paulus wird lediglich Apg 14,4.14 zusammen mit Barnabas „Apostel“ genannt. Vielleicht liegt das an der Quelle des Lukas, die hier von den „Abgesandten“ der Gemeinde von Antiochia sprach (vgl. 13,1–3).

¹¹ Bei der „Antrittspredigt“ Jesu in Nazaret (Lk 4,16–30) sind (im Gegensatz zu Mk 6,1–6) die ersten Jünger Jesu (Lk 5,1–11) noch nicht berufen. Freilich setzt Lk 4,14f.23 voraus, daß die Kunde über Jesus schon ganz Galiläa erreicht hatte.

¹² Abgesehen von Lk 6,13 heißt es stets „die Zwölf“, was eine feste Gruppe bezeichnet: 8,1; 9,1.12; 18,31; 22,3.47; Apg 6,2. Nach dem Verrat des Judas ist dann entsprechend von „den Elf“ die Rede: Lk 24,9.33; Apg 1,26. Siehe auch Apg 2,14: „Petrus mit den Elf“ (an Pfingsten).

¹³ Im lukanischen Doppelwerk steht immer der Plural „die Apostel“. Neben der grundlegenden Stelle Lk 6,13 finden sich im dritten Evangelium noch vier Vorkommen (9,10; 17,5; 22,14; 24,10; außerdem 11,49: Propheten und Apostel). Die Apg bezieht *hoi apostoloi* an 26 Stellen auf die Mitglieder des Zwölferkreises. Petrus und die Apostel werden in der Apg zuletzt in Zusammenhang mit dem „Apostelkonzil“ (Apg 15,7 bzw. 16,4) erwähnt.

¹⁴ Siehe dazu etwa R. Pesch, Petros/Simön, in: EWNT III 193–201 (1982), mit Literaturangaben.

Die erste „Änderung“ hinsichtlich der kirchlichen Dienste erfolgt in Jerusalem, als man den Kreis der *Sieben*,¹⁵ d. h. der Armenpfleger¹⁶ und Evangelisten¹⁷ um Stephanus, bestellt, angeblich, um die Apostel zu entlasten, damit sie sich voll ihrer eigentlichen Aufgabe, dem (missionarischen) Dienst am Wort Gottes (Apg 6,3f.), widmen können (6,1—6). Der tatsächliche historische Hintergrund für die Bestellung des Siebenergremiums wird von Lukas wahrscheinlich „heruntergespielt“, wenn er als deren Anlaß die unzureichende Versorgung der Witwen bezeichnet (6,1). Möglicherweise waren die Sieben die Repräsentanten des griechisch sprechenden Teiles der Urgemeinde, der schon früh seine eigenen Gottesdienste hielt.¹⁸ Die Sieben, von denen Stephanus als erster christlicher Blutzuge sterben muß (7,54—60), werden, wie die christlichen „Hellenisten“ überhaupt, in Jerusalem verfolgt und tragen als Flüchtlinge die christliche Botschaft bis nach Zypern und Antiochia in Syrien (11,19f.). Nur die Apostel bleiben in Jerusalem zurück (8,1; 9,26—28).

Die Jerusalemer Gemeinde hat, als Paulus sie nach seiner letzten Missionsreise aufsucht, eine neue, *nachapostolische Verfassung*: Paulus geht bei seinem letzten Besuch in Jerusalem zu dem „Herrenbruder“ Jakobus und den Ältesten (*presbyteroi*)¹⁹ und begrüßt sie (Apg 21,18f.). Sie leiten in dieser Zeit (um 60 n. Chr.) die Gemeinde. Der Leser der Apg ist sowohl auf die Rolle des Jakobus (eine Art „Stellvertreter/Nachfolger“ des Petrus in der Leitung der Urgemeinde: 12,17) als auch auf die Jerusalemer Presbyter (11,30) vorbereitet. Besonders auf dem „Apostelkonzil“ tritt nicht nur der Herrenbruder Jakobus als Redner (nach Petrus) auf (15,13—21) und macht den entscheidenden Vorschlag; stereotyp werden neben den „Aposteln“ immer auch die „Presbyter“ genannt: 15,2.4.6.22.23; 16,4. Sie beschließen zusammen mit den Aposteln, die fortan keine Erwähnung mehr finden, das „Aposteldekret“ (15,22.23). Die christliche „Ältesten“-Verfassung stammt somit nach Lukas aus der Urgemeinde; sie bestimmt nach dem Weggang der zwölf Apostel das Bild in Jerusalem. Den Übergang stellt für Lukas das „Apostelkonzil“ dar, auf dem „die Apostel und die Ältesten“ noch gemeinsam fungieren und so die kirchliche Kontinuität für die nachapostolische Zeit garantieren. Freilich ist zu beachten, daß Lukas von den Ältesten niemals berichtet, sie hätten mit dem „Dienst am Wort“ etwas zu tun gehabt. Sie gelten eher als ein Beratungsgremium.

Erwähnung verdient, daß Lukas auch von christlichen *Propheten*²⁰ weiß, die der Urgemeinde angehörten: Agabus und andere Propheten besuchen von Jerusalem aus die

¹⁵ Siehe Apg 6,5. Die hier genannten sieben Männer, an ihrer Spitze Stephanus, tragen griechische Namen. Sie gehören zu den sog. „Hellenisten“, den griechisch sprechenden Juden(christen) in Jerusalem. „Die Sieben“ werden außer 6,3 auch 21,8 als feste Gruppe genannt.

¹⁶ Apg 6,2 spricht vom „Tischdienst“, vgl. 6,1.

¹⁷ Ebenso wie Stephanus, der mit Juden disputierte (Apg 6,9) und offensichtlich auch missionierte (vgl. 6,11—14), war auch Philippus (später, außerhalb Jerusalems) missionarisch tätig (8,4—40). Apg 21,8 nennt ihn „Evangelist“.

¹⁸ Zur Frage nach dem historischen Ort und dem theologischen Standpunkt der Jerusalemer „Hellenisten“ siehe M. Hengel, Zwischen Jesus und Paulus. Die „Hellenisten“, die „Sieben“ und Stephanus (Apg 6,1—15; 7,54—8,3): ZThK 72(1975)151—206; G. Schneider, Apostelgeschichte I 406—430 (mit Exkurs); N. Walter, Apostelgeschichte 6,1 und die Anfänge der Urgemeinde in Jerusalem: NTS 29(1983)370—393.

¹⁹ Zu Begriff und Funktion der „Ältesten“ siehe vor allem G. Bornkamm, presbys usw., in: ThWNT VI(1959)651—683; J. Rohde, presbyteros, in: EWNT III 356—359 (1982).

²⁰ Zum (christlichen) Prophetentum siehe z. B. G. Friedrich in: ThWNT VI(1959)849—857; E. E. Ellis, The Role of the Christian Prophet in Acts, in: Apostolic History and the Gospel (FS für F. F. Bruce), Exeter 1970, 55—67; F. Schneider, prophetēs, in: EWNT III 442—448 (1982); G. Dautzenberg, Propheten in urchristlichen Gemeinden: BiKi 38(1983)153—158, zur Apg: 156f.

antiochenische Christengemeinde (11,27f.). Judas und Silas (Silvanus) bringen als führende Männer der Gemeinde das Aposteldekret nach Antiochia (15,22.27); auch sie sind Propheten und sprechen als solche den Christen von Antiochia Mut zu (15,32). Agabus kommt, als Paulus sich später in Cäsarea bei Philippus aufhält, („von Judäa“) dorthin und sagt ihm die Gefangennahme in Jerusalem voraus (21,8—11). Christliche Propheten werden neben „Lehrern“ weiterhin 13,1 genannt. In Antiochia gehören zu den Propheten und Lehrern: Barnabas, Simeon Niger, Luzius von Zyrene, Manaën und Saulus (Paulus). Lukas erzählt nie von einer amtlichen Bestellung solcher Propheten. Sie werden vor allem als charismatische Wanderprediger vorgestellt, die von Gemeinden auf einen Wink des Heiligen Geistes hin ausgesandt werden (vgl. 13,2: Barnabas und Saulus; 15,22.27f.32: Judas und Silas).

3. Die Gemeinde von Antiochia

Nach den Christengemeinden von Samaria (Apg 8,4—25), Damaskus (9,10—22), Lydda und Joppe (9,32—42) sowie Cäsarea am Meer (10,24—48; vgl. 11,1—18; 21,8—14) erwähnt die Apg vor allem die Gemeinde der syrischen Hauptstadt Antiochia. Diese Christengemeinde wurde begründet, als die aus Jerusalem geflüchteten christlichen „Hellenisten“ hier Judenmission trieben und einige mit der Heidenmission begannen (11,19—24). Antiochia ist also wohl die erste jüdisch-heidnisch „gemischte“ Gemeinde.

Nach der Darstellung der Apg wurde auf die Nachricht von der antiochenischen Heidenmission Barnabas von Jerusalem entsandt; möglicherweise gehörte er jedoch schon früher zur antiochenischen Gemeinde. Denn die sicherlich alte Namensliste von Apg 13,1²¹ nennt ihn an erster Stelle der „Propheten und Lehrer“, die der dortigen Christengemeinde angehörten. Ein Nebeneinander von Propheten und Lehrern auf der Ebene einer Gemeinde wird neben Apg 13,1 — hier sind neben Barnabas noch vier weitere Personen namentlich genannt, an letzter Stelle „Saulus“ — auch 1 Kor 12,28f. bezeugt.²² Die Apg sieht 13,1—3 die Propheten und Lehrer offensichtlich „kollegial“ handelnd — als Vorsteher der Gemeindeversammlung? —, wenn sie berichtet, daß sie beim Gottesdienst auf Weisung des Heiligen Geistes Barnabas und Saulus als Missionare auswählten. Unter Fasten, Gebet und Handauflegung²³ werden Barnabas und Saulus — als „Abgesandte“ der Gemeinde (14,4.14) — ausgesandt. Doch hat man weder bei dem aussendenden „Kollegium“ an ein festes Dreierkollegium noch bei der Fünfer-Liste an eine zahlenmäßig konstante Führungsgruppe zu denken. Im Falle der erzählten Aussendung von Missionaren kann man von einer „charismatischen“ Handlung sprechen. Nach Abschluß der sogenannten Ersten Missionsreise kehren Barnabas und Paulus nach Antiochia zurück und berichten der dortigen „Gemeinde“ von ihrer erfolgreichen Mission (14,27). Ihr Auftrag ist damit zu Ende geführt.

²¹ Zu dieser Stelle siehe näherhin *J. Dupont*, *Les ministères* 125—133; *A. George*, *Les ministères* 378—380; *H. Merklein*, *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, München 1973, 250—260; *H. Schürmann*, „... und Lehrer“. Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter, in: ders., *Orientierungen am Neuen Testament*, Düsseldorf 1978, 116—156, bes. 133—135.

²² Vgl. ferner Did 13,1f.; 15,1f.; dazu *H. Merklein*, *Das kirchliche Amt* 242f.

²³ Die Handauflegung erfolgt hier offensichtlich nicht zu einem „Amt“ auf Dauer (wie Apg 6,6), sondern zu einer temporären Aufgabe!

Zu einer weiteren Reise ergreift Paulus — nach dem „Apostelkonzil“ — selbst die Initiative, indem er sich an Barnabas wendet (15,36). Nun „entsendet“ also nicht mehr die antiochenische Gemeinde, wie sie es noch laut 15,2f. tat, als man Paulus und Barnabas als Delegierte nach Jerusalem schickte. Doch ist zu beachten, daß auch die „Zweite Missionsreise“ des Paulus mit einer Rückkehr nach Antiochia endet. Daß es einen Bruch zwischen Paulus und Barnabas gab, der letztlich auf der unterschiedlichen Position in der Frage der gesetzesfreien Heidenmission beruhte, läßt Gal 2,11—13 erkennen. Die Apg sieht den Konflikt lediglich in der Ermessensfrage begründet, ob man Markus, den Verwandten des Barnabas, mit auf die Reise nehmen solle (15,37—41).²⁴

4. Paulus und seine Missionsgemeinden

Obgleich die Person des Paulus in der Apg beherrschend in den Vordergrund tritt, wird mit ihr keine eigentliche Amtsvorstellung verbunden. Paulus wird nur in einer nicht-terminologischen Weise „Apostel“ (Apg 14,4.14) und nur in einem — im Vergleich zu den Zwölf — abgeleiteten Sinn „Zeuge“ (22,15; 26,16) genannt.²⁵ Damit ist seine einmalige Rolle in der Frühzeit der Kirche unterstrichen. Wenn Lukas in der Apg auch häufig Paulus und Petrus, den Sprecher der Zwölf, gegenüberstellt und so die spätere Idee der beiden Apostelfürsten (vgl. 1 Klem 5) vorbereitet, so muß man doch sagen, daß Petrus eher von seinem Apostel-„Amt“ geprägt erscheint: Er ist der Erste der zwölf Apostel. Bei Paulus läßt Lukas stärker die besondere „Funktion“ erkennen: Er ist Bindeglied zwischen den Aposteln und der Generation des Lukas, ist vor allem Garant der Kontinuität von Jesus her.

Paulus hatte zwar keinen Kontakt zum „irdischen“ Jesus wie die Zwölf. Aber er ist vom erhöhten Christus berufen (Apg 9,3—6; 22,6—10; 26,13—18) und wird sogar während seines missionarischen Wirkens nicht weniger als dreimal einer direkten Weisung von seiten des Herrn gewürdigt (18,9f.; 22,17—21; 23,11).²⁶ In der Darstellung der Apg ist Paulus weniger als in seinen eigenen Briefen der mit Autorität handelnde, intervenierende und für die Gemeinden Entscheidungen treffende Apostel. Sein Dienst ist wesentlich der des Wortes.²⁷

Ein weiterer Zug der Paulus-Darstellung des Lukas steht im Einklang mit dem, was uns die Paulusbriefe erkennen lassen: Paulus hatte in seinem Dienst viele, aber auch unterschiedliche Mitarbeiter.²⁸ Bei ihnen ist — jedenfalls in der Darstellung der Apg — keine fest umrissene Amtsstruktur sichtbar. Mitarbeiter des Paulus war in erster Linie *Barnabas*, der den Neubekehrten bei den Aposteln in Jerusalem einführte (9,27) und zusammen mit ihm von Antiochia aus in Zypern und im südlichen Kleinasien missionierte (13,2—4). Apg 14,4.14 nennt ihn „Apostel“ (vgl. 1 Kor 9,5f.). Eindeutig in Unterordnung unter Paulus standen *Johannes Markus* (Apg 13,5.13) und *Timotheus* (16,1—3; 17,15; 18,5). Das Ehepaar *Aquila und Priszilla*, das Paulus in Korinth

²⁴ Siehe *W. Radl*, Das „Apostelkonzil“ und seine Nachgeschichte, dargestellt am Weg des Barnabas: ThQ 162(1982)45—61, näherhin 57—60.

²⁵ Vgl. jedoch auch die Verwendung von „Zeugnis ablegen/bezeugen“ in Verbindung mit Paulus: Apg 18,5; 20,21.24; 23,11; 26,22; 28,23; siehe auch 22,18 („Zeugnis“ des Paulus).

²⁶ Siehe auch die Lenkung durch den Heiligen Geist: Apg 13,2—4.9; 16,6f.; 20,23.

²⁷ *A. George*, Les ministères 381.

²⁸ Siehe *E. E. Ellis*, Paul and His Co-Workers: NTS 17(1970/71) 437-452; *W.-H. Ollrog*, Paulus und seine Mitarbeiter, Neukirchen 1979; *A. Weiser*, Neutestamentliche Grundlagen einer kooperativen Pastoral: TfThZ 89(1980)265—281.

kennenlernte (18,2f.), wirkte später in Ephesus (18,26). *Silas*, ein christlicher „Prophet“ aus Jerusalem, wurde von Paulus als Helfer mitgenommen, als er sich nach dem „Apostelkonzil“ selbständig auf eine Missionsreise begab (15,22.27.32.40; 17,15; 18,5). Wie Timotheus wird auch *Erastus* 19,22 als Helfer (*diakonōn*) bezeichnet. Diese Mitarbeiter des Paulus werden nicht in ein Amts-Schema eingeordnet; bei ihnen werden Funktionsbezeichnungen nur sehr zurückhaltend verwendet. Der in Ephesus und Korinth lehrende Apollos (18,24–28) traf offenbar nicht mit Paulus zusammen.

Umstritten ist die Historizität der Angabe von Apg 14,23, daß Paulus in Lykaonien und Pisidien „Älteste“ eingesetzt habe.²⁹ Das Bild, das die Apg zeichnet, steht hier nicht in Einklang mit den Paulusbriefen, die keine „Presbyter“ erwähnen.³⁰ Allerdings setzt Apg 20,17–38 voraus, daß auch in Ephesus nach dem Weggang des Paulus „Presbyter“ die christliche Gemeinde leiteten. Wenn Apg 20,17.28 die Ausdrücke *presbyteroi* und *episkopoi* noch den gleichen Personenkreis bezeichnen, ist deutlich, daß solche Amtsbezeichnungen am Ende des 1. Jahrhunderts noch in der Entwicklung begriffen waren.

Für den Leser der Apg, in dessen Umwelt die Gemeindeleitung durch „Älteste“ offenbar verbreitet war, ergibt sich, daß diese Institution letztlich mit den Aposteln und so mit Jesus selbst verbindet. Denn die Apg berichtet zunächst von „Presbytern“, die es in der Urgemeinde von Jerusalem neben den Aposteln gab (11,30; 15,2.4.6.22f.; 16,4). So stellt sich der Eindruck ein, Paulus habe die Ältesten-Verfassung in Jerusalem kennengelernt und sie von dort für seine Missionsgemeinden übernommen. Insgesamt kommt die Vorstellung auf, die Presbyter seien — in Jerusalem (21,18) wie in den Paulusgemeinden (14,23; 20,17) — die übliche lokale Kirchenleitung der nachapostolischen Zeit. Wie sich das Gemeindeleben unter den Presbytern gestaltete, wird nicht erläutert. Es geht dem Verfasser der Apg um die ungebrochene Traditionslinie von Jesus her, nicht um die „Ämterstruktur“ und schon gar nicht um Amts-Sukzession.³¹ Insofern kann man bei der Ämterauffassung der Apg nicht von „Frühkatholizismus“ reden. Diese Erkenntnis beginnt sich durchzusetzen. Neuerdings begegnet sogar die Frage, ob man die lukanische Konzeption nicht eher als „früh-protestantisch“ bezeichnen könne.³²

²⁹ Die Historizität wurde zuletzt vor allem von E. Nellessen verteidigt: Die Einsetzung von Presbytern durch Barnabas und Paulus (Apg 14,23), in: *Begegnung mit dem Wort* (FS für H. Zimmermann), Bonn 1980, 175–193. Siehe hingegen auch J. Dupont, *Les ministères* 133–146, der mit Recht darauf verweist, daß die „Optik“ des Lukas der der Pastoralbriefe entspricht (a.a.O. 146). Siehe auch F. Prast, *Presbyter und Evangelium in nachapostolischer Zeit. Die Abschiedsrede des Paulus in Milet (Apg 20,17–38) im Rahmen der lukanischen Konzeption der Evangeliumsverkündigung*, Stuttgart 1979, bes. 356–379. Neuerdings stellt O. Knoch, *Die Funktion der Handauflegung im Neuen Testament: Liturg. Jahrbuch* 33(1983)222–235, 232, zu Apg 14,23 fest: Lukas „überträgt . . . die Verfassung der Kirche seiner Zeit und seines Bereiches auf die Anfangszeit der paulinischen Gemeinden zurück und läßt zugleich die zu seiner Zeit in der Kirche herrschende Überzeugung erkennen, daß die Gemeindeämter der Presbyter (neben den Episkopen) letztlich auf Paulus und die Apostel selbst zurückgehen“.

³⁰ Die Paulusbriefe kennen nur *diakonoi* (Röm 16,1; Phil 1,1) und *episkopoi* (Phil 1,1); *presbyteroi* werden hingegen in den Pastoralbriefen genannt: 1 Tim 5,1.17.19; Tit 1,5. Siehe auch die „Spätschriften“: Hebr 11,2; Jak 5,14; 1 Petr 5,1.5.

³¹ Gegen S. Schulz, *Die Mitte der Schrift. Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Herausforderung an den Protestantismus*, Stuttgart 1976, 137. Siehe dagegen G. Schneider, *Apostelgeschichte I* 150; A. Weiser, *Gemeinde und Amt* 207f.

³² So neuerdings K. Giles, *Is Luke an Exponent of „Early Protestantism“? Church Order in the Lukan Writings: Evangelical Quarterly* 54(1982)193–205; 55(1983)3–20.

5. Abschließende Überlegungen

Das Bild von der Entfaltung kirchlicher Dienste, das die Apg zeichnet, geht von der Voraussetzung aus, daß diese den Bedürfnissen des Christuszeugnisses in der Welt entsprach. Bei einigen „Ämtern“ wird die Einrichtung beschrieben: bei den Aposteln (Lk 6,12—16; 24,44—49; Apg 1,2.8), den Sieben (6,1—6), den Presbytern in Lykaonien und Pisidien (14,23). Andere werden einfach als vorhanden erwähnt: die „Propheten“ und die „Ältesten“ in Jerusalem (11,27.30), die „Propheten und Lehrer“ in Antiochia (13,1), die „Presbyter-Episkopen“ von Ephesus (20,17.28). Auf der anderen Seite wird bisweilen eine besondere göttliche Intervention als Grund für die Errichtung eines neuen Amtes genannt: Der Herr selbst bestellte die Apostel (1,2.8; vgl. 1,24f.) und berief Paulus (9,3—6 und Parallelen). Der Heilige Geist veranlaßte die Aussendung von Barnabas und Paulus (13,2—4), er „bestellte“ die ephesinischen Ältesten (20,28). Obwohl Lukas nicht von Charismen spricht (im Gegensatz zu Paulus),³³ zeigt er doch seinen Lesern, daß der Heilige Geist der letzte Urgrund der kirchlichen Dienste ist und ihre Ausübung bestimmt.³⁴

Das lukanische Bild von der frühen Entwicklung kirchlicher Dienste läßt uns erkennen, daß es Wandlungen in der „Ämterstruktur“ nicht nur geben darf, sondern vielmehr geben muß. Freilich ist zu bedenken, daß Lukas nicht die Absicht verfolgte, die Kirche seiner Zeit zur Einrichtung neuer Ämter zu ermuntern, sondern zeigen wollte, daß die Dienste, die es zu seiner Zeit gab, mit der apostolischen Kirche des Anfangs verbunden sind und somit die Sache Jesu für die Gegenwart vertreten. Wenn man berücksichtigt, daß für die Gegenwart des Apg-Verfassers gerade die presbyteriale Struktur der Ortsgemeinden kennzeichnend ist,³⁵ dann liegt die Annahme nahe, Lukas habe in der Ältesten-Verfassung die „normale“ Gemeindestruktur seiner Zeit gesehen. Auf jeden Fall hatte er bei der Frage nach den kirchlichen Diensten schon deren Einheit in der Gesamtkirche im Auge. Aufgabe der Presbyter-Episkopen ist es, in den Ortsgemeinden, für die sie kollegial die Verantwortung tragen, an der apostolischen Verkündigung festzuhalten und den ursprünglichen Glauben zu bewahren.³⁶

³³ Vgl. Röm 12,6—8; 1 Kor 7,7; 12,4—11.28—31. — Siehe auch *M. Dumais*, *Ministères, charismes et Esprit dans l'oeuvre de Luc: Église et Théologie* 9(1978)413—435.

³⁴ Bei den Aposteln (Apg 2,4; 4,8.31; 5,3.9.32; 10,19; 11,12; 15,28), bei Stephanus (6,10; 7,55) und Philippos (8,29.39), den Propheten (11,28; 21,4.11) und Ältesten (15,28) sowie bei Paulus (13,9; 16,6f.; 20,23). — Vgl. *H. Steichele*, *Geist und Amt als kirchenbildende Elemente in der Apostelgeschichte*, in: *Kirche im Werden*, hrsg. von J. Hainz, München/Paderborn 1976, 185—203.

³⁵ Siehe Apg 21,18 (Jerusalem); 14,23 (Lykaonien, Pisidien); 20,17 (Ephesus).

³⁶ *J. Dupont*, *Les ministères* 148. Vgl. Apg 20,28—31 (Hinweis auf Falsch-Lehrer der nach-apostolischen Zeit).

Kirche und Priestermangel

In einer Zeitung las ich vor einigen Jahren die Schlagzeile: „Weniger Priester bringen nicht weniger Kirche.“ Es wurde auf die gleichzeitig mit dem Priestermangel angestiegene Aktivität der Laien in der Kirche hingewiesen, auf die Einrichtung neuer kirchlicher Dienste sowie auf die Tatsache, daß die Kraft der Kirche nicht von der Zahl ihrer Priester, sondern in erster Linie vom Glauben, von der Hoffnung und von der Liebe ihrer Mitglieder abhängt.

Solche Überlegungen haben etwas Richtiges und Tröstliches an sich. Dennoch muß man sich fragen, ob sie in jeder Hinsicht richtig sind und ob der Trost nicht zu billig ist. Der Priestermangel wirkt sich zweifellos stark auf das Leben der Kirche aus, und die zunächst Betroffenen mißtrauen solchen Deutungen und Tröstungen. Sie erfahren, daß der Priestermangel, wenn er schon nicht zu „weniger Kirche“ führt, doch das Leben der Kirche verändert und einschränkt, wenigstens in ihrer historisch gewachsenen Gestalt und konkreten Ausformung des einmal gefundenen Seelsorgesystems. Ich möchte daher erörtern, was davon durch den Priestermangel gefährdet erscheint und welche Lösungsversuche bisher vorgeschlagen oder unternommen worden sind.

I. Was in der Kirche bleiben muß

1. Lebendige Gemeinden

Die Kirche hat in der Sozialform kleiner, lebendiger Gemeinden begonnen. Sie hat im Lauf ihrer Geschichte jeweils dann wieder stärker die Gemeindeform angenommen, wenn sie von außen bedroht war oder in eine innere Krise geriet. So erklärt es sich, warum sich nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil die Gemeinde als zentrale pastorale Leitidee wie von selbst weltweit durchgesetzt hat. Die starke Hinwendung der Kirche zum Menschen in seiner konkreten psychischen und sozialen Situation, später von Johannes Paul II. in seiner ersten Enzyklika mit dem Satz formuliert: „Der Weg der Kirche ist der Mensch“,¹ hat zu einem Umdenken der Kirche in der ganzen Welt geführt. Die geeignetste Form der Kirche, sich des Menschen in seiner konkreten Situation anzunehmen, ist die Gemeinde. Daher sind z. B. in Südamerika wie von selbst die „Basisgemeinden“ entstanden, die das Leben der Kirche in den letzten zwei Jahrzehnten stark verändert haben.

Auch in unseren Ländern hat sich spontan die Idee der Gemeinde durchgesetzt. Die Reformen des Konzils waren nur umsetzbar, wenn sich möglichst viele kleine Gemeinden bildeten und sich ihrer annahmen. Der Kreis der Mitarbeiter in der Kirche, die mitplanen und mitverantworten, hat sich stark erweitert. Dadurch wurde auch mittelbar erreicht, daß der fortschreitende Priestermangel die Kirche nicht allzu hart getroffen hat.

Man darf jedoch auch die Gemeinden nicht überfordern. Es ist unrealistisch, in einem katholischen Land, in dem sich die Gläubigen auf recht unterschiedliche Weise mit der Kirche identifizieren, zu erwarten, daß man alle oder doch die überwiegende Mehrheit der Katholiken aktiv am Gemeindeleben beteiligen könnte. Man kann nicht aus einer Pfarre mit 3000 Katholiken eine Gemeinde machen, in der alle an den Pla-

¹ Johannes Paul II., Enzyklika „Redemptor hominis“ 14.

nungen und Vorgängen des kirchlichen Lebens teilnehmen. Mir scheint also die Frage falsch gestellt: „Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?“²

Das braucht sie eigentlich nicht zu werden; es genügt, wenn sie eine gute Pfarre wird. Man wird froh sein müssen, wenn sich in jeder Pfarre eine oder mehrere Gemeinden bilden, die diese Bezeichnung verdienen, außer man nennt einfach in einem weiteren Sinn die Angehörigen einer Pfarre die „Pfarrgemeinde“, gleich ob sie sich als Gemeinde verhalten oder nicht. Schon gar nicht wird man erwarten dürfen, daß sich die Gemeinden generell so aktivieren und perfektionieren lassen, daß man den Priester gar nicht mehr braucht und seine Mitwirkung als eine erfreuliche, wenn auch nicht unbedingt notwendige Zugabe erachtet. Eine kirchliche Gemeinde ist nicht wie ein Kammerorchester, das auch ohne Dirigenten spielen kann und sich einfach am ersten Geiger orientiert. Die kirchliche Vollgemeinde brauchte und braucht immer einen priesterlichen Vorsteher. Sonst kann man wohl nur von Teilgemeinden sprechen, d. h. von Gemeinden, die verschiedene Teilaufgaben der Kirche wahrnehmen können. Man kann also durch Steigerung der Aktivität der Laien nicht unbedingt „mehr Kirche“ aus ihnen herauspressen, zumindest nicht mehr Kirche in ihrer Vollgestalt.

2. Funktionierende Pfarren

Als ab dem 4. Jahrhundert die Kirche durch die römischen Kaiser nicht mehr verfolgt, sondern sogar begünstigt wurde, wandten sich die Menschen in einem bis dahin nicht erlebten Ausmaß der Kirche zu. Die Gemeinden wurden überschwemmt und konnten die große Zahl der Neubewerber oft nicht aufnehmen oder doch zumindest nicht entsprechend ins kirchliche Leben eingliedern. In einem längeren Prozeß, der mindestens bis ins 7. Jahrhundert reichte, wurde die Pfarre als neues Seelsorgesystem entwickelt. Sie besitzt nicht die Beweglichkeit und Intensität der Gemeinde, sie ist aber sehr wohl imstande, wenigstens die kirchlichen Grunddienste zu leisten (Glaubensunterricht, Vorbereitung und Feier der Sakramente, organisierte karitative Hilfen).

Die katholische Kirche hat immer mehr auf die Pfarre als auf die Gemeinde gesetzt. Das Konzil von Trient hat gegen die Reformatoren, die vor allem von der Gemeinde gesprochen haben, einen Ausbau des Pfarrsystems gefordert, das den gewachsenen Strukturen der Bevölkerung folgt. Jeder Katholik sollte einen zuständigen Pfarrer haben und die Diözesen sollten lückenlos in Pfarren unterteilt werden. Auch das habsburgische Herrscherhaus hat sehr darauf gesehen, daß die Pfarrämter funktionieren. In der ersten Begeisterung über die in der katholischen Kirche wiederentdeckte Gemeinde haben manche in ihr die Zukunft der Kirche schlechthin gesehen.³ Man verlangte, daß die Kirche freiwillig Aufgaben und Positionen abgeben soll, die ihr im Lauf der Zeit zugewachsen sind und nicht zu ihrem unmittelbaren Auftrag gehören. Karl Rahner schrieb: „Zu diesem Mut des Aufgebenkönnens nicht mehr lange haltbarer Positionen scheint es mir auch zu gehören, daß man sich bescheiden, aber auch nüchtern und hart fragt, ob man bei einem solchen Marsch in die Zukunft der Kirche immer alle die braven Leute in der Kirche mitnehmen kann . . .“⁴ Man sprach von einer Gesundschumpfung der Kirche zur kleinen Herde und fand in der alttestament-

² F. Klostermann, *Wie wird unsere Pfarrei eine Gemeinde?* Wien 1979.

³ Vgl. F. Klostermann, *Gemeinde — Kirche der Zukunft*, 2 Bände, Freiburg i. Br. 1974; P. Weß, *Gemeindekirche — Zukunft der Volkskirche*, Wien 1976.

⁴ K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg i. Br. 1972, 53.

lichen Rede vom „heiligen Rest“ einen Hinweis darauf, daß Gott zur Verwirklichung seiner Pläne nicht einer großen Zahl von Mitarbeitern bedarf.

Weil man inzwischen gesehen hat, daß sich die Kirche im ganzen, ja nicht einmal eine einzelne Pfarre total „vergemeindlichen“ läßt, haben manche vorgeschlagen, sich dem Anspruch einer Seelsorge für alle Katholiken überhaupt zu entschlagen. Der Pfarrer Heinz Manfred Schulz von Frankfurt-Eschborn hat in einem Vortrag gesagt:

„Obwohl wir wissen, daß viele Menschen im Pfarrgebiet gar nicht mehr zu erreichen sind, haben wir im Hinterkopf noch immer den Druck, alle herbeizaubern zu müssen. Er liegt wie eine Last auf uns, läßt uns oft keine Freude am Gemeindeleben finden, weil immer wieder die Frage auftaucht: „Warum sind nur so wenige da? Wo sind die anderen? Was machen wir falsch, daß nicht mehr kommen?“ — Dieser Druck liegt auch auf der Gemeinde. Sie kann sich nicht so sehr am Geschenk Gottes freuen. Sie ist beladen mit der Schuld: „Warum gewinnen wir die anderen nicht?“

Müßte die Gemeinde sich nicht von dieser Last ganz befreien? Hat Jesus alle erreicht? Ist er deshalb nervös geworden? Ist er deshalb den Menschen nachgelaufen? Hat er sich deshalb ihnen angepaßt, seine Botschaft herabgestuft? Keins von alledem! Er hat sein Leben gelebt und die Menschen auf dem Weg mitgenommen, die ihm folgen wollten. Die anderen ließ er gehen.

Für unsere Gemeinden übersetzt hieße das zunächst: die Gemeinde besteht nicht aus den 5000 oder 8000, die im Pfarrgebiet wohnen, sondern aus den Hunderten, die wollen. Haben wir den Mut, das zu sagen? Dann müßte alle Energie darauf verwendet werden, den Weg der Nachfolge Jesu möglichst radikal zu gehen. Man sollte das Schuldgefühl ablegen, eigentlich müßte man alle haben. Wo steht das geschrieben? Geht es dabei wirklich um das Heil aller? Hat Gott nicht viele Möglichkeiten, Menschen zu retten? Müßte es nicht vielleicht mehr darum gehen, die Gemeinde zu einem glaubwürdigen und sichtbaren Zeichen Gottes in dieser Welt zu machen? — Kann das aber geschehen, wenn man mit heraushängender Zunge und beladen mit Schuldgefühl allen nachläuft oder allen einen Service anbieten will oder allen gerecht werden will?⁵

Karl Rahner hat wiederholt eine Gesamtstrategie für die Pastoral gefordert.⁶ Er trat für eine regionale Differenzierung der Seelsorge ein und sagte dazu noch kurz vor seinem Tod: „Ein ganz wichtiger Punkt ist für mich dabei meine alte Frage, ob die Kirche gut beraten ist, wenn sie das System flächendeckender Pfarreien immer noch aufrechterhalten will oder ob es, so problematisch das Bild ist, nicht besser wäre, blühende Oasen zu schaffen, auch wenn dadurch menschlich, seelsorglich, ekklesiologisch gesehen viele und weite Wüstenzwischenräume bleiben.“⁷ Andere sprechen von einer „Versorgungskirche“, die zugunsten einer „selbstorgenden Gemeinde“ überwunden werden müsse.⁸ So hat auch schon die Würzburger Synode gefordert: „Aus einer Gemeinde, die sich pastoral versorgen läßt, muß eine Gemeinde werden, die ihr Leben im gemeinsamen Dienst und in unübertragbarer Eigenverantwortung jedes einzelnen gestaltet. Sie muß selbst mitsorgen, junge Menschen für das Priestertum und für alle Formen des pastoralen Dienstes zu gewinnen.“⁹

In solchen Überlegungen stecken zweifellos berechnete Anliegen. Andererseits bestimmt das kirchliche Rechtsbuch sehr nüchtern: „Die Gläubigen haben das Recht, aus den geistlichen Gütern der Kirche, insbesondere dem Wort Gottes und den Sakramenten, Hilfe von den geistlichen Hirten zu empfangen.“¹⁰ Diesem Recht der Gläubigen

⁵ Der Text stammt aus einem Vortrag von H. M. Schulz über „Basisgemeinden“ in Wien und wurde in der „Roten Kathpress“ vom Februar 1984 veröffentlicht.

⁶ K. Rahner, Perspektiven der Pastoral in der Zukunft, *Diakonia* 12 (1981) 221—235.

⁷ K. Rahner in einem Interview, *HK* 38 (1984) 167.

⁸ Vgl. P. M. Zulehner, Priestermangel praktisch, München 1983, besonders 125—186; ders., Der mühsame Weg aus der Versorgungskirche, *Stimmen der Zeit* 109 (1984) 3—14.

⁹ Würzburger Synode, Die pastoralen Dienste in der Gemeinde 1.3.2.

¹⁰ Can. 213 CIC/1983.

auf Seelsorge entspricht auf der anderen Seite die Pflicht, eine Seelsorge für alle Katholiken zu leisten, und zwar in dem Maß, als dieses Recht beansprucht wird. D. h. im Klartext:

Wenn Katholiken heiraten wollen, haben sie das Recht, darauf entsprechend vorbereitet zu werden, eine angemessene Hochzeitsfeier zu erhalten sowie in ihrer Ehe seelsorglich begleitet zu werden — und das selbstverständlich auch dann, wenn sie keine aktiven „Gemeindechristen“ sind. Wenn Eltern ihre Kinder taufen lassen wollen, haben sie das Recht, daß sie darauf vorbereitet werden, daß eine würdige Tauffeier gehalten wird und die Kirche ihnen hilft, ihre Kinder im Glauben zu erziehen. Wenn ein Katholik stirbt, haben seine Angehörigen das Recht auf seelsorglichen Beistand sowie auf eine kirchliche Begräbnisfeier. Wenn der Kanon 1247 des kirchlichen Rechtsbuches vorschreibt „Am Sonntag . . . sind die Gläubigen zur Teilnahme an der Meßfeier verpflichtet“, dann hat umgekehrt die Kirche auch die Pflicht, dafür zu sorgen, daß in erreichbarer Nähe eine Meßfeier stattfindet.

Das Instrument für die Bereitstellung solcher und anderer kirchlicher Grunddienste ist die Pfarre. Der durch diese Institution garantierte Dienst muß auf jeden Fall erhalten bleiben. Auch Karl Rahner hat wohl bei seiner Forderung nach „blühenden Oasen“ statt eines geschlossenen Pfarrnetzes nicht zunächst an die katholischen Länder Europas gedacht und schon früher geschrieben: „Man kann natürlich hier und heute die gleichmäßig sich über das Territorium beinahe im Stil von Polizeirevieren ausgebreiteten Pfarreien nicht einfach abschaffen.“¹¹ Dann soll man allerdings auch ihren Dienst nicht geringschätzig als „Service“ bezeichnen oder mit einer gewissen Verachtung von einer „Versorgungskirche“ sprechen.

3. Das Amt des Priesters

Es gibt bis heute keine verbindliche Definition des priesterlichen Amtes und eine solche ist wohl auch gar nicht nötig. Es gibt verschiedene „Priesterbilder“, also Versuche einer Gesamtkonzeption des priesterlichen Amtes. Wie relativ, d. h. aufeinander bezogen, die einzelnen Priesterbilder sind, ergibt sich schon daraus, daß das Zweite Vatikanische Konzil mehrere Beschreibungen des Priesteramtes nebeneinander vorgenommen hat. Die Würzburger Synode nannte den Priester „Diener der Einheit“, Karl Rahner sprach von ihm als dem „amtlichen Verkündiger“, Ferdinand Klostermann und andere vom „Leiter der Gemeinde“; Gisbert Greshake hat versucht, den Dienst des Priesters als Repräsentation Christi und der Kirche darzustellen.¹²

Als das Gemeinsame aller dieser Konzeptionen erscheint die Bezogenheit des Priesters auf die Gemeinde und der Gemeinde auf den Priester. Er ist Amtsträger, Verantwortlicher für das Gesamte der Gemeinde und hat als solcher auch die Leitung bei jenen Funktionen, in denen sich die Gemeinde in besonderer Weise in ihrer Gesamtheit darstellt, z. B. in der Feier der Eucharistie. Es ist einhellige Aussage der kirchlichen Dokumente sowie auch übereinstimmende Meinung der Theologen, daß der liturgische Dienst des Priesters nicht von seiner sonstigen Verantwortung und Tätigkeit für die Gemeinde ablösbar ist.¹³ Eine Pfarre braucht einen Pfarrer und nicht nur einen Messeleser oder Sakramentenspender. Eine kirchliche Vollgemeinde braucht einen Vorsteher, der mit ihr lebt, sie leitet und begleitet und durch sein Amt befähigt, die Grundfunktionen der Gemeinde zu vollziehen. Der Dienst des Priesters darf nicht auf den eines Spezialisten für bestimmte liturgische Funktionen verkürzt werden.

¹¹ Rahner, Strukturwandel 115.

¹² G. Greshake, Priestersein, Freiburg i. Br. 1982.

¹³ „ . . . ist doch daran festzuhalten, daß dieser ordinierte Leiter der Eucharistiefeier grundsätzlich identisch zu sein hat mit dem Gemeindeführer schlechthin und daher nicht einfach ein untergeordneter Funktionär für liturgische Vorgänge in der Messe sein kann.“ Rahner, Strukturwandel 119.

In einer Kirchenzeitung hat ein Lientheologe die Meinung vertreten, der Priester müsse eigentlich gar kein Theologe sein und brauche auch in der Gemeinde keine Leitungsfunktion auszuüben. Er könne sich dann mehr den „eigentlichen priesterlichen Aufgaben widmen und der Priesterberuf werde dadurch sogar attraktiver.“ In Wirklichkeit verkümmert damit das Priesteramt, wenn es nurmehr dazu dient, daß in jeder Pfarre an jedem Sonntag eine Messe gefeiert werden kann.

4. *Der Dienst des Laien in der Kirche*

Man wird im Rückblick auf dieses Jahrhundert der Kirchengeschichte sagen können, es sei vor allem durch die Wiederentdeckung und Wiedererweckung des Laien in der Kirche gekennzeichnet. Wir können uns das kirchliche Leben heute kaum mehr vorstellen ohne intensive Mitarbeit und Mitverantwortung der Laien. Wenn sich auch nur die hauptamtlich von der Kirche angestellten Laien aus ihrem Dienst zurückziehen würden, käme es zu einem Kollaps des ganzen Seelsorgesystems.

Doch der Dienst des Laien in der Kirche und für die Kirche darf nicht durch den Priester-mangel verfremdet werden. Der Laie darf nicht zum Ersatzpriester oder Priesterersatz werden. Der Dienst des Laien ist der eines Spezialisten für einen bestimmten Bereich; der Dienst des Priesters liegt vor allem in der Gesamtverantwortung. Das sind zwei verschiedene Dienste, die nicht mit den Kategorien eines Rangstreites zu beschreiben sind, „wer von ihnen der Größte sei“. Jeder hat seinen Platz in der Kirche, seine Rolle und seine unersetzliche Aufgabe.

Ich sehe eine Gefahr der Verfremdung des Laien in der Kirche, wenn etwa ein Lientheologe ins Pfarrhaus einzieht und dort alle Aufgaben eines Pfarrers wahrnimmt mit Ausnahme des Messelesens, des Beichthörens und der Spendung der Krankensalbung. Für diese drei Dienste, und zwar jeweils nur für die Leitung des liturgischen Aktes und nicht auch der Vorbereitung der Gemeinde auf die jeweilige Feier, beansprucht man dann noch den Priester. Bekommt man keinen, tut der Laie, was er halt tun kann: Er hält eine Predigt und teilt Kommunion aus, steht einer Bußfeier vor und betet mit den Kranken. Wenn er es gut macht, werden die Pfarrangehörigen bald fragen: Und warum liest er keine Messe — etwa bloß, weil er verheiratet ist?

Ferdinand Klostermann, der zeitlebens energisch für die Rechte des Laien in der Kirche eingetreten ist und einen maßgeblichen Anteil am Zustandekommen des Laiendekrets des II. Vatikanums gehabt hat, schreibt einmal: „Die Betrauung von Laien oder auch Diakonen mit der Leitung christlicher Vollgemeinden ist unbiblisch und widerspricht der kirchlichen Tradition. Auch von daher ist darum der Priester in seiner eigentlichen Funktion als gesetzlicher Leiter einer christlichen Gemeinde unersetzlich, und in diesem Sinn kann der Priester-mangel nur durch Priester behoben werden.“¹⁴

5. *Die unversehrte Gestalt der Eucharistie*

Unter dem Druck des Priester-mangels zeigen sich auch bereits Deformationserscheinungen in bezug auf die Eucharistie. Nach mühevollen und umfangreichen Vorarbeiten durch Josef Andreas Jungmann und durch andere Liturgiewissenschaftler hat das Konzil die Einheit der Eucharistiefeier wiederhergestellt: die Predigt und der Empfang der hl. Kommunion wurden wieder in die Feier selbst integriert. „Mit Nachdruck wird

¹⁴ F. Klostermann, *Der Priester-mangel und seine Konsequenzen*, Düsseldorf 1977, 151.

jene vollkommenerer Teilnahme an der Messe empfohlen, bei der die Gläubigen nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegennehmen.“¹⁵ „Die beiden Teile, aus denen die Messe gewissermaßen besteht, nämlich Wortgottesdienst und Eucharistiefeier, sind so eng miteinander verbunden, daß sie einen einzigen Kultakt ausmachen.“¹⁶ Man muß es daher als eine Deformationerscheinung der Messe ansehen, wenn statt ihrer einfach Kommunionfeiern veranstaltet werden, womöglich nach der Vorlage des Meßbuches, wobei dann einfach die Wandlung entfällt. Manche Bischöfe haben durch Dekret einzelne Laien mit der Durchführung sonntäglicher Kommunionfeiern betraut und den Gläubigen erklärt, daß sie durch die Teilnahme an einer solchen Kommunionfeier ihre Sonntagspflicht erfüllen.¹⁷ Eindringlich haben manche Theologen die Bischöfe darauf hingewiesen, daß eine so pragmatische Vorgangsweise denn doch nicht zu verantworten sei.¹⁸

II. Bisherige Lösungsversuche

1. Zusammenlegung von Pfarren

In der ersten Zeit des aufkommenden Priestermangels hat man versucht, in Städten Großpfarren mit zentraler „Versorgung“ zu errichten. Auf dem Land lag der Gedanke nahe, kleine Pfarren aufzulassen und sie größeren anzugliedern. Das Konzept hat sich jedoch weder in der Stadt noch auf dem Land durchgesetzt. In der Stadt ist auf diese Weise die Kirche als Institution noch weiter von ihren Mitgliedern abgerückt. Auf dem Land haben kleine Dörfer dadurch die letzte integrative Kraft verloren, nachdem man ihnen vorher den eigenen Kindergarten und die eigene Schule sowie das eigene Gemeindeamt weggenommen hat. Entschieden wurde gefordert, daß die Kirche im Dorf bleibt, damit das Dorf in der Kirche bleiben kann.¹⁹ So haben auch die nachkonziliaren Synoden trotz des bereits eingetretenen und vorauszusehenden Priestermangels gefordert, daß die bestehenden Pfarren erhalten bleiben sollen.²⁰

2. Versorgung durch den Nachbarspfarrer

Ein Pfarrer kann rechtlich auch zum Pfarrer einer oder mehrerer Nachbarspfarren bestellt werden. Das entspricht einer alten Tradition für kurzfristige Zwischenlösungen. Als Dauerlösung ist jedoch diese „Versorgung *excurrento*“ nachteilig. Der Pfarrer ist zuviel unterwegs, die Gemeinde erlebt ihn nur mehr als Besucher und als Messeleser. Im Pfarrhaus wohnt kein Priester, im Pfarramt ist nur kurzfristig der Vertretungspfarrer anzutreffen. Die Versicherung der Bischöfe, es gebe keine pfarrerlosen Pfarren, weil ja für jede Pfarre ein Pfarrer rechtlich zuständig sei, wird von den Pfarrangehörigen als bloße rechtliche Manipulation empfunden — und ist es ja eigentlich auch. In Frankreich hat dieses System, von der Mission de France angewendet, zu einer weiteren Verkarstung des kirchlichen Lebens geführt.

¹⁵ Liturgiekonstitution 55.

¹⁶ Liturgiekonstitution 56.

