Theologisch-praktische Quartalschrift

■ **Das Bistum Linz (1785—1985)**

Bischof Aichern Das Bistum Linz — Zukunft aus der Geschichte

Zinnhobler Josephinisches Staatskirchentum und Bistumsregulierung

Lackinger Die Religion der Oberösterreicher

Dobiosch Über die Häufigkeit des Kommunionempfanges

Bernard Entscheidungsfreiheit im neuen Kirchenrecht

Wimmer Gebetsnot und not-wendendes Beten

Schäfer Zugänge zu Christus

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

Wildmann Die katholische Friedensdiskussion 1982—1984

1. Heft 1985 133. Jg.

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1985

Schwerpunktthema:
Das Bistum Linz (1785—1985)

Maximilian Aichern: Das Bistum Linz — Zukunft aus der Geschichte (Auszug aus einem Vortrag) 3
Rudolf Zinnhobler: Josephinisches Staatskirchentum und Bistumsregulierung 5
Otto Lackinger: Die Religion der Oberösterreicher 15

Abhandlungen

Hubert Dobiosch: Über die Häufigkeit des Kommunionsempfanges 17
Felix Bernard: Entscheidungsfreiheit im neuen Kirchenrecht 28

Spiritueller Beitrag

Walter Wimmer: Gebetsnot und not-wendendes Beten (I) 41

Mitteilung

Philipp Schäfer: Zugänge zu Christus 48

Bericht

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 54

Literatur

Das aktuelle theologische Buch:
Die katholische Friedensdiskussion 1982—1984
Ein Literaturbericht (Georg Wildmann) 59
Besprechungen 66
Dogmatik und Ökumenik (S. 66), Moraltheologie (S. 71),
Pastoraltheologie (S. 74), Jugendpastoral (S. 77),
Religionspädagogik und Katechetik (S. 79),
Kirchengeschichte (S. 84) Verschiedenes (S. 88)
Eingesandte Werke und Schriften 91
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, Petrinumstraße 12.

Anschriften der Mitarbeiter: Diözesanbischof Maximilian Aichern, A-4020 Linz, Herrenstr. 19.
Dipl.-Theol. Felix Bernard, D-4500 Osnabrück, Große Domsfreiheit 5/6.
Prof. Dr. Hubert Dobiosch, D-8885 Holzheim, Hauptstr. 57.
o. Prof DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstr. 37.
Dr. Otto Lackinger, A-4043 Lichtenberg, Mühlberg 28.
Univ.-Prof. Dr. Philipp Schäfer, Universität Passau, D-8390 Passau, Michaeligasse 13.
Prof. Dr. Georg Wildmann, A-4040 Linz, Blütenstraße 21/70.
Dr. Walter Wimmer, A-4020 Linz, Joh.-Seb.-Bach-Straße 27.

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

133. Jahrgang 1985

LINZ/DONAU, OBERÖSTERREICHISCHER LANDESVERLAG

Das Bistum Linz — Zukunft aus der Geschichte

Die Diözese Linz feiert heuer ihren 200jährigen Bestand und hält Rückschau. Unsere Zeit neigt zwar dazu, die Vergangenheit zu vergessen oder unwichtig zu nehmen. Einem Christen, der die Inkarnation ernst nimmt, ist das eigentlich nicht möglich. Gott ist in Jesus Christus Mensch geworden; er ist mit ihm an einem bestimmten Ort und zu einer bestimmten Zeit in die Menschheitsgeschichte eingetreten. Daher leben wir als Christen notwendigerweise aus der Geschichte.

Wir leben aber auch auf die Zukunft hin. Gott hat nicht nur einmal in die Geschichte eingegriffen, aufgrund der Inkarnation ist die ganze Zeit in ihm „aufgehoben" und führt letztlich hin zu seiner Ewigkeit. Christen haben die feste Hoffnung, daß Gott sie nie verläßt. Das darf und kann aber nicht heißen, daß sich der Christ nur auf Zukünftiges freut, daß er in der Hoffnung auf eine himmlische Zukunft untauglich wird für die Welt. Im Gegenteil: Er ist aufgerufen, die Gegenwart zu bewältigen und dadurch die Zukunft vorzubereiten.

Wenn die jubilierende Diözese Linz auf die Zukunft blickt, so befällt sie vielleicht auch jene Angst, jene Resignation oder jener Pessimismus, die heute ganz allgemein zur Signatur unserer Zeit gehören. Diese Situation läßt die Menschen aber auch Ausschau halten nach Hilfen zur Bewältigung des Lebens. Man ist längst darauf gekommen, daß die Technik nicht alle Probleme lösen kann, sondern sogar viele neue schafft. Wieder einmal im Laufe der Geschichte hat es der Mensch erfahren müssen, daß er auf sich allein gestellt eigentlich nur das Chaos hervorbringen kann. Die wunderbaren Erfindungen der Menschen haben dazu geführt, eine ungeheure Angst vor Kriegen zu entfachen; die Maschinen, die das Leben erleichtern sollten, haben den Menschen zum Teil zu Dienern und Sklaven der Maschinen gemacht. Und wir sind daran, die Reserven der Erde auszuschöpfen und damit unsere Umwelt zu zerstören.

In dieser Situation erhält aber die Kirche eine neue Chance für die Zukunft. Die Menschen fangen an zu begreifen, daß sie nicht vom Brot allein leben, nicht nur vom Geld, vom Prestige und vom Machbaren. Antworten auf die Fragen nach dem Sinn des Lebens, Hilfen auf dem Weg zur Wahrheit, das Einstehen für den Mitmenschen, die Tugenden von Glaube, Hoffnung und Liebe sind Werte, die wieder Bedeutung erhalten. Unsere Gesellschaft braucht Menschen, die ein entfaltetes, geformtes und sensibles Gewissen haben, ein Gewissen, das auf Ungerechtigkeiten reagiert, ein Gewissen, das die Verletzlichkeit der Menschen berücksichtigt und dem der Schutz der Menschen und des Lebens etwas bedeutet. Auch die Kirche von Oberösterreich möchte mithelfen, einen Beitrag zur Gewissensbildung vieler zu leisten, damit Menschen herangebildet werden mit einem hohen Verantwortungsbewußtsein, Menschen, die dann in der Gesellschaft, in der Wirtschaft, in der Politik, in der Kultur und in den Medien ihre Aufgabe wahrnehmen können.

Unter den größten Sehnsüchten der Menschen scheint heute der Friede an oberster Stelle zu rangieren. Und der Friede ist nicht machbar. Lediglich der Krieg und die Zerstörung sind machbar. Der Friede, sagt Papst Johannes Paul II., ist ein Geschenk Gottes, den Menschen anvertraut. Der Friede kann nur wachsen, wenn es mehr Liebe unter den Menschen gibt, mehr Versöhnung und mehr Brüderlichkeit.

Ein anderes großes Problem für die Zukunft steht in Zusammenhang mit Arbeit und Freizeit. Wenn nicht alles täuscht, so wird die Arbeit als Broterwerb in Zukunft nicht mehr der fast ausschließliche Lebensinhalt der Menschen sein. Es wird deshalb notwendig sein, der Arbeit einen neuen Sinn zu geben. Sie soll nicht mehr nur dem Lebensunter-

halt dienen, sondern vielmehr ein Dienst an den Menschen sein und nur mehr teilweise eine Verwirklichung der eigenen Fähigkeiten und der eigenen Möglichkeiten. Ein großer Teil der Verwirklichung der eigenen Fähigkeiten und Möglichkeiten wird allem Anschein nach in die Freizeit verlegt werden müssen. Das heißt: Die Kirche wird mithelfen müssen, den Menschen neue sinnvolle Lebensverwirklichungen zu erschließen. Nicht allein Hobbys und Freizeitgestaltung sind damit gemeint, sondern auch ehrenamtliche Dienste an den Mitmenschen. Nur so wird sich auch das soziale System, dessen Finanzierbarkeit an Grenzen stößt, weiter verbessern lassen und eine Quelle neuer Freude für den Menschen sein können.

Können wir den Glauben auch für die Zukunft lebendig erhalten? Unser Glaube hat seine Wurzeln in der Geschichte. Diese Wurzeln sind auch heute nicht ausgetrocknet. *Uns* ist die Aufgabe gestellt, sie auch kommenden Geschlechtern zu erhalten, damit sie daraus Freude und Hoffnung erlangen können. Die Weltkirche und unsere Heimatkirche leben aus dieser Dynamik: von Christus her auf Christus hin, der nicht einmal war, sondern der da *ist*, gestern, heute und in Ewigkeit.

Ob der Glaube eine Hilfe zur Lebensbewältigung sein kann und das Lebensgefühl des Menschen positiv beeinflussen kann, wird auch in unserer Diözese u. a. davon abhängen, ob die Religion auch in der Zukunft etwas Lebendiges ist. Ob der Glaube so ist, daß er Freude vermittelt, daß er Hoffnung gibt. Ob der Glaube imstande ist, auch das Lebensgefühl der Menschen zu beeinflussen im Hinblick auf eine positive Einstellung. Und das alles wird wiederum davon abhängen, ob die Grundfrage des Glaubens in der Kirche in Oberösterreich auch in Zukunft einen genügend großen Stellenwert erhält, daß nämlich nicht das Tun der Menschen und das Schicksal der Menschen und das Zeitliche die entscheidenden Wirklichkeiten sind, sondern das Wissen, daß Gott mit seiner Kirche ist im Sinn des Mottos unseres Diözesanjubiläums „Ich bin bei euch alle Tage bis ans Ende der Welt". Von daher gesehen dürfen die menschlichen Probleme selbst als Probleme nicht überbewertet werden, weil Lösungen da sind; diese müssen nur von uns angewandt werden. Ich möchte in diesem Zusammenhang Kardinal Ratzinger zitieren: „Welche Kirche ist gefragt? Eine Kirche, die den Menschen Heimat ist, die Leben gibt und Hoffnung über den Tod hinaus."

Gefragt ist jedenfalls in Zukunft das Zeugnis des Lebens und das Zeugnis des Wortes. Die Kirche als Institution, vom Herrn eingesetzt, sorgt sich vom Auftrag her im Wort Gottes um die Menschen. Die Evangelisierung, die Liturgie und die Diakonie sind ihre Aufgaben. Ich wünsche, daß alle Menschen in unserem Land ein freudiges Ja zur Institution Kirche sagen können, trotz mancher Mängel, die es überall gibt, wo Menschen mit am Werk sind. Aber der Herr ist doch bei uns. Und jeder einzelne ist aufgerufen, in der Kirche mitzuarbeiten, die ein Zeichen und ein Werkzeug für das Reich Gottes ist, das in uns schon begonnen hat.

Maximilian Aichern
12. Bischof von Linz

RUDOLF ZINNHOBLER

Josephinisches Staatskirchentum und Bistumsregulierung

Mit Urkunde vom 28. 1. 1785 wurde das Bistum Linz kanonisch errichtet. Eine Zeitschrift, die von Anfang an in Linz erscheint, kann am 200jährigen Jubiläum der Diözese nicht gut vorübergehen. Mit Rücksicht auf die Leser außerhalb des Bistums sollen jedoch die nachfolgenden Ausführungen über die Anfänge der Diözese in einen weiteren Rahmen gestellt werden, der Einblick in josephinisches Denken und Handeln gewährt. (Redaktion)

Das josephinische Staatskirchentum und seine Folgen

Der Josephinismus stellt einen Versuch dar, die Kirche dem Staat total zu integrieren.[1] Zugrunde liegt — teils unreflektiert — die Idee von der „Geistkirche", die ihre Verleiblichung erst in einem konkreten Staat erfahren müsse.[2] Von solchen Auffassungen her erklären sich neben ausgeprägt nationalkirchlichen Tendenzen[3] auch viele der damaligen, tief in das Leben der Kirche eingreifenden Maßnahmen.

Staatskirchliche Praktiken haben zwar in Österreich eine lange Geschichte. Bekanntlich übten schon die Babenberger starken Einfluß auf die Kirche aus. Unter den Habsburgern wird Rudolf IV., dem Stifter, nachgesagt, daß er sich als Papst, Erzbischof, Archidiakon und Dechant über seine Territorien gefühlt und bezeichnet habe. Ein Ferdinand I. ließ z. B. landesfürstliche Pfarr- und Kirchenvisitationen durchführen,[4] 1553 verlegte er die Pfarrechte von Lorch nach Enns[5] und nahm auch Umwidmungen von Ennser Benefizien zu profanen Zwecken vor.[6]

Aber dieses ältere Staatskirchentum war unsystematisch und oft improvisiert. Erst im 18. Jahrhundert wurde es theoretisch unterbaut. Ein Beleg hierfür ist die kleine Schrift des Fürsten und Staatskanzlers Wenzel von Kaunitz-Rittberg „Von der oberherrlichen Gewalt der römisch katholischen Fürsten in Bezug auf die Religion und Clerisey" (1768/69).[7] Auch wenn diese nicht im Druck erschien, so artikuliert sie doch das, was man konsequent zu realisieren gedachte. Es handelt sich dabei um „die letzte Vollendung der Kaunitz'schen Staatskirchen-Theorie".[8]

Der „Josephinismus" als System, der ja eigentlich schon mit Maria Theresia (1740—1780) einsetzt — sie ist nach einem von F. Maaß wieder aufgegriffenen Bonmot nicht nur die Mutter Josephs II., sondern auch die Mutter des Josephinismus[9] —, erreichte unter Joseph II. (1780—1790) seinen Höhepunkt. Der Monarch selbst war ein durchaus gläubiger und praktizierender Katholik, aber seiner ganzen Einstellung und

---

1 *H. Rieser*, Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit, Wien 1963, 2.
2 *Ebd.*, 9.
3 Diese münden in eine antikuriale, romfeindliche Haltung. Rieser, a.a.O., passim.
4 *R. Zinnhobler*, Die Diözesanmatrikeln des ehemaligen Großbistums Passau (14.—17. Jahrhundert), in: Jahrbuch des Oberösterreichischen Musealvereins 107 (1962), 251—289, hier 277—279.
5 *J. Ebner*, Das Reformdekret König Ferdinands I. für die Pfarre Enns (1553), in: *R. Zinnhobler* (Hg.), Lorch in der Geschichte, Linz 1981, 213—225.
6 *Ebd.*, 223.
7 *Rieser*, a.a.O., 34—37.
8 *Ebd.*, 32.
9 *F. Maaß*, Der Frühjosephinismus (Forschungen zur Kirchengeschichte Österreichs, Bd. 8), Wien 1969, 9.

Staatsauffassung nach war er „durchdrungen und geleitet von den Ideen der Aufklärung, nach der die Kirche als eine reine Staatsanstalt dem einen obersten Staatszweck zu dienen hat, das größtmögliche Glück aller Untertanen zu gewährleisten"[10] (utilitaristische Sicht der Kirche).

„Das Staatsoberhaupt dehnte darum seine gesetzgebende und ordnende Tätigkeit auch über alle ‚externa religionis' aus, d. h. über ‚alle Gegenstände, die nicht dogmatische und innerliche, die Seele allein angehende Dinge betreffen'. So ist auch der Josephinismus allgemein bekannt als jene ausgedehnte kirchenpolitische Gesetzgebung des Kaisers, die tief und selbstherrlich in Verfassung, Leben und Kultus der Kirche eingegriffen hat: das kaiserliche Placet für alle päpstlichen Erlässe wurde scharf gehandhabt, die päpstliche Jurisdiktion über die Erblande fast ganz ausgeschaltet, die Ehe als bürgerlicher Vertrag erklärt, Klöster aufgehoben und das Klosterleben bis ins einzelne geregelt, Terziaren, Bruderschaften, Prozessionen und Wallfahrten verboten, die bischöflichen Seminare aufgehoben und staatliche Generalseminare eingerichtet, die Anzahl der Altäre, deren Schmuck, Beleuchtung, sowie die Reliquienverehrung eingeschränkt, Predigtthemen vorgeschrieben. Viele dieser Maßnahmen haben aber der überkommenen Volksfrömmigkeit so widersprochen, daß sie bald gemildert oder gar rückgängig gemacht werden mußten. Eine Reihe von Reformen aber hatte bleibenden Bestand."[11]

Zu diesen, langfristig gesehen segensreichen Reformen zählt sicher die *Pfarregulierung*. Im Raum des heutigen Oberösterreich gab es — nach neuen Forschungen[12] — im Jahre 1740 254 Seelsorgesprengel mit eigenem Seelsorger, wozu bis 1790 nicht weniger als 137 weitere hinzukamen. Mit einem einzigen Dekret vom 22. Februar 1784 wurde die Schaffung von 100 neuen Pfarren vorgesehen, sodaß dieser Tag „für immerwährende Zeiten einen Markstein auf dem Weg der Entwicklung des Pfarrnetzes" bildet.[13] Das Hofdekret vom 6. März 1784 bestimmte dann, daß die „neu zu errichtenden Pfarren und Lokalkaplaneien" und die „Regulirung der Stifter und Klöster" unter dem Aspekt der „Mitwirkung in der Seelsorge" erfolgen sollte. Einleitend wurde die obderennsische Regierung angewiesen, „bey der Ausführung dieses Geschäfts mit mehrerer Ordnung und Mässigung" zur Werke zu gehen, als dies bei der Bearbeitung des betreffenden Vorschlages geschehen sei.[14]

Die Grundsätze für die Pfarrerrichtung waren vorwiegend pastoraler Natur, was vorbehaltlos anzuerkennen ist. „Wo die Pfarrkinder infolge der Wegverhältnisse nur schwer oder überhaupt nicht zu ihrer Kirche kommen konnten, wo die Entfernung mehr als eine Gehstunde betrug oder wo eine Gemeinde über 700 Personen zählte,"[15] sollte Abhilfe geschaffen und eine neue Pfarre gegründet werden.

Die neue Pfarregulierung trägt freilich auch die Anzeichen großer Hast an sich, weshalb z. B. neun eben errichtete Pfarren bzw. Lokalien gleich wieder aufgehoben wurden (Altheim/Markt, Andorf/St. Sebastian, Heiligenstatt, Kemating, Kleinried, Langhalsen, St. Lorenz b. Mondsee, Reichenstein, Schönegg).[16] Darüber hinaus ließ der Rückgriff

---

[10] *P. Gradauer*, Fragen um das Patronatsrecht in Österreich unter besonderer Berücksichtigung der Diözese Linz, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 18 (1967), 164—195, hier 169.

[11] *Ebd.*, 169.

[12] *R. Zinnhobler—M. Lengauer*, Beiträge zur Geschichte der kirchlichen Organisation in Oberösterreich (=Forschungsbericht zur Karte „Entwicklung der kirchlichen Organisation" im „Atlas von Oberösterreich", 4. Lieferung) (Veröffentlichungen zum Atlas von Oberösterreich, Bd. 8), Linz 1970.

[13] *H. Ferihumer*, Die kirchliche Gliederung des Landes ob der Enns im Zeitalter Kaiser Josefs II. (Forschungen zur Geschichte Oberösterreichs, Bd. 2), Linz 1952, 122.

[14] *F. Scheibelberger* (Hg.), Ergänzungen zum Linzer Diözesanblatt, 1. Band, Linz 1874, 55—59.

[15] *J. Wodka*, Kirche in Österreich. Wegweiser durch ihre Geschichte, Wien 1959, 308.

[16] Wie Anm. 12.

auf schon Vorhandenes, der natürlich finanzielle Gründe hat, von vornherein keine systematische und wirklich den Bedürfnissen Rechnung tragende Neuorganisation zu. Die neuen Gründungen basieren fast durchwegs auf bisherigen Klosterkirchen, Kirchen von Benefizien, Filialgotteshäusern etc., die im Rang erhöht und zu Zentren der Pfarrseelsorge erklärt wurden, auch wenn sie geographisch nicht besonders günstig lagen. Man denke etwa an das Beispiel Wels, wo sich die alte Pfarrkirche (Stadtpfarrkirche) in unmittelbarer Nähe einer „neuen" Pfarrkirche (Vorstadtpfarrkirche, bis dahin Kapuzinerkirche) befand, weshalb hier praktisch alle Gläubigen fast genau so weit wie bisher zur Kirche hatten, auch wenn nun das ganze Gebiet von bisher einer auf nunmehr zwei Pfarren aufgeteilt war. In manchen Gegenden, vor allem im Innviertel, kam es zur Errichtung einer Überzahl kleiner Pfarreien, was der Diözese in Zeiten des Priestermangels wie heute zusätzliche Probleme aufgibt.

Die Zahl der Pfarrgründungen, für die während der Regierungszeit Kaiser Josephs II. auch ein neues Gotteshaus gebaut wurde, ist sehr bescheiden. Es handelt sich im Bistum Linz um folgende sieben Pfarren:[17] Fornach, Hinterstoder, Kollerschlag, Schwarzenberg, Steinbach am Ziehberg, Schiedlberg (vormals Thanstetten) und Traberg; zwei von ihnen, nämlich Kollerschlag und Traberg, sind auch durch das Josephspatrozinium als josephinisch ausgewiesen.

Zur materiellen Sicherstellung der Pfarrkirchen galt das Prinzip, daß jede Pfarre einen Patron (mit Baulast) haben sollte. So gelangten unter Joseph II. z. B. in den neuen Diözesen Linz und St. Pölten die meisten der damals errichteten sowie alle ehemaligen bischöflichen Pfarren, soweit der Passauer Oberhirte keine privaten Rechtstitel nachweisen konnte, unter öffentliches Patronat. Dadurch wurden in Österreich, wozu seit 1779 auch das Innviertel gehörte, die Pfarren freier bischöflicher Verleihung fast zum Verschwinden gebracht. In der Diözese Linz gab es zur Zeit des Bischofs Franz Josef Rudigier (1853—1884) keine einzige Pfarre „liberae collationis episcopi", sodaß hier der Grundsatz des Josephinismus, daß jede Pfarre einen Patron haben müsse, lückenlos durchgeführt war.[18]

Obwohl die eigentliche Absicht, die mit dieser Maßnahme erreicht werden sollte, in der materiellen Absicherung der Seelsorge bestand, kann nicht übersehen werden, daß dadurch der Staat ein ungeheures Machtmittel über die Kirche in die Hand bekam, das er jedoch im allgemeinen nicht zu Ungunsten der Kirche ausnützte. Es wirkt fast grotesk, daß Adolf Hitler, der via Patronatsrecht zahlreiche Pfarreien „beherrschen" hätte können, aufgrund des Kirchenbeitragsgesetzes von 1939 eine Trendumkehr herbeiführte; die Patronate wurden abgestoßen und so die kirchliche Organisation wieder auf eigene Füße gestellt.[19]

Mit den bisherigen Ausführungen wurden die josephinischen Leistungen auf dem Gebiet der Pfarregulierung, die keineswegs bestritten werden sollen, etwas relativiert. Durch einen Rückblick auf die Situation im Spätmittelalter ergibt sich noch eine zusätzliche Relativierung.

---

[17] Berichtigung zu *R. Zinnhobler,* Die Entwicklung der kirchlichen Organisation in „Oberösterreich". Von den Anfängen bis zum Ausgang des Josephinismus. In: Tausend Jahre Oberösterreich. Das Werden eines Landes. Katalog zur Oberösterreichischen Landesausstellung, Linz 1983, Bd. 1, 143—155, hier 150.

[18] Dazu *Gradauer,* a.a.O.

[19] *R. Zinnhobler,* Die geistlichen Präsentationsrechte in der Diözese Linz im 20. Jahrhundert, in: *ders.,* Beiträge zur Geschichte des Bistums Linz, Linz² 1978, 139—156, hier bes. 142.

Wie andernorts nachgewiesen,[20] hatte sich im Gebiet der heutigen Diözese Linz das im 11./12. Jahrhundert grundgelegte „Pfarrnetz" im Spätmittelalter (bis 1530) wie folgt verdichtet: die Anzahl der Pfarreien wurde von 157 auf 182, also um 25 vermehrt, wobei einige gegenüber dem Hochmittelalter im Rang verminderte Seelsorgestellen bereits berücksichtigt sind. Die Vikariate, die de facto oft die Funktion von Pfarreien ausübten, nahmen von 2 auf 51 zu, also um 49. Die Gesamtvermehrung der Seelsorgesprengel beträgt also 25+49=74, das bedeutet ein Anwachsen auf 233 Seelsorgesprengel, wobei es sich um eine Mindestzahl handelt, da unser statistisches Material den keineswegs vollständigen Passauer Bistumsmatrikeln entnommen ist. Geht man von den 159 für das Hochmittelalter nachgewiesenen Seelsorgesprengeln (157 Pfarreien und 2 Vikariate) aus, so ergibt sich eine Vermehrung um nahezu 50%; dabei bleiben außerdem die vielen Benefizien, von denen aus zum Teil ebenfalls Seelsorge geübt wurde, unberücksichtigt. Das Spätmittelalter hat also auf dem Gebiet der kirchlichen Organisation, das sei mit Karl Eder und Karl Amon gegen oft gemachte Vorwürfe betont,[21] der Bevölkerungszunahme in erstaunlichem Maße Rechnung getragen. Die eigentliche Dynamik liegt jedoch weniger auf dem Gebiet der Pfarrgründungen als auf dem der Schaffung untergeordneter Seelsorgestellen.

Die Schwächen des mittelalterlichen Systems liegen eher in einer stark vermögensrechtlichen Ausrichtung als Relikt aus der Zeit des Eigenkirchenwesens. Die Rücksichtnahme auf Grund und Herrschaft erlaubte oft kein wirklich organisches Wachstum und förderte bisweilen das Zustandekommen geradezu grotesker Situationen. So gehörte z. B. Friedburg-Lengau im Mittelalter zum Pfarrbereich von Schalchen-Mattighofen, obwohl dazwischen die Pfarre Munderfing lag, die die Filiale und die Mutterpfarre vollkommen auseinanderschnitt. Was das an pastoralen Erschwernissen bedeutete, kann schon ein kurzes Nachdenken über die damalige Verkehrssituation bewußt machen.

Dennoch setzt die eigentliche Stagnation auf dem Gebiet der Pfarrorganisation erst mit der Reformation (ab ca. 1530) ein. Man hatte ja nun Mühe genug, das Vorhandene nicht verfallen zu lassen. Auch die katholische Erneuerung in der Barockzeit brachte daher aufgrund der Situation, die die Kirchenspaltung hinterlassen hatte, auf diesem Gebiet nicht viel zustande. Von 1530 bis zum Regierungsantritt der Kaiserin Maria Theresia, also in über 200 Jahren, ist auf dem Territorium des heutigen Oberösterreich nur eine Vermehrung um 21 neue Seelsorgesprengel zu verzeichnen. Das beleuchtet das Gesagte zur Genüge. Von daher gesehen sind die josephinischen Maßnahmen sicher beachtlich, doch lassen sie eine Abwertung der mittelalterlichen Leistung nicht zu.

Insgesamt gesehen wird man auch die *Schaffung des Religionsfonds* positiv werten müssen, diente er doch der materiellen Absicherung des Reformwerkes, d. h. vor allem dem Unterhalt des Seelsorgeklerus und auch der Seelsorgekirchen.[22] Voraus ging freilich ein regelrechter Klostersturm.[23] Vorwiegend aus den aufgehobenen Klöstern kam das Geld in den Topf, aus dem die Pfarrseelsorge finanziert wurde.

---

[20] *Zinnhobler—Lengauer*, a.a.O.

[21] *K. Eder*, Studien zur Reformationsgeschichte Oberösterreichs, Bd. 1: Das Land ob der Enns vor der Glaubensspaltung, Linz 1932, 8ff; *K. Amon*, Die Steiermark vor der Glaubensspaltung. Kirchliche Zustände 1490—1520, 1. Lieferung (Geschichte der Diözese Seckau III/1), Graz 1960, 18.

[22] *Wodka*, a.a.O., 305—309.

[23] *R. Hittmair*, Der josefinische Klostersturm im Land ob der Enns, Freiburg i. Br. 1907.

Bei den Aufhebungen ging man übrigens keineswegs zimperlich vor. Nicht nur Klöster, die nach damaliger Auffassung keinen Beitrag zum Volkswohl leisteten, die also nicht im Schul- oder Krankenwesen bzw. in der Pfarrseelsorge tätig waren, wurden gesperrt, sondern auch blühende Institutionen und Ordensniederlassungen, von denen gewichtige Beiträge für die Pastoral im Lande ausgingen, wurden betroffen.[24] Es kamen große Härten vor, gleichzeitig wurde viel wertvoller Kulturbesitz verschleudert und vernichtet. Aus dem Personal der aufgehobenen Klöster rekrutierte sich — in einer priesterarmen Zeit — übrigens zum Teil auch der dringend benötigte neue Seelsorgeklerus.[25] Von daher wird auch „die Tendenz der Verschiebung des Klerus vom Regular- zum Säkularklerus" erkennbar.[26]
Positiv ist das Bemühen, die Geistlichen nach dem Leitbild des „Guten Hirten" auszurichten.[27] „Der geistliche Stand sollte, auf seine eigentliche Berufung und Aufgabe zurückgeführt, den Großteil seiner weltlichen Funktion abgeben und sich der tätigen Nächstenliebe in Seelsorge, Christenlehre, Krankenpflege und Jugenderziehung widmen."[28]
Zu den für die Kirche einschneidendsten, auf lange Sicht aber segensreichen Auswirkungen josephinischen Staatskirchentums gehört die Diözesanregulierung, die im folgenden Abschnitt behandelt werden soll.

Die josephinische Bistumsregulierung

Es muß die Habsburger geschmerzt haben, daß in kirchlicher Hinsicht der Großteil ihrer Ländereien „ausländischen" Diözesen wie Passau und Salzburg unterstand. Die Bestrebungen nach der Gründung von Landesbistümern sind daher alt, ja reichen in die Zeit der Babenberger zurück.[29]
Die Errichtung der Salzburger Eigenbistümer Gurk, Seckau und Lavant im 11. bzw. 13. Jahrhundert[30] erwies sich zunächst als geschickter Schachzug der Erzbischöfe; sie wollten damit die Entstehung von Landesbistümern verhindern. Die neuen Diözesen blieben von der Metropole abhängig und hatten aufgrund der Dotierung mit jeweils nur wenigen Pfarreien nur geringe Bedeutung.[30]
Die Passauer Bischöfe teilten im Spätmittelalter ihre Riesendiözese, die ausdehnungsmäßig größte im Heiligen Römischen Reich, in zwei Offizialate auf („ob" und „unter der Enns", wobei die Termini nicht zu pressen sind); dadurch sollte den verwaltungsmäßigen Problemen begegnet werden.[31]

---

[24] *Wodka*, a.a.O., 307f.
[25] *Ebd.*, 308.
[26] *E. Kovács*, Was ist Josephinismus? in: Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II., Katalog zur Niederösterreichischen Landesausstellung, Wien 1980, 24—30, hier 28.
[27] Richtungsanweisend wurde das Buch von *J. Opstraet*, Theologus christianus sive ratio studii et vitae, Löwen 1697. Vgl. *E. Kovács*, Die Diözesanregulierung unter Joseph II. 1782—1789, in: Österreich zur Zeit Kaiser Josephs II. (wie Anm. 26), 176—180, hier 178.
[28] *Kovács*, a.a.O., 28.
[29] *J. Lenzenweger*, Beitrag zur rechtshistorischen Entwicklung der Diözese Linz, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 4 (1953), 52—64; *A. A. Strnad*, Das Bistum Passau in der Kirchenpolitik Friedrichs des Schönen (1313—1320), in: Mitteilungen des Oberösterreichischen Landesarchivs 8 (1964), 188—232 sowie die dortselbst Anm. 3 verzeichnete Literatur.
[30] *Wodka*, a.a.O., 104, 114—118; *E. Kovács* (a.a.O., 176) gibt irrtümlich an, diese Eigenbistümer seien „im 11. und 12. Jahrhundert" gegründet worden.
[31] *R. Zinnhobler*, Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat, Bd. 1, Passau 1978, 57—59. Die Offizialatssitze waren Wien bzw. Passau. Als Korrektur zu *Kovács* (a.a.O., 177) sei darauf hingewiesen, daß sich in Enns bzw. Linz *kein* Offizialatssitz befand.

Kaiser Friedrich III. erreichte 1469 die Gründung von zwei exemten Hofbistümern: Wien und Wiener Neustadt. Das eine wurde aus der Diözese Passau, das andere aus Salzburg ausgeschieden. Beide Bistümer erfaßten jeweils nur das Stadtgebiet.[32] Mit der Erhebung Wiens zum Erzbistum (1723) verband sich 1729 eine Gebietsvergrößerung um das Viertel unter dem Wienerwald.[33] Gleichzeitig machte Kaiser Karl VI. (1711—1740) das Zugeständnis, daß die damalige „Abtrennung vom Passauer Diözesangebiet für alle Zukunft die letzte sein sollte".[34]
Sein Enkel Joseph II. setzte sich über dieses Versprechen hinweg. Kaiserin Maria Theresia hatte, als 1774 im Staatsrat die Frage der Abtrennung des Landes ob der Enns vom Bistum Passau behandelt wurde, das Verfahren eingestellt und jede weitere Diskussion untersagt.[35]
Der nächste Anstoß zu einer Bistumsregulierung erfolgte freilich kirchlicherseits. Der Laibacher Fürstbischof Karl Joseph Graf von Herberstein legte eine die kirchliche Gliederung des Herzogtums Krain betreffende Denkschrift vor. „Während der Behandlung und Erledigung dieser Eingabe reifte der Gesamtregulierungsplan für Österreich".[35] Wieweit bei diesen Bestrebungen auch der Papst einbezogen werden sollte, war Gegenstand der Erörterung. Staatskanzler Kaunitz vertrat die Auffassung, daß es genüge, Rom die stattgehabten Veränderungen „ad noticiam" zu bringen. Er setzte sich schließlich dahin durch, daß erst beim Auftauchen von Schwierigkeiten zwischen den staatlichen Stellen und den betroffenen Ordinarien der ganze Plan dem Papst unterbreitet werden sollte.[36] Die tatsächliche Durchführung der Bistumsregulierung verlief dann noch ein wenig stürmischer. Nicht nur Rom, sondern auch die Mutterdiözese Passau wurde bei der Errichtung der Bistümer Linz und St. Pölten praktisch übergangen.[37] Erst im nachhinein bemühte man sich um die Beilegung der entstandenen Konflikte mit Passau sowie um die urkundenmäßige „Absegnung" der getroffenen Maßnahmen. Hier offenbart sich der auch sonst zu beobachtende Pragmatismus des josephinischen Systems.[38]
Trotz der eigenmächtigen Vorgangsweise des Staates, wird man auch vom kirchlichen Standpunkt aus die Diözesanregulierung positiv bewerten müssen, wurde sie doch „zum Ausgangspunkt der modernen Seelsorge in Österreich".[39]
Das zusammenfassende Ergebnis der Diözesanregulierung sei in der Formulierung von E. Kovács[40] festgehalten:

„1. Anstatt der Kirchenprovinz Passau[41] wurde die Kirchenprovinz Wien mit dem vergrößerten Erzbistum (Viertel Unter dem Wiener Wald, Viertel Unter dem Manhartsberg) und den beiden Suffraganbistümern St. Pölten (transferiertes Bistum Wiener Neustadt mit den Vierteln Ober dem Wiener Wald und Ober dem Manhartsberg) und Linz (Oberösterreich) gebildet.

---

32 *Wodka*, a.a.O., 170—174; *V. Flieder*, Stephansdom und Wiener Bistumsgründung, Wien 1968.
33 *Ch. Kitzler*, Die Errichtung des Erzbistums Wien 1718—1729, Wien 1969.
34 *A. Leidl*, Das Ende des Großbistums Passau. Die gewaltsame Abtrennung des österreichischen Teiles im Jahre 1783, in: Ostbairische Grenzmarken 25 (1983), 20—30, hier 24.
35 *Ebd.*, 25.
36 *Ebd.*, 26.
37 Zum Bistum Linz vgl. meine Abhandlungen: Josephinismus am Beispiel der Gründung des Bistums Linz, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 93 (1982), 295—311 (mit weiterführenden Literaturangaben); Das kaiserliche Ernennungsschreiben für den ersten Linzer Bischof Ernest Johann N. von Herberstein, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 3 (1984/85), 42—44.
38 *Kovács*, a.a.O., 29.
39 *Wodka*, a.a.O., 309.
40 *Kovács*, a.a.O., 179f.
41 Diese Formulierung ist so aufzufassen, daß damals wie früher der Plan einer Kirchenprovinz Passau bestand, der aber nie realisiert wurde.

2. Das Fürsterzbistum Salzburg blieb für die innerösterreichischen Bistümer Graz-Seckau (Steiermark: Grazer und Cillier Kreis), Leoben (Brucker- und Judenburgerkreis), Gurk (Kärnten mit Ausnahme des Lavanttales) und Lavant (Lavanttal und Cillier Kreis der Steiermark) Metropolitansitz, die Suffraganbischöfe hatten eigene Ordinations- und Jurisdiktionsgewalt.
3. Die Diözese Laibach erstreckte sich auf das Herzogtum Krain und wurde nach dem Tod Herbersteins (1787)[42] anstelle von Görz zum Metropolitansitz erhoben.
4. Der zur Diözese Krakau gehörende Teil auf österreichischem Gebiet wurde der Diözese Tarnow einverleibt.
5. Für Südböhmen wurde die Diözese Budweis errichtet.
6. Die westösterreichische Bistumsorganisation erhielt sich unverändert, das Fürstbistum Trient bekam von den italienischen Bistümern Verona und Feltre einzelne Pfarren, ebenso Triest von Venedig, aus dessen anderen istrischen Pfarren das Bistum Gradiska entstand."

Josephinisches Staatskirchentum am Beispiel der Gründung des Bistums Linz

Es gehört zu den Ironien der Kirchengeschichte, daß der Gurker Oberhirte Joseph Franz Auersperg (1772—1783), der Kaiser Joseph II. bei der innerösterreichischen Bistumsregulierung maßgeblich beraten hatte,[43] als Folge der damals in die Wege geleiteten Neuordnung und nach Übernahme des Bistums Passau (1783) die Zerstückelung dieser seiner Diözese hinnehmen mußte.
Im Zuge der Durchführung der Regulierungspläne erfolgte auch die Gründung des Bistums Linz;[44] sie ist ein klassisches Beispiel für josephinisch-staatskirchliche Vorgangsweisen. Ohne die vorherige Zustimmung Roms einzuholen, ja ohne entsprechende Kontakte mit Passau, erfolgte eine De-facto-Errichtung der Diözese; erst im nachhinein bemühte man sich um die juridische Absicherung des neuen Bistums. Kaiser Joseph II. nahm aber immerhin Rücksicht auf den greisen Passauer Oberhirten Kardinal Leopold Ernst Graf von Firmian (1763—1783). Als dieser jedoch am 13. März 1783 um 3 Uhr früh verschied, ging alles sehr rasch vonstatten. Schon hatten Eilboten in Passau gewartet, um die Nachricht vom Tod Firmians den interessierten Stellen weiterzuleiten. Sie traf am 15. März in Wien ein. Sofort ernannte der Kaiser den bisherigen Passauer Offizial in Wien, den Weihbischof Ernest Johann N. Reichsgraf von Herberstein, zum „Bischof von Linz und ganz Oberösterreich". Wenige Stunden später wurden der Diözese Passau alle Jurisdiktionsakte im Lande untersagt.
Am Tag darauf wurde Herberstein sein Ernennungsdekret überreicht. Das Schreiben ist überaus charakteristisch für das josephinische System. Es handelt sich um eine formlose briefliche Mitteilung der kaiserlichen Kanzlei; sie enthält den bezeichnenden Passus, der Bischof möge „den Bischöflichen Obliegenheiten in dieser neuen Dioeces sich sogleich unterziehen, und daher seine Residenz zu Linz, wozu auch seiner Zeit der behörige Platz wird angewiesen werden, ehestens antretten, und übrigens das diesfalls etwa weiters Nöthige zu Rom selbst zu besorgen werde bedacht seyn wollen".[45] Das heißt im Klartext nichts anderes, als daß Herberstein den Auftrag erhielt, die Leitung des Bistums sofort zu übernehmen, obwohl noch nicht einmal für eine bischöfliche Residenz gesorgt war. Wie unbekümmert man hinsichtlich der Zustimmung des Papstes (kanonische Errichtung) war, beweist die Aufforderung an den neuen Bischof, die ganze Angelegenheit („das diesfalls etwa weiters Nöthige") selbst mit Rom zu regeln.

---

[42] Gemeint ist selbstverständlich der Laibacher Fürstbischof *Karl Joseph Graf von Herberstein*, nicht sein Linzer Namensvetter.
[43] *Wodka*, a.a.O., 310.
[44] Die nachfolgenden Ausführungen sind eine knappe Zusammenfassung meiner Anm. 37 angeführten Aufsätze, auf die daher hinsichtlich der genauen Quellen- und Literaturangaben für unsere Darstellung verwiesen werden darf.
[45] *Zinnhobler*, Das kaiserliche Ernennungsschreiben (wie Anm. 37), 42.

Es ging also alles sehr schnell. Eine formelle staatliche Errichtung des Bistums erfolgte damals übrigens gar nicht, sie wurde erst mit Urkunde vom 18. Jänner 1789 (!) nachgeholt.[46] Dieses Dokument gelangte außerdem nie nach Linz, sondern wird bis heute in Wien verwahrt.

Herberstein, der schon 1767 die Bischofsweihe als Freisinger Weihbischof erhalten hatte, stand nun vor einer schwierigen Situation. Er wollte loyal gegen Rom sein, hatte aber andererseits den kaiserlichen Auftrag, sofort sein neues Amt anzutreten. Tatsächlich zögerte er mit der Übersiedlung nach Linz, offenbar um das Einlangen der entsprechenden päpstlichen Dokumente abzuwarten. Dadurch zog er sich aber in manchen „aufgeklärten" Kreisen herben Tadel zu. Man bezichtigte ihn der Illoyalität gegenüber dem Kaiser.

Am 4. Juli 1784, also erst Fünfvierteljahre nachdem Passau vom Kaiser alle Jurisdiktionsakte über das oberösterreichische Territorium untersagt worden waren, kam ein Vertrag zwischen Joseph II. und dem neuen Passauer Fürstbischof Joseph Anton von Auersperg (1783—1795) zustande, wodurch dieser auf die Ausübung von Diözesanrechten in Österreich ob und unter der Enns Verzicht leistete. Das war aber nicht das gleiche wie die Gebietsabtretung („Zessation"), die noch lange auf sich warten ließ und erst am 20. April 1785 erfolgte, nach mehrmaligen konfliktgeladenen Interventionen Herbersteins. So lange aber hatte der Bischof schon mit Rücksicht auf die Oberösterreicher nicht mit seiner Übersiedlung nach Linz warten können. Er nahm diese im Oktober 1784 vor.

Am 28. Jänner 1785 wurde im „Nachziehverfahren" endlich auch die päpstliche Errichtungsurkunde („Romanus Pontifex") für das neue Bistum ausgestellt; die römische Bestätigung Herbersteins zum Diözesanbischof ist sogar erst mit 14. Februar 1785 datiert. Und selbst zu diesem Zeitpunkt war die Gebietsabtretung durch Passau noch nicht vollzogen. Das führte zu einer Auseinandersetzung in der Karwoche 1785. Da sich Herberstein bereits für den rechtmäßigen Bischof hielt, wollte er die Weihe der Heiligen Öle „in eigener Vollmacht" (potestate propria) durchführen und kündigte das den Dechanten seiner Diözese auch an. Dagegen erinnerte der Passauer Fürstbischof Auersperg mit Schreiben vom 23. März, dem Vortag (!) der Ölweihe, Herberstein daran, daß er hiezu „nicht die mindeste Befugniß" habe. Der Linzer Bischof führte die Ölweihe trotzdem durch und bestand die Kraftprobe mit seinem Passauer Kollegen.

Am 20. April unterzeichnete, wie schon gesagt wurde, Auersperg endlich die Zessationsurkunde. Nun stand der längst fälligen Inthronisation Herbersteins nichts mehr im Wege. Nach der Mitte März erteilten kaiserlichen Genehmigung des vorgesehenen Zeremoniells sollte die Regelung der Einzelheiten zwischen dem obderennsischen Regierungspräsidenten und dem Bischof einvernehmlich erfolgen. Die feierliche Inthronisation war für Sonntag, 1. Mai 1785, angesetzt. Am Tag zuvor, um 10 Uhr, fanden sich Regierungsrat Eybel und der Bürgermeister von Linz in der Domkirche zu einer letzten Inspektion ein, um festzustellen, ob man den staatlichen Vorschriften auch wirklich entsprochen habe. Auch diese Vorgangsweise ist typisch für die Zeit des Josephinismus.

Mit der offiziellen Amtsübernahme durch Herberstein waren keineswegs alle offenen Fragen geklärt. Selbst das Diözesangebiet stand nicht zweifelsfrei fest. Nach dem Willen

---

[46] *V. Flieder*, Zum Schicksal der Bistumsbullen von Linz und St. Pölten, in: Beiträge zur Wiener Diözesangeschichte 9 (1968), 39f.; *ders.*, Die Gründung des Erzbistums Wien und seiner Suffraganbistümer, ebd. 10 (1969), 1—4.

des Kaisers sollte die neue Diözese genau mit dem Land ob der Enns übereinstimmen. Bei Durchführung dieses Projektes ging man jedoch erschreckend leichtfertig vor. Aus Passau wurde für das abzutretende Gebiet ein sogenannter „Elenchus", d. h. eine Auflistung der einzelnen Seelsorgesprengel, angefordert. Das dort am 26. Oktober 1784 unterfertigte Dokument war aber nur ein Auszug aus den alten Bistumsmatrikeln[47] und erfaßte das gesamte „Offizialat ob der Enns", das aber auch noch die ehemals passauischen Pfarren Aussee und Straßwalchen, vor allem aber die zahlreichen zum Dekanat Enns gehörenden Pfarrorte in Niederösterreich (Mostviertel) einbezog. Umgekehrt fehlte das ehemals zum Erzbistum Salzburg gehörende Gebiet der Altpfarre Ostermiething mit ihren ehemaligen Filialen. Der Elenchus war also alles eher als ein verläßliches Verzeichnis der Pfarreien im Land ob der Enns und daher als Beschreibung des neuen Diözesangebietes völlig ungeeignet. Die notwendigen Korrekturen konnten erst später nach mühsamen Verhandlungen erfolgen.

Was die Dotation des Bischofs betrifft, so war ursprünglich ein Jahresgehalt (auszuzahlen in vier Raten) von 12.000 fl. vorgesehen. Später sollte die Umwandlung der ursprünglichen Gelddotation in eine Realdotation erfolgen, was aber erst Herbersteins Nachfolger Gall zuwege brachte.

Das einzurichtende Domkapitel sollte, um Geld zu sparen, nach einem Vorschlag der Regierung vom 30. Mai 1783, aus den Konventualen des Stiftes Kremsmünster rekrutiert werden. Schließlich entschied sich jedoch der Kaiser für sieben Domherrn aus dem Weltpriesterstand, die ab 1783 nominiert wurden, ohne daß damals für ihre Unterkunft schon gesorgt gewesen wäre.

Bezüglich der Domkirche und des Bischofshofs hatte Kaiser Joseph II. am 29. Jänner 1784 verfügt: „Die Linzerpfarrkirche ist zur Domkirche zu bestimmen und das große und nicht nothwendige Haus vom Kremsmünster'schen Stift, so sich in Linz befindet, ist dem Bischofen zu seiner Residenz . . . zu widmen".[48]

Während Herberstein mit der ihm angewiesenen Residenz einverstanden war, schlug er als Kathedrale die Jesuitenkirche, die hierfür weit besser geeignet war, vor. Dieses Gesuch genehmigte der Kaiser am 4. Dezember 1784. Daß man in der Frage der Domkirche eine Änderung vorgenommen hatte, wurde Rom nicht einmal mitgeteilt. So kommt es, daß in der päpstlichen Errichtungsbulle vom 28. Jänner 1785 noch die Stadtpfarrkirche von Linz als Kathedrale aufscheint. Erst Bischof Gregorius Thomas Ziegler (1827—1852) fand es der Mühe wert, sich durch Rom die Jesuitenkirche als Domkirche bestätigen zu lassen (18. Juni 1841).

Auf dem knappen Raum, der für unsere Darstellung zur Verfügung steht, konnten nur einige der Probleme angedeutet werden, die bei der abrupten Bistumsgründung noch offen blieben. Die ersten Jahre der neuen Diözese waren jedenfalls, kirchlich gesehen, alles eher als ruhige Zeiten. Bischof Herberstein versuchte, die anstehenden Fragen mit Umsicht zu lösen und entstandene Konflikte mit der Mutterdiözese Passau und den politischen Instanzen zugunsten des neuen Bistums Linz auszutragen. Die Quellen lassen den ersten Bischof als eine profilierte Persönlichkeit erkennen, die ihre Ziele mit Zähigkeit verfolgte. Für das junge Bistum sehr wichtige Angelegenheiten konnten schon unter seiner Regierung positiv erledigt werden.

---

47 Zu diesen ausführlich *Zinnhobler* (wie Anm. 4 und 31).

48 *Scheibelberger*, a.a.O., 40.

Die meisten Probleme, die es zu lösen galt, ergaben sich aus der abrupten Bistumsgründung. Nicht zu Unrecht hat man von Kaiser Joseph II. gesagt, daß er oft den übernächsten Schritt vor dem nächsten tat.[49]
Unter Herbersteins tatkräftiger Mitwirkung gelangten die juridische Absicherung der Bistumsgründung, die genaue Abgrenzung des Diözesanterritoriums, die Errichtung des Domkapitels, die Bestimmung der Domkirche und der bischöflichen Residenz etc. zur Verwirklichung. Dem Bischof war jedoch für sein Wirken in Linz nur ein knapper Zeitraum bemessen. Er starb am 17. März 1788 (fast genau fünf Jahre nach seiner Ernennung durch Kaiser Josepf II. und knapp drei Jahre nach seiner Inthronisation) an den Folgen eines Aderlasses.
Herbersteins kurze Amtsdauer macht es verständlich, daß dem Nachfolger, Joseph Anton Gall (1788—1807), noch viel zu tun übrig blieb. So mußten z. B. die bischöflichen Dotationsgüter erst ausgehandelt, ein Priesterseminar errichtet und eine neue Gottesdienstordnung durchgeführt werden. Bischof Gall war es gegönnt, die Konsolidierung der Diözese herbeizuführen, weshalb er oft als der „eigentliche Organisator des Bistums Linz" bezeichnet wird.[50]

---

[49] *Kovács*, a.a.O., 29.
[50] *M. Hiptmair*, Geschichte des Bistums Linz, Linz 1885, 145.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Philipp Harnoncourt, Symbole in der Liturgie
Jakob Baumgartner, Liturgie und Volksfrömmigkeit
Walter Kirchschläger, Verkündigung und Verkündigungsauftrag der Kirche
Andreas Resch, Okkulte Praktiken in Österreich
Helmut Renöckl, Theologische Vorfragen zu okkulten Phänomenen
Josef Sudbrack, Das unterscheidend Christliche beim Beten

OTTO LACKINGER

Die Religion der Oberösterreicher

Aufgrund der Volkszählung von 1981 ist der Verfasser der Frage nach der Religion der Oberösterreicher nachgegangen. Die Analyse, die ein Abbröckeln der Katholiken und eine Zunahme anderer Bekenntnisse erkennen läßt, dürfte über den Rahmen des Bistums Linz hinaus von exemplarischem Interesse sein. Die Seelsorge wird das Ergebnis der Volkszählung sehr ernst nehmen müssen. Dem Verfasser sei für die Abdruckerlaubnis seiner Ausführungen (vgl. Oberösterreich aktuell, Folge 1/84, S. 8) aufrichtig gedankt. (Redaktion)

Traditionellerweise wird bei einer Volkszählung auch die Frage nach dem *Religionsbekenntnis* gestellt, auch wenn letzteres heute vielfach eher eine formale Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft darstellt.

Aufgrund ihrer Selbsteinstufung gelten 87,6 Prozent der Bewohner Oberösterreichs als *römisch-katholisch*. Im Jahre 1971 hatten sich noch 90,5 Prozent als „r.-k." bekannt. Diese Anteilsverringerung ist allerdings nur durch die wachsende Zahl „Andersgläubiger" bei gleichzeitiger erhöhter Einwohnerzahl bedingt. Denn absolut hat die Zahl der römischen Katholiken noch um rund 5.000 Kirchenbeitragszahler zugenommen.