¹⁷ Der CIC/1983 unterscheidet klar zwischen einer Verpflichtung der Gläubigen zur Teilnahme an der Meßfeier am Sonntag (can. 1247) und einer Empfehlung zur Teilnahme an einem sonntäglichen Wortgottesdienst (can. 1248 § 2).

¹⁸ Vgl. A. Schilson, Notlösungen sind oft Fehllösungen, ThPQ 128(1980)113—125.

¹⁹ I. Zangerle, Innsbruck, in einem Vortrag am 20. Mai 1983 (unveröffentlichtes Manuskript).

²⁰ „Der Priestermangel kann keinesfalls allein . . . durch bloßes Zusammenlegen von Pfarreien behoben werden.“ Würzburger Synode, Die pastoralen Dienste 5.3.1.

3. Pfarrverbände

Die Würzburger Synode hat sich von der Errichtung von Pfarrverbänden zur Erleichterung der Situation in jenen Pfarren, die keinen Pfarrer mehr am Ort haben, einiges versprochen.

„Im Pfarrverband sollten die Grunddienste, vor allem die Feier der Eucharistie und die Sakramentenspendung, bei der einzelnen Pfarrgemeinde bleiben, während besonders die Zielgruppenarbeit (Jugendarbeit, Erwachsenenbildung, Katechese, Alten- und Krankenseelsorge u. a.) für alle Pfarreien gemeinsam wahrgenommen wird. Darüber hinaus ergibt sich im Pfarrverband die Möglichkeit zum Austausch der Prediger zu gemeinsamen Planungen und gegenseitiger Stellvertretung. Ein solcher Verband kann es kranken und älteren Priestern erlauben, kleinere Pfarreien beizubehalten und mit nicht in der Gemeindegemeinschaft tätigen Priestern in angemessener Weise mitzuarbeiten.“²¹

In Österreich ist jedoch die Errichtung von Pfarrverbänden über einige Versuche nicht hinausgekommen. So einsichtig die Sache aussieht, so schwer ist sie in der Praxis zu verwirklichen. Ein Pfarrverband hängt zu sehr an der Bereitschaft und Fähigkeit zur Kooperation der einzelnen Mitarbeiter. Da diese jedoch relativ rasch wechseln, löst sich der Pfarrverband oft von selbst wieder auf.

Der Grundgedanke eines Pfarrverbandes, nämlich eine pastorale Planung, die über eine einzelne Pfarre hinausgreift, dürfte jedoch unumgänglich sein. Die Würzburger Synode schlägt ein Pastoralkonzept vor, das heißt praktisch:

„Es müssen die vielfältigen Aufgaben gesichtet und auf die verschiedenen Arbeiter verteilt werden. Es ist zu fragen: Welche Aufgaben müssen unabdingbar vom Priester getan werden, bei welchen ist es wünschenswert, bei welchen können oder sollen Diakone oder Laien eingesetzt werden?“²²

4. Ständige Diakone

Der Einsatz eines ständigen Diakons in einer pfarrerlosen Pfarre ist in gewisser Weise eine Hilfe, andererseits aber eine Scheinlösung. Rein pragmatisch könnte man sagen, der Pfarre sei mit ihm jedenfalls mehr geholfen als mit einem Laien, auch wenn dieser ein absolvierter Theologe ist. Der Diakon darf immerhin taufen, predigen, eine Hochzeit halten, ein Begräbnis leiten. Er darf jedoch das alles als Diakon, d. h. als Amtsträger, der für einen Teil der gemeindlichen Aufgaben speziell beauftragt ist. Er ist also wie der Laie „Spezialist“. Seine Tätigkeit ist nur im Zusammenwirken mit dem Priester sinnvoll. Es ist sicher hilfreich, wenn es mehr ständige Diakone gibt als bisher. Für die pfarrerlose Pfarre bringen sie aber nur eine teilweise Erleichterung.

5. Laien als „Bezugspersonen“

Der Ausdruck stammt aus der Soziologie und meint dort eine Person, von der man seine Wertmaßstäbe bezieht.²³ Das ist aber hier nicht gemeint, sondern eher eine Person, an die man sich wenden kann, die Auskünfte erteilt und organisatorische Aufgaben wahrnimmt. In der Würzburger Synode heißt es:

„Sofern . . . Pfarreien nicht mehr mit einem eigenen Pfarrer besetzt werden können, ist es erforderlich, daß am jeweiligen Ort ein nicht hauptamtlich in der Gemeindegemeinschaft tätiger Priester (u. U. ein Geistlicher im Ruhestand), ein Diakon oder ein Laie im pastoralen Dienst als ‚Bezugsperson‘ eingesetzt ist.“²⁴

²¹ Die pastoralen Dienste 5.3.3.

²² Die pastoralen Dienste 5.3.2.

²³ „Bezugsperson ist Bezeichnung für eine Person, mit der sich Individuen identifizieren und an deren Überzeugung, Einstellung und Verhaltensweisen sie die Richtigkeit und Angemessenheit ihrer eigenen Überzeugung, Einstellung und Verhaltensweisen messen . . . Eine Bezugsperson ist für ein gegebenes Individuum also diejenige Person, die ihm als ‚Maßstab‘ seines eigenen Lebens dient.“ W. Fuchs u. a. (Hg.), Lexikon zur Soziologie, Opladen 1973, 101.

²⁴ Die pastoralen Dienste 5.3.3.

Dieses Modell scheint auch im neuen Codex auf:

„Wenn der Diözesanbischof wegen Priestermangels glaubt, einen Diakon oder eine andere Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen zu müssen, hat er einen Priester zu bestimmen, der, mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet, die Seelsorge leitet.“²⁵

Aus dieser Regelung geht eindeutig hervor, daß als Leiter der Seelsorge auch in diesem Fall nur ein Priester in Frage kommt, also auch für den Notfall kein „Laienpfarrer“ vorgesehen ist. Von den Laien wird gesagt, daß sie an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligt werden.

In einem Kommentar zu dieser Bestimmung des CIC heißt es:

„Dieser Priester ist zwar mit den Vollmachten und Befugnissen, wie sie ein Pfarrer hat, ausgestattet, er ist aber rechtlich nicht Pfarrer; er ist frei abberufbar; er kann die ihm als Moderator anvertraute Pfarrei neben seinen sonstigen Aufgaben leiten; es ist auch denkbar, daß er für mehrere Pfarrgemeinden als Moderator bestellt wird. Es versteht sich, daß in solchen Pfarrgemeinden dem an der Seelsorge teilhabenden Diakon oder Laien bzw. der Personengemeinschaft eine sehr große Bedeutung zukommt.“²⁶

Die deutsche Bischofskonferenz hat verfügt, daß ein Laientheologe grundsätzlich nicht für eine einzelne „pfarrerlose Pfarre“ eingesetzt werden darf, damit er nicht als Ersatzpriester angesehen wird. Er muß für mindestens zwei Pfarren, und zwar für einen deutlich bezeichneten Spezialbereich, etwa Jugendseelsorge oder Religionsunterricht, bestellt werden. Seine Aufgabe als „Bezugsperson“ darf er also nur nebenamtlich wahrnehmen. Manche sind sogar der Auffassung, es sei selbst dann, wenn ein Laientheologe in einer pfarrerlosen Pfarre wohnt, viel besser, als Bezugsperson nicht ihn, sondern einen anderen Mitarbeiter in der Seelsorge zu bestellen, da der Laientheologe, wenn er mit seiner Familie ins Pfarrhaus zieht und dort als Bezugsperson alle Aufgaben wahrnimmt, die er als Laie erfüllen kann, von der Bevölkerung bald als ihr Pfarrer betrachtet werde.

Zusammenfassend wird man sagen müssen, daß man sich vor allzu pragmatischen Lösungen hüten muß. Offene Fragen und offene Stellen sollten auch offen bleiben. Gerade dadurch, daß der Mangel erkennbar bleibt, wird der Anspruch aufrechterhalten: Die Gemeinde braucht einen priesterlichen Vorsteher, die Pfarre einen Pfarrer.

²⁵ Can. 517 § 2 CIC/1983.

²⁶ H. Paarhammer/G. Fahrnberger, Pfarrei und Pfarrer im neuen CIC, Wien 1983, 41.

landauf-
landab



Ober-
österreichische
Wechselseitige Versicherungsanstalt

Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 73 2) 27 65 11-0

Priestermangel — Abhilfe durch das neue Kirchenrecht?

Der Verfasser, Professor für Kirchenrecht an der Universität Linz, ist Laie. Er bietet einen Überblick über die Möglichkeiten, die der neue Codex Iuris Canonici vorsieht, um den Priester in einer Zeit des Priestermangels zu entlasten, gleichzeitig aber die Gemeinden in ihrem Recht auf Seelsorge nicht zu verkürzen. Abschließend werden einige Fragen aufgeworfen, die das neue Gesetzbuch der Kirche noch nicht oder noch nicht genügend berücksichtigt hat. (Redaktion)

1. Abkehr vom ständischen Prinzip

Es kann als ein Charakteristikum des neuen CIC gelten, daß dieser vom Klerikalismus des herkömmlichen kanonischen Rechts abzurücken beginnt. Er setzt an die Spitze des kirchlichen „Verfassungsrechts“ (2. Buch des CIC: „De populo Dei“) nicht das Klerikerrecht und die Ausgestaltung der kirchlichen Hierarchie, sondern die Regelung der allen Gläubigen aufgrund der Taufe zuteil werdenden Eingliederung in Christus, wodurch sie zum Volk Gottes gemacht werden und auf ihre Weise am priesterlichen, prophetischen und königlichen Amt Christi Anteil erhalten (can. 204 § 1). Aus dieser grundsätzlich allen Getauften gemeinsamen Gliedstellung in der sichtbar verfaßten Kirche Christi erfließt eine Reihe sogenannter Grundpflichten und Grundrechte (can. 208—223).

Diese Vorordnung des Gemeinsamen und Gleichen aller Glieder des Volkes Gottes darf nicht nur als bloße gesetzsystematische Fassade gewertet werden, hinter der einseitig autoritär-hierarchischer Führungsstil ungebrochen am Werke ist, sondern als Übertragung der Lehre des II. Vatikanums über die Kirche als Volk Gottes in die Kategorien des Rechts.¹

Can. 208 zufolge besteht unter allen Gläubigen aufgrund ihrer Wiedergeburt in Christus eine *wahre Gleichheit* in ihrer Würde und Tätigkeit, kraft der alle, je nach ihrer eigenen Stellung und Aufgabe, am Aufbau des Leibes Christi mitwirken. Mit dieser bewußten Betonung der fundamentalen Gleichheit aller Getauften wird es möglich, das allzu einseitig klerikalistisch aufgebaute Statusdenken des mittelalterlichen Kirchenrechts und noch des CIC/1917 zu überwinden, ohne daß die den Geweihten eigentümlichen und mit Recht vorbehaltenen Dienstfunktionen in Frage gestellt werden müßten.

Nach dem neuen Kirchenrecht steht zuerst das Volk Gottes, dann die Hierarchie; die Gleichheit aller Getauften ist das Primäre, der Unterschied in den Dienstfunktionen das Sekundäre!

¹ In der Promulgationskonstitution „*Sacrae Disciplinaes Leges*“ zum CIC/1983 vom 25. 1. 1983 heißt es: „Von den Elementen aber, die das wahre und eigentliche Bild der Kirche ausmachen, sind besonders diese zu erwähnen: die Lehre, nach der die Kirche als das Volk Gottes (vgl. Konst. *Lumen Gentium*, 2) und die hierarchische Autorität als Dienst dargestellt werden (ebda., 3); außerdem die Lehre, die die Kirche als *Communio* ausweist und daher die gegenseitigen Beziehungen bestimmt, die zwischen Teilkirche und Gesamtkirche sowie zwischen Kollegialität und Primat bestehen müssen; ebenso die Lehre, nach der alle Glieder des Volkes Gottes, jedes auf seine Weise, an dem dreifachen — dem priesterlichen, prophetischen und königlichen — Amt Christi teilhaben; mit dieser Lehre ist auch die Lehre verbunden, die die Pflichten und Rechte der Gläubigen und namentlich der Laien betrifft; und schließlich der Eifer, den die Kirche für den Ökumenismus aufbringen muß.“

2. Konkrete Abhilfen

a) Laien als Träger kirchlicher Aufgaben

(1) Grundsatz

Durch Taufe und Firmung von Gott zum Apostolat bestimmt, kommt den Laien die Pflicht und das Recht zu, an der umfassenden Ausbreitung der göttlichen Heilsbotschaft mitzuwirken und die zeitlichen Dinge mit dem Geist des Evangeliums zu durchtränken und in der Welt für Christus Zeugnis abzulegen (can. 225 §§ 1, 2). Über diese allgemeine Einbindung in die Sendung der Kirche hinaus sind Laien auch grundsätzlich fähig, die erforderliche Eignung vorausgesetzt, zu kirchlichen Ämtern und Aufgaben herangezogen zu werden (can. 228 § 1; vgl. can. 145 § 1) — ja, nach can. 129 § 2 können Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsvollmacht (Jurisdiktionsgewalt) mitwirken. Solche Ämter freilich, zu deren Ausübung Weihegewalt oder Leitungsgewalt notwendig ist (z. B. das Amt des Bischofs, Pfarrers), sind Klerikern vorbehalten (can. 274 § 1). Dieser Vorbehalt ist für jene Funktionen unproblematisch, für die die Weihegewalt unabdingbare Voraussetzung ist, er ist aber im einzelnen höchst problematisch bei solchen Funktionen, die den Laien Jurisdiktionsgewalt einräumen, wie z. B. can. 1421 § 2. Was von den Laien gesagt wird, gilt übrigens für Mann und Frau in gleicher Weise. Auf die ganz wenigen Punkte, wo Mann und Frau innerhalb der Rechtsstellung des Laien unterschiedlich behandelt werden, wird bei Bedarf gesondert hingewiesen.

(2) Einzelne Dienstfunktionen

Während die Kompetenz zur Erlassung kirchlicher *Gesetze* prinzipiell klerikalen Organen vorbehalten ist, stehen den Laien zahlreiche Funktionen in der kirchlichen *Gerichtsbearbeitung* und *Verwaltung* offen. Mit manchen dieser Funktionen ist die Ausübung kirchlicher Leitungsvollmacht verbunden.

Im Bereich der *Gerichtsbearbeitung* können Laien:

- als (erkennende) Richter bestellt werden, von denen *einer* bei der Bildung eines Kollegialgerichts notfalls herangezogen werden kann, wenn die Bischofskonferenz die Erlaubnis erteilt (can. 1421 § 2);
- als beratende Richter (Beisitzer, assessores) fungieren (can. 1424);
- zum Vernehmungsrichter (auditor, can. 1428) und Berichterstatter (ponens, can. 1429) bestellt werden;
- als kirchlicher Notar (can. 1437), als Kirchenanwalt (promotor iustitiae) und Ehebandverteidiger (defensor vinculi) eingesetzt werden (can. 1430, 1432, 1435);
- als kirchlicher Prozeßbevollmächtigter (procurator) und (Parteien-)anwalt (advocatus) gemäß can. 1438 auftreten.

Im Bereich der kirchlichen *Verwaltung* sind gewisse Funktionen auch Laien zugänglich, und zwar besonders aus dem *Lehr- und Heiligungsamt*:

Selbstverständlich können Laien, wie schon bisher, in den kirchlichen *Verwaltungsdienststellen* (einfache, nichthoheitliche Verwaltung), und zwar auch in leitender Funktion (z. B. Ordinariatskanzler), eingesetzt werden: so in den bischöflichen Ordinariaten, im Schulamt, in der Caritas, im Diözesanarchiv, in der Diözesanfinanzkammer usw. Das geltende Recht ermöglicht es in can. 363 § 1, Laien zu päpstlichen Gesandten zu bestellen. Mit dieser Funktion kann Jurisdiktionsgewalt verbunden sein, muß es aber nicht sein. Unter gewissen Voraussetzungen können auch Nichtpriester zu pfarrlichen Gemeindeleitern nach can. 517 § 2 bestellt werden, worüber später (2 c) ausführlich zu handeln sein wird.

Aufgrund des allgemeinen Priestertums können Laien mit Dienstfunktionen des kirchlichen *Lehramts* betraut werden. Dazu zählen nicht nur die Funktionen des Katecheten,

Religionsprofessors, Religionspädagogikprofessors und kirchlichen Erwachsenenbildners; vielmehr kann Laien von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität auch der Auftrag zur Lehre in den theologischen Wissenschaften erteilt werden (can. 229 § 3; vgl. can. 812). Dabei ist unzweifelhaft, daß die Lehrbefähigung in *allen* theologischen Disziplinen die Weihe *nicht* zur Voraussetzung hat.

Das Verbot der *Laienpredigt* wurde gelockert: Can. 766f. behält nur mehr die eigentliche Homilie dem Priester oder Diakon vor. Mit diesem Vorbehalt können nach von der Bischofskonferenz zu erlassenden Vorschriften in Kirchen und Kapellen auch Laien zur Predigt zugelassen werden, „wenn das unter bestimmten Umständen notwendig oder in Einzelfällen als nützlich angeraten ist“.²

Für die Heranziehung von Laien zu *liturgischen Funktionen* enthält can. 230 grundlegende Bestimmungen:

„Männliche Laien, die das Alter und die Begabung haben, die durch Dekret der Bischofskonferenz dafür bestimmt sind, können durch den vorgeschriebenen liturgischen Ritus für die Dienste des Lektors und des Akolythen auf Dauer bestellt werden . . .“ (§ 1).³

Das Lektorenamt umfaßt die Wortverkündigung, die Beseelung der Liturgie, die Unterweisung der Gläubigen hinsichtlich des rechten Sakramentenempfanges, die katechetische Unterweisung. Das Akolythenamt umfaßt den Altardienst; als außerordentlicher Kommunionsspender ist der ständige Akolyth primär prädestiniert (can. 910 § 2). Nach can. 943 kann er in besonderen Fällen auch als außerordentlicher Diener der Aussetzung und Einsetzung des Altarsakraments fungieren. Sowohl das Lektoren- als auch das Akolythenamt kann nach dem *Motu Proprio* „*Ministeria Quaedam*“⁴ auch außerhalb der Liturgie ausgeübt werden, etwa bei der Krankenbetreuung. Dieses *Motu Proprio* gibt auch die Begründung dafür, warum die liturgische Einsetzung in diese Dienste Männern vorbehalten wird, nämlich wegen der „ehrwürdigen Tradition der Kirche“ (Art. VII).

Ohne liturgische Einsetzung freilich können Frauen wie Männer zu den Aufgaben des Lektors und Akolythen wie auch zu anderen Diensten herangezogen werden, namentlich zu den Aufgaben des Kommentators und Kantors (can. 230 § 2). Bei Bedarf können Laien (auch wenn sie nicht Lektoren oder Akolythen sind) den Dienst am Wort vollziehen, liturgische Gebete leiten, zur Taufspendung und Austeilung der hl. Kommunion herangezogen werden (can. 230 § 3).

Hinsichtlich der *Taufe* sei daran erinnert, daß Bischof, Priester und Diakon die ordentlichen Spender sind (can. 861 § 1); „ist ein ordentlicher Spender nicht anwesend oder verhindert, so spendet die Taufe erlaubt der Katechist oder jemand anderer, der vom Ortsordinarius für diese Aufgabe bestimmt ist, im Notfall sogar jeder von der nötigen Intention geleitete Mensch . . .“ (can. 861 § 2).

Recht und Pflicht zur Überbringung der heiligsten *Eucharistie* als Wegzehrung hat im Notfall mit der wenigstens vermuteten Erlaubnis des Pfarrers, Kaplans oder Oberen auch jeder Spender der Kommunion (can. 911 § 2).

² In Ausführung dazu hat die Österreichische Bischofskonferenz ihre Richtlinien betreffend die Laienpredigt mit Wirkung vom 25. 1. 1984 wieder in Kraft gesetzt; Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz vom 25. 1. 1984, Nr. 1, S. 7 (Nr. 10); S. 10f. (mit Anm. 2); vgl. G. Assenmacher, Die Predigt im neuen Kirchenrecht, in: Th PQ 132 (1984) 152–160.

³ Die Dienste des Lektors und Akolythen sind freilich echt laikale; sie stellen keine niederen Weihestufen mehr dar. Daher erfolgt ihre Übertragung nicht mehr durch „*ordinatio*“, sondern durch „*institutio*“ seitens des Ordinarius im Rahmen eines liturgischen Ritus. Dadurch erfolgt eine formelle, rechtliche Bestimmung zur beständigen Ausübung dieser Dienstämter.

⁴ AAS 64 (1972) 529–534.

Wo Priester und Diakone fehlen, können Laien vom Diözesanbischof auch zur *Eheassistentenz* delegiert werden. Dazu bedarf es einer vorgängigen bejahenden Stellungnahme der Bischofskonferenz und der Erlaubnis des Hl. Stuhles (can. 1112 § 1). In diese Delegation ist die Befugnis zur Unterweisung der Brautleute und zur Abhaltung der entsprechenden Trauungsliturgie als eingeschlossen zu betrachten (vgl. 1112 § 2).

Nach dem *Ordo exequiarum*⁵ können auch Diakone Begräbnisfeiern leiten und Begräbnisriten vollziehen; selbst Laien können bei wirklicher pastoraler Notlage damit betraut werden.

Einzelne *Sakramentalien* (jedoch regelmäßig *keine* Weihen, Weihungen und Segnungen) können, nach Maßgabe der liturgischen Bücher und nach dem Ermessen des Ortsordinarius, auch von geeigneten Laien gespendet werden (can. 1168).

Die Österreichische Bischofskonferenz hat mit Wirkung vom 22. 4. 1984 Richtlinien zur Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester in Kraft gesetzt.⁶ Danach bedarf die dauernde und regelmäßige Einrichtung von Sonntagsgottesdiensten ohne Priester der Genehmigung durch das Bischöfliche Ordinariat (Pkt. 12). Sie sind als Notlösung gedacht. Leiter solcher Gottesdienste können nach Pkt. 16 sein: Ein Diakon kraft seines Amtes, amtlich oder ehrenamtlich tätige Laien (Pastoralassistent/in, Kantor, Lektor, Kommunionshelfer/in) kraft ihrer Beauftragung durch den Bischof; im Notfall ein vom Pfarrer bzw. Dekan beauftragter Laie. Für die entsprechende Vorbereitung dieser Person ist der zuständige Pfarrer verantwortlich (Pkt. 17). Für den *Predigt* in sonntäglichen Gottesdiensten ohne Priester bedürfen Laien einer besonderen Beauftragung durch den Bischof (Pkt. 18).

Sonntagsgottesdienste ohne Priester werden in der Regel in Form eines Wortgottesdienstes gehalten, aber auch das Stundengebet, besonders Laudes und Vesper, Andacht und eucharistische Anbetung kommen in Betracht. Die Kommunionsspendung bei solchen Feiern soll nur ausnahmsweise erteilt werden, etwa an besonderen Fest- oder herkömmlichen Kommuniontagen wie z. B. Ostern, Weihnachten oder Allerheiligen (Pkt. 14; vgl. can. 918 CIC).

Die Verantwortung für den sonntäglichen Gemeindegottesdienst ohne Priester liegt beim zuständigen „Moderator“ gem. can. 517 § 2 CIC (siehe unten 2 c).

b) Der ständige Diakon

Die durch das II. Vatikanum wiedereingeführte Einrichtung des ständigen Diakonats zölibatärer oder verheirateter Männer braucht hier nicht in allen Einzelheiten entfaltet zu werden.⁷ Der ständige Diakon nimmt einen selbständigen Platz in der Pfarrseelsorge ein. Besonders erwähnt sei die Befugnis des Ortsordinarius sowie des Ortspfarrers, innerhalb der Grenzen ihres Gebietes Diakone zur Eheschließungsassistenz auch *generell* zu delegieren (can. 1111 § 1).

Zu bedauern ist, daß Frauen wegen ihres generellen Ausschlusses von der Weihe (can. 1024) dieses Dienstamt aus theologisch nicht zu rechtfertigenden Gründen verwehrt bleibt. Außerdem erweckt die Regelung des ständigen Diakonats im neuen Gesetzbuch

⁵ Praenotanda, nr. 19 (Rituale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli Pp. VI promulgatum, Typ. Pol. Vat. 1969).

⁶ Linzer Diözesanblatt 130. Jg., 1. Juni 1984, Nr. 6, S. 89—91. Ebda. S. 91—93 Anmerkungen des diözesanen Liturgiereferates zu diesen Richtlinien.

⁷ H. Schwendenwein, Der ständige Diakon, in: Listl-Müller-Schmitz (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 229—238.

den Eindruck einer Ausnahme bzw. Notlösung. Das zeigt die ganz beiläufige Bestimmung über die ständigen Diakone im Kontext der Klerikerausbildung (can. 236) wie auch die anderen einschlägigen Regelungen, die im ganzen Gesetzbuch verstreut sind und nicht selten Ausnahmeformulierungen enthalten (z. B. can. 1042, 1^o; can. 281 § 3, 288, 1031 § 2).

c) Vermehrte Möglichkeiten der Leitung einer Pfarre

Zum Unterschied vom früheren Kirchenrecht sieht der neue CIC folgende Leitungsmöglichkeiten einer Pfarrgemeinde vor:

Die *Einzelgemeinde* kann geleitet werden entweder von einem Einzelpfarrer (can. 519, 526 § 1, 1. Satz) oder einem Teampfarrer (Priesterteam, can. 517 § 1, wenn „die Umstände es erfordern“).

Für *mehrere Gemeinden* kann ein Einzelpfarrer bestellt werden, so daß dieser für alle diese Pfarrgemeinden als *pastor proprius* fungiert (can. 526 § 1, 2. Satz unter der Voraussetzung des Priestermangels oder daß andere Umstände dies erfordern und daß die Pfarren benachbart sind). Auch ein Teampfarrer (Priesterteam) kann zur Leitung mehrerer Pfarrgemeinden bestellt werden, wenn „die Umstände es erfordern“ (can. 517 § 1). Sehr bedeutsam ist die in can. 517 § 2 vorgesehene Möglichkeit, derzufolge der Diözesanbischof bei Priestermangel die Ausübung der Seelsorge in einer Pfarrei einem Diakon oder einer anderen Person ohne Priesterweihe (z. B. Pastoralassistent/in) oder auch einer Personengemeinschaft übertragen kann. In diesen Fällen muß der Bischof jedoch zur Leitung der Seelsorge einen Priester als „Moderator“ bestimmen, der mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers ausgestattet ist. Diesem obliegt dann auch der Vollzug jener Funktionen, welche die Priesterweihe zur unabdingbaren Voraussetzung haben (Feier der Eucharistie, sakramentale Lossprechung im Bußsakrament, Spendung der Krankensalbung). Die in can. 517 § 2 vorgesehene Teilhabe an der Ausübung der pfarrlichen Seelsorge ermöglicht die volle Ausschöpfung nichtpriesterlicher Mitwirkung, wie sie nach dem neuen Kirchenrecht möglich ist. Die Aufzählung der auch für Laien möglichen Dienstfunktionen nach can. 230 § 3 ist beispielhaft zu verstehen, da weitere Möglichkeiten in anderen Regelungen vorgesehen sind.

Can. 520 § 1 beseitigt die Rechtsgrundlage für die Inkorporation, insofern bestimmt wird, daß eine juristische Person nicht Pfarrer sein kann.⁸ Der Diözesanbischof kann aber mit Zustimmung des zuständigen Oberen einem klerikalen Ordensinstitut oder einer klerikalen Gesellschaft des apostolischen Lebens eine Pfarrei übertragen.⁹ Dabei übernimmt ein der betreffenden Gemeinschaft angehörender Priester das Amt des Pfarrers. Seine Rechte und Pflichten sind die des kanonischen Pfarrers, ausgenommen in der Frage der Abberufung.

d) Weitere Einzelvorkehrungen

Bei Priestermangel kann der Ortsordinarius gestatten, daß Priester aus rechtem Grund zweimal am Tag und bei seelsorglicher Notlage an Sonntagen und gebotenen Fei-

⁸ Bestehende Inkorporationsverhältnisse werden durch diese Bestimmung nicht berührt, da es zu deren Aufhebung einer ausdrücklichen Anordnung bedurft hätte (can. 4). In Hinkunft können Inkorporationsverhältnisse nicht mehr begründet werden.

⁹ Gem. can. 520 § 2 ist über die näheren Fragen dieser einfachen Übertragung ein schriftliches Abkommen zwischen Diözesanbischof und zuständigem Oberen zu treffen.

ertagen sogar dreimal zelebrieren (can. 905 § 2). Nach Pkt. 6 der Richtlinien der Österreichischen Bischofskonferenz zur Sonntagsfeier in Gemeinden ohne Priester soll (auch an Sonn- und gebotenen Festtagen) kein Priester außer in besonderen Notfällen — einschließlich der Vorabendmesse — mehr als dreimal zelebrieren.

Die *Aushilfe von Priestern in anderen Teilkirchen* wird im neuen Recht erleichtert.¹⁰ Nach can. 271 § 1 darf der Diözesanbischof Klerikern, die in Gebiete mit schwerem Klerikermangel überwechseln wollen, um dort das geistliche Amt auszuüben, wenn er sie dazu für bereit und geeignet hält, die Erlaubnis nur im Falle eines wirklichen Erfordernisses der eigenen Teilkirche versagen. Der Diözesanbischof kann die Erlaubnis auf Zeit geben, er kann sie auch mehrmals verlängern (can. 271 § 2).

Der aushelfende Kleriker bleibt der eigenen Teilkirche inkardiniert. Bei Rückkehr erfreut er sich aller Rechte, die ihm zukämen, hätte er sich in der eigenen Teilkirche dem geistlichen Dienst gewidmet (can. 271 § 2). Can. 257 § 2 auferlegt dem Diözesanbischof die Pflicht, dafür zu sorgen, daß die Kleriker, welche die Absicht haben, aus der eigenen Teilkirche in die eines anderen Gebietes überzuwechseln, entsprechend darauf vorbereitet werden.

3. Offene Fragen

a) *Das Verhältnis von Weihegewalt und Leitungsvollmacht*

Nach wie vor ungeklärt ist die Frage des Zusammenhanges bzw. des Verhältnisses von kirchlicher Leitungsvollmacht (Jurisdiktionsgewalt) und Weihegewalt. Folglich ist nicht eindeutig bestimmbar, welche Funktionen theologisch begründeterweise Klerikern vorbehalten sein sollen bzw. müssen und welche auch Laien offenstehen. Diese Fragen bedürfen m. E. einer Klärung in zweifacher Hinsicht: Einerseits zu Gunsten der Kleriker, andererseits zu Gunsten der Laien.

In der ersten Hinsicht steht die Frage zur Beantwortung an, welche Befugnisse theologisch begründeterweise Klerikern vorbehalten sein sollen. Hier geht es um das Spezifische der Weihegewalt und des Klerikats, welches keinesfalls in seiner Bedeutung geschmälert werden soll. Meine Ausführungen dürfen nicht in dem Sinn mißverstanden werden, als wäre das anzustrebende Ziel eine möglichste Zurückdrängung der Kleriker bzw. ihrer Funktionen zu Gunsten von Befugnissen, welche Laien grundsätzlich offenstünden. Die Tendenz, die priesterlichen Funktionen möglichst einzuschränken, kann nicht das erwünschte Ziel der Fortentwicklung sein.

In der zweiten Hinsicht wäre klarzustellen, welche Funktionen auch theologisch legitimerweise dem Laien kraft seines allgemeinen Priestertums zukommen. Inwieweit hat kirchliche Leitungs- und Lehrvollmacht Weihe zur Voraussetzung? Worin besteht der Zusammenhang?

b) *Das Priesterbild*

Ein entscheidender Zug am traditionellen Priesterbild der Katholischen Kirche ist neben der Männlichkeit die Tatsache, daß das Priestertum nur *Ehelosen* vorbehalten ist (can. 87 § 2, 277, 291f., 1042, 1°, 1078 § 2, 1°, 1079 § 1, 1087, 1394 § 1, 1395). Der nächstlie-

¹⁰ Vgl. PO 10: „Die Priester mögen also daran denken, daß ihnen die Sorge für alle Kirchen am Herzen liegen muß. Deshalb sollen sich die Priester jener Diözesen, die mit einer größeren Zahl von Berufungen gesegnet sind, gern bereit zeigen, mit Erlaubnis oder auf Wunsch des eigenen Ordinarius ihren Dienst in Gegenden, Missionsgebieten oder in Seelsorgsaufgaben auszuüben, in denen es am Klerus mangelt.“

gende Ansatz zu einer Fortentwicklung, die dem *wachsenden Bedarf* an Priestern entgegenkäme, wäre gewiß die Zulassung von (verheirateten) *viri probati* zum Priestertum. Das würde nicht nur eine Steigerung der Zahl der Priester erwarten lassen, sondern auch zu einer grundlegenden Neubesinnung über das Funktionsbild des Priesters in der heutigen Welt Anlaß geben. Es müßte der Stellenwert des Zölibats differenzierter gesehen werden — ohne die Ehelosigkeit um des Himmelreiches willen zu diskreditieren; es müßten neue Formen der Ausbildung von Klerikern geschaffen und erprobt werden; es müßte das Verhältnis des Priesterberufes zu weltlicher Berufstätigkeit neu bestimmt und überhaupt der Standort des Priesters in der heutigen Welt neu geortet werden. Daß der Priester in seiner Lebenshaltung ganz *in* der Welt, nicht aber *von* der Welt sein soll, dürfte für diese Neuorientierung nicht unbedeutend sein.

Probleme, die sich daraus ergeben können, daß es dann zwei „Klassen“ von Priestern gibt, nämlich ehelose und verheiratete, würden sich erst lösen lassen, wenn mit größerer *Offenheit* an diese Fragen herangegangen würde.

c) Die Zulassung der Frau zur Weihe

Wie die Erklärung der Glaubenskongregation „*Inter Insigniores*“¹¹ feststellt, hält sich die Kirche unter Berufung auf die kirchliche Tradition, aus Treue zum Vorbild der Handlungsweise Christi und der Apostel sowie die bleibende Bedeutung dieser Praxis nicht für berechtigt, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Die Erklärung versteht aber die vorgebrachten Argumente selbst nicht als theologisch absolut zwingende Beweise. Zudem wird die Frage der Möglichkeit der Zulassung von Frauen zum Diakonat bewußt beiseitegelassen. Offensichtlich gibt es hier auch nach Auffassung des höchsten kirchlichen Lehramtes theologisch legitime Möglichkeiten der Differenzierung nach verschiedenen Weihestufen.¹²

Auf diesem Hintergrund weist die Regelung des can. 1024 mit dem Inhalt, daß die Weihe gültigerweise nur der getaufte Mann empfangen, auf eine offene Frage hin und stellt keinesfalls eine dogmatische Feststellung dar.

d) Das Grundrecht auf Wort und Sakrament

Die genannten offenen Fragen drängen sich nicht zuletzt deshalb auf, weil can. 213 den Christgläubigen ein Grundrecht auf Wort und Sakrament einräumt. Angesichts der Tatsache, daß durch Priestermangel die Gemeinden in ihrem Recht auf Sakramente, besonders auf Eucharistie, spürbar verkürzt werden können, erhebt *B. Primetshofer* zu Recht die Frage, „ob nicht die Kirche das bestehende Auswahlprinzip, nämlich Verleihung des Priesteramtes nur an Ehelose, ändern könnte, ja sogar müßte“.¹³

Aber nicht nur für das Problem des zwingend vorgeschriebenen Zölibats, sondern auch für das der Zulassung der Frau zur Weihe und für die Klärung des Verhältnisses von Jurisdiktion und Weihe, müßte das Anliegen der *effektiven Ausgestaltung der Grundrechtsgarantie* auf Empfang von Wort und Sakrament seitens der geistlichen Hirten zumindest ein entscheidender Anstoß sein.

¹¹ AAS 69 (1977) 98—116.

¹² *H. Pree*, Mann und Frau im neuen Kirchenrecht, *Diakonia* 15 (1984) Heft 2, 107—112 (111) mit weiteren Literaturhinweisen.

¹³ Das Recht auf Wort und Sakrament, *Diakonia* 15 (1984) Heft 1, 20—25 (25).

Die Kirche der Zukunft

Bischof Hugo Aufderbeck (†), Apostolischer Administrator in Erfurt-Meiningen, in dankbarer Erinnerung¹.

Der international anerkannte Neutestamentler H. Schürmann, Prof. em. der Theologischen Hochschule Erfurt, wurde vor kurzem von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien aus Anlaß ihres 600jährigen Bestandes mit dem Ehrendoktorat ausgezeichnet. Schürmann hat sich zeitlebens auch mit pastoralen Fragen intensiv auseinandergesetzt. Aus Sorge um die Zukunft der Kirche entwirft er in den nachfolgenden Texten ein Bild der Kirche der Zukunft, die ja auch in einer Zeit des Priestermangels und der wachsenden Säkularisation ihren Dienst an den Menschen erfüllen muß. Es gereicht unserer Zeitschrift zur Ehre, die bedenkenswerten Thesen des Verfassers unseren Lesern hiermit vorlegen zu können. (Redaktion)

I. Zwölf „fragwürdige“ Thesen²

Grundthese

1. Die Gemeinden der Zukunft werden in ihrem Kern bruderschaftliche Solidaritätsgruppen mit Engagement und überlegenem Wertbewußtsein sein. Unter dem „Dünge“ von Lebensformen der sterbenden Traditionskirche keimen und wachsen bereits die (Personal-, Haus- und Orts-)Gemeinden der Zukunftskirche, die durch diese von unten her ein neues Gesicht bekommen wird.

Die innere (geistliche) Gestalt der Zukunftskirche

2. Als solidarische Bruderschaften werden die Gemeinden der Zukunft Heimstätten und Ermöglichungsräume eines menschenwürdigen, humanen und personalen Lebens sein, das nicht sektenhaft eng, vielmehr anziehend wirkt.
3. In diesen Gemeinden wird das Ideal einer eschatologisch-alternativen Lebensweise vorgestellt, die frei macht von den Zwängen und den Libertinismen des Milieus und unabhängig werden will von Konsum- und Karrieredenken.
4. Die neuen Gemeinden werden notwendig Gemeinden unter dem Kreuz sein, dort aber zu Räumen der Anbetung und geistlicher Transzendenzerfahrung werden, zugleich missionarisch durch den Verfremdungseffekt ihrer gelebten Kreuzesbotschaft.

Die äußere (soziologische) Gestalt der Zukunftskirche

5. Erneuerte Gemeinden entstehen immer neu aus Familienkreisen, Hauskirchen, Gruppen und Personalgemeinden, die sich engagiert solidarisieren.

¹ Am 17. 1. 1985 jährt sich der Heimgang von Bischof Hugo Aufderbeck zum vierten Mal. Vgl. „Vom Leben und Sterben des Bischofs“, Anhang S. 239–283, in dessen letztem „Nachlaß“: *Joachim Kard. Meisner* u. a. (Hg.), *Volk Gottes auf dem Weg*; Briefe, Meditationen, Ansprachen und Predigten von Bischof Hugo Aufderbeck, St.-Benno-Verlag, Leipzig (1979) ²1981.

Die vorstehende Skizze verdankt viele Anregungen dem pastoral und liturgisch über den Raum der DDR hinaus wirksamen Bischof.

² Die vorstehenden zwölf Thesen dienten einem Arbeitskreis am 23. 2. 1983 in Bad Heiligenstadt (DDR) als Gesprächsgrundlage. Sie waren Auszüge aus einem Vortrag vor dem Salzburger Bildungswerk März 1979.

6. Wo aus solchen Gruppen in Stadt und Land Ortsgemeinden sich neu formieren, bleiben diese offene „desintegrierte Gemeinden“. Es werden sich in diesen und um dieselben konzentrische Ringe bilden von

— *Partizipanten*: Reste der (immer wieder neu entstehenden) Traditionskirche, nur teilweise Integrierte und desintegrierte Abseits- und Fernstehende (deren glimmende Dochte nicht ausgelöscht werden dürfen, sondern gehütet werden müssen);

— fluktuierend suchende *Sympathisanten* (unterschiedlicher Art), die sich an Gruppen, Personalgemeinden, Hausgemeinden, Familienkreise oder auch Veranstaltungen der Ortsgemeinde bzw. des Dekanates oder der Diözese anhängen und die jeweils hier ansprechbar sind;

— *Katechumenen*, aus den unterschiedlichen Umwelträumen, für die es vielleicht (auf Zeit: für die Dauer unserer weiterlebenden Traditionsgemeinden) eigene Gruppenbildungen mit eigenen kirchlichen Lebensmöglichkeiten geben muß.

7. Die Kirche der Zukunft wird auf allen Ebenen geprägt sein von einer Osmose von Lokal- und Personalgemeinden, die wie die amtlichen und freien Charismen in der Kirche Christi zusammenwirken müssen.

8. Gerade dieses geistliche Miteinander amtlicher und freier Charismen wird unsere Ortsgemeinden untereinander durchlässig machen und zu „Pfarrverbänden“ zusammenwachsen lassen.

9. Das gemeinsame Sich-Solidarisieren und Wirken wird sich notwendig auf die Dekanatebene verlagern, die in Zukunft mehr „Pfarrverbänden“ ähnlich sein werden und deren „Dechanten“ mehr (bevollmächtigt) solidarisierenden „Pröpsten“ gleichen sollten.

10. Die Idee von „Außenstationen“ mit sporadischen Schnell-Messen bzw. Stationsgottesdiensten muß umgedacht werden:

— Im Raum der Diasporapfarreien und Dekanate gibt es hie und da noch echte kleine *Ortsgemeinden*, die alle Funktionen einer Gemeinde erfüllen können und die darum unbedingt eine ortsansässige Bezugsperson amtlicher (pensionierter Priester oder Diakon) oder laikaler Art (Ordensfrau, Seelsorgehelferin, Gemeindehelfer unterschiedlicher Art usw.) benötigen und die nicht einfach unter eine andere Ortsgemeinde („zusammengelegt“) subsumiert werden dürfen.

— Es gibt Ortschaften, in denen eine (oder auch wenige) Familien zu einer zentralen „Hausgemeinde“ aufgebaut werden können, um die sich verstreute einzelne Christen, Partizipanten oder Sympathisanten sammeln lassen. Diese bedürften regelmäßiger „Besuche“ von „Wanderaposteln“ (aus Lokal- oder Personalgemeinden) und benötigten „Hausrecht“ und Gastlichkeit in Familien bzw. Familienkreisen der nächsten Ortsgemeinde oder einer Personalgemeinde.

11. Unsere Bischofskirchen — immer in Einheit mit dem letztverantwortlichen Bischof — werden bruderschaftliche „Räte“ Struktur bekommen müssen. In einem ausgebauten System von „Räten“ und Arbeitsgruppen wären die (weithin brachliegenden) „überschüssigen“ Amtscharismen (der Presbyter und Diakone) und die „freien Charismen“ (von Christen im Rätestand und anderen „Laien“) — ihnen zum Aufbau der Diözesankirche vom Herrn gegeben — zuzulassen und einzufordern.

Schlußbemerkung

12. Die Erfahrungen, die die Kirchen östlicher Nachbarländer (auch die der getrennten Brüder) und ähnlich auch Kirchen in Entwicklungsländern machen, signalisieren

Zukunft für die Universalkirche; sie sind vom Herrn geschenkte Experimentierräume für die Gesamtkirche.

II. Der geistliche Kern einer Gemeinde

Eine vergessene Anregung von Bischof Hugo Aufderbeck

Im letzten Jahr vor seinem Tode sagte Bischof Hugo Aufderbeck häufiger, die Zeit scheine in der Kirche unseres Raumes nunmehr reif, sich neu um den Aufbau des „Ringes“ zu bemühen, ähnlich wie er in den Jahren 1953/54 in den kirchlichen Jurisdiktionsbezirken der DDR gemeinsam schon einmal konzipiert war; vgl. Kirchliches Amtsblatt 4 (1954)94; ferner *H. Aufderbeck*, Die Geistliche Stunde. Ein Weg zur Bildung des Gemeindekernes (Schriftenreihe für zeitgemäße Seelsorge 5), Freiburg 1968. Das Buch enthält Anregungen für die „Geistliche Stunde“, die in den Jahren seit 1954 von Bischof H. Aufderbeck selbst, von Alfred Kardinal Bengsch, Regens Dr. Ludwig Iskenius, Rat Alfons Schäfer, Stadtdechant Bruno Diefenbach, dem Autor dieser Skizze u. a. im Kirchlichen Amtsblatt regelmäßig erschienen. Bischof Aufderbeck war der eigentliche geistliche Vater und Promotor der diesbezüglichen Bemühungen. Er schreibt (ebd. S. 11): „Von Erfahrungen kann man erst sprechen, wenn man es 7mal 70mal versucht hat. Wir haben es damals wohl nur ca. 7 Jahre versucht, nicht 7mal 70 Jahre . . .“ Die damaligen überdiözesanen Überlegungen und Bemühungen seien hier noch einmal kurz in Erinnerung gebracht.

Das Anliegen

In jeder Gemeinde gibt es einen geistlichen Kern, der in Sonntagsgottesdiensten und Gemeindeveranstaltungen, in Gruppen und Familienkreisen geistlich nicht tief genug angesprochen werden kann. Es muß eine gültige Form für unsere Gemeinden gefunden werden, diesen Kern — im Dienste der ganzen Gemeinde und der „Fernstehenden“ — geistlich zu aktivieren.

Konkrete Vorschläge

1. Jede Gemeinde sollte — neben ihrem Pfarrer — einen (von außerhalb kommenden) „Spiritual“ (patēr pneumatikós) haben, der mindestens drei- bis viermal im Jahr — wenn nicht monatlich — in der Gemeinde eine „Geistliche Stunde“ hält, Beichtgelegenheit gibt, vielleicht auch den Sonntagsgottesdienst übernimmt.
2. Zur „Geistlichen Stunde“ werden geeignete Gemeindeglieder (besonders die Gemeindeglieder aller Art) persönlich eingeladen; die Stunde ist aber grundsätzlich gemeindeoffen und wird öffentlich vermeldet. Sie wird in einem nichtkultischen Raum (ohne Tische) und in nichtkultischer Form (keine Andacht!) gehalten. Sie besteht (normalerweise) aus einer Instruktion (vielleicht anhand eines Schrifttextes) über eine zentrale Frage des geistlichen Lebens, einer gemeinsamen Meditation (eines Bildes, Liedes, Gebetes o. ä.), freien Fürbitten und einem frei gesprochenen Segensgebet.
3. Die geistliche Führung des „Spirituals“ zielt besonders auf drei Grundhaltungen: Hingabe, Dienst und Zeugnis³.

„Ich möchte immer entschiedener — in meinem Stand und in meinen Verhältnissen — die gänzliche Hingabe an Gott leben.“

„Ich will in meinem Lebensbereich der Letzte sein und der Diener aller.“

„Mein Leben soll ein Zeugnis sein für Mitchristen und Nichtchristen.“

Nach einiger Zeit kann den regelmäßigen Teilnehmern an der Geistlichen Stunde ein kleines Merkheft überreicht werden, das eine gewisse geistliche Ordnung und Hilfe

³ Eine Bibliographie der wichtigsten Veröffentlichungen des Bischofs bringt das Liturgische Jahrbuch Jg. 34 (1984) (in Druck).

für diese drei Grundhaltungen bietet (vgl. damals das Heft „Des Volkes Heil bin ich“, Leipzig ²1959).

4. Regelmäßige Teilnehmer an der Geistlichen Stunde können nach einiger Zeit ihre Unterschrift geben, in der sie erklären, daß sie sich im Geist des „Ringes“ um ein Leben der Hingabe, des Dienstes und des Zeugnisses bemühen möchten und gern Einladungen bekämen zu Einkehrtagen auf Dekanatsebene und zu Exerzitien bzw. Geistlichen Übungen.

5. Für regelmäßige Teilnehmer an der Geistlichen Stunde werden auf Dekanatsebene Einkehrtage angeboten, diözesan und überdiözesan auch Geistliche Übungen vermittelt.

6. Der so entstehende „Ring“ ist keine „geistliche Bewegung“ mit eigener Spiritualität, sondern nur eine Plattform für geistliche Vertiefungsarbeit. Diese steht und fällt mit geeigneten „Promotoren“, den oben genannten „Spiritualen“. Diese „Spirituals“ eines Dekanates kommen in regelmäßigen Treffen zusammen, um für sich selbst — in gemeinsamen Bibelkreisen und geistlichen Austausch — Anregungen zu empfangen und ihre Arbeit in der Gemeinde und im Dekanat immer mehr zu einer geistlichen Teamarbeit zu machen.

7. Mitglieder geistlicher Familien oder Personalgemeinden (Schönstattbewegung, Dritter Orden, Werk Mariens, die Gemeinschaft christlichen Lebens, charismatische Gruppen u. a.) bekommen in ihren Gemeinschaften vielerlei geistliche Anregungen. Der Großteil der geistlich weiterstrebenden Christen findet aber keinen Zugang zu einer speziell „eingefärbten“ Spiritualität, sondern lebt im Dunkel unserer Tage „offen“ in Hoffnung auf Licht. Für diese Christen könne eine Plattform wie der „Ring“ eine Hilfe sein.

Es wird aber nur gelingen, diese Plattform auf- und auszubauen, wenn die genannten geistlichen Gemeinschaften und ihre Mitglieder in Gemeinde und Dekanat sowie darüber hinaus bei der Durchführung der Geistlichen Stunde in den Gemeinden und im Aufbau des „Ringes“ in der Kirche des jeweiligen Raumes verantwortlich eine eigene Aufgabe und ein gemeinsames Werk sehen, das sie selbst in dem Maße beschenken wird, wie sie dabei nicht für sich selbst werben.

8. Der „Ring“ muß von unten wachsen: in der Gemeinde, vor allem durch die Teamarbeit auf Dekanatsebene, helfend in Diözesen und überdiözesan. Die „Spiritualen“ (Promotoren) können nicht von den bischöflichen Ämtern oder den Dekanatskonferenzen bestimmt werden; der „Ring“ muß im eigenen Kreise (jeweils für drei Jahre) auf Dekanatsebene sich geeignete Mitbrüder auswählen.

⁴ Vielleicht würden wir heute — nach 30 Jahren — die „verbreitete-ingedunkelte“ und noch „farblose“ geistliche Haltung der (vertikalen und horizontalen) „Pro-Existenz“ herausstellen, die ihre Mitte in dem (von der Welt des Säkularismus und vom „Vater“) „verlassenen Jesus“ hat und in dem auch die meisten „eingefärbten“ spirituellen Bewegungen unserer Tage sich wiedererkennen. Vgl. dazu unsern Wiener Vortrag von 1972 (= *Diakonia* Jg. 3, 1972, S. 147–160), erweitert: *Der proexistente Christus — die Mitte des Glaubens von morgen?*, in: H. Schürmann, *Jesu ureigener Tod*, Herder, Freiburg—Basel—Wien ²1976, S. 147–155. Vgl. theologisch begründend: Ders., „Pro-Existenz“ als christologischer Grundbegriff, in: *Analecta Cracoviensia* (in Druck).

Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt

1. Zur heutigen Situation

Daß es Religion in einer zunehmend von Wissenschaft und Technik geprägten Lebenswelt nicht leicht hat, ist beinahe ein Gemeinplatz. Manche Kritiker der Religion warten seit langem auf ein natürliches Ende der Religion; sie mögen für manche Erwartungen ihre persönlichen Gründe haben.¹ Tatsächlich hat Religion viele ihrer ursprünglichen Funktionen an die Wissenschaft abgegeben: etwa das Deuten von Welt, die Orientierung des individuellen Lebens, den Aufbau einer Lebenswelt,² teilweise auch die Bildung von Lebenswerten. Welche Funktionen bleiben dann der Religion noch in einer modernen Gesellschaft? Gibt es Bereiche, wo sie unersetzlich sein könnte?

Seit der europäischen Aufklärung ist Religion hauptsächlich in die Verteidigung gedrängt worden. Sie ist der rationalen Kritik ausgesetzt, teilweise partieller, teilweise totaler Kritik. Manches an der Religionskritik galt ihren autoritären und feudalen Institutionen. Die Vorbehalte der Gebildeten und Intellektuellen gegen Religion verbreiteten sich durch die Massenmedien praktisch in allen Schichten der Gesellschaft. Säkularisierung von Glaubensinhalten, Verluste von Sinnwelten und Defizite an Lebensorientierung sind die Folgen dieses Prozesses.

Viele Wissenschaftler, die in bezug auf Religion einen methodischen Agnostizismus³ vertreten, sind auch in ihrer persönlichen Lebenseinstellung Agnostiker. Andere wiederum wollen Religion und Theologie dezidiert überwinden.⁴ Behavioristen⁵ sehen in der Religion ein lästiges Hindernis für die beabsichtigte Entwicklung streng determinierter Sozialsysteme.⁶ Sie unterstellen, Religion würde deswegen die Freiheit des Menschen nachhaltig verteidigen, damit dieser sündigen könne und folglich Religion brauche.⁷

Seit aber in letzter Zeit die Kritik an Wissenschaft von außen und die Selbstkritik der Wissenschaften zugenommen hat, ist die Religionskritik im allgemeinen etwas vorsichtiger geworden. Seit die negativen Folgen und Auswirkungen einer vorwiegend wissenschaftlichen und technologischen Weltorientierung immer klarer gesehen werden, scheint die Euphorie des Fortschrittes deutlich abzunehmen.⁸ Naive Wissenschaftsgläubigkeit und rationale Monopolansprüche werden

¹ Z. B. T. Moser, *Gottesvergiftung*. Frankfurt 1976, 177f.

² Hier im Sinne von A. Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Wien 1960.

³ Diese Position schließt allein aus methodischen Gründen alle inhaltlichen Fragen der Religion aus den Wissenschaften aus, weil sie dort für unentscheidbar gehalten werden. Vgl. J. H. Randall, *Philosophy of Religion*. Englewood/Cliffs 1963, 119f.

⁴ H. Albert, *Das Elend der Theologie*. Tübingen 1979. Vgl. A. K. Wucherer-Huldenfeld u. a. (Hg.), *Weltphänomen Atheismus*. Wien 1979, 35ff.

⁵ Behavioristen vertreten die Überzeugung, der Mensch sei auf empirisch testbares Verhalten reduzierbar, sein freier Wille sei eine Illusion.

⁶ Das sind „geschlossene Systeme“, in denen jeder einzelne von sog. Eliten total kontrolliert und gesteuert wird.

⁷ Vgl. B. F. Skinner, *Jenseits von Freiheit und Würde*. Reinbek 1973, 151f.

⁸ Vgl. F. von Hayek, *Mißbrauch und Verfall der Vernunft*. München 1979, 69ff.

heute immer schwerer möglich. Manche sprechen in dieser sich verändernden Situation – vielleicht etwas voreilig – von einem Ende der rationalen Aufklärung und von einer „Wiederkehr des Mythos“.⁹ Auf alle Fälle stellt sich in einer Zeit zunehmender Selbstrealisierung von Wissenschaft (genauer einer bestimmten Form von Wissenschaft) die Frage nach Funktion und Stellenwert von Mythos und Religion in unserer Lebenswelt von neuem.

2. Kritik an der Wissenschaft

Worum geht es der aufkommenden Wissenschaftskritik? Zuerst werden die für das Leben negativen Folgen und Wirkungen angewandter Wissenschaften mit ihren kaum noch vorstellbaren Zerstörungspotentialen deutlicher bewußt. Und es wird immer häufiger die Frage gestellt, welche Personstruktur und emotionale Dynamik denn jene Forscher prägen, die direkt oder indirekt für Destruktion arbeiten.¹⁰ Solche Fragestellung hat keine Angst mehr vor dem sogenannten „Psychologismusverdacht“,¹¹ der praktisch jeden Zweck wissenschaftlicher Forschung legitimierte bzw. gegen Kritik immunisierte. Die sogenannte Wertfreiheit von Wissenschaft, die nur innerhalb eines Deduktionszusammenhanges¹² sinnvoll sein kann, erweist sich aber dann als Schimäre, wenn man die vorausgesetzten Wertprämissen und die nachfolgende Verzweckung mitbedenkt.

Außerdem relativiert die sich entfaltende *Wissenschaftsgeschichte*¹³ nicht nur die formale Wissenschaftstheorie und die Logifizierung von Erkenntnis, sie relativiert auch viele Ergebnisse der Forschung. Mit den Zufälligkeiten im wissenschaftlichen Erkenntnisprozeß kommt die Relativität und Überholbarkeit von rationaler Erkenntnis immer mehr in das Blickfeld. Gleichzeitig werden die vorrationalen Voraussetzungen im Erkenntnisprozeß, wie Grundannahmen, Wertungen und Problemelektionen, deutlicher.¹⁴ Und hier zeigt sich, daß eine strikte Trennung zwischen Mythos und Wissenschaft gar nicht möglich ist, sofern diese vorrationalen Elemente im Mythos ihren Ausdruck finden.

Schließlich läßt sich die wachsende Gefahr von deterministischen Systemen¹⁵ in den sogenannten objektiven Wissenschaften nicht länger verdecken. Es sind nicht nur Behavioristen, Positivisten und Materialisten, die den Menschen als strikt determiniertes Wesen und folglich als bloßes Objekt der Forschung ansehen, das sich seine Illusionsreste von Subjektivität und Freiheit mühsam zu retten versuche. Jede monopolisierende, szientistische¹⁶ Form von Wissenschaft dürfte

⁹ Vgl. B. Duhm, *Aufbruch zur neuen Kultur*. München 1982, 57 ff. F. Capra, *Wendezeit*. Bausteine für ein neues Weltbild. Bern 1983, 438 f.

¹⁰ Vgl. A. Maslow, *The psychology of sciences*. Chicago 1966, passim.

¹¹ Dieser Verdacht schließt jede persönliche, emotionale und lebensgeschichtliche Komponente am Erkenntnisprozeß als „Psychologismus“ aus und postuliert eine reine und emotionsfreie Rationalität.

¹² Das ist das System einer wissenschaftlichen Ableitung, bestehend aus Grundannahmen, Ableitungsregeln, Gesetzen, Hypothesen, Randbedingungen, Einzelbeobachtungen; innerhalb dieser Deduktion sollen Wertungen vermieden werden.

¹³ Z. B. G. Böhme u. a., *Die gesellschaftliche Orientierung des wissenschaftlichen Fortschritts*. Frankfurt 1978, 87 ff.

¹⁴ Vgl. F. Tenbruck, *Zur Kritik der planenden Vernunft*. Freiburg 1972, 127 f.

¹⁵ Vgl. B. F. Skinner, *Wissenschaft und menschliches Verhalten*. München 1973, 43 ff.

¹⁶ Szientismus vertritt für die rationale Erkenntnis einen Monopolanspruch und verdrängt alle vorrationalen Elemente im Erkenntnisprozeß.

zum direkten Wegbereiter von ideologischen¹⁷ und „geschlossenen“ Systemen werden und damit eine Bedrohung von traditionell verstandener Humanität sein. Gemessen an ihren direkt erlebbaren Folgen hat Wissenschaft für viele ihre ethische Unschuld bzw. Neutralität sowie ihren Monopolanspruch auf Lebensorientierung verloren.

In der Wissenschaftsgeschichte sind die – wenn auch verdeckten – emotionalen Dynamiken¹⁸ der Forscher nicht länger tabu, biografische Fragen werden nicht länger ausgeklammert.¹⁹ Es wird auch erhoben, wer aus welchen Gründen Wissenschaftler wurde oder wird, zu welchen Zwecken einer sein Wissen einsetzt, welche emotionalen Prozesse sich aus der Lebensgeschichte eines Forschers ablesen lassen. Dabei zeigt sich, daß Forschungsstrategien und Forschungsergebnisse keineswegs, wie allzulange behauptet, von emotionalen Gegebenheiten unabhängig seien. Der sehr unterschiedliche Gebrauch von Rationalität scheint nachhaltig von emotionalen Prozessen bestimmt,²⁰ Vernunft agiert niemals in jenem fleischlosen Raum, den sich die Logik erträumt.

3. Ein verändertes geistiges Klima?

Damit scheint auch ein gewandeltes kulturelles Klima für Religion (und Mythos) im Entstehen. Religion kann nach langem wieder aus ihrer Verteidigungsstellung heraustreten, sie kann gegenüber der sie anklagenden Wissenschaft ein neues Selbstwertgefühl entfalten. Das könnte einen größeren Freiraum zur Entfaltung ihrer ursprünglichen Dimensionen zur Folge haben. Denn Religion und Mythos erweisen sich als der ursprüngliche und vielfältige Ausdruck dieses vorrationalen Bereichs im menschlichen Leben.²¹

Wir können unter *Mythos* den schöpferischen Umgang mit dem Unverfügbaren verstehen. Dann sehen wir, daß selbst in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt das Unverfügbare geblieben ist und unserer ganzen Lebenserfahrung nach auch bleiben wird. Lebensanfang, Lebensende, Lebensgeschichte sind uns nicht ohne weiteres verfügbar. Damit bleibt der elementare Bereich für Mythos und Religion auch in einer wissenschaftlich interpretierten und technologisch bzw. technokratisch bestimmten Lebenswelt voll erhalten.

Je mehr heute in Subgruppen unserer Gesellschaft die Welt der „Gefühle“²² wieder entdeckt und zugelassen wird, umso stärker relativieren sich Monopolansprüche der Vernunft und umso mehr wächst der Entfaltungsraum für Mythos und Religion. Die sogenannte *Humanistische Bewegung*²³ in der Sozialtherapie, in der Kommunikationsforschung und in der Gruppendynamik trägt nicht wenig

¹⁷ Ideologische Systeme vertreten einen unbedingten Monopolanspruch, sie entziehen sich rationaler Kritik, berufen sich auf Geheimwissen, entfalten ein dichotomisches Weltbild und bedienen sich gehaltloser „Leerformeln“. Vgl. K. Salamun und E. Topitsch, *Ideologie. Herrschaft des Vorurteils*. Köln 1973.

¹⁸ Das sind affektive Prozesse, die aus körperlichem Erleben kommen und jedes Menschenleben prägen, die damit auch das Denken beeinflussen.

¹⁹ Vgl. E. Landau, *Psychologie der Kreativität*. München–Basel 1969, 32f. H. D. Schneider, *Sozialpsychologie der Machtbeziehungen*. Stuttgart 1978, 17f.

²⁰ Vgl. G. W. Allport, *Die Natur des Vorurteils*. Köln 1971, 208 ff.

²¹ Vgl. M. Douglas, *Tabu und Körpersprache*. Frankfurt 1981, passim.

²² Vgl. G. Kahle, *Die soziale Dimension der Gefühle*. Frankfurt 1981, 27 ff. C. Rogers, *Die Kraft des Guten*. München 1978, 286 ff.

²³ Vgl. Ch. Bühler, *Einführung in die Humanistische Psychologie*. Stuttgart 1974, 29 ff.

zu einer notwendigen Relativierung von Vernunft bei. Dort zeigt sich aber, sogar empirisch testbar, daß unsere emotionalen Strukturen und Prozesse nur minimal durch rationale Einsicht veränderbar sind.²⁴

Mit der Wiederezulassung des emotionalen Bereichs im menschlichen Leben weitet sich der Lebensraum von Religion. Denn diese wird entstehungsgeschichtlich ungleich stärker aus dem emotionalen Bereich denn aus der rationalen Erkenntnis gespeist. Damit wird deutlich, daß eine „Vernunftreligion“²⁵ oder eine rationale Reduktion von Religion und Theologie²⁶ die Grunddimension der Religion verfehlen. Daraus folgt, daß die Inhalte der Religion für rationale Erkenntnis unentscheidbar werden.²⁷

Soweit Theologie heute den Weg rationaler Reduktion von Religion geht, setzt sie sich der traditionellen Religionskritik voll aus. Im besonderen wird eine solche Theologie von den Einwänden eines „Kritischen Rationalismus“ voll getroffen.²⁸ Hingegen trifft seine Kritik überhaupt nicht die elementaren Lebensbereiche von Mythos und Religion, die weitgehend vor und außerhalb „vernünftiger“ Erkenntnis liegen. Dies ist auch der Grund, warum eine totale Religionskritik nicht legitim und wahrscheinlich auch nicht möglich ist. Der emotionale Bereich unseres Lebens entwickelt eine eigene Dynamik, die von Ratio wenig berührt wird. Freilich muß hier auch gesehen werden, daß mit der wachsenden Wissenschaftskritik auch neue Formen der Irrationalität und der Vernunftfeindlichkeit auf uns zukommen.²⁹ Dies ist als Reaktion auf allzulange Monopolansprüche der Vernunft zwar verständlich, aber es kann für das soziale Leben bedrohlich sein. Vermutlich können Formen der Irrationalität nur aufgefangen werden, wenn uns ein ausgewogenes Gleichgewicht zwischen rationalen Bereichen und emotionaler Dynamik gelingt. Das setzt voraus, daß eine sich selbst relativierende Vernunft in der Lage sein wird, Emotionalität zu akzeptieren, zuzulassen und auf schöpferische Weise zu ergänzen. Dann besteht eine geringe Hoffnung, daß eine Kooperation zwischen einer selbstkritischen Vernunft und dem aufgewerteten Gefühl möglich sein wird.

L. Wittgenstein hatte angemerkt, daß Religion und Ethos außerhalb der empirischen und auch der rationalen Welt angesiedelt seien; er nennt sie „transcendental“ (Tract. 6.421). Er will damit eine klare methodische Trennung zwischen Wissenschaft und Religion, gewiß aber keine totale Kritik an Religion. Denn er weiß um den positiven Wert von Religion für das menschliche Leben, auch wenn er sich mit seiner eigenen religiösen Glaubensgeschichte schwer tut.

4. Funktionen der Religion

Welche Funktionen bleiben also für Religion (und Mythos) in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt, die um die natürlichen Grenzen menschlicher Vernunft weiß? Zunächst bleibt die lebensnotwendige Funktion der *Sinngebung des Daseins*. Rationale Erkenntnis kann dazu nur begrenzt einen Beitrag leisten, da sie

²⁴ Vgl. H. C. Triandis, *Einstellungen und Einstellungsänderungen*. Weinheim 1975, 166 ff.

²⁵ Wie sie etwa die europäische Aufklärung (D. Hume, I. Kant) postulierte.

²⁶ Etwa der Kritische Rationalismus (H. Albert); aber auch manche Theologen betreiben Ähnliches.

²⁷ Vgl. B. Pascal, *Pensees*, Frag. Nr. 431. Dazu H. Küng, *Existiert Gott?* München-Zürich 1978, 72 ff. Das ist die Position des methodischen Agnostizismus in den Wissenschaften.

²⁸ Vgl. H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen 1969, 104–130.

²⁹ Vgl. G. R. Bach und H. Molter, *Psychoboom*. Düsseldorf 1976, 190 f.

die Sinnfrage aus ihrem Regelsystem ausscheidet. Wissenschaftliche Erklärung kommt über den „Zufall“ des Seins nicht hinaus. Der Sinn der Welt müsse außerhalb der Welt liegen, hatte Wittgenstein bemerkt (Tract. 6.41). Andererseits genügt uns der „Zufall“ keineswegs zur Lebensorientierung und zur Lebensmotivation; er kann sehr schnell zu Belanglosigkeit und Sinnlosigkeit werden. Bleibt individuelles und soziales Leben aber ohne Motivation und Richtung, wäre latente Selbstzerstörung die natürliche Folge.³⁰

Gewiß suchen viele Zeitgenossen den Sinn ihres Daseins außerhalb von Religion. Sie suchen ihn im Bereich der Kunst, der Ästhetik, der Ideologie, der Technologie, der Wissenschaft, der sozialen Beziehungen, der Mystik und der Meditation. Aber wo sie sich mit einem außerempirischen Lebenssinn auseinandersetzen, berühren sie bereits Bereiche des Mythos, wahrscheinlich der Religion. Sie mögen die Sinnangebote einer bestimmten Religion ablehnen, trotzdem bewegen sie sich im Lebensfeld der Religion. Ohne Zweifel gibt es den Ungläubigen bzw. den Atheisten im Sinne einer bestimmten Religion. Aber ob es den schlechthin religionslosen Menschen gibt, der sinnvoll überleben kann, ist zumindest zweifelhaft.³¹

Eine weitere Funktion der Religion besteht darin, daß sie den *Wert* und die *Würde* des einzelnen Menschen bewahren hilft. Trotz der in ihr auch gespeicherten destruktiven Lebensgeschichte³² geben zumindest die späteren Religionen jedem Menschenleben einen Eigenwert. Und sie bewahren und schützen eine relative Freiheit des Menschen gegen behavioristische und szientistische Tendenzen, die den einzelnen Menschen zu einem Forschungsobjekt für Eliten reduzieren wollen. Hier kann Religion einen unersetzbaren Beitrag leisten, um die Subjektivität und das Personsein des Menschen zu wahren. Die Zielwerte traditionell verstandener Humanität dürften außerhalb der religiösen Lebenswelt kaum realisierbar sein.³³

Religion als Orientierung an einer metaempirischen Welt³⁴ ist vermutlich die einzige Kraft, die gegen Monopole wissenschaftlicher Welterklärung auftritt, die damit unsere Lebenswelt für eine „andere Dimension“ offenhält, die uns vor einer empirisch abgeschlossenen Daseinsweise bewahrt. Damit wird die Unverfügbarkeit von Teilbereichen des Lebens angenommen, die Erfahrung menschlicher Kontingenz³⁵ wird nicht verdrängt. Das hat zur Folge, daß uns vorwiegend die Religion eine Vielfalt von Welterklärungen, Weltorientierungen und Lebenswelten offenhalten kann, daß nur sie mit Erfolg rationalen Monopolisierungen entgegensteuern kann.

Zur bleibenden Aufgabe von Religion gehört, daß in ihrem Lebensraum emotionale Prozesse dargestellt und ausgedrückt werden können. Das geschieht im Kult, im Ritual und in der religiösen Lebensform. Die Existenz von Religion

³⁰ Vgl. V. Frankl, *Der Wille zum Sinn*. Bern 1972, passim.

³¹ Vgl. W. L. Gombocz, *Warum man nicht Atheist sein kann*. In: Salzburger Jahrbuch für Philosophie 33/34 (1979).

³² Gemeint sind die Menschenopfer, Tieropfer, heilige Kriege und Inquisitionen in den alten Religionen.

³³ Vgl. A. Grabner-Haider, *Ethos und Religion. Entstehung neuer Lebenswerte in der modernen Gesellschaft*. Mainz 1983, 189 ff.

³⁴ Gemeint ist die außerempirische, metaphysische Welt Gottes, jenseits von Zeit und Raum, aber in diese hereinreichend.

³⁵ Das ist die Erfahrung totaler Lebensgrenzen.

garantiert, daß der emotionale Bereich seinen Eigenwert behält und daß auf Dauer keine Gefühlsverbote erlassen werden können. Die Lebensform der Religionen erweist sich als das Ergebnis von emotionalen Lagen, Strukturen und Prozessen, die von rationalem Denken begleitet werden. Gerade diese Funktion der Religion wird heute von einigen Humanwissenschaften bestätigt.³⁶

Eine wichtige Aufgabe bleibt der Religion im Prozeß der *Wertbildung* und der *Wertveränderung*. Gewiß können sogenannte rationale Ethiken³⁷ und Wertsysteme mit großem Nutzen für das soziale Leben entwickelt werden. Was aber nicht gelingt, sind rationale Begründungen für irgendwelche Wertsysteme, weil sich aus deskriptiven Aussagen prinzipiell keine Werte und Normen ableiten lassen.³⁸ Die Grundwerte jedes ethischen Systems sind vorrational, sie entstammen zum großen Teil wiederum unserem emotionalen Leben. Das aber heißt historisch gesehen, daß sie aus Mythos und Religion herkommen.³⁹ Damit können Religionen einen wichtigen Beitrag dazu leisten, humane Lebenswerte zu begründen, zu entfalten und zu verändern, Menschen zu einem humanen Handeln zu motivieren.

Ein anderer Bereich bleibt der Religion in der *Bewältigung von Leben* und Lebensgrenzen, von Daseinsdruck und Tod. Auch wenn rationalistisch orientierte Kritiker der Religion dazu neigen, diese Funktion der Religion abzuwerten, so läßt sich Leben in seinen Grenzsituationen selten allein rational bewältigen; und es ist keineswegs selbstverständlich, daß wir unser Leben in solchen Situationen bewältigen. Dies können wir von den angewandten Humanwissenschaften lernen.⁴⁰ Daher sollte jede Form von Religionskritik Vorsicht walten lassen, wenn sie Religion als gespeicherte Lebensgeschichte der Menschheit oder einer bestimmten Kultur überwinden möchte.

5. Konsequenzen

Unter welchen Bedingungen könnte Religion in der modernen Lebenswelt diese Funktionen erfüllen? Welche Entwicklungen und Transformationen von Religion wären nötig, damit sie auch in einer wissenschaftlich-technisch orientierten Lebenswelt zu einer tragfähigen Sinnwelt werden kann? Zunächst wäre eine klare Abgrenzung vom Regelsystem der Wissenschaft wünschenswert – auch wenn eine absolute Grenzziehung nicht möglich ist –, um nicht durch Grenzverwischungen unnötige Probleme zu schaffen. Wenn Religion und Wissenschaft ihre jeweiligen Aufgabenbereiche erkennen und akzeptieren, dürften neue Formen der Kooperation zwischen diesen beiden Kräften unserer Kultur möglich werden. Wenn gegenseitiges Akzeptieren und ein gleichwertiger Austausch zwischen Wissenschaft und Religion gelingen, kann es zwischen beiden zu kreativen Prozessen kommen. Denn auf der einen Seite gehen ständig neue, wenn auch überholbare Wissensgehalte in die Lebenswelt der Religion ein, womit sich diese ausinandersetzen muß. Religion weiß sich ständig partieller Kritik seitens der Ver-

³⁶ Z. B. D. von Uslar, *Psychologie der Religion*. Zürich 1978, 27f.

³⁷ Das sind ethische Systeme, die vorgeben, allein auf der Vernunft zu basieren, was aber bei genauer Analyse gar nicht möglich ist.

³⁸ Vgl. F. von Kutschera, *Einführung in die Logik der Normen, Werte und Entscheidungen*. Freiburg 1973, 66ff.

³⁹ Vgl. W. James, *The Varieties of religious experience*. New York 1902, 106ff.

⁴⁰ Vgl. E. Ringel, *Selbstschädigung durch Neurose*. Wien 1973, 21f.

nunft ausgesetzt, es werden Teilbereiche ihrer Lebensform durch wissenschaftliche Forschungsergebnisse in Frage gestellt. Sie ist permanent genötigt, darauf eine Antwort zu finden, wodurch sich ihre Glaubensform und Lebensform weiterentwickeln.

Andererseits kann Religion, die ein neues Selbstwertgefühl entwickelt hat, der Wissenschaft durchaus kritisch gegenüberstehen. Sie macht diese z. B. auf rationalistische oder empiristische Engführungen aufmerksam, sie warnt sie vor Monopolansprüchen und autoritären Tendenzen. Sie macht im Blick auf andere Kulturen darauf aufmerksam, daß auch andere Formen von Wissenschaft und Technologie möglich seien.⁴¹ Oder sie erinnert die Wissenschaft an ihre vorrationalen Grundannahmen, Wertungen und Selektionen.

Religion hat der Wissenschaft und der Vernunft gegenüber durchaus eine kritische Funktion, wie umgekehrt die Wissenschaft der Religion seit langem kritisch gegenübersteht. Die Kritik wird dann zu einem wechselseitigen Prozeß, wenn beide auf Immunisierung verzichten und zu lernen bereit sind. Unabdingbare Voraussetzung ist, daß beide sich von einem ideologisch geschlossenen zu einem ideologiefrei offenen System⁴² entwickeln. Es wird allgemein angenommen, Wissenschaft sei einem offenen System ungleich näher als Religion. Auch wenn dies mit Einschränkungen stimmen mag, so darf nicht übersehen werden, daß bestimmte Formen der Wissenschaft genauso Gefahr laufen, zu einem ideologischen System zu werden, auch wenn sie dies heftig bestreiten mögen.

Denn nicht nur die meisten herkömmlichen Formen von Religion zeigen starke ideologische (autoritäre, kritikimmune, totalistische) Elemente,⁴³ auch szientistisch oder behavioristisch oder postivistisch verstandene Wissenschaften⁴⁴ tendieren eindeutig zu monopolhaften und damit zu geschlossenen Systemen. Wie müßten also die *Transformationen* auf beiden Seiten aussehen? Für die Religion würde dies bedeuten, daß sie schrittweise Immunisierungsstrategien⁴⁵ gegenüber rationaler Kritik aufgibt, bipolare Weltdeutungen (gut/böse; Freund/Feind; Licht/Dunkel) überwindet, Tabuisierungen jeder Art (von Personen, Lehrinhalten, Normen) langsam abbaut, daß sie Ansprüche von Totalität und Monopol zugunsten einer Vielfalt von religiösen Lebensformen ablegt. Denn auch wenn die religiöse „Wahrheit“ nur eine sein kann, nämlich Gott, so gilt als religiöses Axiom, daß unser Nichtwissen über Gott ungleich größer ist als unser Wissen.⁴⁶ Damit scheinen auch übermäßige Fixierungen auf sogenanntes „Geheimwissen“ überwindbar;⁴⁷ die „Offenbarung Gottes“ in der menschlichen Lebensgeschichte läßt sich vielleicht auch ohne strikte Tabuisierung verstehen. Denn wenn Gott die absolute „Wahrheit“ ist und diese „offenbart“, dann können wir ehrlicherweise annehmen, daß wir ihr nur begrenzt nahe kommen.⁴⁸ Diese Einsicht

⁴¹ Vgl. J. Illies, Brauchen wir eine andere Wissenschaft? In: O. Schatz (Hg.), Brauchen wir eine andere Wissenschaft? Graz 1981, 265 ff.

⁴² Vgl. M. Rokeach, The open and closed mind. New York 1960, 6f. Offene Systeme verzichten auf Immunisierung, auf Tabuisierung von Geheimwissen, sie sind lernbereit, in ihrer Struktur nicht autoritär, sondern partnerschaftlich.

⁴³ Vgl. K. Salamun, Ideologie, Wissenschaft, Politik. Graz 1975, 20f.

⁴⁴ Vgl. K. O. Apel, Szientifik, Hermeneutik, Ideologiekritik. In: Man and World 1 (1968) 37–63.

⁴⁵ Methoden, wodurch jede Form der Kritik von innen oder von außen abgewehrt wird.

⁴⁶ Vgl. B. Gertz, Glaubenswelt der Analogie. Freiburg 1970, passim.

⁴⁷ Das bedeutet, daß auch dieses Wissen hinterfragbar und weiter entfaltbar ist, was ja christliche Theologie de facto tut.

⁴⁸ Vgl. R. Panikkar, The interreligious dialogue. New York 1978, 40f.

würde nicht die einzelnen Religionen nivellieren, sondern sie würde jeder Kultur und jeder menschlichen Lebensgeschichte ihren eigenen Weg zur einen göttlichen „Wahrheit“ zugestehen. Religionskriege und Inquisitionen wären dann zugunsten eines lebendigen Dialoges überwindbar.⁴⁹

Im Grunde gelten dieselben Forderungen auch von den Wissenschaften, denn auch diese berufen sich zunehmend auf ein „Geheimwissen“ von Eliten. Grundlegend ändern müßte sich das Kommunikationsmodell zwischen Religion und Wissenschaft. Es müßte nämlich eine abwertende verdeckte Kommunikation zugunsten eines gleichwertigen und unverdeckten Austausches überwunden werden. Die Voraussetzungen solcher Entwicklungen sind uns heute teilweise bekannt: Es müßten auf beiden Seiten die autoritären, rigiden, angstbesetzten, autistischen Persönlichkeitstypen⁵⁰ die Möglichkeit erhalten, sich zu relativ offenen, angstfreien, partnerschaftlichen Personen weiterzuentwickeln.⁵¹

Ein solcher langwieriger Prozeß, der nur als Postulat angedeutet werden soll, würde eine fortschreitende *Humanisierung* sowohl der Religion wie der Wissenschaft zur Folge haben. Beide werden von den Persönlichkeitstypen geprägt, die in ihnen den Ton angeben; denn jedes soziale System tendiert dazu, in den leitenden Funktionen denselben Persönlichkeitstypus zu reproduzieren. Fortschreitende Humanisierung von Wissenschaft und Religion würde tiefgreifende Folgen für die sich bildende Weltzivilisation haben. Denn dann käme die reale Möglichkeit in Sicht, daß die Großideologen unserer Zeit (Marxismus, Positivismus, Kapitalismus, Materialismus u. a.) langsam aufgebrochen und damit überwunden werden könnten. Denn prinzipiell bedroht heute auf Grund der technischen Möglichkeiten jede geschlossene Ideologie, was immer ihr Gehalt sei, das Leben unseres Planeten.

In der Kleingruppenforschung⁵² wird heute mit verschiedenen Modellen der Sozialtherapie, der Kommunikationsforschung und anderer angewandter Humanwissenschaften daran gearbeitet, wie es möglich sein könnte, die ideologische Persönlichkeit zu verändern, ohne sie zu bedrohen, und die Sozialisation⁵³ einer annähernd ideologiefreien Persönlichkeit⁵⁴ vorzubereiten. Denn ideologische Lehren, Normen und Gesellschaftssysteme werden von bestimmten Persönlichkeiten geprägt, getragen und weitergegeben. Wir ahnen, daß das Überleben unserer Kultur, vielleicht unserer Welt von der Überwindung ideologischer Verhaltensweisen abhängt. Eine kritische und schöpferische Kooperation zwischen Wissenschaft und Religion könnte vielleicht die entscheidende Voraussetzung für diese dringliche Aufgabe sein, für die uns nicht beliebig Zeit bleibt. Sie kann von niemandem verordnet werden, sondern nur von schöpferischen, dem Leben verantwortlichen Gruppen begonnen werden.

In diesem Kontext scheint es weder begründet noch wünschenswert, von einem bevorstehenden „Ende der Religion“ zu träumen. Denn Religion lebt wie der äl-

⁴⁹ Vgl. W. Bülmann, *Weltkirche. Ihre neuen Dimensionen*. Graz 1984, passim.

⁵⁰ Vgl. Th. Adorno, *The authoritarian personality*. New York 1950. Ders., *Studien zum autoritären Charakter*. Frankfurt 1973, 345f.

⁵¹ Vgl. C. Rogers, *Die Entwicklung der Persönlichkeit*. München 1976, 164f.

⁵² Vgl. H. M. Ruitenbeek, *Die neuen Gruppentherapien*. Stuttgart 1976, 162f.

⁵³ Die Prägung in einer sozialen Umwelt.

⁵⁴ M. Rokeach, *The open and closed mind*, 347ff.

tere Mythos in jeder einzelnen menschlichen Lebensgeschichte weiter. Alle Monopolansprüche von Vernunft, Wissenschaft und Technik wären Reduktionen von Menschsein, höchstwahrscheinlich mit selbstzerstörerischen Folgen. Nur eine Religion mit neuem Selbstwertgefühl und mit der Fähigkeit zur Entwicklung scheint geeignet, in kritischer Zusammenarbeit mit den Wissenschaften um das Überleben der Menschheit und um humane Lebensformen zu ringen.

Der aktuelle Zeitschriften-Tip:

„Kunst und Kirche“, Heft 3/1984

Thema: Das Bild der Frau im Wandel

Dieses Heft bietet eine in dieser Form wohl einmalige Zusammenschau theologischer, künstlerischer und literarischer Aspekte zum Bild der Frau in Vergangenheit und Gegenwart. Eine Pflichtlektüre für alle, denen an der geistigen Auseinandersetzung mit dieser erstrangigen Zeitfrage gelegen ist.

Aus dem Inhalt:

Günter Rombold: Die Dämonisierung des „Weibes“, Das Mysterium der Geschlechter im Werk von Max Beckmann / Gudrun Körner: Vom Weiblichen in der Kunst / Karl-Josef Kuschel: Ansätze zu einem neuen Bild der Frau in der Gegenwartsliteratur / Gisliind Nabakowski: „Meine Träume habe ich niemals gemalt, sondern meine Realität“ / Kurt Lüthi: Symbole weiblicher Identitätsfindung / Has Gercke: Die Gezeichnete / Dorit Marhenke-Constantinescu: Erzählen und Erinnern / Horst Schwebel und Barbara Heinisch: „Malerei kommt von Liebe“ / Hanna Schnedl-Bubenicek: Zwischen Gynokratie und Mädchenkrieg / Ein heiter-ironisches Zwischenspiel / Elisabeth Moltmann-Wendel: Die biblische Maria Magdalena / Gottfried Bachl: Die Frau zwischen Dämonisierung und Idealisierung / Monika Leisch-Kiesl: Maria — Anwältin des Weiblichen?

Preis des Heftes: öS 95.— (DM 13,50), Preis für ein Jahresabonnement:
öS 350.— (DM 49,50).

Zu beziehen über den Buchhandel oder direkt beim Verlag:
ÖÖ. Landesverlag Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz.



Werterziehung

Schwierigkeiten und Möglichkeiten

Die in diesem Jahrgang unserer Zeitschrift gebotenen Gedanken zum Thema „Wertvermittlung“ (171—182) wollten den Boden bereiten für die nachfolgenden Überlegungen, die Fragen der pädagogischen Praxis aufgreifen. (Redaktion)

1. Werterziehung, ein geistiger Prozeß

Soll Werterziehung gelingen, müssen bestimmte Voraussetzungen gegeben sein: die Umwelt muß halbwegs intakt sein, die Brunnen dürfen nicht vergiftet sein, die zwischenmenschlichen Beziehungen müssen tragfähig sein, denn ohne Vertrauen läßt sich nichts lernen. Es ist zu bedenken, *wann, unter welchen Umständen* und *wie* Werte vermittelt werden können. Ebenso ist auf Einübung und Gewöhnung Bedacht zu nehmen.

Herausgehoben sei die Bedeutung des Kognitiven in der Frage der Wertvermittlung, ein Bereich, der heute oft als nicht so wichtig angesehen wird. Die Äußerungen und das Tun des Menschen haben in der heutigen Welt eine viel größere Reichweite bekommen als früher. Die Folgen des eigenen Tuns sind unüberschaubar geworden, so daß man sich dabei weniger denn je auf seine Instinktsicherheit und sein natürliches Empfinden verlassen kann. Man erlebt nicht mehr, was man einem anderen schuldig bleibt; man kennt den anderen nicht und darum vielfach auch das Leid nicht, das man ihm zufügt. Der Kampf gegen die „Gedankenlosigkeit“ ist darum zu einem wichtigen Bestandteil der ethischen Erziehung geworden. Nur wenn die rational kognitiven Fähigkeiten entsprechend ausgebildet sind, wird man Zusammenhänge durchschauen und auch einem Menschen, zu dem man keine Beziehungen hat, richtig begegnen können.

Trotz solcher Hinweise bleibt die Frage, wie Werterziehung eigentlich „geht“, letztlich unbeantwortbar; handelt es sich dabei ja um einen geistigen Prozeß, der mit dem menschlichen Reifen zusammenhängt. Es ist ein geistiger Wachstumsprozeß, der gefördert oder behindert werden kann, der sich aber nicht nach machbaren Gesetzen vollzieht. Gewiß lernen Kinder zunächst durch Nachahmung, sie üben Verhaltensweisen ein, deren Sinn sie (noch) nicht verstehen — und doch kommt alles darauf an, daß mit der Einübung auch der Keim des geistigen Verstehens grundgelegt wird. Wie das geschieht, läßt sich andeuten, aber nicht erschöpfend sagen.

2. Werterziehung setzt eine eigene Überzeugung und einen eigenen Standpunkt voraus

Es ist leicht einzusehen, daß ein Weitergeben von Werten, von denen man selber nicht überzeugt ist, nicht sehr erfolgreich sein wird. Die nicht zur Sprache gebrachten „Gegenströme“ sind stärker als alle verbalen Beteuerungen. In der Praxis liegt in diesem Sachverhalt eine bedeutsame Ursache für eine oft erfolglose Werterziehung.

Es sei hier aber noch auf einen größeren Zusammenhang verwiesen, und zwar auf den Gesamtbereich der Institution Schule. Sie ist meist eine Institution des Staates, der

sich (z. B. in Österreich) weitgehend als weltanschaulich neutral versteht. Die Gewissensfreiheit ist rechtlich abgesichert, der Schüler soll zu nichts gedrängt werden, was gegen seine Überzeugung ist, gegen die seiner Eltern oder gegen die führenden politischen Kräfte des Staates.

Es soll hier nicht gegen dieses Prinzip Stellung genommen werden, aber man muß sich über die sich daraus ergebenden Konsequenzen im klaren sein. Je „neutraler“ eine Institution ist und je mehr rechtliche Absicherungen für diese Neutralität vorhanden sind, umso mehr wird die Erziehungsarbeit erschwert bzw. unmöglich gemacht. Je mehr Rücksicht man auf eine Vielfalt zu nehmen hat, umso weniger können pointierte Meinungen und Überzeugungen aufkommen.

„Die Staatsgewalt als Hüter der Grundrechte und Erzieher des Volkes — ein ideales Bild. Doch ist historisch gesehen der Staat von Haus aus kein Erzieher, er hat sich sein Erziehungsmonopol in der Neuzeit angeeignet. Angesichts geschichtlicher Erfahrungen sei also doch die Frage gestattet, ob durch weitere Ausweitung staatlicher Kompetenzen hier nicht doch der Bock zum Gärtner gemacht wird.“¹

Die geschilderten Umstände erklären, warum in unseren Schulen die Wissensvermittlung überwiegt und Persönlichkeitsbildung kaum geschehen kann. Ältere Schüler oder Studenten würden in derartigen Bemühungen der Lehrer sehr bald eine Kompetenzüberschreitung sehen, sosehr sie andererseits an Persönlichkeitsbildung interessiert sind.

Was gegenwärtig in den Schulen die bloße exakte Wissensvermittlung etwas ablöst, dient wiederum nicht der Persönlichkeitsbildung; es handelt sich vielmehr um Fragen der Vermittlungsmethoden und der Kommunikation. Etwas verkürzt könnte man sagen: anstatt sich mit inhaltlichen Fragen zu befassen, beschäftigt man sich mit „Transportproblemen“. Wertvermittlung geschieht dabei höchstens am Rande. Man kann es sich eben kaum leisten, in einer neutralen Schule etwas zu vermitteln, was Überzeugungen voraussetzt.

So kann es dann eigentlich nicht verwundern, wenn das herauskommt, was Z. Schachter in seinen „Aphorismen zum Vorbildsein“ befürchtet:

„Viele Lehrer haben die Vorstellung, das Wichtigste der Erziehung sei es, die Waren der Zivilisation in gewisse Päckchen zu packen und diese Päckchen der nachwachsenden Generation zu übergeben . . . Im Bereich der Wahrheit gibt es dann nichts Persönliches. Sie und ihre Schüler sind so schlau geworden wie Kartenspieler. Wenn ich Karten spiele, will ich nicht, daß die anderen wissen, wie meine Karten aussehen . . . Angerührtwerden von der Botschaft kommt nur dann zustande, wenn ich von Menschen, die die Botschaft in sich verkörpern, betroffen gemacht werde.“²

3. Die Notwendigkeit der Balance

Es kann gewiß in bestimmten Situationen notwendig sein, im Sinne einer Gegensteuerung einseitige Akzentsetzungen vorzunehmen. Andererseits gehört es zu den Grundübeln unserer Zeit, daß an sich richtige Teilwahrheiten als *die* Wahrheit ausgegeben und damit absolut gesetzt werden. Wird jedoch an sich Gutes und Richtiges ohne Rücksicht auf andere Werte durchgesetzt, kann daraus eine krebsartige Wucherung entstehen, die den Organismus zerstört.

¹ W. Reinhard, Wertprobleme in der Geschichtswissenschaft, in: Wertpluralismus und Wertewandel heute. (Schriften der philosophischen Fakultäten der Universität Augsburg Nr. 23), München 1982, 242.

² In: G. Biemer — A. Biesinger (Hg.), Christ werden braucht Vorbilder, Mainz 1983, 101.

Es gibt verschiedene Gegensatzpaare, von denen der eine oder der andere Begriff jeweils für eine andere Gruppe zum Reizwort geworden ist:

Gehorsam	— Freiheit
Nachgiebigkeit	— Wahrung der Eigeninteressen
Sich einfügen	— Emanzipation
Tradition	— Fortschritt
Verzicht	— Selbstverwirklichung
Stille, Verinnerlichung	— Weltveränderung
Kontrolle	— Vertrauen
Ordnungsliebe	— schöpferische Freiheit

Es ist unschwer zu erkennen, welchen Begriffen derzeit die allgemeine Sympathie gehört. So hat jede Zeit, jede Generation und jede Gruppe ihre Vorliebe für bestimmte Werte, das jeweilige Gegenteil wird als wertlos erlebt, lächerlich gemacht oder mit Feindbildern belegt. Die Bewertung erfolgt dabei vielfach emotional und trägt alle Züge des Vorurteils an sich, so daß man schwer dagegen ankämpfen kann. Sie findet ihren Ausdruck bereits in der Art der Beispiele, die man auswählt und mit denen man die eine oder andere Seite etikettiert.

Die Wirklichkeit ist jedoch differenzierter, als daß man ihr auf diese vereinfachende Weise gerecht werden könnte; sie wird durch einseitige Aussagen mehr verfälscht als erfaßt. Wahrheit liegt auf beiden Seiten und sie ist nur zu finden, wenn man die richtige Balance zwischen den Extremen findet. Sie zu suchen ist unabdingbar, auch wenn dies vor allem jungen und vitalen Menschen schwerfällt und auch wenn die Unterscheidung zwischen einer spannungsgeladenen Balance und einem verschwommenen Kompromiß nicht immer leicht ist. Von alters her wurde diese Kunst der richtigen Balance als Tugend bezeichnet. Wahrheitsliebe kann töten, wenn sie absolut gesetzt wird, und verliert so Sinn und Wert. Friedensliebe wird gefährlich, wenn sie alle schwer erträglichen Spannungen abschaffen will. Spannungen ergeben sich nun einmal aus den verschiedenen Überzeugungen des Menschen, man kann und soll sie nicht einfach aus der Welt schaffen.

Die Art und Weise, *wie* Werte angestrebt und verwirklicht werden, kann sie ihres Wertes berauben. Ein Stück der Wahrheit liegt immer auch in ihrem Gegenteil. Darum stolpert man ja bereits in der Bibel häufig über einander widersprechende Aussagen, was wiederum dazu führt, daß jeder die Bibel — wenn er nur eine Aussagenreihe gebraucht — als Rechtfertigung der eigenen Interessen verwenden kann.

Was hier von Werturteilen gesagt worden ist, hat schon in viel einfacheren Bereichen seine Gültigkeit. So läßt sich z. B. nicht einmal eine so einfache Frage, ob Regen gut ist, allgemein beantworten, da dies sehr vom Zeitpunkt und von der Menge des Regens abhängt. Wenn zur Debatte steht, ob Gehorsam, Stille, Ordnung . . . gut sind, wird es einem mit dem Antworten nicht besser gehen.

Eigens hingewiesen sei noch auf das Gegensatzpaar *Tradition — Fortschritt*, in dem eine derartige Spannung liegt, daß man sie gerne durch eindeutige Parteinahme aus der Welt schaffen möchte. So wechseln Phasen einer Kulturrevolution und Phasen, in denen Altes geschätzt und gepflegt wird, einander ab oder sie existieren nebeneinander. Tradition *und* Fortschritt beinhalten Wertvolles, bringen aber auch Gefahren mit sich. Tradition kann als Behinderung des Lebendigen erlebt und betrieben werden; man kann bezweifeln, ob Werte von gestern noch geeignet sind für die Bewältigung gegenwärtiger und zukünftiger Situationen. Vorurteilslosigkeit — der Tradi-

tionslosigkeit verwandt — ist zu einer wichtigen Voraussetzung des wissenschaftlichen Fortschritts geworden und gehört damit zum Lebensgefühl des heutigen Menschen. Tradition läßt sich aber auch anders sehen. Zur Tradition gehört z. B. die Sitte, in der der Philosoph H. Jonas die „am wenigsten regierbare Unterschicht der Werte“ sieht.³ Freiheit ist eigentlich nur möglich, „wenn sie ihrer Selbstbeschränkung durch die Zensur der Sitte trauen kann“.⁴ Weiters betont Jonas, daß Selbstdisziplin — die Alternative zu einer aufoktroyierten Disziplin — seit jeher der Preis der Freiheit war, „die immer nur auf dem Hintergrund einer starken, bindenden Sitte gedeihen konnte“.⁵ Jonas will damit nicht Partei ergreifen für eine bestimmte Sitte, er ist jedoch davon überzeugt, daß die Sitte notwendig ist als „das zuunterst Humanisierende, auch für den politisch-öffentlichen Raum darüber“.⁶

Bei der Ausbildung eines Wertbewußtseins wird niemand die Bedeutung der Erfahrung bestreiten. Nun läßt sich aber Tradition als Langzeitgedächtnis der Menschheit verstehen, in dem sich die Erfahrungen von Generationen gesammelt haben. Gewiß kann Vergangenheit nicht immer ohne Brüche fortgeschrieben werden, und von der Erinnerung können auch lähmende Wirkungen ausgehen. Umgekehrt weiß aber gerade die Theologie um „gefährliche Erinnerungen“, die in die jeweilige Gegenwart gestaltend und verändernd eingreifen können.