Die kleine Gruppe der *evangelischen Christen* (A.B. und H.B.) hat sich auch zahlenmäßig verkleinert (—1.200) und ist damit anteilsmäßig von 5,4 auf 5 Prozent abgerutscht. Die Evangelischen sind aber als einzige kleinere Religionsgemeinschaft in drei oberösterreichischen Gemeinden in der Überzahl: in Gosau (83 %), Bad Goisern (54 %) und Obertraun (51 %).

Die drittstärkste staatlich anerkannte Religionsgemeinschaft ist der *Islam*. Seine Anhänger wurden diesmal — weil unter Türken und Jugoslawen stark vertreten — nicht in den statistischen Sammelbegriff „Sonstige" geworfen (wie 1971), sondern gesondert ausgezählt. 8.300 Mohammedaner leben nun in Oberösterreich, davon zwei Drittel Männer. Auch über 100 Österreicher-Mohammedaner weist die Volkszählung 1981 aus.

Unter den ganz kleinen anerkannten Religionsgemeinschaften kann die *altkatholische* eine starke Zunahme um 18 Prozent verbuchen. Dieses relativ große Wachstum entspricht jedoch einer Zunahme von 1.552 auf 1.832 Gläubige.

Die Zahl der *Juden* in Oberösterreich ist von 108 im Jahre 1981 auf nur noch 58 zurückgegangen.

Die Frage nach der Zahl der Mitglieder der verschiedenen *Sekten* vermag auch die Volkszählung nicht zu beantworten. Denn selbst wenn sich die Zeugen Jehovas oder andere dazu bekannten, so wurden sie — weil nicht staatlich anerkannt — in den „Sonstigen-Topf" geworfen.

Sprunghaft angestiegen und auch bereits von beachtlicher Größe ist die Zahl jener Oberösterreicher, die sich als *ohne Bekenntnis* deklarierten. Mit 55.180 hat diese Gruppe nahezu das Ausmaß der Evangelischen erreicht. Bei den Männern ist dieses Ausmaß bereits überschritten, von ihnen sind 5,5 Prozent bekenntnislos und 4,8 Prozent evangelisch. Der Gesamtanteil der Bekenntnislosen an der oberösterreichischen Bevölkerung ist im letzten Jahrzehnt von 2,4 auf 4,4 Prozent angestiegen. Das entspricht einer absoluten Zunahme um fast 20.000.

Am stärksten angestiegen ist jedoch die Zahl jener Oberösterreicher, welche die Frage nach dem Religionsbekenntnis als anachronistisch bzw. unzumutbar betrachteten und

die Antwort darauf — der gesetzlichen Verpflichtung zum Trotz — verweigerten. 13.400, d. s. fast um 10.000 mehr als 1971, beließen das Antwortfeld „Religionsbekenntnis" unausgefüllt. Sie verzichteten bewußt darauf, hier „gewohnheitsgemäß" anzukreuzen.

Die oberösterreichische Wohnbevölkerung 1981 nach dem Religionsbekenntnis und die Veränderung seit 1971

	VZ 1981		VZ 1971		Veränderung	
Religion	Personen	Anteil	Personen	Anteil	absolut	Prozent
röm.-kath.	1,112.120	87,6	1,107.196	90,5	+ 4.924	+ 0,4
evang. AB	62.910	5,0	63.928	5,2	— 1.018	— 1,6
evang. HB	1.215	0,1	1.414	0,1	— 199	— 14,1
altkath.	1.832	0,1	1.552	0,1	+ 280	+ 18,0
mosaisch	58	0,0	108	0,0	— 50	— 46,3
islamisch	8.308	0,7				
übrige*	14.520	1,1	9.424	0,8		
o. B.	55.180	4,4	35.652	2,9	+ 19.528	+ 54,8
unbekannt	13.400	1,1	4.170	0,3	+ 9.230	+221,3
zusammen	1,269.540	100,0	1,223.444	100,0	+ 46.096	+ 3,8

* 1971 einschließlich islamisch

HUBERT DOBIOSCH

Über die Häufigkeit des Kommunionempfanges

mit besonderer Berücksichtigung des c. 917 des neuen CIC

1. Die Eucharistiefeier als Opfer- und Mahlgemeinschaft

Die Eucharistie nimmt ihren Ursprung aus dem Mahl, wurde beim Mahl eingesetzt und hat immer den Mahlcharakter beibehalten. Dies geht aus dem testamentalen Wunsch des Herrn „Tut dies zu meinem Gedächtnis!" hervor. In der Allgemeinen Einleitung zum Missale Romanum 1970 lesen wir darüber: „In der Messe, im Herrenmahl, wird das Volk Gottes zu einer Gemeinschaft zusammengerufen . . ., um die Gedächtnisfeier des Herrn, das eucharistische Opfer zu begehen" (Nr. 7). Die Eucharistie ist mit dem Mahl als solchem wesentlich verbunden.
Auch in der Diskussion um den Paschacharakter des Abendmahles gilt die Feststellung, der Paschacharakter des Mahles sei ein zweitrangiges Problem, da Christus die Eucharistie auf einer breiteren Basis als auf dem Paschamahl aufgebaut habe, nämlich auf dem Mahl schlechthin. Christus hat die Eucharistie mit keinem Element des Ostermahles (Osterlamm, ungesäuertes Brot, Osterkräuter), sondern mit den Elementen, die jedem festlichen Mahl immer eigen waren, verbunden.[1]
Das neue Gesetzbuch der Kirche (1983) umfaßt mit seinen Bestimmungen ein sehr breites Spektrum der Kommunionfrömmigkeit, angefangen von der Pflichtkommunion einmal im Jahre (c. 920), und zwar in der österlichen Zeit (920 § 2), bis zum wiederholten Empfang der hl. Kommunion am selben Tage (c. 917) im Rahmen einer Eucharistiefeier.[2]
Den Gläubigen des frühen Christentums erschien die Teilnahme am Opfer und am eucharistischen Mahl als selbstverständlich. Im Laufe der Jahrhunderte entwickelten sich jedoch diverse Formen der Kommunionfrömmigkeit. Es stellt sich die Frage nach dem Sinn des c. 917. Soll die Änderung der Kommunionpraxis ein bloßer, zum Absterben bestimmter Versuch der Liturgieerneuerung oder auch eine gerechtfertigte Möglichkeit zur vollkommeneren Teilnahme (SC 55) an der Eucharistiefeier sein? Ein geschichtlicher Überblick soll die Genese und den Sinn des c. 917 aufzeigen und begründen.

2. Die Teilnahme an der Eucharistiefeier im Altertum

Im frühen Christentum erlebten die Gläubigen das Meßopfer und das eucharistische Mahl als eine integrale Einheit; das Mahl war ein unabdingbares Element der Opferfeier. Ein Christ der Urkirche könnte es wahrscheinlich nicht fassen, daß jemand an der Opferfeier teilnimmt, sich aber vom Mahl fernhält und zuschaut, wie andere am Tisch des Herrn speisen.

---

[1] *L. Bouyer*, Eucharistie (Paris 1968²) 85; vgl. auch *J. Schmitz*, Von der Begegnung im Mahl, in: *J. Plöger*, Gott feiern (Freiburg 1980) 251. *G. Ruffino*, L'Eucaristia nel Nuovo Testamento, in: *A. Piolanti*, Eucaristia (Roma 1957) 31–14.

[2] Wer die heiligste Eucharistie schon empfangen hat, darf sie am selben Tage nur innerhalb einer Feier der Eucharistie, an der er teilnimmt, ein zweites Mal empfangen, unbeschadet der Vorschrift des c. 912, § 2.

Solch eine Auffassung von der Eucharistie als Opfer und Mahl findet man mit einigen Ausnahmen bei den Christen bis zur konstantinischen Wende. Die ersten christlichen Gemeinden feierten die Eucharistie als Gedächtnis des Paschamysteriums nach dem Schema des Paschamahles oder nach dem Vorbild eines gewöhnlichen jüdischen Mahles am Vorabend des Sabbat.

Die Apostelgeschichte berichtet über das Leben der ersten Christen: „Sie hielten fest an der Lehre der Apostel, an der Gemeinschaft, am Brotbrechen und am Gebet" (2, 42). „In Troas versammelten sich die Christen zum Brotbrechen am ersten Tag nach dem Sabbat" (20, 7). Paulus betont nachdrücklich, daß das Abendmahl das Mahl des Herrn ist. In Korinth ist es noch in ein Sättigungsmahl eingebettet; doch wegen der Mißstände beim Gottesdienst muß Paulus die Korinther leider rügen. Diese Mißstände haben sicher dazu beigetragen, daß man in der nachapostolischen Zeit die Eucharistiefeier vom Sättigungsmahl trennte.[3]

Justinus († 165) beschreibt in seiner Apologie (I) zweimal die Riten der Meßfeier. Im Zusammenhang mit der Spendung der Taufe berichtet er: „. . . die Diakone, wie sie bei uns heißen, teilen allen Anwesenden Brot und Wein mit Wasser, worüber dieses Dankgebet gesprochen ist, zum Genusse aus und bringen davon den Abwesenden" (Kap. 65, 5). Abermals schildert er die Eucharistiefeier im Bericht über den Sonntag der Christen und folgert: „Das, worüber die Danksagung gesprochen worden ist, wird an jeden einzelnen ausgeteilt und denen, die abwesend sind, durch die Diakone zugesandt" (Kap. 67, 5).

In der vom römischen Presbyter Hippolyt (um 220) verfaßten Kirchenordnung „Apostolische Überlieferung" ist der liturgische Text zur Kommunionausteilung erhalten. Nach der Brotbrechung verteilte der Bischof die einzelnen Teile, indem er die Gebetsformel „Das Himmelsbrot in Christus Jesus" sprach. Der Empfänger antwortete: „Amen". Den Kelch reichten die Presbyter und Diakone.

Aus den spärlichen Berichten des Altertums ergibt sich folgendes Fazit: Bis zum 4. Jh. galt als liturgisches Postulat das Prinzip, daß alle Teilnehmer des Meßopfers auch Teilnehmer des Mahles waren.[4] In den Gemeinden wurde der sonntägliche Gottesdienst gefeiert. Um den Bischof scharten sich die Presbyter, Diakone und die Gläubigen. Alle Anwesenden stärkten sich mit der eucharistischen Speise. Für Johannes Chrysostomus war der Sonntag noch der „Tag des Brotes".

Obwohl durch die Liturgie alle Teilnehmer der Eucharistiefeier zum Kommunionempfang angeregt wurden, sind jedoch in der Praxis der ersten Jahrhunderte Bestrebungen des Fernbleibens vom Tisch des Brotes sichtbar geworden.

Aus dem Zeugnis Klemens' von Alexandrien († vor 213) ergibt sich, daß schon um die Wende des 2./3. Jh. der Kommunionempfang der Gewissensentscheidung der Gläubigen anheimgestellt war. Maßgebend war die auf dem Streben nach Vollkommenheit gründende innere Disposition. Der Schüler des Alexandriners Origines hebt hervor, man solle vor dem Kommunionempfang „heilsam unruhig" werden.

Tertullian bezeugt in der Schrift „De oratione" (196—206) die Zusammengehörigkeit von Opfer und Mahl, gibt uns aber gleichzeitig Kunde von einer „nicht zu unterschätzenden" Gruppe, die sich an Stationstagen von der am Nachmittag zelebrierten Eucharistie fernhielten mit der Begründung, ihr ganztägiges Fasten durch den Kommunionempfang vorzeitig abbrechen zu müssen. Tertullian bietet ihnen eine Alternative an: den Leib des

---

[3] *J. H. Emminghaus*, Die Messe (Klosterneuburg 1976) 65.

[4] *J. A. Jungmann*, Missarum Sollemnia (Wien 1962) II, 446.

Herrn in der hl. Messe mit den Händen entgegenzunehmen, um nach Ablauf der Fastenstunde ihn als Kommunion zu empfangen. Dieser Hinweis birgt in sich schon die zeitliche Trennung von Opfer und Mahl. Es ist anzunehmen, daß wohl auch andere Gläubige, angeregt durch dieses Beispiel, sich den Fastenden angeschlossen haben. Die Christenverfolgung des Kaisers Decius 250/251 bringt das Problem der Wiederzulassung zum Kommunionempfang der vom Glauben Abgefallenen. Mit Zustimmung des Bischofs Cyprian, für den die Einheit von Opfer und Mahl eine Selbstverständlichkeit war, durften dennoch die Gedankensünder und die beispielhaft Büßenden bei der Eucharistiefeier anwesend sein, wurden jedoch vom Kommunionempfang ausgeschlossen. Dieses Fernbleiben vom Tisch des Herrn wirkte sich wiederum auf die anderen Gläubigen aus, besonders auf die freiwilligen Büßer, die sich mit dem Sündern solidarisierten. Ähnlich gestattet Basilius (330—379) den mitstehenden Büßern und den ehebrecherischen Frauen, deren Vergehen geheim gehalten werden mußte, die Anwesenheit bei der Eucharistiefeier auch ohne Kommunionempfang.
Origines lehrt, daß man mit derselben Verehrung, die den eucharistischen Gestalten zukomme, auch das Wort Gottes aufnehmen sollte. Diese Gegenüberstellung von Eucharistieempfang und Wortkommunion trug — wie Bohl bemerkt — auch schon Keime der Trennung vom Wortgeschehen des Opfers und dem Genuß der eucharistischen Speise in sich.[5]
Bohl faßt seine Studien über den Kommunionempfang der Gläubigen folgenderweise zusammen: Die Konzils- und Synodalbestimmungen im Osten und Westen im 4. Jh. bezeugen, daß in der Eucharistiefeier Gläubige anwesend sind, die nicht kommunizieren. Es sind die Mitstehenden, die so den Schlußabschnitt ihrer Bußzeit erfüllen, die Ehebrecherinnen, deren Sünde nicht offenbart werden darf durch die Auflegung einer öffentlichen Kirchenbuße, die Anhänger verschiedener pseudo-asketischer und häresienaher Bewegungen, die sich weigern die Kommunion aus der Hand verheirateter Priester zu empfangen, die ihr Fasten höher als den Kommunionempfang einschätzen, Priester und Gläubige, die wegen ihrer Gedankensünden, ihres empfindlichen Gewissens und aus persönlichen Gründen sich nicht für würdig halten, die Eucharistie zu empfangen, Büßer, die die Eucharistie nicht einmal auf dem Sterbebett erhalten werden, die jedoch von der Gemeinschaft der Kirche und von ihrem Gottesdienst nicht ausgestoßen waren.[6]
Von diesen Fällen ausgehend setzt sich allmählich die Trennung zwischen Opfer und Mahl in der Eucharistiefeier durch.

3. Rückgang der Kommunionfrequenz

Das Bewußtsein der Zusammengehörigkeit von Opfer und Kommunionempfang der Gläubigen schwindet im 5. Jh. Die Zahl der Kommunionteilnehmer nahm rapide ab. Verschiedene Gründe verursachten diesen Zustand. Der Massenzustrom zur Kirche nach der konstantinischen Wende beeinträchtigte den sittlichen Wandel und die Frömmigkeit der Christen. Man praktizierte nicht mehr die Hauskommunion, da man die Messe auch werktags feierte; außerdem wollte man eine Verunehrung der Eucharistie bei den nur äußerlich und oft aus opportunistischen Gründen bekehrten Bekennern des Christentums vermeiden. Aus diesem Grund war man auch nicht mehr geneigt, den Gläubigen vorbehaltlos die Kommunion als höchstes Gut der Kirche anzuvertrauen, sie

---

[5] *H. Bohl*, Der Kommunionempfang der Gläubigen (Frankfurt a. M. 1980) 267.
[6] Ebd. 296.

ihnen auf ihre weiten, oft gefährlichen Reisen mitzugeben.[7] Zum Schwinden des Bewußtseins haben weithin auch die neubekehrten Christen beigetragen, die oft ihr Leben lang nicht kommunizierten, weil sie als Katechumenen den Empfang der Taufe bis ans Lebensende hinausgeschoben haben, ähnlich wie die öffentlichen Sünder die Annahme der kirchlichen Bußdisziplin. Ebenso konnte sich bei den nur oberflächlich missionierten Germanenstämmen nur ganz allmählich ein Verständnis für das sakramentale Leben entfalten.

Den Rückgang der Kommunionfrequenz verursachten auch die Aufrufe mancher Theologen zur Haltung von Furcht und Schauder gegenüber der Eucharistie. Mit der Betonung der Gottheit Christi ist im Kampf gegen den Arianismus Christus als Mensch und Mittler in den Schatten getreten. Der Abstand, der den sündigen Menschen vom unendlich heiligen Gott trennt, wird weithin so verstanden, daß man es nicht mehr wagt, sich dem Herrn zu nähern. Seit Chrysostomus pflegt man vom Altar als dem furchtbaren Tisch zu sprechen. Die Messe wird als mysterium tremendum dargestellt.[8]

Die Änderung der Bußdisziplin im frühen Mittelalter betont stark das paulinische „probet seipsum" und verlangt schließlich jedesmal vor dem Kommunionempfang die Beichte. Beim im Mittelalter vorherrschenden Pfarrzwang war die Möglichkeit der Erfüllung dieser Vorbereitung weithin ausgeschlossen.[9] Über den Rückgang der Kommunionfrequenz klagt in Konstantinopel Johannes Chrysostomus: „Umsonst stehen wir am Altar, niemand ist, der teilnimmt" (PG 62, 29). Die unter Caesarius von Arles abgehaltene Synode in Agde (506) in Südfrankreich sah sich veranlaßt, einen Kanon zu verabschieden, der den Gläubigen die Verpflichtung einschärfte, mindestens dreimal im Jahr die hl. Kommunion zu empfangen (Mansi VIII, 327). Da aber diese Mindestforderung der dreimaligen Kommunion im Jahre nicht eingehalten wurde, haben zahlreiche Synoden diese Bestimmung wiederholt. Zur Zeit der karolingischen Reform versuchten vergebens einige Synoden, die allsonntägliche Kommunion, zumindest an den Fastensonntagen, durchzusetzen. Da diese Mahnungen erfolglos blieben, verpflichtete das 4. Laterankonzil (1215) die Christen, mindestens die Osterkommunion zu empfangen.[10]

Im 12. Jh. steigert zwar die eucharistische Frömmigkeit den Kult des Sakramentes, aber nicht die Kommunionfrequenz. Man konzentrierte sich auf die Wandlung als Höhepunkt der Messe und wollte den unter Brot- und Weingestalt gegenwärtigen Herrn anbeten. So ist man vom Mahl zur Anbetung übergegangen. Unter Berufung auf das Augustinische „Crede et manducasti" bevorzugte man die „geistliche Kommunion" in vielfacher Weise: als Verlangen nach dem Empfang der sakramentalen Kommunion durch die Gläubigen, als Glaubensakt an die Gegenwart des Herrn im Sakrament, als Betrachtung des Leidens und Todes des Herrn und als Schaukommunion.[11] Den seltenen Empfang der sakramentalen Kommunion versuchte man auch mit der Idee der Vertretungs-

---

[7] *Fr. J. Dölger,* Die Eucharistie als Reisegut: Antike und Christentum 5 (1936) 232–247.

[8] *J. A. Jungmann,* Die Stellung Christi im liturgischen Gebet (Münster 1925) 217; *P. Browe,* Die häufige Kommunion im Mittelalter (Münster 1940) 29–39.

[9] *P. Browe,* op. cit. 152.

[10] *P. Browe,* Die Pflichtkommunion im Mittelalter (Münster 1949) 29–39.

[11] Spuren dieser Frömmigkeit begegnen wir noch heute in den aus dem Mittelalter stammenden Liedern, z. B. „hast mein Gesicht, das selge Licht, den Heiland schauen lassen" (GL 473). Wandlungsgebete (Precatio in elevatione corporis) aus der nachtridentischen Zeit (Augsburg 1574) betonen die besondere Gnade, den Heiland sehen zu können.

kommunion durch den zelebrierenden Priester zu rechtfertigen.[12] Ein besonders geschätztes Sakramentale war die Liebesminne des hl. Johannes (amor sancti Joannis).[13]
So entsteht das Bild der hl. Messe ohne Mahlgemeinschaft der Gläubigen.

4. Die tridentinischen und nachkonziliaren Reformbemühungen

Das Verlangen nach der vollen Teilnahme am eucharistischen Mahl ist in der Kirche niemals geschwunden. Ein Verfechter dieser Idee war der Pfarrer und Kanoniker bei St. Moritz in Augsburg Johannes Molitoris.[14]
Das Trienter Konzil wollte an die Praxis der Urkirche anknüpfen und ermahnte deshalb die Gläubigen, sich nicht nur mit der geistlichen Kommunion zufriedenzugeben, sondern wegen des Empfanges der reichen Früchte sich doch an der sakramentalen Kommunion zu beteiligen. Bei der Konzilserneuerung nach dem Tridentinum war man sehr bemüht, die Gläubigen zum häufigeren Empfang der sakramentalen Kommunion zu bewegen.
Der Catechismus Romanus (1566) hebt hervor, daß das Mindestmaß der österlichen Kommunion nicht ausreiche; dennoch wagte er es nicht festzulegen, ob man jeden Monat, wöchentlich oder gar täglich kommunizieren dürfe (Rituale August. 1764, 79). Die neuentstandenen Orden, besonders die Jesuiten versuchten die Hinweise des Tridentinums einzuführen. Hervorragende Dienste leisteten die Heiligen dieser Zeit: Philipp Neri († 1595) sowie Karl Borromäus († 1584), der große Seelsorger und Bischof von Mailand, der den Seelsorgern seiner Diözese einschärfte, die Gläubigen anzuregen, wenigstens an den größeren Feiertagen und an den Sonntagen der Fasten- und Adventzeit zu kommunizieren. Der hl. Franz Sales vertrat die Meinung, daß zumindest die „Frommen" jeden Monat zum Tisch des Herrn gehen sollten.
Im 17./18. Jh. beobachten wir tatsächlich eine Steigerung des Kommunionempfanges, der aber nicht in die Eucharistiefeier integriert war. Man begann, die Kommunion in einer selbständigen Kommunionandacht nach der Messe auszuteilen.
Einen hemmenden Einfluß auf die Kommunionfrequenz übte der Jansenismus aus, der von den Gläubigen als Bedingung zum Kommunionempfang die reinste Liebe zu Gott (amor Dei purissimus) verlangte. Pius X. war bestrebt, die Gläubigen zur öfteren, ja sogar zur täglichen Kommunion einzuladen. Zum Empfang der häufigen Kommunion ha-

---

[12] Der Pommernmissionar Otto von Bamberg († 1139) ermahnte die Neubekehrten, dem Gottesdienst beizuwohnen; wenn es ihnen aber nicht möglich wäre, sollte der Priester, der für sie stellvertretend am Altare ist, auch für sie stellvertretend kommunizieren. War diese Idee noch akzeptabel, so hat man es anderswo noch weiter getrieben. Die Synode von Trier aus dem Jahre 1227 mußte es den Priestern untersagen, die Wegzehrung stellvertretend für die Kranken zu empfangen.

[13] Man pflegte diesen Trunk anstatt der Kommunion den Neuvermählten, den Pilgern zu den großen Wallfahrtsorten und aus anderen Anlässen zu spenden. In der Diözese Augsburg wurde auf ähnliche Art auch die Ulrichsminne gereicht.

[14] Um das Jahr 1470 gelang es ihm, einen kleinen Kreis seiner Pfarrangehörigen für die tägliche, ja mehrmalige Kommunion zu gewinnen. Diese Praxis vom bisherigen Brauch und Herkommen völlig abweichend, rief Aufsehen, Widerstand und Ärgernis hervor. Molitoris wurde deshalb vor den päpstlichen Inquisitor Heinrich Institoris, den Mitverfasser des Hexenhammers, gebracht, widerstand jedoch diesem und vertrat selbst in Rom die Unanfechtbarkeit seiner Handlungsweise. Obwohl der Augsburger Bischof Johann II. von Werdenberg in seinem Schreiben (1480) den Papst bat, „um der allgemeinen Beruhigung willen" den täglichen Kommunionempfang zu verbieten, konnte er nichts erreichen. Molitoris wußte die Kurie von der Rechtmäßigkeit seines Handelns zu überzeugen.
Vgl. *F. Zoepfel*, Das Bistum Augsburg (Augsburg 1955) I, 75; *H. Tüchle*, Kirchengeschichte Schwabens (Stuttgart 1954) I, 478.

ben in hohem Maße auch die Aussagen von „Mystici Corporis" (1943) und „Mediator Dei" (1947) beigetragen. Mit der Einführung der Abendmessen mußten die Bedingungen für den Kommunionempfang bezüglich der eucharistischen Nüchternheit für Priester und Laien eine Erleichterung erfahren, damit die Teilnehmer der zunächst eingeführten Sonntag-, später auch Werktagabendmessen kommunizieren durften.

5. Die Erneuerung des Vaticanum II

Eine neue Anregung zum häufigen Kommunionempfang brachte die liturgische Erneuerung des Vaticanum II. Pius XII. erläuterte, daß zwar zum Wesensvollzug der Messe als Opfer und Mahl der Kommunionempfang des zelebrierenden Priesters genüge, doch sollten die Gläubigen wenigstens zum geistigen Kommunionempfang angeregt werden, besonders wenn sie am sakramentalen Kommunionempfang verhindert wären (MD 72). Die Liturgiekonstitution zielt deutlicher auf den sakramentalen Kommunionempfang hin. Sie lehrt:

„Unser Erlöser hat das eucharistische Opfer eingesetzt . . . das Opfermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird" (SC 47); ferner „Die Kirche richtet ihre ganze Sorge darauf, daß die Christen . . . am Tisch des Herrenleibes Stärkung finden" (SC 48). Desweiteren hebt sie hervor: „Mit Nachdruck wird jene vollkommenere Teilnahme an der Messe empfohlen, bei der die Gläubigen, nach der Kommunion des Priesters aus derselben Opferfeier den Herrenleib entgegennehmen" (SC 55).

Die Instruktion über die Feier und Verehrung der Eucharistie (1967) ergänzt:

„Daher ist die Messe — das Herrenmahl — . . . das heilige Mahl, bei dem das Volk Gottes durch die Kommunion des Leibes und des Blutes des Herrn an den Gütern des innerlichen Opfers teilnimmt, den neuen Bund, den Gott ein für allemal im Blute Christi mit den Menschen geschlossen hat, erneuert, und in Glaube und Hoffnung das endzeitliche Mahl im Reiche des Vaters im voraus zeichenhaft darstellt und bereits beginnt, und so den Tod des Herrn verkündet, ‚bis er kommt'. In der Messe gehören also Opfer und hl. Mahl zu demselben Geheimnis, daß das eine mit dem anderen aufs engste zusammenhängt" (3 ab).

Ein Faszikel des erneuerten Rituale „Über die heilige Kommunion und die Verehrung des Eucharistischen Geheimnisses außerhalb der Messe" (1973) gestattet zwar, die heilige Kommunion auch außerhalb der Messe auszuteilen, betont aber nachdrücklich, daß man doch den Bezug zur Eucharistiefeier deutlich machen sollte. Die Praenotanda 13—15 hebt hervor, daß es richtig und erstrebenswert sei, diejenigen, die bei der Messe nicht dabei sein können, in das Opfer Christi und in die brüderliche Liebe der Gemeinde wenigstens durch den Kommunionempfang einzubeziehen. Immer bleibt die Zuordnung der Kommunion auf das Opfer Christi, auf den Neuen Bund und auf das eschatologische Mahl bestehen.

Bezüglich des Empfanges am gleichen Tage hat die Kirche immer an der einmaligen Kommunion festgehalten. Das kirchliche Gesetzbuch aus dem Jahre 1917 gestattete den zweimaligen Empfang nur in Ausnahmefällen: als Wegzehrung und um die Verunehrung des Sakramentes zu verhindern (c. 857). Schon im Altertum, als die Aufbewahrung der heiligen Gestalten noch nicht üblich war, erlaubt man den Laien nur ungern, die übriggebliebenen Hostien zu empfangen.[15] Erlaubte man in einer bestimmten fröm-

[15] Als einer der vielen, die diese Meinung im Mittelalter vertraten, lehnte im Westen Petrus von Poitiers († 1168) eine Austeilung der übriggebliebenen Hostien an die Laien ab, weil dies einen zweiten Kommunionempfang bedeute. Ziemlich allgemein verbreitet war die Vorschrift, die Priester sollten selber die trotz sorgfältiger Berechnung übriggebliebene Hostien konsumieren.
Vgl. *O. Nußbaum*, Die Aufbewahrung der Eucharistie (Bonn 1979) 35.

migkeitsgeschichtlichen Situation den Priestern drei Zelebrationen am Allerseelentag und an Weihnachten, so hat man den Laien an diesen Tagen den mehrmaligen Kommunionempfang nicht gestattet. Als die pastorale Situation zwangsläufig die Bination oder gar die Trination an Sonn- und Festtagen oder bei bestimmten Anlässen rechtfertigte, war der mehrmalige Kommunionempfang nur den Priestern vorbehalten.
Besondere Anlässe und Umstände versammelten die Gläubigen am selben Tage zweimal zur Meßfeier, wie z. B. in der Nacht und am Tage zu Ostern und Weihnachten. Die Teilnahme an der Tagesmesse dieser Feste mußte wegen des Fernbleibens vom Tisch des Herrn zwangsläufig als unvollständige liturgische Teilnahme an der Meßfeier empfunden werden. Dieses Unbehagen führte dazu, daß man 1964 erstmals die Wiederholung der Kommunion an diesen beiden Festtagen den Gläubigen erlaubte (Inter oecumenici nr. 60). Drei Jahre später erweiterte man diese Erlaubnis auch auf den Gründonnerstag. Es erschien sinnvoll, den Mitfeiernden der bischöflichen Chrisammesse auch die Teilnahme am Tisch des Herrn in der Messe des Abendmahles zusammen mit den Angehörigen der Pfarrfamilie zu gestatten (Tres ab hinc annos nr. 14). Nach der Einführung der Vorabendmessen an Sonn- und Festtagen erlaubte man den Gläubigen den Kommunionempfang am Samstagmorgen und in der Vorabendmesse (Eucharisticum Mysterium nr. 28). Ein doppelter Kommunionempfang in der Vorabendmesse und am Sonntag ist in der Instruktion jedoch nicht vorgesehen.

6. Die Instruktion „Immensae caritatis"

Auf die Bitte zahlreicher Bischofskonferenzen veröffentlichte die Sakramentenkongregation am 29. Jänner 1973 die Instruktion „Immensae caritatis". Bezüglich des zweimaligen Kommunionempfanges am gleichen Tage faßt sie die früheren Erlässe zusammen und erlaubt den Gläubigen, in der Vorabendmesse eines Sonntages oder gebotenen Feiertages, soweit sie durch die Teilnahme die Sonntagspflicht erfüllen wollen, in einer Messe am Ostersonntag oder am Weihnachtstag und in der Abendmesse am Gründonnerstag ein zweitesmal zu kommunizieren. Außer in den oben angeführten Fällen soll das Prinzip der einmaligen Kommunion am Tage erhalten bleiben. Das Frömmigkeitsprinzip allein rechtfertigt nicht den mehrmaligen Kommunionempfang an einem Tage. Ein gedankenloses Kommunionlaufen sollten Seelsorger mit aller Entschiedenheit bekämpfen. Wo aber Gläubige, die schon am selben Tage kommuniziert haben, oder Priester, die schon zelebriert haben, an einer gemeinschaftlichen Feier teilnehmen und darum bewußt bitten, sei es erlaubt, ein zweitesmal am gleichen Tage zu kommunizieren, bei den präzise in der Instruktion aufgezählten Anlässen:

1. bei Meßfeiern mit Sakramentenspendung;
2. bei Meßfeiern, die mit einer Kirchenweihe, Altarkonsekration, mit einer Ordensprofeß und mit der Erteilung der „Missio Canonica" verbunden sind;
3. bei folgenden Messen für Verstorbene: beim Begräbnis, nach Erhalt der Todesnachricht, bei der endgültigen Beisetzung, beim ersten Jahresgedächtnis;
4. beim Hauptgottesdienst am Fronleichnamsfest und am Tag einer Pastoralvisitation in einer Kathedral- oder Pfarrkirche, in einer vom Ordensoberen gefeierten Messe anläßlich der Kanonischen Visitation oder besonderer Zusammenkünfte des Ordenskapitels;
5. im Hauptgottesdienst eines Eucharistischen oder Marianischen Kongresses auf internationaler, nationaler, regionaler oder diözesaner Ebene;
6. im Hauptgottesdienst einer Tagung, einer Wallfahrt oder einer Volksmission;
7. bei der Spendung der Wegzehrung, bei der die Kommunion auch den anwesenden Familienangehörigen und Bekannten des Kranken gereicht werden kann;

8. außerdem kann in Einzelfällen der Bischof die Erlaubnis zum zweimaligen Kommunionempfang am selben Tage geben, sofern sie ihm aufgrund besonderer Umstände gemäß den Normen dieser Instruktion berechtigt erscheint.

Die Instruktion steht in der Reihe kirchlicher Erlässe zur Förderung der eucharistischen Frömmigkeit. In der Einführung zur Instruktion wird darauf hingewiesen: „Zur Förderung der eucharistischen Frömmigkeit hat die Kirche mehrmals (non semel) verschiedene Bestimmungen und Schreiben verfaßt". Sie ist das letzte Bindeglied zum c. 917 im neuen kirchlichen Gesetzbuch.
Obwohl die Instruktion sich den Bestimmungen zur Förderung der eucharistischen Frömmigkeit anschließt, betont sie gleichzeitig, daß das herkömmliche Prinzip der einmaligen Kommunion am selben Tage weiter bestehen bleibt. Wir stellen fest, daß in der Kirchengeschichte eine ausgewogene Mitte bezüglich der Kommunionfrequenz nie erreicht wurde. Man hat entgegengesetzte Standpunkte eingenommen: einerseits dominierte das Bewußtstein, begründet in einer bedenkenlosen Zuversicht, daß der Getaufte das Brot vom Himmel als sein alltägliches Brot betrachten darf, andererseits herrschte das Gefühl der Scheu vor dem Empfang, begründet in übergroßer Ehrfurcht vor dem Sakrament. Wir entdecken in der Praxis der Kirche sowohl die Haltung des Zachäus, „den Herrn bei sich mit Freuden aufnehmen" zu können, wie auch die Haltung des Hauptmanns „Herr, ich bin nicht würdig", wobei diese zweite immer wieder als Opposition auf ein gedankenloses Hintreten zum Tisch des Herrn erscheint. Nach der Konzilserneuerung des Vaticanum II konnten viele Seelsorger auch ein gedankenloses Hintreten zum Tisch des Herrn mancher unregelmäßig praktizierender Christen feststellen, besonders bei Trauungen und Beerdigungen. Die von Kardinal Döpfner angeführte Parallele vom Kommuniongehen und Weihwassernehmen bewahrheitet sich leider oft.
Die Tatsache eines gedankenlosen Empfanges der Kommunion kann aber vielleicht auch auf objektive Mängel der erneuerten Liturgie zurückgeführt werden. Das paulinische „probet seipsum" (1 Kor 11) wird in der Wortliturgie bedauerlicherweise nicht mehr verkündet. Die Lesung aus dem Korintherbrief am Fronleichnamsfest wurde beschränkt auf die Verse 1 Kor 11, 23—26, die Mahnworte aus den Versen 27—29 sind weggefallen. Die Sequenz am Fronleichnamsfest „Deinem Heiland", die ohnehin nicht mehr obligatorisch ist, kann entweder ganz wegfallen oder sich auf die Worte „Seht das Brot" beschränken, die dem Mahnruf zur Gewissensprüfung folgen. Die Einführung zu den Wandlungsworten ist auf dem paulinischen Bericht aus dem Korintherbrief aufgebaut, weisen aber keineswegs auf den Mahnruf hin.
Es gibt sicher auch ein gerechtfertigtes Fernbleiben vom Tisch des Herrn. Angeführt seien folgende Fälle:

a) aus Achtung vor dem Sakrament, wenn einer sich nicht würdig fühlt, weil er vielleicht zu wenig andächtig und aufmerksam die Eucharistie mitgefeiert hat;
b) als Gegenmaßnahme zur Routine;
c) als Zeichen des Mitempfindens zu anderen Teilnehmern der liturgischen Feier; wenn z. B. Eltern mit Rücksicht auf ihre Tochter, die in einer nichtsakramentalen Partnerschaft lebt und deshalb nicht kommunizieren darf, im Gemeindegottesdienst mit gleichzeitiger Tauffeier ihres Enkelkindes, dem Tisch des Herrn wegen der Tochter ebenfalls fernbleiben; wenn in einer Trauungsmesse konfessionell verschiedener Partner die katholische Seite mit Rücksicht auf die evangelische nicht an der Mahlgemeinschaft teilnimmt.

Die Instruktion weist auch einige praktische Mängel auf. H. Rennings[16] spricht den Verfassern dieser Instruktion die pastorale Erfahrung ab. Ist man an der Beachtung gewisser

Bestimmungen, die der Allgemeinheit gelten, ernsthaft interessiert, so müssen sie einfach und einprägsam redigiert sein, was man von den vielen zum wiederholten Kommunionempfang berechtigenden Anlässen nicht behaupten kann. A. Hörmer[17] müht sich zwar diese zu ordnen, schafft aber auch in seiner Aufstellung wenig Klarheit.

7. Der mehrmalige Empfang der hl. Kommunion am selben Tage im neuen Gesetzbuch

Hat man der Instruktion „Immensae caritatis" die Überschaubarkeit der zum wiederholten Kommunionempfang berechtigenden Anlässe abgesprochen, so muß man gestehen, daß der c. 917 eine entschiedene Klarheit schafft und eine leicht einprägsame Norm aufstellt. Nach der Promulgation der Instruktion „Immensae caritatis" erwartete man eine weitere Entwicklung der Rechtsbestimmungen. Diesen Schluß zog man aus dem Vorbehalt für den Bischof, die Anlässe, die zum wiederholten Kommunionempfang berechtigen, auf ähnliche Fälle und Situationen zu erweitern. Der c. 917 faßt alle in der Instruktion angeführten Anlässe zusammen und bringt sie unter den gemeinsamen Nenner der Teilnahme an der Eucharistiefeier.
Weiter wollte man die bischöfliche Kompetenz auf seine Vertreter und Mitarbeiter, ja sogar auf die Seelsorger ausgeweitet sehen. Die Wünsche waren noch größer. Einige gingen offensichtlich von den Erwartungen aus, mündige Christen sollten selbst entscheiden dürfen, ob ein Fall im Sinne der Instruktion vorliegt, der zum zweimaligen Kommunionempfang am selben Tage berechtigt. Diesen Erwartungen wurde im neuen Gesetzbuch Rechnung getragen. Der c. 917 gestattet jedem Teilnehmer in einer weiteren hl. Messe auch noch einmal zu kommunizieren.
Ein Element der Liturgieerneuerung wurde jedoch im neuen Gesetzbuch benachteiligt. Der c. 917 rückt den Vorrang der Gemeinschaftsbezogenheit der liturgischen Handlung, der als eine beachtenswerte Errungenschaft der Konzilserneuerung galt, ein wenig in den Schatten. Hat die Instruktion „Immensae caritatis" noch den Teilnehmern irgendeiner liturgischen Feier (alicui communitariae celebrationi) den zweimaligen Kommunionempfang am selben Tage erlaubt, so ist im obengenannten Kanon die wiederholte Mahlgemeinschaft ausschließlich auf die Teilnehmer der Eucharistiefeier beschränkt.[18]

Wie weit wird nun tatsächlich der mehrmalige Kommunionempfang am selben Tage praktiziert?
Eine flüchtige Umfrage bei den Seelsorgern hat ergeben, daß die meisten nichts von der Instruktion „Immensae caritatis" wußten. Sie kannten lediglich die bis 1973 geltenden allgemeinen Bestimmungen hinsichtlich des zweimaligen Kommunionempfanges, obwohl die Instruktion in den Amtsblättern der Diözesen bekanntgegeben wurde.

---

[16] *H. Rennings,* Zweimal kommunizieren am selben Tag?: Gottesdienst 8 (1974) 33–35.
[17] *A. Hörmer,* Kommunionempfang und eucharistische Frömmigkeit: Heiliger Dienst 28 (1974) 59–63.
[18] Somit sind die Überlegungen zum wiederholten Kommunionempfang an einem priesterlosen Wortgottesdienst noch zu überprüfen, und es wäre zu entscheiden, ob wegen dessen Zuordnung zur Eucharistiefeier und der Notsituation, in der er gehalten wird, die Teilnehmer so einer Andacht doch kommunizieren dürften.
Ebenso sollte die gemeinsame Kommunion der Angehörigen mit dem Kranken außerhalb der Eucharistiefeier, die im Ordo Infirmorum verankert ist, von diesen rechtlichen Bestimmungen nicht betroffen sein.

Wie ist das zu erklären?

a) In den meisten Kirchen, ausgenommen Stadt- und Klosterkirchen, wird heutzutage meist nur mehr eine einzige hl. Messe pro Tag zelebriert, da in unseren Diözesen ein akuter Priestermangel besteht.
b) Eine andere Ursache ist in der durch das Konzil neu eingeführten Konzelebration der hl. Messe zu suchen. An Urlaubsorten und bei Zusammenkünften wird gewöhnlich nur eine hl. Messe in Konzelebration gefeiert.[19]
c) Auch hat sich die Sitte eingebürgert, daß Priester in der Urlaubszeit werktags gar nicht zelebrieren und am Sonntag sich mit dem Kommunionempfang begnügen.
d) Die veränderten Umstände haben dazu geführt, daß man anläßlich einer Beerdigung oder Trauung nicht mehr so häufig biniert.
e) Kommentare zum neuen Gesetzbuch schätzen die Änderung der Kommunionpraxis sehr gering ein. Man kann kaum von einer sachgemäßen Information reden. Das Handbuch des katholischen Kirchenrechtes hat dem Problem lediglich eine kümmerliche Beachtung in einer Fußnote gewidmet. Der zweimalige Kommunionempfang wird da weiterhin nur als eine Ausnahme bewertet.[20]

Das Gesetzbuch gilt aber nicht nur für unser Gebiet, sondern für die ganze Kirche, auch für die Regionen, die vom Priestermangel nicht betroffen sind. Um die Teilnahme am Meßopfer möglichst vielen Schichten der Gläubigen zu ermöglichen, werden am selben Tage mehrere Messen zu verschiedenen Tageszeiten zelebriert: früh für die Werktätigen, die vor der Arbeit den Tag durch die Teilnahme heiligen wollen, am Vormittag für die nicht berufstätigen Mütter mit Kleinkindern, nachmittags für die Schulkinder, in den Abendstunden für die Werktätigen.
Folgendes gilt sicher auch für unsere Region. Es ist unsere Pflicht, die Rechtsbestimmungen der Kirche zu kennen, um gegebenenfalls davon Gebrauch machen und die Betroffenen aufklären zu können. Bei der Anmeldung eines Todesfalles im Pfarrbüro könnte man auf diese Möglichkeit hinweisen. Bei verschiedenen Zusammenkünften sollte man es den Teilnehmern bekanntgeben, z. B. beim Katholikentag oder anderen Kongressen und Veranstaltungen, an denen die Gläubigen teilnehmen, die vielleicht schon vorher im Pfarrgottesdienst kommunizierten. Nützlich wäre es sicherlich auch für Priesteramtskandidaten, die nach der Konventmesse im Priesterseminar sich am Pontifikalamt beteiligen, für Ordensleute, die, außer an der Konventmesse im Kloster, noch an einem anderen Gottesdienst teilnehmen. Wissen sollten es auch aktive Laien, bei denen die Gefahr eines gedankenlosen Kommunionempfanges ausgeschlossen ist.
Die Instruktion „Immensae caritatis" hielt das Frömmigkeitsprinzip (ex sola devotione) nicht für berechtigend zum wiederholten Kommunionempfang am selben Tage, offensichtlich um dem Kommunionlaufen entgegenzusteuern. Das neue Gesetzbuch erwähnt dieses Motiv nicht mehr. Wenn also die eucharistische Frömmigkeit schlechthin oder andere wichtige Gründe jemanden zur mehrmaligen Mitfeier der Eucharistie am selben Tage bewegen, dann sollte das Prinzip des mehrmaligen Kommunionempfanges am gleichen Tage gelten.

[19] Die Deutschen Bischöfe — Liturgiekommission — Die Feier der Eucharistie in Konzelebration Nr. 4 vom 23. Jänner 1984.
[20] Handbuch des kath. Kirchenrechts, Hrsg. *J. Listl* u. a. (Regensburg 1983) 682, 44.

Es ist anzunehmen, daß dem Gesetzgeber die Zugehörigkeit des Mahles zum Opfer als Grundprinzip erschien und daß er auf die integrale Einheit von Opferfeier und Kommuniongemeinschaft hinweisen wollte. Aus dem „darf am selben Tage ein zweites Mal die Kommunion empfangen" (potest eam iterum eadem die suscipere) ist jedoch nicht zu schließen, daß alle Teilnehmer in jeder hl. Messe unbedingt die sakramentale Kommunion empfangen sollen. Auch die Liturgieerneuerung wollte kein „Häufeln" der Kommunion erzielen. Es geht nicht um eine quantitative Art des Kommunionempfanges, um ein Zählen der Kommunionen, sondern um die bewußte Teilnahme, um ein „Wiegen". Der Christ soll aus der sakramentalen Begegnung mit dem Herrn den ganzen Tag leben, sein Tun und Schaffen prägen.[21]

Was erlaubt ist, ist noch nicht unbedingt empfohlen. Der c. 917 hat den Gläubigen die Möglichkeit der vollkommeneren Teilnahme in der Eucharistiefeier erweitert und in bestimmten Lebenssituationen den wiederholten Kommunionempfang ermöglicht. Die einschneidende Änderung der Kommunionpraxis geht in Richtung einer Ermöglichung. Sie wollte die Türen öffnen, sollte aber keinesfalls als uneingeschränkte und vorbehaltlose Empfehlung des Kommunionempfanges in jeder hl. Messe durch alle Teilnehmer verstanden werden.

---

[21] *J. Auer, J. Ratzinger,* Kleine katholische Dogmatik (Regensburg) VI, 257.



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 (81 2 82)

glasmalerei

FELIX BERNARD

Entscheidungsfreiheit im neuen Kirchenrecht

I. Bemerkungen zum CIC/1917

Gegenüber dem kirchlichen Gesetzbuch von 1917 wurde der Vorwurf erhoben, daß es das christliche Leben verrechtliche und durch gesetzliche Vorschriften allzusehr reglementiere. Der kirchenrechtliche Einfluß auf das Leben der Gläubigen zeigte sich z. B. in c. 858 CIC/1917, der die eucharistische Nüchternheit von Mitternacht an vorschrieb, und in dem vieldiskutierten „ius in corpus"[1] des c. 1081 § 2 CIC/1917.[2] Unabhängig von diesen beiden Beispielen konstatiert J. Klein „einen absoluten Totalitarismus"[3] im kanonischen Recht. Die katholische Kirche „erstrebt mit Hilfe ihres kodifizierten Rechts nicht nur das Reich Gottes, sie erstrebt den katholischen Glaubensstaat, weil sie allein in ihm die Verwirklichung des Gottesreiches in ihrem Sinne garantiert sieht".[4] Nach F. Elsener weht in dem Codex von 1917 aufgrund seiner unifizierenden Tendenz „ein gut Teil auch der Geist des Absolutismus".[5] Andere Autoren zeichneten das Bild eines legalistischen Christen, der das Opfer einer vom kirchlichen Recht geprägten pastoralen Erziehung war.[6] Auch nach Meinung von J. Ratzinger war das kirchliche Leben vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil[7] von einer übertriebenen Sorge geprägt, die sich dadurch ausdrückte, daß viel verlautbart und normiert wurde und man „zuwenig Vertrauen in die sieghafte Kraft der Wahrheit setzt(e)",[8] die im Glauben und in der Freiheit lebt.[9] Der französische Konzilstheologe Y. Congar konstatiert: „Infolge einer Überbetonung der Rolle der Autorität und einer Geneigtheit, die Ordnung in der Befolgung der auferlegten Regel und die Einheit in der Einförmigkeit zu erblicken, hat der Katholizismus, wenigstens in der Neuzeit, den Äußerungen des Persönlichen Mißtrauen entgegengebracht".[10] Daß der CIC/1917 die Entscheidungsfreiheit des einzelnen Gläubigen wenig berücksichtigt hat,[11] liegt vor allem an der Ablehnung der vom Liberalismus aufgestellten Forderungen nach Gedankenfreiheit, allgemeiner Religionsfreiheit und Lehrfreiheit[12] durch die Päpste des 19. Jahrhunderts[13] und einem hierarchischen Kirchenverständnis.[14]

---

[1] Kritisch dazu *H. Barrois*, Die Personalität des Menschen in der Bewertung der neueren kirchlichen Ehegerichtsbarkeit, Freiburg — Basel — Wien 1978, 59—77.
[2] Vgl. *J. G. Ziegler*, Vom Gesetz zum Gewissen, Freiburg — Basel — Wien 1968, 237.
[3] *J. Klein*, Von der Tragweite des kanonischen Rechts: ders., Skandalon um das Wesen des Katholizismus, Tübingen 1958, 115—180, 123.
[4] Ebd. 131.
[5] *F. Elsener*, Der Codex Iuris Canonici im Rahmen der europäischen Kodifikationsgeschichte: *A. Müller/F. Elsener/P. Huizing*, Vom Kirchenrecht zur Kirchenordnung?, Einsiedeln 1968, 27—53, 51.
[6] *A. Adam*, Die Tugend der Freiheit, Nürnberg 1947, 76; vgl. auch *J. Wittig*, Die Erlösten: ThQ 19 (1921/22) 1—26.
[7] Vgl. *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie, Düsseldorf 1970², 265, Anm. 20.
[8] Ders., Freimut und Gehorsam: Wort und Wahrheit 17 (1962) 409—421, 420.
[9] Ebd.
[10] *Y. Congar*, Der Heilige Geist, Freiburg — Basel — Wien 1982, 169.
[11] Daß es bereits im CIC/1917 Entscheidungsfreiheit des Christen gab, weist H. Heinemann nach (*H. Heinemann*, Menschenrechte? Eine Anfrage an das Kirchenrecht: ÖAKR 25 [1974] 238—255).
[12] *D. Ritschl*, Liberalismus: Ökumene-Lexikon, Frankfurt 1983, 752f.
[13] *E. Iserloh*, Die Religionsfreiheit nach dem II. Vatikanischen Konzil in historischer und theologischer Sicht: Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche 3, Münster 1969, 13—33, 18—20.
[14] Vgl. *U. Mosiek*, Verfassungsrecht der Lateinischen Kirche I, Freiburg 1975, 45—51; *N. Timpe*, Das kanonistische Kirchenbild vom Codex Iuris Canonici bis zum Beginn des Vaticanum Secundum, Leipzig 1978, 34.