In der Mythologie des Hinduismus ist die Balance zwischen Tradition und Fortschritt auf folgende Weise hergestellt: Beide Prinzipien sind vergöttlicht. Vishnu ist der Erhaltende, der bewahrt und der Bestand gibt; der tanzende Shiva mit dem Phallussymbol (Lingam) ist der Zerstörer, der Altes aufbricht, so daß Neues entstehen kann. Beide Götter stehen gleichberechtigt nebeneinander; nie wurde ausgestritten, wer von beiden der größere ist, und beide haben ihre Anhänger und Verehrer.

4. Die Notwendigkeit einer Konkretisierung

Solange über Werte allgemein und abstrakt geredet wird, findet sich rasch Übereinstimmung. Wer wird schon bestreiten, daß Toleranz, Freiheit, Solidarität und Friede große Werte sind. Die Übereinstimmung ist aber sogleich gefährdet, wenn es um die konkrete Verwirklichung geht, in der Praxis die Grenzen zwischen Freiheit und Willkür abzustecken. Für den Frieden sind alle, aber es entbrennt sogleich ein heftiger Streit, wenn es um die Methoden der Friedenssicherung geht. Daß man dann der Gegenpartei alles Mögliche unterstellt und ihr den Friedenswillen überhaupt abspricht, macht das Ganze nur noch schlimmer. Die Überzeugung, daß man Notleidenden helfen soll, bedeutet noch nicht, daß man auch weiß, was im Einzelfall zu tun ist. Auch hat sich eine Hilfe immer nach den vorhandenen Gegebenheiten und Möglichkeiten zu richten. Bei der Übersetzung von der Theorie in die Praxis sind Fehler und auch bewußte Mißbräuche möglich. Die Not von Menschen kann für politische Ziele mißbraucht werden; man kann sie benützen, um eigene Aggressionen abzureagieren, um andere ins Unrecht zu setzen, sie zu erpressen oder ihnen wenigstens ein schlechtes Gewissen zu bereiten.

Dennoch muß immer wieder eine Konkretisierung und „Verkleinerung“ von Werten für den Alltagsgebrauch vorgenommen werden, wenn diese nicht inhaltslos und leblos bleiben sollen. Es ginge einem sonst wie jemandem, der mit einem großen Geld-

³ H. Jonas — D. Mieth, Was für morgen lebenswichtig ist, Freiburg i. B. 1983, 13.

⁴ Ebd., 25

⁵ Ebd., 31

⁶ Ebd., 10

schein vor einem Münzautomaten steht und in dieser Situation damit nichts anfangen kann.

Für eine Konkretisierung ist das gelebte Beispiel von größter Bedeutung. Im Gegensatz zu theoretischen Darstellungen sind verwirklichte und gelebte Werte deutlich, verständlich, lebendig und faszinierend zugleich. D. Mieth meint:

„Die Praxis gelebter Überzeugungen ist die einzige Vermittlung sittlich relevanter Einsichten: durch Autoritäten und Regeln lassen sie sich nicht tradieren, ohne zu erstarren und leer zu werden.“⁷

Bei H. Rotter ist zu lesen:

„Der Sinngehalt solcher Tugenden (sc. Treue, Gerechtigkeit, Güte . . .) ist deshalb nicht mit zeitlosen, abstrakten Begriffen wiederzugeben, sondern kann nur dort voll erfahren werden, wo sie sich in Geschichte darstellen . . . Abstrakte Tugendbegriffe haben nur insofern einen eindeutigen Sinn, als sie stillschweigend auf bestimmte geschichtliche Erfahrungen und historische Gestalten bezogen werden.“⁸

Von A. Einstein soll der Ausspruch stammen: Die einzige Art zu erziehen ist, ein Vorbild zu sein — wenn nötig ein abschreckendes Vorbild.

Was J. Bopp an der heutigen Jugend diagnostiziert, mag gegenwärtig besonders zutreffen, ist aber als Phänomen doch nicht ganz neu:

„Drehen sich die Diskussionen 1968 um die Pole ‚Theorie-gesellschaftliche Praxis‘, so kreisen sie heute um das Gegensatzpaar ‚Theorie-persönliche Erfahrung‘. Ein Argument überzeugt die Jugendlichen nicht mehr allein durch die Strenge der Gedankenführung, die Brillanz der Formulierung und seine kritische Kraft, sondern durch die Verbindung mit lebensgeschichtlicher Authentizität, die es vermitteln kann. Nicht logische Evidenz zählt, sondern auf den Begriff gebrachte persönliche Glaubwürdigkeit.“⁹

So ist es durchaus einsichtig, daß man Kindern z. B. ein richtiges Verhalten gegenüber älteren Menschen nur beibringen kann, wenn sie erleben, daß man sich gegenüber den eigenen Eltern richtig verhält. Was mit einer inneren Selbstverständlichkeit getan wird, wirkt stärker und lebendiger als verbale Beteuerungen und theoretische Unterweisungen. Weil Vorleben aber mühsamer ist als über etwas zu reden, ist man immer in Gefahr, sich um diese eigentliche erzieherische Aufgabe zu drücken. Nehmen z. B. Erwachsene für sich das Recht in Anspruch, ihr eigenes Leben leben zu dürfen und nicht ständig auf Kinder Rücksicht nehmen zu müssen, wird der Wert „Recht auf eigenes Leben“ stärker vermittelt als andere Werte, die vielleicht verbal stärker betont werden.

Was nicht gelebt wird, besitzt keine Realität; andererseits wird der Erzieher durch das, was er lebt, zum Vorbild.

Was vom „Beispiel geben“ gesagt wurde, gilt in ähnlicher Weise vom Geist der Gruppe (Familie, Klasse, Jugendgruppe, Kirche . . .), der man sich zugehörig fühlt. Ohne daß darüber viel nachgedacht und gesprochen werden muß, übernimmt der einzelne die Denk- und Verhaltensweisen, die in der Gruppe lebendig sind und von ihr praktiziert werden. Die in einer Gruppe faktisch gelebten Überzeugungen prägen stärker als alle Ideale, um deren Vermittlung sich Eltern, Erzieher, Prediger bemühen. In der Gruppe wird erlebt, was wirklich zielführend und wertvoll ist.

Statt über diese Gesetzmäßigkeiten zu klagen, sollte man sie sich zunutze machen. Werteinsichten sind durch persönliche Überzeugungen und durch die gelebte Praxis lebendig zu erhalten und nicht durch nörgelnde Kritik, durch Besserwisserei oder ängstlich nervöse Agitation.

⁷ H. Jonas — D. Mieth, a. a. O., 62.

⁸ H. Rotter, Grundgebot Liebe, Innsbruck 1983, 50f.

⁹ J. Bopp, Opfer oder Rebellen? Jugendliche auf neuen Wegen. In: E. Pies (Hg.), Der lautlose Auszug, Freiburg i. B. 1983, 66.

5. Schlußbemerkungen

Die Suche nach den richtigen Werten, die Orientierung und Wegweisung sein können, und die Weitergabe dieser Werte an die nächste Generation bleibt dem Menschen für alle Zeiten als mühevolleres Werk aufgegeben. Manchmal wird man handeln müssen, ohne letzte Klarheit und Sicherheit zu haben; man wird bereit sein müssen zu Korrekturen, sobald diese notwendig sind; immer bleibt man auch angewiesen auf die Weisheit und das Wissen anderer und bedarf der Erfahrungen und der Einsichten früherer Generationen. Je komplizierter Situationen und Zusammenhänge werden, umso weniger kann der einzelne wieder von vorne beim Nullpunkt beginnen. Er steht auf den Schultern anderer. Je pluralistischer eine Situation ist, umso mehr ist Vermittlung von Orientierung nötig.

Wer sich im Gewirr heutiger Wertvorstellungen ohne vorgegebene Orientierung nur mit Hilfe seiner Vernunft und seines Gefühls zurechtfinden will, gleicht einem Autofahrer, der meint, in einem Gewirr kreuzungsfreier Straßen und Autobahnen auf Wegzeiger verzichten zu können. Nicht einmal ein Kompaß würde ihm viel nützen, da er häufig zunächst in eine andere Richtung zu fahren hat als in die, in die er eigentlich will. Hat er sich aber einmal verfahren, kann es lange dauern, bis eine Umkehr möglich ist.

Die Weglosigkeit unserer Tage ist bedingt durch eine verwirrende Vielfalt von (scheinbar) gangbaren Wegen und Möglichkeiten. Es sei erinnert an die vielen Wanderungen des Gottesvolkes, die sich immer wieder auch in den Wegen einzelner gläubiger Menschen widerspiegeln. Oft genug waren die Gegenden unwegsam, das Ziel aus dem Auge verloren und der Stern der Orientierung aus dem Gesichtsfeld verschwunden; dennoch wurde letzten Endes das Ziel erreicht.

Zum Abschluß sei E. Bodzenta, Ordinarius für Soziologie in Wien, zitiert, der gebeten wurde, glossenhaft einige Gedanken zur gegenwärtigen Situation aus der Sicht seines Lebens zu Papier zu bringen. Er beschließt seine Überlegungen mit Sätzen, die von verhaltener Hoffnung getragen sind:

„Man tut weiter, so gut es geht. In Freude und Geduld, mit Anstrengung und trotz Mühsal. Mehr kann man ja nicht. Laßt Ihn wirken! Er soll auch was tun, den ganzen Rest. Es ist ja schließlich Seine Welt. Bis wir hinüber sind. Beim Saphir, dem Grundstein des zweiten Tores der Ewigen Stadt, der ‚aus Glas und Gold‘, könnten wir einander treffen. Nehmt noch etliche mit! Fast bin ich sicher, wir könnten es schaffen.“¹⁰

¹⁰ E. Bodzenta in: Internationale katholische Zeitschrift 1983, 404.



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

Käsererei und Glasmalerei Ges. m. b. H.

A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 82 82

glasmalerei

Politik ohne Kirche — Kirche ohne Politik?

Die nachfolgende Glosse über die Auseinandersetzungen um die Befreiungstheologie bleibt aus redaktionellen Gründen etwas hinter den Ereignissen zurück. Das vatikanische Dokument zur Befreiungstheologie ist inzwischen (3. 9. 1984) erschienen und die Begegnung zwischen Leonardo Boff und der Glaubenskongregation hat stattgefunden (7. 9. 1984). Nach den ersten Pressemitteilungen (Kathpress vom 10. 9. 1984, S. 4) verlief das Gespräch für beide Partner zufriedenstellend. (Redaktion)

Kann sich die Kirche von Politik freihalten? Kann Kirche — die Gemeinschaft derer, die „zum Herrn gehören“ — von einer bloßen Idee der Menschlichkeit im Sinne von Ebenbildlichkeit Gottes ohne Blicknahme auf die konkrete Geschichte leben? Eine erste, grundlegende Antwort gibt das Evangelium: die Zusage Gottes an den Menschen verliert sich scheinbar im Nichts des Todes, in der Überwucherung von Wahrheit durch die Banalität von Alltäglichkeiten. Gleichzeitig bietet das Evangelium eine Perspektive der Hoffnung, die nicht bloß im Übersteigen der Wirklichkeit ihr Auslangen findet — in Überhöhung des Daseins als Vertröstung —, sondern die hier und jetzt greifbar werden soll: „Gewaltige stürzt er vom Throne.“ Die gegenwärtigen Diskussionen um die lateinamerikanische „Theologie der Befreiung“, um die auch von Priestern unterstützten Befreiungsbewegungen in verschiedenen Ländern der Dritten Welt, um Priester in politischen Ämtern, um nationalkirchliche Bestrebungen, um Priestervereinigungen mit politischen Zielsetzungen sowie um das Friedensengagement der Kirchen in Ost und West beleuchten Kirche von einer Seite, die im Lauf der Geschichte immer zu sehen, noch nie aber so offenbar war wie heute. Kirche ist nicht nur mystischer Leib Christi, sondern auch fleischgewordene Antwort Gottes auf die Not von Mensch und Welt. In einer Zeit, da die Beziehungen zwischen den Großmächten eingefroren sind, der Kalte Krieg, Vorurteile und Propaganda fröhliche Urständ feiern, der Schrecken des Atomkrieges als „Witz zum Aufwärmen“ gebraucht wird, ist eine Kraft notwendig, die Menschlichkeit mobilisiert: Verantwortung, Gerechtigkeit, Solidarität. Wer, wenn nicht die Kirchen, soll diese Werte in Erinnerung rufen? Wer, wenn nicht die Kirchen, kann den logisch-kalten Berechnungen des zig-fachen Atomtodes die Wärme des Lebens entgegenstellen? Wer, wenn nicht die Kirchen, muß im kaltschnäuzig politischen Hick-Hack Liebe als naive, aber einzig mögliche Alternative aufzeigen? Kann das alles abstrakt geschehen? Durch bloßes Predigen und Reden? Welche Regeln oder Grenzen kann und soll man aufstellen oder ziehen für das öffentliche Handeln von Kirche? Kann ein vatikanisches Dokument, wie es beispielsweise der brasilianische Kardinal Angelo Rossi — derzeit Präfekt der Güterverwaltung des Heiligen Stuhls — in bezug auf die „Theologie der Befreiung“ angekündigt hat, konkretes kirchliches Leben lenken und steuern? Weht nicht der Geist, wo er will? Auch in den Vertretern der Befreiungstheologie?

In den Dokumenten von Medellin und Puebla hat sich die katholische Kirche zum Einsatz für die Armen verpflichtet, ja sich selbst als „Kirche der Armen“ definiert. Man kann die Sorgen der deutschen Missionszentrale des Franziskanerordens und des österreichischen Franziskanerprovinzials, P. Ulrich Zankanella, verstehen, wenn ein Ordenskollege — in diesem Fall der „Befreiungstheologe“ Leonardo Boff — zur Verantwortung vor die Glaubenskongregation zitiert wird. Die deutschen Franziskaner sehen in diesem

Schritt sogar eine Bedrohung des Einsatzes der Kirche Lateinamerikas für die Interessen der Armen. Boffs Schriften, erklärte der österreichische Franziskanerprovinzial, haben den Klerus Brasiliens „näher an das breite Kirchenvolk herangebracht“. Die deutschen Franziskaner ergänzen: Ziel der Theologie der Befreiung, wie Boff sie vertrete, sei es, den Unterdrückten das Heil Christi schon in dieser Welt spürbar zu machen. Es gehe dabei letztlich um die Frage, ob die Interessen der herrschenden Oberschicht in vielen Entwicklungsländern gegenüber den Lebensrechten der Armen auch weiterhin die Oberhand behielten. Sitzt im Falle Boffs die europäische Kirche mit ihrer eigenen Terminologie über die lateinamerikanische Kirche zu Gericht, die gerade dabei ist, ihre Sprache, ihre Ausdrucksformen, ihr Leben zu finden? Kann man die Auseinandersetzung um die „Theologie der Befreiung“ nicht doch als Ideologiedebatte und damit als einen politischen Kampf interpretieren, hinter dem Machtinteressen stehen? Geht es in dieser Diskussion noch um die Frohe Botschaft?

„Im Namen Jesu Christi, des Sendboten der Liebe Gottes, den Menschen Hoffnung machen!“ Mit diesen Worten hat der verstorbene, in Wien wirkende Kerymatiker Prof. Bruno Dreher einmal die Aufgabe des Priesters umschrieben. Daß dieser Satz nicht als Phrase verstanden werden kann und darf, verlangen die Nöte der Zeit. Daß der Satz politische Dimensionen annehmen kann, versteht sich von selbst. Daß diese Aussage in unterschiedlichen soziologischen Gegebenheiten zu je anderen Schlußfolgerungen führen wird, ist ebenso klar. Der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, hat Ende März dieses Jahres, nach einem Erfahrungsaustausch mit lateinamerikanischen Bischöfen in Bogota, davon gesprochen, daß es unnötig sei, bei allen Fragen jedesmal die „oberste Instanz“ zu bemühen; er hat sich aber für eine Überprüfung und Beobachtung der verschiedenen Strömungen in der Befreiungstheologie ausgesprochen, weil es neben vollkommen legitimen und notwendigen Richtungen auch tadelnswerte und schließlich unannehmbare gebe. Verteidigt hat die Theologie der Befreiung — zwei Wochen vor seinem Tod — der am 30. März in Innsbruck verstorbene Theologe Karl Rahner. In einem Brief an den Erzbischof von Lima, Kardinal Juan Landazuri Ricketts, nahm Rahner entschieden gegen eine mögliche Verurteilung der Befreiungstheologie des peruanischen Theologen Prof. Gustavo Gutierrez Stellung. Rahner betonte in dem Schreiben, daß man „im Kontext der lateinamerikanischen Kirche“ in der Theologie „die Stimme der Armen hören muß“ und daß eine Theologie, die im Dienste der konkreten Evangelisierung stehen und in der konkreten Lebenssituation des Adressaten wirksam sein wolle, „nie vom kulturellen und sozialen Kontext der Evangelisierung absehen kann“. „Im Einklang mit dem Brief meines früheren und hochgeschätzten Generalsuperiors der Gesellschaft Jesu, Pedro Arrupe, über den Marxismus habe ich die Überzeugung“, betonte Rahner, „daß die Sozialwissenschaften eine große Bedeutung für die heutige Theologie haben. Sie sind nicht die Norm für die Theologie, da diese auf der Botschaft Christi, dem Evangelium und der Lehre der katholischen Kirche gründet. Doch heute kann man nicht Theologie betreiben, ohne die Profanwissenschaften zu berücksichtigen.“ Rahner meinte schließlich, es wäre bedauerlich, wenn der legitime Pluralismus in der Theologie durch administrative Maßnahmen übermäßig eingeschränkt würde. Letzten Endes geht es in dieser Angelegenheit aber nicht nur um die Frage des Pluralismus in der Theologie, sondern um eine gesellschaftspolitisch relevante Theologie und Kirche.

Daß sich die Kirche um Entscheidungen in wichtigen gesellschaftspolitischen Fragen nicht herumdrücken kann, zeigte auch das außerordentliche „Heilige Jahr der Erlösung“, das am Ostersonntag dieses Jahres zu Ende ging. Die Friedensfrage beherrschte

das gesamte Heilige Jahr. Beim großen Jugendfest zum Abschluß des Heiligen Jahres am Palmsonntag in Rom appellierte der Papst an die Erneuerungskraft der Jugendlichen. Er rief sie auf, gemeinsam mit den Erwachsenen an der Veränderung der Welt, am Respekt vor dem Leben, an der Verhinderung von Kriegen und am Annehmen von Alten und Behinderten zu arbeiten. Konkrete Forderungen, zwar nicht sloganhaft aufbereitet, aber dennoch mit politischer Sprengkraft versehen! Ebenso konkret wurde Johannes Paul II. am Ostersonntag, als er auf die Diskrepanz zwischen der großen Friedenssehnsucht und der „fieberhaften Vorbereitung zerstörerischer Kriegswaffen“, zwischen dem ausgeprägten Reichtum einerseits und „äußerstem Elend, bezahlt mit dem Hungertod von Millionen von Kindern, Männern und Frauen“ andererseits aufmerksam machte. Dieser Appell an die Verantwortung der Christen für die heutige Welt kann und darf nicht bloß spiritualistisch verstanden werden; ihm kann auch nicht durch bloße Meditation Genüge geleistet werden. Was nützt, ist konkrete Arbeit auf allen Ebenen — bis hinein in den politischen Bereich auf internationaler Ebene. Die Verteidigung der Würde des Menschen durch den Papst und die Verurteilung der Verletzung dieser Rechte „bis hin zu den brutalen Formen von Einschüchterung und Gewalt, von Unterdrückung des Gewissens, von Tortur und Terrorismus“ ist mehr als eine erbauliche Predigt für fromme Gemüter, ist vergebliche Mühe, wenn die Tat nicht folgt.

In jedem Staat, in jeder Gesellschaft steht die Kirche vor der „Gretchenfrage“, wie sie es denn mit der Politik hält. Das ist nicht nur Erbe der Geschichte, das ist ein immer neuer Auftrag. Überall muß Kirche mit dem, was man Politik nennt, auskommen. Genauso wie eine strikte Trennung von Kirche und Staat ist ein Ausschluß der Kirche von Politik — ob nun selbstgewählt oder zwangsweise verfügt — eine Illusion. Das ist sicher auch eine Frage der Theologie: nach katholischer Auffassung hat Christus zwei Naturen — die göttliche und die menschliche; desgleichen die Kirche als mystischer Leib Christi. Diese Auffassung hat geschichtliche Folgen. Sie ermöglichte der katholischen Kirche auch kritische Distanz zum Staat, zur Politik. Was das wirklich bedeutet, kann man erst bei einer genaueren Betrachtung der Orthodoxie — vor allem der russisch-orthodoxen Kirche — und ihrer Verknüpfung mit dem Staat, auch mit dem atheistischen, ermessen. Die Beschränkung auf das Mystisch-Göttliche, den liturgischen Dienst, beraubt die Gesellschaft des notwendigen Korrektivs gegenüber dem Staat. Vielleicht ist auf diesem Hintergrund auch das Friedensengagement der russisch-orthodoxen Kirche zu verstehen, das vielen Beobachtern nur als Ausfluß der staatlich gelenkten Friedenspropaganda erscheint.

Wie notwendig die heutige Welt ein Korrektiv braucht, zeigen die Probleme der Dritten Welt, Fragen der Weltwirtschaftsordnung, das Verhältnis zwischen den Supermächten. Die katholische Kirche versucht, dieser Rolle gerecht zu werden. Sie erkennt darin immer mehr ihren ureigensten Auftrag. Obwohl auch innerhalb der katholischen Kirche verschiedene „politische“ Strömungen parallel laufen, obwohl es — eingestanden oder nicht — Machtkämpfe gibt, man erkennt in den einzelnen Teilkirchen die „Handschrift des Meisters“. Das gilt für die Christen der Tschechoslowakei, die sich gegen staatliche Schikanen schützen müssen, genauso wie für die von der Amtskirche nicht gerade heiß geliebten Basisgemeinden des Piaristenpaters György Bulanyi in Ungarn, die eine aktive, selbstbewußte, herrschenden gesellschaftspolitischen Strömungen kritisch gegenüberstehende Kirche fordern. Das gilt wahrscheinlich auch für die derzeit sehr unter „Beschluß“ stehenden nicaraguanischen Priesterminister wie für die in Opposition zum Marcos-Regime auf den Philippinen stehenden Priester und ihren Mitchristen. Die „Handschrift des Meisters“ erkennt man in der geistigen Ausrichtung seiner „Schüler“

und in ihren „politischen“ Aktivitäten. Und politisch ist (fast) alles. Das beweist auch die Vorgangsweise der staatlichen Kirchenämter in osteuropäischen Staaten gegenüber engagierten Christen. Politische Betätigung von Priestern — auch im weitesten Sinne — ist unmöglich. Der Interpretation, was man unter „politischer Betätigung“ alles verstehen kann, sind in der Praxis jedoch Tür und Tor geöffnet. Was kirchlicherseits über den rein liturgischen Bereich hinausgeht und nur den Anschein von Öffentlichkeitscharakter besitzt, wird strengstens unter die Lupe genommen. Davon konnte sich der Autor dieser Zeilen bei einem Besuch in der Sowjetunion vor kurzem überzeugen. Geschickt wird zwischen „religiös“ — gemeint ist „privat“, „innerlich“ — und „politisch“ — gemeint ist „öffentlichkeitsrelevant“, „sozial“ — unterschieden. Verurteilungen russisch-orthodoxer oder katholischer Christen erfolgen selbstredend nie aus religiösen, sondern immer nur aus politischen Gründen. Ein Staat, der nach offizieller Version die Werte des Friedens, der Freiheit und der Gleichberechtigung vollständig verwirklicht hat, braucht kein Korrektiv; er kann solche Bestrebungen nur als Opposition, als „staatsfeindliche Ideen“ verstehen und einstufen.

Wie schwer es Christen in ihrer Rolle als gesellschaftliches Korrektiv oft haben, zeigte auch die jüngste Abtreibungsdiskussion in Österreich. Viele Menschen — auch die Massenmedien — sind zwar bereit, die Haltung der Kirche in der Abtreibungsfrage als verschrobene Marotte mehr oder weniger zu akzeptieren; wird aus der Haltung jedoch eine Forderung, die politische Konsequenzen nach sich zöge, reagiert man scharf und ablehnend. Das mußte vor allem die Plattform „Geborene für Ungeborene“ erfahren, die — aufgerüttelt durch die Abtreibungszahlen in Österreich — die Frage nach der Sinnhaftigkeit der sogenannten Fristenregelung stellte.

Politik ohne Kirche ist kaum möglich. Desgleichen eine unpolitische Kirche. Überall ist Kirche aufgefordert, Stellung zu beziehen. Die Schwierigkeit eines riesigen „Apparates“ wie der katholischen Kirche besteht nun darin, den richtigen Weg der Einheit ohne vorschnelle Vereinheitlichungstendenzen zu finden. Johannes Paul II. bemüht sich auf seinen Pastoralreisen so gut es geht bzw. so gut er beraten wird, Einheit und legitimen Pluralismus auseinanderzuhalten und zu würdigen. Auf seiner zweiten Fernostreise (2. bis 11. Mai), der 21. Auslandsreise, traf der Papst in Südkorea, Thailand, Papua-Neuguinea und auf den Salomon-Inseln auf unterschiedliche Völker und Kulturen. Sowohl den Minderheitskirchen Koreas und Thailands wie auch den Missionskirchen Neuguineas und der Salomon-Inseln riet der Papst, sich weiter in die Kultur ihrer Umwelt einzusenken, um deutlich zu machen, daß das Evangelium eine allen Kulturen übergeordnete Botschaft enthält. Gegenüber Journalisten betonte Johannes Paul II. nach seiner zweiten Fernostreise, daß er bei seiner Verteidigung der Menschenrechte zunächst niemanden anklage, sondern nur weltweite menschliche Forderungen ausspreche. Wenn sich dennoch zuweilen die Behörden gewisser Länder angegriffen fühlten, dann vielleicht deswegen, weil sie sich schuldig fühlen, vermutete der Papst. Und es folgte eine eindeutig politische Aussage: „Aber wir dürfen dazu nicht schweigen. Wir haben die Pflicht, die Wahrheit festzustellen und auszusprechen, auch auf die Gefahr hin, falsch verstanden oder interpretiert zu werden.“ In diesem Zusammenhang wandte sich der Papst gegen „Kirchen des Schweigens“; wenn es heute solche gebe, dann oft nur deswegen, „weil wir unsere Aufgabe nicht erfüllen, für sie zu sprechen“.

Ein starkes Echo hat auch der Papstbesuch in der Schweiz — 22. Auslandsreise Johannes Pauls II. (vom 12. bis 17. Juni) — ausgelöst. Bereits vor der Ankunft des Papstes war die Schweizreise Gegenstand vieler öffentlicher Diskussionen. So gesehen ist Kirche selbst auch Gegenstand der Auseinandersetzung, Gegenstand der Politik. Neben vielen

positiven Stimmen gab es auch eine Reihe kritischer Meinungen zur Schweizreise des Papstes. Von katholischen Jugendorganisationen wurde vor der Gefahr gewarnt, daß „die grauen Seiten des kirchlichen Alltags“ von Äußerungen des Triumphalismus und Selbstlob zugedeckt werden. Nach dem Papstbesuch waren die Reaktionen deutlich positiver. Unterschiedlich reagierten Vertreter der Evangelischen Kirche auf die Schweizreise des Papstes. Der Basler Pfarrer Reinhard Kuster vertrat die Ansicht, der Papst sei in der Schweiz auf ökumenischem Gebiet „bis an die Grenzen des Möglichen vorgestoßen“; auch wenn er die Fragen nach der gemeinsamen Eucharistiefeier oder nach dem Zölibat nicht mit der gewünschten Verbindlichkeit beantwortet habe. Der Chefredakteur des österreichischen „Evangelischen Pressedienstes“, Paul Weiland, schreibt in einem Kommentar, die Aussagen Johannes Pauls II. etwa beim Schweizerischen Evangelischen Kirchenbund seien „eher eine Bremse der ökumenischen Bemühungen“ gewesen.

Eine politische Kirche muß keine politisierende Kirche sein. Das heißt, der Kirche geht es nicht um Sympathien oder Antipathien gegenüber Parteien. Für die Kirche steht der Mensch im Mittelpunkt. Wo des Menschen Rechte jedoch verletzt werden, da ist die Kirche zur Stellungnahme aufgerufen. Insofern kann sie sich der Politik nicht enthalten. Die Kirche ist hineinverwoben in die Geschichte; sie wird von ihr berührt, meistens auch verletzt. Das darf jedoch kein Entschuldigungsgrund für politische Abstinenz, sprich: Gesinnungslosigkeit und Opportunismus sein.



Linz: Rudigierstraße 5-7
Domgasse 12

36 Geschäftsstellen
in Oberösterreich

VKB
volkskredit
bank

Die Bank mit Kunden  vrrang

LITERATUR

Das aktuelle theologische Buch

Päpste und Papsttum

Zu drei Neuerscheinungen

Ohne Zweifel haben die Reisen des gegenwärtigen Papstes, auch wenn sie mitunter der Kritik begegnen, dazu beigetragen, das Interesse am Papst und am Papsttum weltweit und über die Konfessionsgrenzen hinaus zu fördern. Auch die Fülle der Literatur, die zum Thema laufend erscheint, ist hierfür ein Beleg.

Im folgenden werden drei Werke von sehr unterschiedlicher Ausrichtung vorgestellt.

Eine einbändige Papstgeschichte hat der Brixener Kirchenhistoriker *Josef Gelmi* herausgebracht.¹

An sich besteht an Papstgeschichten, auch einbändigen, kein Mangel. Es sei z. B. erinnert an das kenntnisreiche und flüssig geschriebene Werk von *Franz X. Seppelt* und *Georg Schwaiger*², aber auch an das vor zehn Jahren herausgekommene Taschenbuch zum Thema von *August Franzen* und *Remigius Bäumer*³. Ein kleines Bändchen von *Horst Fuhrmann*⁴, das auch erwähnt sei, ist in der Darstellung zu sprunghaft und wirkt insgesamt ein wenig zu journalistisch, um wirklich ernstgenommen werden zu können; es ist freilich mit hervorragendem, sehr informativem Bildmaterial illustriert, auch wenn dieses auf dem schlechten Papier nicht recht zur Geltung kommt.

Worin das Spezifikum des Buches von Gelmi besteht, ist nicht ganz leicht zu sagen. Die Bemühung, knappe und objektive Information zu bieten, ist ja auch für andere Werke in diesem Genus literarium kennzeichnend.

Der schwierige Weg vom Petrusamt zum Papsttum wird von Gelmi eigentlich nur erwähnt, nicht wirklich behandelt. Die Päpste des Altertums werden sehr kurz, die des Mittelalters schon eingehender, die der Neuzeit teils relativ ausführlich dargestellt. Diese Verschiedenheit hat ihren Grund nicht nur in der Quellenlage und in der verfügbaren Literatur, sondern sie entspricht auch der Absicht des Verfassers (S. 8).

Nach der Lektüre des Buches glaube ich, dessen Spezifikum doch entdeckt zu haben. Es besteht m. E. in der pointierten Charakterisierung der einzelnen Päpste. Ich möchte es nicht bei dieser allgemeinen Feststellung belassen, sondern einige Belege bringen.

So sagt der Verfasser etwa über Leo XII. (1823—1829), der unter dem Vorzeichen der kirchlichen Restauration gewählt worden war: „Seine ersten Maßnahmen schienen dem römischen Sprichwort recht zu geben, das besagt, daß es die Regel eines jeden Papstes ist, die seines Vorgängers über den Haufen zu werfen. Um den Bruch mit seinem Vorgänger besonders zu betonen, verlegte Leo XII. die Residenz vom Quirinal, wo er übrigens gewählt worden war, in den Vatikan. Sogleich entließ er den genialen Consalvi und ernannte den senilen Della Somaglia zum neuen Staatssekretär . . . Als Leo XII. 1829 starb, sagte eine Schmähschrift: ‚Hier ruht della Genga, zu seinem und zu unserem Frieden.‘“

Von Gregor XVI. (1831—1846) heißt es lakonisch: „Als Gregor XVI., der trotz seiner Güte und Frömmigkeit als Fürst des Kirchenstaates versagt hatte, starb, hinterließ er seinem Nachfolger ein schweres Erbe.“

¹ *Gelmi Josef*, Die Päpste in Lebensbildern. (272 u. 89 Abb.) Styria, Graz 1983. Ln. S 350,—/DM 49,—.

² *Geschichte der Päpste von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1964.

³ *Papstgeschichte. Das Petrusamt in seiner Idee und geschichtlichen Verwirklichung in der Kirche* (Herderbücherei 424), Freiburg i. B. 1974.

⁴ *Von Petrus zu Johannes Paul II. Das Papsttum: Gestalt und Gestalten* (Beck'sche Schwarze Reihe Bd. 223), München 1980.

Die Persönlichkeit des lang regierenden Pius IX. (1846—1878) wird mit folgenden Worten trefflich umschrieben: „Vor allem besaß er eine hoheitsvolle, ja bezaubernde Erscheinung, Witz und Phantasie sowie ein tiefes religiöses Empfinden. Allerdings war er auch mit manchen Schwächen behaftet. Einmal war er von einer überstarken Erregbarkeit, die ihn oft dazu brachte, nach der zuletzt vorgetragenen Meinung zu entscheiden. Nachteilig war auch seine oberflächliche theologische Ausbildung, wie sie meist bei den Priestern Italiens damals anzutreffen war. Vor allem war der Papst nicht imstande, die Vielschichtigkeit der verschiedenen Probleme zu sehen.“

Sein Nachfolger, Leo XIII. (1878—1903), wird wie folgt gekennzeichnet: „Der neue Papst war eine Führernatur mit klarem Blick, Selbstbeherrschung und Sinn für das Mögliche, aber auch mit einer gewissen Nüchternheit, die man braucht, um Erfolg zu haben. Es ist unbestritten, daß die Regierung Leos XIII. eine Wende brachte, da er in der Versöhnung der Kirche mit der modernen Welt das Ziel seines Pontifikates sah.“

Von diesem Papst wird Pius X. (1903—1914) markant abgehoben: „Wenn Leo XIII. mehr ein intellektueller Papst war, so zeichnete sich Pius X. durch seinen praktischen Verstand aus. Ohne Zweifel war bei ihm das Fehlen einer Universitätsausbildung ein Nachteil, womit ihm der Weg zur kritischen Methode versperrt blieb. Nichtsdestoweniger besaß er eine hohe Intelligenz. Bemerkenswert waren vor allem seine sittlichen Tugenden, die an Heroismus grenzten. Besonders stark fühlte er die Verantwortung als Seelsorger. Die Tugend der Stärke übertraf bei weitem jene der Klugheit. Instinktiv mißtraute er progressiven Strömungen. Daher mußte sein Pontifikat notgedrungen in die katholische Defensive führen, wenn er auch auf seelsorglichem Gebiet beträchtliche Reformen einführte. Mit Recht hat ihn Roger Aubert einen konservativen Reformpapst genannt.“

Benedikt XV. (1914—1922) charakterisieren die Worte: „Della Chiesa war klein und etwas verwaschen, er besaß jedoch einen wachen und aufgeschlossenen Geist. Daß er Ferrata und nach dessen Tod 1914 Gasparri zum Staatssekretär ernannte, bestätigte, daß er dem Geist Leos XIII. treu geblieben war.“

Über Pius XI. (1922—1939) aber heißt es: „Bei seiner außerordentlichen Tatkraft konnte er sich mit der römischen Gemächlichkeit nicht befreunden. Sein autoritäres Temperament führte ihn dazu, alles selbst zu leiten und zu kontrollieren. Er vereinigte die Tugend der Nüchternheit und Sachlichkeit mit der des starken Gottvertrauens und des wagemutigen Optimismus. Sein Pontifikat hatte teils leoninisch-irenische, teils pianisch-reaktionäre Züge.“

Zum Abschluß noch zwei Sätze über den gegenwärtigen Papst: „Dank auch der charismatischen Persönlichkeit Johannes Pauls II. kann man behaupten, daß heute das Papsttum so etwas wie das moralische Gewissen der Welt geworden ist.“ „Schon nach dem ersten Regierungsjahr hatte man den Eindruck, daß der neue Papst so überragend ist, daß die übrige Kirche fast hinter dem Rücken Johannes Pauls II. verschwindet.“

Das seien der Zitate genug. Mögen sie zum Kauf und zur Lektüre des Buches anregen.

Nicht so uneingeschränkt empfehlen kann ich einen von *Bruno Moser* herausgegebenen Sammelband über das Papsttum⁵, wiewohl ich gerne zugebe, daß ich ihn mit Interesse und Gewinn gelesen habe. Das Spektrum der aufgenommenen Beiträge reicht von der historischen Information (Josef Gelmi, Georg Schwaiger) über den geistreichen Essay (Friedrich Heer) und den Sachartikel (Claus D. Bleisteiner) zur Anekdotensammlung (Josef Gelmi) und zum Traum von einem zukünftigen Papst (Karl Rahner). Das ergibt zwar eine große Buntheit und Vielfalt, führt aber gleichzeitig auch zu einer Unausgeglichenheit, die der Seriosität zum Teil Eintrag tut. Was sollen z. B. Bemerkungen wie diese: „Zu allen Zeiten haben geopathische Naturen beim Betreten Jerusalems gewittert, daß dies ein Ort der Kreuzigungen, Steinigungen, der Überfälle und Bombenanschläge, nicht aber des Friedens sein mußte“ (46)? Oder warum nennt man das Kind

⁵ *Moser Bruno* (Hg.), *Das Papsttum. Epochen und Gestalten*. (416.) Südwest-Verlag, München 1983. Ln. S 306.50/DM 39,80.

nicht beim Namen, sondern formuliert statt dessen so allgemein: „*Einer* stellte sich sogar durch die ganze Zeit seines Pontifikates einen Sarg in sein Schlafzimmer“? In einem Fall lautet die Einleitung zu einem Artikel so: „Ein bißchen Spaß sollte es ja schon machen, wenn man einen Artikel schreibt — bei aller Liebe zur Arbeit . . . Aber dieses Thema machte keinen Spaß, ganz und gar keinen“ (146). Das ist Illustriertenstil, der, um es milde zu sagen, für ein solides Sachbuch unangemessen ist. Sehr gut gewählt sind die fünfzig informativen Abbildungen. Manche Beiträge, so z. B. jene des kürzlich verstorbenen Friedrich Heer („Ohne Papsttum kein Abendland“, 29—44; „Die Rettung Wiens 1683“, 304—368) setzen Akzente, über die es sich lohnt nachzudenken. Aber insgesamt hätte dem Buch eine straffere, kompaktere Form nur nützen können. Auch wäre zu den einzelnen Aufsätzen ein Verzeichnis der herangezogenen einschlägigen Literatur wichtig und aufschlußreich gewesen. Den Platz dafür hätte man durch Weglassen der zumeist überflüssigen Einleitungen zu den Beiträgen gewinnen können.

Dem Amerikaner *Patrick Granfield* geht es — entsprechend dem Untertitel seines, eben in deutscher Übersetzung erschienenen Buches — um ein Aufzeigen von Kontinuität und Wandel des Phänomens Papsttum⁶, wobei aber der Akzent durchaus auf dem zweiten Begriff liegt; denn nach Meinung des Verfassers verlangen die Anforderungen der Zeit vom Papsttum geradezu den Wandel, weil es nur so seinen eigentlichen Aufgaben in einer geänderten Welt genügen kann. Tatsächlich hat sich das Papsttum auch immer wieder gewandelt, freilich manchmal eher zum Aufbau herrschaftlicher statt „petrinischer“ Strukturen.

Das Werk G.s wirkt etwas zwiespältig. Die historischen Abschnitte sind zu salopp geschrieben, um wissenschaftlich zu befriedigen.⁷ Wer wenig Zeit hat, kann diese Teile ohne weiteres überspringen. Interessanter und lohnender ist die Lektüre der Kapitel über den „Mitbischof“ und den „ökumenischen Hirten“, obwohl hier teils auch eher utopisch anmutende Ideen wie jene nach einem kollegialen Leitungsgremium der Kirche (an Stelle eines Einzelpapstes) und nach dem Papsttum der Frau diskutiert werden. Die Persönlichkeit des gegenwärtigen Papstes wird einerseits fast panegyrisch gefeiert, gleichzeitig aber wird seine konkrete Amtsausübung und vor allem seine Amtsauffassung in manchen Punkten mit kritischen Fragezeichen versehen.

Zur Auseinandersetzung mit dem Thema kann das Buch einen Beitrag leisten. Die Übersetzung ins Deutsche ist allerdings wenig zufriedenstellend.⁸

Zusammengenommen vermitteln die drei hier besprochenen Werke ein facettenreiches Bild vom Papsttum in Geschichte und Gegenwart.

Linz

Rudolf Zinnhobler

⁶ *Granfield Patrick*, Das Papsttum. Kontinuität und Wandel. (304.) Aschendorff, Münster 1984. Ln. DM 39,—.

⁷ Von „264 Päpsten“ (so S. 2) sollte ein kritisch sein wollendes Buch heute nicht mehr reden, desgleichen nicht vom „Mailänder Edikt“ (4, 156), das in Wirklichkeit eine „Konvention“ war. Auch ist die Konstantinische Fälschung nicht erst im 16. Jh. (6 Anm. 8) als solche erkannt worden.

⁸ Neben der zu engen Anlehnung an das englische Original fallen viele ungewöhnliche theologische und kirchengeschichtliche Termini auf. So wird stets „das Episkopat“ (statt „der Episkopat“) gesagt und ist von der „Konziliarientheorie“ die Rede (statt vom „Konziliarismus“; 97) sowie vom „kirchenrechtlichen Codex“ (163) und vom „ekklesiastischen Recht“ (179), schließlich von „Vakanzen im Hirtenamt“ (statt von „Sedisvakanzen“; 194). Damit sind aber nur einige Beispiele für viele angeführt. Man fragt sich fast, ob der Verlag über keinen theologisch gebildeten Lektor verfügt.

Besprechungen

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

KRAUS GEORG, *Blickpunkt Mensch*. Menschenbilder der Gegenwart aus christlicher Sicht. (288.) J. Pfeiffer, München 1983. Brosch. DM 34,-.

Der Verfasser, der in der kirchlichen Erwachsenenbildung tätig ist, hat sich keine leichte Aufgabe gestellt. Nach der Darstellung eines biblisch-christlichen Menschenbildes beschreibt er weitere 7 Menschenbilder, die in der Gegenwart von Bedeutung sind (Biologie, Naturwissenschaft, Liberalismus, Marx, Nietzsche, Freud, Sartre). Die einzelnen Kapitel sind einheitlich aufgebaut; nach einer allgemeinen Darstellung folgt das entsprechende Menschenbild und zuletzt eine kritische Auseinandersetzung aus christlicher Sicht. Die einzelnen Abschnitte sind dann noch einmal ausgiebig untergliedert. Auf den letzten 34 Seiten findet sich ein Textanhang mit verschiedenen Einzeltexten.

Man greift mit Neugierde und Interesse nach diesem Buch, behandelt es doch Themen, die in der Bildungsarbeit immer wieder zur Sprache kommen. Legt man das Buch nach der Lektüre aus der Hand, tut man dies jedoch mit einem etwas zwiespältigen Eindruck. Man hat in einer klaren, verständlichen Sprache übersichtlich und gut gegliedert Informationen über verschiedene Auffassungen vom Menschen bekommen. Wer in der Bildungsarbeit tätig ist, weiß diese Attribute wohl zu schätzen. Klarheit und Eindeutigkeit haben jedoch ihren Preis. Sie sind zu bezahlen mit Verkürzungen und einer manchmal zu flachen Darstellung. So bilden die Ausführungen eher eine Information als eine Auseinandersetzung. Naturgemäß wird dies vor allem bei den „Stellungnahmen“ deutlich. Reserven hat man auch beim 1. Kapitel; biblische Inhalte lassen sich nur schwer informativ darlegen, da die gemeinten Inhalte in einer größeren Tiefe liegen.

Wer sich mit den genannten Einschränkungen abfinden kann, findet jedoch über weite Strecken brauchbare Informationen, lohnende Überblicke und praktische Zusammenfassungen.

Linz

Josef Janda

FRAAS HANS-JÜRGEN, *Glaube und Identität*. Grundlegung einer Didaktik religiöser Lernprozesse. (344.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Brosch. DM 48,-.

In seinem neuesten Buch geht es H. J. Fraas um menschliche Identität, die letztlich nur aus einer entsprechenden Gottesbeziehung zu gewinnen ist. Darin liegt für ihn die Legitimation und zugleich die Notwendigkeit der Religionspädagogik.

Einleitend gibt der Vf. einen kurzen Überblick über die verschiedenen Akzentsetzungen der Rel. Päd., indem einmal mehr der Stoff, dann wieder die Schülersituation oder die gesellschaftlichen Bezüge stärker im Vordergrund stehen.

Im 2. Kapitel geht es um das Kernanliegen, das in den folgenden Kapiteln weiter entfaltet wird. An der Schwierigkeit, heute Identität zu finden, ist biblisch-christl. Selbstverständnis nicht unschuldig, da es das Zerschneiden unverrückbarer mythischer Strukturen (mit)bewirkt hat. Andererseits wäre aus einer neuen Form der Gottesbegegnung Identität in neuer Weise zu finden. In einem religiösen Sozialisationsprozeß sollte dies bewußtgemacht und vermittelt werden. Aufgabe religiöser Bildungsprozesse ist es, die in der Bibel gewonnenen objektivierten religiösen Erfahrungen zu resubjektivieren, wobei immer auch auf die Ambivalenz tradierter Erfahrungen zu achten ist, die in einem er- und auch verschließen können.

In weiteren Kapiteln werden diese Aussagen auf die verschiedenen Altersstufen bezogen und Fragen der Vermittlung bedacht. Hinter dem Wort „Objektivationen“ verbergen sich dabei bekannte Sachverhalte wie Ritus, Symbol, Kult, Fest, Sitte und Brauchtum. Zuletzt geht es dann noch um die Institutionen (Familie, Kindergarten, RU und Gemeinde), durch die Vermittlung geschieht.

Man greift mit Neugierde und Interesse nach dieser neuen Veröffentlichung des Vf., der gewiß kompetent ist, eine derart grundlegende Frage anzugehen. Seine Ausführungen sind ausgewogen, immer wieder werden Extremmeinungen und Einseitigkeiten im Bereich der Rel.Päd. aufgezeigt und als solche bewußtgemacht und weniger bedachte Zusammenhänge zwischen der heutigen Situation, Identität und Religiosität aufgezeigt. Allerdings sind manche Passagen etwas mühsam zu lesen. Dies mag auch mit den vielen Zitaten zusammenhängen, die in den Text eingearbeitet sind und der manchmal geringen textlichen Gliederung.

Wenn von der Notwendigkeit einer Dekodierung der biblischen Botschaft gesprochen wird, die immer noch, wenn auch unbewußt, das Denken des heutigen Menschen trägt, so ist dies zwar sehr schön gesagt; die Frage ist aber, ob und wie weit dies (noch und in Zukunft) der Fall ist. Gewiß wird die Gegenwart von der christl. Tradition in einem viel stärkeren Maß getragen, als es oft den Anschein hat, aber gerade darin liegen die schwierigen Fragen, über die man gerne weiter und ausführlicher nachdenken würde. Der Grund, daß christl. RU nicht selten auf „aktuellere“ Themen ausweicht, könnte ja – bei aller

Komplexität des Problems – doch auch verraten, daß viele Religionslehrer diesen Zusammenhang nicht mehr sehen und vielleicht, wenn auch uneingestanden, nicht mehr recht glauben. So gut und hilfreich viele Aussagen des Buches sind, so sehr wünschte man sich gerade in dieser zugespitzten Frage, der „Nahtstelle“ zwischen Psychologie und Theologie, eben zwischen Identität, wie sie erlebt wird, und dem Glauben eine genauere Auseinandersetzung. Mit anderen Worten heißt das, daß Aussagen, die in einem theologischen Denkgefüge Aussagekraft besitzen, diese nicht auch unbedingt in der Sprache der Psychologie haben müssen; diese ist heute aber viel mehr „Umgangssprache“ als die der Theologie. Brücken zu schlagen über diesen „garstigen Graben“ ist jedoch die bleibende Aufgabe der Religionspädagogik.

Linz

Josef Janda

ALTHAUS HEINZ (Hg.), *Der Mensch und sein sittlicher Auftrag*. (125.) Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983. Brosch. DM 19,80.

Das Buch beinhaltet die Vorträge, die im September 1981 bei einer Tagung für kath. Religionslehrer an Gymnasien in Essen gehalten wurden. Es ging dabei um die anthropologisch-ethische Dimension des RU.

Die Überlegungen von R. Schnackenburg über das Ethos des Alten Bundes und die sittliche Botschaft Jesu stellen eine übersichtliche und brauchbare Grundorientierung dar.

D. Mieth setzte sich mit dem „christl. Menschenbild“ auseinander und seiner Bedeutung für eine christl. Ethik. Er sieht im christl. Menschenbild keine statische, immer schon gewußte und bekannte Konstante, sondern eine Wahrheit, die bei aller Dynamik Anhalts- und Ausgangspunkt sein kann, die jeweils gängigen Aussagen über den Menschen auf ihre Richtigkeit hin zu befragen und zu öffnen.

B. Schüller arbeitet in seinem Beitrag „Begründung sittl. Normen“ hilfreiche Unterscheidungen heraus, die leider bei Diskussionen häufig vernachlässigt werden. Trotz guter Gesinnung kann man aus Unkenntnis das Falsche tun; normative Ethik (Was ist richtig?) ist wohl zu unterscheiden von ethischer Mahnrede (Das als richtig Erkannte soll auch getan werden!). Bedeutsam ist auch der Hinweis auf „persuasive Benennung“; dabei werden Behauptungen und Wertungen durch die Wahl bestimmter, eindeutig eingefärbter Vokabel „bewiesen“ und nicht durch entsprechende Begründungen.

Der letzte Beitrag (A. Zimmermann, Das Bild vom Menschen in der heutigen Philosophie) geht im einzelnen ein auf Monod, Koestler, den Strukturalismus, Sartre, Scheler und Plessner; er berührt die unterrichtliche Praxis am wenigsten unmittelbar.

Es ist nicht Aufgabe einer derartigen Tagung, grundlegend Neues zu bringen; es soll vielmehr bereits Gewußtes aufgegriffen werden, neu durchdacht und soweit notwendig auch neu zu-

geordnet werden. Alles dies ist durch die ausgewogenen, recht brauchbaren Referate in sympathischer Weise geschehen.

Linz

Josef Janda

ALBRECHT WILHELM u. a. (Hg.), *Zur Grundlegung des Sakramentenunterrichts*. Die Vorträge des rel.-päd. Kurses 1982 im Cassianeum Donauwörth. (104.) L. Auer, Donauwörth 1983. Kart. DM 9,80.

Die Vermittlung eines richtigen Sakramentenverständnisses, verbunden mit der Hinführung zu einer entsprechenden Praxis, ist eine mühsame und schwierige Aufgabe, die – wenn auch nicht ausschließlich – dem RU aufgegeben bleibt. Von einer diesbezüglichen Tagung kann man sich gewiß nicht die Lösung aller Schwierigkeiten und Probleme erwarten, wohl aber die Vermittlung von Einsicht in bestehende Zusammenhänge und praxisbezogene Hinweise, die dann entsprechend der jeweiligen Situation umgesetzt werden müssen. Diese Erwartungen wurden bei der genannten Tagung offensichtlich erfüllt.

Im 1. Beitrag (*Th. Schneider*) geht es um den (dogmen)geschichtlichen Wandel im Sakramentenverständnis, wodurch ein zu enges Sakramentenverständnis aufgebrochen wird und neue Verstehensweisen ermöglicht werden. Im 2. Referat geht F. J. Nocke auf die anthropologische Dimension zeichnerhafter und sakramentaler Vollzüge ein. W. Albrecht zeigt sodann Möglichkeiten auf, wie ein sakramentales Verstehen (schulisch) vermittelt werden kann. B. Ort zeigt diesen Schritt in die Praxis anhand des Bußsakramentes auf, und schließlich referiert L. Haerst nach einer klärenden Darstellung, wie sich schulischer RU und Gemeindekatechese unterscheiden, über Eucharistie- und Bußkatechese in der Gemeinde.

Der Tagungsbericht ist für den in der Praxis stehenden Religionslehrer sowohl in den grundsätzlichen Darlegungen wie auch in den praktischen Hinweisen Anregung und Hilfe.

Linz

Josef Janda

METTE NORBERT, *Voraussetzungen christlicher Elementarerziehung*. Vorbereitende Studien zu einer Religionspädagogik des Kleinkindalters. (IV, 543.) Patmos Verlag, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 38,-.

Voller Erwartungen hat der Rezensent mit dem Lesen des vorliegenden Buches begonnen. Am Ende war er sehr ernüchtert, mit weitgespannten theoretischen Informationen versehen und fast deprimiert, weil im Gesamt der Arbeit mehr „negative Pädagogik“ (vgl. *theologia negativa!*) geboten wurde als mögliche positive Wege und Lösungen. Nun kann dieser Effekt sicher nicht dem Verfasser angelastet werden. Er hat ein sehr geschicktes, unendlich viele Autoren und Theorien einbeziehendes Werk geschrieben. Auf diese Weise wurde grundlegende, Übersicht vermittelnde Information ermöglicht. Wer deshalb auf zusammenfassende und auch beurtei-

lende, wissenschaftliche und realitätsnahe Analysen bedacht ist und die Mühe, die übliche heutige Fachsprache in den eigenen Verstehenshorizont zu übersetzen, nicht scheut, der kommt voll und ganz auf seine Rechnung. Durch die Arbeit wird das breite Panorama von Theorien, praktischen Untersuchungen, Erhebungen und verschiedenen wissenschaftlichen Konzeptionen in Kompaktform dargeboten, die zuweilen mehr in den Anmerkungen als im eigentlichen Text aufgebrochen wird. Nicht immer wird deutlich, wo ein Referieren und Informieren vorliegt und wo eigenständiges Urteilen und Meinen aufscheint. Jedenfalls wird das ganze Terrain von Einsichten und Ansichten abgeschritten, die relativ wenig positive Urteile über zurückliegende Gegebenheiten fällen und vielleicht noch weniger ermutigende positive Ausblicke gewähren. Der wissenschaftliche Aussagenwind bläst der Möglichkeit religiöser Erziehung kräftig, teilweise heftig, ins Gesicht. Dies kann man schon der Titulierung der Mehrzahl der Kapitel entnehmen. Letztere haben eine sehr gut aufgeschlüsselte und deshalb für Einzelprobleme leicht verwendbare Untergliederung.

Das erste Kapitel ist überschrieben: „Religiöse Erziehung im Kleinkindalter – Einführende Bemerkungen zum Stand der Diskussion in religionspädagogischer Praxis und Theorie.“ So wird Problembewußtsein und Offenheit der Darstellung signalisiert. Nüchterne, realistische Sachlichkeit ist mit dem zweiten Kapitel angekündigt: „Religiöse Desozialisation als epochales Phänomen?“ Ernüchternde, fast deprimierende Aussagen erfolgen im dritten Kapitel: „Sozialisation und Religion unter den Entwicklungsbedingungen der Moderne.“ Umfangreiche, teilweise sehr komprimierte Information geschieht in Kapitel vier: „Kindliche Entwicklung und Religion – Zur religionspädagogischen Relevanz psychischer Grunderfahrungen in der frühen Kindheit.“ Ähnliches gilt für das fünfte Kapitel: „Zum Status von Religion und Glaube im Prozeß der Subjektwerdung.“ Am ehesten scheint Kapitel sechs Hilfen für die unmittelbare Praxis anzubieten, die aber, vermischt mit einer Reihe negativer Aussagen, rasch – notwendigerweise? – zu Imperativen werden: „Sicherung elementarer Kindheitserfahrungen als religionspädagogische Aufgabe.“ Kurz gehalten ist schließlich das siebte Kapitel, das am Beispiel Jesu zu wagender und optimistischer Erziehungsarbeit aufruft und damit den fast beklemmenden Eindruck der absoluten wissenschaftlichen Aussagen mit ihrer direkt zwingenden Konsequenz etwas aufhellt: „Jesu Option für das Kind als Paradigma für eine religiöse Erziehung im Kleinkindalter – Statt einer Zusammenfassung.“

Einer Habilitationsarbeit entsprechend umfangreich ist der wissenschaftliche Apparat und die Literaturangabe. Ihr kann man viele hilfreiche Buchangaben entnehmen, die unmittelbar der Praxis dienen und auch diskutierbare Detaillösungen aufzeigen. Alles in allem: es ist ein anspruchsvolles, viele Theorieaussagen auf- und verarbeitendes Buch. Es kann und will zu vielfäl-

tigem Bedenken und Korrigieren und Neuorientieren anregen. Studierenden und Lehrenden kann es ebenso empfohlen werden wie all denen, die an umfassenden Einsichten interessiert sind und vor dem Sprachspiel der verschiedenen Wissenschaftler nicht zurückschrecken.

Passau Karl Mühlek

STEINER JOSEF (Hg.), *Wenn wir hören: Ich bin dein Gott*. Gemeindecatechismus II. (120.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 14,80.

Die Grundlagen des christlichen Glaubens ständig neu zu erschließen und zu vertiefen ist eine dauernde Aufgabe der Verkündigung und der Katechese. Der „Gemeindecatechismus“ von den Theologen Josef Steiner, Wolfgang Feneberg und Rupert Feneberg kann dazu einen neuen Anstoß geben. Nach einem ersten Teil: Wenn wir beten: Vater Unser (vgl. die Besprechung in dieser Zeitschrift Nr. 1/83) liegt nunmehr ein zweiter zum Dekalog vor. Die Ausfaltung des „Zehnwortes“ – der Ausdruck „Gebote“ wird als angeblich mißverständlich vermieden – erfolgt in derselben direktisch-methodischen Weise, die schon dem ersten Teil des Gemeindecatechismus eigen ist: Kurze Inhaltserklärung – Gebetsschule – Erfahrung Jesu inmitten des jüdischen Gemeindeglaubens – Texte der Hl. Schrift und jüdischen Literatur als Verstehenshilfe – und abschließend Anstrengungen zur Gruppenarbeit und für Wochenvorsätze. Die Methode ist gewiß originell, interessant und leicht einprägsam, kann aber wegen einer gewissen Monotonie mit der Zeit ermüdend wirken. Bezüglich der inhaltlichen Darlegung sei der gebotenen Kürze wegen nur auf einiges verwiesen:

1. Der Dekalog wird nach Ex 20,1–17 in einer eigenen Übersetzung, nicht nach dem revidierten Einheitstext zitiert. Will man durch die Wiedergabe von „du sollst“ mit „du wirst“ zusätzlich betonen, daß dem „Zehnwort“ kein Gebotscharakter zu eigen ist? (vgl. Zur Einführung: S. 4 ff). Demgegenüber sprechen die meisten Bibelübersetzungen und Katechismen (z. B. der Evang. Gemeindecatechismus oder Glaubensverkündigung für Erwachsene) und die meisten Religionsbücher, das „Gotteslob“ u. a. von Geboten.

2. In der Darlegung wie Jesus entwicklungsmäßig aus seiner jüdischen Glaubenswelt das „Zehnwort“ erfaßt hat, gewinnt man den Eindruck, daß sich die Entwicklung Jesu in gar nichts von der eines anderen Menschen abhebt, auch als Verkünder scheint er sich kaum über einen Propheten zu erheben. Feststellungen wie: „in der Bergpredigt kann es deshalb nicht um eine Abschaffung des alttestamentlichen Gottesbildes gehen, sondern im Gegenteil um seine Geltung für alle Zeit“ oder „er hat nicht das Zehnwort abgeschafft oder auch nur überboten“ sind wohl problematische Verkürzungen, zumal es in der neuteamentlichen Verkündigung darum geht, daß „in Christus die Sittlichkeit vollendet wird“, daß „Christus die konkrete Norm“ ist (vgl. J. Ratzinger, Prinzipien christlicher Moral, Einsiedeln 1975).

3. Durch die vornehmlich auf die jüdische Glaubenstradition eingeeengte Darbietung und Auslegung wird so ziemlich außer acht gelassen, daß es in der Kirche durch die Führung des Heiligen Geistes ein tieferes Eindringen in das Verständnis der göttlichen Offenbarung gibt.

Linz *Josef Hörmandinger*

BIEMER GÜNTER / KNAB DORIS (Hg.), *Lehrplanarbeit im Prozeß. Religionspädagogische Lehrplanreform.* (184.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 28,-.

Nach der Welle der Curriculumforschung in der bundesdeutschen Religionspädagogik ziehen erfahrene Autoren eine Zwischenbilanz über ihre Erfahrungen mit Methoden und Prinzipien der Lehrplanerstellung und des Lehrplangebrauches. Sie kommen damit zu einer Lehrplantheorie, die um eine Synthese von Religionsdidaktik, Bildungstheorie und Curriculumforschung bemüht ist. Fragestellung und Antworten sind geprägt von der Situation der Bundesrepublik. Darin liegt ihre Bedeutung, aber auch ihre Grenze. Dies zeigt sich vor allem in den Beiträgen über den Zielfelderplan und über die Untersuchungen zur Genese von Lehrplänen für den Religionsunterricht in Bayern, Rheinland-Pfalz und Baden-Württemberg. Die Autoren behandeln Fragen, die bei uns oft anders gestellt werden und bleiben so auch Antworten auf Fragen schuldig, mit denen sich Lehrplanerarbeiter in Österreich und in der Schweiz konfrontiert sehen. Die österreichische Situation wird – wie es heute im bundesdeutschen Schrifttum üblich zu werden scheint – konsequent ignoriert. So hat vieles nur informativen Charakter für den Lehrplantheoretiker. Der Einsatz in der Aus- und Weiterbildung der Religionslehrer in Österreich wird durch diese mangelnde Berücksichtigung der schulischen und religionspädagogischen Gegebenheiten in Österreich eingeschränkt.

Für den Einsatz in der Praxis der Lehrerbildung wäre zu dem eine einfachere Sprache von großem Vorteil. Die Autoren wären gut beraten gewesen, hätten sie beachtet, was kein Geringerer als Karl R. Popper einmal bei einer Analyse eines Aufsatzes von J. Habermas feststellte: Vieles ist einfacher und damit klarer sagbar und darstellbar (vgl. dazu Fritz Schönherr, *Kritisches zur Sprache der heutigen Zeit*, in: *Conturen* 5 (1984), 13, S. 28ff.). Könnte man Sätze wie „Die Reduktionsformel Sinn, Liebe, Hoffnung hat zudem die Funktion, bei der didaktischen Erschließung der Wirklichkeit jenen inhaltlich bestimmten Sinnhorizont namhaft zu machen, von dem her religionsdidaktische Wirklichkeitserschließung erfolgen soll“ (S. 99) nicht einfacher formulieren? Eine klare und einfache (im besten Wortsinne!) Sprache muß noch lange nicht unwissenschaftlich sein.

Graz *Edgar Josef Korherr*

JUHRE ARMIN (Hg.), *Geboren auf dieser Erde.* Schriftsteller erzählen biblische Geschichte. (Sammlung Kerle, Bd. 8) (128.) Kerle, Freiburg 1982. Kart. DM 15,80.

Unter diesem Titel hat der Kultur-Redakteur beim „Deutschen Allgemeinen Sonntagsblatt“ Armin Juhre, „Biblische Geschichten“ von höchst ungewöhnlicher Art herausgegeben. Wie verschieden auch die Autoren sind (um nur einige von den wohl bekanntesten Verfassern her auszugreifen: Schalom Ben-Chorin, Ernest Hemingway, Sören Kierkegaard, Thomas Mann, August Strindberg) und wie unterschiedlich sie daher auch das Thema in ihren Geschichten nach dem Neuen Testament oder nach dem Alten Testament behandelt haben, eines bleibt ihnen doch gemeinsam: das (wie der Herausgeber es ausdrückt) Desinteresse an „literarischer Reliquien-Verehrung“ zugunsten der Frage nach der entscheidenden Situation. Denn es geht in diesen Texten um fast lauter neu erfundene Situationen, in denen der Glaube auf die Probe gestellt wird. Der Leser soll daher prüfen, sich damit auseinandersetzen und sich ein Urteil bilden, dann werden ihm diese „Biblischen Geschichten“ sicher etwas geben können.

Linz *Siegfried Stahr*

EYKMAN KAREL/BOUMAN JANSJE, *Das Fest.* Geschichten von Jesus – Kindern neu erzählt. (96.) Herder Verlag, Freiburg 1983. Geb. DM 15,80.

Wie kann man Kindern das Wichtigste aus dem Leben und der Botschaft Jesu nahebringen? Es gibt immer wieder neue Anläufe, die HI. Schrift den (Vorschul-)Kindern verständlich zu machen; manche dieser Versuche kann man als gelungen ansehen, andere wieder nicht.

Karel Eykman hat bereits einmal probiert, für Kinder zu übersetzen, was „Die Bibel erzählt“ (so der Titel eines Buches, das im selben Verlag bereits in 3. Auflage vorliegt). Nun macht er – zusammen mit dem Illustrator Bouman – den Versuch, einigen Gleichgesinnten Jesu in unsere Zeit zu übersetzen und Kindern zugänglich zu machen. Ist (auch) dieser Versuch als gelungen anzusehen?

Der Rezensent fühlt sich nicht als Fachmann für Kinderkatechese oder für Übersetzungsfragen. Als „Laie“ in der Sache hat er – trotzdem oder vielleicht gerade deswegen – ein Interesse am Vorliegenden; und so erlaubt er sich dieses schlichte Urteil: Die Ansätze zur Übersetzung in unserer Zeit scheinen geglückt; die Geschehnisse klingen weniger vielschichtig, sondern einfach und eingängig; über weite Strecken scheint der Kern der Gleichnisaussagen getroffen zu sein. Und doch ist das Ganze nicht befriedigend; es mag (allein?) an der Übersetzung ins Deutsche (von Liesel Linn) liegen; die doppelte Übersetzung (zuerst in die Sprache der Kinder, dann aus dem Niederländischen ins Deutsche) macht vieles fremder als nottut!

Als Österreicher denke ich natürlich auch an die österreichischen Kinder, die dieses Buch ge-

schenkt bekommen werden; ob ihnen die Menge der umgangs-deutschen Ausdrücke und der Fremdwörter leichter zugänglich ist als die vielleicht schwere Sprache der Einheitsübersetzung? Es ist mir unerklärlich, wie man so viele Ausdrücke von solcher Art als sinnvoll ansehen kann; einige Beispiele aus der Menge herausgegriffen: Holzpantinen (71), Portemonnaie (30 und 64), Autoselbstfahrer (29), Kirmes (29), eine riesengroße Fête (55), pitschepatschenaß (64), Miesepeter (67), rappelvoll (57), Gratiszusatzfreixemplar (!, 84) u. v. a. Außerdem kommen viele umgangsdeutsche Verkürzungen vor (z. B. „er hat schon mal“, 82); ob dies sprachpädagogisch nützlich ist, ist mehr als fraglich. Fazit: Die Idee des Buches ist zu loben; theologisch ist vieles gut getroffen, manches wacklig; sprachlich ist das meiste wenigstens unpädagogisch, wenn nicht sogar falsch!

Linz

Ferdinand Reisinger

KERSCHBAUMER-JÄGGLE HANNELORE, *Mit Kindern das Jahr gestalten*. Kreativ arbeiten in Schule, Gemeinde und Familie. (104.) Herder, Wien. Ppb. S 120.-/DM 16,80.

Die Verf. legt die Bearbeitung von 40 Themen vor, die dem Ablauf des Schul- und Arbeitsjahres folgen. Sie beginnt mit dem neuen Anfang im Herbst. Es schließen sich Advent, Weihnachten, Fasching, Fastenzeit und Ostern an. Der letzte Teil läßt mit dem Muttertag, dem Wirken des Geistes . . . und einem Ferienausblick die Themenreihe ausklingen. Die einzelnen Themen werden kurz dargestellt; es folgt eine Anleitung über die Durchführung des gemachten Vorschlages; ein paar Gedanken über die Anwendungsmöglichkeiten runden die kurzen Kapitel ab. Das Buch will aufzeigen – und zugleich anregen –, wie verschiedene Themen, mit denen sich religiöse Erziehung immer wieder zu befassen hat, im wörtlichen Sinn be-„hand“-elt werden können. Durch Beschäftigung (Spiele, Plakate, Puzzle, Basteln . . .) sollen sich Kinder mit den Inhalten auseinandersetzen und so zu Einsichten kommen. Das Buch ist aus der Unterrichtspraxis in Großstadtvolksschulen entstanden. Die gemachten Vorschläge wirken weithin überzeugend. Dies gilt sowohl für den Inhalt wie auch für die praktische Durchführbarkeit. Es sind anregende Übersetzungen verschiedener zentraler Themen in eine kindgemäße Form.

Linz

Josef Janda

ROMANEK CHRISTIAN, *Mit Kindern zeichnen*. Kreativ arbeiten in Schule, Gemeinde und Familie. (80.) Herder Wien – Freiburg – Basel 1983. Ppb. S 98.-.

Das einfache Zeichnen auf der Schultafel ist durch das vielfältige Medienangebot etwas zum Stiefkind geworden; andererseits wird aber der Schüler zunehmend ermutigt, selber tätig zu werden und sich auszudrücken, auch wenn die Ergebnisse keine Kunstwerke sind.

Der Vf. (er ist Kunsterzieher und Religionslehrer) will mit seinen Darlegungen, die mit zahlreichen

praktischen Beispielen versehen sind, dem (Religions)lehrer Mut machen, auch wenn er kein „Künstler“ ist, zur Kreide oder zum Stift zu greifen und so seine Ausführungen graphisch zu unterstützen.

Er gibt Anleitungen, wie man mit wenigen Strichen Eindrücke, die man vermitteln will, verstärken kann, und auch worauf man zu achten hat, um nicht „unbeabsichtigte Erfolge“ zu haben. Er führt ein und zeigt, wie man Gegenstände, Köpfe, Hände, Füße und überhaupt Menschen zeichnet, was man mit Sprechblasen erreichen kann, mit Schriftformen und Farbkreiden. Eine Reihe von Tafelbildern dienen als Anregung dafür, wie man so etwas unternehmen könnte. Wer gewillt ist, (wieder mehr) zu zeichnen, und nicht recht weiß, wie er dies anfangen könnte, wird eine Menge praktischer Anregungen finden.

Linz

Josef Janda

BURZER THEODOR, *Jesus, dir leb ich*. Ein Kindergebetbuch. (32.) Auer, Donauwörth 1983. Geb. DM 7,80.

Ders., *Glauben und leben mit Jesus*. Ein Lebensbuch für Kinder. (49.) Auer, Donauwörth 1983. Kart. DM 9,80.

Das erste dieser beiden Kinderbücher, das Gebetbuch, liegt in seinem entzückenden Format sicher gut in den kleinen Händen des Kindes. Das Papier ist fest, fast Karton, den Texten auf den rechten und den Bildern auf den linken Seiten sehr ähnlich: einfache, kurze, tragende Bitten und Ausrufe, die bewegen. Von solchen geht die Sprache des Glaubens aus, dorthin kehrt auch das Gebet des Erwachsenen zurück, wenn es sich zurückholt aus der Vielfalt und zusammenschmilzt. „Heiland am Kreuz, neige dich, blicke herab und segne mich.“ (23) Die Bilder sind Darstellungen alter Meister, bunt und realistisch, so daß das kindliche Auge suchen, finden und erkennen kann. Das Unternehmen, alte Meister diesen Gebeten anbeizustellen, ist deshalb sehr zu loben, weil sie sich schon bewährt haben in ihrer Stimmigkeit, Ordnung und Ruhe, die sich sicher tief innen überträgt.

Das zweite, das Lesebuch, scheint mir nicht so gelungen. Ich habe beide Bücher in die Hände von Kindern gelegt und sie haben sich spontan für das erste entschieden. Als Gründe ließen sich anführen die Verschwommenheit der Konturen in den Bildern (aus: Das Leben Christi, Kölnisch, um 1420) – oder hängt das mit dem Druck zusammen – und das Format. Die textliche Ausführung, die sich entlang wichtiger Stationen des Lebens Jesu bewegt, mit kindlicher Lebenserfahrung verbindet und daraus in einem dritten Schritt jeweils ein Gebet formuliert, finde ich ausgezeichnet und kraftvoll. Pfingsten wird z. B. zum Thema „Beharrlich beten“ gestaltet: „Jesus, du Lehrer des Betens, laß mich beharrlich sein im Gebet. Beten will ich, wenn ich zu Bett gehe und wenn ich aufstehe, wenn ich mich zu Tisch setze und wenn ich etwas Neues beginne . . .“ (43)

Linz

Otmart Stütz

SCHÜEPP GUIDO (Hg.), *Handbuch zur Predigt*. (496.) Benziger, Zürich 1982. Ln.

Mit Beiträgen von Jakob Baumgartner, Josef Bommer, Leo Karrer und zwölf weiteren Autoren hat Guido Schüepp, Schüler des kürzlich verstorbenen Münchner Katechetikers Theoderich Kampmann und bis zum Jahre 1981 Prof. für Praktische Theologie in Freiburg, jetzt Pfarrer in Birsfeld bei Basel, sozusagen die Frucht seiner akademischen Lehrtätigkeit und Zusammenarbeit mit den Dozenten benachbarter Fächer der Öffentlichkeit verfügbar gemacht. Formal- und materialhomiletische Beiträge besprechen ausführlich und informativ den gegenwärtigen Kontext der christlichen Predigt und die Suche nach den gegenwärtigen Kontext der christlichen Predigt und der Suche nach einer angemessenen neuen Sprache (S. 18), dann „Struktur und Faktoren der Predigtkommunikation“ und im 2. Teil „Inhaltsaspekte der Predigt“, geschieden in Kapitel zum AT, zum NT und zu „Kurzformeln des Glaubens“ (Karrer), zur ethischen Predigt und zu weiteren Spezifikationen: Liturgiebezug, Kasualpredigt, „die missionarische Dimension“, „das politische Engagement“ und die Verwendung von Literaturzitate. Schließlich widmet sich dieser 2. Teil sprecherspezifischen Typen wie der benediktinischen und franziskanischen Predigtweise. Der dritte Teil befaßt sich mit der „Kommunikationsform der Predigt“, wobei gewisse Themen, z. B. der Liturgiebezug, erneut zur Sprache kommen. Stichwort- und Autorenverzeichnis.

Schüepp versteht Verkündigung als „Thematisierung der Tiefenstruktur der Wirklichkeit im Lichte des Evangeliums“. Auf diesen Folien eröffnen die verschiedenen Autoren eine eher grundsätzlich-überschauende als praktische Darstellung der aktuellen Probleme, oft mehr Hilfe heischend als Hilfe bietend. Es wird also der in der langjährigen Praxis stehende Seelsorger und Prediger hier stärkere Anregung erfahren als der Anfänger, der noch mehr mit den Präliminarien des Predigens beschäftigt ist. Einen deutlichen Höhepunkt erreicht der Gedankengang für mich in der Kritik des dogmatischen Auslegungsmodells auf S. 99. Schüepp hält der Umformung des Evangeliums in zeitlose Lehrsätze entgegen: „Die biblische Botschaft wird auf diese Weise zur abstrakten Theorie . . . Das biblische Berichtete wird nicht in seiner konkreten Einmaligkeit erkannt. Das Vertrauen Jesu auf den Vater z. B. wird zu einem Allerweltsmontheismus oder zu einer abstrakten Trinitätslehre umfunktioniert. Parallel zu dieser Einebnung der biblischen Botschaft läuft die existentielle Distanzierung von ihr.“ Auch wenn dieser letzte Satz nicht von jedem und allen zu gelten hat, so wünschte ich doch, daß alle Prediger (vom Papst bis zum unbekanntesten Buschkatecheten) diese Warnung (auswendig lernten und) ernst nähmen. „Theologie ist zu ideologiefähig, als daß sie von der schlichten Überlieferung des bibli-

schen Berichtes losgelöst werden dürfte“ (S. 108). Das anstatt des dogmatischen empfohlene biblisch-existentielle Modell dürfte allerdings in der aufgezeichneten Schlichtheit nicht überall anwendbar sein.

Kritische Anmerkungen wären natürlich zu einem so umfangreichen Buch mehrfach zu machen, würden aber den überaus positiven Gesamteindruck beeinträchtigen. Wichtig erscheint mir zu erwähnen, daß empirische Untersuchungen zwar mit Recht gefordert, geschehene aber kaum zur Kenntnis genommen werden. Auch finde ich die kurze Kritik des lernpsychologischen Redeaufbaus recht dürftig (S. 484). In Summa ein Instrumentarium von homiletischen Reflexionshilfen, das auch dem vielbeschäftigten Seelsorger helfen wird, seine Predigt lebendig, aktuell und bedeutungsvoll zu gestalten, selbst wenn er nur gelegentlich dazu käme, ein paar Seiten weiterzulesen.

München

Winfried Blasig

LIPTAK DAVID Q., *Biblisch-katechetische Homilien für die Sonn- und Feiertage* (aus dem Englischen übersetzt). Lesejahr C. Verlegt von Pfarrer Karl Maria Harrer, Putzbrunnerstraße 272, D-8 München 1982. Ppb.

Der Erzbischof von Hartford meint in seinem Vorwort, dieses Büchlein werde die „zwei Mängel in den katholischen Homilien seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ausräumen“: „die unzureichende Unterrichtung in den Glaubenswahrheiten“ und „daß die Priester kaum Homilien geben, welche nachbiblische Glaubenslehren . . . zum Thema haben“. Darum geht es also. Excellenz wünschen, daß die vom Konzil gewünschte Bibelauslegung sich eben nicht den Bibeltexten selbst widme, sondern den „Glaubenswahrheiten“, welche in nachbiblischer Zeit formuliert – und im Katechismus zusammengestellt worden sind. Nicht die Botschaft der konkreten Bibeltexte soll vermittelt werden, sondern es soll „ausgewogene Unterweisung zu allen wesentlichen Glaubenswahrheiten“ nach der hiefür in Amerika erstellten „Rahmenordnung für Homilien“ geboten werden. Dem widmet sich Vf. in der Tat mit Hingabe. Die Bibeltexte werden flüchtig angetippt, dann eilt der Gedankengang zum nächstpassenden Katechismusatz, um sich anschließend hauptsächlich mit den Forderungen einer weltfernen oder pietistischen Moral zu beschäftigen. Exegetische Erkenntnisse spielen kaum eine Rolle. Die Probleme der heutigen Menschen scheinen dem Verfasser nach meinen umfangreichen Stichproben gänzlich unbekannt zu sein: weder die Bedrohung des Friedens noch der Hunger in der Welt, die Übervölkerung, noch die Gefährdung der Umwelt kommen vor. Nicht einmal an Weihnachten oder zu Neujahr fällt das Wort Frieden. Armut z. B. finde ich nur als löbliche Tugend genannt . . .

Auch den von Erzbischof Whealon gelobten Stil der Predigten finde ich eher chaotisch: flüchtig, sprunghaft, oberflächlich. Andererseits finde ich allerhand hilfreiche Literaturzitate und einzelne

gelungene Formulierungen, z. B. über die „Weihnachtsneurose“, oder zu Allerheiligen die Exemplifizierung der acht Seligkeiten durch acht Heiligengestalten. Aber diese Funde dürften die Mühe der Übersetzungen nicht lohnen, deren Verfasser man nicht erfährt. Seit einiger Zeit ist es in unserer Kirche Mode geworden, daß vor allem die sich auf das II. Vatikanum berufen, die sich seinem Geist nicht verpflichtet fühlen.

München

Winfried Blasig

GESELLSCHAFT

BÜCKENFÖRDE ERNST-WOLFGANG, *Staat – Gesellschaft – Kirche*. DEUFEL KONRAD, *Sozialstaat und christliche Diakonie*. (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 15). (183.) Herder, Freiburg 1982. Geb. ca. DM 27,-.

Anliegen des Beitrages von Böckenförde ist das Verhältnis von Kirche und politischer Ordnung in Staaten westlicher Prägung. Sehr klar und systematisch wird das traditionelle Verhältnis von Staat und Kirche dargestellt, das primär durch Institutionen und ihre Leitorgane geprägt ist, wo auch die einzelnen Christen und Bürger von den Institutionen repräsentiert werden. Dann geht der Autor auf das heutige Verhältnis von Kirche und Staat ein und auf die Folgen für ein Tätigwerden der Kirche im politischen Bereich. Heute sind die Gläubigen nicht mehr unter dem Blickpunkt der Umsetzung und Vollziehung kirchenamtlicher Entscheidungen und Lehraussagen tätig, sie sind selbst diejenigen, die durch eigenständiges Handeln die christliche Botschaft in den weltlichen Bereichen wirksam werden lassen (S. 33). Im Mittelpunkt der Ausführungen steht die These von der „unpolitisch-politischen Wirksamkeit der Kirche“, die zusammenfassend so beschrieben wird: „Vom Ausgangspunkt her unpolitisch, allein auf die Verkündigung der christlichen Botschaft bezogen, in ihren Wirkungen durchaus potentiell politisch, ohne daß aber diese Wirkung gesucht wird oder das Ziel ist“ (S. 82). Zur besseren Verwertung der in dieser Arbeit niedergelegten Ergebnisse würde man sich eine Übersetzung einzelner praxisrelevanter Kapitel (z. B. die Einwirkungen der Gläubigen auf die Politik) in eine anschaulichere Sprache wünschen, ohne abstrakte Formulierungen (z. B. wird das Thema nicht begrenzt, sondern „das Thema wird aufgenommen in einer doppelten Begrenzung“, S. 11).

Der Beitrag über Sozialstaat und christlicher Diakonie gibt einen Überblick über die Leistungen der christlichen Diakonie in der BRD in ihrer Beziehung zum Staat, eingebunden in grundsätzliche Überlegungen über das Proprium christlicher Diakonie. Ein Abschnitt ist auch der dzt. in der BRD diskutierten Frage nach einem eigenen kirchlichen Arbeitsrecht gewidmet: Christliche Diakonie sei als Mitvollzug des Heildienstes der Kirche nicht eine berufliche Tätigkeit wie jede andere (im Gegensatz zur Auffassung von Nell-Breuning). Aus dem „ganz bestimmten Dienstverhältnis“, das die Kirche anbietet (S. 164),

müßten sich u. a. arbeitsrechtliche Konsequenzen ergeben. Worin das „Eigentliche“ des kirchlichen Dienstes zum Ausdruck kommt, würde man sich etwas exakter dargestellt wünschen.

Linz

Edeltraud Buchberger

BUCHBERGER EDELTRAUD/SUK WALTER, *Kleines Soziallexikon*. Stichworte zu Politik und Gesellschaft. (182.) ÖÖ. Landesverlag, Linz 1982. Kart. S 52,-.

Die Katholische Soziallehre (KSL) als die auf dem christlichen Menschenbild aufbauende Lehre von sozialen und gesellschaftlichen Institutionen und Prozessen enthält wesentliche Ansätze für eine Humanisierung der Gesellschaft. Um aber wirksam werden zu können, ist es notwendig, die Inhalte der KSL bei möglichst vielen Menschen bekannt zu machen. Gerade diesem Ziel der Erreichung möglichst breiter Bevölkerungsschichten scheint das vorliegende Soziallexikon dienlich zu sein, ist es doch in einer verständlichen Sprache abgefaßt (z. B. werden Fremd- und Fachausdrücke erklärt, bei der Definition der Begriffe wird auf die Wortbedeutung zurückgegriffen) und, was auch nicht gering zu schätzen ist, man erhält für wenig Geld viel Information. 236 Stichworte aus Politik und Gesellschaft, darunter auch sehr aktuelle und in noch nicht vielen Nachschlagewerken behandelte Stichworte wie z. B. Alternativbewegungen, Bürgerinitiativen, Friedensbewegung (unter Pazifismus behandelt), geben eine Orientierung in der komplexen gesellschaftlichen Verfaßtheit. Bei der Behandlung der Stichworte muß der ständige Rückbezug auf die Dokumente der KSL positiv hervorgehoben werden, der am Ende fast aller Stichworte vorhandene Hinweis auf Belegstellen aus den Sozialdokumenten regt zur näheren Befassung mit eben diesen Texten an.

Natürlich können in dem beschränkten Rahmen von 182 Seiten nicht alle Begriffe ausführlich behandelt werden, bei manchen Stichworten hätte man sich aber neben der Definition auch Hinweise auf Lösungsmöglichkeiten der im Stichwort angesprochenen Probleme erwartet. So wird z. B. unter dem Stichwort Konflikte wenig über Lösungsmöglichkeiten gesagt, was besonders ins Auge fällt, weil z. B. das Stichwort Kompromiß nicht ins Nachschlagewerk aufgenommen wurde. Auch eine Untergliederung der Konflikte in Wert- und Interessenskonflikte, eine Unterscheidung, die für die Konfliktlösung von entscheidender Bedeutung ist, fehlt. Andere Stichworte wie z. B. Pazifismus, gewaltlose Aktion oder Gewaltlosigkeit hätten vielleicht ausgeglichener, mit weniger Einseitigkeit behandelt werden sollen. Ein Heranziehen bekannter Fachleute hätte diese und andere Artikel gewinnen lassen können. Eine Gliederung der einzelnen Artikel in Unterpunkte, wiewohl diese – wie sich der Rezensent bewußt ist – mit einer Erweiterung des Umfangs verbunden ist, würde zu einer besseren Orientierung des Lesers, manchmal auch zu einer geordneteren Abhandlung des Problems, beitragen.

Vermißt wird auch eine Zeichnung der Artikel durch die Verfasser. Nur sehr mühsam und zeit-aufwendig können über das Verzeichnis der Mitarbeiter die Verfasser der einzelnen Artikel eruiert werden. Angesichts der verschiedenen Auslegungsmöglichkeiten einzelner Fragen aber ist es sehr wichtig, den Artikel einem Autor zuzuordnen zu können.

Abschließend kann man zusammenfassen: Mit dem „Kleinen Soziallexikon“ liegt ein für weite Kreise der Bevölkerung informatives Werk vor, das der Orientierung in der gesellschaftlichen Wirklichkeit dient.

Graz

Valentin Zsifkovits

REISINGER FERDINAND (Hg.), *Menschsein in der Gesellschaft*. Christliche Fundamente und Perspektiven. (Linzer Philosophisch-theologische Reihe, Bd. 17). (176.) OLV-Buchverlag, Linz 1983. Kart. öS 178.— / DM 28.—.

Der vorliegende Band enthält bearbeitete Beiträge aus zwei Ringvorlesungsreihen, die 1981 (Jubiläumjahr von „*Rerum Novarum*“) an der Katholisch-theologischen Hochschule Linz und an der Theologischen Fakultät in Salzburg gehalten wurden.

Es geht insgesamt um das Dreieck „Menschsein — Christsein — Gesellschaft“. Gegenüber dem einseitig individualetischen Aspekt der jüngeren Tradition ist zu reflektieren, daß und wie Menschsein (oder besser Menschwerden) in Wechselbeziehung zur geschichtlich-gesellschaftlichen Wirklichkeit vor sich geht. Kein Mensch lebt als Monade oder bloß in familiär-nachbarschaftlichen Bezügen. Jeder Mensch wird geformt und orientiert vom Feld humaner Kultur/Unkultur, in das er geboren wird, in dem er aufwächst und lebt. Die menschliche Gestaltungskraft und -verantwortung soll sich daher auch bewußt auf die komplexe gesellschaftliche Realität beziehen, auf dieses vernetzte System sachhafter (unbeliebige naturale, materiale, prozeßhafte Wirkzusammenhänge) und personaler (Motivationen, Wertungen, Entscheidungen, Konzepte, Leitvorstellungen) Elemente und Kräfte.

Die einzelnen Beiträge behandeln einige Aspekte dieses wichtigen Themenbereichs, man könnte sich auch eine andere Auswahl vorstellen (die Dimension Wirtschaft fehlt völlig). Die Sprachebene ist ziemlich unterschiedlich. Entgegen der verbreiteten Sucht nach leichter und rascher Lesbarkeit ist Bereitschaft und Atem für die mühsameren Beiträge zu wünschen. Systematisch grundlegend, anspruchsvoll und nach einer etwas langwierigen Einleitung spannend, sind die „Grundzüge einer künftigen Sozialethik“ von W. Korff (S. 70—92). Hier wird die soziale Wirklichkeit als ethisches Anliegen thematisiert und das Spezifikum christlicher Sozialethik herausgearbeitet.

Ernst Feil („Humanität ohne Transzendenz? Zur Bedeutung christlicher Hoffnung für die Gesellschaft“ S. 13—37) diskutiert, sehr auf intellektuelle Redlichkeit und Fairneß bedacht, moderne Humanitätskonzeptionen.

Anton Pelinkas Beitrag („Zur Wechselwirkung von katholischer Soziallehre und gesellschaftlicher Ent-

wicklung“ S. 38—54) ist sehr leicht lesbar, aber wohl allzu oberflächlich. Es wäre auf eine Reihe inhaltlicher Fragen einzugehen. Hier nur eine generelle methodische Anmerkung: Auch wenn es immer wieder geschieht — man kann katholische Soziallehre nicht mit päpstlichen Enzykliken identifizieren. Diese sind ein Element im Gesamt katholischer Sozial-Artikulation, wobei das paränetische Genus litterarium zu bedenken ist. Wem fiele es ein, etwa die kirchliche Ehelehre auf die Summe einschlägiger Enzykliken zu beschränken?

F. Horner (S. 55—69) legt kritische Überlegungen zur Grundwerte-Debatte vor. Sicher ist eine präzisierende Denkanstrengung und eine disziplinierte Begriffs-Verwendung zu wünschen. Aber könnte man „Grundwerte“ nicht doch positiver als Horner sehen: als Formulierungsversuche „mittlerer Axiome“ (H. Schulz) im Dienste der gesellschaftlichen Konsensfindung und bloße Pragmatik vertiefender Orientierung?

F. Reisinger (S. 93—138) reflektiert über die angemessene Sozialgestalt christlichen Glaubens in unserer Gesellschaft und setzt sich überwiegend kritisch mit „Gemeindetheologie“ und „Gemeinde-Ideologie“ auseinander. Eine textliche Raffung hätte diese sehr bedenkenswerten Überlegungen noch deutlicher hervortreten lassen.

B. Primetshofer informiert (S. 139—161) nüchtern und gediegen über die rechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat in Österreich. H. Zwiefelhofer (S. 162—173) öffnet den Horizont für weltweite Fragen mit seiner guten Darstellung über den Stand der „Theologie der Befreiung“ nach der Konferenz von Puebla.

Zwei sinnstörende Druckfehler wären zu korrigieren: S. 82, 9. Z.: sozialetische statt sozialistische und S. 107, 4. Z.: überschaubare statt unüberschaubare.

Die erwähnten Ringvorlesungen und diese Publikation sind wertvolle Beiträge zum dringenden interdisziplinären Ringen um das bessere Gelingen des Menschseins, speziell in einer sozialen Dimension.

Linz

Helmut Renöckl

REISINGER FERDINAND/ROMBOLD GÜNTER (Hg.), *Marxismus und Christentum*. (Linzer Philosophisch-theologische Reihe, Bd. 18). (175.) OLV-Buchverlag, Linz 1983. Kart. öS 178.— / DM 28.—.

100 Jahre nach dem Tod von Karl Marx veranstaltete die Katholisch-theologische Hochschule Linz eine Ring-Vorlesung zum Thema Marxismus und Christentum. Diese Vorlesungen (größtenteils stark bearbeitet und erweitert) und zwei ergänzende Beiträge (E. Hanisch und W. Post) sind Inhalt dieses Bandes.

Es handelt sich nicht um leichte Kost, sondern um einen gediegenen Beitrag zum wissenschaftlichen Ringen um letzte Deutungen und Bezüge von Mensch und Welt. Es wird auf die Voraussetzungen und Konsequenzen reflektiert, welche christliche und marxistische Konzeptionen des Absoluten für menschliches Selbstverständnis und Praxis haben, ob und wie geschlossene Naturalität Freiheit ermöglicht, ob (und welche!) Transzendenzvorstellungen das Humanum fördern oder entfremden.

Die Aspekte der einzelnen Beiträge:
H. R. Schlette: Ist der Marxismus ein Humanismus?
M. Prucha: Freie Assoziation oder höchstes Wesen?
A. Wucherer-Huldenfeld: Religionskritik im
Marxismus

G. Rombold: Die Rolle der Kunst im Marxismus

F. Reisinger: „... der Tod darf nicht leben“

J. M. Lochmann: Entfremdung und Sünde

E. Hanisch: Marxistische Geschichtstheorie

W. Post: Freiheit und Notwendigkeit

I. Fetscher: Ist Marx am Archipel Gulag schuld?

In diesem beschränkten Raum können die Beiträge nicht im einzelnen diskutiert werden. Alle sind anspruchsvoll und lesenswert zugleich. In der Einleitung wird darauf hingewiesen, daß übergeordnete politische Interessen den christlich-marxistischen Dialog der sechziger Jahre zum Schweigen brachten. Man muß dazufügen, daß auch christlicherseits Schwung und Kraft für das Ringen um die geistigen Weichenstellungen weithin verloren gingen. Sauer-teig, Erlösungsferment in Geschichte und Gesellschaft können Kirche und Theologie aber nur sein, wenn sie nicht hinter Reflexion und Praxis der anderen nachhinken.

Marxismus und Christentum sind nicht leicht zu vergleichen, es geht sicher nicht „fundamentalistisch und praehermeneutisch“ (Schlette S. 15). Aber es lassen sich vergleichende Diskurse über Wirkgeschichten und problemlösende Kapazität der leitenden Ideen und Figuren führen. Man wird Welt, Materie, Fleisch, Arbeit... nicht geringer schätzen dürfen als die säkulare Prophetie eines Karl Marx, aber doch die neuzeitlich-prometheische Fixierung auf immanente Produktion transzendieren (im Hegel'schen Sinn) müssen, wenn auch die pathische Dimension des Menschseins, die umfassenderen Sinnfragen angesichts von bleibender Endlichkeit, von Schuld, Leid und Tod zu ihrem Recht kommen und die Zukunft der Erde nicht Ausbeutung und Zerstörung heißen sollen. Prucha, Lochmann und Reisinger beispielsweise stellen hier sehr nachdenkliche Fragen.

Linz

Helmut Renöckl

RELIGIONEN

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Einführung in die Religionsgeschichte*. (113.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. Kart. DM 29,-.

Das schmale Bändchen des bekannten Religionswissenschaftlers der Universität Heidelberg erscheint innerhalb einer wissenschaftlichen Reihe, die in die Theologie und deren Nachbarwissenschaften einführen will. Dem Leser soll – in Zuordnung zur Bibel – ein Zugang zu den verschiedenen Religionen erschlossen werden.

Es wird begonnen mit den Religionen in der Umwelt des AT (Ägypten, Mesopotamien, Iran, Hethiter, Kanaan) und des NT (Judentum, Hellenistische Religionen, Manichäismus). Daran fügen sich die vorchristlichen Religionen im transalpinen Europa (Kelten, Germanen, Slawen, Balten, Finnen) und schließlich wendet sich die Aufmerksamkeit – bedingt durch den religiösen Pluralismus der Gegenwart – den östlichen

Religionen zu (Chinesische und Indische Religionen, Islam, Shinto). Schließlich wird noch auf die in jüngerer Zeit vor allem im Osten entstandenen „missionarischen“ religiösen Bewegungen eingegangen.

Im letzten Kapitel geht es dann um die verschiedenen Geschichtsbilder der Religionen, die nicht nur kreisförmig oder gradlinig, sondern auch ahistorisch oder statisch sein können, und um die prägende Wirkung, die die Religionen auf die jeweilige Kultur haben.