II. Das kirchliche Gesetzbuch von 1983

Die Gründe, die für eine fehlende Entscheidungsfreiheit im CIC/1917 verantwortlich gemacht werden, können für die Neukodifikation des kanonischen Rechts, die ja nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erfolgte, nicht mehr angeführt werden.
Die Ekklesiologie des Konzils, die auch in dem neuen kirchlichen Gesetzbuch zum Ausdruck kommt, ist essentiell von dem Volk-Gottes-Gedanken bestimmt,[15] aus dem die fundamentale Gleichheit aller Gläubigen[16] resultiert. Die Betonung der allen Christgläubigen gemeinsamen Grundstellung schließt ein Trennungsdenken aus, welches die Gemeinschaft der Gläubigen in verschiedene Gruppen einteilen möchte.[17] Die Kirche ist vielmehr eine Gemeinschaft im Heiligen Geist,[18] in der es Möglichkeiten zur schöpferischen Mitverantwortung und schöpferischen Freiheit geben muß.[19]
Zudem betont das Zweite Vatikanische Konzil, konträr zur Freiheitsallergie der Päpste des 19. Jahrhunderts,[20] das Recht des Menschen auf religiöse Freiheit.[21] „Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, sodaß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird. . . , nach seinem Gewissen zu handeln".[22] Jeder Christ hat die Pflicht und das Recht, „die Wahrheit im Bereich der Religion zu suchen, um sich in Klugheit unter Anwendung geeigneter Mittel und Wege rechte und wahre Gewissensurteile zu bilden".[23] Das Konzil ermahnt alle, die eine Erziehungsaufgabe wahrnehmen, die Menschen zu Liebhabern echter Freiheit zu erziehen und zu befähigen, die Dinge nach eigener Entscheidung im Licht der Wahrheit beurteilen und verantwortungsbewußt handeln zu können.[24]
Die konziliaren Ausführungen über die Religionsfreiheit lassen erkennen, daß sich die Freiheit des einzelnen nicht nur auf den Glaubensakt, sondern auch auf das weitere Terrain religiöser Entscheidungen und Handlungen bezieht.[25] Nach Ansicht von Bischof É.-J. de Smedt müssen die Christen „sich eine persönliche Meinung bilden, müssen (sie) sich von dem Wesen des Glaubens ihrer Gemeinschaft und dem Sinn der Vorschriften der Autorität überzeugen. Wer sich damit begnügt, sich passiv der Lehre, die man ihm

---

[15] Vgl. LG 9–17.
[16] LG 32, 3: „Wenn auch einige nach Gottes Willen als Lehrer, Ausspender der Geheimnisse und Hirten für die anderen bestellt sind, so waltet doch unter allen eine wahre Gleichheit in der allen Gläubigen gemeinsamen Würde und Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi" (vgl. LG 10,2).
[17] *R. Puza*, Die diakonische Funktion des Kirchenrechts – Gewandeltes Rechtsverständnis im neuen CIC?: AfkKR 151 (1982) 130–139, 138; vgl. *H. Müller*, Die gemeinsame Berufung der Christen und besondere Berufungen in der Kirche: ThPQ 128 (1980) 358–367.
[18] Vgl. LG 12; 14,2.
[19] *B. Häring*, Frei in Christus I, Freiburg – Basel – Wien 1982³, 95f.
[20] Vgl. *E.-W. Böckenförde*, Einleitung zur Textausgabe der „Erklärung über die Religionsfreiheit": *H. Lutz* (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit, Darmstadt 1977, 401–421, 416f; vgl. *E. Iserloh*, Die Religionsfreiheit nach dem II. Vatikanischen Konzil, a.a.O. 13.
[21] DH 2,1. – Zur innerkirchlichen Relevanz der Erklärung über die Religionsfreiheit s. *J. Brinkmann*, Toleranz in der Kirche. Eine moraltheologische Untersuchung über institutionelle Aspekte innerkirchlicher Tolerzanz, Paderborn 1980, bes. 7–65.
[22] DH 2,1.
[23] DH 3,1.
[24] DH 8,2.
[25] *E. Schrofner*, Christentum und Menschenwürde. Religionsfreiheit als dogmatisches Problem: *E. Klinger/K. Wittstadt* (Hg.), Glaube im Prozeß. Christsein nach dem II. Vatikanum (FS f. K. Rahner), Freiburg – Basel – Wien 1984, 741–756, 755; vgl. *H. Schmitz*, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, Trier 1979, 31.

vorsetzt, anzupassen, ohne seinem Geist im persönlichen Nachdenken und in der Erfahrung des Glaubens wirkliche Anstrengung abzufordern, ist niemals der ideale Christ".[26] Diese gegenüber dem CIC/1917 erheblich veränderten Voraussetzungen mußten auch in den von der Bischofssynode 1967 approbierten 10 Leitlinien zur Revision des kirchlichen Gesetzbuches,[27] in der nachkonziliaren Gesetzesentwicklung und schließlich im neuen CIC selbst sichtbar werden.

1. *Der Leitsatz 3, Absatz 2 der „Principia quae CIC recognitionem dirigant" und die Weisungen Papst Pauls VI. für die Neukodifikation des kirchlichen Rechts*

Im Leitsatz 3, Absatz 2 der Richtlinien für die Neukodifikation des kirchlichen Rechts wird gefordert, daß die kanonischen Normen keine Rechtspflichten auferlegen sollen, wo Hinweise, Ermahnungen, Ratschläge und andere, die Gemeinschaft der Gläubigen fördernde Mittel ausreichen, das Ziel der Kirche leichter zu erreichen.[28] Diese Richtlinie hat deutlich die diakonisch-pastorale Funktion des Kirchenrechts[29] im Auge.[30] Eine der wesentlichen Aufgaben des von der Communio-Ekklesiologie bestimmten Kirchenrechts ist es, „dem Heil zu dienen, indem es dem Gläubigen ermöglicht und hilft, in der Gemeinschaft des Volkes Gottes seinen Weg zum Heil in eigener Verantwortung und in freier Entscheidung zu gehen".[31] Den Inhalt des Leitsatzes 3, Absatz 2 hat Papst Paul VI. gerne aufgenommen und noch weiterentwickelt.[32] Ausführlicher als je zuvor hat er die dem einzelnen Gläubigen notwendig zukommende verantwortliche Freiheit betont[33] und gefordert, daß den Gläubigen entsprechende Entscheidungsgewalt überlassen werde.[34] Da Papst Paul VI. seine Forderung nach gesetzlichem Freiraum für persönliche Entscheidungen in religiösen Bereichen noch in Anbetracht des ersten revidierten Entwurfs des CIC erhob, ist darin „möglicherweise eine implizite Kritik"[35] an den bis dahin erstellten Revisionsergebnissen zu sehen.

---

[26] *É.-J. de Smedt*, Die pastoralen Konsequenzen der Erklärung: *J. Hamer/Y. Congar* (Hg.), Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit, Paderborn 1967, 237–259, 242.

[27] Communicationes I (1969) 77–85.

[28] „Ne igitur normae canonicae officia imponant, ubi instructiones, exhortationes, suasiones aliaque subsidia, quibus communio inter fideles foveatur, ad finem Ecclesiae facilius obtinendum sufficientia appareant; . . ." (ebd. 79f).

[29] *Papst Paul VI.*, Ansprache vom 19. 2. 1977: AAS 69 (1977) 208–212, 211f: „Ius enim non est impedimentum, sed adminiculum pastorale; . . ." (deutsche Übersetzung der Ansprache: Osservatore Romano (dt. Ausgabe vom 18. 3. 1977), 4f; vgl. auch *R. Puza*, Die diakonische Funktion des Kirchenrechts – Gewandeltes Rechtsverständnis im neuen CIC?, a.a.O.

[30] Vgl. *A. Abelli*, Kirchenrecht im Geist des Konzils?: HerKorr 32 (1978) 617–623, 619–622.

[31] *H. Schmitz*, Reform des kirchlichen Gesetzbuches. Codex Iuris Canonici 1963–1978, Trier 1979, 19.

[32] Vgl. ebd.

[33] *Papst Paul VI.*, Ansprache bei der Generalaudienz am 25. Juli 1973: Osservatore Romano (dt. Ausgabe vom 3. 8. 1973), 1f. „Wir müssen alles tun, um dem christlichen Glauben den Sinn für Freiheit und Freude zu bewahren, der ihm eigen ist. Wir dürfen ihn nicht durch schwere und überflüssige Gesetze belasten" (ebd. 2).

[34] *Papst Paul VI.*, Ansprache an die SRR vom 4. 2. 1977: AAS 69 (1977) 147–153; deutsche Übersetzung: Osservatore Romano (dt. Ausgabe vom 11. 3. 1977), 4f: „Schließlich wird der Schutz der Gerechtigkeit seinen Platz im neuen Kodex finden, weil das rechtliche Leben . . . den einzelnen Gläubigen ihre freie Verantwortung läßt, die notwendig ist und zur Auferbauung des Leibes Christi gehört . . ." (ebd. Nr. 19). „Ziel der gesamten Gesetzgebung muß die Hilfe für das geistliche Leben der Gläubigen sein, das sich mehr aus der inneren Verpflichtung des Gewissens und der Verantwortung als aus dem Zwang von Geboten realisieren muß" (ebd. Nr. 20); ders., Ansprache vom 19. 2. 1977, a.a.O. Nr. 16: Die vornehmste Aufgabe des kirchlichen Rechts „ist nicht zu unterdrücken, zu behindern oder gegen etwas anzugehen, sondern es soll anregen, fördern, schützen und einen Raum wahrer Freiheit ermöglichen".

[35] *H. Müller*, Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung?: AfkKR 150 (1981) 454–476, 469; vgl. ders., Theologisch-kanonische Grundlagen der Grundrechte der Christen in der Kirche. Diskussion. Erster Beitrag:

2. *Exemplarische Betrachtung des neuen CIC hinsichtlich der Eigenverantwortlichkeit und Entscheidungsfreiheit des einzelnen Christen*

2.1. *Vorbemerkungen*

Bei einer Primavistadiagnose des neuen CIC fällt auf, daß er gegenüber dem alten Codex 662 Canones weniger enthält. Ist damit aber bereits eine Zurücknahme von gesetzlichen Regelungen angezeigt? So einfach läßt sich die Frage nicht beantworten, denn ein Teil der Gesetzesmaterie, die früher im Codex stand, wird jetzt durch ein Motuproprio oder durch eine Apostolische Konstitution geregelt oder aber aufgrund der innerkirchlichen Dezentralisierung der Gesetzgebungsbefugnis der Bischofskonferenzen zugewiesen.[36] Von der Anzahl der im neuen kirchlichen Gesetzbuch enthaltenen Canones läßt sich kein Rückschluß auf die Entscheidungsfreiheit des einzelnen Christen ziehen.[37]
Programmatisches über eine mögliche Eigenverantwortlichkeit des Christen wird in der Apostolischen Konstitution „Sacrae disciplinae leges", mit der das Gesetzbuch promulgiert wurde, gesagt. Papst Johannes Paul II. schreibt darin, daß der Codex „den Charismen Vorrang einräumt und gleichzeitig deren geordneten Fortschritt im Leben der kirchlichen Gesellschaft wie auch der einzelnen Menschen, die ihr angehören, erleichtert".[38]
Tatsächlich wird im Codex ausdrücklich die Verantwortung und Freiheit der Gläubigen erwähnt. In c. 212 § 1 wird gesagt, daß die Gläubigen den Erklärungen und Bestimmungen der geistlichen Hirten in Glaubensangelegenheiten *im Bewußtsein ihrer eigenen Verantwortung* in christlichem Gehorsam zu folgen haben.
Den Laien wird in c. 227 explizit das Recht eingeräumt, in den Angelegenheiten des irdischen Gemeinwesens jene Freiheit zu gebrauchen, die allen Bürgern zukommt.[39]

2.2. *Die Freiheit in der Annahme des Glaubens*

Wenn es in Glaubensangelegenheiten zwar einen „christlichen Gehorsam" gibt (c. 212 § 1 CIC/1983), bedeutet das nicht, daß jemand zum Glauben gezwungen werden darf. In c. 748 § 2 CIC/1983 heißt es: „Niemand hat jemals das Recht, Menschen zur Annahme des katholischen Glaubens gegen ihr *Gewissen* durch Zwang zu bewegen." Schon im CIC/1917 wurde in c. 1351 garantiert, daß niemand zur Annahme des katholischen Glaubens gegen seinen *Willen* gezwungen werden darf.[40] Aber gegenüber dem alten CIC sind im neuen zwei Verbesserungen zu vermerken, und zwar in systematischer und in rechtstheologischer Hinsicht.

Die Grundrechte des Christen: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht, hg. v. *E. Corecco/N. Herzog/A. Scola*, Fribourg — Freiburg — Milano 1981, 97—101, 100.

[36] *A. Scheuermann*, Zur Einführung in den CIC 1983: Ordenkorr. 24 (1983) 391—403, 394.

[37] Allerdings hat die Feststellung von A. Hollerbach, daß sich das Kirchenrecht als Recht zurückzieht (*A. Hollerbach*, Neuere Entwicklungen des katholischen Kirchenrechts, Karlsruhe 1974, 33) auch weiterhin Bestand.

[38] Ap. Konst. „Sacrae disciplinae leges" v. 25. 1. 1983: Codex Iuris Canonici (Lateinisch-deutsche Ausgabe), Kevelaer 1983, VIII—XXVII, XIX.

[39] „Dies gilt selbstverständlich auch für Kleriker" (M. Kaiser, Die Laien: HdbKathKR, 184—189, 188).

[40] „Diese Norm ist im Grunde selbstverständlich und wäre daher überflüssig; sie formuliert jedoch ausdrücklich den Willen der Kirche zum Schutz der persönlichen Freiheit (*H. Schmitz*, Die Gesetzessystematik des CIC, München 1963, 322). Wie wichtig dennoch diese Norm ist, zeigt die Erklärung über die Religionsfreiheit, die sie als Quelle benutzt (DH 10, Anm. 9).

Während der c. 1351 CIC/1917 im Normenkomplex über die Mission enthalten war und von daher zunächst einmal nur als eine Einzelbestimmung galt,[41] ist im Codex von 1983 die Bestimmung über die freie Annahme des Glaubens systematisch als Grundnorm des kirchlichen Verkündigungsrechtes zu finden.[42]

Eine rechtstheologische Weiterentwicklung bezüglich der freien Annahme des Glaubens ist in c. 748 § 2 CIC/1983 erkennbar, der gezielt auf den Schutz des Gewissens vor jeglicher Zwangsanwendung hinweist. Im alten CIC war in c. 1322 § 2 noch die grundsätzliche Verpflichtung des Menschen enthalten, sich um die Botschaft des christlichen Glaubens zu mühen und die Aufnahme in die als wahr erkannte Kirche zu erbitten. In c. 748 § 1 CIC/1983 wird nun gesagt, daß alle Menschen in den Fragen, die Gott und seine Kirche betreffen, die Wahrheit suchen sollen und daß sie kraft göttlichen Gesetzes die Pflicht und das Recht haben, die erkannte Wahrheit anzunehmen und zu bewahren. Mit dieser Aussage kann das neue kirchliche Gesetzbuch nicht unter dem Verdacht stehen, suchende Menschen in die katholische Kirche zu drängen,[43] sondern es zeigt hier ein ökumenisches Gespür.[44]

Das in der Erklärung über die Religionsfreiheit angegebene Recht auf religiöse Freiheit auch derjenigen, die nicht ihrer Pflicht zur Wahrheitssuche nachkommen,[45] wird im CIC/1983 nicht aufgegriffen. Unberücksichtigt bleibt ebenfalls die von H. Schmitz geforderte Ergänzung, „daß niemand von irgendeiner menschlichen Macht, auch nicht in der katholischen Kirche, gezwungen werden darf, seinen Glauben gegen sein Gewissen zu bewahren und vor anderen öffentlich zu bekennen".[46]

Im Widerspruch zur freien Annahme des Glaubens, die der neue CIC jedem zusichert, steht indes § 2 des c. 868 CIC/1983. Er erlaubt, ein Kind katholischer und auch nichtkatholischer Eltern in Todesgefahr gegen den Willen der Eltern zu taufen.[47]

Diese Bestimmung des jetzt gültigen Codex hat eine interessante Entwicklung durchgemacht. Sie hat einen rechtstheologischen Höhenflug hinter sich, der mit einer Bruchlandung endete.

Im CIC/1917 wird in c. 750 § 1 dargelegt, daß Kinder von Ungläubigen in Lebensgefahr gegen den Willen ihrer Eltern getauft werden dürfen. Eine beachtliche Änderung erfährt dieser Paragraph durch den ersten Entwurf für ein neues Sakramentenrecht aus dem Jahre 1975. Danach darf ein Kind, katholischer und auch nichtkatholischer Eltern, in Lebensgefahr erlaubterweise getauft werden, wenn nicht der ausdrückliche Wille beider Eltern oder ihrer gesetzlichen Vertreter dagegensteht.[48] Im Schema von 1980 taucht

---

[41] *H. Müller*, Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung?, a.a.O. 462. „Da sie (die Norm in c. 1351) nicht nur für Cap. III ‚De sacris missionibus', sondern für die gesamte Verkündigung des Gotteswortes von Bedeutung ist, sollte sie richtiger bei den einleitenden Normen dieses Titels in Verbindung mit c. 1322 stehen" (*H. Schmitz*, Die Gesetzessystematik des CIC, a.a.O. 322; vgl. *P. Krämer*, Religionsfreiheit in der Kirche. Das Recht auf religiöse Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung, Trier 1981, 15f).

[42] Vgl. *G. Luf*, Glaubensfreiheit und Glaubensbekenntnis: HdbKathKR, 561–567, 565.

[43] Vgl. *J. Klein*, Grundlegung und Grenzen des kanonischen Rechts: ders., Skandalon um das Wesen des Katholizismus, a.a.O. 88–114, 105.

[44] Zu ökumenischen Perspektiven des neuen kirchlichen Gesetzbuches s. *H. Müller*, Der ökumenische Auftrag: HdbKathKR, 553–561, 558–561.

[45] DH 2,2.

[46] *H. Schmitz*, Glaubens- und Bekenntnispflicht: GrNKirchR, 438–440, 439; vgl. *J. Brinkmann*, Toleranz in der Kirche, a.a.O. 53.

[47] Hinter dieser Bestimmung steht die theologische Auffassung, daß die Taufe der einzige Weg zum Heil ist (vgl. c. 849 CIC/1983).

[48] Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de Sacramentis recognoscitur, Typ. Pol. Vat. 1975, c. 16 § 2.

dann wieder die Wendung „auch gegen den Willen der Eltern" auf, doch mit der Einschränkung, daß die Taufe nicht die Gefahr des Hasses gegen die Religion herausfordern dürfe.[49]
Es dauerte aber nicht lange, bis der Hinweis auf einen möglichen Haß gegen die Religion wieder gestrichen wurde. Die Begründung lautete, daß eine ärgerliche Reaktion auf die Taufe gegen den Willen der Eltern das geringere Übel sei.[50]
Etwas verwirrender wird das Ganze noch, wenn in der Einführung zum neuen kirchlichen Gesetzbuch von W. Aymans zu lesen ist: „Bezüglich der Taufe sei angemerkt, daß jene Norm, nach der ein Kind, das vor Erlangung des Vernunftgebrauches zu sterben droht, auch gegen den Willen der Eltern getauft werden darf, nicht mehr wiederkehrt. Wenn es richtig ist, daß für die Kindertaufe im allgemeinen dem Elternwillen eine Schlüsselrolle zufällt, ist die genannte Änderung um der Glaubwürdigkeit willen notwendig gewesen".[51] Da jedoch die Norm bezüglich der Kindertaufe gegen den Willen der Eltern inhaltlich unverändert aus dem CIC/1917 übernommen wurde, bleibt Aymans naturrechtliche Legitimation einer entsprechenden Änderung als Postulat stehen. So kommentiert auch A. E. Hierold den c. 868 § 2 CIC/1983 wie folgt: „Im Lichte des Elternrechts[52] begegnet diese Bestimmung jedoch erheblichen Bedenken und sollte daher nur äußerst behutsam angewandt werden".[53]

2.3. Die Freiheit in der Ausübung des Glaubens

Die geforderte und sich auch logisch aus c. 748 CIC/1983 ergebende Freiheit der Bewährung im Glauben wird im neuen Gesetzbuch nicht in einer eigenen Fundamentalnorm ausgedrückt.[54] Dennoch wird die Glaubens- und Entscheidungsfreiheit der Gläubigen in einzelnen Canones verbrieft.

2.3.1. Der Geltungsanspruch des CIC/1983

Wurden nach c. 12 CIC/1917 prinzipiell alle Getauften als Adressaten kirchlicher Gesetze betrachtet, so erstreckt sich deren Geltungsbereich gemäß c. 11 CIC/1983 ausschließlich auf die in der katholischen Kirche Getauften und die in sie Aufgenommenen. Nichtkatholischen Christen wird damit das Recht zugestanden, ihren eigenen christlichen Glauben zu leben. Sie werden nicht mehr katholischerseits vereinnahmt.[55]

2.3.2. Die „formell Distanzierten"

Das kirchliche Gesetzbuch von 1983 spricht im Unterschied zum CIC/1917 einen „Kirchenaustritt" an. Es wird festgestellt, daß sich ein Christ „in einem formalen Akt" von der katholischen Kirche lossagen kann (vgl. cc. 1086 § 1; 1117; 1124 CIC/1983). Nach dem bis zum 27. November 1983 geltenden Codex Iuris Canonici waren diejenigen, die sich von der Kirche formell distanzierten, noch der kanonischen Eheschließungsform

---

[49] Schema Codici Iuris Canonici, Libreria Editrice Vaticana 1980, c. 822 § 2.
[50] Relatio, Typ. Pol. Vat. 1981, 201.
[51] *W. Aymans*, Einführung in das neue Gesetzbuch der lateinischen Kirche, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1983, 25.
[52] Vgl. c. 1113 CIC/1917; DH 5; c. 226 § 2 CIC/1983.
[53] *A. E. Hierold*, Taufe und Firmung: HdbKathKR, 659–675, 668.
[54] Vgl. *G. Luf*, Glaubensfreiheit und Glaubensbekenntnis, a.a.O. 566.
[55] *P. Krämer*, Religionsfreiheit in der Kirche, a.a.O. 30.

unterworfen (c. 1099 § 1 CIC/1917). K. Mörsdorf macht dazu eine etwas doppeldeutige Bemerkung: „Wer einmal zur katholischen Kirche gehört hat, soll aus seinem Abfall keinen Vorteil ziehen . . .".[56] Demgegenüber sind nach dem CIC/1983 die aus der katholischen Kirche Ausgetretenen nicht mehr an die kanonische Eheschließungsform gebunden (c. 1117 CIC/1983).[57]

Im Zusammenhang mit dem Kirchenaustritt ist noch auf folgendes hinzuweisen. Die Kirche betrachtete den Ausgetretenen als Abtrünnigen, der sich nach c. 2314 § 1 n. 1 CIC/1917 den Kirchenbann zuzog,[58] und zwar als Tatstrafe.[59] Gegen diese Strafbestimmung wurden Einwände erhoben. Der Kirchenaustritt läßt sich nach Ansicht von K. Mörsdorf „nicht eindeutig in die Deliktformen der Apostasie, der Häresie und des Schismas einordnen",[60] weil er aus den unterschiedlichsten Beweggründen erfolgen kann.[61] So waren auch die Entwürfe zum neuen Gesetzbuch der Kirche davon ausgegangen, daß ein Widerspruch zum kirchlichen Glaubensverständnis eigens geprüft und festgestellt werden müsse, um dann gegebenenfalls jemanden mit der Exkommunikation belegen zu können.[62]

Obwohl sich eine eindeutige strafrechtliche Einordnung des Kirchenaustritts nicht vornehmen läßt, wird man nach c. 1364 § 1 in Verbindung mit c. 751 CIC/1983[63] folgern können, daß ein Kirchenaustritt, insofern er einen Verstoß gegen den Glauben und ein Lossagen von der Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden darstellt, die von selbst eintretende Exkommunikation bewirkt.[64]

2.3.3. Das Recht auf eigene Spiritualität

Der Forderung K. Rahners, die Kirche müsse innerhalb des religiösen Lebens „unter ihren eigenen Gliedern die Vermassung und die Flucht in das bloß kollektive religiöse Leben bekämpfen: Unselbständigkeit, Flucht vor persönlicher Verantwortung, Abwarten kirchlicher Weisungen von oben am falschen Ort . . .",[65] trägt das jetzt gültige Gesetzbuch der lateinischen Kirche Rechnung. Zu den Grundrechten aller Gläubigen gehört das Recht, „der eigenen Form des geistlichen Lebens zu folgen" (c. 214 CIC/1983).[66] Die Ordensleute werden z. B. in die Pflicht genommen, hinsichtlich der sozialen Kommunikationsmittel selbst darüber zu entscheiden, was für ihre Berufung schädlich ist (c. 666). Ihnen steht auch in bezug auf die geistliche Führung die gebührende Freiheit zu (c. 630 § 1).

---

[56] *K. Mörsdorf*, Kirchenrecht II, München — Paderborn — Wien 1967[12], 254.

[57] „Auch hier äußert sich die Tendenz, den Geltungsbereich kirchlicher Rechtsvorschriften einzuschränken" (*P. Krämer*, Die Zugehörigkeit zur Kirche: HdbKathKR, 162—171, 169).

[58] Vgl. *K. Mörsdorf*, Kirchenrecht I, München — Paderborn — Wien 1964[11], 184.

[59] Ders., Kirchenrecht III, München — Paderborn — Wien 1979[11], 425.

[60] Ebd. 424.

[61] Ebd.

[62] Communicationes IX (1977) 305; vgl. *P. Krämer*, Was bringt die Reform des Kirchenrechts?: StdZ 199 (1981) 651—659, 655f; ders., Was brachte die Reform des Kirchenrechts?: StdZ 201 (1983) 316—326, 321; *H. Schwendenwein*, Das neue Kirchenrecht, Graz — Wien — Köln 1983, 464.

[63] Vgl. *N. Ruf*, Das Recht der katholischen Kirche, Freiburg — Basel — Wien 1983, 357f.

[64] *P. Krämer*, Die Zugehörigkeit zur Kirche, a.a.O. 169; *P. Gradauer*, Der Kirchenaustritt und seine Folgen: ThPQ 132 (1984) 64—75, 66.

[65] *K. Rahner*, Schriften zur Theologie II, Einsiedeln — Zürich — Köln 1961[5], 113. Vgl. *J. Ratzinger*, Freiheit und Bindung in der Kirche: Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht, a.a.O. 37—52, 51: „Der Vielfalt spiritueller Entwürfe und Lebensformen muß unter dem gemeinsamen Maß des Glaubens breiter Raum gegeben werden."

[66] Vgl. LG 12,2; Schema-LEF c. 14; s. auch *P. Hinder*, Grundrechte in der Kirche, Fribourg 1977, 231f.

2.3.4. *Die Entscheidungsfreiheit hinsichtlich des vorgeschriebenen jährlichen Kommunionempfangs*

Nach c. 859 § 1 CIC/1917 war jeder vernunftbegabte katholische Christ verpflichtet, wenigstens einmal im Jahr, und zwar zur österlichen Zeit, die Eucharistie zu empfangen. Dabei war es dem Ortsordinarius gestattet, innerhalb bestimmter Grenzen die österliche Zeit zu verlängern (c. 859 § 2 CIC/1917). Aus einem vernünftigen Grund konnte auch der Beichtvater erlauben, daß jemand den Empfang der Osterkommunion für eine gewisse Zeit hinausschob (c. 859 § 1 CIC/1917).
Im neuen CIC ist die Verpflichtung jedes zur Kommunion zugelassenen Gläubigen, einmal im Jahr die heilige Kommunion zu empfangen, rezipiert worden (c. 920 § 1 CIC/1983). Generell muß dieses Gebot in der österlichen Zeit erfüllt werden (c. 920 § 2). Neu ist aber der Zusatz: „wenn ihm (dem Gebot) nicht aus gerechtem Grund zu einer anderen Zeit innerhalb des Jahres Genüge getan wird" (ebd.). Durch diese Klausel wird dem einzelnen Christen die Freiheit gelassen, einen von ihm aus gerechtem Grund gewählten Zeitpunkt für den jährlichen Kommunionempfang wahrzunehmen.
Zudem kann jetzt auch auf die mit Rücksicht auf die Verpflichtung zum jährlichen Kommunionempfang eingeräumte, liturgisch sehr fragwürdige[67] Möglichkeit des Ortsordinarius, die Zeit zwischen dem 4. Fastensonntag[68] und dem Hochfest der Dreifaltigkeit als österliche Zeit zu deklarieren,[69] verzichtet werden.[70]

2.3.5. *Änderungen bezüglich des Fasten- und Abstinenzgebotes*

Das göttliche Gebot, Buße zu tun (Mk 1, 15), wird von der kirchlichen Autorität durch die Bußordnung geregelt. Der CIC/1983 greift in den cc. 1249—1253 wesentlich die von Papst Paul VI. in der Apostolischen Konstitution „Paenitemini" vom 17. 2. 1966[71] vorgenommene Neuordnung des Bußwesens auf.[72] Im Vordergrund steht nun nicht mehr eine zum Pharisäertum verleitende zentrale Vorschrift über den Verzicht auf bestimmte Speisen. Die Abstinenz bezieht sich zwar zunächst auf Fleischspeisen, aber es kann von der Bischofskonferenz auch die Abstinenz von anderen Speisen gefordert werden (c. 1251 CIC/1983). Die Bischofskonferenz besitzt die Kompetenz, sogar andere Bußformen, besonders Werke der Caritas und Frömmigkeitsübungen, ganz oder teilweise an Stelle von Fasten und Abstinenz festzulegen (c. 1253 CIC/1983).
Die wesentliche Beobachtung der kirchlich vorgeschriebenen Bußtage stellt nach wie vor eine gewichtige Verpflichtung dar.[73] Die Kirche legt aber nicht mehr fest, wann eine Nichtbeachtung der Bußverordnung im einzelnen zur schweren Sünde oder Schuld führt. Nach dem geltenden Recht verstößt derjenige schwer gegen das kirchliche Fasten- und Abstinenzgebot, der ohne Entschuldigungsgrund einen in quantitativem oder qua-

---

[67] Vgl. *A. Adam*, Das Kirchenjahr mitfeiern, Freiburg — Basel — Wien 1979, 75—81; *H. Auf der Maur*, Feiern im Rhythmus der Zeit I: Handbuch der Liturgiewissenschaft, Teil V, hg. v. *H. B. Meyer* u. a., Regensburg 1983, 138.
[68] In deutschen Diözesen war es sogar üblich gewesen, die österliche Zeit bereits am Aschermittwoch oder am 1. Fastensonntag beginnen zu lassen (*J. Miller*, Österliche Zeit: LThK² VII, 1277).
[69] C. 859 § 2 CIC/1917.
[70] Anders N. Ruf, der den Beginn der österlichen Zeit mit dem Aschermittwoch angibt (*N. Ruf*, Das Recht der katholischen Kirche, a.a.O. 221).
[71] Ap. Konst. „Paenitemini": AAS 58 (1966) 177—198; NKD 2, 6—47.
[72] *R. Sebott*, Geheiligte Zeiten: HdbKathKR, 654-659, 657.
[73] Responsum der Konzilskongregation vom 24. 2. 1967: AAS 59 (1967) 229.

litativem Sinn beträchtlichen Teil der vorgeschriebenen Bußverpflichtung unterläßt.[74] Damit wird dem einzelnen katholischen Christen Freiheit und Verantwortung für sein eigenes Bußetun, für seine Metanoia, zugestanden.

2.3.6. Die freie Wahl des Lebensstandes

In c. 219 CIC/1983 wird allen Gläubigen das Recht zuerkannt, ihren Lebensstand frei von jeglichem Zwang zu wählen.[75] Dieses kirchliche Recht ist eine Rezeption und Ausformung des allgemeinen Menschenrechts auf freie Entfaltung der Persönlichkeit.[76] Das Recht auf freie Wahl des Lebensstandes im neuen CIC wird, wenn es sich materiell vom CIC/1917 unterscheiden soll, in der Kirche etwas mehr besagen müssen, als daß niemand zur Eheschließung, zum Empfang einer sakramentalen Weihe oder zum Eintritt in ein Institut des geweihten Lebens oder in eine Gesellschaft des apostolischen Lebens gezwungen werden darf.

2.3.7. Die Aufhebung der Bücherzensur

In die Zeit der nachkonziliaren Gesetzgebung fällt die Aufhebung des Bücherverbotes. Jeder Gläubige kann seit dem Dekret der Glaubenskongregation vom 15. 11. 1966[77], durch das die Bücherverbote des c. 1399 CIC/1917 abgeschafft[78] und die damit verbundenen Strafen (vgl. c. 2318 CIC/1917) aufgehoben wurden, nur für sich persönlich Bücher auf den Index setzen. Das Bücherverbot bleibt nämlich in seiner moralischen Verpflichtung bestehen, da von ihm keine menschliche Autorität befreien kann.[79]
Die Aufhebung der Bücherverbote zielt darauf ab, dem einzelnen Glied der Kirche eine größere Freiheit für eine verantwortete Entscheidung zuzubilligen.[80]
Ungeachtet dessen bleibt es das Recht und die Pflicht der Hirten der Kirche, darüber zu wachen, daß nicht durch Schriften oder den Gebrauch der sozialen Kommunikationsmittel der Glaube oder die Sitten der Gläubigen Schaden nehmen (c. 823 CIC/1983). Die Bischöfe können die von den Gläubigen ihrer Diözesen herausgegebenen Schriften, soweit sie den Glauben oder die Sitten berühren, ihrem Urteil unterwerfen und nötigenfalls zurückweisen (ebd.). Nach c. 831 § 1 CIC/1983 dürfen katholische Christen in Tageszeitungen, Zeitschriften oder anderen Periodika, die die katholische Religion oder die guten Sitten offenkundig angreifen, nicht schreiben; es sei denn, es läge ein gerechter und vernünftiger Grund vor.

---

[74] Ap. Konst. „Paenitemini" II § 2; vgl. *B. Häring*, Frei in Christus I, a.a.O. 399f.
[75] Vgl. Schema-LEF c. 19.
[76] *M. Kaiser*, Die rechtliche Grundstellung der Christgläubigen: HdbKathKR, 171–184, 178. Zum allgemeinen Menschenrecht auf freie Persönlichkeitsentfaltung s. *T. Maunz/R. Zippelius*, Deutsches Staatsrecht, München 1982[24], 171–174.
[77] AAS 58 (1966) 1186; vgl. dazu *G. May*, Die Aufhebung der kirchlichen Bücherverbote: Ecclesia et ius (FS für A. Scheuermann), hg. v. *K. Siepen/J. Weitzel/P. Wirth*, München – Paderborn – Wien 1968, 547–571, 564–567.
[78] Vgl. z. B. *A. Sleumer*, Index Romanus, Osnabrück 1951[10].
[79] *K. Mörsdorf*, Kirchenrecht II, a.a.O. 438; *H. Schmitz*, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, a.a.O. 25.
[80] R. Sebott schreibt zu den Canones 822–832 CIC/1983: „Bei diesen Ausführungen im neuen CIC spürt man deutlich den Zug zur Entrechtlichung, verbunden mit dem Appell an die größere Verantwortung des einzelnen" (*R. Sebott*, Das neue kirchliche Gesetzbuch: HerKorr 37 [1983] 128–134, 130).

2.3.8. Änderungen bezüglich des Mischehenrechts

Die Bekenntnisverschiedenheit der Ehe fällt im neuen Gesetzbuch nicht mehr unter die Ehehindernisse.[81] Das strenge Verbot des CIC/1917 in bezug auf die Eheschließung zwischen zwei Getauften, von denen der eine katholisch ist, der andere einer häretischen oder schismatischen Religionsgemeinschaft angehört (c. 1060 CIC/1917), wurde durch das Motuproprio Papst Pauls VI. „Matrimonia mixta" vom 31. 3. 1970 aufgehoben.[82] Die Eheschließung bedurfte nun nur noch einer Dispens des Ortsordinarius vom Hindernis der Konfessionsverschiedenheit. Nach c. 1124 CIC/1983 wird jetzt nicht mehr eine förmliche Dispens verlangt. Doch bleibt die Erlaubnis für den Abschluß einer Mischehe der zuständigen Autorität vorbehalten.[83]
Mit Blick auf die bekenntnisverschiedenen Ehen sei noch auf die Bestimmungen über die Taufe und Erziehung der Kinder hingewiesen. Nach dem MP „Matrimonia mixta" hatte der katholische Ehepartner die schwerwiegende Verpflichtung, das aufrichtige Versprechen abzugeben, nach Kräften alles zu tun, damit seine Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen wurden.[84] Diese Anordnung ist in c. 1125 n. 1 CIC/1983 aufgenommen worden.[85]
Im MP „Matrimonia mixta" wurde auch die in c. 2319 § 1 nn. 3 und 4 CIC/1917 statuierte Strafsanktion, nach der Katholiken, die ihre Kinder außerhalb der katholischen Kirche taufen und erziehen ließen, der Exkommunikation als Tatstrafe verfielen, abrogiert[86]. In Anbetracht der tragenden Grundgedanken der neuen Mischehenordnung, die auf die Achtung des Grundrechtes auf Ehe und Familie und der freien Glaubens- und Gewissensentscheidung abzielen,[87] ist es unverständlich, wie die Strafbestimmung des c. 1366 in den CIC/1983 gelangen konnte. Nach ihr werden Eltern bzw. deren Stellvertreter, die eine nichtkatholische Taufe oder Erziehung ihrer Kinder veranlassen, mit einer Beugestrafe oder einer anderen gerechten Strafe belegt. Im Unterschied zu der Strafbestimmung des CIC/1917 handelt es sich hier nicht um eine Tatstrafe, sondern um eine Spruchstrafe (Urteilsstrafe), die zumindest eine Beurteilung der jeweiligen Situation durch den Ortsbischof voraussetzt.[88] Zu prüfen bleibt, inwieweit sich diese Strafregelung auf die Mischehen bezieht,[89] die im Unterschied zu früher keine rechtlichen Garantien mehr für die katholische Kindererziehung zu geben brauchen.[90]

---

[81] *P. Krämer*, Was brachte die Reform des Kirchenrechts?, a.a.O. 323; *J. Prader*, Das kirchliche Eherecht, Bozen — Würzburg — Innsbruck — Wien 1983, 133; vgl. auch *H. Zapp*, Kanonisches Eherecht, Freiburg 1983[6], 209—213.
[82] MP „Matrimonia mixta": AAS 62 (1970) 257—263; NKD 28, 118—133.
[83] H. Heinemann vermutet, daß es sich bei dem Verbot der konfessionsverschiedenen Ehe in der Sache doch um ein verbietendes Ehehindernis handelt (*H. Heinemann*, Die konfessionsverschiedene Ehe: HdbKathKR, 796—808, 799; vgl. auch *M. Kaiser*, Neues im neuen Gesetzbuch der Kirche: StdZ 202 [1984] 262—276, 275).
[84] MP „Matrimonia mixta", Nr. 4.
[85] *H. Zapp*, Kanonisches Eherecht, 214f.
[86] MP „Matrimonia mixta", Nr. 15.
[87] *H. Schmitz*, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, a.a.O. 27; *H. Heinemann*, Die konfessionsverschiedene Ehe, a.a.O. 807.
[88] *H. Heinemann*, Die konfessionsverschiedene Ehe, 806.
[89] Vgl. ebd.
[90] *P. Krämer*, Was brachte die Reform des Kirchenrechts?, a.a.O. 226, Anm. 21.

In einem von den Prinzipien des Ökumenismus und der Entscheidungsfreiheit des einzelnen geprägten kirchenrechtlichen System bildet diese Bestimmung einen Fremdkörper.[91]

2.3.9. Die Tolerierung der Feuerbestattung

Bereits zur Zeit des II. Vatikanums wurde das in c. 1203 § 1 CIC/1917 angeführte Verbot der Feuerbestattung durch eine Instruktion des Hl. Offiziums gemildert.[92] Eine kirchliche Bestattung des Eingeäscherten wurde erlaubt, sofern die Leichenverbrennung nicht aus Leugnung von Dogmen, aus sektiererischem Geist oder aus Haß gegen die katholische Religion und Kirche geschah. Die für ein solches Begräbnis auferlegten Einschränkungen des Begräbnisritus wurden erst durch den neuen Ordo Exsequiarum vom 15. 8. 1969 beseitigt.[93] Doch es soll weiterhin an der Begräbnisfeier ersichtlich sein, daß die Kirche die Erdbestattung der Leichenverbrennung vorzieht.[94] So wird auch in c. 1176 § 3 CIC/1983 die „fromme Gewohnheit", den Leichnam eines Verstorbenen zu beerdigen,[95] empfohlen. Der neue CIC verbietet die Feuerbestattung nicht mehr grundsätzlich. Sie ist nur dann untersagt, wenn sie aus Gründen gewählt wird, die der christlichen Glaubenslehre widersprechen (c. 1184 § 1 n. 2 CIC/1983). „Durch diese Neuregelung ist nicht nur die kirchliche Disziplin in zeitgemäßer Weise gemildert worden, sondern wird auch die freie Entscheidung des Gläubigen hinsichtlich seines Begräbnisses angemessen respektiert".[96]

2.3.10. Die freie Wahl der Schule

Gegenüber dem CIC/1917, der den Besuch nichtkatholischer Schulen verbot (c. 1374 CIC/1917), wird im kirchlichen Gesetzbuch von 1983 den Eltern das Recht gegeben, eine Schule für ihre Kinder frei zu wählen (c. 797 CIC/1983). Dazu wird den Eltern vorgeschlagen, ihre Kinder jenen Schulen anzuvertrauen, in denen die katholische Erziehung gesichert ist. Anderenfalls sollen sie dafür sorgen, daß die erforderliche katholische Erziehung außerhalb der Schule geschieht (c. 798 CIC/1983).

2.3.11. Die Konsequenzen aus der Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge

Nach c. 1374 CIC/1983 führt die Zugehörigkeit zu einer Freimaurerloge nicht mehr wie nach c. 2335 CIC/1917[97] ipso facto zur Exkommunikation. Der CIC/1983 schreibt vor, daß derjenige, der einer Vereinigung beitritt, die gegen die Kirche Machenschaften betreibt, mit einer gerechten Strafe belegt werden soll (c. 1374). Auf eine namentliche Nen-

---

[91] *H. Müller*, Geist und Gesetz. Das neue Gesetzbuch für die Kirche; Südwestfunk. Glauben heute — vom 22. 5. 1983 (Manuskript), 9; ders., Ein neues Gesetzbuch für die Kirche. Erwartung und Wirklichkeit: Pastoralblatt 35 (1983) 354—360, 358.

[92] Instructio de cadaverum crematione vom 5. 7. 1963: AAS 56 (1964) 822f.

[93] Ordo Exsequiarum, Typ. Pol. Vat. 1969, Normae generales, Nr. 15.

[94] Ebd.

[95] „Im Erdbegräbnis sieht die Kirche die größte Ähnlichkeit mit dem Begräbnis des Herrn" (*H. J. F. Reinhardt*, Das kirchliche Begräbnis: HdbKathKR, 840—844, 840).

[96] *H. Schmitz*, Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung, a.a.O. 31.

[97] „Nomen dantes sectae massonicae aliisve eiusdem generis associationibus quae contra Ecclesiam vel legitimas civiles potestates machinantur, contrahunt ipso facto excommunicationem Sedi Apostolicae simpliciter reservatam" (c. 2335 CIC/1917).

nung solcher Vereinigungen wird verzichtet.[98] Wenn im CIC/1983 bezüglich der Mitgliedschaft in einer Freimaurerloge keine strafrechtlichen Sanktionen erwähnt werden, so behält doch das in der Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. 5. 1980[99] ausgesprochene moralische Verbot eines Eintritts in eine Loge seine Gültigkeit.[100] Die Beurteilung der Freimaurerei durch die Deutsche Bischofskonferenz wird durch eine Erklärung der Glaubenskongregation vom 26. 11. 1983[101], die aufgrund fehlender Angaben über die Freimaurerei im neuen CIC abgegeben wurde, bekräftigt und verschärft. Die Erklärung der Glaubenskongregation wiederholt das negative Urteil der Kirche über die freimaurerischen Vereinigungen und verbietet die Zugehörigkeit zu einer Loge. Die katholischen Christen, die der Freimaurerei angehören, befinden sich im Stand der schweren Sünde und können nicht die heilige Kommunion empfangen.[102] Die Erklärung der Glaubenskongregation geht hier weiter als der CIC/1983, der ein Interdikt nur für die Leiter und Förderer antikirchlicher Vereinigungen ausspricht (c. 1374). Abzuwarten bleibt, wieweit mit dieser römischen Erklärung „die Bemühungen, im Verhältnis Kirche—Freimaurer zu einem neuen modus vivendi zu kommen",[103] zurückgeworfen werden.

2.4. Würdigung der Ergebnisse

Der neue CIC erspart seinem Betrachter Wechselbäder nicht. An so manchen Stellen ist die konziliare Idee der Freiheit und Verantwortung des einzelnen Gläubigen verwirklicht worden, an anderen wird sie wieder zurückgenommen, und statt dessen tauchen dann längst überwunden geglaubte Relikte des alten Codex auf.
Obwohl das kirchliche Gesetzbuch die Entscheidungsfreiheit und Eigenverantwortlichkeit des einzelnen Christen respektiert und schützt,[104] ist es nicht gelungen, den Begriff von der geistlichen Freiheit als Gegenbegriff zur „potestas sacra" in den Codex aufzunehmen[105] und z. B. auf die Verpflichtung des Gläubigen zum Dispenseinholen für eine Befreiung von der Sonntagspflicht aus gerechtem Grund zu verzichten (vgl. c. 1245 CIC/1983).[106]
Es wäre auch zu überlegen gewesen, ob die spirituelle und ekklesiale Notwendigkeit zur jährlichen Kommunion[107] und Beichte[108] nicht sinnvollerweise als Empfehlung anstatt

---

[98] Bischof *J. Stimpfle* sieht bei den freimaurerischen Vereinigungen den Tatbestand der Machenschaften gegen die Kirche vorliegen. Wenn ein Katholik einer solchen Vereinigung beitritt, sind seiner Meinung nach die cc. 1364 und 1374 CIC/1983 anzuwenden (*J. Stimpfle*, Freimaurerei und katholische Kirche. Nach Veröffentlichung des neuen Kirchenrechts: IKZ Communio 13 [1984] 166—174, 173).

[99] Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz vom 12. 5. 1980 zur Frage der Mitgliedschaft von Katholiken in der Freimaurerei: AfkKR 149 (1980) 164—174.

[100] *R. Sebott*, Der Kirchenbann gegen die Freimaurerei ist aufgehoben: StdZ 201 (1983) 411—421, 416.

[101] Erklärung der Glaubenskongregation zur Freimaurerei vom 26. 11. 1983: Osservatore Romano (dt. Ausgabe vom 2. 12. 1983), 3.

[102] Ebd. — Die Feststellung, daß ein Katholik, der einer Freimaurerloge angehört, sich im Stand der schweren Sünde befindet, ist moraltheologisch nicht ganz unproblematisch. Zu den Bedingungen für eine schwere Sünde s. *J. Mausbach/G. Ermecke*, Katholische Moraltheologie I, Münster 1954[8], 339—343.

[103] Freimaurerschelte: HerKorr 38 (1984) 4f, 4.

[104] *H. Müller*, Theologisch-kanonische Grundlagen der Grundrechte der Christen, a.a.O. 100; ders., Geist und Gesetz, a.a.O. 8; ders., Ein neues Gesetzbuch für die Kirche, a.a.O. 357.

[105] *H. Schmitz*, Der Codex Iuris Canonici von 1983: HdbKathKR, 33—57, 47. Zum Begriff von der geistlichen Freiheit s. *W. Aymans*, Kirchliche Grundrechte und Menschenrechte: AfkKR 149 (1980) 389—409, 403—406; ders., „Munus" und „Sacra potestas": Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht, a.a.O. 185—202, 196—199.

[106] *H. Müller*, Das Sonntagsgebot — Anachronismus oder heilsamer Appell?: ThPQ 122 (1974) 150—163, 162; ders., Freiheit in der kirchlichen Rechtsordnung?, a.a.O. 470, Anm. 106.

[107] Vgl. cc. 897f CIC/1983.

[108] Vgl. c. 959 CIC/1983.

als Mußvorschrift ohne Rechtswirkungen (cc. 920 § 1; 989 CIC/1983) hätte ausgesprochen werden können.
Zusammenfassend läßt sich sagen, daß das ernste Anliegen von Papst Paul VI., mit weniger gesetzlichen Reglementierungen für das religiöse Leben auszukommen und dem verantwortungsbewußten Handeln des einzelnen Gläubigen im kirchlichen Gesetzbuch mehr Raum zu geben, mit dem geltenden Codex Iuris Canonici noch nicht voll erfüllt ist. An die weitere Rechtsentwicklung in der Kirche wird die Forderung bestehen bleiben, durchscheinen zu lassen, „daß wir nicht einem kleinen Buchhalter, sondern einem unendlich intelligenten und großzügigen Gott dienen".[109]

---

[109] *L. Örsy*, In der Spannung zwischen Gesetz und Leben: Orientierung 47 (1983) 158–161, 161.

Der aktuelle Zeitschriften-Tip:

„Kunst und Kirche", Heft 4/1984

Thema: Junge Kunst in Österreich

Dieses Heft bietet einen in dieser Form wohl einmaligen Überblick über die junge Generation österreichischer Maler. Bekannte Kunstexperten stellen in illustrierten Kurzmonographien folgende junge Künstler, von denen einige bereits internationales Ansehen errungen haben, vor.

Aus dem Inhalt:

Günter Rombold: Junge Kunst in Österreich, Gottfried Mairwöger, Walter Navratil, Gerwald Rockenschaub, Hubert Scheibl / Wieland Schmied: Kunst in Österreich nach 1945 / Friedhelm Mennekes: Gespräch mit Arnulf Rainer / Wilfried Skreiner: Die österreichische Malerei in den achtziger Jahren, Erwin Bohatsch, Josef Kern, Alois Mosbacher / Ein Brief von Otto Breicha: Frohlocken, wo andere frohlocken? / Peter Baum: Siegfried Anzinger, Franz Blaas, Birgit Jürgenssen / Wolfgang Drechsler: Herbert Brandl, Gunter Damisch, Otto Zitko / Robert Fleck: Brigitte Kowanz und Franz Graf / Dieter Ronte: Thomas Stimm, Hubert Schmalix, Turi Werkner.

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.

WALTER WIMMER

Gebetsnot und not-wendendes Beten (I)

Es gibt viel Literatur über das Gebet. Dennoch verstummt die aus der Gebetsnot stammende Frage nicht: „Wie können wir heute beten?" Sie wird eher noch eindringlicher gestellt.
Diese Artikelserie kann niemandem die eigene Erfahrung und Praxis ersparen. Das Aufzeigen der Gründe für unsere Gebetsnot mag aber schon eine kleine Hilfe dazu sein, sie zu überwinden. In den vier Nummern dieses Jahrgangs der Quartalschrift sollen folgende Ursachen von Gebetsnot besprochen werden: Die Nichtbeachtung natürlicher Dinge (I); die Schwerhörigkeit unserer Zeit gegenüber Gott (II); die persönlich verschuldete Schwerhörigkeit gegenüber Gott (III); die falsche Gebetsweise (IV). (Redaktion)

Hinführung

„Beten ist menschlich",[1] denn „der Mensch ist unheilbar religiös" (B. Welte), aber Beten ist kein Spaziergang, denn Gott ist ein „mühsamer Freund" (H. Oosterhuis); es fällt uns im übrigen nicht leicht, ganz menschlich zu sein. Alle Illusionen über mögliche Schnellkurse sind von Anfang an zu dämpfen, denn Lebensgesetze sind die des nüchternen und auch durch Krisen hindurch geduldigen Wachstums im Gegensatz zum schnell aufgepfropften Machwerk mit seinen Wassertrieben und Scheinfrüchten. Das Gebet führt nicht in ein Schlaraffenland, sondern will Zugang sein zum Reich Gottes, das kein Reich der billigen Gnade ist. Mühe und Gnade gehören zusammen; zunächst ist Beten mehr Mühe, in den tieferen Stufen wird es immer mehr Gnade. Erst nach den Jahreszeiten Winter, Frühling und Sommer kommt der früchtetragende Herbst. Das darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß viel Korn bereits in stiller Winternacht gedeiht. Beten als Gang in die Mitte gegen den Sog der Peripherie wurde immer als Mühe erlebt, die sich freilich „lohnt". So sagt der Wüstenvater Abbas Agathon:

„Es gibt keine größere Mühe als das Beten zu Gott. Überall, wo der Mensch beten will, wollen ihn die Heilsfeinde abhalten. Denn sie wissen, daß ihnen von keiner Seite her mehr Behinderung droht als vom Beten zu Gott . . . Das Beten verlangt Kampf bis zum letzten Atemzug."[2]

Romano Guardini meint in seiner „Vorschule des Betens":

„Im allgemeinen nämlich betet der Mensch nicht gern. Er empfindet dabei leicht eine Langeweile, eine Verlegenheit, einen Widerwillen, geradezu eine Feindseligkeit. Alles andere erscheint reizvoller und wichtiger."[3]

Auch wenn Beten menschlich ist, sind wir aufgrund der Haut, in der wir stecken, und der Luft, die wir atmen, keine Naturtalente mehr, denn „wir leben anders als wir gemacht sind" (R. Riedl). Wie wir für den zwischenmenschlichen Kontakt Nachhilfeunterricht (Kommunikationstraining) brauchen, so bedürfen wir auch des Kommunikationstrainings mit Gott, des „Exerzierens", um in die Vertrautheit mit ihm hineinzuwachsen (Exerzitienziel: familiaritas cum Deo). Wie in der Beziehung zwischen Eltern und Kind das Urvertrauen grundgelegt wird, indem das Kind das Antlitz seiner Eltern „gnädig", d. h. in bedingungsloser Liebe, über sich leuchten sieht und Antwort

---

[1] Vgl. *J. Sudbrack*, Beten ist menschlich. Aus der Erfahrung unseres Lebens mit Gott sprechen, erw. Neuausgabe von HTB 465, Freiburg 1981.
[2] Weisungen der Väter (Sophia. Quellen östl. Theologie, hg. v. *J. Tyciak* und *W. Nyssen*, Bd. 6), Freiburg 1965, n. 91, 42f.
[3] *R. Guardini*, Vorschule des Betens, Einsiedeln 1964, 7. Aufl., 16.

gibt in seinem ständig wiederholten „Mama, Papa, . . .", so hören wir auf unsere Frage, wie wir beten sollen, Jesu Aufmunterung, es wie Kinder zu machen und ständig neu zu rufen „Abba, Vater unser".
Die Vater-Anrede entspricht unserem Kindsein, doch Jesus fordert uns nicht auf, Kinder zu bleiben, sondern wie Kinder zu werden. Wie jede Menschwerdung notwendige Lebenskrisen durchläuft, so ist auch unsere Beziehung zu Gott, also unser Beten, einem solchen Prozeß mit Krisen unterworfen, um Kinder einer zweiten Naivität zu werden. Wir sollten dabei nicht vergessen, daß Krise immer ein Zweifaches bedeutet: Katastrophe und Hoffnung. Die Lebenskrisen wollen also Krisen zum Leben sein. Die Not ist ein Schrei nach Abhilfe, wie der Schmerz ein Signal ist, mit dem der gesunde Körper reagiert, um falsche Weichenstellungen zu korrigieren.

Gebetsnot als Folge der Nichtbeachtung natürlicher Dinge

Gnade setzt Natur voraus

Es ist eine der wichtigen theologischen Erkenntnisse, daß die Gnade die Natur voraussetzt und vervollkommnet (gratia supponit et perficit naturam), aber zugleich eine der Wahrheiten, an denen wir uns oft versündigen. Wir treiben vielfach Raubbau an unserer Natur und erwarten dann, daß die Gnade den Schaden gutmacht und das Gebet die Wunden heilt.
Wer nicht beten kann, muß sich zunächst fragen, wie es um sein Menschsein steht, damit er nicht, bildlich gesagt, dem Fehler verfällt, im zweiten Stockwerk seines Hauses zu bauen, statt die notwendigen Fundamente im Keller und Erdgeschoß zu legen, denn „die Dinge entwickeln sich nicht von oben nach unten, sondern der organische Aufbau eines Menschen, auch der seiner Weltanschauung, seiner Religion erfolgt von unten nach oben".[4] Ich soll für ein Wunder Gottes, in dem Gott die Natur „überspringt", offen sein, aber ich darf es nicht verlangen und nicht Gottes Allmacht in dieser mich letztlich entmündigenden Richtung strapazieren, denn Gott ist nicht nur mein Erlöser, sondern auch mein Schöpfer und Erhalter. Auch wenn des Menschen Natur durch die Sünde verletzt und für das Böse anfällig ist, ist sie nicht ganz verdorben und kann und soll der Mensch mit Gottes Kraft in Entfaltung seiner Fähigkeiten alles ihm Mögliche tun. Es besteht keine Konkurrenz zwischen dem Schöpfer und Erlöser, der zugleich Vollender ist. Beten ist nicht eine Einladung, die Hände in den Schoß zu legen (Quietismus), es ist vielmehr die Anerkennung Gottes, der mich zu mir selbst und zu meinen Talenten befreit und freilich zugleich mein immer fragmentarisches und oft fehlerhaftes Tun nochmals in seiner Liebe überholt und umfängt. So soll ich — nach Ignatius von Loyola — so handeln, als ob alles von mir abhinge, zugleich darf ich so vertrauen, als ob alles von Gott abhinge (wodurch das erste vom Fluch und vom Krampf der Selbsterlösung befreit wird zum Maß des mir in Freiheit Möglichen). Wir sollen also nicht — analog zum Ankämpfen — gegen etwas „an-beten", wenn die Gründe der Not woanders liegen, nämlich in der Nichtbeachtung natürlicher Dinge. Leid und Not sollen wir auch dort nicht allzu schnell als Gottes Willen ansehen, wo er uns Kräfte gegeben hat, diese zu beseitigen — gemäß dem Gebet F. Öttingers aus dem Jahre 1728:

„Gott, gib mir den Mut, das Leid, das in der Welt verhinderbar ist, zu beseitigen. Gib mir die Kraft, das Leid, das unvermeidbar ist, zu ertragen. Und gib mir die Weisheit, zwischen diesen beiden Dingen zu unterscheiden."

[4] *E. Ringel*, Die österreichische Seele. 10 Reden über Medizin, Politik, Kunst und Religion, Wien 1984, 72.

Gebetsnot kann also ein Aufruf sein, wieder gesund und vernünftig zu leben, mein Menschsein ernstzunehmen und „positiv" zu denken und zu handeln. Wer sich überarbeitet und nicht mehr ausspannt, soll sich nicht wundern, daß er nicht mehr beten kann. Wer sich nicht genügend Schlaf gönnt und auch den Jahresurlaub als Luxus ansieht, wird leicht in eine Krise geraten, die er nicht durch vermehrte Gebetszeit beheben kann. Wer von einer Arbeit in die andere fällt und keine Pause mehr macht, der erstickt damit auch das Gebet. Wer sich aus Vergötzung des Leistungsprinzips kein Kranksein mehr gestattet, wird die Warnsymptome seines Leibes nicht mehr hören. Wer stark Kopfweh oder Zahnschmerzen hat, wird sich nicht in ein tiefes Gebet versenken können; er soll zunächst etwas gegen seine Schmerzen tun. Wenn jemand an Depressionen leidet, so darf er seine Not vor Gott hintragen, aber zugleich soll er das ihm Mögliche tun, um den aktuellen Schmerz und — womöglich langfristig — die dahinterliegenden Ursachen auch therapeutisch zu lindern oder zu heilen. Heilung durch Gebet darf nicht zum Überspringen der möglichen natürlichen Hilfen, also aller medizinischen und notfalls auch psychotherapeutischen Möglichkeiten, werden, zu einer supranaturalistischen Flucht ins Gebet. Humanes Tun darf freilich das Gebet nicht ausschließen, sondern muß dafür offen sein, wie auch Arzt und Priester um ihre je eigenständigen und doch ergänzenden Dienste wissen sollen. Viel Gebetsnot bedarf gerade heute aufgrund des durch Erziehung und Milieu vergifteten Gottesbildes der Hilfe der Humanwissenschaften, zumal der Psychotherapie. Oft freilich genügt schon das tiefe humane Wissen des gesunden „Hausverstandes".
Im „Leibgewissen", d. h. in der körperlich verspürbaren Reaktion auf seelische Umstände, hat der Mensch ein feines Sensorium für alle Fälle, in denen er die natürlichen Dinge nicht beachtet. Theoretisch wissen wir zwar sehr viel über die psychosomatischen Zusammenhänge im Krankheitsbereiche, und nicht wenige sind wieder sensibler geworden, wenn sie etwas „im Magen drückt", wenn etwas „den Atem nimmt" oder „im Hals steckenbleibt", . . . aber vielfach wird das „Leibgewissen" als Stimme des Schöpfer-Gottes nicht ernstgenommen, und dann lebt der Mensch in einem falschen Rhythmus.

Verlust der Mehrdimensionalität des Menschen

Die Krankheit des Jahrhunderts, die in der Entfremdung des Menschen von sich selbst, von seinen Mitmenschen, von der Natur und von Gott besteht, ist u. a. eine Folge der seit Descartes (Cogito ergo sum) immer größeren Trennung zwischen Denken und Affekt, die in der einseitigen Vorherrschaft des Rationalen und Technischen und in der entsprechenden Verdrängung der Tiefenschichten des Menschen zum Ausdruck kommt. In einer Welt, in der nur der „Homo Faber" (M. Frisch) zählt, wird alles säkularisiert und viele Erfahrungen der Natur, der Symbole und der Begegnungen, die früher selbstverständliche Wege zum Religiösen waren, haben ihre Bedeutung als „Vorraum des Betens" verloren, wenn der einzelne sie nicht selbst neu für sich zugänglich macht, denn die inzwischen wertfreie Gesellschaft hilft ihm dabei nicht mehr.
Die Christen haben zwar weitergebetet, aber das Beten hat vielfach den Boden unter den Füßen verloren, den Anknüpfungspunkt in der menschlichen Erfahrung, die Verankerung im Humanum. Es darf nicht verwundern, daß solches, seiner Wurzeln beraubtes Gebet immer mehr vertrocknete und seine Lebenskraft und Ausstrahlung verlor. Eine solche Entwicklung kann ins Pathologische gehen und der Frömmigkeit den Beiklang von Unmenschlichkeit und Krankheit geben. So hört man gelegentlich sagen: „Es ist leichter, einen Gesunden fromm zu machen als einen Frommen gesund!" Erwin Ringel,

der die Verdrängungen der „österreichischen Seele" aufzeigt, weist auf deren wunde Stelle, den Glauben zu „entmenschlichen"; seine alarmierende Diagnose sollte zu denken geben:

„Wo Menschliches mit Akribie eliminiert oder verurteilt wird, die Menschwerdung nicht stattfinden darf, geht für eine Lehre auch die Attraktivität auf Menschen verloren, sie droht, aus lebendiger Substanz totes, theoretisches System zu werden. Dies steht in Übereinstimmung mit der gerade in Österreich festzustellenden psychotherapeutischen Einsicht, daß Gott sich vielfach aus dem Bewußtsein zurückgezogen hat, dafür im Unbewußtsein eine unendliche Sehnsucht nach Religion besteht, die aber von einer menschenfernen, ja oft menschenfeindlichen formalistischen Auslegung der christlichen Lehre nicht erfüllt werden kann."[5]

Das Entdecken der wahren Natur des Menschen und damit auch der wahren Menschlichkeit unserer christlichen Religion (vgl. Tertullian: anima naturaliter christiana) besteht nicht in dem, was „man" tut und was gerade „in" ist, denn das ist meist die Eindimensionalität des nur nach Nutzen und Profit rechnenden Homo Faber, sondern vielmehr im Freilegen der verschütteten Dimensionen. Gebet in solchem Klima ist zunächst „‚Unterbrechung', Unterbrechung aller Plausibilitäten, in denen wir leben, und das macht zunächst einmal — sprachlos".[6]
Die ins Unbewußte verdrängte Sehnsucht nach Religion feiert neuerdings Urstände in den verschiedensten, oft recht obskuren Wellen der „neuen Religiosität", die sich aller Esotera annimmt und der der Psychoboom unserer Tage Rechnung trägt. Innerhalb der Kirchen versuchen zurecht etwa die Meditationsbewegung oder die charismatische Gemeindeerneuerung den verlorengegangenen Boden der Erfahrung auf verschiedenste Weise wiederzugewinnen und zu verbreitern, um unser Beten neu in unserer menschlichen Erfahrung zu verankern.

Verwurzelung des Betens im „Humusboden" unserer normalen Erfahrung

Die Frage nach Gott ist zunächst nicht die Frage, ob es ihn gibt, sondern wie es uns gibt: offen oder verschlossen. In einem Schreiben der holländischen Bischöfe aus dem Jahre 1974 über das Beten bedauern sie die Verkümmerung der Innerlichkeit und fordern ein Zurückgewinnen der tieferen Dimensionen menschlichen Daseins.

„Es scheint uns, daß die Zurückdrängung, unter der das Gebet in unserer Gesellschaft leidet, irgendwie zusammenhängt mit einer zu geringen Wertschätzung von etwas sehr Fundamentalen im Menschen: seiner Sehnsucht, seinem Schmerz, seiner Freude, seiner Rebellion, seiner Hilfsbedürftigkeit, seiner Dankbarkeit, seinem Heimweh nach dem Fest." (Publik-Forum Sonderdruck)

Angesichts der weitgehenden Rationalisierung muß wiederum die normale menschliche Erfahrung zum Humusboden unseres Betens werden: das Staunen und Überraschtwerden im aufmerksamen Betrachten von Dingen, Menschen und Ereignissen, die Empfänglichkeit für das Unerwartete, für das nicht Selbstverständliche und Fremde, die Ergriffenheit von Kunst. Solches erdnahe Beten entspricht Adam, dem „Erdling", dem Gott seinen Geist einhauchte.
Der Mensch muß wieder innehalten, auch und gerade wenn er „keine Zeit hat"; er muß Stoßdämpfer zwischen die einzelnen Arbeiten einlegen, soll er nicht Schaden nehmen; er muß Pufferzonen der Stille zwischen die lauten Bereiche des Lebens schieben, soll das Geheimnis des Lebens nicht getötet werden. Wer verlernt hat, natürliche Pausen zu ma-

[5] *E. Ringel*, a.a.O., 43 (vgl. ebd. 71f. 320—333).
[6] *J. B. Metz*, Voraussetzungen des Betens, in: HerKorr 32 (1978) 132.

chen, etwa beim Jahreswechsel, am Geburtstag, beim Öffnen eines wichtigen Briefes, in Stunden der Entscheidung oder wann immer er außer sich ist vor Freude oder Leid, wird kaum noch Zeit und Anlaß finden, im Gebet die Augen nach oben zu erheben. Grenzfragen, die sich in dunklen oder hellen Stunden auftun, können mit dem „Schlafpulver" der Arbeit oder Zerstreuung betäubt werden; aber nur als eingestandene und angenommene können sie zum „Einfallstor Gottes" (G. v. LeFort) werden.
Es gibt für den Christen praktisch keine menschliche Erfahrung, die nicht Ausgangspunkt für Meditation und Gebet werden könnte. So hat die Meditationsbewegung den ganzen Reichtum an möglichen Erfahrungen eingebracht. Aktive oder passive Leiberfahrungen, Verkosten der fünf Sinne, vielfältige Selbsterfahrung in Stille, im Atmen oder im kreativen Tun, vor allem aber das Wort und die Liebe können zum Fenster zur Ewigkeit hin werden, also zur meditativen Basis des zu Gott hin offenen Betens. Erst durch den Anknüpfungspunkt „unten" enthält das Gebet eine persönliche Teilhabe. Indem ich frage, was *meine* Erfahrung „unten" mit dem lebendigen Gott zu tun hat, beginne *ich* zu beten.
Wie alles Geschaffene, birgt freilich auch die Erfahrung die Gefahr in sich, sich einzuigeln und sich selbst zu genügen. Meditation wird zum Verrat, wenn sie das in ihr enthaltene „Loch" in der Erfahrung nicht offenhält hin zum sie übersteigenden Geheimnis. Um der möglichen Gefahr willen darf aber die Anstrengung nicht nachlassen, den Mutterboden unseres Betens neu zu integrieren und ihn in einem so neugewonnenen inneren Rhythmus des Menschen dem Weg in die Innerlichkeit dienstbar zu machen.

Beachten natürlicher Dinge

Beim inneren Rhythmus des Menschen spielen sein körperlicher, affektiver und seelischer Rhythmus zusammen. Es wird für mein Beten sehr unterschiedlich sein, ob ich Migräne habe oder in Urlaubsstimmung bin, ob ich gerade in Prüfungsangst bin oder von einer guten Begegnung komme, ob sich unter mir ein Abgrund aufzutun scheint oder ich tiefen inneren Frieden empfinde. Bei einem hektischen Lebensrhythmus ist bestenfalls mündliches Gebet möglich — und auch das droht zu versiegen! Je mehr Ruhe einkehrt, umso tiefere Stufen des Betens werden zugänglich. Das Wesentliche im Gebet geschieht zwar von Gott her, doch ich muß das Meine beitragen, mich aus Verkrampfungen und Verspannungen lösen und zur Ruhe kommen.
Die Ordnung der äußeren Bedingungen, etwa die rechte Zeiteinteilung für Arbeit und Erholung, für Bildung und für Freunde und die Beschränkung der Arbeit auf ein erträgliches Maß ist ebenso wichtig wie die Suche nach der inneren Balance zwischen Möglichkeiten und Grenzen. Je mehr der Mensch ja sagen lernt zum eigenen Leben mit seinen Stärken und je mehr er sich mit seinen Grenzen und Schwächen versöhnt, umso weiter und gesünder wird in ihm der „Vorraum des Betens". Aller Abbau dessen, was kränkt und deshalb krank macht (gestörte Beziehungen, menschenunwürdige Arbeitsbedingungen, Angstdruck usw.), ist zugleich Abbau an möglicher Gebetsnot, denn die Schwierigkeiten im Gebet hängen nicht selten mit dem Umgang mit meinen Mitmenschen und mit deren Verhalten zu mir zusammen.[7] Eine Mißachtung der Natur wäre es auch, wenn ich aus meiner Seele eine Mördergrube machte und nur brav moderierte Gebetsworte wählte, während es in mir kocht und brodelt. Solch unehrliches Beten wird

[7] Vgl. *E. Ringel*, a.a.O., 199—227.

versanden; nur die Wahrheit läutert und befreit, nicht die Verdrängung, die wir vor Gott am allerwenigsten notwendig haben, wie uns das alle Höhen und Tiefen des Menschseins umfassende Psalmengebet lehrt.
Das Wahrnehmen der Natur ergibt nicht ein für alle Altersgruppen stereotypes Gebetsmodell, denn wenn Beten so eng mit dem Leben verknüpft ist, so prägen auch die verschiedenen Lebensalter ihm ihren Stempel auf. So sollte uns der normale Unterschied zwischen dem selbstverständlich vertrauensvollen Kindergebet, dem eher unbeholfenen, verlegenen und suchenden Beten des Heranwachsenden, dem vielleicht trotz mancher Krisen zur treuen Gewohnheit gewordenen Gebet des Erwachsenen und dem gelassenen weisen Beten des alten Menschen nicht beunruhigen, sondern eher das Gegenteil, wenn etwa Erwachsene noch wie Kinder oder Jugendliche bereits wie Senioren beten. Wenn wir die natürlichen Dinge mehr beachteten und alle Dimensionen unseres Menschseins besser integrierten, käme es nicht zu den verschiedenen epochalen Pendelschlägen, die bei allem Positiven doch immer wieder einseitig zu werden drohen und so eine neue Gebetsnot heraufbeschwören können. Aus der starken Kopflastigkeit eines vorwiegend rational geprägten Betens kommt es in unseren Tagen zu einem mehr meditativ geprägten Beten mit all seinen Werten, aber auch mit der Gefahr des bloßen Verkostens der eigenen Innerlichkeit; aus einem mehr weltfernen Beten von einst (Mystik) zu einem mehr weltnahen Gebet heute (Politik); das mehr individualistische Beten wechselt über zu einem mehr sozialen Beten — bis hin zur Flucht aus dem Alleinsein in die Gemeinschaft; das stark institutionalisierte Beten bekommt einen notwendigen Ausgleich durch freies und spontanes Beten — mit der Gefahr, Stimmung und Gunst des Augenblicks überzubewerten. Die Besinnung auf den Menschen im Schnittpunkt von Hirn und Herz, Mystik und Politik, Individuum und Gemeinschaftswesen, Buchstaben und Geist könnte uns den rechten Mittelweg weisen und vor neuen einseitigen Pendelschlägen und der damit verbundenen Gebetsnot schützen.

Weg zur Mitte

Um die verlorene Mitte und den inneren Rhythmus wiederzufinden, um also einen guten „Humusboden" für das Beten auch in größeren Tiefen zu bereiten, gibt es zahlreiche Wege (Methoden), deren Begehung heute für viele das Gebot der Stunde ist. Sie können hier nur unvollständig und ohne nähere Erläuterung aufgeführt werden.
Eine Grundübung ist und bleibt das Schweigen, das heute — nach Kierkegaard — notwendiger denn je ist, um die kranke Welt zu heilen. Wer ständig schwätzt, kann nicht beten. Wenn Gott mit einem Menschen etwas vorhat, führt er ihn in die Wüste. Ein weiterer Weg in die Tiefe ist in allen Religionen das rechte Atmen, dessen gleichmäßiger Rhythmus zum ganzheitlichen Loslassen und zum vertrauenden Annehmen führt. Entspannungsübungen in verschiedenen leiblichen Situationen, vor allem im Sitzen und Gehen, sind für viele nervöse Menschen notwendiges Rüstzeug, um wieder beten zu können. Auch die fernöstlichen Methoden Zen und Yoga können für den in der christlichen Tradition Beheimateten eine echte Bereicherung sein, während sie für den des christlichen Standpunktes Entleerten aufgrund ihrer latenten Einheitsmetaphysik nicht ungefährlich sind. Eutonie als Körpererfahrung und autogenes Training sind ebenfalls Hilfe in dem heilenden Individuationsprozeß, so wie auch das Fasten in seiner therapeutischen Wirkung neu entdeckt wird. Wichtig ist auch das Naturerlebnis, bei dem wir unser in die Vergangenheit und die Zukunft abschweifendes Denken durch uns in der Gegenwart geschenkte Empfindungen der Sinne ersetzen, die gute Ruhe der Natur in uns aufnehmen und dadurch selbst gelöst und empfänglich werden.

Diese und andere Wege führen nicht automatisch zum Gebet und sie würden mißbraucht, wollte man dadurch Gott „in den Griff bekommen". Sie wirken jedoch der Gebetsnot entgegen und disponieren uns für das Gebet, indem sie das „Gefäß" dafür bereiten. Es hat auch keinen Sinn, ungeduldig eine Methode nach der anderen auszuprobieren in einem „spiritual searching" (analog zum „medical searching", das ein Krankheitsstadium signalisiert); es ist vielversprechender, in der Treue des Alltags *einen* Weg zu gehen.

landauf-
landab

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

PHILIPP SCHÄFER

Zugänge zu Christus

Ein Literaturbericht

Die Fülle christologischer Literatur macht es wünschenswert, sie in einem Überblick zu erfassen. Der Autor, Ordinarius für Dogmatik an der Universität Passau, hat sich dieser Mühe für einen Vortrag bei einem Symposium über Christologie in Krakau unterzogen. Der gesamte Vortrag wird in den „Analecta Cracoviensia" veröffentlicht. (Redaktion)

Die neuere Christologie fragt besonders nach dem Menschen in Jesus Christus. Sie sucht die Gestalt des Jesus von Nazareth und will ihn als den Bruder der Menschen finden. Diese Suche gestaltet sich je nach der Herkunft und den Interessen der Theologen verschieden.

In unserem Herrn Jesus Christus hat *Karl Adam* (1876—1966) „menschliches Leben in seiner vornehmsten, edelsten Gestalt" zu erfassen und darzustellen gesucht.[1] Umsichtig und sorgfältig sammelte er aus der Schrift Aussagen über die Hoheit und Strahlkraft der menschlichen Erscheinung Jesu in ihrer Wirkung auf die Menschen, die ihm begegneten.[2] Durch die Darstellung des edlen Menschseins Jesu will Adam zum Glauben an Jesus den Christus führen und ihn als den Mittler zeigen, der in seinem Menschsein die Menschen zu Gott bringt. Es geht ihm um diesen Menschen Jesus, „der durch die personhafte Verbundenheit seiner menschlichen Natur mit dem göttlichen Wort und in der Kraft dieser Verbundenheit durch sein Sterben und Auferstehen unser Mittler, unser Erlöser, unser Heiland geworden ist".[3] Da er den Ton seiner Zeit traf, ist es ihm gelungen, in sehr vielen seiner Hörer und unzähligen Lesern seiner Bücher Glaube und Liebe zu Jesus Christus, dem Mittler zwischen Gott und den Menschen, zu wecken und zu vertiefen. Bei aller Umsicht, in der er sich auf die Schrift beruft, zeichnet er ein Bild von Jesus Christus, das dem Bild des edlen Menschen seiner Vorstellung und der Vorstellung seiner Zeit entspricht.[4] Das von ihm entworfene Bild zeigt nicht nur Züge, die von der Schrift gezeichnet sind, sondern auch solche, die er von seiner Vorstellung des edlen und wahren Menschen in dieses Bild hineinmalt.

A. Grillmeier sieht den eigentlichen Beitrag seiner Zeit „zur Vertiefung und Weiterführung der überlieferten Christologie" in der „Frage nach dem menschlichen Bewußtsein

---

[1] *Karl Adam*, Jesus Christus und der Geist unserer Zeit, Augsburg 1935, 25. Zu Karl Adam vgl. *W. Kasper*, Karl Adam: ThPQ 156 (1976) 241—259 mit Literaturangaben; *F. Hofmann*, Theologie aus dem Geist der Tübinger Schule: ThPQ 146 (1966) 262—284.

[2] Vgl. *Karl Adam*, Jesus Christus, Düsseldorf 1949, 87f.

[3] Ebd. 13/14.

[4] „Er stand somit auf der Höhe Seines Lebens und Seiner Kraft, als Er Seine Verkündigung begann" ebd. 89. „Seine leibliche Gestalt muß überaus einnehmend und gewinnend, ja faszinierend gewesen sein" ebd. 91 (mit Verweis auf Lk 2,52). „So muß etwas Strahlendes, Leuchtendes von Seiner Erscheinung ausgegangen sein" ebd. 91. Es ist die Rede von der Zielklarheit seines Denkens (96) von gestrafftem, zielklarem Wollen (96). „Sein Wesen und Leben ist ganz und gar Einheit, Geschlossenheit, Herrlichkeit, ursprüngliche Klarheit und Wahrheit. Es trug derart das Merkmal des Echten, des Wahren, des Aufrechten und Starken, daß sich selbst seine Feinde diesem Eindruck nicht entziehen konnten" (98), mit Verweis auf Mk 10, 14). „Jesus ist ein durchaus heroischer, *heldischer* Charakter, das menschgewordene Heldentum" ebd. 98. Die Vorliebe für die Armen ist ihm „etwas Urtümliches, ein Urgefühl Seines Herzens, herausquellend aus jenem starken Drang des Mit-Leidens mit den Leidenden" ebd. 125.

Jesu Christi".[5] Er kann zeigen, daß in dieser Frage Theologen um das Verständnis des wahren Menschseins Jesu Christi ringen.

Paul Galtier nimmt ein menschliches „Ich" in Christus an, das von der göttlichen Person verschieden ist. Das Bewußtsein ist Äußerung der geistigen Natur und nicht der Person. Im Tätigsein dieses Bewußtseins erfährt sich der Mensch als geistiges Wesen.[6] Galtier nimmt ein „Ichbewußtsein" an, das nicht Person sein muß. So kann er ein Bewußtsein der Menschheit Christi von dem göttlichen Ich in Christus unterscheiden. Zwischen beiden gibt es keinen Übergang. Verbunden sind sie durch eine unmittelbare Gottesschau, in der die Menschheit Jesu sich dem Logos geeint sieht und sich in ihrem Ich an die Person des Logos gebunden erfährt. „Das Innenleben Jesu ist von sich her in Freiheit und Geschlossenheit bestimmt".[7] In Jesus Christus wird ein möglichst eigenständiges und in sich geschlossenes menschliches Bewußtsein gesucht. Dieses eigenständige und geschlossene Bewußtsein macht den Menschen aus.

Karl Rahner geht davon aus, daß geistiges Sein sich als Bei-sich-Sein ausdrückt. Er fordert für die Menschheit Christi den höchsten Grad eines geistigen Bei-sich-Seins. Von daher steht er vor der Schwierigkeit, zu klären, wie in Christus die menschliche Natur bei sich sein kann und doch in diesem Bei-sich-Sein die seinshafte Einigung mit dem Logos erfährt.[8] Rahner sucht diese Bewußtheit der Gottessohnschaft von einer Grundbefindlichkeit des Menschen, seiner Geistigkeit und seines frei getätigten Selbstverständnisses her verständlich zu machen. Eine unmittelbare Gottesschau wird als ungegenständliches Gottesbewußtsein ausgelegt und auf ein Bewußtsein des geschichtlichen Jesus hin, das Fragen, Zweifeln und Lernen zuläßt, verstanden.

P. Schoonenberg meint, die Formulierung von Chalkedon sei durch Veränderungen des Verständnisses seiner Begriffe heute mißverständlich geworden. Bei einer einfachen Wiederholung der Formulierung steht der Mensch Jesus Christus „in Gefahr, zugunsten der göttlichen Person ausgehöhlt zu werden".[9] Er versteht Jesus Christus als eine Person und als menschliche Person. Der Mensch ist in seiner Offenheit auf Gott hin verstanden. Daher kann Gott im Menschen und durch Menschen seiner Gnade wirken, ohne dem Menschen Gewalt anzutun. Gottes Sohn kann daher in der menschlichen Person Jesu und durch die menschliche Person Jesu wirken.

Eine Wende in der biblischen Christologie leitet *Ernst Käsemann* ein. Gegen seinen Lehrer Bultmann, der ausschließlich nach dem verkündigten Christus fragte, erarbeitete Käsemann Kriterien, die einen historischen Zugang zu Jesus ermöglichen sollten. Dies löste in der exegetischen Forschung eine Rückfrage nach dem irdischen Jesus, nach seiner Verkündigung, nach seinem Handeln und seinem Leben aus.[10]

Eine Fülle von Büchern zu Jesus von Nazareth, zu seiner Lehre, seiner Gestalt und seiner Geschichte kam auf den Büchermarkt.[11] In dieser Literatur wurde Jesus weithin als der

---

[5] *A. Grillmeier,* Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975, 702. Vgl. die Besprechung dieses Werkes von G. Greshake in ThPQ 124 (1976) 300ff.

[6] Vgl. zum folgenden *Grillmeier* ebd. 703ff.

[7] Ebd. 704.

[8] Vgl. ebd. 710ff. und *K. Rahner,* Probleme der Christologie von heute: Schriften I, 169—222; Dogmatische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewußtsein Christi: Schriften V, 222—245.

[9] *P. Schoonenberg,* Ein Gott der Menschen, Zürich — Einsiedeln — Köln 1969, 193. Vgl. *A. Schilson — W. Kasper,* Christologie im Präsens, Freiburg 1974, 115—122.

[10] Vgl. *E. Käsemann,* Das Problem des historischen Jesus: ZThK 51 (1954) 125—153; Exegetische Versuche und Besinnungen 1, Göttingen 1964, 187—214.

[11] Vgl. *J. Rollof,* Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild: ThL 98 (1973) 561—572. Die wichtigste Literatur ist zusammengestellt bei: *H. Leroy,* Jesus, Darmstadt 1978, 143—154; *W. G. Kümmel,* Jesusforschung: ThR 41 (1976) 225—363; 43 (1978) 245—265; 45 (1980) 330—337; 47 (1982) 136—165; 348—383.

vorbildliche Mensch gesucht. Sehr viele Autoren lösten das Jesusbild aus dem kirchlichen Rahmen und wollten ihn in seiner Menschlichkeit, in seiner Verkündigung und in seinem Handeln vorstellen. Dieser so vorgestellte Mensch Jesus sollte in die Nachfolge rufen, überzeugen, zu seinem Leben im Dienst am Nächsten einladen. Jesus wurde dargestellt als der Mensch, der frei ist von den Zwängen der Gesellschaft und der die Menschen in ein befreites Dasein führt. Auch in den ernsthafteren Unternehmungen dieser Art zeigt sich immer wieder der Versuch, Übermalungen des Jesusbildes durch die Verkündigung der Urgemeinde, durch die Überlieferung in der Kirche und durch die Vermittlung der Kirche abzulösen durch eine in historisch-kritischer Arbeit gewonnene Gestalt Jesu.

Allgemein gültige Wege menschlicher Erkenntnis sollen ein objektives, allgemein anerkanntes Bild Jesu vorstellen. Gesucht wird der Mensch Jesus in seiner Zeit und in seiner Umwelt. Gefunden wird in aller Regel ein Bild vom Menschen Jesus, das der Vorstellung des Verfassers vom Menschen und vom Menschsein entspricht. Gesucht wird der Mensch Jesus; gefunden wird eine Vorstellung vom Menschen, die bereits zuvor vorhanden ist. Der Aufwand an wissenschaftlicher Gelehrsamkeit erbringt ein Bild des Menschen, vom dem immer schon ausgegangen wird.

Im Zug dieser Bewegung sucht auch *H. Küng* vom konkreten geschichtlichen Jesus her eine dem heutigen Menschen entsprechende geschichtliche Christologie.
Ausgehend „vom wirklichen Menschen Jesus, seiner geschichtlichen Botschaft und Erscheinung, seinem Leben und Geschick, seiner geschichtlichen Wirklichkeit und geschichtlichen Wirkung" fragt er nach „dieses Menschen Jesus Verhältnis zu Gott, seiner Einheit mit dem Vater".[12] In dem Bestreben, das Menschsein Jesu ernst zu nehmen, werden überlieferte Aussagen neu ausgelegt. Die Aussagen vom Sohn Gottes werden übersetzt in Aussagen zu dem Sachwalter Gottes. Das überlieferte Bekenntnis zu Jesus Christus als dem Sohn Gottes wird verstanden als Bekenntnis zu dem Gott, dessen Anspruch in Jesus Christus laut wird, in dem „für die Glaubenden der menschenfreundliche Gott selber nahe war".[13] In diesem Anspruch und der Nähe Gottes geht es um die Sache des Menschen, um den Menschen. Gott will das Wohl des Menschen. Er „will das Leben, die Freude, die Freiheit, den Frieden, das Heil, das letzte große Glück des Menschen: des Einzelnen wie der Gesamtheit".[14] Worin dieses große Glück des Menschen besteht, wird kaum ausgeführt. Soweit es beschrieben wird, sind innerweltliche Verhaltensweisen genannt. Das Christsein wird vom Menschsein her gesehen und das Menschsein vom Christsein her. Das Christsein vermag „auch das Unwahre, Ungute, Unschöne und Unmenschliche zu integrieren und zu bewältigen".[15] Es kann Leiden, Schuld, Tod, Sinnlosigkeit tragen, weil es sich von Gott gehalten weiß. Damit ist dem Menschen im Grunde nichts versprochen. In solchem Frieden mit Gott bleibt er letztlich doch bei sich. Es ist wohl J. Ratzinger zuzustimmen: „im Streit um den Menschen, dem wir ausgesetzt sind, bleibt" diese „Antwort ungenügend".[16] Die Weichen zu diesen Antworten wurden aber in der Christologie von Küngs Christsein gestellt.
E. Schillebeeckx sucht die Einheit in Christus von dem Heil her zu verstehen, das von Gott her in Jesus von Nazareth, dem auferstandenen Gekreuzigten, endgültig und unübersteigbar in der Geschichte des Jesus von Nazareth geschenkt ist. „Gott erlöst, aber

---

[12] *H. Küng*, Christsein, München — Zürich 1974, 125. Vgl. die Besprechung dieses Buches durch Johannes Singer in ThPQ 123 (1975) 387ff.
[13] Ebd. 440.
[14] Ebd. 241.
[15] Ebd. 594.
[16] *J. Ratzinger*, Christsein — plausibel gemacht: ThRv 71 (1975) 364.

in und durch den Menschen Jesus, seine Botschaft, sein Leben und seinen Tod".[17] Ihm geht es um das Leben, Leiden und Sterben Jesu, in dem Gottes Selbstschenkung in der Entfremdung menschlichen Lebens und Todes historische Wirklichkeit wird. Er will an einer menschlich-personalen Seinsweise Jesu Christi festhalten, „um die Tiefe der erlösenden Selbsthingabe Gottes verständlich zu machen und doch Leiden, Tod und Entfremdung nicht in Gott zu verlegen, sondern sie dort zu lassen, wo sie in Wirklichkeit hingehören: in die weltliche Wirklichkeit des menschlichen Daseins".[18]
Schillebeeckx überlegt, was „Menschsein" bedeutet, und meint, nicht unser Begriff von Menschheit könne das Maß sein, nach dem wir Jesus beurteilen. Vielmehr muß seine Menschheit das Maß sein, nach dem wir uns selbst beurteilen. In Jesus sieht er die Offenbarung dessen, was Menschsein bedeuten kann.[19] Das Menschsein versucht Schillebeeckx von der Geschichte Jesu Christi her zu begreifen. Aber dies ist die Geschichte der menschlichen Person Jesu. Gott soll herausgehalten werden. Freilich drückt er sich nur sehr unbestimmt aus.[20] Er sagt nicht klar, ob da ein menschliches Subjekt Jesus leidet oder der Sohn Gottes. Der Mensch wird von der Geschichte her und in dieser Geschichte verstanden und bestimmt. Um dieser geschichtlichen Betrachtung willen scheint Schillebeeckx eine neue Auslegung der alten Einigungsformel zu suchen, mit deren Hilfe der Sohn Gottes deutlicher vom Menschen Jesus zu unterscheiden ist.
In ähnlicher Weise bemüht sich *Wiederkehr* um ein Verständnis der Einheit Jesu Christi, das eine Geschichte des Sohnesbewußtseins Jesu bis hin zu seiner vollen Offenbarung im Osterereignis zuläßt.[21] Wiederkehr sucht diese Geschichte Jesu vom Rahmen des Verhältnisses Gottes zur Welt und des Verhältnisses der Welt zu Gott her darzustellen. Die Geschichte Jesu wird begriffen als der eschatologische oder vollendete Vollzug dieses Verhältnisses von Gott und Welt. Von den Daten des Lebens und der Geschichte Jesu Christi, wie sie aus der Schrift erhoben sind, wird das Sein Jesu Christi als Gottmensch und sein Handeln als gottmenschliches Handeln ausgewiesen. Es bleibt fortwährend im Blick, daß die zweite göttliche Person, der Sohn Gottes, Mensch geworden ist. Das Sein und die Geschichte des Gottmenschen haben ihre Einheit in der Ausrichtung des Sohnes auf den Vater.
Walter Kasper nimmt in der Frage nach der Einheit von Gott und Mensch in Christus ein Personenverständnis auf, das von zwei Grunderfahrungen des Menschen ausgeht. Der Mensch erfährt sich als „unvertretbares und unvertauschbares Ich".[22] Andererseits ist der Mensch nicht ein in sich geschlossenes, sondern von der Wirklichkeit her bestimmtes „und auf alle Wirklichkeit hin offenes Wesen".[23] Person verwirklicht sich in Beziehungen, in einem sich Abgrenzen und in einem Sichöffnen zur Umwelt. Dies wird umgriffen von der Beziehung des Menschen zu Gott. „Die Einmaligkeit wie die Offenheit der Person verlangen nach einem Grund; deshalb ist die Person nicht nur Verweis,

---

[17] *E. Schillebeeckx*, Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden, Freiburg 1975, 591. Vgl. die ausführliche Rezension von W. Gruber in ThPQ 125 (1977) 193–195.
[18] Ebd.
[19] Vgl. Ebd. 428f.
[20] „Und die Leiden, Tod und Entfremdung nicht in Gott zu verlegen, sondern sie dort zu lassen, wo sie in Wirklichkeit hingehören: in die weltliche Wirklichkeit menschlichen Daseins". Ebd. 591.
[21] Vgl. Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik. Band 3/1, 500ff. „Wenn Ostern diese rückwirkende Bedeutung und Erhellung ausübt, dann kann dies nicht heißen, daß vom Ende her die echte Geschichtlichkeit dieses Weges des Sohnes aufgerollt und uneigentlich wird: Jesus *ist* vielmehr so Sohn Gottes, daß er Sohn Gottes *wird*". Ebd. 528.
[22] *W. Kasper*, Jesus der Christus, Mainz 1974, 290. Vgl. die Besprechung von W. Gruber in dieser Zeitschrift 123 (1975) 410f.
[23] Ebd. 291.

sondern auch Teilhabe am Wesen Gottes. Die Person des Menschen läßt sich also letztlich nur von Gott her und auf Gott hin definieren; Gott selbst gehört in die Definition der menschlichen Person hinein".[24] Kasper sieht das Wesen der Person und des Personalen in der Vermittlung. Durch die Einheit in der Person des Sohnes Gottes kommt „die menschliche Personalität zu ihrer schlechterdings einmaligen und unableitbaren Erfüllung".[25] Kasper öffnet dieses Verständnis auf die Trinität hin. Jesus Christus ist die geschichtliche Auslegung der Trinität. Von daher kann er die Vermittlung von Gott und Mensch in Jesus Christus „nur als ein Geschehen ‚im Heiligen Geist' verstehen".[26]
P. Hünermann versteht den Menschen als „Sein-beim-anderen-im-Selbststand".[27] In diesem Selbststand findet sich der Mensch vor. Diese Würde kann ihm nicht geraubt werden. Der Mensch spiegelt „in seinem Selbstsein Würde und Freiheit des absoluten, göttlichen Wesens auf bestimmte Weise wider".[28] Daraus „ergibt sich: der Mensch ist umso vollendeter Mensch, je stärker die partizipative Einheit mit Gott entfaltet ist".[29] In Schuld kann der Mensch diese Anteilnahme verleugnen. Trotz der Ferne zu Gott bleibt der Mensch an den teilgebenden Ursprung gebunden. Von diesen Gedanken her wagt Hünermann eine Annäherung an die Vorstellung der geheimnisvollen Einigung mit Gott. Menschliche Natur, die in ihrem Sein beim anderen nie aus sich heraus vollendet wird, findet geeint mit der göttlichen Natur ihre Vollendung als menschliche. Menschlicher Selbststand, der aus sich selbst heraus nie vollendet sein kann, gewinnt Selbststand im Göttlichen und wird gerade so menschlich vollendet in sich selber stehend.[30] Von Johannes von Damaskus her und seiner Vorstellung von der Perichoresis, der gegenseitigen Durchdringung von Göttlichem und Menschlichem, wird diese Einheit Christi als Prozeß, als lebendiger, in der Geschichte sich vollziehender Vorgang ausgelegt. Diese Gedanken erlauben Hünermann den Tod und die Auferstehung Jesu Christi als vollendete Selbstoffenbarung Gottes auszulegen und die Hingabe des Erhöhten an seine Kirche von der hypostatischen Union her zu verstehen.[31]
Diese in hoher Abstraktion vorgetragenen Vorstellungen sollten deutlicher abgegrenzt und mit der Lebensgeschichte Jesu, wie sie in der Schrift bezeugt ist, vermittelt werden. Hünermann erkennt, daß das von ihm eingebrachte Verständnis des Menschen von Christus und vom theologischen Denken über Christus her ermöglicht ist.
Hans Urs von Balthasar sucht die Einheit in Jesus Christus von der Sendung her zu verstehen. Durch die Sendung ist Jesus Christus zum Sendenden, zum Vater, ausgerichtet. Andererseits will er diese Sendung ausführen mit den menschlichen Kräften. Diese Sendung übt er Schritt für Schritt nach dem Willen des Vaters aus.[32]
Da Christus frei ist und die Ausführung der Sendung nicht einfach vorgegeben ist, kann die Versuchung Jesu, sein Gebet, das Reden vom Glauben Jesu, Nichtwissen, Lernen und Freiheit verständlich gemacht werden. Des weiteren gelingt es, die Ausführung dieser Sendung in Geschichte und Geschichtlichkeit zu zeigen. Schließlich nimmt Balthasar

---

[24] Ebd. 291/292.
[25] Ebd. 295.
[26] Ebd. 296.
[27] *P. Hünermann*, Gottes Sohn in der Zeit. Entwurf eines Begriffes: Grundfragen der Christologie heute, hrsg. v. L. Scheffczyk, (QD 72) Freiburg 1975, 118.
[28] Ebd. 119.
[29] Ebd.
[30] Vgl. Ebd. (teilweise wörtlich übernommen).
[31] Vgl. Ebd. 134f.
[32] Vgl. *Hans Urs von Balthasar*, Theodramatik 2/2, Einsiedeln 1978, 149ff.

zur Erklärung der Einheit in Christus noch eine christologische Auslegung der Analogia entis zu Hilfe. Obwohl eine Psychologie Jesu abgelehnt wird, werden doch sehr feinsinnige Überlegungen zum Sendungsbewußtsein und zum Selbstbewußtsein Jesu vorgetragen. Eine Klärung des Geheimnisses, wie der Sohn Gottes als Mensch lebt, leidet und stirbt und so seine Sendung vollzieht, kann auch Hans Urs von Balthasar letztlich nicht geben. Freilich gelingt es ihm deutlicher als anderen eine Einheit des Sohnes und des Menschen in der Sendung zu erklären.
Die zuletzt genannten Theologen übernehmen sehr bewußt die Aussagen der Konzilien und die Bemühungen um deren Auslegung und Verständnis. Während andere Theologen versuchen, Gott von allem Menschlichen freizuhalten um des Menschen willen, sind sie bereit, Gott in seinem Sohn das Menschliche erfahren zu lassen. In Jesus Christus ist Gottes Sohn gekommen, hat Gottes Sohn sich am Kreuz für die Menschen hingegeben. Da sie ihre Erkenntnis aus der Überlieferung in das Verständnis des Menschen der Gegenwart übersetzen, tragen auch sie — freilich sehr viel selbstkritischer und der Überlieferung treuer ergeben — ein Bild vom Menschsein an das Verstehen Jesu Christi heran. Allerdings sehen sie das Menschsein von Gott her gegeben und erfüllt. Gott gibt den von ihm geschaffenen Menschen frei — auch den, der im Sohn Gottes seiner Natur verbunden ist. Als der Gott engstens Verbundene kann Jesus Christus wahrer Mensch sein.

Helmuth Pree

Österreichisches Staatskirchenrecht

1984. XII, 152 Seiten. Geheftet öS 280,—, DM 40,—. ISBN 3-211-81829-4
(Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft)

Inhaltsübersicht:
Grundlegung: Begriffe. Staatskirchenrecht als Regelungsmaterie. Staatskirchenrechtliche Modelle. Das österreichische Staatskirchenrecht. — Die Individualsphäre von Glaube, Gewissen und Weltanschauung: Verfassungsgesetzliche und völkerrechtliche Rechtsquellen. Der grundrechtlich geschützte Bereich. Die einfachgesetzliche Ausgestaltung der Glaubens-, Gewissens- und Weltanschauungsfreiheit. — Kirchen und Religionsgemeinschaften: Die Rechtsstellung der gesetzlich anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften. Rechtsstellung der gesetzlich nicht anerkannten Kirchen und Religionsgemeinschaften. — Interkonfessionelle Verhältnisse: Allgemeines. Das Ausschließlichkeitsrecht. Beiträge und Leistungen an eine fremde Kirche oder Religionsgemeinschaft. Das interkonfessionelle Begräbnisrecht. Glockengeläute. — Verzeichnis der hauptsächlich verwendeten Literatur. — Sachverzeichnis.



Springer-Verlag Wien New York

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Apostolisches Schreiben „Salvifici doloris"

Noch während des außerordentlichen „Hl. Jahres der Erlösung", am 11. Februar 1984, dem liturgischen Gedenktag Unserer Lieben Frau in Lourdes, ließ Papst Johannes Paul II. ein Apostolisches Schreiben „über den christlichen Sinn des menschlichen Leidens" veröffentlichen, das besonders deutlich die Handschrift unseres derzeitigen Hl. Vaters aufweist. Das Datum war sicher mit Absicht gewählt in Anspielung auf die vielen Kranken, die an dem bekannten Wallfahrtsort Lourdes Heilung und Heil suchen.

Dieses Dokument stellt nicht sosehr ein theologisches Lehrschreiben im traditionellen Sinn dar, man könnte es eher eine Katechese oder eine Betrachtung nennen; es werden darin ja nicht strittige theologische Fragen angeschnitten und entschieden, vielmehr leuchtet die Absicht durch, den Gläubigen trostreiche Wahrheiten und Gedanken nahe zu bringen: aus der Entdeckung des Sinnes des Leidens soll den geplagten Menschen Freude erwachsen (I, 1—4).

Ausgangspunkt dieses Schreibens ist die Welt des menschlichen Leidens (II, 5—8): Die Medizin als Wissenschaft hat wohl den Bereich des menschlichen Leidens am besten erforscht und aufgedeckt, das Feld menschlicher Leiden ist jedoch viel weiter, umfassender: schon die Unterscheidung zwischen körperlichem und moralischem Leiden macht dies deutlich. Ein großes Buch über das Leiden stellt die Hl. Schrift dar; schon das AT, das den Menschen als eine leibseelische Einheit behandelt, nennt viele Situationen, die von Leiden gezeichnet sind. Das Leid kann sich zu gewissen Zeiten sozusagen in besonderer Weise verdichten, so bei Naturkatastrophen, Unglücksfällen, in Zeiten des Hungers und besonders in den Kriegen, die gerade im 20. Jahrhundert zu schrecklichen Folgen geführt haben. Diese Tatsachen führen unausweichlich zur Frage nach dem Sinn des Leidens (III, 9—13): dazu wird zunächst das Buch Ijob herangezogen, dann wird das NT befragt (IV, 14—18) und Jesus Christus mit seinem von der Liebe überwundenen Leiden dargestellt.

Das Evangelium vom Leiden wird aber nicht nur von Jesus Christus selbst verkündet, sondern auch von anderen Zeugen weitergegeben, die auch zur Teilnahme am Leiden Christi berufen sind (V, 19—24): von Maria, den Aposteln und den Jüngern. Das Kreuz Christi wirft ein heilbringendes Licht auf das Leben und Leiden des Menschen und auf die Auferstehung: die Zeugen des Leidens Christi sind zugleich Zeugen seiner Auferstehung: die Zeugen haben der Kirche und der Menschheit ein besonderes Evangelium vom Leiden überliefert (VI, 25—27): Dieses will letztendlich für den Glaubenden zu einer Quelle der Freude werden, wenn es am Erlösungswerk Christi teilnimmt. Das alles soll jedoch nicht dazu führen, vermeidbares Leiden nur passiv und in Untätigkeit hinzunehmen: der Mensch soll sich wie der barmherzige Samariter (VII, 28—30) für den leidenden Mitmenschen einsetzen. Dieses Gleichnis ist auch tatsächlich ein wesentlicher Bestandteil sittlicher Kultur und menschlicher Zivilisation geworden.

Den besonderen Charakter des Dokumentes unterstreicht der Schlußteil (VIII, 31) noch einmal: es will nicht sosehr ein Lehrschreiben sein, sondern eher Trost und Zuspruch bieten; dabei steht hinter dieser Betrachtung des Papstes fühlbar auch das gläubig getragene Leid seines eigenen Lebens; sie schließt mit einer Aufforderung zum Gebet zu Maria, der Mutter Christi, die unter dem Kreuz stand, und zu allen Heiligen, die im Laufe

der Jahrhunderte auf besondere Weise an den Leiden Christi teilgehabt haben.
(Apostolisches Schreiben „Salvifici doloris" vom 11. Februar 1984; AAS 76/1984, 201—250.)