Das schmale Bändchen bietet immer wieder interessante Informationen; man erfährt z. B., daß Teekulturen mit dem Buddhismus im Zusammenhang stehen und der Weinanbau durch das Christentum gefördert wurde (bedingt durch die Feier der hl. Messe); oder man wird darauf hingewiesen, daß die von Mun veranstalteten Massenhochzeiten auf dem Hintergrund der chinesischen Yang-Yin-Spekulation zu sehen sind. Vor allem aber ist es beachtlich, in welcher Kürze, Verlässlichkeit und Verständlichkeit hier über die verschiedensten Religionen informiert wird. Eine derartige Einführung verrät nicht nur das umfangreiche und gründliche Wissen des Verfassers, sondern auch seine Fähigkeit der einfachen, unkomplizierten Darstellung.

Linz

Josef Janda

WALDENFELS HANS, *Faszination des Buddhismus*. Zum christl.-buddhistischen Dialog. (194.) M. Grünewald, Mainz 1982. Ln. DM 36,-.

Die 11 Kapitel dieses Buches sind nicht eine systematische Einführung, sondern Beiträge (Referate und Veröffentlichungen) des Verfassers, die bei verschiedenen Anlässen entstanden sind. Allerdings werden die zentralen und bedeutsamen Fragen angegangen, um die es zwischen diesen beiden Religionen geht. So wird die „Frage nach dem persönlichen Gott“ gestellt, das Thema „Umkehr und Leidensbewältigung“ aufgegriffen, das „Zazen und die geistlichen Übungen des Ignatius v. Loyola“ in Zusammenhang gebracht wie auch „Christlicher Glaube und Zen“. Das „Kenotische“, das als Selbstlosigkeit in beiden Bewegungen von Bedeutung ist, wird überdacht und ebenso der Begriff der Toleranz, die sich „zwischen Kritiklosigkeit und Friedensfähigkeit“ bewegt. Nicht das oberflächlich Faszinierende wird aufgegriffen, es geht um ein Gespräch, das die Mühe philosophischen Denkens nicht scheut.

Der Verfasser erweist sich als ausgezeichnete Kenner des Buddhismus wie auch der Gesprächssituation. Die Beschränkung darauf, daß nicht ein Dialog mit dem Buddhismus, sondern ein Gespräch mit Buddhisten gewollt ist, ist einerseits Ausdruck der Selbstbescheidung, darüber hinaus aber auch notwendig, um die ohnehin großen Schwierigkeiten halbwegs in Grenzen zu halten.

Die Gegensätze erscheinen in manchen Bereichen zunächst kontradiktorisch und unauflösbar. Folgt man jedoch den beiden Wegen zurück zu ihren Ursprüngen und Anliegen, ergibt sich

zwar immer noch keine Übereinstimmung, aber neue Gesichtspunkte, die es lohnt, nach-zudenken. Man sieht die eigene Überzeugung mit den Augen eines fremden aber ernstzunehmenden Gesprächspartners und entdeckt den eigenen verborgenen und manchmal auch vergessenen Besitz. Dies bedeutet Läuterung des eigenen Standpunktes und vor allem Einsicht, daß jede Rede, die sich mit dem Unendlichen befaßt, im Vorläufigen verbleibt.

Linz

Josef Janda

BÄTZ KURT (Hg.), *Weltreligionen heute – Buddhismus*. Materialien f. Schule u. Erwachsenenbildung; Planung, Texte, Kopiervorlagen, Folien, Dias. (48.) Benziger/Kaufmann, Zürich-Köln/Lahr 1983. Brosch. DM 78,-/sfr 68,-.

Nach dem Behelf über den Hinduismus ist nun auch eine ähnlich ausgestattete Mappe über den Buddhismus erschienen. In einem 1. Teil führt D. Back (Lektor für Sanskrit und Tibetisch an der Universität Freiburg i. Br.) auf 8 Seiten (Din A 4) in den Buddhismus ein; seine Darstellungen sind differenzierter, als dies bei Kurzdarstellungen meist der Fall ist, und versuchen, der Komplexität des Themas gerecht zu werden. Allerdings kann man leicht etwas überlesen was die knappen Formulierungen beinhalten bzw. man findet etwas nicht in der allgemein bekannten Weise. Im 2. Teil (4 S.) gibt W. Sonn (Religionslehrer in Freiburg i. Br.) rel.-päd. Hinweise und Planungshilfen für die verschiedenen Altersstufen; er zeichnet auch für den anschließenden Textteil verantwortlich (20 S.), während der Kommentar für die 30 Dias (4 S.) wieder von D. Back stammt. Die Texte sind in 4 Themengruppen zusammengefaßt, in die eingeführt wird. Sie stammen aus der buddhistischen Tradition oder sind Erlebnisberichte und bieten eine Fülle gut brauchbaren Materials. Bei der Text- und Bildauswahl wurde darauf Wert gelegt, daß sich einerseits Anschaulichkeit findet, andererseits sich der Leser und Betrachter mühen muß, um zu der vordergründig nicht aussagbaren Wahrheit vorzudringen. In der Mappe finden sich weiters 6 Kopiervorlagen und 2 ausgezeichnete farbige Overheadfolien (ein Thanka mit dem Leben Buddhas und das Lebensrad, das auch sehr gut erklärt ist). Ein Materialangebot wird nie alle Wünsche erfüllen können; dennoch wünschte man sich das Bild eines ganzen Boddhibaumes (und nicht nur eines mit Blättern) wie auch ein Bild vom Bettelgang der Mönche und vom „Rad der Lehre“. Der Benutzer findet in der Mappe zwar keine fertigen Stundenbilder, auch wirken die Planungshilfen etwas kompliziert, er bekommt jedoch gutes und brauchbares Material in die Hand, mit dessen Hilfe er sich mit dem Thema fundiert und vermittlungsgerecht auseinandersetzen kann.

Linz

Josef Janda

FALATURI ABDOLDJAVAD / STROLZ WALTER / TALMON SHEMARJAHU (Hg.), *Zukunftshoffnung und Heilservartung in den monotheistischen Religionen*. (Weltgespräche der Religio-

nen: Schriftenreihe zur großen Ökumene, Bd. 9). (189.) Herder-Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1983. Kart. DM 38,-.

Der vorliegende Band enthält die Vorträge, die im Rahmen des 5. Religionsgesprächs der Stiftung *Oratio Dominica* im Jahre 1982 in der Schweiz gehalten wurden. Ziel der Tagung war es, die den Juden, Christen und Muslimen gemeinsame Hoffnung auf eine Vollendung der Welt und des Menschen mit ihren je spezifischen Ausprägungen zu diskutieren und zugleich danach zu fragen, ob und wie diese Hoffnungen in unserer Zeit verantwortlich formuliert und vertreten werden können. Mit dieser letzteren Fragestellung befaßt sich u. a. schon der einleitende Aufsatz von W. Strolz, „Einheit und Zukunft Gottes. Zum Verständnis der eschatologischen Erwartung des Glaubens“ (11–20). Die jüdische Seite war vertreten durch S. Talmon, der in seinem Referat: „Partikularität und Universalismus in der biblischen Zukunftserwartung“ (21–48), die Reichweite einzelner Stellen aufzeigte und dazu immer wieder auch deren Bezug zur Geschichte mithereinnahm. Noch breiter ist der Ansatz der Fragestellung von H. Seebass; er möchte mit seinem Referat: „Geschichtliche Vorläufigkeit und eschatologische Endgültigkeit des biblischen Monotheismus“ (49–80), „Kategorien“ beschreiben, „in denen eine biblische Theologie Alten und Neuen Testaments begründet werden kann“ (49), und er wählt dazu folgende „Paradigmen“: das heilige Land, Tora und Gesetz, die systematisierende Redaktion in der Bibel und das Gottesverständnis (vgl. 50). Ihm kommt es dabei u. a. darauf an, den eschatologischen Gehalt dieser „Paradigmen“ herauszuarbeiten und die im NT erfolgte Anknüpfung darzustellen. Damit verfolgt Seebass ein Anliegen weiter, das er bereits in seinem Buch: „Der Gott der ganzen Bibel“ entfaltet hat. H. Frankemölle zeigt vom NT her auf, wie sich die ursprüngliche Verkündigung der Gottesherrschaft wandelt und in die Verkündigung des Handelns Gottes in und durch Jesus übergeht, also christologisch interpretiert wird. Auch Paulus ist auf dieser Linie zu sehen, doch ist es sein besonderes Anliegen, daß der Monotheismus dabei nicht ausgehöhlt werde. A. Falaturi entfaltet die moslemische Sicht von „Tod-Gericht-Auferstehung“, wobei er vor allem betont, daß der Islam keine Erlösung im christlichen Sinne kennt. Ebenso wenig gibt es eine strenge Trennung zwischen einer diesseitigen und einer jenseitigen Welt; das Leben des Menschen ist vielmehr ein Kontinuum, der Tod nicht mehr als „ein Wendepunkt in einer über unsere Vorstellungen hinausgehenden Lebensdauer“ (130). Was den Menschen dann erwartet, hängt wohl vielfach von seinen Taten ab, ist aber im letzten bestimmt von der „Barmherzigkeit“ Gottes. Den Abschluß des Bandes bilden zwei Beiträge zum Judentum; H. Maier beschäftigt mit der Erwartung einer „kommenden Welt“, angefangen von den Apokryphen bis herauf zum Beginn der Neuzeit. Dabei wird deutlich, daß die Zukunftserwartung im wesentlichen zwei Ex-

treme hat: auf der einen Seite tendiert sie aufgrund der Bindung an die Geschichte und an das Land zu einer real-politischen Verwirklichung, auf der anderen – aufgrund der geschichtlichen Erfahrung des Scheiterns – auf eine gänzlich „jenseitige“ Verwirklichung. Im Anschluß daran skizziert schließlich M. Graetz den „jüdischen Messianismus in der Neuzeit“. Gerade diesen letztgenannten Aufsätzen kann man auch sehr viel zum Verständnis des heutigen Israel entnehmen.

Der Band ist also insgesamt eine sehr aufschlußreiche Sammlung zu einer Frage, die in unserer Zeit immer mehr in den Vordergrund rückt.

Linz

Franz Hubmann

DEE JOHN, *Monas – Hieroglyphe*. Mit Einführung und Anmerkungen von Agnes Klein. (180.) An-sata-Verlag, Interlaken 1982.

„Das ist die erste deutschsprachige Ausgabe der Monas Hieroglyphica des legendären Alchemisten und Magiers John Dee (1527–1608) aus London, einem allen Wissenschaften und Künsten seiner Zeit aufgeschlossenen und universal begabten Menschen“ (Umschlagtext).

Überblickt man die Lebensdaten (S. 11–14), wird diese Universalität schon in geographischer Hinsicht erkennbar: er stammte aus einem alt-adeligem Geschlecht aus Wales. Einer seiner Ahnen hatte den Beinamen Dha = der Gute, wovon sich der Name des Autors, Dee, ableitet. Nach dem Studium in Cambridge trieb es ihn weiter nach Löwen, Paris, Zürich, Antwerpen, Rom, Preßburg, Krakau, Prag, Wien, überall bedacht, das Geheimnis des Kosmos zu erforschen und zu lehren. Dank der gemeinsamen lateinischen Sprache bildeten die Nationalsprachen keine Grenze. Er muß als Europäer alten Schlages bezeichnet werden.

Die Summe seiner Erkenntnisse schrieb er in Antwerpen in nur 12 Tagen nieder. Dann fuhr er nach Wien, um sein Werk Monas Hieroglyphica dem neugekrönten römisch-deutschen Kaiser Maximilian II. (1564) persönlich zu überreichen, in der Hoffnung, dem jungen Kaiser damit ein taugliches Instrument für die Weltregierung an die Hand geben zu können. Glaubensmäßig kann er weder als protestantischer noch als katholischer Christ bezeichnet werden; er wird als religiöser Hermetiker eingestuft. Nach seiner Rückkehr nach England wurde er als Häretiker verdächtigt. Einsam und arm starb er im Alter von 81 Jahren.

In seinem Werk legte er XXIV Theoreme vor, in denen er versucht, die kürzeste Weltformel zu finden, die er in einer abstrakten geometrischen Figur zusammenfaßte. Sein Buch schließt mit dem Satz: „Hier wird das nichteingeweihte Auge nichts als Finsternis sehen und ziemlich verzweifelt sein“. – Studiert man aber die Theoreme mit Hilfe der ausgezeichneten „Anmerkungen“ (S. 101–184) von A. Klein durch, muß man feststellen, daß Dee das kosmische Denken der Antike und des alten Judentums sozusagen revitalisierte. Die pythagoreische Tetraktys war

ihm ebenso geläufig, wie das im „Buch der Schöpfung“ (*sefār ješirah*) entwickelte System der „Hervorgänge des Wortes“. Mit Hilfe von Kreis, Linie und Punkt, die auch in Zahlen ausdrückbar sind, entwarf er seine Monas Hieroglyphica: „Unermüdllich sucht der Geist die Eins und das Eine zu fassen, und unermüdllich verwirft er die Fassungen . . . Wer das Eine benennt, muß es vom Nicht-Einen trennen, beide sind Gleichnisse . . . Erst wenn die Mauer stürzt beim Schall der Posaunen, werden Bild und Spiegelbild sich wie Liebender und Geliebte zum Urbild vereinigen“ (41). Wollte Dee damit etwa mitten im Umbruch der Reformation einen Weg zu einer Einheitsreligion der Liebe für alle Menschen aufzeigen? (25).

Daß dieses längst verschollene Büchlein übersetzt und kommentiert herausgegeben wurde, ist doppelt zu begrüßen: es beleuchtet nicht bloß das geistige Ringen eines Gelehrten der Reformationszeit, es eröffnet zugleich den Zugang zum ebenfalls verschollenen kosmischen Denken der Antike und des Alten Judentums, welche beide ihre tiefsten Erkenntnisse in Symbolen und Zahlen ausdrückten.

Graz

Claus Schedl

D R I T T E W E L T

SCHÖPFER HANS, *Theologie an der Basis*. Dokumente und Kommentare zum theologischen Nord-Süd-Dialog. (100.) Pustet, Regensburg 1983, Kart. DM 12,80.

In diesem kleinen Bändchen vermittelt Hans Schöpfer einem breiteren Interessentenkreis Einblick in den Nord-Süd-Dialog zwischen klassisch-okzidentaler und Dritter-Welt-Theologie. Der Leser schaut mit dem Autor hinter die Kulissen der Symposien von Neu-Delhi (August 1981, EATWOT-Theologen), Woudschoten (Dezember 1981, europäische Theologen) und Genf (Januar 1983, Dialog Erste – Dritte Welt). Die thematischen Schwerpunkte der Gespräche werden aufgelistet, Fortschritte und Schwierigkeiten des Dialogs benannt. Ausgangspunkt der Theologen der Dritten Welt ist die Benachteiligung und Unterdrückung ihrer Völker; sie stellen die Frage nach Gott im Kontext einer historischen Befreiungspraxis. Den europäischen Theologen vermittelt der Dialog mit den Theologen der Dritten Welt Impulse zur Neugestaltung ihres Denkens und ihrer Hermeneutik in Solidarität mit den Armen. Zugleich läßt er sie die politischen Systeme der Welt von einer anderen Warte sehen. Schöpfer (89) hebt folgende Aussage des Neu-Delhi-Dokumentes (Nr. 30) gegenüber den in Ost und West herrschenden Ideologien hervor: „Wir glauben, daß die fundamentalsten Intuitionen des unverfälschten Sozialismus der Lehre des Evangeliums näher stehen als die Grundsätze des Kapitalismus. Dennoch haben wir Bedenken gegenüber den Schwachstellen der gegenwärtigen und historischen Praxis des Sozialismus, wenn wir auch deren Leistungen anerkennen.“

Würzburg

Johannes Meier

WALDENFELS HANS, *Theologen der Dritten Welt*. Elf biographische Skizzen aus Afrika, Asien und Lateinamerika. (298.) Beck, München 1982. Kart. DM 19,80.

Nur wenige europäische Christen, die an der Zukunft des Christentums und der Kirchen in der Dritten Welt interessiert sind, können sich direkten Zugang zum Denken nicht-europäischer Theologen verschaffen und haben die Möglichkeit, sich mit der Frage auseinanderzusetzen, wie mit der christlichen Botschaft den Herausforderungen einer anderen kulturellen Umwelt begegnet wird. Diese elf Biographien über Theologen der Dritten Welt – der Herausgeber möchte lieber von ihnen als „Theologen kommender Kirchen“ sprechen – vermitteln eine prägnante Darstellung der Grundüberzeugungen und zentralen Perspektiven ihres Denkens. Präsentiert werden sie von Autoren, die mit dem Leben der Theologen in persönlichem Kontakt stehen, ihr Wirken und literarisches Schaffen kennen (Veröffentlichungen sind in einem Anhang angeführt), aber auch um die Spannungen, Auseinandersetzungen und die kritischen Einwände wissen, die durch kirchliche Reaktionen, von anderen Theologien und Theologen, konservativen Kreisen und herrschenden Schichten entgegengebracht werden.

Verbindendes und zentrales Anliegen ist, Theologie nicht in mehr oder weniger kolonialistischer Anpassung an die klassische abendländische Theologie zu betreiben, sondern in lateinamerikanische, afrikanische, asiatische Verhältnisse zu übersetzen, um nicht die eigene Identität „in Vor-Gedachtem“ (54), sondern in einer kontextuellen Theologie zu finden, die sich den Fragen stellt, die sich aus den geschichtlichen, religiösen, ethnischen, kulturellen, politischen und wirtschaftlichen Zusammenhängen, Traditionen und Verstehenshorizonten ergeben. An die westliche europäische Theologie ergäbe sich als Rückfrage, ob sie nicht „viel zu wenig die Situation des säkularisierten Menschen des 20. Jahrhunderts in die theologische Reflexion einbezogen“ (46) hat.

Durch die Vielfalt der Drittwelt-Theologien zieht sich als roter Faden der Befreiungsaspekt, denn das Christentum „predigt die Auferstehung nicht nur als eine endzeitliche Wahrheit; sie ist auch eine Botschaft für den Ablauf der Geschichte, in der soziale Bedingungen mit mehr Menschlichkeit und Brüderlichkeit zu schaffen sind, die das Reich Gottes konkretisieren und vorwegnehmen“ (34). Mit diesen Worten wird der Perspektive der Befreiung in Leonardo Boff's Denken Ausdruck gegeben, sie findet sich aber wieder bei anderen Theologen, die in diesem Buch zur Sprache kommen.

Dem Leser dieser Biographien wird klar: wesentliche Herausforderungen an Theologie und Kirche werden ganz besonders jenseits von Europa und der westlichen Theologie(n) und in ökumenischem Austausch formuliert.

Linz

Walter Suk

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.

Im Herbst 1980 wurden in der BRD 3128 Personen über ihr Verhältnis zur Dritten Welt – diesem großen Thema der Bewährungsethik des 20. Jahrhunderts (G. Schmidtchen) – befragt. Diese Stichprobe ist repräsentativ für 18 Mio. deutsche Katholiken; es darf aber angenommen werden, daß der Befund in etwa auch für andere deutschsprachige Länder zutrifft. G. Schmidtchen, Professor für Sozialpsychologie an der Universität Zürich, legt die vielfältigen und differenzierten Ergebnisse und ihre Auswertung vor (11–94). Am Ende des Forschungsberichtes wird die Vielfalt der Motive und Orientierungsmöglichkeiten gegenüber der Dritten Welt „auf einige wenige Denkstile und bevorzugte Orientierungsweisen reduziert“ (82), werden prägnante Typen von Einstellungsmustern herausgefiltert. Karl Forster, Professor für Pastoraltheologie an der Universität Augsburg (verstorben 1981), verfaßte den pastoraltheologischen Kommentar (95–118), der aus dieser sozialwissenschaftlichen Untersuchung Folgerungen für das praktische pastorale Handeln der einzelnen, der Gruppen, der Gemeinden und der Kirche als Ganzes zieht. (Da das Lesen des theologischen Kommentars durch Hinweise auf die Seitenzahlen des Forschungsberichtes und auf die Tabellenziffern im Anhang erleichtert wird, können die pastoralen Folgerungen sofort mit den Forschungsergebnissen in Verbindung gesetzt werden.) Der Anhang (119–192) enthält den Tabellenteil und den Fragebogen.

Anlaß zu dieser Umfrage – so Bischof Hengsbach im Vorwort – war die Feststellung, daß trotz der vielfältigen Verbindung der Bundesrepublik mit Ortskirchen in der Dritten Welt und trotz der großen Hilfswerke die Zahl der Missionsberufe (weiter) zurückgeht. Die deutschen Bischöfe haben sich daher entschlossen, „die Hintergründe, Motive und Einstellungen der Katholiken unseres Landes gegenüber unseren weltkirchlichen Aufgaben eingehender zu erfahren und zu studieren“ (7).

Eine große Fülle von Ergebnissen, soziologischen Interpretationen und pastoraltheologischen Kommentierungen wird geboten. Unterschiede in den Meinungen der engagierten Katholiken und der Fernstehenden, bei Personen mit längerem und kürzerem Bildungsweg, durch Altersstufen etc. werden sichtbar gemacht. Durch Vergleiche mit den Synodenumfragen 1970/71 und der Studie 1974/75 „Was den Deutschen heilig ist“ (G. Schmidtchen) – manche Fragen wurden gleichlautend in der Umfrage 1980 aufgenommen – konnten Trendentwicklungen in Fragen zur kirchlichen Bindung und Glaubenswirklichkeit festgehalten werden – unabhängig vom Thema Dritte Welt, aber doch als

Voraussetzung für das Messen der Einstellung zu weltkirchlichen Aufgaben. Aus der Umfrage ergibt sich als ein breiter Konsens der deutschen Katholiken – bei aller Unterschiedlichkeit, daß rund 80% der Auffassung sind, daß die Kirche in der Dritten Welt auch praktische Entwicklungsarbeit leisten muß und sich „nicht nur auf Verkündigung, Seelsorge und unmittelbare Hilfe für die Armen konzentrieren darf“ (50), eine (Gegen)Meinung, die von 20% vertreten wird; sind in den Entwicklungsländern krasse soziale Unterschiede, politische Gewalt und Unterdrückung gegeben, erhöht sich der Prozentsatz auf 32%. Trotzdem: ein engverstandener Missionsgedanke hat keine Chance. – Ersichtlich wird also, daß weite Bevölkerungskreise betroffen sind von den Ungerechtigkeitsituationen in den Ländern der Dritten Welt und die Notwendigkeit weltweiter Solidarität erkennen. Intensive Kirchenbindung ist eine starke Motivkraft, sie vermag auch schwächeres weltpolitisches Interesse oder geringe Neigung zu Sozialreformen auszugleichen.

Die vorliegende Untersuchung signalisiert aber auch als Gefahrenmoment die Möglichkeit einer bewußtseinsmäßigen und faktischen Trennung von Mission und Entwicklungshilfe. Weist einen Defizit in der Ekklesiologie in der Sicht des II. Vatikanums auf, etwa durch das den Kirchen der Dritten Welt entgegengebrachte Mißtrauen und des damit verbundenen Bedürfnisses nach intensiver Kontrolle der Entwicklungshilfe.

Dieser Forschungsbericht – er müßte nicht nur in die Hände der offiziellen, mit Entwicklungshilfe und -förderung befaßten kirchlichen Stellen, sondern auch bei den einzelnen engagierten Christen, den Gruppen, Gremien und Verbänden diskutiert werden – gibt viele Einsichten, Denkanstöße und Anregungen, läßt Aufgaben und Bildungsziele (etwa den politisch interessierten und zugleich sich mit der Kirche identifizierenden Katholiken) klarer erkennen.

Linz

Walter Suk

SCHERMANN RUDOLF, *Die Guerilla Gottes. Lateinamerika zwischen Marx und Christus*. (320.) Econ, Düsseldorf und Wien 1980. Kart. lam. DM 28,-.

Dies ist ein gut informiertes und spannend geschriebenes Buch über Lateinamerika und seine Kirche. Das soziale und politische Elend des Kontinents tritt eindrucksvoll vor Augen: das Klima der Kriminalität und Gewalt, die ungerechte Verteilung der Güter, die erbärmlichen Lebensbedingungen in den Elendsvierteln der Großstädte, die ökologische Zerstörung des Hinterlandes. Schermann denunziert die Herrschaftsmethoden der Regierenden: Rufmord, Schauprozesse, Entführungen, Gehirnwäsche, Folter und Mord. Er deutet Verbindungen der Machthaber zu westlichen Geheimdiensten (USA, Israel) und zur politischen Rechten in Europa an. Vor allem geht es ihm um die Rolle der Kirche. Dabei hält er persönliche Empfindungen nicht zurück. Betrübnis über die Allianz des CE-

LAM mit den konservativen politischen Kräften, über den Aufstieg des Opus Dei und das Mißtrauen des Vatikans gegen die Jesuiten klingt durch, zugleich aber auch kräftige Sympathie für die Kirche der Dokumente von Medellín und Puebla, für das christliche Engagement zugunsten der Armen, für Bischöfe, die zu Füßen des Volkes sitzen und lernen. Das Buch vermittelt – auch durch die beigegebenen Fotos – sehr konkrete Eindrücke aus dem Leben der Kirche in Lateinamerika. Obwohl einzelne Passagen, etwa der Rückblick auf die Missionsgeschichte (44–46), zu klischeehaft ausgefallen sind, kann man Rudolf Schermanns Buch allgemein und insbesondere kirchenkritischen und kirchenfernen Lesern sehr empfehlen.

Würzburg

Johannes Meier

NOUWEN HENRI J. M., *Wohin willst Du mich führen?* Notizen aus Lateinamerika. (255.) Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983. Kart. lam. DM 24,80.

Der aus den Niederlanden stammende Verfasser, Pastoraltheologe an der Harvard-Universität in den USA, weilte von Oktober 1981 bis März 1982 in den Andenländern Peru und Bolivien. Über diesem halben Jahr stand für ihn die Frage „Wohin willst Du mich führen?“, die Frage nach einer Berufung zu künftigem Leben und Wirken im Dienst der Kirche Lateinamerikas. Von den Erlebnissen des Autors in einer ihm so anderen Welt, seinen Berührungen mit der Wirklichkeit der Armen, mit Hunger, Krankheit, Gewalt und Tod, erfährt der Leser in verhaltenen, sehr meditativen Gedanken, die sich manchmal zum Gebet verdichten. Allerseelen, Weihnachten, aber auch mancher gewöhnliche Werktag geben Nouwen Gelegenheit, der lateinamerikanischen Volksfrömmigkeit zu begegnen und ihre Lebensweisheit staunend anzuerkennen. Manche Erkenntnis reift im Nachsinnen über das Schicksal der Kinder, die in der Welt der Armen allgegenwärtig sind. Das Buch berichtet in einigen seiner Passagen auch über die Arbeit der nordamerikanischen Orden (Maryknoll, Sisters of Mercy usw.) auf dem südlichen Subkontinent und veranschaulicht den Wandel ihrer missionarischen Spiritualität: „Früher haben wir Perlen verkauft, heute sind wir auf der Suche nach dem Schatz!“ Aber auch: „Es ist schwer, sich damit abzufinden, daß das Beste, was man tun kann, nicht Geben, sondern Nehmen ist.“ Nouwens Tagebuch stellt den Christen der Ersten Welt die noch wenig bekannte geistliche Kraft der lateinamerikanischen Kirche eindrucksvoll vor Augen.

Würzburg

Johannes Meier

SPIRITUALITÄT

ROTTER HANS SJ, *Die Berufung*. Elemente christlicher Spiritualität. (127.) Herold, Wien 1983, Kart. DM 21,-/S 148,-.

„In einer heute verständlichen und zugänglichen Weise“ (7) wollen die vom Innsbrucker Moraltheologen ursprünglich als Vorlesung gehal-

tenen Ausführungen einen Zugang zu den – sicherlich auch subjektiv ausgewählten – wichtigsten Themen der Spiritualität geben. Der Versuch gelingt gut.

Die aus der Beziehung zu Christus gestaltete „Nachfolge Jesu“ (11–29) ist ein lebenslanger Prozeß, der vom Geist Christi erwirkt und von anthropologischen Bedingungen abhängig ist. Am Beispiel des Priesterberufes zeigt Vf. auf, wie jedes Lebensprojekt „einen entsprechenden Prüfungs-, Entscheidungs- und Erprobungsprozeß“ (21) verlangt. Für die Begleitung sind dogmatische, moraltheologische, exegetische, aber auch psychologische und soziologische Erkenntnisse erforderlich. Auch die Bedeutung der Heiligen wird sympathisch dargelegt. „Die Dimension der Gemeinschaft“ (29–55) mit deren wichtigem Bestandteil, dem Gespräch, gehört wesentlich zum Christentum. Gehorsam wie auch Autorität werden biblisch „als Dienst wie als Form von Liebe“ (38) aufgezeigt; beide verlangen große innere Freiheit und Verantwortung. In den „Überlegungen zu einem christlichen Führungsstil“ wird gegenüber den Gefahren der einseitigen Entscheidung von oben oder von unten ein Weg in Richtung eines dialogischen Verständnisses von Autorität und Gehorsam und eines partnerschaftlichen Verhältnisses gewiesen. Der christliche Auftrag der Versöhnung wird ins Gespräch gebracht mit den Konfliktlösungsmöglichkeiten. „Die Spiritualität der Ehe“ (55–58) als gegenseitiger Dienst schließt Vergebung, Unauflöslichkeit und Elternschaft ein. „Die Spiritualität der Ehelosigkeit“ (58–74) wird als Unentgeltlichkeit schenkender Liebe, Dienst an der Gemeinde, Solidarität mit Benachteiligten und eschatologisches Zeichen charakterisiert. Die Bedeutung des Zölibats als soziale Institution und psychologische Aspekte zu dessen Lebbarkeit kommen zur Sprache. Nüchtern werden regressive und progressive Krisen der zölibatären Lebensform behandelt.

Wohlthuend ausgewogen ist die differenzierte Sicht der „Armut“ (74–84), deren Sinn auf der Ebene der leiblichen und der psychischen Bedürfnisse und der personalen Beziehung des Menschen zum Heil entwickelt wird. In einem Beitrag „Zur Spiritualität des Priesters“ (87–96) plädiert Rotter – gegen ein rein funktionales – für ein sakramentales Verständnis des Priesters: seine Verkündigung stellt als „Zeugnis der ganzen menschlichen Existenz . . . eine besondere Autorität im Hinblick auf Glaube, Nähe zu Jesus Christus, Gebet u. dgl.“ (95) dar und hilft dem Gläubigen zur lebendigen Gemeinschaft mit der Kirche und mit Christus.

Dem Kapitel über „Das Gebet“ (97–117) sind nur 20 Seiten gewidmet. Die in den modernen Gebetstheorien aufgeworfenen Fragen bedürfen einer längeren Antwort. Beten wird als Sprechen mit Gott im Sinne einer geistig-personalen Gemeinschaft dargestellt, in der Gott dem Menschen mitteilt, wie er zu ihm steht, und der Mensch antwortet.

Es ist Rotter gelungen, das theologische Moment mit der empirischen Dimension zu vermitteln.

„Denn der Mensch ist eine Einheit und sein Leben im Geist betrifft auch die anderen Bereiche seines Menschseins.“ (125) Dadurch ist das Buch vielleicht nicht so „fromm“, aber gut lesbar, auf dem Boden der Wirklichkeit und die modernen Humanwissenschaften einbeziehend. Die Spiritualität der Ehe ist allerdings zu kurz gekommen (nur 3 Seiten!). Wenn es „in geistlichen Dingen eine schwere Gefahr ist, ohne Zügel klugen Rates und weiser Unterscheidung voranzulaufen“ (Ignatius v. L.), so darf man dieses Buch des Ignatius-Schülers guten Gewissens allen aufgeschlossenen Christen als klugen Ratgeber weiterempfehlen.

Linz

Walter Wimmer

HELFMEYER FRANZ JOSEF, *Gottes Bund ist nicht gekündigt.* (Herderbücherei 988 „Worauf es ankommt“). (144.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 7,90.

RIEDE JOHANNES, *Gott erbarmt sich unser.* (Herderbücherei 1073 „Worauf es ankommt“). (160.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 8,90.

Die beiden Bändchen haben gemeinsam, daß sie „Bund“ und „Erbarmen Gottes“ konsequent biblisch behandeln. Nach einem bibel-theologischen Teil sind die entsprechenden Bibeltexte abgedruckt.

Helfmeyer bleibt nicht bei den Bundesschlüssen am Anfang der Heilsgeschichte stehen, sondern zieht Linien vom Urgeschehen (Noachbund) über die großen Stationen der Heilsgeschichte bis Jesus Christus. So wird aufgezeigt, daß Gott nicht ein für allemal zu den Menschen kommt, sondern immer wieder: einerseits deshalb, weil der Mensch den Bund immer wieder bricht, andererseits steht aber Gott zu seinen Bundesverheißungen. Nach jedem Fehlschlag, der durch den Bruch des Bundes von seiten der Menschen bedingt ist, setzt Gott immer wieder einen neuen Anfang.

Dem Verfasser ist es gelungen, diese stets neuen Initiativen Gottes äußerst dicht darzustellen und mit vielen Bibelstellen und Zitaten aus der alttestamentlichen Fachliteratur zu belegen. Trotzdem bleibt das Büchlein lesbar.

Riede hat mit seinem Thema „Erbarmen Gottes“ eine nicht so klare Ausgangslage wie Helfmeyer mit dem Thema „Bund“. Der Kern sind die rein biblischen Ausführungen über das Erbarmen Gottes in der Urgeschichte, in den sogenannten geschichtlichen Überlieferungen (von ihm mit „Bundesgeschichte Israels“ bezeichnet), in den prophetischen Traditionen, den Psalmen und in den neutestamentlichen Überlieferungen. Den Rahmen bilden einige grundlegende Gedanken zu bibeltheologischen Fragen wie: Von der Schwierigkeit, über Gott zu reden (S. 9); menschliches und göttliches Erbarmen (S. 79); von der eigentümlichen Ohnmacht des göttlichen Erbarmens (S. 89); woher das Böse? (S. 95); Buße und Versöhnung (S. 109 ff.). Es ist dem Autor gelungen, die Vielseitigkeit des göttlichen Erbarmens aufzuzeigen und zum Lob dieses Erbarmens anzuregen (S. 115).

Die beiden Büchlein sind in ihrer Dichte oder gerade wegen ihrer Dichte allein, die sich auf Wesentliches des biblischen Glaubens besinnen wollen, zu empfehlen.

LinZ

Roswitha Unfried

BAUMANN ARNULF H. (Hg.), *Was jeder vom Judentum wissen muß*. Im Auftrag des Arbeitskreises Kirche und Judentum, der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes. (Gütersloher Taschenbücher Siebenstern). (208.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1983. Kart. DM 12,80.

Das Büchlein sammelt die Texte von 25 seit 1976 erschienenen Falblättern über das Judentum, die eine große Verbreitung erlangten, und ergänzt sie mit einer Einleitung (didaktisch-methodische Überlegungen, Geschichte der Juden im Überblick), Bildern und Dokumenten sowie einem bibliographischen Anhang. Die Absicht, wissenschaftlich exakte Information in allgemeinverständlicher Sprache zu bringen, ist vom Arbeitskreis, der sich stets auch von den Rabbinern in Deutschland beraten ließ, voll verwirklicht worden. Die Themen der einzelnen Abschnitte sind: Israel – Volk, Gottesvolk, Staat und Land; jüdischer Glaube und jüdisches Leben; Christen und Juden. Kleine Ungenauigkeiten oder Fehler bzw. fragwürdige Deutungen (z. B. S. 64 Kopfbedeckung als „Zeichen der Demut vor Gott“; Gebetsriemen beim „täglichen“ Morgengebet, richtig S. 88: an Wochentagen; Neuweihe des Tempels S. 76 auf 165 v. Chr. datiert, richtig S. 25: 164 v. Chr.; fraglich ist die Mitwirkung Gamaliels I. an der Sammlung der Mischna: S. 113; eine alte Schablone die „fast unerträgliche Last“ der Gesetzesauslegung der Schule Schammais: S. 136; daß nach 135 an der Stelle des Tempels ein römischer Tempel errichtet wurde, so S. 50, stimmt ebensowenig, wie daß den Juden Europas nach 1100 u. a. der Ackerbau weiterhin offenblieb, so S. 164) nehmen nichts vom Wert dieser gezielt an ein christliches Publikum gerichteten Erstinformation über das Judentum (stets im Vergleich mit christlichem Glauben und Tun). Diese ganz einfach formulierten, knapp gehaltenen und auf das Wesentliche reduzierten Informationen könnten sicher auch im katholischen Raum eine ausgezeichnete Hilfe sein, sei es für den Religionsunterricht, für Gesprächskreise mit Erwachsenen oder auch für die Vorbereitung einer Israel-Reise. Dem Büchlein, das auch sehr preiswert geraten ist, sei daher eine große Verbreitung gewünscht.

Wien

Günter Stemberger

BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Die Heiligen heute ehren*. (288.) Herder, Freiburg 1983. Paperback. DM 39,-.

Ein Heiliger bleibt ein Mensch, doch wird Gott in ihm „sichtbar“; es ereignet sich in ihm Hierophanie (21). Damit ist auch schon gesagt, daß Heiligkeit zuerst und vor allem eine geschenkte, gnadenhafte Wirklichkeit ist, zum Unterschied

von Heldentum, das auf Eigenleistung beruht (22). In den Heiligen ereignet sich die Fortsetzung der Inkarnation, der Abstieg Gottes in die Welt, aber auch der Aufstieg des Menschen zu Gott (239). Mit diesen paar Sätzen, die sich an die Ausführungen W. Beinerts und K. Rahners anlehnen, ist angedeutet, was der Katholik unter einem Heiligen versteht, aber auch schon, warum er ihn verehrt. Die halbierte Heiligenverehrung der Reformatoren (36,38), die die Heiligen nur für exemplarische, nachahmenswerte Christen halten, ist ihm zu wenig; er ruft sie auch an und dokumentiert damit nicht nur seinen Glauben an die Gemeinschaft der Heiligen über die Todesgrenze hinweg (233), sondern findet auf diesem Weg zu Christus (52). Mit solchen Fragen setzt sich das vorliegende Werk, das so etwas wie ein Handbuch zur Theologie und Geschichte der Heiligenverehrung darstellt, auseinander. Außer den genannten Systematikern kommen auch Kirchenhistoriker (A. Angenendt, K. Hausberger), Liturgiker und praktische Theologen (R. Kaczynski, W. Nastainczyk), Kirchenrechtler und Volkskundler (H. Heinemann, K. Guth) sowie der Religionsphilosoph K. Hennerle, dessen Ausführungen über „Heiliges Leben in heutiger Zeit“ zur Meditation anregen, zu Wort.

Vermißt wird ein Verzeichnis der Mitarbeiter.

LinZ

Rudolf Zimmhobler

BOURS JOHANNES (Hg.), *Das Fischernetz Gottes*. Vom Geheimnis der Beziehung. (159.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 16,80.

Das vom Münsteraner Spiritual herausgegebene Buch ist „eine Freundesgabe für Heinrich Spaemann zu seinem 80. Geburtstag“ (3). Alle Beiträge kreisen um einen Kerngedanken seiner Spiritualität, das Geheimnis der Beziehung, dem er gern im Bild vom Fischernetz Gottes Ausdruck verleiht.

H. U. v. Balthasar stellt als indirekten Abstrahl des göttlichen Mysteriums „Ein Wir in Gott – und wir“ (7–15) die Einverleibung im Christusgeheimnis dar, durch das das naturhafte Fürsich-sein zum Für-die-Brüder-sein wird. J. Bours betrachtet das Sigmaringer Christus-Johannes-Bild und den Christophorus von Dieric Bouts und deutet das „Geheimnis der Christusbeziehung“ (16–31) darin als Kontemplation und Aktion. P. Hünermann sieht im „Netz des Geistes“ (32–43) das „Außergewöhnliche“ des charismatischen Handelns in der Verschränkung der Alltätigkeit mit der Weite des göttlichen Lebens. „Unscheinbare Worte des Geistes“ (44–56) entdeckt B. Albrecht in der Bibel und dahinter den Hl. Geist als den „großen göttlichen ‚Netzknüpfen‘“ (44). Als Schlüsselwort für Beziehung wählt K. Spiecker „Mitteilen“ (57–64), ausgehend von der anfangslosen Mitteilung Gottes bis hin zur Mitteilung des Sohnes. H. Rusche kleidet ihre Gabe in dichte Verse: „Sein Wort erwärmte uns“ (65–68). „Zwei Psalmenmeditationen“ (69–85), die der Sohn des Jubilars R. Spaemann beisteuert, vermitteln die den Psalmen 1 u. 23 innewohnende Atmosphäre der Geborgenheit bei Gott.

Für jeden Christen und seine Sonntagsheiligung bringt *P. Lapide* wertvolle Anregungen in seinem Beitrag „Und Gott heiligte den siebten Tag“ (86–93). Die geistliche Biographie des „Simon Petrus – Werdegang einer Jüngerbeziehung“ (94–104) wird von *H. Eisenberg* als Ein-in-die-Schule-des-Geistes-Gehen geschildert. Einen interessanten Einblick, wie sehr im Leben Charles de Foucaulds „Menschliche Beziehung auf dem Weg zu Gott“ (105–117) eine wichtige Rolle spielte, vor allem in der Person seiner Kusine, gibt *J. Rintelen*. Von „Erlebter Brüderlichkeit in Vietnam“ (118–127) am Ende des Krieges 1975 berichtet *G. Hüßler*. Den persönlichsten Beitrag schreibt *P. Ringseisen*; er charakterisiert Spaemanns Orientierung am Kinde, seine Verankerung im Wort Gottes und seinen Dienst im Vianney-Hospital. Im Nachwort stehen die wechselvolle Vita des Geehrten, ein Verzeichnis seiner Schriften und zwei Kostproben aus denselben. Wie das Geheimnis der Beziehung vielgestaltig ist, so bunt ist auch die Palette der Beiträge: theol. Reflexion, bibl. Betrachtung, Meditation, Poesie, Erfahrungsbericht . . . Das Fischernetz Gottes spiegelt darin seine schöpferische Vielfalt wider, zusammengehalten durch die starke und gläubige Persönlichkeit des Jubilars in dessen Leben und Wort und zutiefst durch den Gott der Beziehung in sich selbst und des ewigen Bundes mit uns. Es wird jedem aufgeschlossenen Leser in der Zeit des Orwell-Jahres gut tun, die positive Tragweite des Beziehungsnetzes Liebe so sympathisch dargelegt zu bekommen.

Linz

Walter Wimmer

KNOCH OTTO, *Täglich beten im Geist*. Biblischer Wegweiser für das persönliche Gebet und für Gebetskreise. (192.) Herder, Freiburg i. Br. 1983. Ppb. DM 16,80.

Durch die verschiedenen Erneuerungsbewegungen der Kirche sind viele Menschen aufgebrochen, um eine Vertiefung des Glaubens und Verlebendigung ihres christlichen Lebens zu suchen. Quelle für das tägliche Leben als Christ ist das Gebet. Viele Hilfen werden uns dafür heute geboten, eine außergewöhnlich wertvolle ist das vorliegende Buch: „Im Geist beten“ – das wird nur möglich und zu einer tiefen Erfahrung, wenn es zugleich eine Begegnung mit dem Wort Gottes ist, wenn dieses Beten genährt wird vom Wort Gottes.

Nach praktischen „Hinweisen zum Gebrauch“ werden drei thematisch geordnete Gebets- und Lesezyklen (Reifen als Christ: Leben aus der Kraft des Geistes; Beten im Geist Gottes; Als Christ leben und Gott loben mit den Psalmen) geboten, die über sieben Wochen hin über jeden Tag ein Wort aus der Heiligen Schrift stellen, das dann kurz erläutert wird und einen Impuls geben soll für das persönliche Gespräch des einzelnen mit Gott. Schon am Beginn wird darauf hingewiesen, daß man sich für dieses Bemühen täglich 15–30 Minuten Zeit nehmen soll.

Dieses Buch kann man eigentlich nicht „lesen“, man muß es gebrauchen, täglich und treu. Dann aber wird es für jeden eine wertvolle Hilfe sein im

Bemühen um ein vertieftes persönliches Beten; dann erschließt sich Gott im Reichtum seiner Botschaft. Wer dies für sich sucht und ersehnt, dem sei dieses Buch sehr empfohlen!

Kremsmünster

Christian Haidinger

WARE KALLISTOS, *Der Aufstieg zu Gott*. Glaube und geistliches Leben nach ostkirchlicher Überlieferung. (192.) Herder-V., Freiburg i. B. 1983. Kart. DM 22,80.

Der Titel des Buches zeigt, worum es dem Autor geht: Nicht einfach eine Theologie darzulegen, sondern Glauben und geistliches Leben zu verbinden. Gott wird in seinem Geheimnis, als Dreieinigkeit, Schöpfer und Geist und in seiner Menschwerdung dargestellt, wobei stets auf geistergriffene Zuwendung zum Geheimnis Gottes geachtet wird. Sehr schön ist das Kapitel vom Gebet und vom Weg der mystischen Vereinigung mit Gott, wie überhaupt Glaubenserfahrungen sehr eng mit Gebetserfahrungen verbunden werden.

Die theologische Argumentation spricht einen nicht immer an, wenn man durch die Bewußtseinsänderung, die das II. Vatikanum in unserer Theologie ausgelöst hat, beeinflusst ist. Weniges muß man aber beanstanden, z. B. wenn gesagt wird, Mönchtum sei Weg der Verneinung, Ehestand Weg der Bejahung. Das müßte doch differenzierter gesagt werden. Es findet sich aber im Buch vieles, was einen anspricht, besonders die Textzeugnisse aus der Ostkirche, von den Kirchenvätern bis zur Gegenwart, und die wunderschönen Gebete, in denen der Mensch sich Gott entgegenstreckt.

Linz

Sylvester Birngruber

THISSEN WERNER, *Der Augenblick ist mein*. Für einen menschlichen Umgang mit der Zeit. (112.) Herder Verlag, Freiburg 1984. Kart. DM 12,80.

Beim Anlesen der ersten Kapitelchen machte mir dieses Büchlein eigentlich wenig Freude; hatte ich von der Behandlung des Themas zu viel, zu Gründliches erwartet? Aber „mit der Zeit“ wurde die Sache immer dichter, beinahe möchte ich sagen: spannender. Und dann las ich ohne Unterbrechung weiter; und jetzt beginne ich wieder von vorn; denn ich weiß: das ist eines der wichtigsten Bücher, die ich in der letzten Zeit in der Hand hatte.

Denn: Mit der „Theologie der Zeit“ ist es nicht zum besten bestellt; seit den Überlegungen des hl. Augustinus über die Zeit (Conf., Buch 11) wurde (wie schon Kant meinte) nichts sonderlich Neues zum Thema gedacht und gefunden. Zeit ist schwer zu begreifen; zusehr stehen wir eingespannt in die zeitlichen Ereignisse; wir können kaum „über der Zeit stehen“; drum können wir nur fragmentarisch „über die Zeit“ schreiben. In der Art, wie es hier versucht wird, kommt man vielleicht am besten ans „Geheimnis Zeit“ heran.

Dieses Büchlein, das aus Rundfunkmeditationen hervorgegangen ist, bringt in 27 recht kurzen Kapiteln (3 bis 7 Seiten) immer neue Zugänge

zum Zeiterleben: von „Rekordzeit“ über „Kalender“ bis „Stundengebet“, von der „Hochzeit“ zur „Zukunft“ etc.; so kommen die unterschiedlichsten Aspekte ans Licht. Zumeist geht Vf. von biblischen Texten an die Überlegungen heran; und so kommt er zu religiös-menschlichen Zügen im Zeiterleben.

Als Beispiele mögen ein paar Zeilen aus recht dichten Passagen dienen: „Jede Uhr kann nicht nur sagen, wie spät es ist, jede Uhr kann erzählen, was die Stunde geschlagen hat . . .“ (66); „Aus dem Kalender, der die Zeit ordnet, ist der Terminkalender geworden, der die Zeit verordnet“ (67); „Herrn Eiligs Terminkalender war immer randvoll. Wie stolz war er auf alle erledigten Termine, die er abhaken konnte. Wohl kam Herr Eilig manchmal in den Sinn: Du kannst nicht dauernd für deine Termine leben . . . Sonst hast du bald nicht nur die Termine erledigt, sonst (hast) du auch dich selbst erledigt. Aber schnell wurden solche Gedanken verdrängt durch wichtige Termine . . . Du Narr – so läßt die Erzählung Gott zu Herrn Eilig sprechen – heute stehst du in meinem Terminkalender“ (68).