An die Ordensleute und an die Priester

Vor allem an die Ordensleute wandte sich Papst Johannes Paul II. mit einem weiteren Apostolischen Schreiben (vom 25. März 1984) über „Das gottgeweihte Leben im Licht des Geheimnisses der Erlösung". Darin bot der Hl. Vater nicht nur eine sehr dichte Katechese für die Ordensleute, sondern sprach auch konkrete Probleme an, die sich für die Ordensgemeinschaften im Laufe der letzten Jahre entwickelten. Als das Dokument am 29. März der Öffentlichkeit vorgestellt wurde, wies der damalige Sekretär der Kongregation für die Ordensleute, Erzbischof Augustin Mayer OSB, auf diese Problemkreise hin: es gehe sowohl um die Verpflichtung der Ordensleute, immer in voller Übereinstimmung mit den Lehren und Weisungen des kirchlichen Lehramtes zu handeln, als auch um die Gefahr politischen Engagements durch Ordensleute. Dabei wurde ausdrücklich auf das Verbot politischer Tätigkeit für Priester und Ordensleute hingewiesen, das schon früher, am 8. März 1982, ausgesprochen worden war, dieses Mal mit einem besonderen Blick auf die Länder in Lateinamerika. Gleichermaßen gilt dies für die Ermahnung des Papstes zur Treue zum Lehramt: die „neuen Theologien" würden häufig von Ordensleuten getragen: dies gelte nicht nur für die „Theologie der Befreiung", sondern auch für eine ganze Reihe anderer Strömungen.
(Apostolisches Schreiben „Adhortationis donum" vom 25. März 1984; AAS 76/1984, 531—546.)
Wenige Tage vorher, am 7. März 1984, hatte Papst Johannes Paul II. ein Schreiben an die Priester gerichtet: Es nähere sich der Gründonnerstag, an dem jeder Priester eingeladen ist, mit tiefer Dankbarkeit über das unschätzbare Geschenk nachzudenken, das uns Christus gegeben hat. Der Papst betont, er fühle sich auch gedrängt, den Priestern die aufrichtige Liebe und die lebendige Anteilnahme zu bekunden, mit denen er in Gedanken und Gebet ihre tägliche Mühe im Dienst an der Herde des Herrn verfolge.
(„L'Osservatore Romano", deutsch, 2. März und 20. April 1984".)

Weihe der Welt an Maria

Mit einem Apostolischen Schreiben, das am 17. Februar 1984 veröffentlicht wurde, lud der Papst die über 2.600 Diözesanbischöfe in der ganzen Welt ein, gemeinsam mit ihm am 25. März 1984 die Welt von neuem der Gottesmutter zu weihen. Die Bedrohungen für die heutige Menschheit, die sich gegen Ende des 2. Jahrtausends der christlichen Ära abzeichnen und die ihre Wurzeln in der Sünde haben, seien ein weiterer Anstoß, um im Zusammenhang mit dem Hl. Jahr einen noch stärkeren Hilferuf an die Macht der Erlösung zu richten.
Am März 1984 vollzog der Papst den Weiheakt und stellte damit die ganze Welt unter den besonderen Schutz der Gottesmutter als „Mutter der Kirche".
In dem feierlichen Weihegebet, das ebenfalls allen Bischöfen zugesandt wurde, bat der Papst die Gottesmutter um Befreiung von „den Sünden gegen das Leben des Menschen von seinen Anfängen an". Er betete um Beendigung von Haß und Mißachtung der menschlichen Würde, von jeder „Ungerechtigkeit im sozialen, nationalen und internationalen Leben." Noch einmal zeige sich in der Geschichte der Welt die „unendliche Heilskraft der Erlösung: Die Macht er erbarmenden Liebe! Daß sie dem Bösen Einhalt gebie-

te! Daß sie die Gewissen wandle! In Deinem unbefleckten Herzen offenbare sich allen das Licht der Hoffnung!", unterstrich der Papst zum Abschluß des Weihgebetes. Bereits Papst Piux XII. hatte 1942, auf dem Höhepunkt des 2. Weltkrieges, die Welt der Gottesmutter Maria geweiht.
Die Weihe der Welt an Maria ist eine alte Frömmigkeitsform. Der Brauch, Maria Königin und Herrin zu nennen, reicht bis ins 3. Jahrhundert zürück. Ab dem 6. Jahrhundert werden der Mutter Jesu Kirchen und Klöster geweiht. Der hl. Stefan (+1038) unterstellte Ungarn dem Patronat Mariens. In der Frömmigkeitsgeschichte kommt somit in der Weihe an Maria der alte Gedanke des Patroziniums zum Ausdruck. Theologisch ist die Marienweihe eine besondere Form des Bittgebetes.

Teilung der Kongregation für die Sakramente

Da bei dem raschen Lauf der Zeit auch alles, was mit der pastoralen Praxis zusammenhängt, neue Überlegungen erfordert und neue Wege verlangt, schien es Papst Johannes Paul II. nach seinen eigenen Worten angebracht, die von seinem Vorgänger Paul VI. am 11. Juli 1975 errichtete Kongregation für die Sakramente und den Gottesdienst, die damals aus der Kongregation für die Disziplin der Sakramente und der Kongregation für den Gottesdienst zusammengewachsen war, wieder in zwei Kongregationen zu teilen. Die eine heißt nun Kongregation für die Sakramente, die andere Kongregationen für den Gottesdienst. Jede übernimmt den Sachbereich, für den sie bereits früher als Sektion innerhalb der vereinigten Kongregation zuständig war. Die verbesserte Gestaltung dieser Kongregation aber wird bei der Revision der Dikasterien der Römischen Kurie, an der schon gearbeitet wird, vorgenommen.
(Gegeben zu Rom, am 5. April 1984.)

Neue Bestimmungen zur Ausübung der zivilen Macht im Vatikanstaat

Mit Datum vom 6. April 1984 richtete Papst Johannes Paul II. an Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli folgendes Handschreiben: „Die wachsenden Sorgen für die Universalkirche lassen es geraten erscheinen, mich immer mehr der Erfüllung meines Sendungsauftrages zu widmen, und deshalb, Herr Kardinal, habe ich unter Berücksichtigung der Bestimmung in Nr. 25 der Apostolischen Konstitution „Regimini Ecclesiae" nach reiflicher Überlegung beschlossen, Ihnen in Ihrer Eigenschaft als meinem Staatssekretär die besondere Vollmacht zu übertragen, mich in der zivilen Regierung des Staates der Vatikanstadt zu vertreten und in meinem Namen und an meiner Stelle — wobei Sie mir immer, vor allem in besonders wichtigen Angelegenheiten berichten — die mit meiner weltlichen Souveränität über diesen Staat verbundene Macht und Verantwortung auszuüben; von diesem Staat wird die Unabhängigkeit dieses Apostolischen Römischen Stuhles, zu dessen Führung mich die Vorsehung berufen hat, von allen irdischen Mächten garantiert. Während ich also in Anwendung der erwähnten Apostolischen Konstitution eine teilweise Änderung dessen vornehme, was mein Vorgänger Pius XII. mit einem Billett des Staatssekretariates vom April 1939 und unter ausdrücklicher Abweichung der Bestimmung des Grundgesetzes des Vatikanstaates, Nr. 1 vom 7. Juni 1929, Art. 7, § 1, festgelegt hat, will ich und entscheide ich, daß Ihnen, Herr Kardinal, als meinem Staatssekretär die Päpstliche Kommission für den Staat der Vatikanstadt zusammen mit dem Kardinalpräsidenten, der noch ernannt wird, in allen Angelegenheiten, die die geltenden Gesetze meiner Person vorbehalten, Bericht erstatten. Die nämliche Kardi-

nalskommission wird — unter Mitwirkung eines Prälaten, der derzeit den Titel eines Pro-Präsidenten hat, und eines Sonderdelegaten — die ordentliche Regierung im Bereich der Machtbefugnisse weiterführen, die gemäß dem Gesetz vom 7. Juni 1929 der Person des Gouverneurs übertragen werden können, auch — wie es bereits in jüngster Vergangenheit geschehen ist — bei Vakanz der hohen Staatsämter . . ."
Gleichzeitig wurden auch andere umfangreiche personelle Umbesetzungen in der kirchlichen Zentralverwaltung vorgenommen, sodaß man von einer Neuordnung der Römischen Kurie oder von einem „Personal-Erdbeben im Vatikan" sprach.
(Beide Handschreiben des Papstes in „L'Osservatore Romano" Nr. 84 vom 10. April 1984; deutsche Ausgabe vom 20. April 1984.)

Theologie der Befreiung

In den letzten Jahren zog die vor allem in Lateinamerika entstandene „Theologie der Befreiung" immer weitere Kreise. Das führte dazu, daß sich die Kongregation für die Glaubenslehre veranlaßt sah, sich mit einer Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung" kritisch auseinanderzusetzen. In diesem vom Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, unterzeichneten Dokument wird vor der Gefahr einer „radikalen Politisierung der Glaubensaussagen und der theologischen Urteile" gewarnt, die wesentliche Aspekte der Botschaft des Evangeliums verkenne; insbesondere sei die Anwendung der marxistischen Analyse eine „Perversion der christlichen Botschaft", da sie Erlösung und Befreiung einzig durch den Klassenkampf und nur in der „Errichtung anderer ökonomischer und soziopolitischer Strukturen" gesichert sehe. Der Umsturz von Ungerechtigkeit erzeugenden Strukturen durch die revolutionäre Gewalt bedeute jedoch nicht von vornherein den Beginn der Errichtung einer gerechten Herrschaft. „Millionen unserer Zeitgenossen sehnen sich legitimerweise danach, die grundlegenden Freiheiten wiederzuerlangen, deren sie durch totalitäre und atheistische Regierungsformen beraubt wurden, und dies im Namen der Befreiung des Volkes." Man könne diese „Schande unserer Zeit" nicht übersehen, ganze Nationen würden unter menschenunwürdigen Bedingungen in Knechtschaft gehalten, während gleichzeitig behauptet wird, man bringe ihnen die Freiheit: „Die jenigen, die sich, vielleicht unbewußt, zum Verbündeten solcher Unterdrückung machen, verraten die Armen, denen sie zu dienen behaupten".
Das Vorwort der Instruktion betont: Die Ausführungen sollen „die Aufmerksamkeit der Hirten, Theologen und aller Gläubigen auf die Abweichungen und die Gefahren der Abweichungen lenken, die den Glauben und das christliche Leben zerstören, wie sie gewisse Formen der Theologie der Befreiung enthalten". „In keiner Weise" dürfe die Warnung als eine Verurteilung der „Option für die Armen" ausgelegt werden und zum Vorwand dienen, „angesichts der tragischen und drängenden Probleme des Elends und der Ungerechtigkeit" in eine Haltung der „Neutralität und der Indifferenz" zu verfallen. Die katholische Kirche werde weiterhin „aus Liebe zu ihren enterbten, unterdrückten und verfolgten Brüdern im Kampf für Gerechtigkeit, Freiheit und Menschenwürde" stehen. Die „theologische Erneuerung" des sozialen Engagements der Kirche geht von der Rückbesinnung auf die „kirchliche Soziallehre" aus. In diesem Zusammenhang wird ausdrücklich der Beitrag der Theologen und Denker der Dritten Welt gewürdigt, die Bischöfe aber werden dazu aufgefordert, „über die Qualität und den Inhalt der Katechese und der Ausbildung" zu wachen und durch „ein integrales christliches Leben die Antwort eines wirksamen Zeugnisses des Dienstes am Nächsten, besonders aber am Armen

und Unterdrückten zu geben". Sodann wird auf den umfassenden Freiheitsbegriff des Evangeliums hingewiesen, nach dessen Aussagen Christus den Menschen von „der Sünde, von der Knechtschaft des Gesetzes und des Fleisches" befreit habe. Erst die Befreiung von der Sünde „umschließt in logischer Konsequenz die Befreiung von vielfältigen Versklavungen auf kulturellem, ökonomischem, sozialem und politischem Gebiet". Die „einseitig auf die Befreiung von der Versklavung auf irdischem und weltlichem Gebiet" gerichteten Theologen der Befreiung ersetzen die Verantwortung der „freien und verantwortlichen Personen, die durch die Gnade Jesu Christi bekehrt werden sollen", durch den einseitigen Begriff der „sozialen Revolution". Dadurch gehe der „Sinn für die Person und ihre Transzendenz" verloren und werde das ethische Entscheidungsvermögen zwischen „Gut und Böse" zerstört. Die Befreiungstheologen, von denen niemand namentlich erwähnt wird, mögen auch die Folgen marxistischen Denkens und Handels bedenken, das zu Gewalt, zu Atheismus und zur Negation der menschlichen Person führe; das in die Geschichte übertragene marxistische Denken habe außerdem zur Unterordnung der geistigen Natur des Menschen unter das Kollektiv und bis heute die Unterdrückung zahlreicher Völker zu rechtfertigen gesucht. Den Befreiungstheologen hält die Instruktion in diesem Zusammenhang auch vor, durch einseitige Betonung des marxistischen Klassenstandpunktes die politische Dimension der biblischen Berichte zu verkürzen und in ihnen „die wichtigste und ausschließliche Dimension" zu sehen. Darin „zeigt sich der umfassende und totalisierende Charakter der Befreiungstheologie". So werde dem Tod Christi eine „ausschließliche politische Deutung" gegeben und die Heilsbedeutung der Erlösung geleugnet. Die Beziehungen zwischen Hierarchie und Basis werden als Herrschaftsbeziehungen gedeutet und dadurch „die Sakramentalität, die die Wurzel der kirchlichen Ämter ist und die aus der Kirche eine geistliche Wirklichkeit macht", auf eine rein soziologische Analyse beschränkt. Die Eucharistie werde nicht mehr in ihrer „Wahrheit als sakramentale Gegenwart des Opfers der Versöhnung und als die Gabe von Leib und Blut Christi verstanden. Sie wird zur Feier des Volkes in seinem Kampf".
Die notwendigen sozialen Veränderungen, die im Lichte des Evangeliums notwendig sind, können nur dadurch erreicht werden, „daß man an die ethischen Fähigkeiten der Person und an die beständige innere Umkehr appelliert". „Die Dringlichkeit der radikalen Reformen jener Strukturen, die Elend hervorbringen und die selber Formen der Gewalt darstellen, darf nicht dazu verleiten, daß man übersieht, daß die Quelle der Ungerechtigkeit im Herzen der Menschen liegt". In diesem Zusammenhang spricht das Dokument von „Verkehrung von Moralität und Strukturen". Nicht neue Strukturen bringen einen „neuen Menschen" hervor, sondern die christliche Wahrheit, daß „der uns verliehene Heilige Geist die Quelle jeder wahren Neuheit ist und daß Gott der Herr der Geschichte ist".
Dieses Dokument fand bei seinem Erscheinen sogleich starke Beachtung; es wurde zum Gegenstand angeregter Diskussionen und fand sowohl bejahende als auch ablehnende Stellungnahmen.

(Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung" mit Datum vom 6. August 1984; dieses Dokument wurde am 3. September 1984 in Rom veröffentlicht; den Bischöfen wurden Exemplare in verschiedenen Sprachen, z. B. in französisch, lateinisch, deutsch, zugesandt mit der Bemerkung, daß die französische Fassung als Originalfassung zu betrachten ist.)

LITERATUR

Das aktuelle theologische Buch

Die katholische Friedensdiskussion 1982—1984

Ein Literaturbericht

BAADTE GÜNTER / BOYENS ARMIN / BUCHBENDER ORTWIN (Hg.), *Frieden stiften. Die Christen zur Abrüstung.* Eine Dokumentation. (744.) (Beck'sche Schwarze Reihe, Bd. 287). C. H. Beck, München 1984. Ppb. DM 16,80.

NAGEL ERNST JOSEF (Hg.) *Dem Krieg zuvorkommen.* Christliche Friedensethik und Politik. (238.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 38,—.

BÖCKLE FRANZ / KRELL GERT (Hg.) *Politik und Ethik der Abschreckung.* Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen. (256.) Grünewald, Mainz und Kaiser, München 1984. Kart. DM 29,50.

ZULEHNER PAUL M., *Kirche — Gottes Friedensbewegung auf Erden.* (61.) Kösel, München 1984. Kart. DM 10,80.

RECKINGER FRANÇOIS, *Krieg ohne uns!* (245.) Bonifatius, Paderborn 1983. Kart. DM 19,50.

UNTERGASSMAIR FRANZ GEORG, *Zum Thema: Friede nach den Evangelien.* (Handreichung für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge). (100.) Bonifatius, Paderborn 1983. Kart. DM 9,80.

Nicht nur im politischen, sondern auch im innerkirchlichen Raum waren die Jahre 1982 und 1983 beherrscht von der Auseinandersetzung um den Frieden und seine Sicherung. Daß im Jahre 1983 gleich zwölf katholische Bischofskonferenzen Hirtenworte, Erklärungen oder Appelle zur Abrüstung und Frieden veröffentlichten, macht dieses Jahr nicht nur zu einem „doktrinären Friedensjahr" der Kirche, sondern wohl auch zu einem kirchengeschichtlichen Unikum, was die Dichte der Lehräußerungen zu einem einzigen Thema angeht.

Am intensivsten wurde die Diskussion in Westeuropa und in den USA geführt, und man hat fast den Eindruck, daß man mit dem amerikanischen und deutschen Hirtenschreiben an die Grenzen der gegenwärtigen ethischen Theoretisierbarkeit der Kriegs- und Friedensfrage gestoßen ist. Ein empirischer Vergleich der Äußerungen der Bischofskonferenzen zeigt, daß zum situativen Kontext ihrer Äußerungen das spezifische nationale Wehrbewußtsein ebenso gehört wie das Suchen nach möglichen Einigungsformeln, um dem Druck innerkirchlicher Gruppen gerecht zu werden.[1]

Daß inzwischen ein Umschwung der Stimmungslage und des öffentlichen Bewußtseins eingetreten ist, bedarf keines weiteren Beweises. Im George-Orwell-Jahr 1984 trat mit fast kalendarischer Präzision nicht, wie man meinen möchte, die Auseinandersetzung mit dem Schreckbild einer totalitär verwalteten Wohlstandsdiktatur, sondern — vielleicht durch die Dramatik des Waldsterbens ausgelöst — ein globaler Wertestreit in den Blickpunkt des Interessens: ob der Ökonomie oder der Ökologie der Vorzug gehöre.

---

[1] Die Französische Bischofskonferenz erklärt ausdrücklich, daß sie den „consensus national" berücksichtigen müsse, vgl. *Martin Maier,* Frieden kein Thema in Frankreich?, in: Orientierung 48 (1984) 154.
Die Äußerungen einzelner christlicher Gruppen, Kirchenleitungen, Synoden, nationalen Bischofskonferenzen, des Papstes, der konfessionellen Weltbünde und des Ökumenischen Rates der Kirchen, in der Hauptsache aber jene, die 1982 und 1983 veröffentlicht wurden, faßt auszugsweise eine Dokumentation zusammen, die *Günter Baadte, Armin Boyens* und *Ortwin Buchbender* unter dem Titel „Frieden stiften. Die Christen zur Abrüstung" herausgegeben haben. Die handliche und fachmännisch getroffene Textauswahl zeichnet sich durch eine hohe Brauchbarkeit aus, weil sie ausgezeichnete Vorbemerkungen enthält, die den situativen Kontext der Dokumente, ihre Einlagerung in geschichtliche, politische, theologische und kirchliche Zusammenhänge also, verständlich darlegen.

1. Verschiedene Sprachebenen

Für die innerkirchliche Diskussion der Friedensfrage hat indessen dieser Interessenumschwung nicht nur nachteilige Folgen. Er begünstigt die ruhige Auseinandersetzung mit den einschlägigen Publikationen, vor allem mit jenen, die man als Reflexions- und Rezeptionsliteratur bezeichnen könnte. Womit das Stichwort gegeben ist für eine wesentliche Verstehenshilfe: die Bedachtnahme auf die unterschiedlichen genera litteraria, mit denen im kirchlich-religiösen Raum das Thema Frieden und Krieg abgehandelt wird. Eine strengere Beachtung der Sprachebenen würde helfen, Mißverständnisse und das Aneinander-Vorbeireden im kirchlichen Raum zu verhindern oder wenigstens herabzumildern.

Da sind als erstes die bischöflichen *Lehrdokumente*, von denen schon die Rede war. Auch bei ihnen gibt es feine Unterschiede, die auf die Art und Weise schließen lassen, *wie* Bischofskonferenzen in die nationale Situation hineinsprechen wollen. Neben der herkömmlichen Form des Hirtenbriefes (DDR, Ungarn, Japan) werden so abweichende Äußerungsformen wie „Pastoralbrief" (USA), „Wort" (BRD), „Brief" (Niederlande), „Dokument" (Frankreich), „Appell" (Österreich) und „Erklärung" (England, Wales) verwendet.

In engster Verbindung mit den Dokumenten steht die *Reflexionsliteratur* fachwissenschaftlicher Natur, etwa solche der katholischen Moraltheologie. Sie nimmt deutlich Einfluß auf die Abfassung der bischöflichen Dokumente. Nach deren Herausgabe folgt in der Regel das, was hier als *„Rezeptionsliteratur"* bezeichnet wird, die die fachwissenschaftliche Auseinandersetzung der Moralisten, Friedensforscher und Kriegs- und Politikwissenschafter mit dem Bischofswort der Öffentlichkeit vorlegt. Reflexions- und Rezeptionsliteratur besteht häufig in der buchartigen Herausgabe der Vorträge, die auf einschlägigen Symposien gehalten wurden. Die beiden letzteren literarischen Formen vermitteln den Problemstand einer breiteren kirchlichen Öffentlichkeit auf der Ebene wissenschaftlicher Aussage, die pragmatische Sprachebene tritt dabei in den Hintergrund. Zwei herausragende Beispiele dieser Art veröffentlichte 1984 der Katholische Arbeitskreis für Entwicklung und Frieden (KAEF), das im deutschsprachigen Kulturraum offenbar gründlichste und rührigste Gremium seiner Art: „Dem Krieg zuvorkommen", herausgegeben von *Ernst Josef Nagel*, und „Politik und Ethik der Abschreckung", herausgegeben von *Franz Böckle* und *Gert Krell*.[2]

Beide Veröffentlichungen zeigen, daß eine sachgerechte Diskussion dieser hochkomplexen Materie nur mehr durch Arbeitsteilung und interdisziplinäre Zusammenarbeit möglich wird. Zur Weiterentwicklung der kath. Friedenslehre bedarf es daher einer intensiven Kooperation der Träger des Lehramtes nicht nur mit den theologischen Ethikern, sondern auch mit politisch Verantwortlichen sowie mit sozialwissenschaftlichen Fachleuten.

Eine weitere literarische Gattung sollte man, mit einiger Vorsicht freilich, als prophetische bestimmen. Mit einem guten Gespür für die Grenzen prophetischer Rede relativieren z. B. die amerikanischen Bischöfe in ihrem Pastoralbrief ihr „Nein zum Atomkrieg", das offenbar den Charakter einer „prophetischen Grundsatzkritik"[3] trägt, wenn sie davon sprechen, daß dieses Nein in „persönliche und politische Entscheidungen" umgesetzt werden muß, „die uns in eine neue Richtung führen können, hin zu einer staatlichen Politik und zu einem internationalen System, die die Werte und die Vision des Reiches Gottes besser erkennen lassen.[4] Die Aufgabe sei sehr viel komplexer als

---

[2] Der Band „Dem Krieg zuvorkommen. Christliche Friedensethik und Politik" (Herausgeber Ernst Josef Nagel, Prof. für kath. Sozialethik an der Hochschule der Deutschen Bundeswehr in Hamburg), Freiburg 1984, dokumentiert ein Symposion, das im Dezember 1982 veranstaltet wurde.
Der Band „Politik und Ethik der Abschreckung. Theologische und sozialwissenschaftliche Beiträge zur Herausforderung der Nuklearwaffen" herausgegeben von *Franz Böckle* und *Gert Krell*, letzterer Forscher an der Hessischen Stiftung Friedens- und Konfliktforschung (HSKF), Mainz/München 1984, geht auf ein Symposion zurück, das im Frühjahr 1983 eine Zwischenbilanz des KAEF-Projekts „Ethische Probleme der Sicherheitspolitik" auch im Blick auf das „Wort der Deutschen Bischofskonferenz" und dem „Pastoralbrief" der US-Bischöfe gezogen hat. Der Band trägt die Nr. 31 der Wissenschaftlichen Reihe, die von der wissenschaftlichen Kommission des KAEF herausgegeben wird.

[3] *Böckle/Krell*, a.a.O., 225.

[4] Zitiert nach der Sammlung „Hirtenworte zu Krieg und Frieden", Kiepenheuer & Witsch, Köln 1983, 196.

das einfache Nein, heißt es sinngemäß in der Folge. Damit wird in prägnanter Weise die Problematik der direkten und radikalen prophetischen Kritik wie jeder Bekenntnisaussage ausgesprochen, „die als allgemeines Postulat zwar das erwünschte Ziel noch einmal eindringlich ins Bewußtsein führt, aber bei bei der Suche nach gangbaren (Aus-)Wegen kaum weiterhilft. Trotzdem haben solche Erklärungen in bestimmten Situationen eine politisch wichtige Funktion. Das Nein der amerikanischen Bischöfe zum Nuklearkrieg ist eine Absage an die teilweise nuklearmilitaristische Rhetorik der derzeitigen amerikanischen Regierung".[5]
Damit wird die Krux der durchgängig prophetisch sprechenden Bücher deutlich. Meist kennt der Leser weder die politische Situation, in die hinein sie gesprochen sind, noch die Zustände, die sie ändern wollen. Vollends problematisch wird prohetische Rede, wenn sie sich in einen biblischen Fundamentalismus kleidet, dessen bevorzugtes Instrument die Bergpredigt ist.[6]

Eine weitere Art kirchlicher Friedensliteratur bilden die *Aktionsschriften*. Sie sind in der Regel von einer hohen Emotion getragen, polemisch und wollen etwas erreichen: Meinungsänderungen, Gefolgschaft, etwa im Nein zur „Nachrüstung", und Aktion, man denke z. B. an Wehrdienstverweigerung. Ein Musterbeispiel dieser Art liegt uns vor im engagierten Pladoyer für eine weitestgehende Weigerung, sich in einer wehrhaften Form (Wehrdienst, Arbeit in Rüstungsindustrie) im westeuropäischen Gesellschaftsbereich zu engagieren, das *François Reckinger* geschrieben und unter dem Titel „Krieg — ohne uns!" herausgegeben hat.[7] Das Buch ist getragen von einem pastoralen Radikalismus, der die katholische Friedensethik bis in die kasuistischen Konsequenzen durchgeht und schonungslos aufdeckt, wo mit verschiedenen Zungen gesprochen wird. Die Schwachstellen der amtskirchlichen Haltung werden offen genannt. Reckinger kennt „in sich schlechte" Handlungen, wie etwa die Tötung Unschuldiger und zieht daraus die Konsequenzen bis in die rigorose Handhabung der Exkommunikationspraxis.[8]

---

[5] *Gert Krell/Thomas Risse-Kappen/Hans-Joachim Schmidt*, Die Herausforderung der Nuklearrüstung. Gutachten zum Pastoralbrief der US-Bischofskonferenz über Krieg und Frieden, in: *Böckle/Krell*, a.a.O., 225.

[6] In seinem Bestreben, den wegen ihrer Friedensarbeit an den Rand der Gesellschaft und der Kirche Gedrängten das Gefühl zu geben, daß sie keineswegs von der Kirche verlassen sind, hat unseres Erachtens *Paul M. Zulehner* in seinem Büchlein „Kirche — Gottes Friedensbewegung auf Erden", München 1984, die Gefahren eines fundamentalistischen Radikalismus nicht vermieden und die politischen Konsequenzen seiner moralischen Forderungen zu bedenken sich offenbar geweigert. Wie soll man auch einen Satz wie folgenden verkraften: „Warum also wird die elementare Friedensforderung (im Vergleich zur Treueforderung) in unermüdlicher Kasuistik derart umgarnt, daß man den Eindruck gewinnt, die Christen sollten am Ende mehr vor der Bergpredigt geschützt als von zu einer größeren Gewaltlosigkeit, einer stets größeren Gerechtigkeit, zu einer entgegenkommenden (unilateralen) Brüderlichkeit herausgefordert werden?" (30). Zulehner meint in einer Art Logik des Enthusiasmus, die Kirche habe die Forderung nach ehelicher Treue und Unauflöslichkeit stets absolut ausgelegt, während sie die Friedensforderung nach Gewaltlosigkeit durch eine „Notstandsethik" neutralisiert und damit ihre Aufgabe verraten habe, „Utopisches als Lebensmöglichkeit in Erinnerung zu halten" (29). Ist mit der unilateralen Brüderlichkeit einseitige Abrüstung, oder weitgehende Vorleistung militärisch-technischer Natur gemeint? Darüber erfährt man nichts.
Über die Auslegung der Treueforderung als unauflösliche Rechtsnorm durch die katholische Kirche kann hier nicht gehandelt werden, daß sich aber auch um diese Rechtsnorm eine reiche Kasuistik und Dispenspraxis angesiedelt hat, läßt sich doch füglich behaupten. Einem pastoral orientierten Ermunterungsdokument ist mit einem semantischen Verwirrspiel, wie es sich in Sätzen wie „Selig sind die Pazifisten, sagt die Bergpredigt" (25) niederschlägt, ebenso wenig gedient wie der Kirche insgesamt, die unter einem Pazifisten eben etwas ganz Spezifisches versteht. Auch viele „Friedensarbeiter" werden solchen Pointierungen nicht folgen.

[7] Paderborn 1983.

[8] Wenn die Anwendung von Atomwaffen — so der Autor — *in sich* schlecht ist, dann trifft das auch auf ihre Produktion zu. Wer sie demnach anwenden will oder sie herstellt, ist öffentlicher schwerer Sünder (137). Wie die Kirche wiederverheiratete Geschiedene vom Sakramentenempfang ausschließt, sollte sie auch diese ausschließen (174—177).
Wehrdienst ist nach Reckinger auf Grund geltender Moralprinzipien heute bis auf zwei Randfälle auch im bloß konventionellen Bereich moralisch verboten. Er faßt zusammen: „Ist ein Krieg zu führen gegen ein Heer von Menschen, denen von ihren staatlichen Autoritäten beigebracht wird, daß sie, indem sie

Für Reckinger ist der Einsatz von Atomwaffen im Vergleich zur gegnerischen Besetzung unbedingt das größere, der „weltweite Gulag" das kleinere Übel. Er versucht das empirisch zu belegen, indem er aus der Unausrottbarkeit der Religion in Rußland, aus den Ereignissen in Polen und aus den Schwierigkeiten des Sowjetregimes mit seinen Dissidenten schließt, es sei keine reine Utopie, auf die „progressive Humanisierung eines die gesamte Welt beherrschenden Gewaltregimes" (156) zu hoffen. Gerade an solchen Stellen kann man konkret feststellen, wo in der Regel die Grenzen der Aktionsbücher liegen: Sie ventilieren zu wenig die friedensfördernden Möglichkeiten, die sich genau aus der „politischen Natur" der Atomrüstung ergeben. Und sie übersehen häufig die psychologischen Barrieren, die aus tief interiorisierten Wertorientierungen erstehen. Im konkreten Fall: Reckingers Option für die Vorzugswürdigkeit eines weltweiten Gulag zwingt die Mehrzahl der westlichen Staatsmänner, alle Prinzipien der freien Demokratie, unter denen sie angetreten sind, als letztlich zweitrangig zu deklarieren, ungefähr unter der Devise: Das Leben wird auch unter Gulag-Bedingungen weitergehen und nicht so schlimm, wie vorgestellt, ausfallen. Der Wert des Buches liegt vor allem in seiner Konsequenz. Es geht die brisanten Themen an, bezieht klar Position und bleibt nicht im Unverbindlichen stecken.

Schließlich müssen in der breiten Palette der Friedensliteratur auch die *„Lehrschriften"*, eine Art pädagogische Vermittlungsliteratur für Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge, genannt werden. Sie orientieren sich naturgemäß vorrangig an der Frage, ob die Bibel verläßliche Hilfe und Orientierung in Sachen Frieden bieten kann. Über ihre Notwendigkeit und Nützlichkeit erübrigt sich jede lange Rede. Eine Orientierungshilfe aus der Quelle des Christentums, der Bibel, zu beziehen, ist als christliche Basisbildung unerläßlich und leistet wervolle Begriffsklärungsarbeit. All das trifft auf das uns vorliegende Büchlein „Zum Thema ‚Friede' nach den Evangelien" aus der Feder des Neutestamentlers *Franz Georg Untergaßmair* zu.[9]

Zwischen der exegetischen Rede Untergaßmairs und der prophetischen Rede Zulehners liegen Welten, wenn man es dramatisch ausdrücken will, und die Inbedachtnahme der grundlegend verschiedenen genera litteraria, deren sich die Autoren bedienen, scheint unbedingt erfordert zu sein.

2. *Wesentliche Ergebnisse*

Die rezipierende Literatur hat in den beiden vergangenen Jahren unter anderem versucht, jene Gehalte der kirchlichen Friedenslehre herauszustellen, in denen nach Erscheinen der Bischofsdokumente ein *Konsens* erreicht werden konnte.[10]

---

kämpfen, Gutes tun und ihre Pflicht erfüllen, oder droht er derart umfassende Verwüstungen anzurichten wie ein zwischen heutigen Industrienationen ausgetragener Konflikt — so meinen wir mit Wahrscheinlichkeit urteilen zu müssen —, stellt er immer ein größeres Übel dar als dasjenige, das durch ihn abgewehrt werden soll. Darum ist in derartigen Fällen die Haltung der Weigerung wahrscheinlich in jedem Fall die richtige Lösung; sie ist es mit Sicherheit immer dann, wenn es sich nicht eindeutig um bloße Verteidigung handelt" (159). Ausnahmen wären Polizeiaktionen einer übernationalen Instanz und die Verteidigung gegen terroristische Gruppen oder gegen Putschisten, die ein demokratisch gewähltes rechtmäßiges Regime gefährden.

[9] Nicht gefallen kann die für solche Literatur nicht untypische Gefahr, umstrittene Bibelstellen (24—28) nur in *einer* Richtung zu deuten und entgegenstehende Fachmeinungen erst gar nicht darzulegen. So wird das Zwei-Schwerter-Logion (Lk 22, 24—37) besonders glatt im Sinne der Gewaltlosigkeit Jesu vereinnahmt (26). Man hat den Eindruck, daß das Fazit von vornherein feststeht, wenn es heißt: „Von keiner der besprochenen Schriftstellen kann in irgendeiner Form das Recht auf Gewaltanwendung abgeleitet werden . . . Das im 1. Abschnitt entworfene Jesusbild vom exklusiven Friedensbringer braucht nicht revidiert zu werden" (28).
Wohltuend hingegen die Auslegung der Bergpredigt unter der Fragerichtung: „Was mutet Jesus uns zu?" (29—41). Die ausgewiesene exegetische Bescheidenheit steht deutlich unter dem Eindruck der Erkenntnis, daß die Auslegungsgeschichte der Bergpredigt zeigt, daß es bis heute keine einstimmige Antwort auf die Frage gibt, wie die Bergpredigt verwirklicht werden soll. Nach dem Autor handelt es sich um die „Reich-Gottes-Ordnung", die in Spannung steht zur gegenwärtigen „Weltordnung". Der Verzicht auf Vergeltung und die Feindesliebe seien die zentralen Forderungen der Bergpredigt, die Gemeinde der erste Ort ihrer Realisation, auf der politischen Ebene aber müsse mit einer solcherart gläubig gemachten Vernunft gehandelt und Kontakt gesucht werden (39).

[10] Wir beziehen uns bei dieser durchaus unvollständigen Ergebnisübersicht auf die Bischofsdokumente (der

1. In der Frage nach dem Verhältnis von Lehramt und Politik unterscheiden die Bischöfe ihre moralische Autorität bezüglich sittlicher Prinzipien vom politischen und militärstrategischen Klugheitsurteil in der Anwendung der Prinzipien, wo sie sich in die Fachdebatte nicht einmischen wollen (BRD), oder nur „Empfehlungen" aussprechen (USA).
2. Die Bischöfe versuchen wegzukommen vom Reflektieren über den „Grenzfall Krieg", selbst dort, wo sie mit Elementen der traditionellen Lehre vom „gerechten Krieg" operieren (USA, Irland), und den Schwerpunkt zu legen auf die Frage, wie der Friede heute langfristig gesichert werden kann. Sie unterscheiden zwischen Friedenssicherung als einer militärischen Aufgabe des Staates und der Friedensförderung als einer sowohl staatlich wie auch gesellschaftlich und kirchlich anzugehenden vieldimensionierten Aufgabe (vor allem BRD). Insofern charakterisiert das vereinfachende Schlagwort „Von der Friedenssicherung zur Friedensförderung" die gegenwärtige Akzentverlagerung in der kirchlichen Friedenslehre richtig. Das bedeutet, daß offenbar wieder die Praxeologie des Friedens den Vorrang bekommt, ähnlich wie zwischen 1960—1964 und 1966—1980.[11]
3. In der Rezeptionsliteratur zeigt sich die Tendenz, die in den Bischofsdokumenten klar gesehene Dilemmata heutiger Friedensethik noch schärfer herauszuarbeiten.
An erster Stelle steht hier das „Abschreckungsdilemma", der Versuch also, die Selbstvernichtung der Menschheit zu verhindern durch die Androhung gegenseitiger Zerstörung.[12] Alle Bischofskonferenzen sehen in der Kriegsverhütung das vorrangige Ziel heutiger Friedenspolitik. Sie tolerieren in der gegenwärtigen Grenzsituation der Menschheit gerade deswegen — fast durchwegs unter Berufung auf die Botschaft, die Papst Johannes Paul II. 1982 an die Zweite Vollversammlung der Vereinten Nationen für Abrüstung richtete — eine auf dem Gleichgewicht beruhende Abschreckung als vorübergehendes, nicht dauerhaftes Mittel zur Kriegsverhütung.
Vorübergehend tolerierbar ist die Abschreckung nur, wenn sie drei (aus der Rüstungskontrolltheorie stammenden) Kriterien entspricht:
a) Der Krieg darf durch die gleichgewichtserhaltenden militärischen Mittel nicht führbarer oder wahrscheinlicher werden,
b) „Sufficiency" — die Mittel sollen zur Abschreckung gerade nur hinlänglich sein, und
c) die Mittel müssen abrüstungs- und kontrollverträglich sein.[13]

Kürze halber mit dem Landesnamen zitiert) und auf die beiden vom KAEF herausgegebenen Bücher (zitiert mit: *Nagel* und *Böckle/Krell).*

[11] Die Gründe für diese Akzentsetzung sind aber heute nicht die gleichen wie 1960. Damals wandte man sich der Praxis der Friedensförderung zu, weil man den Eindruck hatte, die traditionelle Naturrechtslehre habe sich selbst ad absurdum geführt. Heute sieht man, daß auch bei andersartiger Philosophie der Normbegründung Dilemmata auftreten können, die beim gegenwärtigen Reflexionspotential theoretisch nicht mehr lösbar sind. Siehe dazu auch *Georg Wildmann,* Wo steht die katholische Friedensethik?, in dieser Zeitschrift 130 (1982) 314 und die dort angegebene weiterführende Literatur.

[12] Verschärft wird das Dilemma durch die Tatsache, daß die Waffen einerseits einsatzfähig sein müssen, andererseits den Krieg aber nicht führbarer machen dürfen — ein kaum aufzulösender Widerspruch (BRD). Dazu kommt, daß die von den Bischöfen berufene „politische Funktion" der Atomwaffen gerade in ihrer abschreckenden und somit kriegsverhütenden Wirkung besteht. Sie erfüllen also ihre politische Funktion nur, wenn ihr Einsatz auch *glaubhaft* angedroht wird, zumindest aber eine risikoträchtige Unklarheit (ambiguity, USA, Niederlande) über den Willen, sie einzusetzen, herrscht. Bernhard Sutor meint, das Risiko der Abschreckung und die Gefahr der atomaren Katastrophe stünden im Vergleich zur politischen Funktion der Waffen allzusehr im Vordergrund (USA, Niederlande, Belgien). Wenn man ob ihres Risikos mit der Reduzierung der Kernwaffen anfängt, werden konventionelle Kriege wahrscheinlicher (konzediert USA). Da man dies nicht wolle, wird die Minderung der atomaren Waffen mit allgemeiner Spannungsminderung und Reduzierung auch der konventionellen Rüstung gekoppelt bleiben müssen (USA).

[13] Gerade die Abschreckung und ihre moralischen Bedingungen werden von den Friedensforschern und Militärwissenschaftern, die in den beiden vom KAEF herausgegebenen Büchern zu Wort kommen, besonders analysiert. Die pazifizierende Wirkung der Abschreckung scheint kriegsstatistisch erwiesen zu sein, sie war aber nie eine hinreichende Strategie zur Verhütung von Kriegen *(Gert Krell,* in: *Nagel* 118). Eine zu perfektionierte Abschreckung kann genauso gefährlich sein wie eine vernachlässigte (*Nagel* 124), siehe bes. auch *Dieter Senghaas,* in: *Böckle/Krell* 98—132).

Bei der Analyse der Sicherheitsdoktrinen der beiden Lager zeigt sich auf eurostrategischer Ebene ein weiteres, aber praktisches Dilemma: Die Wechselwirkung zwischen der NATO-Verteidigungsdoktrin des „flexible response" und der Offensivverteidigung des Warschauer Paktes ist für die Stabilität nicht günstig, weil keiner mit seinen militärischen Maßnahmen der anderen Seite seine rein defensive Absicht plausibel machen kann. Der praktische Ausweg aus diesem Dilemma liegt einzig in der politischen Strategie, die für den europäischen Bereich von der Überzeugung ausgehen muß, daß nur politische Vereinbarungen über die Begrenzung der Mittelstreckensysteme die Voraussetzung für eine weitere Bemühung um Stabilität in Europa schaffen kann. Auch ein konventioneller Ersatz für den von den Bischöfen (besonders in den USA) geforderten Verzicht auf den Ersteinsatz von Atomwaffen schafft nicht automatisch Stabilität.[14]

4. Schließlich artikulieren die Bischöfe auch das „Verteidigungsdilemma", wenn auch nicht mit der gleichen Intensität. Dieses Dilemma tritt in zwei Formen auf:
In der einen Form besagt es, daß im Falle des Einsatzes der derzeitigen Abschreckungsarsenale das zerstört wird, was verteidigt werden soll. Offenbar ist es psychologisch kaum möglich, mit diesem Dilemma zu leben, daher versuchen die Militärs notgedrungen, die Möglichkeit eines begrenzten Atomkriegs in ihre Strategien einzubeziehen. Moralisch gesehen bleiben die Bischöfe bei dem traditionellen, aus der Lehre vom „gerechten Krieg" stammenden Prinzip, wonach die begründete Aussicht auf Erfolg eine unerläßliche Bedingung für die moralische Vertretbarkeit einer Kriegshandlung darstellt. Obwohl die Bischöfe die Einschätzung dieses Kriteriums für den atomaren Konfliktsfall an die Fachleute rückverweisen, äußern sie sich doch durchgehend skeptisch gegenüber der Möglichkeit, nukleare Kriege begrenzt zu halten. Dem scheint die Kriegswissenschaft von heute zuzustimmen. Um den Nuklearkrieg begrenzt halten zu können, wären im Kriegsfall höchste Flexibilität, Präzision und Selektivität des Atomwaffeneinsatzes erforderlich. Das würde für beide Seiten ein unverwundbares und auch in der Kriegssituation voll funktionierendes Aufklärungs- und Führungssystem und zudem eine gewisse Kommunikation zwischen den Kontrahenten voraussetzen, Bedingungen, die momentan als völlig unrealistisch gelten dürfen.[15]
In seiner zweiten Form läßt sich das Verteidigungsdilemma so darstellen: Auf der einen Seite ist nach den Bischöfen (USA, BRD u. a.) der Einsatz von Massenvernichtungsmitteln zur Zerstörung von Bevölkerungszentren und anderen vorwiegend zivilen Zielen unter allen Umständen verboten. Ein Countercity-Erst- oder Zweitschlag[16] wird also von den Bischöfen als unmoralisch abgelehnt. So bleibt für den Extremfall nur der Counterforce-Erst- oder Zweitschlag. Aber auch dieser ist moralisch sehr fragwürdig. Einmal, weil er in fast jedem denkbaren Szenario eine so hohe Nebenwirkung an Tötung von Nichtkombattanten zeigt, daß er kaum zu verantworten ist; und zum zweiten, weil er die Eskalationsgefahr ebensowenig ausschließt wie der Countercity-Angriff.
Bei der Behandlung des letzteren Dilemmas zeigen sich gravierende Unterschiede zwischen dem bundesdeutschen Bischofswort und dem US-Pastoralschreiben. Ersteres läßt sich, aus welchen

---

[14] So *Gert Krell, Hans-Joachim Schmidt* und *Thomas Risse-Kappen*, in: *Böckle/Krell* 214—252. Folglich liegt die einzige Hoffnung in der „Re-Politisierung des Konflikts" (*Dieter Senghaas*, a.a.O., aber auch *Ernst-Otto Czempiel*, in: *Böckle/Krell* 84—97 und *Bernhard Sutor*, in: *Nagel* 60—86), einmal auf der Ebene des ideologischen Wettbewerbs beider Lager, dann aber auch auf der Ebene der konkreten Diplomatie und Politik. Auf beiden Ebenen zeigen die bischöflichen Dokumente — so die Kritiker — ausgesprochene Defizite. Sie bedenken zu sehr die moralische Beurteilung von Strategien und Waffen, während die Handlungsprobleme politischer Friedenssicherung zu kurz kommen. Bezüglich der konkreten politischen Schritte scheint noch der Appell der Österreichischen Bischöfe am gründlichsten durchdacht zu sein, wenn er folgende Reihenfolge für Abrüstungsmaßnahmen vorschlägt: Zuerst die Mittelstreckenwaffen abbauen, weil sie „Grauzonenwaffen" sind, d. h. politisch wenig erfaßt und zur Abschreckung am wenigsten notwendig, dann die konventionellen und erst zuletzt die strategischen Atomwaffen.

[15] Vgl. *H.-J. Schmidt*, in: *Böckle/Krell* 133—162.

[16] Unter einem Countercity-Angriff versteht die Nuklearstrategie einen direkt und absichtlich auf Zerstörung von Zivilbevölkerungszentren ausgerichteten Atomschlag, unter Counterforce-Angriff einen solchen, der direkt und beabsichtigt nur auf militärische Einrichtungen und Streitkräfte des Gegners gerichtet ist.

Gründen immer, nicht auf die Diskussion von Regeln nuklearer Kriegsführung ein, sondern versucht, vor allem das Ethos der Bergpredigt für die Friedenspolitik fruchtbar zu machen. Der US-Pastoralbrief geht auf die Kasuistik nuklearer Kriegsführung ein und anerkennt dabei zwei bedingungslos geltende Prinzipien, die auch in der traditionellen Lehre vom „gerechten Krieg" eine entscheidende Rolle spielen: das Prinzip der Immunität der Nichtkombattanten (d. h. absolutes Verbot, Nichtkämpfende direkt zu töten) und das Prinzip der Verhältnismäßigkeit der Mittel (absolutes Verbot, zur Bekämpfung militärischer Ziele unkontrollierbare, d. h. unverhältnismäßig zerstörerische Mittel einzusetzen, früher meist als Kriterium der „Kontrollierbarkeit" der Waffen bezeichnet). Zwei Folgerungen des US-Pastoralbriefes werden so verständlich: Das Verbot, Bevölkerungsziele direkt anzugreifen, und sei es auch nur als Repressalie für einen Angriff auf amerikanische Städte, und das Verbot einer Abschreckungsstrategie, die bewußt droht, Unschuldige direkt zu töten, d. h. die moralische Verwerflichkeit einer Countercity-Zielplanung und die Androhung eines Countercity-Schlages.

Das im Band „Politik und Ethik der Abschreckung" zu Wort kommende bundesdeutsche „Reflexionsgremium" hat dies einer grundsätzlichen Kritik unterzogen.[17] Die Autorengruppe, aus der es besteht, vertritt die teleologische Normbegründung, nach der man bei der sittlichen Urteilsfindung jede Handlung ohne Ausnahme daraufhin zu prüfen hat, ob ihre guten Folgen überwiegen.[18] Daraus resultiert, daß es keine *in sich* und unabhängig von den Folgen unsittlichen Handlungen gibt. Auf das Immunitätsprinzip angewandt: „Jeder Tod — egal, ob es sich um Kombattanten oder Nichtkombattanten handelt — ist eine beklagenswerte Handlungsfolge, die man nur verantworten kann, wenn die guten Folgen das Übergewicht haben. Dabei fallen allerdings Schäden unter der Zivilbevölkerung besonders ins Gewicht!"[19]

Pflichtet man dem bei, dann sind die Folgen beträchtlich. Es gilt dann für die Beurteilung der Abschreckungssituation, aber auch für einen Kriegsfall nur mehr der Grundsatz der Verhältnismäßigkeit. Dann ist man moralisch in der Lage, die Abschreckung als politisches Faktum in seiner Gesamtheit und nicht nur unter dem Gesichtspunkt zu erörtern, daß in ihr die Counterforce-Option als Wesenskern enthalten sein muß. Es können dann die politischen Folgen der Abschreckung ins Kalkül gezogen, es müssen nicht mehr ausschließlich die Folgen eines angedrohten Krieges abgewogen werden. Man kann dann alle positiven Folgen der Kriegsverhütung, die sich aus der Abschreckung ergeben, ebenso verrechnen wie die positiven und negativen Folgen einer Kriegshandlung, und die Drohung mit einem Nukleareinsatz auch gegen zivile Ziele ist nicht an sich schon und unter Absehung seiner kriegsverhindernden abschreckenden Wirkung bereits unsittlich. Kurzum: Anders als beim US-Pastoralbrief spielt bei der Bewertung der Moralität der Abschreckungsstrategie nicht mehr das Vorhandensein der Counterforce-Option allein eine Rolle, sondern das umfassende Kalkül aller guten und schlechten Folgen. Man sieht, wie weitreichend die Differenzen in der angewandten Friedensethik werden, je nachdem, welchem ethischen Begründungsmodell man folgt.

5. Eine Reihe von bischöflichen Dokumenten (besonders USA und BRD) sind sich einig in der Empfehlung, kalkulierte, risikoarme Vorleistungen im Abrüstungsbereich zu erwägen, um das gegenseitige Mißtrauen abzubauen. Als Beispiel wird der Verzicht auf die Stationierung destabili-

---

[17] Es handelt sich namentlich um Franz Böckle, Gert Krell, Thomas Risse-Kappen, Hans-Joachim Schmidt und Hans Langendörfer. Zunächst weisen diese Autoren auf eine Widerspruch im US-Pastoralbrief hin: Ein nuklearer Ersteinsatz wird von ihm verworfen mit der Begründung, daß auch bei rein taktischem Einsatz von Atomwaffen Europa zerstört würde und die Eskalation fast unvermeidlich wäre. Ein begrenzter Atomkrieg in Form eines Counterforce-Zweitschlages wird von ihnen nur „höchst skeptisch" beurteilt, nicht aber völlig abgelehnt. Nun gelten aber die Argumente, die die Bischöfe gegen den nuklearen Ersteinsatz vorbringen, genauso auch für den Counterforce-Zweitschlag. Siehe bes. *Böckle/Krell* 230f.

[18] Siehe bes. *Hans Langendörfer,* Abschreckung und Sittlichkeit, in: *Böckle/Krell* 163—185, oder auch *Georg Wildmann,* im oben zit. Artikel, a.a.O. 321.

[19] *Langendörfer,* a.a.O. 168.

sierender Waffensysteme genannt.[20] Es scheint also ein transatlantischer Konsens in den Kirchen zugunsten des gemäßigten Gradualismus erreicht worden zu sein.
Zum Schluß sei festgehalten, daß es für die Zukunft der kirchlichen Friedensarbeit entscheidend werden dürfte, ob die Rezeption der Bischofsworte und ihre Konkretisierung für die Politik gelingt. Dabei wird sich Friedenspolitik nicht in dem Ausmaß „demokratisieren" lassen, wie sich das manche Vertreter der Friedensbewegung vorstellen. Das Gespräch zwischen Trägern des Lehramtes, den Ethikern und Fachwissenschaftern wird sich infolge der Komplexheit der Materie u. E. hauptsächlich in „Reflexionsgremien" abspielen müssen, deren Ergebnisse freilich, ähnlich den vorliegenden Büchern, der kirchlichen Öffentlichkeit vorgelegt werden sollten.
Daß man sich bei der Lektüre der diversen Friedensbücher noch mehr als bisher einige handfeste hermeneutische Regeln wird bewußt halten müssen, dürfte eine fast triviale Folgerung allein schon aus der Lektüre dieses bescheidenen Literaturberichts sein.

Linz *Georg Wildmann*

---

[20] Manche Interpreten (*Gert Krell, H.-J. Schmidt, Thomas Risse-Kappen)* zählen die schnell einsetzbaren, zielgenauen, hochwirksamen und kurze Flugzeiten besitzenden Counterforce-Waffen wie die Pershing II zu diesen Waffensystemen und meinen, die NATO-Nachrüstung wäre auf Marschflugkörper zu begrenzen gewesen (so in: *Böckle/Krell* 244f.).

Besprechungen

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

BEYSCHLAG KARLMANN, *Grundriß der Dogmengeschichte.* Bd. I: Gott und Welt. (Grundrisse, Bd. 2). (XIV, 284.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982. Kart. DM 33,50.

Der Autor, Ordinarius für historische Theologie in Erlangen, hat sein Werk, das auf zwei Bände angelegt ist, „in erster Linie für solche Benützer bestimmt, denen kirchen- und dogmengeschichtliche Grundkenntnisse bereits zur Verfügung stehen." (XI) Nicht nur Studierende, sondern auch Dozierende, Protestanten wie Katholiken wünscht er sich als Leser. Der erste Band enthält die Darstellung der Epoche zwischen dem Anfang bei den Apostolischen Vätern und dem Konzil von Konstantinopel 381. Der Stoff ist in drei Abschnitte gegliedert: In der „Dogmengeschichtlichen Prinzipienlehre" werden die Standard-Themen behandelt, Begriffe des Dogmas, Dogmen und Bekenntnis, Geschichte der Dogmengeschichtsschreibung. Der katholische Theologe findet hier zum ersten Mal in einer protestantischen Darstellung auch einen Überblick zur katholischen Theorie der Dogmenentwicklung. Er kann schon im Vorwort das Geständnis des Verfassers lesen, daß er „aus der katholischen Literatur Erhebliches hinzugelernt habe". (XIII) Ein erfreuliches und wohl auch längst fälliges Novum. Abschnitt II enthält die Beschreibung der vordogmatischen, Abschnitt III die der dogmatischen Epoche in ihrem ersten Teil. Hier ist ebenfalls auf eine Änderung der traditionellen Perspektive und des ihr entsprechenden Urteils hinzuweisen. Anders als von Harnack, Seeberg, Loofs und die weit in die katholische Theologie reichende Rezeption ihrer Thesen, sieht Beyschlag die „Hellenisierung des Christentums" nicht als Verkehrung und Verfall des christlichen Glaubens, sondern als unvermeidliche, riskante, aber auch kritische und im Ganzen positive geistige Anknüpfung des Christentums an die antike Kultur. Das Buch empfiehlt sich durch klare Sprache, große Präzision, didaktisch geschickt gegliederten Überblick und verläßliche Information auf dem gegenwärtigen Stand der Forschung.

Salzburg *Gottfried Bachl*

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Band IX: *Dionysius Exiguus — Episkopalsystem.* (790.) Walter de Gruyter, Berlin 1982. Hld. DM 290,—.

Die umfangreichsten Artikel des IX. Bandes sind den Themen *Dogmatik* (41—116), *Ehe/Eherecht/Ehescheidung* (308—362), *Eigentum* (404—460), *Engel* (518—615) und *England* (616—653) gewidmet. Die Struktur ist reich gegliedert, bis zu 10 Abschnitte werden vor allem darauf verwendet, das historische Material im Überblick zu bringen, während die theologische Systematik nur zögernd versucht wird. In diesen und allen anderen relevanten Artikeln werden in unterschiedlichem Maß auch die Religionsgeschichte, die katholische Kirche und ihre Theologie berücksichtigt, diese z. B. mit einer gewissen Ausführlichkeit zur *Eigentumsethik* (440—443). Den hohen Stand der Information belegen weitere Artikel: über *Döllinger* (20—26), *Dogma* (26—41), *Dogmengeschichtsschreibung* (116—125), *Meister Eckart* (258—264), *Eid,* (373—399), *Entrückung* (680—690), *Entscheidung* (690—705). Einige Beobachtungen aus der Lektüre: Im Beitrag über *Dogmatik,* wo allein dem ersten Teil 100 Fußnoten angefügt sind, wird ausführlich über die dogmatische Theolo-

gie in den nordischen Ländern und in Großbritannien — hier beschränkt auf die Zeit nach dem 2. Weltkrieg — berichtet. Die südliche Hemisphäre bleibt ganz außer Betracht, obwohl dort wenigstens im katholischen Bereich neue Impulse entstanden sind. Es gibt die Tradition der römischen Dogmatik und neuerdings die Konzeption einer Theologie der Befreiung in Südamerika. Wie steht es damit in den protestantischen Kirchen? In der Literatur zum Artikel *Disputatio* wird M. D. Chenu, Das Werk des hl. Thomas von Aquin, Heidelberg—Graz 1960, nicht angeführt. Ausschließlich religionsgeschichtlich wird der *Dualismus* (199—202) betrachtet, obwohl es in der jüdischen und christlichen Tradition dualistische Entwürfe genug gibt, man denke nur an die Apokalyptik. Im Artikel über die *Ehe* wird zur jüdischen Ehelehre Qumran so wenig erwähnt, wie die apokalyptisch motivierte Askese innerhalb des Judentums. Mit scheint auch, daß die kritische Stimmung des Neuen Testamentes im Hinblick auf Ehe und Familie zu gering eingeschätzt wird. Verharmlosend und apologetisch ist der Überblick zur Alten Kirche, für den fast nur französische Literatur angegeben, M. Müllers wichtiges Buch über die Paradiesehe bei Augustinus (Regensburg 1954) nicht genannt wird. In der Literaturliste zum Mittelalter fehlt außerdem H. Zeimentz, Ehe nach der Lehre der Frühscholastik, Düsseldorf 1973.

Band X: *Erasmus — Theologische Fakultäten.* (810.) Walter de Gruyter, Berlin 1983. Hld. DM 290,—.

Die Beurteilung der Artikel in der TRE muß so lange vorläufig bleiben und wohl manchmal auch ungerecht sein, als nicht das ganze Werk vorliegt. Erst dann wird es möglich sein, die konkrete Disposition des Stoffes zu überblicken. Es kann ja sein, daß die Konzeption der Herausgeber bei einem Artikel Aspekte wegläßt, weil sie der Meinung sind, sie gehörten sachlich zu anderen Themen, während der Rezensent darin nur einen Mangel sieht. Unter diesem Vorbehalt stehen alle Bemerkungen, die jetzt gemacht werden. Die Artikel über Personen sind wie bisher fast immer einheitlich und prägnant konzipiert, meistens auch mit einem Hinweis auf die Wirkgeschichte und Rezeption versehen, so über *Erasmus* (1—18), *Eunomius* (525—528), *Eusebius von Caesarea* (537—543), *Eustathius von Sebaste* (547—550), *Eutyches* (558—565), *Evagrius Pontikus* (565—570). Der Beitrag über die *Erbauungsliteratur* (28—83) ist aufschlußreich, weil nicht nur abstrakte Grundzüge mitgeteilt, sondern in prägnanter Kürze auch Werke und Inhalte erschlossen werden. Dazu kommt eine reiche Bibliographie. Im Text über den Begriff *Erfahrung* fällt auf, daß auch der systematische Abschnitt noch einmal historisch gestaltet ist. Gadamers Buch „Wahrheit und Methode" wird im theologischen Teil (118) zitiert, in der Bibliographie aber nirgends angeführt, auch Guardini kommt nicht vor, Ignatius von Loyola wird nicht erwähnt. Das Thema *Erkenntnis/Erkenntnistheorie* ist rein philosophisch behandelt. Vermutlich wird der theologische Aspekt unter einem späteren Stichwort erscheinen. Das Übergewicht der historischen Perspektive zeigt sich in den beiden umfangreichen Artikeln über *Eschatologie* (254—363) und über *Ethik* (396—517). Die systematische Reflexion ist entweder in die historischen Teile verstreut oder selbst noch einmal historisch strukturiert, wie auch im Beitrag über *Erwählung* (182—205). Ausführlich wird über *Existenzphilosophie* und *Existentialismus* (714—732) referiert, aber die Darstellung der theologischen Rezeption fehlt. Auch wenn dafür auf andere Artikel, wie den über Bultmann, verwiesen werden kann — bei der Bedeutung des Themas wären hier einige Seiten Überblick notwendig gewesen. Der theologische Teil des Textes über den *Exorzismus* schließt mit der Frage: „Ist der Kampf des Christen ‚gegen die Beherrscher dieser finsteren Welt, gegen die bösen Geister des himmlischen Bereichs' (Eph 6, 12) nur dem möglich, der das antike Weltbild mit seinen Dämonenvorstellungen für wahr hält? Oder ist es nötig, solche Ausdrucksformen für den am Glauben orientierten Kampf des Christen durch weniger mißverständliche Begriffe zu ersetzen?" (760) Vielleicht ist das ein Indiz dafür, daß das Problembewußtsein in TRE tendenziell stärker ist als das Wissen um Lösungen.

Band XI: *Frauenbewegung — Futurologie.* (800.) Walter de Gruyter, Berlin 1983. Hld. DM 290,—.

Der schnelle Rhythmus, in dem die Bände der TRE erscheinen, ist als technische, organisatorische Leistung des Verlages zu bewundern. Es mehren sich aber in den letzten Lieferungen die Anzeichen, daß das zu Schaden der Qualität gehen kann. Ich meine nicht nur die Verlegung des Artikels *Episkopalismus* an das Ende des vorliegenden Bandes (773—780). Ohne das positive Gesamturteil, das ich in früheren Besprechungen geäußert habe, ändern zu wollen, gebe ich zu bedenken, ob nicht manche der wichtigen Artikel noch Zeit und gründliche Redaktion gebraucht hätten, um dem Anspruch und dem inzwischen erworbenen Ansehen der Enzyklopädie gerecht zu werden. Der Beitrag zum Thema *Frau* (417—469) ist kompendiös angelegt, entspricht aber nur in einzelnen Teilen — über das Judentum, das NT — den lexikalischen Kriterien. Im religionsgeschichtlichen Überblick ist nichts zu lesen von der Theoriebildung in der feministischen Theologie, Bachofen kommt nicht vor, der griechische Mythos, die Anthropologie des Plato, vor allem aber des Aristoteles werden nicht erwähnt, obwohl die christliche Tradition ohne den Zusammenhang mit der hellenistischen Kultur gar nicht zu begreifen ist. In der Antike war die radikale Askese des Mönchtums ein entscheidender Faktor für die negative Wertung der Frau und hatte große Wirkung auf die spätere Überlieferung — kein Wort davon im Artikel. Es wäre möglich gewesen, im Text über die *Familie* manches davon einzubringen, wenn die Redaktion Zuordnung und Strukturierung sachlich verwandter Artikel geleistet hätte. Man findet aber nur die Darstellung der gegenwärtigen Problematik, aus protestantischer Perspektive, nichts über Tradition und Bibel. Die Einleitung zum Abschnitt VII: Neuzeit (443) wiederholt noch einmal, was einige Seiten zuvor in dürftiger Skizze über die Reformation gesagt wird. Der Mangel an Disposition zeigt sich auch

beim Stichwort *Furcht* (755—767). Im religionsgeschichtlichen Teil operiert Lanczkowski mit der Unterscheidung Furcht — Angst, im theologischen aber leugnet Schnurr faktisch ihre Bedeutung. Diese Defizite sind vermeidbar, werden auch aufgewogen durch vorzügliche Darstellungen, etwa zu den Begriffen *Freiheit* (497—549), *Freundschaft* (590—599), *Frieden* (599—646), *Fundamentalismus* (732—738), *Fundamentaltheologie* (738—752), die mir besonderen Eindruck gemacht haben.

Salzburg *Gottfried Bachl*

KÖSTER HEINRICH, *Urstand, Fall und Erbsünde.* Von der Reformation bis zur Gegenwart. (Handbuch der Dogmengeschichte, Bd. II, Fasc. 3c.) (240.) Herder Verlag, Freiburg — Basel — Wien 1982. Kart. DM 78,—.

Nicht nur wer selbst dogmengeschichtliche Untersuchungen als sein hauptsächliches Arbeitsgebiet versteht, sondern jeder, der einigermaßen verantwortet systematische Theologie betreibt und auf Verkündigung hin zu vermitteln hat, weiß um die ungewöhnlich entsagungsvolle, kaum je als spektakulär geltende Mühe und selbstlose Geduld, deren es bedarf, sollen solche dogmengeschichtlichen Überblicke gelingen, wie der hier zu besprechende. Nachdem H. Köster schon für die Zeit der Scholastik die unter dem Titel „Urstand, Fall und Erbsünde" zu subsumierende Dogmengeschichte bearbeitet und vorgelegt hat (HbDgmG II/3b; 1979), liegt nun auch der Faszikel vor, der die Zeit von der Reformation bis zur Gegenwart darstellt. Man kann dem Verfasser (wie den anderen Mitarbeitern am HbDgmG) nicht genug für das vorgelegte Ergebnis seiner Studien danken. Dem wird jeder zustimmen, der um den unaufgebbaren Wert der Tradition gerade auch für eine zukunftsgerichtete (und nicht nur modern sein wollende) Theologie weiß.

Dieser Faszikel vermittelt, daß es gerade nicht um theologische Spitzfindigkeiten, sondern letztlich eben doch um das Selbstverständnis des Menschen gerade auch in der existentiellen Bewältigung seiner konkreten Unheilsverflochtenheit geht, wenn christlich nach wie vor von Erbsündlichkeit und ihren Implikationen die Rede ist. Solche Rede ist ja nur die andere Seite des anerkanntermaßen alles entscheidenden Bekenntnisses zu Jesus Christus als dem einen und einzigen Erlöser der Menschen und der Welt. Da der zu verarbeitende Stoff eine Überfülle an Problemen enthält, war eine sinnvolle Auswahl und eine entsprechend gegliederte Darstellung geboten. Die Erbsündenlehre war ja u. a. eine jener Fragen, die zur Kirchenspaltung der Reformationszeit führten. So kann die katholische Dogmengeschichte seit dieser Zeit nur in Zusammenschau mit den Auffassungen und Lehren der reformatorischen Kirchen begriffen und dargeboten werden. Das erste Kapitel, mit „Urstand, Fall und Erbsünde im Zeitalter der Glaubensspaltung" überschrieben, bietet die entsprechende Zusammenschau bis zum Konzil von Trient dar (1—56). Die Aufklärung brachte sodann für alle christlichen Konfessionen eine grundlegend neue Umschreibung des Problems mit sich, was vor allem im zweiten Kapitel herausgearbeitet wird (57—110).

Das dritte Kapitel schließlich behandelt „Urstand, Fall und Erbsünde in Theologie und Geistesgeschichte von der Aufklärung bis heute" (111—235). Wie in diesem Titel schon angedeutet, so schaut der Verfasser für diese Zeit nicht nur auf die christlich-theologische Entwicklung; es werden ausdrücklich der Deutsche Idealismus und vor allem auch die modernen Humanwissenschaften mitberücksichtigt, da ohne diese gerade die Position der letzten Jahrzehnte überhaupt nicht begriffen werden könnten. Die Fülle des in diesen drei Kapiteln Dargebotenen auch nur andeuten zu wollen, wäre utopisch; es kann die Lektüre nur dringend empfohlen werden.

In einem Nachwort (236—240) gibt der Verfasser dankenswerterweise einen gedrängten, aber sprechenden Einblick in jene Momente der Lehre, die als Übereinkunft aller, in Einzelheiten sehr unterschiedlich urteilenden Auffassungen gelten können. Sodann wird herausgestellt, worin genau die Unterschiede heute liegen. Daß die katholische Lehre der Mitte (bei auch in ihr noch vorhandener Pluralität) als jene angesprochen wird, die am ehesten sowohl dem Offenbarungsbefund wie auch den Anliegen der heutigen Wissenschaften gerecht wird, erscheint nicht als „katholische Pflichtübung", vielmehr als berechtigtes Ergebnis sinnvoller Zusammenschau des kaum je zu wissenschaftlich-endgültiger Befriedung gelangenden Problemkreises menschlicher Unheilserfahrung und ihrer Gründe. Bei Anerkennung des nach wie vor nur naturwissenschaftlich-hypothetischen Charakters der allumfassenden Evolutionstheorie könnten sogar weniger „Konzessionen" an heute scheinbar einfach anzuerkennender Ergebnisse wissenschaftlicher Forschung gemacht werden, ohne dieser ihr Recht zu nehmen. Auf die mögliche Harmonie christlicher Glaubensinhalte und heutiger humanwissenschaftlicher Erfahrung und Einsicht wird zu Recht mit Nachdruck hingewiesen.

Wien *Raphael Schulte*

RIVINIUS, KARL J. (Hg.), *Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christlichen Theologie Europas.* (298.) Steyler Verlag, Bonn 1983. Kart.

Was uns als theologische Maxime des pastoralen Handelns geläufig ist, daß nämlich die Botschaft des Evangeliums und die konkrete Situation der Menschen miteinander in Korrespondenz zu bringen sind, das gilt auch für eine Theologie und Pastoral der Mission: zum einen sind sie dem heilsgeschichtlichen Auftrag verpflichtet, zum anderen der jeweiligen politischen, sozioökonomischen und soziokulturellen Situation. Das verlangt die Respektierung der je andersgearteten, eigenständigen Kultur eines Landes oder ganzer Völker. Nur dadurch kann eine Verwurzelung des Christentums auf Dauer gewährleistet werden. Die theologische Konzeption und Reflexion solcher wechselseitiger Erschließung verlangt eine interkulturelle Kommunikation.

Der vorliegende Sammelband stellt sich dieser Aufgabe am Beispiel der christlichen Schlüsselbegriffe „Schuld, Sühne und Erlösung", indem die Referate eines europäisch-afrikanischen Symposions von Theologen und Religionssoziologen in St. Augustin

(27. 9. — 1. 10. 1982) vorgestellt werden. Etwa 70 Personen aus über zehn Ländern haben daran teilgenommen; Kardinal *Gantin*, der Vorsitzende der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax" hielt das Eröffnungsreferat über „Afrikanische Theologie im Dialog mit den Kulturen".
Der Herausgeber des Sammelbandes führt äußerst sachgemäß und gekonnt in das Anliegen der Tagung und ihren Verlauf ein und fügt selbst eine kritische Würdigung derselben an. Gerade diese Hinweise zeigen die Chancen, aber auch die großen Probleme eines interkulturellen religionswissenschaftlich-theologischen Dialoges auf: Annäherungen im Verstehen, aber auch Offenbarwerden der Tatsache, daß zwischen europäischem und afrikanischem Denken und Leben einfach „Welten" liegen; das Problem einer „Afrikanisierung des Christentums" tritt in seiner Größe und Tiefe offen zutage.
Höchst informativ für den theologisch interessierten Leser sind natürlich die — französischsprachigen — Beiträge der afrikanischen Theologen (über die Themen „Der Afrikaner und seine Gemeinschaft"; „Die Gemeinschaft — Hemmschuh und/oder Sprungbrett für die Entfaltung der Person"; „Der theoretische Ort der Gültigkeit ethischer Normen"; „Die letzte Bestimmung des afrikanischen Menschen gemäß seiner traditionellen Religion und seine Vollendung in Christus"; „Das Problem des Bösen und die geistige Erneuerung in den afrikanischen Messianismen"; „Das schwarzafrikanische Personverständnis als Ort der Fragestellung bezüglich der Entstehung von Schuld und Sünde"; „Vergebungs- und Versöhnungsriten der Yombe"). Allein diese Themenliste macht schon deutlich, wie viel an Neuem und Unbekanntem auf den westeuropäischen Theologen, der sich noch nicht näher mit inhaltlichen Fragen afrikanischer Theologie befaßt hat, mit den Referaten bzw. ihrer Lektüre zukommt. Natürlich sind die theologischen Beiträge aus dem europäischen Lager aufschlußreich und wertvoll (*H. Dumont:* „Das christliche Menschenbild"; *H. Altmeyer:* „Gott als Gesetzgeber und Garant des Sittengesetzes . . ."; *J. Gründel:* „Sünde als Verneinung des Willens Gottes"; *A. Angenendt:* „Die Vorstellung vom vergeltenden Ausgleich in der christlichen Bußgeschichte"; *W. Beinert:* „Jesus Christus, der Erlöser von Sünde und Tod"; *H. Bettschneider:* „Das Leben im Jenseits"). Was aber die Tagung an Dialog-Ergebnissen, an Postulaten und Problemen konkret erbracht hat, wird im Sammelband nicht notiert (und kann es wohl auch nicht). Der Brückenschlag zwischen europäischer und afrikanischer Theologie ist hier exemplarisch initiiert worden. Aber mehr als die jeweiligen Pfeiler sind noch nicht sichtbar. Aber diese wahrzunehmen und genauer kennenzulernen lohnt sehr wohl.

Regensburg *Konrad Baumgartner*

GRESHAKE GISBERT, *Gottes Heil — Glück des Menschen.* Theologische Perspektiven. (400.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 58,—.

Der Wiener Dogmatiker ist ein anerkannter Gnadentheologe. Die hier vorgelegte stattliche Aufsatzsammlung will „theologische Perspektiven" (Untertitel) zum Problemfeld „Heil und Glück" anbieten. Die meisten der 13 Artikel waren in den Jahren 1972—1983 für Sammelwerke bzw. Vorträge erarbeitet worden; sie wurden für diese Publikation überarbeitet und beträchtlich erweitert.
Drei Abschnitte gliedern thematisch das Angebotene: zuerst findet sich eine grundlegende Befassung mit „Heil"; sie mündet in der wichtigen Frage des trinitarischen Heilsverständnisses (136—155). Dann geht es mitten hinein ins Diskussionsfeld um Gnade und Heil; und hier drängt sich die Frage auf: „Glück oder Heil" (159—206; man ist förmlich eingeladen, hier mit der Lektüre zu beginnen!). Der Verf. weicht aber auch schwierigen Fragen nicht aus, wie denen nach „Heil oder Unheil? — Zu Bedeutung und Stellenwert von Strafe und Sühne, Gericht und Hölle in der Heilsverkündigung" (245—270). Der letzte Abschnitt behandelt Fragen, die in den Rahmen des Gesamtthemas hineingetragen sind („Elemente der Heilsvermittlung"), z. B.: „Tradition heute" (279—285) und „Theologie — eine Wissenschaft?" (353—390).
Daß Greshake zu den streitbaren, ja streitfreudigen Theologen gehört, beweisen die ausführlichen Fußnoten (die er für diese Veröffentlichung gehörig aktualisiert hat; vgl. bes. 285, 299, 308!). Gerade diese der Sache dienende Auseinandersetzungsbereitschaft macht die Arbeiten des Verf. so interessant und wichtig!

Linz *Ferdinand Reisinger*

VORGRIMLER HERBERT, *Jesus — Gottes und des Menschen Sohn.* (Herderbücherei Bd. 1107 Reihe: „Worauf es ankommt"). (160.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Kart. DM 8,90.

Den Glauben in Kurzformeln zu fassen, ihn in allgemeinverständlicher Sprache darzustellen, ist gar nicht leicht, vor allem dann nicht, wenn ein gewisses theologisches Niveau gehalten werden soll. Der Verf. hat solches für den Bereich der Christologie versucht. Es ist ihm gut gelungen.
Zunächst werden an der Gestalt Jesu jene Dimensionen herausgearbeitet, die für den Europäer heute wichtig sind. Die Jesu eigene Art, Friedens- und Wahrheitsliebe zu verbinden, sein Engagement für die Unterdrückten, seine Neigung zu Frauen und Kindern, sein Wille, Konflikte offen auszutragen. Zuletzt aber ist das Heil darin begründet, daß dieser Jesus, ein Sohn der Menschen, zugleich der Sohn Gottes war. Die altkirchliche Lehrentwicklung, die dieses Geheimnis auszuformulieren versucht hat, wird im zweiten Abschnitt in Grundzügen nachgezeichnet. In der Einheit von Gott und Mensch ist Jesus die unüberholbare Selbstmitteilung Gottes. Dieser Gedanke wird in einigen systematischen Überlegungen im dritten Teil entfaltet.
Gerade hier zeigt sich, wir fruchtbar die Denkweise Karl Rahners ist, die Vorgrimler fortsetzt. Mit ihr scheint es u. a. möglich, den in der Tradition so überstrapazierten und unheilvollen Stellvertretungs- und Sühnegedanken zurückzudrängen. Das vorliegende Taschenbuch ist ein Lichtblick auf dem Buchmarkt, beweist es doch, daß es auch in der Zunft der Theologen Leute gibt, die anregend schreiben können, auch

wenn sie Dinge zur Sprache bringen, die schon vielfach behandelt wurden. Das Buch eignet sich nicht nur zur persönlichen Lektüre, es kann auch als Textgrundlage für Gruppengespräche und für den Religionsunterricht verwendet werden.

Linz *Erich Ortner*

LEHMANN KARL und PANNENBERG WOLFHART (Hg.), *Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft.* Das Modell des Konzils von Konstantinopel (381). (Dialog der Kirchen. Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen, Bd. 1). (128.) Herder, Freiburg und Vandenhoeck, Göttingen 1982. Kart. DM 22,80.

Nicht alle Arbeitskreise, die sich engagiert und wissenschaftlich verantwortet mit den heutigen ökumenischen Problemen befassen, legen ihre jeweils erreichten Ergebnisse auch der Öffentlichkeit vor. So ist man sehr dankbar, wenn Dokumentationen der hier anzuzeigenden Art zur Verfügung gestellt werden. Der „Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen", der schon auf eine lange und fruchtbare Arbeit zurückschauen kann, legt hier (als ersten Band einer neuen Veröffentlichungsreihe; vgl. 6 u. 9) die Resultate seiner 42. Arbeitstagung (6.—10. 4. 1981 in Freiburg i. Br.) vor. Aus Anlaß der 1600. Wiederkehr des I. Konzils von Konstantinopel, vor allem aber, weil dessen Glaubensbekenntnis (das sog. Nicaeno-Constantinopolitanum oder Große Glaubensbekenntnis) das einzige wirklich ökumenische Credo der christlichen Kirchen ist und sich daher zu besonderer Betrachtung anbietet, wählte sich der Arbeitskreis das Thema des vorliegenden Bandes. Das Programm stand unter drei leitenden Perspektiven. „Zunächst ging es um die Herkunft und geschichtliche Situation des Glaubensbekenntnisses von Konstantinopel" selbst, eine Frage, die ja immer noch diskutiert wird (vgl. 10f.). Die zweite Perspektive betraf dessen Wirkungsgeschichte, die ja vor allem durch die Aufnahme des Filioque äußerst belastet ist. Wichtig war sodann die dritte Perspektive, die zwar auch schon in den beiden erstgenannten wirksam war, jedoch eigens entfaltet wurde: „die Relevanz für die gegenwärtige ökumenische Gesprächslage" (11). Hier traf besonders auch der pneumatologische mit dem ekklesiologischen Aspekt zusammen.

Im einzelnen sind hier folgende vier Referate vorgelegt, die sich alle unter den genannten Perspektiven mit ihrem Thema auseinandersetzen. „Das trinitarische Dogma von 381 als Ergebnis verbindlicher Konsensbildung" behandelt *W.-D. Hauschild* (13—48). *A. Ganoczy* bespricht „formale und inhaltliche Aspekte der mittelalterlichen Konzilien als Zeichen kirchlichen Ringens um ein universales Glaubensbekenntnis" (49—79). Über „das Filioque in der neueren ökumenischen Diskussion" berichtet *R. Slenczka* (80—99). Dem Ekklesiologischen wendet sich ausdrücklich *Th. Schneider* in seinem Beitrag „Der theologische Ort der Kirche in der Perspektive des dritten Glaubensartikels" zu (100—119), den er in „systematischer Bündelung" am Ende mit sieben Thesen vor allem auch im Blick auf das Sakramentsverständnis abschließt (118f.).

Den Reichtum der einzelnen Beiträge vorzustellen, ist hier kein Raum. Sie zeigen jedenfalls etwas für unsere heutige ökumenische Situation und für die in ihr geforderte Theologie und Praxis entscheidende Gesichtspunkte. Diese wurden übrigens auch seitens des Arbeitskreises selbst in einer gemeinsamen Erklärung anläßlich der genannten Arbeitstagung ausgesprochen. Diese Erklärung ist unter dem Titel „Die ökumenische Bedeutung des ersten Konzils von Konstantinopel (381)" dem Band mitgegeben (120—125) und erscheint aller Beachtung wert. Wenigstens in einigen Punkten sind Dinge angesprochen, die heute verwirklicht werden könnten, wenn nicht leider immer noch konfessionell-psychologische Hemmnisse (wenn man so sagen darf) im Wege ständen. Aber warum sind sie eigentlich nicht zu überwinden?

Wien *Raphael Schulte*

BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS (Hg.), *Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament.* (110.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn und Lutherisches Verlagshaus, Hannover 1984. Kart. DM 12,80.

Die Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands hat sich seit 1976 regelmäßig zu Gesprächen über „Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament" getroffen. Man ist sehr behutsam an das Thema herangegangen. Das belegt das nun vorliegende Zwischenergebnis. An ihm erlebt man auch wieder einmal die befreiende Macht der Geschichte. So etwa, um ein Beispiel zu erwähnen, wenn die Transsubstantiationslehre deswegen nicht mehr als wirklich trennend empfunden wird, weil man erkannt hat, daß sie ein Ausdruck einer Abweisung des Symbolismus war, der in Brot und Wein bloße Zeichen für Christus sah. In dieser Ablehnung aber ist man sich einige. Ähnlich ist es, wenn die klassische Ämtertrias von Bischof, Presbyterkollegium und Diakonen zwar als sehr alt erkannt wird, aber eben doch als ein Ergebnis eines Prozesses, der im Verlauf des 2. Jahrhunderts einen gewissen Abschluß erreichte. Das Amt in der Kirche ist göttlicher Einrichtung, die konkrete Ausformung und Entwicklung kann aber offenbar differieren. Sehr wohltuend ist es, daß das Papier die noch bestehenden Unterschiede nicht einfach vom Tische fegt. Noch sind wir leider getrennt, gleichzeitig aber erlebt man intensiv, daß die Bewegung aufeinander zugeht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENAMT DER EVANGELISCHEN KIRCHE IN DEUTSCHLAND (Hg.), *Kleines Handbuch für evangelisch-katholische Begegnungen.* (127.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Kart. DM 6,80.

Nach einem grundsätzlichen Teil „Was eint, was trennt?" werden in gedrängter Fülle die Begegnungsfelder abgeschritten: Seelsorge und Amtshandlun-

gen (29—54), den persönlichen Bereich des Einzelnen und der Familie betreffend. Ein weiteres Feld ist die Kirchengemeinde mit Gottesdienst, Gruppen und Gremien, Gebäuden und Trägerschaften von sozialen Einrichtungen (55—95); hier wird ausdrücklich gegenseitige Hilfe und Gastfreundschaft empfohlen. Bei gemeinsamem Handeln in der Öffentlichkeit wie Eröffnungen und Weihehandlungen soll unterschieden werden zwischen Segen als personalem Zuspruch und Fürbitte über Personen und Zurückhaltung bei Indienstnahme von Gegenständen zum religiösen oder profanen Gebrauch (92). Mitarbeiter aus anderen Kirchen können für die Ökumene am Ort wichtige Vermittler werden, auch wenn ihre Anstellung Ausnahme bleibt.
Als drittes Feld werden die gemeinsamen Aufgaben in Gesellschaft, Staat, Sozialbereich, Bildung, Öffentlichkeitsarbeit und Medien genannt (96—113).
Der Band zeichnet sich durch die gewohnt abwägende und saubere Gedankenarbeit der Denkschriften der EKD aus und stellt sich in den Kreis der ökumenischen Bewegung im Sinn des Vorworts von Landesbischof D. Lohse: „. . . sie ist ein Prozeß des Heiligen Geistes, der in den Kirchen wirkt: Einsichten öffnend, Widerstände überwindend, zur Geduld befähigend, zur Freude berufend."
Das Manuskript ist gegengelesen vom Vorsitzenden der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Dr. Paul-Werner Scheele, dem Bischof D. Lohse für hilfreiche Hinweise dankt. Der Band wird noch lange eine grundlegende Arbeitshilfe bieten. Zielgruppe: Am gegenseitigen Kennenlernen interessierte Christen weit über den Kreis vom theologischen Beruf her damit befaßter Leser hinaus. Für Gesprächspartner beider Konfessionen fast eine Pflichtlektüre.

Linz *Leopold Temmel*

HONECKER MARTIN / WALDENFELS HANS, *Zu Gast beim Anderen.* Evangelisch-katholischer Fremdenführer. (232.) Styria, Graz 1983. Kart. DM 29,80 / S 198,—.

Im Theologie-Studium hieß Konfessionskunde „Symbolik", vierstündige Hauptvorlesung des Dogmatikers mit Darstellung der eigenen und der anderen christlichen Kirchen. Im Konfirmandenunterricht wurden die „Unterscheidungslehren" erarbeitet. Beides, für Studenten und breite heranwachsende Generation, geschah als Selbstdarstellung, ohne Partner.
Der vorliegende Band ist nun eine ausgesprochen geglückte Selbstbekundung der römisch-katholischen und der evangelischen Kirchen und ihrer Frömmigkeit. Prof. Dr. Martin Honecker in Düsseldorf als evangelischer und Prof. DDr. Hans Waldenfels SJ in Bonn haben sich aus Anlaß des Luther-Jubiläums 1983 unter der Ägide des Styria-Verlags zusammengefunden und führen durch ihre Kirche, deren Frömmigkeit und Glaubensstruktur in der Art eines Gastgebers, der seinem Freund die Schätze seines Hauses mit Liebe erläutert. Im Rahmen dieser Besprechung muß der Hinweis genügen, daß es beiden Autoren gelungen ist, auf gedrängtem Raum von 117, bzw. 106 Seiten den gewaltigen Stoff allgemein lesbar zu bändigen.
Waldenfels führt vom Eingang seiner Kirche in den Altarraum, erläutert den Ort der Sakramente, Tabernakel und Kirchenschiff kommt auf Heiligenverehrung, Kirchenorte, auf Stile und Symbole, Gottesdienste und Kirchenjahr, verbindende und trennende Vergangenheit und fragt nach Möglichkeiten gemeinsamer Zukunft.
Honecker führt ebenfalls durch seinen Kirchenraum und das evangelische Kirchenverständnis, beginnt mit Kanzel, Taufstein und Altar, setzt fort mit Orgel und Kirchenmusik, öffentlichem Predigtamt und allgemeinem Priestertum, Theologie und Kirchenleitung nach evangelischem Verständnis, zeigt schließlich die Einheit in der Vielfalt, in die er auch die Freikirchen einbezieht (197ff.). Diakonie und Mission sind ihm Lebensäußerungen der Kirche, Gebet und Leiden ihre Kennzeichen (200—205). Die Frage der Verweltlichung wird im Zusammenhang mit der Tendenz zur Erbauung von Gemeindezentren gesehen, die den Kirchenraum als Sakralraum ergänzen, ja ersetzen, um dann nur zur Gottesdienstzeit sakral zu dienen; wenn er von protestantischem Lebensstil spricht, führt er mitten in die Gegenwartsfragen von Volkskirche und Entkirchlichung, der wechselseitigen Durchdringung von weltlicher Sitte und Kultur mit verborgener geistlicher Substanz und führt hierfür den Begriff der „Weltfrömmigkeit" an. Hier liegt die Aufgabe beider Kirchen, in „Versöhnter Verschiedenheit der Konfessionen" einen Weg zu finden, der gerade in der Verweltlichung unserer Tage gemeinsam weiterführt.

Linz *Leopold Temmel*

MORALTHEOLOGIE

BRUCH RICHARD, *Moralia varia.* Lehrgeschichtliche Untersuchungen zu moraltheologischen Fragen. (Moraltheologische Studien: Histor. Abt., Bd. 6). (283.) Patmos, Düsseldorf 1981. Ppb. DM 36,80.

Bezeugt schon die 1972 begründete Hist. Abteilung der Moraltheol. Studien einmal mehr die Relevanz geschichtlicher Untersuchungen für die theologische Ethik der Gegenwart, so gilt dies in besonderem Maße von den in diesem Band versammelten thematisch breit gefächerten und sorgfältig dokumentierten Arbeiten des nunmehr emeritierten Grazer Ordinarius. Wer auch nur ein wenig mit der nachkonziliaren moraltheologischen Diskussion vertraut ist, erkennt sogleich die aktuelle Bedeutung der meisten der 16 Beiträge. Unter den konkreten Themen ragen die moralhistorischen Ausführungen zur Beurteilung des „abusus matrimonii" (231—257) und zur Schutzpflicht gegenüber ungeborenem menschlichen Leben (258—283) hervor. Nicht minder wertvoll sind die Beiträge zum Verständnis des sittlichen Naturgesetzes und der schweren Sünde bei Thomas v. A. (105—165), der problemgeschichtliche Überblick zur Wahl des „kleineren Übels" (166—186, dazu 187—198 über das perplexe Gewissen) sowie die Rückfrage nach einer sittlichen Autonomie bei den vorkonziliaren deutschen Moraltheologen des 20. Jh. (63—81; dazu 45—62). Als Hintergrund zur gegenwärtigen Normenbegründungs- und Propriumsdiskussion verdient die im ersten Beitrag behandelte

Entstehung der moraltheologischen Quellenlehre im 17./18. Jh. (11—30) Interesse. Die ökumenische Blickrichtung zeigt sich in den Beiträgen zum „Verhältnis zwischen katholischer und protestantischer Moraltheologie zur Zeit der Aufklärung" (31—44) und zu „Gesetz und Evangelium in der katholischen Kontroverstheologie des 16. Jahrhunderts" (82—101).

Auf den Ertrag für die heutige moraltheologische Diskussion, der — namentlich in Fragen der Thomas-Interpretation, vgl. 102—104 (Grundsätzliches), 121—140 (naturgesetzliche Sonderstellung des Dekalogs; sittliche Normen „ut in pluribus"?), 146—162 (Sünde als Ordnungswidrigkeit) — Bruchs Untersuchungen in mehr als einem Fall ein wohlzubedenkendes Korrektiv bieten, kann hier nur andeutungsweise eingegangen werden:

1. So ist aufschlußreich, daß die entschiedene Zurückweisung einer „autonomen Moral" durch die kath. Moraltheologie noch um die Jahrhundertwende wesentlich gegen die Bestreitung einer (letztbegründenden) Theonomie und die Mißdeutung derselben als verfremdender Heteronomie gerichtet war (vgl. 45—81, bes. 61f u. 81).

2. Beachtung verdient auch, daß Thomas die (schwere) Sünde in jeder — wie der Sünder immerhin weiß — die Abwendung von Gott (und die Preisgabe seines eigentlichen Endzieles) bedingenden ungeordneten Zuwendung zu geschöpflichen Gütern gegeben sieht (vgl. 146—165, bes. 155—157). Darf sie demnach nicht auf die totale und direkte Verweigerung gegenüber Gott eingeschränkt werden (vgl. 150f), so wird sie (in ihrer ganzen Art und vollen Tragweite) doch nur dort anzunehmen sein, wo es für den Menschen, wenn er in einer Entscheidungssituation Gottes Willen frei-bewußt entgegenhandelt, um die Wirklichkeit seiner Heilsbeziehung (und in diesem Sinne um eine „Grundentscheidung") geht. (Über den Status des Sünders, dessen peccatum mortale keine — von Bruch für Thomas negierte — „Grundentscheidung gegen Gott" darstellt [150, 164f], wäre noch eigens zu reden.)

3. Was ferner die Schutzpflicht gegenüber dem ungeborenen menschlichen Leben betrifft, so sprechen sich, wie B. zu zeigen vermag, die mittelalterlichen und neuzeitlichen Theologen — unabhängig von der Annahme einer Simultan- bzw. Sukzessivbeseelung und der unterschiedlichen Terminologie (maleficium — homicidium . . .) — „einhellig für das grundsätzliche Verbot abortiver Maßnahmen" aus (vgl. 264—268). Auch in der Frage der Zulässigkeit der Abtreibung des unbeseelten (!) Fötus bei schwerwiegender therapeutischer Indikation tendiert das zunächst schwankende Urteil früherer Theologen im 18./19. Jh. eindeutig zur Ablehnung (vgl. 268—276). Die heutigen embryonalbiologischen Erkenntnisse weisen, wie B. eindrucksvoll argumentiert, auf eine Kontinuität des Werdeprozesses von der Empfängnis an, der in dieser „dynamischen Sicht" einer inneren Zielstrebigkeit „auch unter der Annahme, daß die Hominisierung der Leibesfrucht erst in einem späteren Stadium . . . erfolgt", einen Eingriff verwehrt (vgl. 278—281).

4. Hinsichtlich der traditionellen Argumentation gegen die Empfängnisverhütung schließlich erinnert B. mit Recht an die hermeneutische Regel, „daß man eine aus der Vergangenheit stammende Lehre nur dann recht würdigen kann, wenn man ihre historischen Bedingtheiten kennt" (231). Unzulängliches biologisches Wissen und ein einseitiges Verständnis des ehelichen Aktes konnten die Samenverschwendung bzw. die Antikonzeption als widernatürliches Tun, als Unrecht gegen den Menschen (in potentia) und die (dem Rückgang ausgelieferte) Menschheit erscheinen lassen (vgl. 255f). Insofern dieses Urteil nicht den heutigen status quaestionis (unter veränderten Erkenntnis- und Lebensbedingungen; man denke z. B. auch an die reduzierte Kindersterblichkeit) trifft, „kann von einer gleichbleibenden kirchlichen Lehrtradition hinsichtlich des sogenannten abusus matrimonii keine Rede sein" (257).

Nicht nur in dieser Frage hat B. der moraltheologischen Arbeit einen wertvollen und aktuellen Dienst erwiesen. Dem ebenso intensiv wie redlich Forschenden gebührt für seine Veröffentlichung Dank.

Linz *Alfons Riedl*

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft: Teilband 6. BOSS MEDARD, *Triebwelt und Personalisation;* CONDRAU GION, *Entwicklung und Reifung; Lebensphasen — Lebenskrisen — Lebenshilfen;* BÖCKLE FRANZ, *Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit.* (160.) Herder, Freiburg 1981. Geb. DM 28,50.

In diesem Teilband der 30bändigen theologischen Enzyklopädie geht es um die personale, das Triebhafte und speziell die Sexualität integrierende Reifung des Menschen. Im ersten Beitrag fragt der Psychotherapeut *M. Boss* (Zürich) nach dem Begriff der Personalisation, und zwar auf dem Hintergrund eines zutreffenden Triebverständnisses (5—27). Ausgehend von der Sprachgeschichte („Trieb" als Anziehungskraft eines Objektes) und der mechanistischen Deutung Freuds führt er über die Auseinandersetzung mit verschiedenen Triebbegriffen zu einem Verständnis menschlicher Existenz im Sinne Heideggers, die als „offenständiges In-der-Welt-Sein" Freiheit und Verantwortlichkeit verbindet.

Nach dieser grundsätzlichen Klärung stellt *G. Condrau,* Direktor des Daseinsanalytischen Instituts für Psychotherapie und Psychosomatik in Zürich, die menschliche Entwicklung und Reifung im Kindes- und Jugendalter dar (29—71), wobei er sich in einem ersten Schritt kritisch mit verschiedenen entwicklungspsychologischen Theorien befaßt, um dann in übergreifenden Ausführungen (mit Betonung der Leib-Seele-Einheit) auf die einzelnen beobachtbaren Entwicklungsstufen (Säugling, Kleinkind, Großkind, Jugendlicher) einzugehen, deren Ziel die Reifung zur Menschwerdung („Selbstentfaltung zu Offenständigkeit und Freiheit, zu Verantwortung und Gewissen sowie zu Sozialisation") darstellt.

In einem zweiten Beitrag „Lebensphasen — Lebenskrisen — Lebenshilfen" (73—107) setzt Condrau bei der Frage an, „welche Motive den Menschen bewegen können, in der Entwicklung hinter seinen vollziehbaren ontischen Möglichkeiten zurückzubleiben und damit sein eigentliches Menschsein zu verpassen" (77). Aus der ganzheitlichen (leiblich-seeli-

schen) Sicht des menschlichen Existierens fragt er daraufhin nach den in bestimmten Lebensphasen bis hinein in die Lebensmitte und das Alter bezeichnenderweise auftretenden Störungen bzw. Krisen, um dann die Möglichkeiten und Zuständigkeiten der Hilfe aufzuzeigen. Letztere (ob in der Gestalt personaler Liebe oder institutioneller Krisenintervention) darf nicht zur (wie gut auch immer gemeinten) beherrschenden Fürsorge werden.
Dem daseinsanalytischen, ganzheitlichen Verständnis des Menschen (bei Boss und Condrau) weiß sich auch der einem speziellen und dennoch zentralen Problem gewidmete Beitrag des Bonner Moraltheologen *F. Böckle* „Geschlechterbeziehung und Liebesfähigkeit" (109—153) verpflichtet. Er betrachtet zunächst den gesellschaftlichen Hintergrund, näherhin die heutigen „Schwierigkeiten im Bindungsverhalten", dazu „die Last der Tradition" (vom AT und NT über Augustinus und die mittelalterliche Sexualethik bis zur Gegenwart) sowie verschiedene (gesellschaftlich-emanzipatorische, liberalhumanistische, anthropologisch-ganzheitliche) Sexualtheorien. Von besonderem Gewicht sind die Ausführungen über die „Grundlagen der Geschlechterbeziehung". Sie heben unbeschadet biologischer und sozialer Vorprägung den Kulturauftrag der Gestaltung des Sexualverhaltens, die „umfassende Sinndeutung der Sexualität" und das (besonders in der christlichen Tradition betonte) einende Gestaltungsprinzip der Liebe hervor, die das Begehren überschreitet und Treue meint, zu dieser aber durch das im Glauben begründete Vertrauen auch befähigt wird. Die abschließenden „konkreten Hinweise" beziehen sich auf die Beurteilung von Masturbation und vor- bzw. außerehelichen Beziehungen sowie auf die Findung sexualethischer Normen, die dennoch die persönliche Gewissensentscheidung nicht verdrängen.
Immer geht es um das (nicht selbstverständliche) Gelingen des Lebens, um die „Selbstwerdung" des Menschen in verantwortlicher Freiheit. Die Beiträge dieses Bandes verhehlen nicht die Schwierigkeit dieser Aufgabe, bieten aber zugleich wertvolle Anhaltspunkte, die auch zum Weiterdenken (z. B. über die Bedeutung der Selbstdisziplin oder Askese für die Gewinnung personaler Freiheit) anregen.

Linz *Alfons Riedl*

LAUN ANDREAS, *Das Gewissen.* Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse. (134.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck 1984. Snolin. S 160,—/ DM 24,—.

Gern beruft man sich heute zur Rechtfertigung eines Verhaltens, das von anderen nicht gebilligt wird, auf das eigene Gewissen. Die Würde des Gewissens wurde vom 2. Vatikanischen Konzil nachdrücklich anerkannt. Allerdings hat die katholische Sittlichkeitslehre auch früher vom Recht und von der Pflicht, der eigenen Gewissenseinsicht zu folgen, gesprochen. Die eigentliche Frage, um die es in dieser Untersuchung geht, heißt, in welchem Sinn das Gewissen als autonom, in welchem es als schöpferisch bezeichnet werden kann. Gewinnt das Gewissen die sittlichen Einsichten aus sich selbst heraus oder hat es sich dabei an irgendwelche Gegebenheiten zu halten? Laun, der die Verpflichtung des Menschen, sich nach seiner jeweiligen Gewissenseinsicht zur richten, entschieden unterstreicht, zeigt auf, daß es der Würde des Gewissens keinen Eintrag tut, wenn man ihm nicht zutraut, es könne die sittlichen Erkenntnisse aus sich selbst herausholen, sondern es darauf angewiesen sieht, die unabhängig von ihm vorhandenen Realitäten zu beachten und in ihrem Belang zu deuten. Wenngleich der Mensch in weiten Bereichen nach Möglichkeiten suchen muß, die sittlichen Grundforschungen sinnvoll zu erfüllen, und in diesem Sinn sein Gewissen schöpferisch werden lassen muß, bleibt es ihm doch nicht erspart, sein Gewissen auch als Ableseorgan zu benützen; wenn man dem Gewissen diese Aufgabe zuweist, entwürdigt man es keineswegs. Laun zeigt in seiner an aktuellen Bezügen reichen und sehr klärenden Arbeit, daß „schöpferisch" nicht der eigentliche Akt des Gewissens ist, daß sich aber der sittlich Handelnde auch seiner erfinderischen Gaben bedienen muß, um das Gute zu verwirklichen, und daß man den manchmal Verwirrung stiftenden Begriff „Autonomie des Gewissens" richtigerweise im Sinn einer Grundforderung für das Leben der Gesellschaft und das geistige Leben jedes Menschen, das Gewissen und das ihm eigentümliche Gesetz um jeden Preis zu achten und heilig zu halten, verwenden kann.

Wien *Karl Hörmann*

DREWERMANN EUGEN, *Psychoanalyse und Moraltheologie; Bd. 2: Wege und Umwege der Liebe. (308.)* M. Grünewald, Mainz 1983. Kst. DM 29,80.

Der 2. Bd. des auf 3 Bde. angelegten Werkes, in dem der Verf. eine Verbindung zwischen Tiefenpsychologie und Moraltheologie herstellen will, befaßt sich mit Fragen der menschlichen Liebe und Sexualität. Zunächst erinnert D. an das Menschenbild der jahwistischen Urgeschichte (17—37). Mit Hilfe tiefenpsychologischer Einsichten werden die nicht immer von selbst verständlichen Bilder gedeutet. Darin liegt auch offensichtlich die Stärke des Verf.; indem die Aussagen und Sätze in neue Zusammenhänge stellt, werden sie in neuer Weise verständlich und bedeutsam.
Die nächsten Überschriften befassen sich mit Ehe, Scheidung und Wiederverheiratung (38—161). Zu Recht verweist D. auf die Schwierigkeiten, die sich ergeben müssen, wenn moraltheologisch eingefordert werden soll, was nur auf Grund von Glauben geschehen kann; noch komplizierter wird es, wenn über den fehlenden Glauben hinaus auch noch psychische Unfähigkeiten mitzubedenken sind. Allerdings tut man sich hier schwer, D. in all seinen Schlußfolgerungen zuzustimmen. Man wundert sich, wie wenig zwischen Moraltheologie und kirchenrechtlichen Maßnahmen unterschieden wird. Der heutigen Moraltheologie sind ja Überlegungen über eine psychisch bedingte Eheunfähigkeit nicht fremd; die Schwierigkeiten liegen jedoch darin, wie man damit im Recht und in der Alltagspraxis umgehen kann. Aus therapeutischer Sicht mag auch die Aggressivität gegenüber der kirchlichen Ehegesetzgebung verständlich sein, man würde aber gerade in einer derartigen Veröffentlichung einen Brückenschlag zwischen zwei verschiedenen Denkansätzen

erwarten, der im vorliegenden Fall leider einseitig zugunsten eines analytischen Denkens aufgelöst wurde.
In den weiteren Überlegungen geht es um die moraltheologische Beurteilung bestimmter Formen sexuellen Fehlverhaltens (Homosexualität, Onanie, vorehelicher Verkehr . . .; 162—225). Die hier gemachten Aussagen erweisen sich als hilfreich. Die betreffenden Verhaltensweisen werden nicht — wie das heute leider oft der Fall ist — bagatellisiert, sie werden als Symptome von unter Umständen sehr tiefliegenden Fehlhaltungen verstanden. Die Aufmerksamkeit hätte sich auf diese Haltungen zu richten, während eine Fixierung auf die Symptome mehr Schaden als Nutzen anrichtet.
Im letzten Abschnitt (226—290) wird der Leser mit Methoden und Problemen der therapeutischen Arbeit konfrontiert, die gewiß lesenswert sind, aber unter dem Titel dieses Bandes nicht von vornherein erwartet werden.
Aus der Tatsache, daß einzelne Beiträge bereits aus früheren Veröffentlichungen stammen, ergeben sich teilweise Überschneidungen und Wiederholungen.
Linz *Josef Janda*

GIRARD RENÉ, *Das Ende der Gewalt.* Analyse des Menschheitsverhängnisses. Herder, Freiburg — Basel — Wien 1983. (304.) Ppb. DM 38,—.