Vf. weiß auf die Sachnähe der Sprache hinzuwirken; am betroffenensten ist man vielleicht, wenn er über die Formel „das Zeitliche segnen“ (69) nachdenkt.

Betrachtungen über die Zeit und über unseren Umgang mit der Zeit: das ist ein zutiefst aktuelles Thema. Die vorliegenden Meditationen sind für mich der beste (mir bisher bekannte) Versuch, auf so einfache Weise mit dem Geheimnis der Zeit umzugehen, also „mit der Zeit zu gehen“; gerade Christen müßten das eigentlich können . . .

LinZ

Ferdinand Reisinger

SEUTER HARALD (Hg.), *Der Traum vom Paradies*. Zwischen Trauer und Entzücken. (260.) V. Herder, Wien – Freiburg – Basel 1983. Paperback. S 215.–/DM 30.–.

Während des „steirischen Herbstes 1983“ gab es im Grazer Kulturzentrum eine Ausstellung zum Thema „Paradiesgarten – Zeichen und Imaginationen“. Das vorliegende Buch sollte diese Ausstellung begleiten und zugleich überdauern. Der Paradiesesgedanke ist bei weitem nicht nur ein Thema jüdisch-christl. Überlieferung, sondern ist Ausdruck der vielen Formen menschlichen Erinnerns, Sehnsens, Hoffens und Glaubens. Gegenwärtig scheint sich diese Paradiesessehnsucht mit neuer Intensität zu Wort zu melden. Dabei sind banale, ungeduldig nervöse, selbstsüchtige und oberflächliche Wünsche nahtlos verbunden mit einer nicht ermeßbaren Heilssehnsucht des Menschen und vielleicht sogar deren oberflächlicher Ausdruck.

Das Wort Paradies bleibt ebenso ungenau wie die menschliche Sehnsucht; seit Menschengedenken wird darüber geredet, gerätselt und gedichtet. Irdisches und Himmlisches sind im Paradies verbunden, Immanenz und Transzendenz zugleich gegenwärtig. „Das Paradies auf Erden ist die Erfahrung vom ewigen Leben mitten im verwesenden Zeitlichen“ (157, F. Weinreb). Das Pa-

radies ist eigenartiges Zwischenstadium zwischen Traum und Wirklichkeit; ständig kann es abrutschen in ein billiges Schlaraffenland, in den Wunsch, einen Idealzustand schlüsselfertig vorgesetzt zu bekommen; es kann sich verflüchtigen in eine Utopie, die nur geträumt und nicht verwirklicht werden kann. Wird es zu irdisch gedacht, wird es banal, denkt man es sich zu jenseitig, wird es blaß und unattraktiv. Nie läßt sich mit Sicherheit sagen, ob man Verlorenes sucht oder noch nie Dagewesenes. Der Traum vom Idealzustand kann Bestehendes aufbrechen für eine bessere Zukunft, er kann aber auch – vor allem wenn Gelassenheit und Zuversicht fehlen – Bestehendes zerstören und noch größeres Unheil heraufbeschwören. Das Paradies ist die Dimension der Vertikalen in einer Welt berechenbarer, kausaler und damit horizontaler Zusammenhänge und in diesem Sinn alternativer Lebensstil, der quer zum normalen weltlichen Leben steht und immer schon stand.

Vielfältig sind die Sehnsüchte der Menschen, vielfältig auch die Weisen, diese auszudrücken und darzustellen. Dies gilt auch für die 17 Beiträge dieses Buches. Sie gehen aus von theologisch-religionswissenschaftlichen Ansätzen, von kulturanthropologischen, von psychologischen oder soziologischen. Die einzelnen Beiträge sind sowohl im Inhalt wie auch im Ansatz kaum vergleichbar. Dichterische Deutung findet sich neben wissenschaftlicher Darstellung, Beschreibendes neben der Suche nach Einsicht und Tiefe, Erhellendes neben Verschlüsseltem; immer wieder jedoch stößt der Leser auf Bemerkens- und Bedenkenswertes, das ihm den Zauber des Paradiesesgedankens bewußt werden läßt. Das Thema ist so unerschöpflich, daß man dem Buch nicht vorwerfen kann, daß Fragen offen blieben; dennoch hätte man gerne noch etwas mehr erfahren über die Paradiesessehnsüchte in der Welt des Islam und der fernöstlichen Religionen.

LinZ

Josef Janda

SCHAMONI WILHELM, *Wie sie Gott wiederfanden*. (235.) Johann Wilhelm Naumann, Würzburg 1983 (2. Aufl.). Kart. DM 19,80.

Wir können dem Verlag sehr dankbar sein, daß dieses Buch nach mehr als zwanzig Jahren eine Neuauflage erfahren hat. Die vielen von Wilhelm Schamoni gesammelten und kommentierten Berichte schildern die Bekehrung von Menschen, die lange Zeit hindurch dem Unglauben und manchmal auch dem Laster verfallen waren. Manche davon, wie Augustinus, Ignatius von Loyola, Paul Claudel, sind bekannt. Immer ist in den Berichten das überraschende Wirken der erbarmenden Gnade Gottes hervorgehoben. Gott behält sich zu allen Zeiten vor, in auffallender Weise in das Leben eines Menschen einzugreifen. Es ist eine Geschichte von außergewöhnlichen Gnadenwundern Gottes, die man nur mit Ergriffenheit lesen kann. Die Lesung kann Priestern und Laien, besonders Gebildeten, nur empfohlen werden.

Zams/Tirol

Igo Mayr

LAUN HELLMUT, *So bin ich Gott begegnet. Eine ungewöhnliche Bekehrung.* (143.) Veritas, Linz – Wien. Kart. DM 14,-.

Der Leiter des Wiener Filialbetriebes eines renommierten deutschen Unternehmens, Hellmut Laun, kam aus ziemlich schwierigen Familienverhältnissen und brachte zudem von seiner lutherisch-evangelischen Erziehung nicht wenige Vorbehalte der katholischen Kirche gegenüber mit. In seiner Jugendzeit war er religiös eher liberal. Dann ereilte ihn ein schwerer Unfall. Während der schweren Operation überkam ihn, als er klinisch beinahe tot war, ein außergewöhnliches Lichterlebnis (vgl. ähnliche Berichte bei: Moody R. A., *Leben nach dem Tod*, Hamburg 1977). Das Besondere am Erlebnis von Hellmut Laun war, daß es ihn nie mehr los ließ, sondern zum Ausgangspunkt einer ganz zielbewußten gläubigen Lebensgestaltung wurde. In seiner Wahrheitssuche wurde er durch die Begegnung mit geistvollen und religiösen Persönlichkeiten wie Michael Pfliegler, Theodor Kern und Dietrich von Hildebrand begleitet und bestärkt. Nach einem langen Weg intensivster geistiger und religiöser Auseinandersetzung entschloß sich der tüchtige Wirtschaftsmann zur Konversion zur katholischen Kirche.

Mehrmals trafen ihn dann noch, vielfach unvermittelt, existentiell tiefe religiöse Erschütterungen, die von umfassenden Kennern der christlichen Mystik, wie Univ.-Prof. Alois Mager in Salzburg, als untrügliche mystische Erlebnisse beurteilt wurden.

Die Autobiographie, von Laun kurz vor seinem Tod, am Tag der Bekehrung des Apostels Paulus 1981, geschrieben, wirkt nüchtern und spannend zugleich. In unaufdringlicher Weise zeichnet er seinen mühevollen Weg zum Glauben und zur Kirche. Dabei vermittelt das Buch interessante Einblicke in das geistige und kirchliche Leben der Epoche zwischen den beiden Weltkriegen.

Linz *Josef Hörmandinger*

HENCKEL-DONNERSMARCK AUGUSTINUS HEINRICH, Graf/BETHLEN STEFAN, Graf (Hg.), *Vom menschlichen Sterben und vom Sinn des Todes.* (192.) Herder, Freiburg – Basel – Wien 1983. Kart. DM 19,80.

Die wahre Publikationsflut der letzten Jahre zu den Themenkreisen „Sterben“ und „Tod“ läßt zunächst schon Skepsis aufkommen, wenn wieder ein neues Buch zu diesen letztlich jeden betreffenden Wirklichkeiten auf den Markt kommt. Der Leser des vorliegenden Buches braucht es aber sicher nicht zu bereuen, sich der Mühe der Lektüre unterzogen zu haben. Neun Autoren bieten hier primär aus theologischer, religionsphilosophischer und sozialwissenschaftlicher Perspektive fundierte Hilfen zur grundsätzlichen Auseinandersetzung mit der Todesproblematik, zur persönlichen Konfrontation mit der eigenen Sterblichkeit und zur Begleitung jener an, die unmittelbar auf den Tod zugehen. Besonders wertvoll ist dabei die interdisziplinäre Kommunikation und Kooperation, die in diesem Buch

sichtbar wird und die ja gerade bei dieser Problematik in Zukunft unabdingbar sein wird. Für den Theologen und Seelsorger bringen darüber hinaus der Blick auf Todeserfahrung und Todesbewältigung in anderen Religionen und die Ausführungen über Trauer, Trost, gläubige Todesbewältigung und Einübung des Lebens eine Reihe von Impulsen für das eigene Handeln. Es bleibt dabei – und das ist bei dieser Thematik nicht anders denkbar – dem Leser die Aufgabe, das Dargebotene in die eigene Lebens- bzw. Glaubenspraxis zu übersetzen. Wer bereit ist, dies zu tun, wird bei der Einübung in den eigenen Tod und damit letztlich in die des eigenen Lebens dabei doch ein gutes Stück weitergekommen sein. Dafür, daß der Leser dieses Buches trotz der vielen Rede von Sterben und Tod bei der Lektüre permanent spürt, daß es um das Leben geht, darf den Autoren besonders gedankt werden.

Krems/Donau

Franz Schmatz

HARRER KARL MARIA (Hg.), *Die schönsten Mariengeschichten.* (320.) Miriam-Verlag, Jestetten 1983. Kart. DM 15,80.

Der Münchner Stadtpfarrer Karl Maria Harrer hat 1963 begonnen, eine Serie von „schönsten Mariengeschichten“ zu sammeln. Derzeit sind bereits 16 Hefchen im obigen Verlag erschienen. In diesem Band wurden die Nr. 9–16 zusammengefaßt.

Die Erzählungen, zum Teil aus jüngerer Zeit, haben Erlebnisse und auch Begebenheiten, die an wunderbare Gebetserhörungen erinnern, zum Inhalt. Durch ihre Zeitnähe wirken sie aktuell, durch ihre Kürze (im Index ist die jeweilige Vorlesungsdauer angegeben) eignen sie sich für Marienandachten oder Besinnungsstunden. Die literarische und inhaltliche Qualität ist verschiedenen.

Linz

Josef Hörmandinger

LJUBIC MARIJAN, *Erscheinungen der Gottesmutter in Medjugorje.* (142.) Miriam-Verlag, Jestetten 1982. Kart. S 62.-/DM 7,80.

Seit drei Jahren steht das bislang unbekanntes Dorf Medjugorje in der Hercegovina, Diözese Mostar in Jugoslawien, im Rampenlicht der Öffentlichkeit. Täglich soll dort seit dem 24. Juni 1981 sechs jugendlichen Maria erscheinen. Der Zustrom von Leuten in jenes Dorf ist den Behörden ein Dorn im Auge, schwillt aber weiterhin an. Den begeistertsten Anhängern und Verfechtern dieses täglichen „Wunders“ stehen auch kritische Stimmen gegenüber. Eine bischöfliche oder andere kirchenamtliche Stellungnahme dazu ist bisher nicht erfolgt. Diese Broschüre ist sichtlich bemüht, möglichst objektiv den Beginn der Erscheinungen und die Vorgänge um diesen neuen marianischen Wallfahrtsort darzustellen.

Linz

Peter Gradauer

Zu diesem Thema ist im Frühjahr 1984 ein weiteres Buch erschienen: RUPCIC LJUDEVIT, *Erscheinungen unserer Lieben Frau zu Medjugorje.* (208.) Miriam, Jestetten 1984. Kart. DM 16,80/S 134.-.

VERSCHIEDENES

WIDDER ERICH / WUTZEL OTTO, *Rudolf Kolbitsch – Grafik und Malerei*. (156., 81 Schwarzweiß-, 33 Farbbilder.) OO. Landesverlag, Linz 1983. Ln. S 598.–/DM 89,50.

Rudolf Kolbitsch, Geburtsjahrgang 1922, ist noch nicht am Ende seiner künstlerischen Entwicklung und seines vielseitigen Schaffens angelangt; dennoch läßt sich jetzt schon ein Überblick über sein bisheriges Lebenswerk geben. Schwer verwundet aus dem Weltkrieg zurückgekehrt, begann er mit der Druckgrafik; mit Eisenradierungen erwarb er sich früh internationale Anerkennung auf Ausstellungen im Ausland. Er hat überhaupt diese spröde Technik der Eisenradierung in die zeitgenössische österreichische Kunst eingeführt und vervollkommen. Von dort führte die Entwicklung weiter zu den bekannten Stahlätzungen im Verband von Architekturlösungen; sie stellen eine besondere Leistung des Künstlers dar. In dieser Technik schuf er Altarkreuze, Kreuzwege – der bekannteste wurde jener für die Pfarrkirche in Nowa Huta bei Krakau –, Kapellentüren und liturgische Kleinkunstwerke. Eine zweite wesentliche Leistung sind seine figuralen und abstrakten Glasfenster, mit denen er im modernen Kirchenbau neue Maßstäbe setzte, hauptsächlich in Oberösterreich, aber auch darüber hinaus. In ihnen zeigt er sich als Meister der Farbe. Dieses Talent wurde früher schon sichtbar in seiner Technik des keramischen Mosaiks, woraus er eine ganz persönliche Form von bemalten Goldplatten entwickelte. In nicht wenigen Kirchen, Kapellen und geistlichen Häusern von Ober- und Niederösterreich finden sich Werke des Künstlers Kolbitsch. Ganz allgemein stellt diese vorzüglich ausgestattete Monographie eine wertvolle Dokumentation über das Schaffen eines zeitgenössischen Künstlers dar; die durchaus verständlich und einprägsame Sprache der Kunstwerke ermöglicht und bietet vielen Freunden moderner Kunst einen Zugang zu modernen Schöpfungen mit religiösem Inhalt.

Linz

Peter Gradauer

SCHULTES JOSEF / HAMMERSTIEL ROBERT, *Der Baum des Lebens*. (108.) Herold Verlag, Wien 1983. Geb. S 420.–.

Dem Baum des Lebens, dem Baum als Symbol des Lebens gilt dieses großformatige, schöne, in vielem sogar interessante biblische Buch.

Nach mehrmaligem Lesen und Durchmeditieren will mir aber scheinen: Dieses Buch sollte, müßte anders ausschauen; und dieses Thema könnte ergiebiger behandelt sein – gerade was den Baum des Unheils (Paradies) und den Baum des Heils (das Kreuz) betrifft.

Wenn man so urteilt, muß man zuerst fragen: Was will das Buch? Was beabsichtigen die Autoren?

Das Vorwort gibt darauf keine all zu klare Antwort; aber eine Absicht und Forderung ist ausgesprochen: Dieses Buch „lädt zum Schauen

ein . . . Es braucht Stille, . . . vielleicht etwas Mut: Mut zur Einkehr bei sich selbst, Mut zur Umkehr . . . (dieses Buch) will aufrichtig, kraftvoll und wahr sein . . .“ (7).

Aufrichtig wirken sicher die 12 Holzschnitte von Robert Hammerstiel (6 zum AT, 6 zum NT); wahr (und richtig) sind (hoffentlich) die bibeltheologischen Exkurse zu den betrachteten Bibelstellen. Und dann gibt es noch Meditationen zu den Bildern und Bibeltexten, verfaßt (bzw. gedichtet?) von Josef Schultes (einem Universitätsassistenten der kath.-theol. Fakultät in Wien); diese Texte vermag ich nur sehr beschränkt als „kraftvoll“ anzusehen; sie sind wohl in betrachtendem Sprachrhythmus geschrieben; die Aussagen aber sind zu wenig „verdichtet“; es gibt eine Unmenge von Assoziationen, deren Querverbindung sich aber nur bei scharfem Nachdenken herstellen läßt.

Von den Holzschnitten verdienen ein paar besonders herausgehoben zu werden: Mose beim brennenden Dornbusch (20f.), Zachäus (69), Jesus als „wahrer Weinstock“ (77). Die Kunst, das Holz „zur Sprache zu bringen“, die dem Künstler manchmal ausgezeichnet zur Hand ist, findet beim Verfasser der Meditationen nur selten eine zureichende Entsprechung.

Gewiß kann man in der Beurteilung dichterischer Meditationen geteilter Meinung sein; warum dieses „schöne Buch“ aber auch dazu erhalten muß, trockene biblische Informationen in so kostbarer Ausstattung bieten zu sollen, leuchtet nicht leicht ein. Woran mangelt es dem Buch, wenn es doch so vieles bietet? Wohl daran, daß es zuviel auf einmal will: kompetent informieren, zum Nachdenken anregen, zum Schauen führen.

Aber alles in einem geht nicht, während man von einer Seite auf die andere blättert . . .

Linz

Ferdinand Reisinger

PASIERB JANUSZ / SAMEK JAN / SZAFRANIEZ KAZIMIERZ, *Die Kunstschatze des Klosters Jasna Gora in Tschenstochau*. (149., 121 Farbbilder) Rosenheimer Verlagshaus, Rosenheim 1977. Ln. DM 22,80/S 173,20.

Tschenstochau (Czestochowa) im Süden Polens ist weltbekannt als Nationalheiligtum des polnischen Volkes durch das 1382 auf einer kleinen Anhöhe gegründete erste Paulinerkloster Jasna Gora (= „lichter Berg“). Dieses stellt dazu heute ein weit über die Landesgrenzen bekanntes Denkmal der polnischen Kultur dar. Die „schwarze Madonna“, die sich seit 600 Jahren dort befindet, stellt – nicht nur in kultischer, sondern auch in künstlerischer Hinsicht – die größte Kostbarkeit dar, der das Kloster seine rasche Entwicklung zu übernationaler Bedeutung und seine ungewöhnliche Anziehungskraft verdankt. Es könnte eine Kopie eines längst zerstörten Gemäldes aus Konstantinopel sein. Diesem Bild galten die Jubiläumsfeiern der jüngsten Zeit, es ist das Ziel ständiger Wallfahrten mit großer Beteiligung. Im Laufe der Jahrhunderte wurde dieses Wallfahrtszentrum zu einer Klosterfer-

stung ausgebaut; wertvolle Gegenstände wurden dort von geistlichen und weltlichen Würdenträgern sowie Pilgern aus ganz Polen dargebracht, Kunstschätze sammelten sich damit an: Geräte und Paramente für den feierlichen Gottesdienst, Votivgaben adeliger Familien und siegreicher Heerführer; sie geben auch Zeugnis von der bewegten Geschichte des Landes. Diese Kunstschätze können in die Gruppen Plastik, Malerei und Kunsthandwerk eingeteilt werden, die meisten und eindrucksvollsten stammen aus der Epoche des Barocks; nicht minder wertvoll sind die historischen Gemälde, die Sammlungen an Waffen, Siegeln, Wappen und Medaillen. In dem umsichtig gestalteten Bildband geben zunächst bekannte polnische Kunsthistoriker einen Überblick über die Entwicklung des Klosters in Verbindung mit dem Paulinerorden; sodann bieten sie interessante Ergebnisse eingehender wissenschaftlicher Untersuchungen über die Entstehung und Einordnung der Kunstgegenstände und allegorischen Malereien. Über 120 meisterhafte Farbaufnahmen zeigen die bedeutendsten Schätze des Klosters; sie ermöglichen dem Beschauer einen sonst nicht immer möglichen Zugang zu den Kunstwerken, die im Kloster von Jasna Gora aufbewahrt und gepflegt werden.

Linz

Peter Gradauer

ÖÖ. LANDESMUSEUM (Hg.), *150 Jahre Oberösterreichisches Landesmuseum*. (296. u. 265 Abb.). ÖÖ. Landesverlag, Linz 1983. Ln. S 478.-/DM 69,50.

Es war ein glücklicher Gedanke, den 150jährigen Bestand des ÖÖ. Landesmuseums nicht durch eine Festschrift üblichen Stils, sondern durch einen repräsentativen Bildband zu würdigen, der sicher ein viel breiteres Publikum ansprechen wird und der sich aufgrund der hervorragenden Gestaltung auch als Geschenkband eignet. Man wollte vor allem einen Querschnitt durch die Schausammlungen bieten, was anhand vorzüglicher Farbfotos und knapper Einführungs- und Begleittexte geschieht. Im Rahmen dieser Zeitschrift kann der naturwissenschaftliche Teil des Buches nicht gewürdigt werden. Zu verweisen ist jedoch auf den Rahmenartikel von B. Ulm „Das älteste Kulturinstitut des Landes“, haben doch kirchliche Persönlichkeiten am Entstehen und der Entwicklung der Institutionen regen Anteil (18,22,26) und sollte sie doch – nach den Intentionen Bischof Doppelbauers – auch das Diözesanmuseum mitbetreuen (31). Der Artikel über den Museumsbau von P. Prokisch interessiert hier, weil auf dem Monumentalfries des Hauses auch die Einführung des Christentums entsprechend breit behandelt wurde (S. 49). Im Zusammenhang mit dem „Schloßmuseum“ (Artikel von B. Ulm) erfolgen auch Hinweise auf die Martinskirche sowie auf die Schloßkapelle und deren Patrozinium (S. 56). Bei der Behandlung der Schausammlungen verdienen die Abteilungen „Römerzeit und Frühes Christentum“ (L. Eckhart), „Kunst- und Kulturgeschichte“ (B. Ulm), „Graphik“ (A. Marks), „Bibliothek“

(A. Marks), „Münzen und Medaillen“ (H. Dimt) und „Volkskunde“ (G. Dimt) die Aufmerksamkeit auch des Kirchen- und Diözesangeschichtlers, weil darin immer wieder christliche Themen und Sachverhalte zur Sprache kommen und auch in den Abbildungen Berücksichtigung finden. Wir gratulieren dem Museum zu dieser schönen Festgabe, die noch dazu zu einem für heutige Verhältnisse sehr günstigen Preis auf den Markt gebracht werden konnte.

Linz

Rudolf Zinnhobler

HEINZ-MOHR GERD, *Lexikon der Symbole*. Bilder und Zeichen der christlichen Kunst. (319.) Diederichs, Köln 1983. (7. Auflage) Ln. DM 39,80.

Schon der Umstand, daß dieses Werk im Verlauf von zwölf Jahren sieben Auflagen erlebt hat, spricht für seine Brauchbarkeit. Der Historiker, der Künstler, vor allem aber auch der Katechet und der Seelsorger erhalten hier mannigfache Aufschlüsse über Reichtum und Aussagekraft der Bild- und Zeichenwelt christlicher Kunst. Die sachlich gut fundierten Artikel sind durch zahlreiche Verweise aufeinander bezogen. Ca. 350 Textabbildungen und mehrere hervorragende Farbtafeln illustrieren das wertvolle Nachschlagewerk, dessen Preis man, gemessen an der Qualität, als sehr günstig bezeichnen kann. Wir wünschen das Buch in viele Hände!

Für eine Neuauflage wäre es überlegenswert, den einzelnen Artikeln Literaturhinweise beizufügen, statt sich mit einer allgemeinen Literaturliste zu begnügen. Damit könnte die wissenschaftliche Verwendbarkeit des Buches noch sehr gewinnen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

GUTWENGER LISL, *Severin von Lama*. (204.) Christiana-Verlag, Stein/Rhein 1982. Geb.

Am 22. August 1983 wäre der Herz-Jesu-Missionar P. Severin von Lama hundert Jahre alt geworden, wenn ihn nicht der Herr am 2. März 1978 heimgerufen hätte. P. Severin starb in Innsbruck.

Er entstammte einer tiefgläubigen adeligen Familie und war hervorragend begabt. Zu dieser vielseitigen Begabung fügten sich noch Kräfte, die bis in den Bereich okkultur Phänomene und exorzistischer Fähigkeiten reichte. Die Uner-schrockenheit im seelsorglichen Einsatz brachten dieser bedeutenden Priesterpersönlichkeit nicht wenige Schwierigkeiten mit dem NS-Regime. Die Verfasserin der Biographie von P. Severin von Lama bemüht sich, aus einem umfangreichen Quellenmaterial ein ziemlich lückenloses Lebensbild zu zeichnen; es gelingt ihr allerdings nicht immer, jene Tiefgründigkeit zu erreichen, welche die Biographie zu einer faszinierenden Lektüre machen könnte. Im Anhang sind Gedichte von P. Severin und ein Auszug aus seinem Segensbüchlein angefügt.

Linz

Josef Hörmandinger

LEITENBERGER ILSE, *Ein Engel für Tobias*. Rafael Kalinowski. Patron der Vertriebenen und Emigranten (112.). Herder, Wien 1983. Kart. S 108.— / DM 14,80.

Der am 22. Juni 1983 von Papst Johannes Paul II. seliggesprochene Rafael Kalinowski († 1907) hatte ein bewegtes Leben hinter sich, als er 1877 in den Karmelitenorden eintrat. Er war Mathematiker, Ingenieur und Architekt gewesen und wurde in St. Petersburg russischer Offizier. Beim polnischen Aufstand von 1863 wurde er zum „Kriegsminister“ berufen, kurz darauf verhaftet, zum Tode verurteilt, zu lebenslanger Zwangsarbeit begnadigt. Nach zehn Jahren wieder frei, wurde er Hauslehrer in Paris. Seine weiteren Stationen führten ihn über den Karmel von Linz und Graz zum Studium der Theologie in Raab. er wurde schließlich zum Erneuerer des polnischen Karmels (strenge Observanz). Seine Spiritualität baute Gefahren der polnischen Kirche vor: Nationalkirche, fehlgeleiteter Marienkult, Vernachlässigung der Theologiestudien.

Der umständliche Titel des Buches ist indikativ für den Inhalt. Viel Rhetorik überdeckt die Gestalt des Seligen so sehr, daß man ihn zeitweilig aus dem Blick verliert. Manche Rolle seines Lebens, etwa jene beim polnischen Aufstand, wird praktisch übergangen. Für eine evtl. Neuauflage wäre eine sprachliche Straffung und eine inhaltliche Erweiterung zu wünschen.

Linz

Rudolf Zinnhobler

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.

BASSLER LYDIA, *Kirche für Kinder*. 25 Wortgottesdienste. (160.) Grünewald, Mainz 1984. Kst. DM 24,80.

BEDOUELLE GUY, *Dominikus*. Von der Kraft des Wortes. Aus dem Französischen übersetzt von P. Hilarius Barth OP. (310.) Styria, Graz 1984. Ln. S 298.— / DM 39,80.

BOECKER H. J./HERMISSON H.-J./SCHMIDT J. M./SCHMIDT L., *Altes Testament*. (Neukirchener Arbeitsbücher). (320.) Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983. Kart.

BREITENBACH ROLAND, *Eine Zeit des Glücks*. Kleines Brevier für Verliebte, Verlobte und Verheiratete. (152. mit zahlr. Ill.) Grünewald, Mainz 1984. Flex. DM 19,80.

DEBBRECHT GERHARD, *Eine Brücke zu uns*. Eucharistiefiern mit Jugendlichen. (95.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 10,80.

DILLMANN RAINER, *Das Eigentliche der Ethik Jesu*. Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik. (tts, Bd. 23). (133.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 25,—.

ERBSTÖSSER MARTIN, *Ketzer im Mittelalter*. (235. und 130 Abb.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. Ln. DM 79,—.

ERNST JOSEF, *Mein Wort brennt wie Feuer*. Hilfen für das Lesen des neuen Testaments. (204.) Bonifatius, Paderborn 1984. Kart. DM 17,80.

FRIES HEINRICH, *Kam Jesus nicht zu allen?* Spuren des Christlichen. (HeBü 1132). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 6,90.

FUNKEDIETER, *Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion*. (Erfahrung und Theologie, Schriften zur praktischen Theologie, Bd. 8). (531.) Peter Lang, Bern — Frankfurt/M. 1984. Kart. sfr. 84,—.

GLÄSSER ALFRED, *Evolutive Welt und christlicher Glaube*. (Pierre Teilhard de Chardin 1881—1955) (Eichstätter Materialien 5). (92.) Friedrich Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 28,—.

GRESHAKE GISBERT, *Gottes Willen tun*. Gehorsam und geistliche Unterscheidung. (95.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 11,50.

HAUSMANN IRMGARD, *Die Vertraute der Engel*. Band 2. (224./8 Bildtafeln) Miriam-Verlag, Jestetten 1984. Kart. DM 19,80 / S 158,—.

HEMEL ULRICH, *Theorie der Religionspädagogik*. Begriff — Gegenstand — Abgrenzungen. (488.) Gerhard Kaffke, München 1984. Kart. DM 48,—.

HEMMERLE KLAUS, *Brücken zum Credo*. Glaubenswege. (272.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 29,80.

HEMMERLE KLAUS, *Sag mir, was du glaubst*. Zwölf Bischöfe der Weltkirche über das Glaubensbekenntnis. (HeBü 1118). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

HOLTIK GERHARD, *Die pneumatische Note der Moraltheologie*. Ein ergänzender Beitrag zu gegenwärtigen Bemühungen im Rahmen der katholischen Sittlichkeitslehre. (460.) Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien 1984. Kart. S 440.— / DM 63,—.

JANTSCH FRANZ, *Seelsorge im Aufbruch*. Ein Pfarrer erzählt. (191.) Styria, Graz 1984. Kart. S 198.— / DM 29,80.

KLEIS MATTHIAS, *Gottesdienste mit Kleinkindern*. Unter Mitarbeit von Gerlinde Zalto. (136.) Grünewald, Mainz 1984. Kst. DM 19,80.

KLEMPNAUER GÜNTHER, *Was allen Einsatz lohnt*. Spitzensportler über ihren Glauben. (HeBü 1133). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

KÖBERLE ADOLF, *Das geheimnisvolle Reich der Seele*. Erfahrungen der Psyche in den Grenzbereichen des Lebens. (HerBü 1111). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

LAPIDE PINCHAS, *Wie liebt man seine Feinde?* Mit einer Neuübersetzung der Bergpredigt (Mt 5—7) unter Berücksichtigung der rabbinischen Lehrmethoden und der jüdischen Muttersprache Jesu. (104.) Matthias Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 12,80.

- LOTT JÜRGEN, *Handbuch Religion II. Erwachsenenbildung.* (Thema Religion, Bd. 1033). (272.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 22,—.
- MADEREGGER SEPP, *Dämonen.* Die Besessenheit der Anneliese Michl im Licht der Analytischen Psychologie. (130.) Verlag Ovilava-Libri, Wels 1983. Kart.
- MARTINI CARLOM., *Was allein notwendig ist.* Jesusnachfolge nach dem Lukasevangelium. (240.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 29,80.
- MIETH DIETMAR, *Ehe als Entwurf.* Zur Lebensform der Liebe. (128.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 18,80.
- MILDENBERGER FRIEDRICH, *Kleine Predigtlehre.* (160.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 29,80.
- MOLTMANN JÜRGEN, *Politische Theologie — Politische Ethik.* (Fund. theol. Studien 9). (192.) Kaiser, München und Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 28,—.
- MÜLLER STEPHAN E., *Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter.* Eine moralanthropologische Studie. (288.) Matthias Grünewald 1984. Kart. DM 39,80.
- NANIWADA HARUO, *Sozialwissenschaft und Wirklichkeit.* (VII/346.) Waseda University Press, Tokyo 1984. Kart.
- NIEMANN FRANZ-JOSEF, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit.* Zur Genealogie eines Traktats. (ITS 12). (488.) Tyrolia, Innsbruck 1984. Kart. S 640.— / DM 96,—.
- NOUWENS LAMBERT/STANGER OSWALD, *Mit Schülern beten.* (136.) Tyrolia, Innsbruck 1984. Plast. S 120.— / DM 16,80.
- PICHLER JOSEF, *Kirche — Glaube — Politik.* Basisgemeinden in Italien. (Fundamentaltheol. Studien 10). (280.) Matthias Grünewald, Mainz, und Chr. Kaiser, München 1984. Kst. DM 42,—.
- RAHNER KARL/DIRKS MARIANNE, *Für eine neue Liebe zu Maria.* (72.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 9,80.
- RICK HERMANN-JOSEPH, *Wo Gott sein Fest mit Menschen feiert.* Vertiefte Begegnung mit der Eucharistie. (108.) Bonifatius, Paderborn 1984. Kart. DM 12,80.
- ROST DIETMAR/MACHALKE JOSEPH, *Du bist bei mir.* Kinder beten und fragen. Illustrationen von Ruth Hagen-Torn. (60.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984³. Pappb. DM 12,80.
- SALVIAN VON MARSEILLE, *Des Timotheus vier Bücher an die Kirche. — Der Brief an den Bischof Salonius.* Deutsche Übersetzung von Anton Mayer. Bearbeitet von Norbert Brox. (Schriften der Kirchenväter, Bd. 3). (176.) Kösel, München 1983. Pappb.
- SCHENK WOLFGANG, *Die Philipperbriefe des Paulus.* Kommentar. (352.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Ln. DM 98,—.
- SCHERER WENNEMAR, *Den Frieden leben lernen.* Der Sarvodaya-Weg Mahatma Gandhis. Ein Beitrag zur Friedensarbeit und Friedenserziehung. (140.) Ernst Reinhardt, München 1984. Kart. DM 9,80,—.
- SCHILLEBEECKX EDWARD/OOSTERHUIS HUUB/HOOGVEEN PIET, *Gott ist jeden Tag neu.* Ein Gespräch. Aus dem Niederländischen von Heinrich A. Mertens. (176.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 24,80.
- SCHMIDT HEINZ, *Didaktik des Ethikunterrichts II.* Der Unterricht in Klasse 1—13. (Ethik, Lehr- und Studienbücher; Bd. 6,2). (255.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 38,—.
- SCHNACKENBURG RUDOLF, *Alles kann, wer glaubt.* Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu. (144.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 15,80.
- SCHNEGG MATTHIAS, *Wir spielen und feiern.* 83 neue Spielmodelle für Kindergottesdienste. (152.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 19,80.
- SCHÖPSDAU WALTER, *Konfessionsverschiedene Ehe.* Ein Handbuch. (Bensheimer Hefte 61). (192.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. Kart.
- SCHULTE-VIETING HEINRICH-JÜRGEN, *Mut zur Zukunft.* Über den sinnvollen Umgang mit den Lebensmöglichkeiten auf der Erde. (200.) Einhard Verlag, Aachen 1984. Kart. DM 14,80.
- SCHWARZ HANS, *Wir werden weiterleben.* Die Botschaft der Bibel von der Unsterblichkeit im Lichte moderner Grenzerfahrungen. (HerBü 1112). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 6,90.
- SLAPNICKA HARRY, *Christlichsoziale in Oberösterreich.* Vom Katholikenverein 1848 bis zum Ende der Christlichsozialen 1934. (Beiträge zur Zeitgeschichte Oberösterreichs, Bd. 10). (444.) OLV-Buchverlag, Linz 1984. Kart. S 398,—.
- SMEND RUDOLF, *Die Entstehung des Alten Testaments.* Dritte Auflage. (Theologische Wissenschaft, Bd. 1). (237.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 32,—.
- SPIECKER KYRILLA, *Worte ins Leben.* Schicksalsworte — Wortschicksale. (112.) Walter-Verlag, Olten 1984. Kart. DM 16,80.
- STALDER KURT, *Die Wirklichkeit Christi erfahren.* Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz der Kirche heute. (309.) Benziger, Zürich 1984. Kart. lam. DM 46,—.
- STERTENBRINK RUDOLF, *In Bildern und Beispielen 4.* Exemplarische Texte zur Besinnung und Verkündigung. (256.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 29,80.
- STROBEL AUGUST, *Texte zur Geschichte des frühchristlichen Osterkalenders.* (LQF, Bd. 64). (169.) Aschendorff, Münster 1984. Kart. DM 48,—.
- TRZASKALIK FRIEDRICH, *Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland.* (Kölner Veröffentl. zur Rel. Geschichte, Bd. 5). (161.) Böhlau, Köln 1984. Kart. DM 48,—.
- WEGER KARL-HEINZ, *Wege zum theologischen Denken.* Wie kann man Glaubensaussagen aus Erfahrung klären? (HerBü 970). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.
- WOSCHITZ KARL MATTHÄUS, *De Homine.* Existenzweisen. (336.) Styria, Graz 1984. Kart. S 390.— / DM 55,—.

ZOTTLANTON, *Die Leidenschaft einer Liebe*. Salesianische Meditationen. (144.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1983. Brosch. DM 9,80 / S 78.—.

ZULEHNER PAUL M., *Kirche — Gottes Friedensbewegung auf Erden*. (61.) Kösel, München 1984. Kart. DM 10,80.

HERAUSGEBER:

ARBEITSGRUPPE KINDERKATECHISMUS (im Auftrag der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands), *Erzähl mir vom Glauben*. Ein Katechismus für Kinder. Gezeichnet von Hetty Krist mit Dominic und Bernadette. (100. mit 48seitiger Beilage für Eltern und Erzieher) Gerd Mohn, Gütersloh und Ernst Kaufmann, Lahr 1984. Geb. DM 16,80.

BIEMER GÜNTER/HOLMES JAMES DEREK, *Leben als Ringen um die Wahrheit*. Ein Newman Lesebuch. (348.) Grünewald, Mainz 1984. Geb. DM 38,—.

BILATERALE ARBEITSGRUPPE der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament*. (110.) Bonifatius, Paderborn und Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1984. Kart. DM 12,80.

BÖCKLE FRANZ/KRELL GERT, *Politik und Ethik der Abschreckung*. Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen. (Reihe: Entwicklung und Frieden, Bd. 31). (250.) Grünewald, Mainz und Kaiser, München 1984. Kart. DM 29,50.

GSTREIN HEINZ, *Friede allen Welten*. Jüdische Lebensweisheit aus dem Zohar, dem „Buch des Glanzes“. (112.) Herder, Wien 1984. Ppb. S 80.— / DM 10,80.

HUG ELISABETH/ROTZETTER ANTON, *Franz von Assisi*. Gotteserfahrung und Weg in die Welt. (236.) Walter, Olten 1984. Ln. DM 32,—.

KAISER PHILIPP/PETERS D. STEFAN, *Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis*. (Eichstätter Beiträge 7). (260.) Friedrich Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 44,—.

LENGSFELD PETER, *Ökumenische Praxis*. Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner. (444.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Ln. DM 98,—.

LUDWIG HEINER/SEGBERS FRANZ, *Handbuch der Arbeiterpastoral*. (184.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 24,—.

PORSTNER K./SEVERINSKI N., *Religionsunterricht und „offene Gesellschaft“*. (158.) Herder, Wien 1984. Kart. DM 24,— / S 168.—.

PROFESSORENKOLLEGIUM der Phil. Theol. Hochschule der Diözese St. Pölten, *Verbum caro factum est. Festschrift Weihbischof Dr. Alois Stöger* zur Vollendung seines 80. Lebensjahres. (288.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1984. Ln. S 280.—.

PRO ORIENTE (Theodor Piffli-Percević und Alfred Dürnemann), *Ökumenische Hoffnung*. Neun PRO ORIENTE-Symposien 1965 bis 1970. (256.) Tyrolia, Innsbruck 1984. Kart. lam. S 320.— / DM 48,—.

SCHAUBE WERNER, *Glaubensgerüst*. Basistexte zum Christsein. (96. mit Fotos) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 9,80.

SCHOTT, *Meßbuch für die Wochentage*. Band 1. Hg. von den Benediktinern der Erzabtei Beuron. (2200., zweifarbig) Herder, Freiburg 1984. Kl. DM 55,— (später 65,—) / Ld. DM 70,— (später 80,—).

SUTTNER ERNST CHR., *Die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien 1884—1984*. Festschrift zum 600-Jahr-Jubiläum. (XV, 447.) Duncker & Humblot, Berlin 1984. Ln. DM 178,—.

WIENER JOSEF/ERHARTER HELMUT, *Verkündigung und Evangelisierung*. Als geistgewirktes Zeugnis vom Gott Jesu Christi. (Österr. Pastoraltagung 1983). (144.) Herder, Wien 1984. Ppb. DM 24,80 / S 172.—.

Beilagenhinweis:

Der Österreich-Auflage unserer Zeitschrift liegt ein Prospekt der ältesten Weinkellerei Dornbirns, Johannes Thurnhers Nfg., bei. Wir bitten unsere Leser um Beachtung!

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 132. Jahr — 1.—4. Heft 1984

Seite

Spirituelle Beiträge

Versöhnung und Buße als Gabe und Auftrag der Kirche I—IV
(Konrad Baumgartner) 5—11, 129—132, 235—240, 351—355

Schwerpunkthemen

Heilige Schrift

Von der Wirklichkeit Gottes und des Menschen (Johannes Marböck) 12— 24
Stationen einer Berufung. Die Konfessionen Jeremias (Franz D. Hubmann) 25— 39
Die Predigt der Bergpredigt (Alois Stöger) 40— 52
Einführung in die Offenbarung des Johannes (Franz Zeilinger) 53— 63

Das neue Kirchenrecht

Der Seelsorger vor dem neuen Codex (Alois Müller) 133—143
Der neue Codex Iuris Canonici. Möglichkeiten und Probleme (Hans Heimerl) 144—151
Die Predigt im neuen Kirchenrecht (Günter Assenmacher) 152—160

Mission

Kirche in Zaire. Sprachliche Inkulturation und Begegnung mit der tradierten Religion
(Hermann Hochegger) 241—248
Der Missionsbegriff: Werden und Wandel (Jakob Mitterhöfer) 249—262
Mission und Dialog. Von der Verantwortung christlichen Glaubens (Andreas Bsteh) 263—272

Amt und Seelsorge

Die Entwicklung kirchlicher Dienste in der Sicht der Apostelgeschichte (Gerhard Schneider) 356—363
Kirche und Priesterangel (Wilhelm Zauner) 364—371
Priesterangel — Abhilfe durch das neue Kirchenrecht? (Helmuth Pree) 372—378
Die Kirche der Zukunft (Heinz Schürmann) 379—382

Abhandlungen

Der Kirchenaustritt und seine Folgen (Peter Gradauer) 64— 75
Perspektiven der Friedensbewegung (Valentin Zsifkovits) 76— 88
Das Böse — der Schatten auf Gottes guter Welt (Wolfgang Beinert) 161—170
Wertvermittlung als pädagogische Aufgabe (Josef Janda) 171—182
Bußfeier mit Einzelbeichte (Hubert Dobiosch) 183—194
Nietzsches Angriff auf das Christentum (Günter Rombold) 273—281
Anerkennen die Anglikaner den Papst? (Sebastian Athappilly) 282—291
Die Chancen der Religion in einer wissenschaftlich orientierten Lebenswelt
(Anton Grabner-Haider) 383—391
Werterziehung — Schwierigkeiten und Möglichkeiten (Josef Janda) 392—397

Mitteilungen

Unionen mit Ostkirchen als ökumenisches Problem (Ernst Christoph Suttner) 195—201
Ostern in Gersthof (Norbert Rodt) 202—205

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) 89—90, 293—298
Kirche in der Welt von heute (Franz Gansrigler) 206—210
Politik ohne Kirche — Kirche ohne Politik? (Franz Gansrigler) 398—402

Buchbesprechungen

Aland Kurt, Die 95 Thesen Martin Luthers und die Anfänge der Reformation (R. Zinnhobler)	330
Albrecht Wilhelm (Hg.), Zur Grundlegung des Sakramentenunterrichts (J. Janda)	407
Althaus Heinz (Hg.), Der Mensch und sein sittlicher Auftrag (J. Janda)	407
Antier Yvette u. Jean-Jacques, Flucht aus der Welt (J. Hörmandinger)	122
Arens Herbert, Die christologische Sprache Leos des Großen (N. Brox)	105
Augustinus Aurelius, Der Gottesstaat/De Civitate Dei (K. Rehberger)	226
Bach Ulrich, Kraft in leeren Händen (J. Hörmandinger)	340
Bärenz Reinhold, Die Trauernden trösten (R. Rak)	116
Bätz Kurt (Hg.), Weltreligion heute — Buddhismus (J. Janda)	415
Baumann Arnulf (Hg.), Was jeder vom Judentum wissen muß (G. Stemberger)	420
Beck H./Rieber A., Anthropologie und Ethik der Sexualität (J. Janda)	320
Beinert Wolfgang (Hg.), Die Heiligen heute ehren (R. Zinnhobler)	420
Biemer Günter/Knab Doris (Hg.), Lehrplanarbeit im Prozeß (E. J. Korherr)	409
Biser Eugen, Gottsucher und Antichrist (G. Rombold)	302
Ders. (Hg.), Nietzsche für Christen (G. Rombold)	302
Bodem Anton/Kothgasser Alois M. (Hg.), Theologie und Leben (K. Hörmann)	317
Boekholt Peter, Eucharistie — Geheimnis des Lebens in der Gemeinde (K. Gastgeber)	110
Boff Leonardo, Was kommt nachher? (J. Janda)	315
Boß Gerhard, Ökumene an der Basis (R. Zinnhobler)	301
Bours Johannes (Hg.), Das Fischernetz Gottes (W. Wimmer)	420
Broszat Martin/Frei Norbert (Hg.), Das Dritte Reich (R. Zinnhobler)	334
Brown Raymond E., Ringen um die Gemeinde (J. Beutler)	102
Brunner Inge Ute/Kremer Jacob, Die Hoffnung der Welt (J. Hörmandinger)	126
Buchberger Edeltraud/Suk Walter, Kleines Soziallexikon (V. Zsifkovits)	412
Burzer Theodor, Jesus dir leb ich (O. Stütz)	410
Ders., Glauben und leben mit Jesus (O. Stütz)	410
Callo Christian, Philosophischer Grundkurs zum Erkenntnisbegriff (U. G. Leinsle)	303
Casper Bernhard (Hg.), Die Angewiesenheit der Theologie auf das philosophische Fragen (E. Savio)	223
Charpentier Etienne, Führer durch das Neue Testament (J. Hörmandinger)	309
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft	
Teilband 4 (A. Kolb)	304
Teilband 15 (Ed. Buchberger)	412
Teilband 19 (Ed. Buchberger)	304
Teilband 29 (R. Zinnhobler)	318
Cooper Eugen J., Grundkurs Sexualmoral II (J. Janda)	321
Creutz Ursula, Bibliographie der ehemaligen Klöster und Stifte im Bereich des Bistums Berlin (R. Zinnhobler)	331
Dee John, Monas — Hieroglyphe (Cl. Schedl)	416
Dexinger Ferdinand (Hg.), Tod — Hoffnung — Jenseits (W. Beinert)	315
Dokumentationsarchiv des österr. Widerstandes (Hg.), Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich 1934—1945 (M. Liebmann)	334
Drewermann Eugen, Psychoanalyse und Moraltheologie I (R. Bruch)	321
Deuser Hermann/Steinacker Peter (Hg.), Ernst Blochs Vermittlungen zur Theologie (F. Reisinger)	221
Eccles John C., Das Rätsel Mensch (K. Rohregger)	224
Enrich Manfred (Hg.), Albertus Magnus (U. G. Leinsle)	104
Ders., Gott meint es gut (J. Hörmandinger)	345
Erharter Helmut/Wiener Josef (Hg.), Vom Geist christlichen Lebens (K. Gastgeber)	324
Erzabtei Beuron (Hg.), SCHOTT-Meßbuch für die Sonn- und Feiertage des Lesejahres A und SCHOTT-Meßbuch für die Wochentage I (R. Zinnhobler)	338
Eykman Karel/Bouman Jansje, Das Fest (F. Reisinger)	409
Falaturi A./Strolz W./Talmon Sh. (Hg.), Zukunftshoffnung und Heilserwartung in den monotheistischen Religionen (F. Hubmann)	415
Fastenrath Elmar, „In vitam aeternam“ (G. Kraus)	314
Fauser Winfried, Die Werke des Albertus Magnus in ihrer handschriftlichen Überlieferung I (U. G. Leinsle)	221
Figl Johann, Interpretation als phil. Prinzip (G. Rombold)	302
Finckh Renate, Die Betroffenen (J. Hörmandinger)	229
Forster K./Schmidtchen G., Glaube und Dritte Welt (W. Suk)	417
Fraas Hans-Jürgen, Glaube und Identität (J. Janda)	406