Der in Frankreich geborene und jetzt in Amerika tätige Prof. für französische Literaturgeschichte hat durch seine zahlreichen Veröffentlichungen eine nachhaltige Diskussion ausgelöst, die sich allerdings noch kaum auf den dt. Sprachraum erstreckt. Es ist darum zu danken, daß nun erstmalig eines seiner Werke ins Deutsche übersetzt wurde.
Nach Girard beginnt die menschliche Gesellschaft jeweils mit einem Akt der Gewalt, der es notwendig macht(e), die Gewalt durch entsprechende Verbote einzudämmen. Dies geschieht auf sakrale Weise, indem der Gewaltakt in mythologischer Erinnerung Opfercharakter bekommt; durch diese Form der rituellen Bewältigung ist die Existenz einer Gesellschaft grundlegend mit dem Religiösen verbunden. Je mehr sich eine Gesellschaft von diesen Voraussetzungen löst, umso ungebändigter breitet sich die Gewalt aus. Die Entmythologisierung und die Versuche, den Einfluß des Religiösen zu verdrängen, haben die Situation nur verschlimmert; indem man die Mechanismen der Gewaltunterdrückung aufdeckte, hat man sie unwirksam gemacht; neue Formen der Gewalteindämmung wurden notwendig, die sehr bald wieder „religiösen" Charakter angenommen haben. G. erinnert dabei an die Eskalation der Gewalt in der gegenwärtigen Zeit und an die Überzeugung vieler, daß sie nur durch ein Gleichgewicht des Schreckens in Zaum gehalten werden kann; eine Überzeugung, die vielfach ideologischer Natur ist.
Einzig und allein die Bibel vermag — wenn auch nicht in all ihren Texten gleich deutlich und wenn auch in der Geschichte des Christentums immer wieder verfälscht und verstellt — den Kreislauf der Gewalt wirksam zu durchbrechen, da sie nicht nur die Zusammenhänge durchschaubar macht, sondern darüber hinaus die Liebe als von Gott vorgelebte und auch als für den Menschen lebbare Möglichkeiten offenbart.
Trotz einer stellenweise — vielleicht nur übersetzungsbedingten — schwierigen Diktion kann man sich der Faszination der angestellten Überlegungen kaum entziehen. Die geistreichen Gedankengänge verraten umfangreiche Kenntnisse auf dem Gebiet der Literatur, der Ethnologie, der Psychologie und der Religionswissenschaft. Die Schlußfolgerungen werden bewußt pointiert und überdeutlich gezogen. Bekannte Texte und Sachverhalte bekommen eine neue Bedeutung; auch für manche biblische Texte ergeben sich neue Weisen des Verständnisses.
Dennoch zögert man, sich die von G. aufgestellten Thesen sogleich zu eigen zu machen und sie vorbehaltlos als alleinige Erklärung gelten zu lassen. Bei aller Faszination, die von ihnen ausgeht, und bei allen Begründungen, die G. für seine Theorie anführt, wirkt sie eher wie ein schöpferischer und umfassender Entwurf. Eine aufgeklärte, logisch und rational orientierte Gesellschaft wird gleichsam in prophetischer Rede daran erinnert, wie sehr ihre Erkenntnisse und Bräuche oft nur mühsame und armselige Karikaturen verborgener und vergessener religiöser Ursprünge sind, die mit ihren Methoden und Mitteln nicht mehr zu erreichen sind.
Gewiß kann eine exakte Beweisführung nicht erwartet werden, da die Kluft zwischen historischer Erfaßbarkeit und den Anfängen des menschlichen Lebens und Zusammenlebens nun einmal zu groß und unüberbrückbar ist. Derartige Aussagen bleiben daher immer darauf angewiesen, daß sie möglichst viele Phänomene stimmig zu erklären vermögen. Dazu warten aber offensichtlich — einmal abgesehen vom Fehlen einer Auseinandersetzung mit der buddhistischen Überlieferung — auch noch andere Fragen auf weiterführende interdisziplinäre Gespräche. Es ist zu hoffen, daß diese geführt werden und die Neuansätze, die G. ins Gespräch bringt, für die Lösung eines dringlichen Menschheitsproblems fruchtbar werden.
Linz *Josef Janda*

PASTORALTHEOLOGIE

MÜLLER JOSEF, *Gemeinde-Reform?* Kritisches Korrektiv oder Zufluchtsort. (150.) Herold-Verlag, Wien 1983.

Der Autor war vor seiner jetzigen Tätigkeit an der Universität Freiburg Professor für Pastoraltheologie in Wien, also Nachfolger von Prof. Ferdinand Klostermann.
Diese Tatsache und seine praktischen Interessen machen es verständlich, daß Prof. Müller dem Thema der „Gemeinde-Theologie" immer wieder sein Interesse zuwendet. Er erörterte das Thema z. B. schon unter dem Gesichtspunkt der „Lebensräume des Glaubens. Wege zur Verwirklichung von Kirche in Gruppe und Gemeinde" (München 1981); in letzter Zeit im Rahmen des Funkkollegs „Religion" unter dem Titel „Gemeinde — Basis des Glaubens" (1984). Das zu besprechende Buch möchte so etwas wie eine grundlegende Information und Anregung in der Thematik Kirchen-Gemeinde sein. Ausgehend von

praktischen, erlebbaren Bedürfnissen und einer bibeltheologischen Untersuchung kommt M. zu grundlegenden (und anregenden) Thesen über den „Aufbau lebendiger Gemeinden" und zur Frage der nötigen Umgestaltung von Gemeinde-Wirklichkeit.
Das Buch bietet (gerade in seiner Kürze) sehr vieles; Daß das Büchlein mehr will als es leisten kann, zeigt die Spannung in der Formulierung des Titels: Die tatsächliche Gemeinde steht an erster Stelle; verkoppelt damit ist das Wissen um die Reform-Bedürftigkeit. Der Untertitel geht auf die Elemente der Funktion von Gemeinden ein: sie können kritisches Korrektiv und/oder Zufluchtsort sein (die Reform selbst ist hoffentlich nicht selbst schon Zufluchtsort!).
Auf die Aspekte der (notwendigen) Kritik der Gemeinde-Theologie und auch mancher praktizierten Gemeindewirklichkeit geht M. erst im letzten Teil ein. Hier sind u. E. noch weitreichendere Erörterungen angemessen, z. B. sozial- und ekklesial-anthropologischer Art (Was bedeutet „gemeindlicher Christ"? Wieviel Gemeinde braucht der Glaube?). Die Prioritäten, die Grenzen und die Möglichkeiten von Gemeinde könnten im Rahmen der Begriffsreihe von „Reich Gottes — Kirche — Gemeinde" entfaltet werden.
Eine kritische Anfrage müssen sich die Thesen (Grundsätze und Anregungen zum Aufbau lebendiger Gemeinden, 89—112) gefallen lassen; hier wird hauptsächlich (bis ausschließlich) die Perspektive der „Gemeinde aus und von . . .", nicht aber die dialektisch notwendige Gegenfrage nach der „Gemeinde für . . ." (Proexistenz) besprochen. Ein besonders zu bedenkender (und zu bedankender!) Teil des Buches ist Kapitel 2/II mit den biblischen Perspektiven zum Verständnis von Gemeinde, an dem — ausgewiesenerweise! — der Wiener Assistent des Autors, Dr. Alois Schwarz, mitgearbeitet hat.
Ein zusammenfassendes, vorläufiges Urteil zu diesem Buch:
Es ist ein, aber noch nicht das grundlegende Buch in der derzeitigen vielfältigen Diskussion um Pfarr-Gemeinde(n); es klärt vieles, es informiert umfassend; es entgeht manchmal nicht der Tendenz zur Einseitigkeit; das Buch ist anregend, provozierend — es provoziert zum Hineindenken in die Praxis, zum Weiterdenken, zum (konstruktiven) Widerspruch.
Linz *Ferdinand Reisinger*

JANTSCH FRANZ, *Seelsorge im Aufbruch.* Ein Pfarrer erzählt. (191.) Styria, Graz — Wien — Köln 1984. Kart. S 196,—.

„Ich möchte keine Pastoraltheologie schreiben, sondern nur einige Anmerkungen zur vergangenen und gegenwärtigen Pastoral geben", so umschreibt der Autor dieses Buch sein Anliegen.
Er ist nicht unbekannt, denn er hat als Pfarrer in Hinterbrühl und Seelsorger in der Wiener Südstadt Erfahrungen über Gemeindepastoral gesammelt und auch veröffentlicht.
Man könnte das vorliegende Buch eine pastorale Biographie nennen.
In den ersten Kapiteln erzählt er kurz, wie sich die Pastoral, die er in seiner Umgebung erlebte, an ihm selber ausgewirkt hat. Den Hauptteil des Buches nehmen die Schilderungen der pastoralen Bemühungen ein, die er selber anstellte; es handelt sich um eine Pastoral, die immer sehr unmittelbar auf vorgegebene Situationen reagiert und daraus ihre Lebensnähe und Lebendigkeit bezieht.
Auch als jüngerer Leser ist man betroffen vom Wandel der Theologie und des Seelsorgestils. Was F. Jantsch noch im vollen Ausmaß erlebt hat — die Seelsorge als eine lebensfremde Verwaltung vorgeschriebener Handlungen —, bekommt der noch jüngere Seelsorger in den Auswirkungen zu spüren, die er sich ohne diesen Informationshintergrund oft so schwer erklären kann: die Gleichgültigkeit vieler Menschen dem Evangelium gegenüber; sie hat auch darin ihre Wurzeln.
Was der Verfasser von seinen ersten Erfahrungen erzählt, wirkt manchmal sehr trostlos, insofern vielleicht auch sehr subjektiv; die Darstellung der Seelsorge in seinen Pfarren bringt nichts Neues, was nicht jeder andere aufgeschlossene Seelsorger auch wüßte und machte. Dennoch ist es interessant zu lesen, wie die Erkenntnisse der Theologie in seine Praxis Eingang und damit oft auch ihre Relativierung fanden.
In diesem Stil über die eigenen Erfahrungen nachzudenken, ist sicher anregend und insofern für jeden interessant, der seine eigene Seelsorgearbeit auch einer persönlichen Reflexion aussetzen möchte.
Linz *Hubert Puchberger*

FRIELINGSDORF KARL/STÖCKLIN GÜNTHER, *Befreiende Erfahrungen in Positano.* Ein Modell therapeutischer Seelsorge. (Grünewald Praxis). (128.) Grünewald-Verlag, Mainz 1983. Kst. DM 18,90.

Nach einer kurzen Erläuterung der Entstehung der Idee, in Positano therapeutisch orientierte Kurse anzubieten, wird der Leser mit dem konkreten Verlauf der Kurstage konfrontiert. Das Konzept, der Kursplan, die Ziele, die Methodik und schließlich auch die Nacharbeit werden zunächst einmal vorgestellt. Dieser praktische Teil der Arbeit wird in den beiden letzten Kapiteln noch einmal mit Erfahrungsberichten und Kommentaren der Teilnehmer und mit der Auswertung in Frageform aufgegriffen und abgeschlossen.
Die phänomenologische Darstellung beschränkt sich auf die gruppendynamische Ebene; es geht um die interpersonalen Vorgänge, nicht um die intrapsychischen, und ebensowenig geht es um die tiefenpsychologische Deutung. Das Erleben, die konkreten Probleme der Teilnehmer und der Bewußtwerdungs- und Befreiungsvorgang als Gruppenprozeß, Kommunikation und Interaktion beherrscht die Schilderung. Jeder, der mit Gruppen arbeitet, kann daher wertvolle Anregungen schöpfen.
Das 3. Kap. ist der theoretischen Reflexion gewidmet. Das pastoraltherapeutische Konzept, das hier versucht wird, verbindet die humanistische Psychologie mit dem christlichen Menschenbild. Es geht also weder um Triebsysteme noch um Neurosenlehre, sondern um den „gesunden" Menschen: das Ziel der Pastoraltherapie ist die Menschwerdung des Menschen.
Dieses christliche Menschenbild schöpft aus den modernen Therapien Lebensbejahung und -aktivität

und wird so an ihr eigenes „Prinzip Hoffnung" erinnert. Es setzt dem Totalanspruch „Ich-Entwicklung" die begnadete Selbstentfaltung einschließlich der Transzendentalität entgegen.
Der Wert für den Theologen scheint mir darin zu liegen, daß nicht Skelette aus Begriffen herauskristallisiert werden, sondern daß die Frohbotschaft konkretisiert und die Theorie auf den Boden der Erfahrung gestellt wird. Die personale Selbsterfahrung, die transpersonale religiöse Daseinserfahrung und die offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung ergänzen sich zur ganzmenschlichen Heilserfahrung.

Marchtrenk *Sepp Maderegger*

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.

Das vorliegende Buch ist mehr als nur eine Dissertationsarbeit zur Promotion zum Doktorat: es dürfte zu einem Meilenstein werden im wissenschaftlichen Verständnis der kirchlichen Ausländerpastoral.
Der Autor verrät neben gediegenen Fachkenntnissen auch weitgehende praktische Erfahrungen, vor allem im Fragekomplex: Präsenz des Islams im christlichen Umfeld.
Die 4,6 Millionen ausländischen Arbeitnehmer in der Bundesrepublik stellen die Gesellschaft und die katholische Kirche vor eine unumgängliche Anfrage und Forderung. Auf den ersten Blick hatte die Kirche in diesem Land die Herausforderung glänzend bestanden: Hunderte ausländische Seel- und Fürsorger wurden angestellt und mit den ihnen zur Verfügung gestellten Zentren finanziert, seit fast 30 Jahren. Aber bei näherem Zusehen befindet sich die Ausländerpastoral in einer tiefen Krise: Aus einem ursprünglich zeitlich begrenzt geplanten Phänomen wurde ein Dauerzustand, aus den temporären Arbeitnehmern effektive Einwanderer bereits mit der 2. und 3. Generation, die sich im „fremden" Deutschland bereits mehr daheim fühlen als im Ursprungsland. Diesem Wandel steht aber die kirchliche Betreuung unwandelbar gegenüber und hat den „status quo der ersten Stunde festgeschrieben" (84). Der muttersprachliche Priester soll die Seelsorge nur im „Übergangsstadium" wahrnehmen. Die Aufgabe der Ausländerseelsorge ist, „den Migranten in die ‚neue' Gesellschaft pastoral zu begleiten und ihn der jeweiligen Ortsgemeinde zuzuführen" (79), also eine „integrative" oder „gemeindebezogene" Pastoral, die auch in den kirchlichen Dokumenten von jeher vorgesehen worden sei. Dagegen bleiben die derzeitigen Ausländerseelsorgestellen (missio cum cura animarum) ein Fremdkörper in der Diözesanpastoral und „versorgen" ihre Schäfchen isoliert als „Kirche in der Kirche", fast ohne jeden Kontakt zum Ortsseelsorger und zur Ortsgemeinde. Die Kluft zwischen Einheimischen und Ausländern, die durch die Mentalitätsunterschiede und die akute rückläufige Wirtschaftslage ohnehin schon groß genug ist, wird dadurch nur noch größer. Daher sucht der Autor nach „neuen Wegen in der Ausländerpastoral". Der Ausländerseelsorger muß zu einem neuen „Selbstverständnis" kommen: Er soll der „Animator" in den Integrationsbestrebungen sein zwischen Einheimischen und Ausländern, damit diese zu einem „kommunikativen Austausch" kommen, sodaß ein „zukünftiges Zusammenleben" ermöglicht wird.
Entgegen der bisherigen Ausländerpastoralpraxis werden Modelle für eine gemeindebezogene „Pastoral der Menschen unterwegs" aufgestellt, welche „die Weltkirche auf örtlicher Ebene" zu realisieren versuchen, die aber auch im Autor selbst keine eindeutige Befriedigung auslösen (109—116).
In einer langatmigen Abhandlung steckt der Autor die Grenzen einer „Pastoral" an den Muslims ab — ebenfalls mit dem Hintergedanken: was die Ortsgemeinde für einen für beide Seiten gesunden und fruchtbaren Dialog beisteuern kann.
Eine umfangreiche Materialsammlung über staatliche und kirchliche Dokumentation (in bezug auf die Gastarbeiterfrage in Deutschland) schließt die gediegene Untersuchung ab.
Betreffs seines Kernanliegens „Integration der Ausländerseelsorge in die Ortspastoral" muß man sagen, daß der Autor sehr glaubhaft und logisch, wenngleich mitunter stark akademisch und theoretisch, um nicht zu sagen idealisierend seine Ansicht untermauert. Seine Beweisführung ist insofern einseitig, als er — verständlicherweise — aus der einseitigen Sicht des Einheimischen argumentiert und meiner Meinung zu wenig einfühlsam auf den Standpunkt des Herkunftslandes und des Ausländerseelsorgers und -fürsorgers eingeht. Man kann auch nicht in Bausch und Bogen die derzeitige kirchliche Praxis in Deutschland nur kritisieren. Integration ist eben ein sehr dehnbarer Begriff, den jeder auf seine Art anstrebt und interpretiert, wer immer mit Ausländern zu tun hat. Trotzdem muß man dem Autor für seine eindeutigen Hinweise danken. Die Zukunft wird ihm sicher in manchem recht geben, die Praxis jedoch ihn ein Stück mehr auf den Boden der Realität herunterholen.
Für die Ausländerseelsorge in Österreich ist das Buch im allgemeinen — mutatis mutandis — genauso wie für Deutschland treffend. Freilich ist die Ausgangsposition in Österreich von vornherein anders, vor allem, weil Österreich kein EG-Staat ist (mit Freizügigkeit der EG-Staatsbürger) und weil der Löwenanteil der Gastarbeiter in Österreich im Gegensatz zu Deutschland, aus Jugoslawien kommt, welchem Umstand eine im Buch mit keinem Wort angedeutete Differenziertheit in der Pastoral zukommt.

Linz *Vinzenz Balogh*

LISS BERNHARD, *Glaube — Hoffnung — Ehe.* Wie Christen gemeinsames Leben gestalten können. (112.) Seelsorge Echter, Würzburg 1984. Kart. DM 14,50/S 114,50.

Das Büchlein zeigt in einfacher und lesbarer Sprache, was ein Leben aus dem Glauben und aus christlicher Hoffnung für die Ehe bedeuten kann. Der Autor schreibt aus langjähriger Erfahrung in der Begleitung vieler Eheleute. Er sieht die Probleme und Konflikte in der Ehe realistisch und weiß, wie wichtig scheinbare Kleinigkeiten für das Gelingen der Ehe sind.

Die Darstellung ist in viele kleine Beiträge gegliedert und wirkt nie belehrend. Das Buch kann jungen Menschen dienen, die wichtigsten Fragen zu erörtern, die in der Vorbereitung auf eine Ehe besprochen werden müssen. Es kann Eheleuten helfen, manche Probleme besser zu verstehen und Konflikte auszutragen. Es kann ein Gespräch mit dem Seelsorger vorbereiten, wenn nicht gar erübrigen.

Linz *Wilhelm Zauner*

MIETH DIETMAR, *Ehe als Entwurf.* Zur Lebensform der Liebe. (128.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. Kart. DM 18,80.

Die acht Kapitel beinhalten eine Auseinandersetzung mit Tendenzen, die in der heutigen Gesellschaft vorzufinden sind, auch dargestellt an Beispielen aus Literatur und Film, eine Erklärung der theologischen Möglichkeiten, Ehe zu verstehen, und Hinweise, wie die Weiterentwicklung in der Kirche wünschenswert wäre, wobei die Einstellung zu Krisen und zum Scheitern von Ehen nicht ausgespart wird. Die unterschiedliche Art der einzelnen Kapitel ergibt sich aus ihrer Herkunft: Die Themen wurden zuerst in Vorträgen (8) komponiert.

Die christliche Ehe sieht Mieth als alternative Lebensform zur bürgerlichen Ehe (118), in der die Dauer rein rechtlich motiviert erscheint. Der Verf. folgt Schillebeeckx: Ehe ist nicht unauflöslich, weil sie Sakrament ist, sondern sie ist Sakrament, insoweit sie den Willen zur dauerhaften Treue in sich trägt (116). Von den vier Grundwerten der Geschlechtlichkeit ausgehend — Angewiesenheit, Zärtlichkeit, Verantwortung, Fruchtbarkeit (22, 113) — wird gezeigt, daß der christliche Sinnhorizont dem Ethos der Ehe nicht übergestülpt wird, sondern daß christliche Sakramentalität die Tiefe der menschlichen Eheliebe auszuloten sucht, und zwar im Glauben, daß dies nur in der Bejahung durch die Bundestreue Gottes möglich ist (116).

Den Titel hat das Buch von der Überschrift des Schlußkapitels, wobei der Verf. mit dem Begriff „Entwurf" meint, daß die Entfaltung der Partner nie an ein Ende kommt und in jeder Phase neue Ansprüche entstehen (107).

Schwierigkeiten hat Mieth, den Begriff der Partnerschaft so positiv zu füllen, wie das heute viele Eheleute, die ihre Gemeinschaft aus dem Glauben zu gestalten versuchten, tun (37, 44, 119). Positiven Erwähnungen der Eheberatung (37, 121) steht eine negative Bemerkung gegenüber — es würden „Problemlösungsmechanismen zur Verfügung gestellt, die . . . in die selbstgewirkte Freiheit und Selbsttätigkeit einschränkend hineinwirken" (36) —, die insofern ungerecht ist, als es gerade der Beratung in kirchlichen Stellen darum geht, Freiheit und Selbsttätigkeit der Klienten zu respektieren und zu fördern.

Wertvolle Anregungen können von diesem Buch alle erwarten, die um ein Verständnis der Ehe aus der Sicht des Glaubens bemüht sind.

Linz *Bernhard Liss*

JUGENDPASTORAL

MÜHLEN HERIBERT (Hg.), *Jugend erfährt Gott.* Weg aus der Krise II. (Topos-Tb. 133.) (176.) Grünewald-Verlag, Mainz 1983. Kart. DM 8,80.

Die gemeinsame Synode der Bistümer in der BRD (1974) hatte ohne Zweifel ein wesentliches Anliegen artikuliert, als sie die „reflektierte Gruppe" zum Schwerpunkt der kirchlichen Jugendarbeit erklärte. Inzwischen machte sich jedoch ein bedenkliches Vakuum bemerkbar. Man konnte feststellen, daß gerade ernst zu nehmende Jugendliche mehr erwarten und suchen als Selbstverwirklichung, wie immer man auch diesen Begriff umschreiben mag. Sie suchen — vielleicht auch aufgrund bestimmter gruppendynamischer Erfahrungen — eine persönliche, ihr Leben umfassende und tragende Begegnung mit Gott. Diese tendiert aber notwendig zu einer ebenso persönlichen, wenn auch altersgemäßen Entscheidung für Gott — und im günstigen Entwicklungsverlauf auch für die Kirche. Es gibt nicht wenig pastoraltheologisch Versierte, die diese Ermöglichung und Hinführung zur persönlichen Entscheidung als einen verheißungsvollen Ausweg aus der gegenwärtigen religiösen Krise sehen.

Wie immer man auch zu dieser Auffassung stehen mag: es ist mehr als aufschlußreich, gelegentlich bewegend und ergreifend, in den vorliegenden Selbstzeugnissen zu erfahren, wie junge Menschen diesen Weg beschritten haben. Ergänzende Berichte von Jugendleitern und Priestern verstärken diesen Eindruck. Von Bedeutung ist schließlich auch, daß diese Zeugnisse und Berichte auf dem Boden der „charismatischen" Gemeinde-Erneuerung entstanden sind. Wie aber Heribert Mühlen, Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät Paderborn, in seinem Vorwort deutlich macht, hat „charismatisch" nichts mit schwärmerischen und enthusiastischen Ausbrüchen zu tun, auch nicht mit irgendeiner Sonderspiritualität. Wer einen persönlichen Entscheidungsschritt vollzieht, wird nicht Mitglied einer neuen geistlichen Gemeinschaft, sondern nur intensiver das, was er ist: Christ innerhalb des vorgegebenen Lebensraumes.

Dieses Taschenbuch möchte man vielen empfehlen — Priestern, Pastoralassistenten, Jugendleitern und schließlich: Jugendlichen selbst.

Linz *Franz Huemer*

SPORSCHILL GEORG / FENEBERG WOLFGANG, *Religiöse Jugendarbeit.* Werkbuch für Gruppenleiter. (120.) Herder, Freiburg i. B. — Basel — Wien 1983.

Religiöse Jugendarbeit scheint mancherorts eine Renaissance zu erleben. Für echte Aufbrüche darf man dankbar sein. Leider begibt sich die Frömmigkeit dabei manchmal auf die Isolierstation des Gefühls und blendet die nüchterne Realität des Alltags aus. Andererseits verstummt das Zeugnis des Glaubens relativ rasch, wenn es nicht auf Anhieb unter jungen Menschen gefragt erscheint. Zwischen der Flucht in eine immunisierte Frömmigkeit und der resignativen und schweigenden Zurückhaltung in der Jugendarbeit

versuchen die beiden erfahrenen Autoren, nüchtern und faszinierend im Leben der Jugendlichen Öffnungen für Glaubenserfahrungen zu suchen und die menschliche Sehnsucht als Matrix für Gotteserfahrung zu deuten. Die Erkenntnisse der Humanwissenschaften werden positiv in das ignatianische Prinzip „Gott in allen Dingen finden" integriert. Persönliche Erfahrungen und theologische Reflexion greifen wohltuend ineinander.
Als Themen werden u. a. der Ruf Jesu, Wege zur Gotteserfahrung, die Bibel, der Gottesdienst, die Beichte, das Gebet, Besinnungstage, die Sexualität und der Urlaub aufgegriffen. Das Buch ist eine Ermutigung, Gott unter jungen Menschen zur Sprache zu bringen. Es bietet nicht einfach billige oder fertige Materialien, die vom persönlichen Engagement und Zeugnis dispensieren. Es kann als Werkbuch allen empfohlen werden, die in der Jugendarbeit Führungskräfte begleiten und eignet sich gut als Geschenk für Gruppenleiter.
St. Georgen/Gusen *Manfred Scheuer*

DEBBRECHT GERHARD, *Eine Brücke zu uns.* Eucharistiefeiern mit Jugendlichen. (96.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Ppb. DM 10,80.

In den beiden ersten Teilen des Buches werden ausführlich sieben bzw. fünf Gottesdienstmodelle vorgestellt, die einerseits thematisch auf das eher persönliche Leben der Teilnehmer abgestimmt sind und (bewußt) keine „heißen Eisen" anfassen, andererseits meditativ Akzente auf bestimmte Inhalte der Eucharistiefeier legen (jeweils samt Vorbereitung, Auswahl an Liedern, Textcollagen, Tagesgebete, Fürbitten, Lesungen. . .). Der dritte Teil erklärt ausführlich (teilweise anhand von Texten und Gebeten von Cyrill v. Jerusalem bis Jörg Zink) die einzelnen Teile der Eucharistiefeier.
Trotz einiger origineller Ideen und einer großen Auswahl an Liedern (zum Teil aus dem Gotteslob) fehlen wesentliche neue Ansätze. Die Mitgestaltung und aktive Mitfeier der Gläubigen bleibt im großen und ganzen auf den Wortgottesdienst beschränkt. Die Behandlung eines Themas bringt m. E. mehr Früchte in einer außereucharistischen Runde. Fraglich bleibt auch, ob eine traditionelle Erklärung einzelner Teile der Messe in neuen Worten die Bedeutung den Jugendlichen tatsächlich auf Dauer näherbringt.
Geeignet scheint mir diese Buch als Anregung für Personen, die zum ersten Mal eine Eucharistiefeier für und mit Jugendlichen gestalten, bzw. für solche, die nicht Zeit und Gelegenheit haben, sich mit einer Gruppe intensiver vorzubereiten.
Linz *Stefan Grandy*

FROHNHÖFER MARTIN, *Neuer Jugendtreff.* 19 praktische Vorschläge für die offene Jugendarbeit in der Gemeinde. (80.) Herder, Freiburg i. B. 1984. Ppb. DM 9,80.

In der Palette des konsumorientierten Unterhaltungsangebotes ist es für eine kirchliche Jugendarbeit nicht einfach, ein eigenes anziehendes Profil zu gestalten.
Man kann deshalb dem Autor, Schul- und Jugendseelsorger für seine originellen Ideen und praktischen Vorschläge dankbar sein. 19 in der Praxis erprobte Modelle werden entwickelt: Emmausgang, Wandernachmittag, Krankenhausbesuch, Gespräch mit der Polizei, Besuch in der Druckerei, Schnell-Kochkurs, Probesitzen beim Zahnarzt u. a. Die Vorschläge sind in einen publikumswirksamen Slogan verpackt. Der eine wird vielleicht begeistert aufgenommen, ein anderer als alter Hut einfach ignoriert. Der Autor weiß, daß manches auch einmal schiefgehen kann.
Das Buch entspringt den Erfahrungen in der offenen Jugendarbeit in der Gemeinde. Die Anwendbarkeit und Übertragbarkeit auf andere Ebenen (Arbeit in der Gruppenstruktur, Jugendzentrum) ist in der konkreten Situation zu prüfen. Die Anregungen können vorhandene Interessen von Jugendlichen methodisch aufbereiten und schöpferisch ergänzen.
Der Griff zum Buch soll das Vertrauen in die kreativen Kräfte und Ideen unter jungen Menschen nicht ersetzen.
St. Georgen/Gusen *Manfred Scheuer*

SAUER RALPH (Hg.), *Junge Christen fragen nach dem Glauben.* Materialien für Religionsunterricht, Jugend- und Gemeindearbeit. (176.) Grünewald, Mainz 1983. Geb. DM 22,—.

Auf der Suche nach neuen Wegen der Verkündigung ist seit dem Zweiten Weltkrieg, noch mehr seit dem II. Vatikanum ein Aufbruch und Umbruch zugleich eingetreten. Neue Konzepte und Zielsetzungen, vielfältige Darbietungsweisen wurden in großer Bandbreite angeboten: von rein informativer Religionskunde bis hin zu kirchlich engagierter Verkündigung. Die Erstellung neuer Katechismen mag man als ein gewisses Einpendeln auf eine religiöse Unterweisungsform in kirchlicher Verbindlichkeit sehen. Trotzdem bleibt bei nicht wenigen die religiöse Unterweisung im anthropologischen Ansatz stecken. Von Jugendlichen wird aber zusehends die Frage gestellt: Warum nicht mehr über Gebet und Glauben gesprochen wird?
Für solche junge Christen, die wieder bereit sind, eine kirchliche Kerngruppe zu bilden, ist diese Arbeitsunterlage geschrieben und gestaltet. Sie ist einem Studienkurs für jüngere Priester erwachsen, aber auch viele Erfahrungen mit jungen Katholiken zwischen 14 und 18 Jahren sind eingearbeitet.
In einem Zyklus von 7 Themenfeldern wird ein Glaubenskurs von etwa 30 Stunden geboten (der Autor rät eher zu mehreren Intensiv-Wochenenden), der von der Sinn- und Gottesfrage zu Glauben und Hoffnung und weiter zum zentralen christlichen Verkündigungsanliegen — Kreuz und Auferstehung — führt. Der weitere Weg begleitet zur Gemeinschaft der Glaubenden über den Primat der Liebe hin zum Gebet als Antwort des Glaubens.
Als erfahrener Religionspädagoge bietet der Autor nicht nur sehr praktikable didaktisch-methodische Hinweise, sondern er bezieht auch vielfache Medien ein, zu welchen er entsprechende Erläuterungen gibt. Dieses Arbeitsbuch vermittelt den Jugendseelsorgern eine gediegene Handreichung für ihre Seelsorge arbeit, erspart ihnen aber nicht, sich mit den metho-

dischen Anweisungen gut auseinanderzusetzen und schon gar nicht, sich den Inhalt selber persönlich zu eigen zu machen, denn jede Verkündigung wirkt und lebt aus dem persönlichen Glauben des Verkündenden.

Linz *Josef Hörmandinger*

MEVES CHRISTA, *Bist Du David?* Junge Menschen von heute erleben biblische Schicksale. (125.) Herder, Freiburg 1983 (Herder-Bücherei 1069). Kart. DM 6,90.

Die Psychotherapeutin Christa Meves gehört heute zu den mutigsten Erzieherpersönlichkeiten des deutschen Sprachraumes. Unentwegt und unermüdlich tritt sie in Wort und Schrift für eine humane und christliche Werterziehung ein. Ihre Bücher erreichen Auflagen in Millionenhöhe und man wünschte sich, daß sie in der vielfachen psychischen, moralischen und religiösen Not junger Menschen in die Hände möglichst vieler Jugendlicher und Eltern kämen.
Das vorliegende Bändchen ist eigentlich ein Vorlesebuch: bedeutenden biblischen Erzählungen sind Schicksale Jugendlicher von heute gegenübergestellt, bzw. in solchen Jugendschicksalen spiegelt sich der biblische Inhalt wider.
Wenn es in mancher Erzählung zu scheinbar überraschender Bekehrung oder Lösung kommt, so soll das nicht stören. Derartige rasche Änderungen sind durchaus möglich; außerdem regen solche Beispiele zum Nachdenken und Ermutigen an. Jugendleitern und Seelsorgern mag dieses Bändchen sehr empfohlen sein.

Linz *Josef Hörmandinger*

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

TRZASKALIK FRIEDRICH, *Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland.* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 5). (XX, 161.) Böhlau Verlag, Köln — Wien 1984. Kart. lam. DM 48,—.

Vorliegendes Buch ist eine interessante und informative Abhandlung über die theologischen Grundlinien der katholischen Morallehre und deren Einordnung in das Strukturkonzept des jeweiligen Katechismusentwurfs. Diese Beschränkung auf die Betrachtung der Moral- oder Sittenlehre hätte auch schon im Buchtitel ausgesprochen werden sollen, um nicht falsche Erwartungen zu wecken. Das Wort „Studien" ist hierfür zu wenig aussagekräftig.
Die inhaltliche Durchführung vollzieht sich in zwei Großkapiteln, denen eine sehr komprimierte Situationsbeschreibung der Moralverkündigung heute und eine Offenlegung der Zielsetzung der Arbeit vorangestellt wird. Das erste und grundlegende Kapitel beschreibt „Das Werden des moralkatechetischen Materials", das dann gerne mit dem etwas modischen Wort „Spielmaterial" bezeichnet wird. Im einzelnen geht der Verfasser zunächst mit „Die Ausgangslage" (6—10) kurz auf das Werden des Katechismus als Lehrbuch ein, um dann in kompakter Form die einzelnen Konstanten des moralkatechetischen Materials in ihrer Entwicklung und in ihrer theologischen Stellung und Wertung näher darzulegen. Man könnte diesen Abschnitt, der bis zur Seite 32 reicht, auch überschreiben mit: Geschichte der positiven und negativen Leitlinien oder Leitprinzipien moralischen Verhaltens.
Das zweite und sehr umfangreiche Kapitel mit dem Titel „Die Verwendung des Materials im Katechismus" wird ausgefüllt mit der Wirklichkeit der moralischen Unterweisung in den die katholische Unterweisung bestimmenden Katechismen, angefangen beim Katechismus des Canisius über den Catechismus Romanus, die von der Aufklärung beeinflußten Katechismen, also den Katechismus von J. I. Felbiger, J. F. Batz, Chr. Schmid und J. B. Hirscher und J. Deharbe samt der revidierten Bearbeitung durch Linden und Mönnichs, dem sogenannten Einheitskatechismus, bis hin zum „Katholischen Katechismus der Bistümer Deutschlands" und seiner revidierten Ausprägung im Arbeitsbuch: glauben — leben — handeln. Die einzelnen Katechismen werden ungefähr in der gleichen Szenerie behandelt: Anlaß und Aufbau — Morallehre — Zusammenfassung, Kritik und Bewertung. Besonders instruktiv erscheint schließlich das „Resümee der Geschichte des moralkatechetischen Materials", das unter einem dreifachen Gesichtspunkt gezogen wird: Das Verhältnis von Katechismus und Moral — Das Verhältnis von Dekalog und Liebesgebot — Das Verhältnis von Dogma und Sitte (150—161). Der Rezensent meint: Wenn die im Resümee ausgeführten Grundüberlegungen als Beurteilungsmaßstab bei den einzelnen Katechismen mit ihrer Morallehre stärker beachtet worden wären, dann wären einzelne Urteile differenzierter und vorsichtiger ausgefallen. Allgemein ist vorwiegend der theologische Inhalt und seine Zusammenordnung bewertet worden, während didaktisch-methodische Wertungen mehr indirekt erfolgen. Im übrigen regen solche Aussagen immer auch zur persönlichen Auseinandersetzung und Stellungnahme an. Die Wissenschaftlichkeit wird gewiß nicht gemindert, wenn fremdsprachige Zitate auch noch in Deutsch angefügt und Begriffe wie „saligia-Reihe" verdeutlicht werden.
Wer an einem Einblick in die verschiedenen Implikationen bei der Strukturierung eines Katechismus im Laufe der Geschichte dieses Buches interessiert ist, bekommt jedenfalls sehr interessante und erhellende Überlegungen geboten und kann erkennen, wie „Stückwerk" auch solches Mühen war und bleiben wird.

Passau *Karl Mühlek*

HEMEL ULRICH, *Theorie der Religionspädagogik.* Begriff — Gegenstand — Abgrenzungen. (488.) G. Kaffke, München 1984. Kart. DM 48,—.

Diese betont wissenschaftstheoretische Publikation, deren Ausgangspunkt eine von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Regensburg angenommene Dissertation ist, behandelt einen Themenbereich, der bislang nur unzureichend reflektiert wurde. Es geht dabei um den logisch begründeten Versuch, den mehr als komplexen Begriff der „Religionspädagogik" (Rp) präzis zu bestimmen, gegen

verwandte Termini abzugrenzen und aus einer neu gewonnenen Sicht praxisrelevante Folgerungen zu ziehen.
Im einführenden Teil untersucht der Verf. zunächst das plurale Verständnis der Rp in der Gegenwart (1965 bis heute), um sodann zu einer typologischen Analyse zu gelangen. Von der Hypothese ausgehend, daß Rp irgendwo im Schnittfeld von Theologie und Pädagogik anzusiedeln sei, analysiert er die bisher hauptsächlich vorgebrachten Begründungsargumentationen — nämlich die primär außertheologische (u. a. pädagogische), die plurodisziplinäre und die primär theologische Position, wobei er sich für die letztere mit guten Gründen entscheidet.
Darauf aufbauend wird im 2. Teil die Frage nach dem materiellen Gegenstandsbereich der Rp aufgeworfen. Auch hier kommen zahlreiche zeitgenössische Vertreter der Rp zu Wort und damit auch die vier vorwiegend vertretenen Auffassungen: Rp als didaktische Theorie des Religionsunterrichts, Rp als Theorie religiöser Erziehung und Bildung, Rp als Theorie des pädagogischen und didaktischen Handelns der Kirche und schließlich Rp als Theorie religiösen Lehrens und Lernens. Mit Ausnahme der erstgenannten Gegenstandsbestimmung (die sich von vornherein als zu eng erweist), werden die anderen drei Theoriebildungen auf ihr Für und Wider erörtert. Das Ergebnis besteht in einem eigenständigen Integrationsversuch, der Rp als Theorie religiöser Vermittlung qualifiziert.
Das Verhältnis dieser nun so definierten Rp zur Katechetik wird in einem weiteren Abschnitt aufgegriffen. Wiederum wird eingehend zunächst der derzeitige Diskussionsstand angeführt. Anhand einer Analyse der adressatenspezifischen Voraussetzungen und der Logik religiöser Sprache gelangt der Verf. zu einer ungewohnten, jedoch in der Sache weiterführenden Unterscheidung des anstehenden Problemfeldes. Er weist das sog. „Sprechen nach innen" der pastoraltheologischen, das „Sprechen nach außen" der religionspädagogischen und das „Sprechen an der Pforte" (das mit der Einweisung der Katechumenen verglichen wird) der katechetischen Dimension zu. Diese so vorgenommenen Abgrenzungen werden durch exemplarische Aussagen aus Lehramt und Tradition auf ihre Verwertbarkeit hin getestet und die Folgen daraus für Religionsunterricht, religiöse Erziehung und Katechese angedeutet. Hier hat man allerdings den Eindruck, daß im Vergleich zu dem enormen theoretischen Aufwand der vorausgegangenen Untersuchungen diese praxisorientierten Hinweise doch sehr knapp gehalten sind und daher noch der Ausfaltung und Weiterführung bedürfen.
Im letzten Teil gelingt dem Verf. noch die Realisierung eines latenten Anliegens der Rp: Er macht die theologische Grundstruktur der Rp in einer Weise sichtbar und verstehbar, die für das Selbstverständnis und die Koordination der einzelnen theologischen Disziplinen von nicht zu unterschätzender Bedeutung sein dürfte.
Diese durch große logische Stringenz bestechende religionspädagogische Untersuchung wird der wissenschaftstheoretischen Diskussion zweifellos wichtige und entscheidende Impulse zu geben vermögen.

Linz *Franz Huemer*

WEGENAST KLAUS (Hg.), *Religionspädagogik.* Bd. 2: Der katholische Weg. (430.) (Wege der Forschung Bd. 603). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1983. Ln. DM 88,— (Mitgl. DM 54,—).

Nach dem 1981 erschienenen 1. Bd., der die Entwicklung der evg. Religionspädagogik in diesem Jahrhundert nachzeichnete (vgl. diese Zeitschrift 1982, 295), gibt der 2. Bd., der einen etwas geringeren Umfang aufweist, den kath. Weg wider. Der Hg. weiß, daß ein solches Unterfangen immer unter dem Zwang der subjektiven Auswahl und des persönlichen Ermessens steht; er versucht, diesen Mangel durch einen ausführlichen bibliographischen Anhang auszugleichen (413—430). Auch ist nie eindeutig zu beantworten, ob man geschichtliche Entwicklungen besser durch einen eigenen Überblick darstellen kann oder eher dadurch, daß man die entsprechenden Vertreter zu Wort kommen läßt. Im vorliegenden Werk wird in einer kurzen Einleitung die Entwicklung im Überblick dargestellt; dann werden die verschiedenen Beiträge — zusammengefaßt in 8 Kapiteln, die jeweils den Punkt der Auseinandersetzung angeben — ohne weiteren Kommentar abgedruckt. Die ausgewählten Texte stammen aus der Zeit von 1911—1975; 22 der insgesamt 30 Artikel sind erstmalig nach 1945 erschienen. Es geht dabei um Fragen wie: Pädagogik — Religionspädagogik — Katechetik; materialkerygmatische Neuorientierung; Bibelunterricht; anthropologische Wende u. a.
Die einzelnen Beiträge sind in ihrer Aussagekraft von ungleichem Gewicht. Während der Wert der einen eher darin liegt, daß sie einen bestimmten Diskussionsstand widerspiegeln, zeichnen sich andere durch eine inhaltliche Dichte aus und haben somit eine Bedeutung, die über eine situationsbedingte Auseinandersetzung hinausreicht.
Wenn auch der in der praktischen Arbeit stehende Religionspädagoge manche ihm vertraute und bedeutsam erscheinende Texte vermissen wird, so ist dem Hg. zu bescheinigen, daß er in seiner Auswahl die wesentlichen Themen der Auseinandersetzung zur Sprache gebracht hat.

Linz *Josef Janda*

HOFMEIER JOHANN, *Kleine Fachdidaktik Katholische Religion.* (200.) München 1983. DM 24,80.

Die vorliegende „Kleine Fachdidaktik Katholische Religion" geht zwar über den Charakter eines Leitfadens hinaus, stellt jedoch keine rein wissenschaftliche Abhandlung dar. Sie ist die wissenschaftlich-praktische Leistung eines Autors. Dies zeigt sich in der durchgehend gleichbleibenden Stil- und Darstellungsform. Wiederholungen werden vermieden. So ergibt sich eine Didaktik aus einem Guß, die sich durch die Kompaktheit der Darstellung nicht selten eher als „Anstoß"-Literatur eignet denn als unmittelbare Praxisunterweisung im Handbuchformat.
Das 1. Kapitel: „Soziokulturelle Bedingungen des Religionsunterrichtes" ist seinerseits in vier größere Komplexe aufgeteilt. In ihnen werden zunächst wesentliche Grundgedanken des Synodenbeschlusses „Der Religionsunterricht in der Schule" näher artikuliert. Sodann wird gleich auf drei praktische Pro-

blempunkte eingegangen: die Entscheidungskompetenz des Religionslehrers (24), die Rechtmäßigkeit der Religionsnote (24) und religiöse Übungen im Religionsunterricht (25). Alle drei Momente sind in sich brisant und werden zuweilen sehr kontrovers diskutiert. Die Überlegungen zu „Kirche und schulischer Religionsunterricht" (26—50) betreffen erneut den Synodenbeschluß mit seinem Lösungsvorschlag. Auf diese Weise werden sachliche Informationen und informierte Einsicht gewährt. Die Ausführungen zu „Der ‚Zeitgeist' als Bedingungsfaktor des Religionsunterrichts" (67—74) müssen notgedrungen bruchstückhaft sein; sie sind aber direkt verlockende Hinweise zu vertiefender Weiterarbeit.
Im 2. Kapitel: „Anthropogene Bedingungen des Religionsunterrichtes" (74—97) werden zum einen der Religionslehrer und die bedeutsamen Faktoren seiner Persönlichkeit beschrieben und zum anderen der Schüler mit den verschiedenen zu beachtenden Einstellungsausprägungen. Als eigene anthropogene Komponente wird die Klasse genannt mit ihrem Klassenklima und der in ihr notwendigen Interaktion, unter besonderer Betonung der Sprachbereitschaft und Sprachfähigkeit.
Den Ausführungen und Aufbau des 3. Kapitels: „Strukturelemente des Religionsunterrichts" (97—148) liegt ganz dezidiert das Lehrplanmodell des ISP (=Institut für Schulpädagogik, München) zugrunde, das seinerseits modifiziert der lerntheoretischen Konzeption der Didaktik folgt. Dementsprechend ist an erster Stelle die Begründung der Lehrziele dargelegt, anschließend die „Auswahl und Begründung von Lerninhalten". Bei den „Überlegungen zu speziellen Inhalten des Religionsunterrichts" werden Defizite durchaus kritisch benannt und ebenso ausstehende Forschungsleistungen. Unmittelbar praktisch sind die Ausführungen zu „Verfahren im Religionsunterricht" und „Medien im Religionsunterricht". Vieles kann gar nicht unbedingt neu sein. Aber es werden zahlreiche weiterführende und vertiefende Hilfen und methodische Überlegungen angeboten.
Im 4. und letzten Kapitel: „Planung und Analyse des Unterrichts" (148—176) werden schließlich Theorie und Begründungszusammenhänge, Probleme und Diskussionspunkte benannt und umschrieben. Die Problematik der Unterrichtsplanung wird aufgezeigt; die Planungsprinzipien werden genannt und die langfristige Unterrichtsplanung als richtzielorientierte und themenorientierte Jahresplanung wird erläutert. Exemplarisch wird konkret die Vorbereitung einer Unterrichtsstunde in Details bezüglich der Anlayse der Sachstruktur, der didaktischen Analyse und des Unterrichtsentwurfs geschildert und durchgespielt. Für die Unterrichtsanalyse werden Lernzielanalyse — Verlaufsanalyse — Erfolgsanalyse mit Fragen und Problemen skizzierend umschrieben.
Alles in allem ein anregendes, zuweilen direkt aufregendes, auf alle Fälle für Lehrende und Lernende hilfreiches und notwendiges Buch. In ihm wird Standpunkt bezogen und begründet. Es wird aber auch die Möglichkeit zu kritischer Stellungnahme und Nachfrage gelassen. Es sollte in keiner persönlichen und allgemeinen Fachbibliothek fehlen.

Passau *Karl Mühlek*

SCHMIDT HEINZ, *Didaktik des Ethikunterrichts.* Bd. I: Grundlagen; Bd. II: Der Unterricht in Klasse 1—13 (Ethik. Lehr- und Studienbücher; hg. von R. Mokrosch, St. H. Pfürtner, H. Schmidt Band 6/1 und 6/2). (260. und 256.) W. Kohlhammer, Stuttgart Bd. I 1983. DM 36,—; Bd. II 1984. DM 38,—.

Seit einigen Jahren ist in den meisten Ländern der BRD für Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen, ein Ersatzfach eingerichtet, in dem eine Auseinandersetzung mit Sinn- und Wertfragen geschehen soll. Für dieses Fach, das im Fächerkanon der Schule erst eine kurze Tradition hat, will der Verf. eine Fachdidaktik erstellen.
Der 1. Bd. befaßt sich mit den Grundlagen. Nach einer Darlegung der rechtlichen Rahmenbedingungen werden verschiedene Konzepte eines Ethikunterrichts zur Sprache gebracht. Neben den deutschsprachigen, anglo-amerikanischen und kollektivistischen Ansätzen werden auch die fachdidaktischen Konzepte in den geltenden Lehrplänen dargestellt. Im 3. Teil (Sittl. Entwicklung u. Erziehung) werden anhand verschiedener Autoren grundlegende Fragen einer Moralerziehung erörtert (Autorität u. freie Einsicht; Ich-Entwicklung u. Moral . . .). Der 4. Teil befaßt sich schließlich damit, wie Sittlichkeit in Lernprozessen vermittelt werden kann.
Im 2. Bd. geht es zunächst um die Elemente eines fachdidaktischen Rahmens. Unter anderem werden 4 Aufgabenfelder für das Fach Ethik herausgearbeitet (Ich in Beziehungen, Soziale Strukturen u. Prozesse, Sinndeutung u. Lebensorientierung, Praxis u. Theorie der Sittlichkeit). In einem 2. Teil werden diese Lernschwerpunkte auf die einzelnen Schuljahre angewendet, wobei vom 1. bis zum 10. Schuljahr immer 2 Schulstufen zusammengefaßt werden. Ein eigenes Kapitel befaßt sich mit der gymnasialen Oberstufe. Auch wenn von einem didaktischen Konzept noch einmal ein großer Schritt zur (all)täglichen Unterrichtspraxis ist und manche Zielsetzungen wie kaum erfüllbare Wünsche wirken, auch wenn Grenzziehungen zwischen den einzelnen Schulstufen nicht exakt möglich und immer auch problematisch sind, so ist dieser Leitfaden eine recht brauchbare Orientierung — auch für andere, dem Ethikunterricht verwandte Fachbereiche.
Die Erstellung einer Didaktik für den Ethikunterricht ist eine anspruchsvolle Aufgabe. Verschiedenste Gesichtspunkte wollen bedacht sein; gesellschafts- und schulpolitische Voraussetzungen sind einzubeziehen, entwicklungspsychologische wie lerntheoretische Fragen sind zu bedenken.
Einzuarbeiten sind auch die verschiedenen Theorien von menschlicher Entfaltung und moralischer Entwicklung und damit überhaupt von Erziehung. Die Aufgabe wird unübersehbar; und auch wenn man sich ihr immer wieder zu stellen hat, kommen Zweifel auf, ob man sie je wird lösen können.
Es ist dem Verf. zu bescheinigen, daß er mit großem fachlichen Wissen an die Lösung der schwierigen Aufgabe herangegangen ist. Zahlreiche Literatur ist einbezogen. Die gewählten Positionen sind ausgewogen und setzen sich wohltuend von einseitigen und modischen Trends ab, die im Bereich ethischer Erziehung nicht selten zu verzeichnen sind. In der Fülle des Materials finden sich ausgezeichnete Passagen, die

dem Leser neue Einsichten und Orientierungen zu vermittlen vermögen. Andererseits soll auch nicht verschwiegen werden, daß sich der Leser immer wieder auch einer verwirrenden Vielfalt verschiedener Auffassungen und einer schwierigen Diktion gegenübersieht. Dies geht zwar teilweise auf das Konto der verwendeten Literatur, verlangt aber jedenfalls vom Leser Mühe und Geduld.und eine hohe Bereitschaft zur Auseinandersetzung. Dem Versuch, den Inhalt in übersichtlicher und systematischer Form darzustellen, werden durch die Vielschichtigkeit und Komplexität der Thematik gewisse Grenzen gesetzt.
Wer die Mühe der Auseinandersetzung jedoch nicht scheut, findet in diesem Werk — über das Schulfach Ethik hinaus — eine umfassende und gründliche Orientierung über Fragen ethischer Erziehung.

Linz *Josef Janda*

BERNT DIETMAR, *Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule.* (Familie in Kirche und Gesellschaft). (303.) Knecht, Frankfurt/M. 1983. Brosch. DM 32,—.