Francisco de Osuna, Versenkung (W. Wimmer)	342
Friedrich Gerhard, Ökologie und Bibel (A. Wolkinger)	103
Fries Heinrich/Rahner Karl, Einigung der Kirchen — Reale Möglichkeit (R. Zinnhobler)	300
Fronek Klaus, Kirchliche Leitungstätigkeit in der kath. Pastoraltheol. von Franz Christian Pittroff (R. Zinnhobler)	323
Fuchs Ottmar, Sprechen in Gegensätzen (W. Blasig)	228
Ders., Die Klage als Gebet (R. Unfried)	306
Furlong Monica, Alles, was ein Mensch sucht (S. Birngruber)	121
Ganoczy Alexandre, Schöpfungslehre (S. Birngruber)	313
Gartner Gerhard, Blumen aus der Wüste (M. Mittendorfer)	343
Gastager Heimo, Hilfe in Krisen (W. Immler)	114
Geisser Hans Friedrich u. a. (Hg.), Weder Ketzer noch Heiliger (J. Gelmi)	109
Gnilka Joachim, Johannesevangelium (Die neue Echter-Bibel) (J. Hainz)	307
Gordan Paulus (Hg.), Menschwerden — Menschsein (J. Janda)	225
Görres Albert/Rahner Karl, Das Böse (G. Griesl)	109
Graber Rudolf, Der Engel des Herrn (J. Hörmandinger)	345
Greshake Gisbert, Priestersein (W. Zauner)	91
Gründel Johannes (Hg.), Recht und Sittlichkeit (H. Pree)	328
Guardini Romano, Glaubenserkenntnis (J. Hörmandinger)	122
Gutschera Herbert/Thierfelder Jörg, Brennpunkte der Kirchengeschichte (R. Zinnhobler)	228
Gutwenger Lisl, Severin von Lama (J. Hörmandinger)	425
Häring Bernhard, Umrüsten zum Frieden (G. Wildmann)	220
Harrer Karl Maria (Hg.), Die schönsten Mariengeschichten (J. Hörmandinger)	423
Hartung Marianne, Sozialpädagogische Beratung in der Gemeinde (W. Piwowarski)	325
Heimerl Hans/Pree Helmuth, Kirchenrecht (P. Gradauer)	326
Heininger Ernestpeter, Ideologie des Rassismus (W. Suk)	228
Heinzer-Mohr Gerd, Lexikon der Symbole (R. Zinnhobler)	425
Helfmeyer Franz Josef, Gottes Bund ist nicht gekündigt (R. Unfried)	419
Hemmerle Klaus, Aus den Quellen leben (J. Hörmandinger)	345
Ders. (Hg.), Liebe verwandelt die Welt (H. Anzengruber)	123
Henckel-Donnersmarck A. H./Bethlen St. (Hg.), Vom menschlichen Sterben und vom Sinn des Todes (Fr. Schmatz)	423
Herbstrith Waltraud (Hg.), Gott allein — Teresa von Avila heute (R. Unfried)	121
Herderbücherei, Wer wird das Antlitz der Erde erneuern? und Die Erde wieder bewohnbar machen (J. Hörmandinger)	125
Hertz A./Korff W./Rendtorff T./Ringeling H., Handbuch der christlichen Ethik III (G. Wildmann)	217
Hirsch Josephine (Hg.), Brot für jeden Augenblick (J. Hörmandinger)	125
Hofmann Gustav/Zauner Wilhelm (Hg.), Das gefährdete Ich (G. Griesl)	324
Horstmann Johannes (Hg.), Gewissen (J. Janda)	305
Ders. (Hg.), Und wer ist mein Nächster? (J. Janda)	112
Hummel Heribert (Bearb.), Katalog der Inkunabeln der Stiftsbibliothek Schlägl (R. Zinnhobler) ..	332
Jarnut Jörg, Geschichte der Langobarden (R. Zinnhobler)	329
Jelich Georg, Kirchliches Ordensverständnis im Wandel (G. B. Winkler)	333
Jonas Hans/Mieth Dietmar, Was für morgen lebenswichtig ist (J. Janda)	225
Jörns Klaus Peter, Nicht leben und nicht sterben können (K. Gastgeber)	116
Juhre Armin (Hg.), Geboren auf dieser Erde (S. Stahr)	409
Jüngel Eberhard/Rahner Karl, Über die Geduld (J. Mayr)	345
Jürgensmeier Friedhelm (Hg.), So also Herr — Elisabeth von Thüringen (R. Zinnhobler)	330
Kaiser Philipp, Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie (R. Schulte)	106
Kaltenbrunner Gerd-Klaus (Hg.), Das Geschäft der Tröster (H. Anzengruber)	123
Kantzenbach Friedrich Wilhelm, Die Bergpredigt (S. Stahr)	101
Kellermann M./Medala St./Piccirillo M./Sitarz Eu., Welt aus der die Bibel kommt (H. Wurz)	309
Kemler Herbert, Christentum — Alte Kirche und Mittelalter (K. Rehberger)	226
Kemler Herbert, Christentum — Reformation und Neuzeit (R. Zinnhobler)	330
Kemmer Alfons, Wir dürfen mit Gott sprechen (J. Hörmandinger)	343
Kern Walter/Latourelle R./Ambrosio G./Groppa G., Istanze della teologia fondamentale oggi (J. Singer)	313
Kerschbaumer-Jäggle Hannelore, Mit Kindern das Jahr gestalten (J. Janda)	410
Khoury Adel Theodor (Hg.), Gottes ist der Orient — Gottes ist der Okzident (C. Schedl)	126
Kiebele A./Kielbasa A./Münck A./Van Meijl P. (Hg.), Die Salvatorianer in Geschichte und Gegenwart 1881—1981 (R. Zinnhobler)	228
Kilian Rudolf, Jesaja 1—39 (F. Hubmann)	305
Kleindienst Eugen, Partnerschaft als Prinzip der Ehepastoral (B. Liss)	114

Knoch Otto, Menschsein in Freude (R. Bachleitner)	124
Ders., Täglich beten im Geist (Chr. Haidinger)	421
Kotzula Stephan, Der Priesterrat (H. Pree)	328
Koudelka Vladimir, Dominikus (G. B. Winkler)	340
Kraus Georg, Blickpunkt Mensch (J. Janda)	402
Krauss-Siemann Jutta, Kirchliche Stadtteilarbeit (L. Dyczewski)	325
Kreuzer Ferdinand, Halte deine Seele in die Sonne (J. Hörmandinger)	125
Kreuzer Siegfried, Der lebendige Gott (J. Scharbert)	97
Kroeger Matthias, Themenzentrierte Seelsorge (P. F. Schmid)	112
Krüger H./Löser W./Müller-Römhald W. (Hg.), Ökumene-Lexikon (R. Zinnhobler)	301
Kuhne Alexander, Zeichen und Symbole in Gottesdiensten und Leben (H. Hollerweger)	338
Lanczkowski Günter, Einführung in die Religionsgeschichte (J. Janda)	414
Lapide Pinchas, Die Bergpredigt — Utopie oder Programm (S. Stahr)	101
Läpple Alfred, Der Weg des Denkens (H. Anzengruber)	103
Ders., Außerbiblische Jesusgeschichten (S. Birngruber)	311
Lauer Werner, Sterben und Tod (O. Stütz)	115
Laun Helmut, So bin ich Gott begegnet (J. Hörmandinger)	423
Lehmann Karl, Geistlich handeln (W. Wimmer)	343
Leidl August u. a. (Hg.), Ostbairische Grenzmarken (J. Ebner)	336
Leitenberger Ilse, Ein Engel für Tobias (R. Zinnhobler)	426
Lemke Helga, Verkündigung in der annehmenden Seelsorge (K. Gastgeber)	110
Leuven Romaeus, Heil im Unheil — Edith Stein (U. G. Leinsle)	305
Liptak David Q., Bibl.-kat. Homilien für die Sonn- und Feiertage (C) (W. Blasig)	411
Lissner I./Rauchwetter G., Der Mensch und seine Gottesbilder (J. Janda)	120
Litschel Helga (Hg.), 900 Jahre Augustiner-Chorherrenstift Reichersberg (R. Zinnhobler)	332
Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich, Kleines Stundenbuch — Gedenktage der Heiligen (J. Janda)	339
Ljubic Marijan, Erscheinungen der Gottesmutter in Medjugorje (P. Gradauer)	423
Loidl Franz, Geschichte des Erzbistums Wien (R. Zinnhobler)	331
Lorenz Erika, „Nicht alle Nonnen dürfen das“ (R. Zinnhobler)	346
Lotz Johannes B., Dem Meister begegnen (J. Hörmandinger)	345
Lüdicke Klaus, Eherecht (H. Pree)	216
Ders., Familienplanung und Ehwille (B. Liss)	216
Lustiger Jean-Marie, Habt Vertrauen (W. Wimmer)	344
Martini Carlo M., Damit ihr Frieden habt (S. Stahr)	340
Ders., Und sie gingen mit ihm (A. Stöger)	339
Mayer Anton, Der zensierte Jesus (Fr. Schröger)	308
Mayer Erwin, Die Geschichte der Kartause Seitz (R. Zinnhobler)	331
Mertens Gerhard, Ethik und Geschichte (G. Wildmann)	219
Mesters Carlos, Vom Leben zur Bibel — von der Bibel zum Leben (U. Schoenborn)	310
Meyer Harding/Urban Hans Jörg/Vischer Lukas (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung (R. Zinnhobler)	299
Mette Norbert, Voraussetzungen christl. Elementarerziehung (K. Mühlele)	407
Mildenberger Friedrich, Theologie der Lutherischen Bekenntnisschriften (J. Dantine)	317
Mosiek Ulrich/Zapp Hartmut, Kirchliches Eherecht (B. Primetshofer)	119
Nagel Ernst-Josef/Oberhem Harald, Dem Frieden verpflichtet (G. Wildmann)	220
Nestle Dieter, Die Ursprünge des Neuen Testaments (J. Hörmandinger)	309
Neumann Johannes, Grundriß des kath. Kirchenrechts (B. Primetshofer)	215
Niewiadomski Józef, Die Zweideutigkeit von Gott und Welt in J. Moltmanns Theologien (W. Gruber)	313
Nigg Walter, Mary Ward — Eine Frau gibt nicht auf (J. Hörmandinger)	346
Nomura Yushi, Vom Anzünden des göttlichen Feuers (M. Mittendorfer)	341
Nouwen Henri J. M., Wohin willst du mich führen? (J. Meier)	418
Ochoa Xaverius (Hg.), Leges Ecclesiae post Codicem iuris Canonici editae (B. Primetshofer)	119
Ökumenisches Forum, Grazer Hefte für konkrete Ökumene Nr. 5 (P. Gradauer)	319
OÖ. Landesmuseum (Hg.), 150 Jahre OÖ. Landesmuseum (R. Zinnhobler)	425
Paarhammer Hans, Das Kollegiatstift Seekirchen (P. Gradauer)	217
Pasierb J./Samek J./Szafranek K., Die Kunstschatze des Klosters Jasna Gora in Tschenstochau (P. Gradauer)	424
Pelikan Herbert Rainer, Die Frömmigkeit Dietrich Bonhoeffers (W. Gruber)	341
Petuchowski Jakob J., Wie unsere Meister die Schrift erklären (J. Marböck)	99
Pies Eberhard (Hg.), Der lautlose Auszug (J. Janda)	117
Piffl—Perčević Theodor/Stirnmann Alfred (Hg.), Das gemeinsame Credo (Fr. Schragl)	227

Plöger Josef G., Berufen und gesandt (I. Mayr)	340
Porstner Klaus (Hg.), Strafrecht — Vergeltung oder Versöhnung? (P. Gradauer)	326
Prader Josef, Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis (P. Gradauer)	215
Racek Alfred, Philosophie der Grenze (J. Schmuck)	224
Ratzinger Joseph, Theologische Prinzipienlehre (J. Singer)	93
Rehm Martin, Das zweite Buch der Könige (J. Scharbert)	98
Rehrl Stefan (Hg.), Christliche Verantwortung (K. H. Kleber)	219
Reisinger Ferdinand (Hg.), Menschsein in der Gesellschaft (H. Renöckl)	413
Reisinger F./Rombold G. (Hg.), Marxismus und Christentum (H. Renöckl)	413
Richter Klemens, Was bedeutet die Liturgie für mein Leben? (F. Schmutz)	337
Ders., Was ich von der Messe wissen wollte (F. Schmutz)	337
Ders., Was ich vom Kirchenjahr wissen wollte (H. Hollerweger)	338
Richter Michael, Irland im Mittelalter (R. Zinnhobler)	330
Riebl Maria/Salmen Josef, Ja zu Liebe, Leben, Freiheit (J. Hörmandinger)	122
Riede Johannes, Gott erbarmt sich unser (R. Unfried)	419
Romanek Christian, Mit Kindern zeichnen (J. Janda)	410
Rombold Günter/Schwebel Horst, Christus in der Kunst des 20. Jahrhunderts (K. J. Kuschel)	213
Rotter Hans, Die Berufung (W. Wimmer)	418
Ders., Grundgebot Liebe (J. Janda)	320
Ruf Ambrosius Karl, Jona (A. Eckart)	339
Ruf Norbert, Das Recht der kath. Kirche nach dem neuen CIC (H. Pree)	212
Ruppert L./Weimar P./Zenger E. (Hg.), Kunder des Wortes (F. Hubmann)	99
Sartory Gertrude und Thomas, Elisabeth von Thüringen — Befreiende Demut (F. Schragl)	346
Schaeffler Richard, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre (O. König)	222
Schall Traugott U., Eheberatung (B. Liss)	324
Schamoni Wilhelm, Wie sie Gott wiederfanden (I. Mayr)	422
Scharfenberg Joachim (Hg.), Freiheit und Methode (K. Gastgeber)	111
Schermann Rudolf, Die Guerilla Gottes (J. Meier)	418
Schiller Karl E./Mödlhammer Johann W., Ketzler und Christ (R. Zinnhobler)	318
Schmid M./Kirchschläger W. (Hg.), Nochmals glauben lernen (J. Hörmandinger)	115
Schmieder Lucida, Geisttaufe (W. Gruber)	316
Schmitt Helmut, Menschen am Wege Jesu (J. Janda)	340
Schmitz Philipp (Hg.), Soziale Predigten zu Gegenwartsfragen (W. Suk)	118
Ders., Menschsein und sittliches Handeln (A. Riedl)	225
Schneemelcher Wilhelm, Das Urchristentum (K. Rehberger)	226
Schneider Gert, Grundbedürfnisse und Gemeindebildung (F. Reisinger)	111
Schneider Wolfgang, Taschen-Tutor Hebräisch (F. Hubmann)	100
Schöpfer Hans, Theologie an der Basis (J. Meier)	416
Schreiner J., In der Auferstehung leben (J. Hörmandinger)	345
Schüpp Guido (Hg.), Handbuch zur Predigt (W. Blasig)	411
Schultes J./Hammerstiel R., Der Baum des Lebens (F. Reisinger)	424
Schulz Ehrenfried, Neue Wege in der Ehevorbereitung (B. Liss)	114
Schwaiger Thomas, Das vergebende Gespräch (M. Scheuer)	113
Schwarz Roland, Bürgerliches Christentum im NT? (P. Trummer)	308
Schwendenwein Hugo, Das neue Kirchenrecht (H. Pree)	211
Selge Kurt-Victor, Einführung in das Studium der Kirchengeschichte (R. Zinnhobler)	336
Seuter Harald (Hg.), Der Traum vom Paradies (J. Janda)	422
Sieben Hermann Josef, Die Konzilsidee der Alten Kirche (K. Rehberger)	226
Sievernich Michael/Seip Klaus Ph. (Hg.), Schuld und Umkehr in den Weltreligionen (K. Baumgartner)	113
Sirch Bernhard, O Gott, komm mir zu Hilfe (J. Hörmandinger)	345
Sonntag Franz Peter (Hg.), Das Glaubenszeugnis der frühen Kirche (R. Zinnhobler)	226
Sprenger Reinhard/Kraft Heinrich (Hg.), Glück und Leid (E. Rauscher)	312
Steiner Josef (Hg.), Wenn wir hören: Ich bin dein Gott (J. Hörmandinger)	408
Strolz Walter/Shizuteru Ueda (Hg.), Offenbarung als Heilserfahrung im Christentum, Hinduismus und Buddhismus (A. Vorbichler)	120
Stubhann Matthias, Der Christus Jesus in der Gesamtschau eines Bibelwissenschaftlers (S. Stahr)	100
Sudbrack Josef, Auf Gott hin ausgespannt (M. Mittendorfer)	341
Sunnus S./Tilman R., Gemeinsamer Boden — verschiedene Wege (R. Zinnhobler)	301
Thissen Werner, Der Augenblick ist mein (F. Reisinger)	421
Tilman Klemens, Weg in die Mitte (W. Wimmer)	342
Torwesten Hans, Sind wir nur einmal auf Erden? (J. Janda)	316
Unkel Hans-Werner, Theorie und Praxis des Vorsehungsglaubens nach P. Joseph Kentenich (R. Schulte)	108

Valentin Friederike (Hg.), Umwege zum Heil? (H. Anzengruber)	117
Virt Günter, Epikie — verantwortlicher Umgang mit Normen (R. Bruch)	319
Volken Laurenz, Jesus der Jude und das Jüdische im Christentum (G. Stemberger)	307
Waldenfels Hans (Hg.), Theologie — Grund und Grenzen (F. Reisinger)	311
Ders., Faszination des Buddhismus (J. Janda)	414
Ders., Theologen der Dritten Welt (W. Suk)	417
Ware Kallistos, Der Aufstieg zu Gott (S. Birngruber)	421
Weber Josef, „Erfüllungsunvermögen“ in der Rechtsprechung der Sacra Romana Rota (H. Pree) ...	327
Weger Karl-Heinz, Der Mensch vor dem Anspruch Gottes (F. Reisinger)	312
Weimer Ludwig, Die Lust an Gott und seiner Sache (R. Schulte)	107
Weiss Otto, Die Redemptoristen in Bayern 1790—1909 (R. Zinnhobler)	332
Welte Bernhard, Der Ernstfall der Hoffnung (H. Schwarzbauer)	124
Weniger Michael, Praxis als Ort der Hoffnung bei Ernst Bloch (F. Reisinger)	104
Widder E./Wutzel Otto, Rudolf Kolbitsch — Graphik und Malerei (P. Gradauer)	424
Wiebel-Fanderl Oliva, Die Wallfahrt Altötting (R. Zinnhobler)	333
Zenger Erich, Israel am Sinai (J. Scharbert)	97
Zimmermann Adolf, Alles ist Hinweis (J. Hörmandinger)	125
Zoghby Elias, Den zerrissenen Rock flicken (R. Zinnhobler)	318
Eingesandte Werke und Schriften	126—128, 229—232, 346—349, 426—428

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)

Hans-Ruedi Weber

Für uns ein Mensch geboren

Bibel- und Bildmeditationen zu
Advent und Weihnachten

Unter Mitarbeit von Margret Koch

Aus dem Englischen von Ilse Deichgräber

1984. Ca. 128 Seiten mit 37 Farbtaf., geb. DM 38,-

In diesem Buch sind das Zeugnis
der Evangelisten und die Einsichten von Künstlern
zusammengebracht. Sie werden ergänzt durch

Gebete und Lieder aus der gottesdienstlichen Über-
lieferung der Kirche. Diese Serie von Meditationen

lädt den Leser ein, die populären Stereotypen der

Weihnachtsgeschichte hinter sich zu lassen und
den Sinn wiederzuentdecken, den Gottes Kommen
in unsere Mitte für uns und für unsere Welt hat.



Paul Gerhard Nohl

Nachdenken über mich

Chancen im Kranksein



Paul Gerhard Nohl

Nachdenken über mich

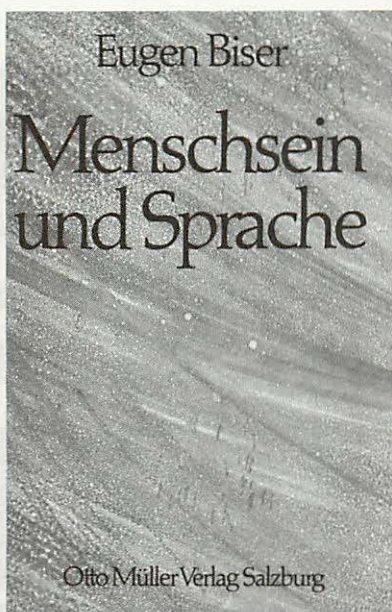
Chancen im Kranksein

1984. 145 Seiten, kart. ca. DM 16,80

Ob Krankenhauspatienten oder Kranke zu Hause oder
Menschen, die durch einen Leidensdruck nachdenklich
geworden sind oder die Leidenden Mut machen möchten –
die Leser dieses Buches sollen ihrem Erleben und Erleiden
einen positiven Sinn abgewinnen und es so für ihr Leben
fruchtbar machen können.

21 kurze Betrachtungen sind zusammengefaßt unter den
Überschriften: Nachdenken über meine Situation,
meine mitmenschlichen Beziehungen, meinen Glauben.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen und Zürich



Was vermag Sprache?

Eugen Biser

Menschsein und Sprache

92 Seiten, Paperback, S 108,—, DM/sfr 15,80

Auf die Frage, was Sprache vermag, gibt es nur eine Antwort: Das Menschliche.

Sprechen ist die elementarste Selbstbekundung des Menschen: Wer spricht, will neben Information auch sich selbst mitteilen. Sprache will der Einsamkeit entgehen, sucht Verbundenheit und Gemeinschaft mit Menschen, aber auch im Gebet, mit Gott.

Sprechen ist eine grundlegende menschliche Eigenschaft, deshalb erleidet es, wie der Mensch selbst, Rückschläge und Krisen. Auf dieser Grundlage geht die Studie Möglichkeiten und Grenzen menschlichen Redens nach und zeigt, daß das Mitmenschlichkeit aufbauende Wort aus der Selbstentfremdung des Menschen herausführen und zu einer Quelle des Glücks werden kann.

1982 erschien von Eugen Biser im Otto Müller Verlag »Gottsucher oder Antichrist«, das auf den konstruktiven Hintergrund von Nietzsches Christentumskritik hinweist.

Otto Müller Verlag Salzburg

Franz Pöggeler

Jugend und Zukunft

Erkenntnisse und Hoffnungen



Otto Müller Verlag Salzburg

No future?

Franz Pöggeler

Jugend und Zukunft

Erkenntnisse und Hoffnungen

Ca. 296 Seiten, Paperback, ca. S 210,—, DM/sfr. 29,80

Zukunftsangst und Resignation der heutigen Jugend haben nicht nur materielle Ursachen. Obwohl Arbeitslosigkeit und Wirtschaftskrise die junge Generation prägen, sieht der Autor tiefere Ursachen eines seelischen Notstandes der Jugend in einem Sinnverlust.

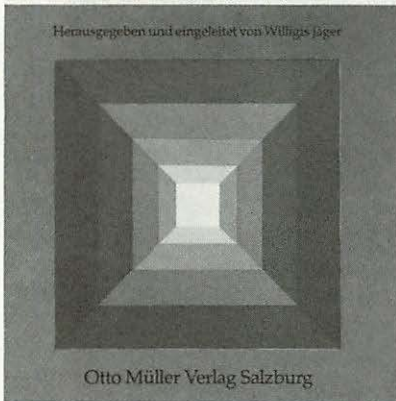
Pöggeler will jungen Menschen, mehr als bisher, Mitverantwortung in Gesellschaft und Staat übertragen und die Jugend zum sozialen Engagement motivieren. Er ist dabei umfassend, denn er bezieht in seine Untersuchung eine Palette von Aspekten mit ein (Passivität, Suchtprobleme, Jugendunruhen, Privatismus, Freizeit, Sozialdienst, Wehrdienst, Jugendsprache etc.).

Pöggeler ist Professor für Pädagogik an der Technischen Hochschule Aachen, seine Hauptgebiete in Lehre und Forschung sind Erwachsenenbildung, Jugendforschung, Bildungspolitik und -reform.

Otto Müller Verlag Salzburg

Gebet des Schweigens

Eine Schule der Kontemplation
nach der »Wolke des Nichtwissens«



Gott und Welt meditativ erfahren

Gebet des Schweigens

**Eine Schule der Kontemplation nach
der »Wolke des Nichtwissens«**

**Herausgegeben und eingeleitet von
Willigis Jäger**

100 Seiten, Paperback, ca. S 124,—,
DM/sfr. 17,80

Diese Einführung in das kontemplative Beten ist ein gelungener Versuch, die aus dem Zen als Methode stammenden Übungen an christlichen Motivationen zu orientieren und mit den Erfahrungen christlicher Meister der Mystik zu bündeln.

Der Leser erhält hier Rat und praktisch-konkrete Hilfe, er wird gut vorbereitet auf das Lesen der Texte aus der »Wolke des Nichtwissens« und auf die Erfahrungsberichte von Angelus Silesius, Dag Hammarskjöld, Raimond Pannikar u. a.

Besonders hilfreich sind die Texte aus der »Wolke«, weil sie eine Auswahl darstellen, die das Wesentliche in einer von mittelalterlichen Schnörkeln und von Langatmigkeit befreiten Fassung bringen.

In der Fülle des gegenwärtigen Literaturangebotes zum Thema Meditation hat dieses Buch ein eigenes Profil und eine innere, nicht aufgesetzte Transparenz.

Otto Müller Verlag Salzburg

Sinnsuche – Suche nach Gott

Jean René Bouchet

Wenn du Gott suchst

78 Seiten, Paperback, S 89,—, DM/sfr. 12,80

Immer mehr Menschen, vor allem junge Menschen, suchen heute nach dem Sinn des Lebens, nach Gott.

Der Autor nimmt mit ihnen einen Dialog auf, einen sehr menschlichen und persönlichen, und spricht entscheidende Themen an: Existenzangst, Angst vor der Zukunft, Angst vor der Begegnung mit dem Du – der Menschen und Gottes –, Angst vor Engagement und vor Bindung.

Bouchet klopft keine frommen Sprüche, sondern gibt persönliche, manchmal eigenwillige Antworten, die nichts verbauen, sondern zu neuen Wegen führen.

Der schmalste, aber auch schönste Weg ist jener, der heute von vielen Menschen gesucht wird, den aber nur wenige zu nennen wagen: Jesus zu folgen zum Vater, ist ein Weg der Liebe und der Zärtlichkeit.

Bouchet ist Dominikaner und Herausgeber der wichtigsten spirituellen Zeitschrift Frankreichs, »La Vie Spirituelle«.

Otto Müller Verlag Salzburg

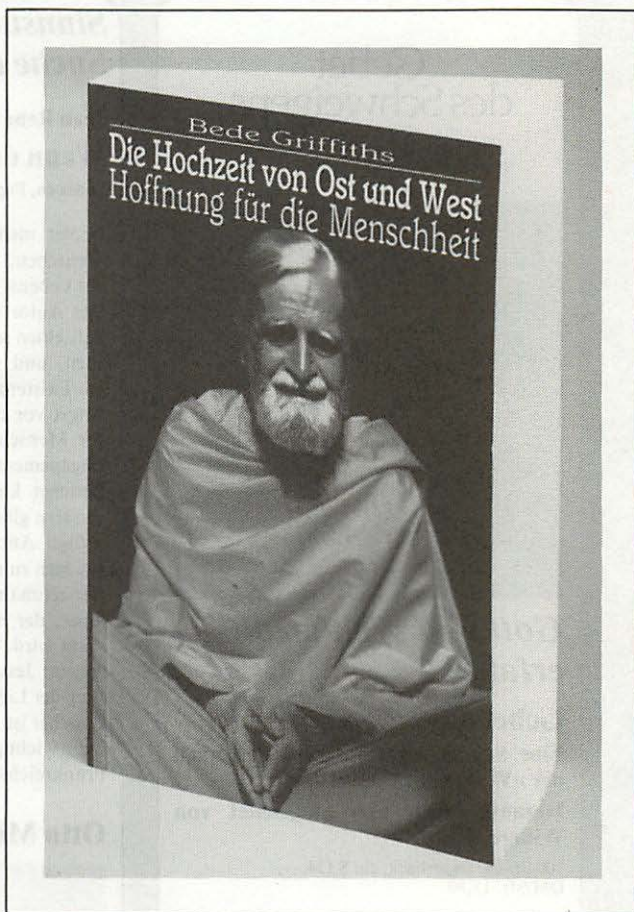


Eine Begegnung zwischen Christentum und der intuitiven Kraft und Weisheit des Ostens

Was ist der Beitrag Indiens und des Ostens für unsere Welt? Das ist die Frage, die sich Bede Griffiths stellt. Der „Western Way of Life“ ist an seine Grenzen gestoßen. Die von ihm hervorgerufene Zerstörung der Lebensbedingungen der Menschen sind äußere Symptome eines inneren Zerfalls, bewirkt durch den rationalistischen, aggressiven, maskulinen Geist des Westens. Eine Balance kann wiedergefunden werden durch die Synthese zweier fundamentaler Dimensionen der menschlichen Natur: Aktion — Kontemplation / Immanenz — Transzendenz / männlich-weiblich / Rationalität-Intuition / Bewußtseins-Ich — Tiefen-Selbst / Klarheit des Intellekts — Dunkelheit der unbewußten Tiefe.

Griffiths Buch ist das Resümee eines Lebensweges, die Frucht von 25 Jahren intensiver Meditation, das Ergebnis einer jahrelangen Auseinandersetzung mit Hinduismus und biblischer Glaubenserfahrung. Es ist wegen seiner spirituellen Anregungen und großartigen Synthesen ein prophetisches Werk.

„Die Hochzeit von Ost und West“ könnte die Lösung unserer Probleme sein, in denen wir als Gesamtmenschheit stecken.



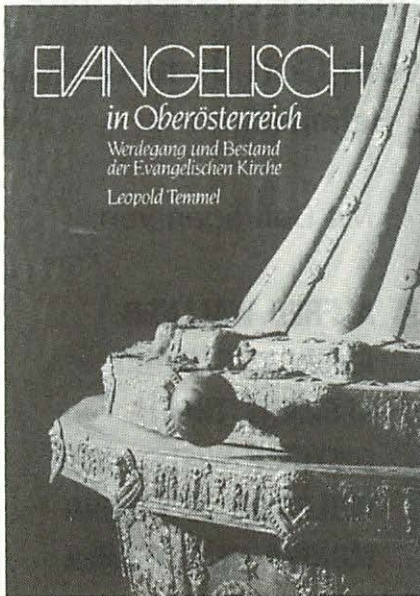
Bede Griffiths

DIE HOCHZEIT VON OST UND WEST

Hoffnung für die Menschheit

220 Seiten, Paperback, DM/sfr 29,80, S 210,-
ISBN 3-7013-0667-2

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG



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 Ober-
österreich 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 zusammen-
finden. Jeder einzelnen Gemeinde ist im zweiten Teil eine
besondere Darstellung gewidmet.

Erhältlich in jeder Buchhandlung



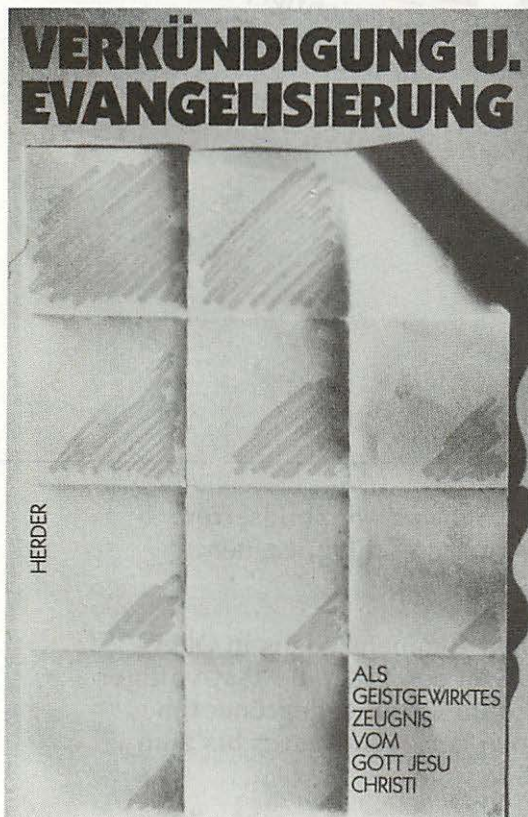
OLV - Buchverlag

Oberösterreichischer Landesverlag

VERKÜNDIGUNG UND EVANGELISIERUNG

Als geistgewirktes Zeugnis vom Gott Jesu Christi

hrsg. v. Josef Wiener und Helmut Erharter



Mit Beiträgen von:

ALFRED WALLNER
ANDREAS SZENNAY
CLEMENS THOMA
DIETRICH WIEDERKEHR
WOLFGANG FENEBERG
MONIKA NEMETSCHKEK

144 Seiten, Paperback
öS 172.—/DM 24,80
ISBN 3/210/24.784

- Zur Glaubenssituation in unserer Pfarre
- Welchen Gott verkünden wir?
- Gottesvorstellung zur Zeit Jesu
- Das Reden vom biblischen Gott heute
- Der dreifaltige Gott christlicher Verkündigung
- Gott und sein Reich in der Verkündigung

VERLAG HERDER WIEN • FREIBURG • BASEL

Neuerscheinungen 1984 für den Praktiker

Gemeindegottesdienste ohne Priester

Wort- und Kommuniongottesdienste
Herausgegeben von Simon Dach

Gottesdienstbuch

ca. 40 Blätter und 6 Zwischenblätter.
Ringbuchmechanik, Plastikeinband mit
Goldprägung ca. DM 16,80

Werkmappe I

Wort- und Kommuniongottesdienste
ca. 160 Blätter und 3 Zwischenblätter.
Ringbuch ca. DM 29,80

Werkmappe II

Wortgottesdienste
ca. 90 Blätter und 5 Zwischenblätter.
Ringbuch ca. DM 26,-

Gesamtpreis für Gottesdienstbuch und beide
Werkmappen ca. DM 65,-

Das Gottesdienstbuch ist für den Gebrauch
bei der Gottesdienstfeier bestimmt und ent-
sprechend schön gestaltet (Goldprägung).
Es enthält die Grundelemente, die für jeden
Gottesdienst gelten können.

Ergänzt wird es durch die Werkmappen,
„Magazine“, in denen der Benutzer die
einzelnen Texte für die jeweiligen Gottes-
dienste vorfindet und diese sammeln kann.
Werkmappe I enthält Wort- und Kommunion-
gottesdienste für Sonntage und Hochfeste, zu
besonderen Anlässen und zu Heiligengedenk-
tagen.

Werkmappe II bringt nur Wortgottesdienste:
Morgen-/Abendlob, Andachtsgottesdienste
in den Festzeiten, im Jahreskreis, zu be-
sonderen Anlässen, Quatember- und Vigil-
tagen. Dazu kommen Kommunionfeiern in
den geprägten Zeiten des Kirchenjahres und
mit Kranken.

Die in Gottesdienstbuch und beiden Werk-
mappen vorliegende Grundausrüstung wird
durch **Fortsetzungslieferungen** zweimal
im Jahr ergänzt. Herbst 1984: Sonntags-
gottesdienste und Wortgottesdienste Ad-
vent- und Weihnachtszeit.
ca. 80 Blatt, ca. DM 13,80.

Martin Patzek/Emil Spath

Vor-Bilder für heute

Gottesdienste

Teil 1 (Gottesdienste Band 4)
144 Seiten, Pappband DM 18,-

Teil 2 (Gottesdienste Band 5)
ca. 140 Seiten, Pappband ca. DM 16,80

Thematische Gottesdienste, in denen Heilige,
die für unsere Zeit bedeutsam sind, vorge-
stellt werden. Jede Vorlage mit Kurzbio-
graphie und Portrait. Zusätzlich Hinweise auf
weiteres Material.

Klaus Hollmann

Glaube läßt sehen

Predigten zum Lesejahr B

262 Seiten, davon 63 Bildseiten,
kartoniert DM 26,80

Für jeden Sonn- und Festtag bringt der Band
den Text der Lesung bzw. des Evangeliums
vom Tage, eine kurze Predigt und – das ist
das Besondere – zu jeder Texteinheit Bilder
der Zeit, die wie ein „optischer Kommentar“
die Beziehung zwischen Glaube und Leben
heute verdeutlichen und vertiefen.

Paul Nordhues/Alois Wagner/
Hans Steffens

Stichwortregister zum „Gotteslob“

2., überarb. u. erw. Auflage 1984.
191 Seiten, Pappband DM 19,80

Mehr als 600 alphabetisch geordnete Stich-
wörter für die Lieder- und Gebete-Auswahl
zu bestimmten Anlässen oder thematischen
Gottesdiensten.

Dazu jetzt neu in dieser Auflage ein zweiter
Teil mit Lied- bzw. Liedstrophenvorschlägen
für alle Sonntage und Feste in den drei
Lesejahren.

Durch den Buchhandel.

Bonifatius-Verlag Paderborn

Liboristraße 1-3, Postfach 12 80, D-4790 Paderborn.

Auslieferung für Österreich: Herold-Verlag, Strozsigasse 8, A-1081 Wien.

Rudolf Bultmann

Theologische Enzyklopädie

Herausgegeben von Eberhard Jüngel und Klaus W. Müller. 1984. X, 208 Seiten. ISBN 3-16-144736-0 Ln. DM 58.–

Die einzige systematisch-theologische Vorlesung Rudolf Bultmanns aus seiner Marburger Zeit wird hier erstmals veröffentlicht. Sie erörtert Grundlagen und Grundlegung der Theologie.

Inhaltsübersicht:

Vorwort der Herausgeber

Die Aufgabe der theologischen Enzyklopädie

Die fides quae creditur als Gegenstand der Theologie

Die Theologie als Wissenschaft von Gott

Der Gedanke der Offenbarung

Der Begriff des Glaubens

Was ist Theologie?

Anhang:

Wahrheit und Gewißheit

Namensregister

Rudolf Bultmann

Das verkündigte Wort

Predigten – Andachten – Ansprachen 1906 bis 1941. In Zusammenarbeit mit Martin Evang ausgewählt, eingeleitet und herausgegeben von Erich Gräßer. 1984. XIII, 347 Seiten. ISBN 3-16-144844-8 Pappbd. geb. DM 29.–

Der Band ergänzt das bisherige Bultmannbild in entscheidender Weise: Er läßt die Entwicklung der Theologie Bultmanns von ihren frühesten Anfängen an erkennen und zeigt die kirchliche Verwurzelung seiner theologischen Existenz.

Inhaltsübersicht:

Einleitung von *Erich Gräßer*

Auswahl von 34 Predigten, Andachten etc. von 1906–1941

Anhang:

1. Zur Textgestalt

2. Gesamtübersicht über Bultmanns Predigtwerk

a) Tabellarische Übersicht

b) Anmerkungen (Termin, Ort, Anlaß, Umstände etc. jeder einzelnen Predigt)

3. Bibelstellenregister (Predigttexte und Zitate)



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

DAMIT DIE SAAT AUFGEHT

ERZÄHLUNGEN, MÄRCHEN
UND GEDICHTE
AUFGESCHLOSSEN FÜR
GESPRÄCH IN SCHULE
GEMEINDE UND JUGENDARBEIT

VON PAUL JAKOBI



GRÜNEWALD

Paul Jakobi Damit die Saat aufgeht

Erzählungen, Märchen und Gedichte, aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit
200 Seiten. Kt. DM 24,80

Mit einer Geschichte, einem Märchen, einem Gedicht lassen sich die wirklichen Zusammenhänge unseres Lebens oft eindringlicher aufschließen als mit Fakten, statistischen oder theoretischen Darstellungen. Der Autor hat das mit etwa 45 Texten erprobt. Er bietet Stichworte an zur Auslegung und Vertiefung der Texte, dann ein Schriftwort und zum Ausklang ein Gebet. Gesprächsleiter im Bereich Schule, Gemeinde- und Jugendarbeit finden sorgfältig ausgearbeitete Anregungen und Hilfen für Besinnungstage und Wortgottesdienste. Ein Stichwortverzeichnis und ein Schriftstellenregister erleichtern die Suche nach dem geeigneten Text.

Matthias
Grünwald
Verlag

Mainz



Erzählungen und Gedichte, erschlossen für das religiöse Gespräch

Paul Jakobi Damit unser Leben gelingen kann

Erzählungen und Märchen, aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit

3. Aufl. 184 Seiten.
Kt. DM 19,80

Für Gespräch und Gruppenarbeit im Religionsunterricht, in der Gemeindekatechese, in der Jugendarbeit und in der kirchlichen Erwachsenenbildung hat Jakobi ein vortreffliches Buch zusammengestellt: Erzählungen, kleine Anekdoten, Märchen, Gedichte werden von zahlreichen Hinweisen für das Gespräch erschlossen. So ergeben sich Impulse für eine Vertiefung und für eine Vermittlung mit den eigenen Erfahrungen. Darüber erschließt sich stets auch eine religiöse Tiefendimension – deshalb schließen sich an die Anregungen ein Schriftstellentext und ein Gebet an. Diese Struktur ist für Umgruppierungen offen. Das Stichwortverzeichnis hilft dabei. *Publik-Forum*

Paul Jakobi/Martin Moritz Den Menschen zugeneigt

120 Seiten. Kt. DM 19,80
Mit zahlr. Zeichnungen

Martin Moritz hält Grundsituationen des Menschenlebens in Zeichnungen fest. Paul Jakobi schrieb, durch diese Bilder angeregt, Texte, die nachdenklich machen, Hoffnung wecken, schmunzeln lassen und immer wieder hinführen zu Gott und den Menschen, denn am Ende eines jeden Kapitels stehen Sätze aus der Bibel, welche auffordern, die Zuneigung Gottes zu den Menschen auch in den kleinen Dingen des Alltags zu sehen. Auch für die Gruppenarbeit geeignet. *Zeichen der Liebe*

Wichtige Tyrolia-Arbeitsbücher und Studienbeihilfe

Andreas Laun, Das Gewissen — Oberste Norm sittlichen Handelns

Eine kritische Analyse

134 Seiten, Snolin, S 160.—, Neuerscheinung

Es geht um aktuelle Fragen und grundsätzliche Probleme sittlichen Handelns, illustriert an konkreten Beispielen: aus dem Gebiet der Sexualethik, der Wirtschaftsethik wie aus dem globalen Bereich von Rüstung und Friedenssicherung usw.

Hans Rotter, Grundgebot Liebe

Mitmenschliche Begegnung als Grundansatz der Moral

160 Seiten, kart., lam., S 178.—

„Ausgangspunkt ist dabei das in der Bibel geforderte und bezeugte Grundgebot der Liebe: Liebe als die Gabe Gottes, die sich Menschen dauerhaft zum Geschenk machen sollen. Wichtiger als Normen wird nunmehr die Beziehung unter Menschen und die Ausrichtung des Menschen auf das in Christus endgültig gemachte Heilsangebot.“ (Anton Pötscher, ORF, Radio Tirol)

Erhältlich in allen guten Buchhandlungen

Glaube und Leben

Fritz Weidmann

NEU

Leben mit Perspektive

Betrachtungen und Ansprachen zum Kirchenjahr

160 Seiten. Kart. DM 19,80 Best.-Nr. 1586

Betrachtungen und Ansprachen zu den einzelnen Festen des Kirchenjahres.

Alfred Läßle

Aufbruch der Glaubensverkündigung

Theologischer Pluralismus

112 Seiten. Geb. DM 19,80 Best.-Nr. 1457

Ein Buch, das die Hintergründe vieler Fragen und In-Frage-Stellungen der Nachkonzilszeit beleuchtet.

Wolfgang Oberröder

NEU

Ich muß nach Rom

Ein Pilgerführer durch das christliche Rom
Mit Bildern von A. Rott und B. Radinger

2. Aufl. 1984. 128 Seiten. Kart. DM 14,80
Best.-Nr. 1545



Verlag Ludwig Auer · 8850 Donauwörth



96 Seiten, Format 14,5 x 20,8 cm,
gebunden, 16 Seiten Farbfotos
S 138.—/DM 19,80

LEBENDIGER GLAUBE

Hermann Zeller

WEGE NACH OBEN

Natur erleben — Gott finden

Hermann Zeller versucht, in seinen Betrachtungen den Leser an ein bewußteres Erleben der Natur heranzuführen und ihm die Natur als eine göttliche Quelle des Daseins wieder zu erschließen. Anliegen des Autors ist, den engen Zusammenhang von Naturliebe und Religion darzustellen.

Ein Buch, das in Wort und Bild zur Schönheit der Natur führt und durch die Natur Wege nach oben gehen hilft.

188 Seiten, 14,7 x 20,8 cm,
gebunden, S 168.—/DM 24,—

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.

264 Seiten, Format 14,5 x 20,8 cm,
gebunden, 17 Illustrationen
S 268.—/DM 38,80

Wolfgang Dedl/Johanna Krempfbauer

WIR FEIERN MIT GOTT EIN FEST

55 Modelle für Kindergottesdienste
und Katechese

Die praktischen Vorschläge und Gestaltungselemente (Illustrationen als Anmalbilder bzw. Overhead-Folien) helfen mit, den Kindergottesdienst zum Erlebnis werden zu lassen, eben zu einem Fest miteinander und mit Gott.



...neu im

VERITAS

Verlag

Schwerpunktt Themen des Jahrgangs 1985:

- 1/85: Bistum Linz (1785—1985)
 2/85: Symbol — Liturgie — Volksfrömmigkeit
 3/85: Okkulte Phänomene
 4/85: Gebet

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:

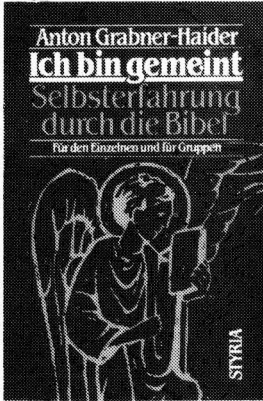
- Belgien:** Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark: Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kopenhagen.
Deutschland: Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich: Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland: Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
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
Osterreich	S 268.—	S 80.—
Auslandsbezieher mit Zahler in Osterreich	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

HEILIGE SCHRIFT



Anton Grabner-Haider

ICH BIN GEMEINT

Selbsterfahrung durch die Bibel für den Einzelnen und für Gruppen
230 Seiten, kartoniert
DM 29,80/S 220.—
ISBN 3 222 11582 6

Neue Impulse für eine kreative Bibelarbeit: In diesem Buch wird nun eine Methode entwickelt und vorgestellt, die den biblischen Text des Matthäus-Evangeliums für jede Woche eines Jahres aufgeschlüsselt in das eigene persönliche Erleben hereinholt und so zu einer persönlichen Begegnung mit der „Botschaft“ der Bibel führt.

BETEN LERNEN



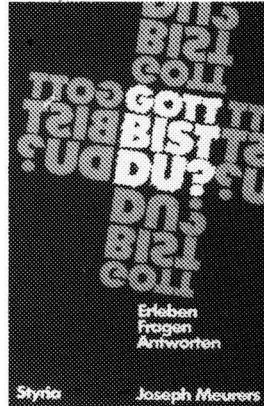
Josef Dirnbeck

DIE STUNDE IST DA

Beten für Ungeübte
173 Seiten, kartoniert
DM 24,—/S 168.—
ISBN 3 222 11567 2

Hier werden Situationen, in denen wir alle schon einmal waren oder zumindest gewesen sein könnten, zum Ausgangspunkt für das Beten genommen. Denn jede Stunde kann auch für den „Anfänger“ praktische Übungsstunde für das Gebet sein. Und darum soll gerade anhand jener alltäglichen, unauffälligen Stunden unserer Freude und unseres Kummers Beten eingeübt werden.

WISSEN VON GOTT



Joseph Meurers

GOTT, BIST DU?

Erleben, Fragen, Antworten
240 Seiten, kartoniert
DM 29,80/S 198.—
ISBN 3 222 11565 6

Dieser Leitfaden des Glaubens führt den Leser auf seiner Suche nach Gott und hilft ihm, mit den modernen Denkmitteln der Philosophie, aber ohne die Fachsprache der Wissenschaft, die Frage nach Gott zu beantworten. Acht grafische Denkschemata stellen die Gedankenführung optisch dar und machen sie somit leicht erfassbar.

VERLAG STYRIA



GRAZ WIEN KÖLN



Schutzengel

**Apotheke
Linz**

Promenade

**Ruf 27 82 27
27 82 28**