Erfahrungen im Bereich der Sexualpädagogik in der Schule haben gezeigt, daß es sich hier in der Tat um ein Konfliktfeld ersten Ranges handelt. Relativ spät kam es zu den Richtlinien der Konferenz der Kultusminister der Bundesrepublik, die allgemeine Empfehlungen der Sexualerziehung in den Schulen erließen. Von vornherein sah man sich der Schwierigkeit gegenüber, daß einerseits ein völlig wertfreier Sexualkundeunterricht nicht möglich sein, andererseits in unserem gesellschaftlichen Raum einem weltanschaulichen Pluralismus Raum gegeben werden müsse. Wie kann sich ein wertvermittelnder Sexualkundeunterricht in einer weltanschaulich pluralen Gesellschaft entwickeln? Genau mit dieser Problematik setzt der Verf. im ersten Kapitel mit seinen Überlegungen an. Der verfassungsrechtliche Schutz für Ehe und Familie geben nach Meinung des Verf. eine Wertorientierung vor, die das Vorgehen in der Sexualerziehung mitbestimmen müßte: „Ein Verhalten, das in seinen Auswirkungen aufs Ganze und auf Dauer gesehen Ehe und Familie fördert, ist zu befürworten, wie umgekehrt jenes, das die auf Lebenszeit geschlossene monogame Ehe beeinträchtigt oder gefährdet, abzulehnen ist." (28) Bernt zeigt, daß dieses Zielausrichtung in den Richtlinien nicht mit der genügenden Deutlichkeit herausgestellt worden ist und noch weniger in der dazu erschienenen Literatur, in der er die Gefahr einer Ideologisierung der Sexualerziehung nachweist, die ein vorrangiges Interesse an gesellschaftsverändernder Sexualerziehung geltend macht. Schwerpunkt der weiteren Ausführungen von Bernt ist die Auseinandersetzung mit dem Konzept emanzipatorischer Sexualerziehung, die vor allem das letztgenannte Ziel verfolgt. Sie ist einerseits dadurch charakterisiert, daß sie sich programmatisch von allen überkommenen Normen grundsätzlich absetzt und insofern die im Leben eines Jugendlichen notwendigen Absetzbewegungen von den Eltern ausnutzt, um eigene Konzepte durchzusetzen. Überkommene Normen sind somit nicht verbindlich. Sie werden in der Konzeption emanzipatorischer Sexualerziehung als Ausdruck gesellschaftlicher Zwangsmechanismen gesehen, in denen durch Triebunterdrückung der Untertanengeist der Bürger gefördert würde (vgl. W. Reich).
Dem entspricht, daß man in der Bemühung um die Verbreitung solcher Konzepte daran geht, Verunsicherungen herbeizuführen in bezug auf die Verbindlichkeit ethischer Normen. Bernt entlarvt die Methoden, die man sich dabei zunutze macht: Durch Beispiele aus der Ethnologie und Ethologie wird deutlich gemacht, daß Sexualität in erster Linie ein Kulturprodukt ist und die Zuweisungen der Geschlechterrollen Ausdruck einer solchen Kultur der Sexualität sind, die sich selbstverständlich im Verlauf der Geschichte ändern kann und nicht aus einer Naturnotwendigkeit zu begründen sind. Ähnliches läßt sich aufweisen „durch Schilderung der Variabilität der Sexualnormen im Lauf unserer eigenen Kulturgeschichte" (86). Das wirksamste Mittel, neuen Normen zum Durchbruch zu verhelfen, ist der Hinweis darauf, daß sie von allen mehr oder weniger so praktiziert werden. Hier dienen Informationen über faktisches Sexualverhalten dazu, bestimmte Trends zu unterstreichen. Bernt kann nachweisen, daß ein Großteil der Befragungen nicht eigentlich repräsentativ ist und in einer Weise interpretiert wird, die sachlich nicht zulässig ist.
In einer weitergehenden Analyse geht Bernt den Quellen nach, auf die sich emanzipatorische Sexualaufklärung vor allem beruft. Hier spielen die Theorien von Reich und Marcuse eine entscheidende Rolle, die jeweils in einer besonderen Abhängigkeit und gleichzeitig gegebenen Differenz zu Marx und Freud stehen. Mit Recht zeigt Bernt auf, daß hinter den Konzeptionen dieser Schule des Freudo-Marxismus ein Menschenbild steht, das mit einer christlichen Anthropologie keineswegs mehr in Übereinstimmung gebracht werden kann.
Hier ist der Punkt erreicht, wo Bernt nun beginnt, Konsequenzen für eine Sexualerziehung aufgrund eines christlichen Menschenbildes zu ziehen. Seine These ist zugleich eine Entscheidung über den methodischen Weg, den er gehen will: „Die entscheidende Auseinandersetzung mit den Vorstellungen emanzipatorischer Sexualerziehung muß auf der Ebene der Sinndeutung des Lebens und der Geschlechtlichkeit im Lichte des Glaubens erfolgen." (129) Hier wird also von vornherein theologisch Position bezogen — die Auseinandersetzung wäre fraglos auch denkbar auf der Basis anthropologisch-naturrechtlicher Argumentation. Keine Frage aber, daß auf der Ebene der Sinndeutung von Leben und Sexualität die wichtigsten Entscheidungen fallen. Auch Bernt ist der Überzeugung, daß die von ihm zu beschreibenden Werte und Ziele nicht exklusiv christlich zu verstehen sind, aber im Licht der christlichen Tradition unserer Kultur gedeutet werden müssen. Aus diesem Grund ist an den Wurzeln des Menschenbildes anzusetzen. Eines der wichtigsten Ziele in der Sexualerziehung, die Integration der Sexualität in das personal Ganze, bedarf, so betont Bernt mit Recht, „der integrierenden Kräfte der Tugenden" (132). Maß, Keuschheit und Schamhaftigkeit werden erwähnt. Solche innere Haltung wird sich im Verhalten auswirken müssen; dabei darf die Frage nach Sünde und Schuld „nicht verdrängt werden" (137).

In einem sehr ausführlichen Kapitel versucht Bernt, eine christliche Anthropologie von Ehe und Familie zu entwerfen; er tut dies weithin in „positiver Methode", das heißt in der Erarbeitung der entsprechenden Sachverhalte aus den Quellen; Schrift, Überlieferung und lehramtliche Weisung kommen ausführlich zu Wort; der innere Zusammenhang von Geschlechtsbestimmtheit und Familie steht im Vordergrund.

Im letzten, recht umfangreichen Kapitel wendet sich der Autor den aktuellen Fragen zu, denen sich jede Sexualpädagogik zu stellen hat. Er behandelt das Problem der Masturbation, der Homosexualität, der vorehelichen Sexualität und schließt mit einem kurzen Hinweis auf die Tatsache, daß neuere Untersuchungen ergeben haben, daß die Gläubigkeit von Menschen ihre signifikante Auswirkung im Verhalten bzw. in der Haltung und Bewertung der Sexualität hat.

Die Stärke der Studie besteht darin, daß klar Position bezogen wird. Eine Linie wird deutlich, die es auch erlaubt, andere Positionen in ihren Konturen sichtbar werden zu lassen. Fadenscheinige Argumentation wird durchschaut, manipulative Praktiken werden entlarvt. Zum Positiven hin ergibt sich die Möglichkeit, Weisungen klar zu formulieren und auch ihren verpflichtenden Charakter gegenüber befürchteten Aufweichungen zu betonen. Die Arbeit ist insgesamt gut dokumentiert; man wird über den neuesten Stand der Diskussion informiert. Das intensive Engagement des Verf. ist deutlich zu spüren. Die Feststellung schwerwiegender Schäden, die menschliches Leben zu verkürzen droht, ruft intensive Gegenwehr auf den Plan.

Die Konsequenz dieses Vorgehens ist eine vielleicht in manchen Dingen unvermeidliche Vereinfachung hier und da (so wenn Marcuse und Reich fast gleichgeordnet erscheinen); eine differenziertere Beurteilung müßte wohl auch zu dem Ergebnis kommen, daß die Tradition des Christlichen im Bereich der Bewertung der Sexualität nicht immer ohne Irrwege war und manche Reaktion heutiger Gesellschaftskritiker auf eine traditionelle Moral mindestens auch von dieser Seite zu verantworten ist. Das genus litterarium des Buches ließ eine Aufarbeitung dieser Problematik in einzelnen wohl nicht zu.

Es ist und bleibt schwer, den richtigen Mittelweg zwischen bloßer Anpassung und nur sich selbst verteidigender Abschottung zu finden, in aller Grundsatzfestigkeit zugleich erkennen zu lassen, daß man die reale Situation der Adressaten verstanden hat und ernst nimmt. In den Ausführungen zu den Einzelproblemen schien mir hier und da der Akzent so sehr auf der Grundsatzfestigkeit zu liegen, daß sich Betroffene (z. B. Homosexuelle) in ihrer Situation nicht voll verstanden fühlen könnten. Gerade hier wäre auch eine der Grundsatzfragen über das Verständnis geoffenbarter Normen neu aufzugreifen, was schon den Autor in seinem Buch, noch mehr den Rezensenten überfordern würde; der letztere kann nur feststellen, daß an diesem kritischen Punkt methodischer Grundlegung (vgl. die Interpretation paulinischer Aussagen zur Homosexualität) grundlegende Vorentscheidungen zum Verständnis des Ethos fallen.

Bernts Buch enthält klare Stellungnahmen und gibt eine Vielzahl von Argumentationshilfen für alle, die sich in Schule und Gemeindearbeit diesen Problemen stellen müssen.

Würzburg *Bernhard Fraling*

VIERZIG SIEGFRIED, *Das Böse.* (Kohlhammer Taschenbücher, Thema: Religion, Bd. 1040). (112.) Kohlhammer, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1984. Kart. DM 16,—.

Die Frage nach dem Bösen ist eine der zentralen Menschheitsfragen. Nicht nur Philosophen und Theologen sind dieser Frage seit Jahrtausenden nachgegangen, auch die gesamte Literaturgeschichte zeugt davon, daß es stets ein Anliegen der Menschen war, dem Geheimnis des Bösen auf die Spur zu kommen. Es ist daher nicht verwunderlich, daß gerade der Praktiker, der fragenden Menschen eine zufriedenstellende Antwort geben soll, mit großem Interesse nach einem Buch greift, das sich vielverheißend „Das Böse" betitelt, weil er hofft, fundamentale Aussagen zu diesem Thema vorzufinden.

Die Erwartungen, die der Buchtitel weckt, werden nicht erfüllt. Ein Studium des vorliegenden Werkes zeigt nämlich auf, daß es gar nicht die Absicht des Autors ist, die Frage nach dem Bösen zu beantworten, sondern u. a. Schülern, aber auch anderen interessierten Menschen zu helfen, die Frage nach dem Bösen konkret durch Analyse der menschlichen Erfahrungen zu bewältigen. Die unterrichtlichen Konkretionen im 2. Teil des Buches sind deshalb so konzipiert, daß nicht theoretische Überlegungen, sondern die individuell-lebensgeschichtlichen und kollektivgesellschaftlichen Erfahrungen der Schüler ins Spiel gebracht und bewußt gemacht werden, um von der Erfahrung her eine zufriedenstellende Lebenshilfe zur Bewältigung der Frage nach dem Bösen in der Welt zu erhalten.

So wird die im theoretischen Teil des Buches gelieferte Ent-Täuschung durch den praktischen Teil umfunktioniert in eine neue Sicht des Problems, die auf eine endgültige Lösung verzichtet, dafür aber Impulse liefert, mit dem Bösen in der Welt sinnvoll zu leben, bzw. an der Überwindung des Bösen mitzuarbeiten.

Der Autor, Siegfried Vierzig, Professor an der Universität Oldenburg, bietet im ersten Teil seines Buches Informationen über menschliche (mythische, philosophische, theologische und humanwissenschaftliche) Erfahrungen des Bösen, über Verarbeitungen und Bewältigungsversuche in verschiedenen Traditionen und legt abschließend ein Lernprogramm vor, wie durch einzelne Lernschritte das Böse zwar nicht aus der Welt geschafft, wohl aber zurückgedrängt werden könnte. Der entscheidende Schwerpunkt heißt nach S. Vierzig: Beschreitung neuer Wege der Sozialisation von Kindern und Erwachsenen. Eine rein rationale Bewältigung reicht deshalb nicht zur Lösung dieses Problems aus, „weil die destruktiven Potentiale durchaus nicht nur Fehlentwicklungen des Bewußtseins sind, sondern in tieferen Schichten liegen, in der Triebkonstellation von einzelnen und Kollektiven, in den zerstörerischen, sadistischen Charakterformationen als Folge

von entfremdender Sozialisation, in der gesellschaftlichen Struktur, die Böses produziert, sodaß sich ein Kreislauf bildet, der dem Bösen immer neuen Antrieb gibt" (62). So sehr die Anregungen des Autors zur Bewältigung des Bösen zu befürworten sind, scheint doch eines zu kurz zu kommen: Die Grenzen des Menschseins sind nicht nur Ansporn, sie möglichst weit hinauszuschieben, sondern zugleich auch Anruf, sich seiner eigenen Existenz und deren Sinn bewußt zu werden. Hier könnte die Bibel sicherlich mehr bieten als der Autor tatsächlich vorgelegt hat.
In einem zweiten Teil werden, wie bereits erwähnt, konkrete, praxisorientierte Hilfen zur aktuellen Gestaltung eines problemorientierten, ideologiekritischen Religionsunterrichtes angeboten. Hier finden sich viele Arbeitsanregungen, Texte, Impulse und Bilder, die in 41 Lernelementen als Hilfen zur unterrichtlichen Aufarbeitung des Themas dargeboten werden. Damit ist auch ein klarer Hinweis gegeben, wer dieses Buch effektiv verwenden kann: Lehrer an Höheren Schulen, aber auch all jene, die in der Erwachsenenbildung tätig sind.
Gmunden *Herbert Anzengruber*

ROST DIETMAR / MACHALKE JOSEPH, *Du bist bei mir.* Kinder beten und fragen. (59.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1974. Kart. DM 12,80.

Einen ansprechendes und anspruchsvolles Gebetbuch für Kinder der Grundschule. Alltagssituationen werden aufgegriffen und sehr kindgemäß beschrieben und in einem Gebet zusammengefaßt. Fragen an das Kind sollen zur Eigeninitiative führen. Impulse dazu sind verkehrt eingedruckt und fördern somit Neugier und Nachdenken. Das Buch eignet sich besonders für Familien, in denen die Eltern großes Interesse, Engagement und religiöse Reife für Erziehung zum Leben aus dem Glauben mitbringen. Bei manchen Fragen (z. B. Krankheit, Tod) wäre mehr Hilfestellung zur Beantwortung durch die Eltern nötig, damit nicht aufgeworfene Probleme ohne befriedigende Klärung bleiben.
Die deutsche Ausdrucksweise ist für österreichische Kinder manchmal fremd.
Linz *Kreszentia Jetzinger*

ARBEITSGRUPPE KINDERKATECHISMUS DER EVANG.-LUTH. KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Erzähl mir vom Glauben.* Ein Katechismus für Kinder. Mit 48seitiger Beilage: Hinweise für Eltern und Erzieher. (100.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn/ Verlag Ernst Kaufmann, Gütersloh/Lahr 1984. Kart. DM 16,80.

In dieser Glaubenseinführung für Vor- und Grundschulkinder werden wichtige Anliegen aufgegriffen. Geschickt werden die Lebenssituationen der Kinder mit der Botschaft des Glaubens verwoben. In einer bunten Vielfalt werden verständliche und phrasenlose Antworten gegeben.
Trotz sehr ansprechender Illustration treten zu viele Personen handelnd auf, wodurch die Übersichtlichkeit leidet und die Identifikation erschwert wird.
Geschildert wird ein Großstadtmilieu, wo Kinder Pfarrer und Kirche kaum kennen, Kirchenbesuch wird eher als Ausnahmesituation dargestellt. Für katholische Kinder stellen sich gravierende Fragen, z. B. beim Meßverständnis.
Manches bleibt im Ansatz stecken. Weihnachten, Ostern, Pfingsten bleiben in ihrer Aussage doch eher an der Oberfläche, auch bei der Thematik Tod gelingt der Durchbruch zum Wesentlichen nicht ganz.
In der Beilage werden den Eltern und Erziehern zu den 12 Themenbereichen des Buches gute psychologische, pädagogische und theologische Erklärungen und Hilfen gegeben.
Linz *Kreszentia Jetzinger*

NOUWENS LAMBERT / STANGER OSWALD, *Mit Schülern beten.* (136.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck — Wien 1984. Plastik. S 120,—.

Ein sehr brauchbares und empfehlenswertes, wenn auch relativ anspruchsvolles Buch für den christlichen Erzieher, dem das Beten mit Kindern ein Anliegen ist.
Eine theologische Rechtfertigung des Gebetes und zugleich eine gute Motivation bieten die ersten Abschnitte. Informativ sind die geschichtlichen und rechtlichen Grundlagen des Schulgebetes und die Sinndeutung der christlichen Grundgebete.
Eine Vielfalt an praktischen Vorschlägen (Kirchenjahr, Schulsituation, Welt des Kindes) für die 1. bis 9. Schulstufe wird im praktischen Teil geboten. Wert wird auf aktive Einbeziehung der Schüler gelegt.
Die im Schlußteil angehängte Besinnung für den christlichen Erzieher ermuntert zur rechten Wertschätzung und Liebe dem Kind gegenüber und zur eigenen religiösen Vertiefung.
Linz *Kreszentia Jetzinger*

KIRCHENGESCHICHTE

RICHARD JEFFREY, *Gregor der Große.* Sein Leben — seine Zeit. (315.) Styria, Graz 1983. Ln.

Gregor der Große, Papst von 590 bis 604, ist ohne Zweifel eine der faszinierendsten Gestalten der Kirchengeschichte. Wir erleben ihn im vorliegenden Buch in mehrfacher Hinsicht als den Mann zwischen zwei Welten, zwischen vita activa und vita contemplativa, zwischen Papsttum und Mönchtum, zwischen Politik und Studierstube. Da der Verfasser Engländer ist, schlägt man das Kapitel über Gregors missionarische Tätigkeit mit besonderem Interesse nach. Der betreffende Abschnitt über die Bekehrung Englands ist ausgewogen, bringt zwar keine neuen Erkenntnisse, rückt aber einige eigenwillige Thesen S. Brechters wieder zurecht.
Persönlich hätte ich mir gewünscht, daß auch die Heiligenverehrung durch Gregor, z. B. wie jene für Severin von Norikum, Berücksichtigung gefunden hätte.
Sehr gut scheint mir die Einordnung des Heiligen in den Rahmen einer bewegten Zeit gelungen zu sein.
Etwas seltsam mutet es an, daß Kapitel 2 mit „Gregors Jugendzeit" überschrieben ist, obwohl es bis zur Papstwahl schildert, einem Zeitpunkt, zu dem er bereits 50 Jahre alt war.
Die Biographie zeugt von großer Sachkenntnis und verdient auch bei uns jene Beachtung, die ihr im eng-

lischen Sprachraum längst zuteil geworden ist. Erfreulicherweise ist auch die deutsche Übersetzung gut gelungen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LAGLEDER GERHARD TONQUE, *Die Ordensregel der Johanniter/Malteser.* Die geistlichen Grundlagen des Johanniter-/Malteserordens, mit einer Edition und Übersetzung der drei ältesten Regelhandschriften. (191 u. 32 Abb.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Ppb. DM 38,—.

Es ist dem Autor gelungen, ein kleines Handbuch zur Ordensregel der Johanniter/Malteser zu erstellen, das neben einer geschichtlichen Einführung in Orden und Regel deren älteste Textfassungen als Faksimile und in deutscher Übersetzung bietet. Für eine Diplomarbeit hat das Buch ein beachtliches Niveau, für die Drucklegung hätte man sich freilich eine eingehendere Überarbeitung gewünscht. Neben stilistischen Flüchtigkeiten sind auch technische Mängel vorhanden, etwa wenn sich auf Seite 53 im Text die Hochzahlen 84a und 84b finden, denen jedoch in den Anmerkungen die Nummern 85 und 86 entsprechen. Am meisten stört es, daß für die an sich interessanten 32 Abb. nur das Werk, dem sie entnommen sind, angegeben werden, nicht aber auf die erste Quelle sowie auf Entstehungszeit und Künstler (soweit bekannt) verwiesen wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

DITTRICH BERNHARD, *Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio.* (Erfurter Theologische Studien, Bd. 51). (227.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1983. Kart. lam. DDR-M 29,50.

Philipp Melanchthon verfolgte bekanntlich in der „Augsburger Konfession" von 1530 die Absicht, die Luthersche Position so zu formulieren, daß einerseits das protestantische Bekenntnis gewahrt blieb, andererseits Kontroversfragen, über die man sich voraussichtlich schwer einigen konnte, entweder verschwieg oder ihrer Pointierung beraubte. So wurde das Prinzip, daß die Schrift allein genügt, nicht ausdrücklich formuliert, obwohl es zum Grundbestand der reformatorischen Verkündigung gehörte. Andererseits will der Reformator durch das einleitende Glaubensbekenntnis und durch zahlreiche Väterzitate den Eindruck erwecken, daß auch für die Neugläubigen die Vätertradition und die konziliaren Glaubensbekenntnisse normativen Charakter besäßen. Dieser letzte Umstand veranlaßte sogar den liberalen Theologen O. Ritschel in der *Confessio Augustana* einen Abfall vom Lutherschen Schriftprinzip zu konstatieren. Hier macht der Erfurter Verfasser an einem zentralen Problem deutlich, daß die Brauchbarkeit dieser Bekenntnisschrift als eventuelle Grundlage für eine Wiedervereinigung der Konfessionen von der jeweiligen Deutung abhängt, auf die heutige Gesprächspartner sich zu einigen vermögen. Denn eines dürfte ziemlich unbestritten sein, daß der Humanist Melanchthon das Dokument mit Absicht für verschiedene Interpretationen offen hielt. Das ergab sich aus der literarischen Gattung des Elaborats als einer Verhandlungsunterlage. Der ostdeutsche Verf. versteht seine Dissertation als Beitrag zum ökumenischen Gespräch. Wenn durch diese Untersuchung die These des Genfer Reformationsforschers Pierre Fraenkel Verbreitung und Anerkennung fände, daß in der CA die „Schrift in der Tradition" als ihres Rezeptionsmediums gesehen wird und dadurch auch normativen Charakter besitzt, dann wäre für die gegenwärtige Ökumene viel getan, selbst wenn die historische Frage nicht restlos geklärt werden könnte.

Sehr ansprechend fand Rez. die Passagen über die „Traditionen" als bloß menschlicher Einführungen innerhalb der Religionsgeschichte, deren Zeremoniell dem Geist des Evangeliums auch zu widersprechen geeignet war. Dieser Begriff wurde polemisch und reformerisch im strengen Sinn verwandt. Der zweite Teil der CA handelt von diesen Menschensatzungen, die es nach Auffassung der Reformatoren zu ändern galt.

Salzburg *Gerhard B. Winkler*

HOGG JAMES (Hg.), *Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache.* Bd. 1. (Analecta Cartusiana 106). (236.) Institut für Anglistik und Amerikanistik Salzburg, Salzburg 1983.

Unter dem Titel „Spätmittelalterliche geistliche Literatur" fand Ende Mai 1983 in Mattsee ein Symposium statt, dessen Referate in erstaunlich kurzem Zeitabstand mit diesem Band vorgelegt werden. Insgesamt sind es neun Beiträge, davon drei in englischer Sprache, die sich in unterschiedlicher Länge mit folgenden literatur- und sprachwissenschaftlichen Themen des Spätmittelalters beschäftigen: *Gerold Hayer* (Salzburg): „Deutsch im mittelalterlichen Skriptorium der Benediktiner-Abtei St. Peter in Salzburg" (7—21) vermittelt einen Überblick über den deutschsprachigen Handschriftenbestand der Stiftsbibliothek St. Peter, der sich thematisch fast ausschließlich auf den religiösen Bereich beschränkt und seinen Lesern in erster Linie der (religiösen) Unterweisung und Erbauung gedient hat. — *Alois M. Haas* (Zürich): „Traum und Traumvision in der deutschen Mystik" (22—55) spannt einen weiten Bogen, um die theologisch-kritische Haltung der deutschen Mystiker zur Traumvision in ihrer geschichtlichen und zeitgenössischen Verknüpfung zu beschreiben. Mit einem reichen und über das Thema hinausführenden Anmerkungsapparat gelingt dem Verf. ein überzeugendes Plädoyer für die Nonnenmystik dieser Zeit, deren charismatische Erfahrung Gottes materialreich belegt und diskutiert wird. — *Franz Wöhrer* (Wien): „Möglichkeiten und Grenzen der Bewußtseinspsychologie für die Erhellung des Phänomens ‚Mystik'" (56—69) schließt an den Beitrag von Haas an und versucht, der These kritisch nachzugehen, daß das Mystische dem Verständnis der Wissenschaft grundsätzlich verschlossen bleibt. Auf der Grundlage der Forschungsergebnisse des deutschen Psychologen *Carl Albert* (1902—1965) in seiner „Psychologie der Mystik" gelingt es dem Verf., das Phänomen „Mystik" vom Erlebenden selbst her phänomenologisch aufzudecken. — *Nigel F. Palmer* (Oriel College, Oxford) befaßt sich unter dem Titel „Latein, Volkssprache, Mischsprache" (70—110) mit dem Aspekt des Verhältnisses zwischen Latein und

Deutsch im Spätmittelalter, den er beispielhaft mit Marquard von Lindau und den vorhandenen Handschriften („Dekalogieerklärung" und „Auszug der Kinder Israels") nachprüft. Nicht nur Autorschaft und Originalität des im Bodenseegebiet beheimateten Marquard werden kritisch durchleuchtet, im Anhang I und II werden auch deutsche bzw. deutschlateinische Glossen vorgeführt und schließlich in Anhang III ein Verzeichnis aller bekannten deutschen und niederländischen Handschriften samt Fragmenten geboten. — *Erika Bauer* (Tübingen) behandelt „Die oberdeutsche Überlieferung der Imitatio Christi" (111—135), geht ein auf die volkssprachliche Überlieferung in den diversen Handschriften, im besonderen auf die oberdeutsche Imitatio-Tradition, deren Textumfang, literarische Form, Datierung und geographische Zuordnung. Der Frage nach Abhängigkeit und Entstehung des Textes folgt ein Verzeichnis aller im deutschen Sprachraum bekannten Handschriften, geordnet nach ihrem gegenwärtigen Aufbewahrungsort. — *Ritamary Bradley* (St. Ambrose College, Davenport / Iowa) interpretiert im Beitrag „Julian of Norwich on Prayer" (136—154) aus dem „Book of Showings" jene Textstellen kritisch, in denen sich die Mystikerin Julian of Norwich zur Theologie des Gebetes belehrend äußert, und gelangt zu einer Definition des Gebetes, wie sie nach der Meinung von B. bei Julian zu formulieren wäre. — An diesen englisch verfaßten Aufsatz schließt *Marion Glasscoe* (Exeter) thematisch an: „Means of Showing: An Approach to Reading Julian of Norwich" (155—177); darin geht es um die sprachlichen Mittel, mit denen Julian ihre theologisch-mystischen Inhalte auszudrücken versucht. Das Problem literaturwissenschaftlicher Erläuterungen subjektiv „geschauter" religiöser Inhalte wird hier deutlich. — Im Aufsatz von *Susan Dickman* (Massachusetts) „Julian of Norwich and Margery Kempe" (178—194) werden die beiden Mystikerinnen in ihrer Gegensätzlichkeit und übereinstimmenden spirituellen Haltung beschrieben: Die Physis muß in der Spiritualität aufgehen. — Der letzte Beitrag des Bandes von *Karl Hubmayer* und *Wilfried Wieden* (beide Salzburg) bietet eine linguistische Analyse zweier mittelenglischer Texte: „Die Sprache der ‚Syon Additions'" (195—234), das sind Zusätze zur Regel der Brigittiner in England. Die Autoren beschreiben den Sprachzustand der Handschriften in ihrem Graphem-Phonem-Verhältnis, erläutern Morphologisches und Syntaktisches mit dem Ergebnis, daß die „Vielfalt dialektaler Varianten" als „Merkmal der Londoner Schriftsprache" des 15. Jhs. zu werten sei.

Insgesamt darf dieser Band mit den neuen, hier nur skizzierten Aufsätzen, die für Literaturwissenschafter, Sprachwissenschafter, aber auch Theologen von Nutzen sind, als gelungener Beitrag zur Erweiterung der Kenntnis spätmittelalterlicher geistlicher Literatur erachtet werden.

Wien *Herbert Tatzreiter*

HARVEY MARGARET, *Solutions to the Schism.* A study of some English attitudes 1378 to 1409. (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien, Bd. 12). (232.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Ppb. DM 68,—.

Titel und Untertitel geben ziemlich genau an, worum es der Verfasserin geht. Sie möchte die Entwicklung der zugrundeliegenden Ideen aufzeigen, die einerseits zur Unterstützung Urbans VI. durch England (1378), andererseits aber auch zur Bereitschaft, einen Papst durch ein Konzil (Pisa 1409) abzusetzen, geführt haben. Das geht nicht, ohne immer wieder die enge Verflochtenheit von Theorie und Praxis, von Religion und Politik aufzuzeigen, obwohl das nicht der eigentliche Gegenstand des Buches ist. So war z. B. England auch deswegen für Urban VI., weil Frankreich für Clemens VII. war.

Die interessante Fallstudie basiert auf der gründlichen Kenntnis ungedruckten Materials in 24 Archiven und Bibliotheken von Berlin bis York, wozu noch eine Fülle gedruckter Quellen und Literatur kommt. In flüssigem Stil und geistreicher Darstellung vermag H. „einen wertvollen Beitrag zur Erforschung der Kirchengeschichte des Spätmittelalters, insbesondere des Konziliarismus, wie auch der Politik der englischen Krone" zu leisten.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

WOHLMUTH JOSEF, *Verständnis in der Kirche.* Untersucht an der Sprache des Konzils von Basel. (Tübinger Theologischer Studienband 19). (229.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1983. Kart. S 343,50.

Die vorliegende Bonner Habil. Schrift setzt sich das ehrgeizige Ziel, gesellschaftswissenschaftliche Kategorien der innerkirchlichen Verständigung aus den Texten des Konzils von Basel (1431—1439) für einen als erstrebenswert gedachten gegenwärtigen Demokratisierungsprozeß der Kirche zu erarbeiten. Der Verf. ging dabei von einer dogmengeschichtlichen Voraussetzung aus, die besagt, daß sich ein gewisser Bestand „wesentlicher" Glaubensaussagen über die historischen Perioden hinweg in der Kirche wie ein roter Faden hielten. Die Arbeitshypothese zielte ab auf eine aktuelle Rehabilitierung des von den Reformatoren als vorbildlich verstandenen, kläglich gescheiterten Konzils mit seinem Freiheitspathos, seiner Gleichmacherei und seiner Autoritätslosigkeit. Auch der Verf. kommt zu dem Schluß, daß Basel nicht mangels einer konsensfähigen Sprache, sondern wegen des Fehlens einer wirksamen Konzilsleitung (von seiten des Papstes und des Kaisers) und durch einen heillosen Reformutopismus den Konzilsgedanken für ein Jahrhundert in Verruf gebracht hat. Nicht umsonst machten sich ursprüngliche Verfechter des Konzilsgedankens wie der spätere Papst Aeneas Silvius Piccolomini über dieses Konzil lustig. Wenn der Verf. einer gewissen Nostalgie von der vertanen Chance der Basler „Demokratisierung" für die künftige Entwicklung der Kirche das Wort redet, dann überschätzt er m. E. die historischen Vorgänge. Die kirchliche Demokratiefeindlichkeit des 19. und 20. Jh. mit Basel zu erklären, geht denn doch zu weit. Das Bestreben, eine Sprache des „Konsenses" zu finden, ist m. E. dem Verf. nicht überzeugend gelungen. Dazu haben Konzilsdokumente doch einen zu geringen literarischen Rang. Denn aus der Tatsache allein, daß man Hussiten und Griechen gegenüber keine verletzenden Ausdrücke verwendete wie den Mos-

lems gegenüber, eine komplizierte Sprachtheorie zu entwickeln, scheint mir gut gemeint, aber unangemessen.
Durch diese kritischen Anmerkungen möge man sich jedoch nicht verleiten lasse, den wichtigen Ansatz der Themenstellung weiter zu verfolgen. Vielfältige kirchliche Texte aus Zeiten der Kontroverse und der Irenik könnten brauchbares Material für sprachliche „Kategorien der Verständigung" liefern.
Salzburg *Gerhard B. Winkler*

KOVÁCS ELISABETH, *Der Pabst in Teutschland.* Die Reise Pius VI. im Jahre 1782. (204.) Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1983. Ppb. S 260,—.

Elisabeth Kovács, Dozentin für Neuere Österreichische Geschichte an der Universität Wien, bietet mit diesem Buch eine Gesamtübersicht über jene spektakuläre Reise, die Papst Pius VI. im Jahre 1782 nach Wien führte, um Kaiser Joseph II. in seinem fanatischen Reformeifer zu stoppen. Die These, Pius VI. habe durch diesen umgekehrten Canossagang eine mögliche Kirchenspaltung verhindert, scheint mir nicht hinreichend bewiesen zu sein. Der Jesuitenorden wurde nicht 1774 (15 und 19), sondern 1773 aufgehoben. Der Kreis adeliger Reformbischöfe stammte meist aus dem Trentino und nicht auch aus Südtirol (39). In Frankreich wurden die Jesuiten nicht 1765 (40), sondern 1764 ausgewiesen. In Matrei am Brenner gab es bei der Rückreise des Papstes einen kurzen Aufenthalt, da Pius VI. vom Pfarrer Peter Walder gebeten wurde, entsprechend der Jahreszahl, 1782 Brote für die Armen zu segnen (nicht 1787 wie es auf Seite 127 heißt). In Bozen stieg der Papst nicht im Back'schen Hause (129), sondern im Pockschen Haus ab.
Abgesehen von diesen kleinen Korrekturen bietet aber das Buch eine Fülle von wertvollen Informationen. Da es auch die politischen Hintergründe der päpstlichen Reise und die diplomatischen Vorarbeiten des Wiener Nuntius aufzeigt, ist es nicht nur dem historisch interessierten Publikum, sondern auch dem Kirchenhistoriker wärmstens zu empfehlen. Zahlreiche Bilder, ein Quellen- und Literaturverzeichnis, eine Übersicht über das päpstliche Itinerar sowie ein reichhaltiges Register erhöhen noch den Wert des Buches.
Brixen *Josef Gelmi*

HAUSBERGER KARL, *Staat und Kirche nach der Säkularisation.* Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert. (Münchner Theologische Studien, I. Historische Abteilung, Bd. 23). (271.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. DM 68,—.

Mit der vorliegenden Arbeit, die im Wintersemester 1980/81 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität München als Habilitationsschrift angenommen wurde, hat Verf. einen bedeutenden Beitrag zur Kirchengeschichte und zur staatskirchlichen Entwicklung des frühen 19. Jahrhunderts geboten. Als Schauplatz wurde das Kurfürstentum und Königreich Bayern gewählt, das nach der Säkularisation als der größte der später sogenannten Mittelstaaten hervorging und nach Österreich den höchsten katholischen Bevölkerungsanteil aufwies. Da die breitangelegte Arbeit „Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts" von *Bastgen* mehrere Mängel aufweist, erschien es mehr als gerechtfertigt, die bayerische Konkordatspolitik noch einmal aufzuarbeiten. Verf. stellt in einem äußerst interessanten ersten Abschnitt die landeskirchlichen Bestrebungen Bayerns in der napoleonischen Zeit dar. Dabei geht er auch auf den Kirchenkampf in Tirol ein. Die Festnahme und Ausweisung der Bischöfe von Chur und Trient im Oktober 1807 hätte man vielleicht etwas detaillierter behandeln können (119f.). Durch den Pariser Vertrag vom 28. Februar 1810 mußte Bayern nicht ganz Südtirol an das Königreich Italien (135) abtreten, sondern nur den Teil südlich von Lana im Burggrafenamt und von Klausen im Eisacktal. Im zweiten Abschnitt behandelt der Autor sehr eingehend das bayerische Konkordat vom 5. Juni 1817. Zum Schluß gibt er noch eine Zusammenfassung der Beziehungen zwischen dem Bayerischen Staat und der Katholischen Kirche im 19. Jahrhundert. Im Anhang findet der Leser den Wortlaut des Konkordates sowie den des Religionsediktes vom 26. Mai 1818, die personelle Zusammensetzung des bayerischen Episkopates und der neuen Domkapitel im Spätherbst 1821 und die Register der Personen-, Orts- und Ländernamen. Dieses solide Werk gehört nicht nur in die Bibliothek aller jener, die sich für die Fragestellung „Staat und Kirche" interessieren, sondern auch jener, die sich mit der Geschichte Bayerns und Tirols beschäftigen.
Brixen *Josef Gelmi*

RICHTER MANFRED (Hg.), *Kirche in Preußen.* Gestalten und Geschichte. (212.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1983. Kart. DM 34,—.

Manfred Richter, der Herausgeber dieses Sammelwerkes, ist Direktor des Evangelischen Bildungswerkes Berlin. Er bestreitet den ersten Beitrag mit dem Titel „Kirche in Preußen — Aufgaben aus der Geschichte". Es folgen *Alfred Raddatz,* der über „Paul Gerhardt — der Lutheraner im Streit mit dem reformierten Herrscherhaus" schreibt, *Martin Kruse* mit dem Artikel „Philipp Jakob Spener und August Hermann Francke — Preußen und der frühe Pietismus", *Christoph Gestrich* mit der Arbeit „Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher — Christentum in der Nachbarschaft zu Aufklärung und Idealismus", *Reinhart Staat* mit der Arbeit „Ernst Moritz Arndt — seine Wirkungen in der Deutschen Geschichte", *Carl Jürgen Kaltenborn* mit dem Artikel „Die protestantischen Religion Adolf von Harnacks", *Eberhard Bethge* mit der Arbeit „Dietrich Bonhoeffer — Widerstand in preußischer Tradition?", *Rudolf von Thadden* mit dem Beitrag „Wie protestantisch war Preußen? Gedanken zur Evangelischen Kirchengeschichte Preußens".
Von besonderem Interesse für Katholiken ist der Artikel von *Rudolf Lill* über „Preußen und der Katholizismus". Es folgen dann die Arbeiten von *Wilfried M. Heidemann* „Preußen und die Mennoniten", *Ingrid Heinrich-Jost* „Die politische Publizistik Adolf Glaßbrenners", *Kurt Scharf* „Kirchlicher Widerstand im Dritten Reich — Bekennende Kirche", *Erich Klausener* „Zum Widerstand der Katholiken im Drit-

ten Reich" und *Woldemar Gastpary* „Bischof Julius Bursche im Kampf um eine evangelische Kirche in Polen".
Dieses Bändchen kann jedem Freund der preußischen Kirchengeschichte und auch dem am ökumenischen Dialog Interessierten empfohlen werden.
Brixen *Josef Gelmi*

SUTTNER ERNST CHR. (Hg.), *Die Kath.-Theologische Fakultät der Universität Wien 1884—1984.* Festschrift zum 600-Jahr-Jubiläum. (447.) Duncker u. Humblot, Berlin 1984. Ln. DM 178,—.

Der Anlaß der vorliegenden Festschrift ist die vor 600 Jahren erfolgte Gründung der Theologischen Fakultät Wien. *Josef Lenzenweger* weist einleitend darauf hin, daß die Fakultät ihre Entstehung einem „Zusammenspiel widriger Umstände" verdankt. Er schreibt: „Das Große Abendländische Schisma, die Vertreibung der konziliaristisch gesinnten Magister aus Paris und ein Ausbruch tschechischen Nationalgefühles an der Universität Prag wirkten zusammen, daß 1384 die Gründung erfolgen konnte. Von jenen theologischen Fakultäten, die ununterbrochen seit dem Mittelalter aufrecht blieben, bestehen außer Wien nur mehr zwei, nämlich Oxford und Cambridge. Sie gingen aber mit Heinrich VIII. von England (1509—1547) einen anderen konfessionellen Weg. So ist also Wien als älteste ununterbrochen aufrecht stehende Katholisch-theologische Fakultät der Welt schon wegen ihres Alters der Hochschätzung wert" (18).
Diese Hochschätzung kommt auch in der Festschrift selbst zum Ausdruck, die nach Lenzenwegers Einleitungsaufsatz über die Gründung der Fakultät den einzelnen theologischen Lehrkanzeln gewidmet ist, und zwar für den Zeitraum der letzten 100 Jahre. Wer sich einen trockenen Rechenschaftsbericht erwartet, wird angenehm enttäuscht. Für Abwechslung sorgen schon die interessanten Gestalten, die als Inhaber der Lehrkanzeln zu behandeln waren. So steht neben einem des Modernismus verdächtigten Kirchenhistoriker wie Albert Erhard eine so schillernde Gestalt wie Ernst Commer, der als Zuträger des Sodalitium Pianum gilt, das sich die Bekämpfung modernistischer Strömungen zur Aufgabe gemacht hatte. Aus neuester Zeit waren Persönlichkeiten wie der Pastoraltheologe Ferdinand Klostermann und sein Vorgänger Michael Pfliegler zu würdigen, als Kirchenrechtler eine Gestalt wie Rudolf von Scherer u. a. Zugegeben, es finden sich auch genügend Professoren, die keine überragende Bedeutung erlangt haben. Insgesamt aber stellt die Festschrift mit der Behandlung der einzelnen Professoren aber doch ein breites Spektrum der Theologiegeschichte der letzten hundert Jahre dar. Manche Beiträge, wie der schon genannte über Ernst Commer, sind außerdem glänzend geschrieben.
Sehr willkommen sind die zusammenfassenden Beiträge von *Elisabeth Kovács* und *Karl Hörmann*, die den Studien und Strukturen im Wandel des abgelaufenen Jahrhunderts nachgehen und eine Art zusammenfassender Fakultätsgeschichte bieten. Interessant ist es, daß vom Linzer Bischof Gföllner ein Impuls ausging, das fünfjährige Theologiestudium auf sechs Jahre zu verlängern (340).
Die angefügte Bio-Bibliographie leistet wertvolle Dienste und macht das Buch auch zum Nachschlagewerk. Aus dem Geleitwort des derzeitigen Dekans und Herausgebers *Ernst Chr. Suttner* erfahren wir, daß das Hauptverdienst für das Zustandekommen dieser schönen Festschrift Josef Lenzenweger gebührt. Der mühevollen Redaktionsarbeit haben sich Frau Elisabeth Kovács und Frau Christine Mann unterzogen. Ihnen allen gebührt unser aufrichtiger Dank.
Einige Druckfehler und Uneinheitlichkeiten — ein und derselbe Unterrichtsminister wird z. B. bald „Hartel" (103), bald „Hartl" (106) geschrieben — sollen nicht überbewertet werden.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

VERSCHIEDENES

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Quellenband 1: *Im Haus der Sprache.* Hg. v. Werner Ross und Walter Rudolf. (400.) Herder, Freiburg 1983. Ln. DM 54,—.

Die 30 Bände der Enzyklopädischen Bibliothek „Christl. Glaube in moderner Gesellschaft" sollen noch durch 7 Quellenbände erweitert werden; die wissenschaftliche Reflexion wird damit ergänzt durch literarische Texte, mit deren Hilfe viele Fragen und Probleme des menschlichen Lebens in einem neuen Licht erscheinen. Der erste dieser Bände befaßt sich mit der Sprache selbst, deren oberste Aufgabe es immer war, nicht oder schwer Aussagbares ins Wort zu bringen. *W. Ross* erweist sich in den wenigen Seiten seiner Vor-Rede als jemand, der mit Sprache umgehen kann; er stellt die ausgewählten Texte in den größeren Zusammenhang einer weltanschaulichen Gesamtschau, die heute mehr denn je bewußt vollzogen werden muß.
Die Texte werden in 10 Kapiteln zusammengefaßt (1. „Im Anfang war das Wort". Göttlicher und menschlicher Ursprung. 2. Der Sinn der Namen. 3. Wort und Wörter. 4. Miteinander reden. 5. Die Macht der guten und der bösen Worte. 6. Vielfalt der Sprachen. 7. Sprachverwirrung. 8. Sprachwunder und Sprachgewalt. 9. Atem und Sprache der Religion. 10. Sprache an der Schwelle zum Schweigen. Am Anfang der einzelnen Kapitel finden sich kurze Einleitungen; dann wird der Leser mit den Texten alleingelassen. Es werden ihm keine weiteren Deutungen und Kommentare geboten, sodaß er auf die eigene Fähigkeit zu hören und zu verstehen angewiesen bleibt.
Die einzelnen Texte stammen von Meistern der Sprache; sie bringen die Notwendigkeit und zugleich die Begrenztheit der Sprache zum Ausdruck. Wer sich darauf einläßt, bekommt eine Ahnung von der Not und der Kostbarkeit der Sprache. In einer Zeit, da die Menschen und ihre Beziehungen zueinander an der Überfülle nichtssagender Wörter zu ersticken drohen, ist dies ein Anstoß zu heilsamer Besinnung.
Linz *Josef Janda*

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Quellenband 6: *Im Angesicht des Todes leben*. Mit einem Essay von Robert Scherer. (342.) Herder, Freiburg 1983. Geb. DM 48,—.

Das Buch teilt Vorteile und Nachteile vieler ähnlicher Unternehmen, die dem Leser unter einem Sachthema eine Fülle disparater Texte anbieten. Liegen die Vorteile in der Pluralität von Material und Aspekten, im Facettenreichtum der Dokumente, so die Nachteile in der Collagierung isolierter, kontextentnommener Textpassagen. Durch die Regie des Herausgebers werden Personen miteinander verbunden, deren weltanschaulicher Horizont verschiedener nicht gedacht werden kann: Da steht Kafka neben Guardini, Bloch neben Wust, Sartre neben Johannes XXIII., Hans Urs von Balthasar neben Erich Fromm . . .

Keine Frage: man liest die einzelnen Texte, vor allem die konkreten, erfahrungsgesättigten Schilderungen mit größter Spannung (wenn das Wort hier gestattet ist), manchmal mit Betroffenheit. Der Leser wird mit hineingenommen in Krankheits-, Sterbens- und Todesgeschichten, die Rückfragen nach dem eigenen Sterben (wie wird es mir ergehen?) unwillkürlich provozieren. Man muß die Texte auf sich wirken lassen, sie meditieren, über-setzen und anwenden und wird die Sprachohnmacht, die Selbst- und Fremdisolation angesichts des Todes ein Stück weit überwinden lernen. Das Buch ist nicht zuletzt praxisorientiert und pastoral ausgerichtet. Die Kommentare von R. Scherer sind unaufdringlich, ohne ideologische Besserwisserei, ohne aber den eigenen Standort zu verleugnen.

Und doch drängen sich — gerade wenn man den pluralen Ansatz dieses Buches bejaht — Rückfragen auf. Sie können die Auswahl der disparaten Textmassen betreffen, die nirgendwo begründet ist und vor allem in Teil II den Eindruck einer gewissen Beliebigkeit aufkommen läßt. Sie könnten die mangelnde kontextuelle Kommentierung betreffen, vor allem bei philosophischen und literarischen Texten, vor denen der Leser manchmal hilflos steht, weil er Werk- und Lebensgeschichte des Autors nicht präsent hat. Doch wichtiger scheinen mir diese Fragen:

1. Die Auswahl aus dem Raum der Literatur beschränkt sich in der Regel auf Lebenszeugnisse von Schriftstellern. Von wenigen Ausnahmen abgesehen (K. Marti): nirgendwo ein großer poetischer Text, der dem Thema Relief gegeben hätte. Gedichte von Celan, Nelly Sachs, Marie Luise Kaschnitz, Peter Huchel hätten sich ebenso angeboten wie etwa Max Frisch' eindringliche Reflexionen zum Thema Selbstmord in „Tagebuch 1966—1971". Ja, der Camusche Tagebuch-Text (102) muß einen falschen (theologisierenden) Eindruck erwecken, wenn man das Werk beiseite läßt: die große Sterbensszene in der Todeszelle zwischen Mersault und dem Priester in „Der Fremde". Ähnliches gilt für Kafka.

2. Erstaunlich ist, daß trotz Behandlung der Sterbeproblematik die Ergebnisse heutiger Sterbeforschung nicht miteinbezogen wurden. Man vermißt Texte von Kübler-Ross, Moody oder Wiesenhütter.

3. Ein Defizit in Sachen Ökumene ist erkennbar. Theologische Autoren (vornehmlich Klassiker oder „Altmeister") sind durchgängig katholischer Provenienz, die zitierten Protestanten entweder keine Theologen oder sachlich nicht konstitutiv eingeführt (z. B. Bonhoeffer). Die moderne protestantische Eschatologie, die etwa zum Problem Leib — Seele ihre eigene prononcierte Auffassung hat (Althaus, Barth, Moltmann) ist nicht vertreten.

4. Überhaupt scheint mir die „Rolle der Theologie" in diesem ideologisch so plural konzipierten Band nicht durchsichtig. Statt mit theologischen Kommentaren überzuleiten oder theologische Beiträge an das Ende von Kapiteln zu setzen (so von IV—VI), was doch den Verdacht auf ein „letztes Wort" durch die Theologen nachlegt, wäre es der Transparenz dieses Unternehmens vielleicht förderlicher gewesen, der Theologie in ihrer ganzen Breite einen eigenen Abschnitt zu widmen.

5. Überraschend ist schließlich, wie wenig die beiden thematischen Bände innerhalb der Enzyklopädie (Bd. 5: Leib und Seele / Tod und Auferstehung; Bd. 10: Leiden / Gesundheit — Krankheit — Heilung / Sterben-Sterbebeistand / Trauer und Trost) mit diesem Quellenband verkoppelt sind. Nirgendwo ein Vor- oder ein Rückverweis. So richtig es ist, daß der „Quellenband" auch für sich gelesen werden kann, so sehr fällt doch die konzeptionelle Diskontinuität und mangelnde planerische Koordination ins Auge. Man fragt sich, warum etwa zum Leib-Seele-Problem ein Text von Kremer, dem Neutestamentler, abgedruckt werden mußte, nachdem Raphael Schulte in Band 5 alles Nötige gesagt hat. Eine theologisch-inhaltliche Verschränkung wäre hier ebenso hilfreich gewesen wie im Fall von G. Greshake, der zum Thema Tod und Auferstehung sich äußerte, ohne daß der Quellenband dies zur Kenntnis nimmt.

Diese strukturellen und konzeptionellen Mängel heben freilich nicht den Wert des Buches auf. Wer sich auf die Texte und Lebenszeugnisse einläßt, wird nicht unverändert bleiben. Er kann im besten Sinne des Wortes aus diesem Buch „getröstet" hervorgehen.

Tübingen *Karl-Josef Kuschel*

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,—.

Ehre erweisen, Freude schenken, Wissenschaft fördern und Lebenshilfe anbieten ist der Sinn einer Festschrift. Vorliegender Sammelband erfüllt diese desideria. Von den vielen Veröffentlichungen des gefeierten Bischofs, akademischen Lehrers, Spirituals und Seelsorgers Stöger wurden in der Festschrift selber 5 abgedruckt und 33 in einem Verzeichnis genannt. Stögers Beiträge sind besonders wertvoll durch ihre heute so sehr erwünschte Praxisbezogenheit bei Wahrung aller wissenschaftlichen Grunderfordernisse. Stöger ist immer zuerst und zuletzt Seelsorger und das ist wohl das höchste Lob, das man einem priesterlichen Gelehrten zusprechen kann. Für die „Ars bene moriendi" (44—47) möchte ich meinem Animakollegen Luigi ganz persönlich Dankeschön sagen.

Von den 27 Beiträgen erörtert Heinz Schürmann als Quaestio disputanda *Weltpriestertum und Rätestand* und versucht, den Fragekomplex terminologisch und logisch in unserem heute „ehe- und zölibatfeindlichen Milieu" zu ordnen (48—54). Daß

Johannes Marböck in der Weisheitsliteratur ganz besonders zuhause ist, zeigt sein Beitrag *Gottes Weisheit unter uns* (Sir 24). Wolfgang Beilner fragt nach *Jesu Bewertung der Bibel als Wort Gottes* (66—68). Karl M. Woschitz weist in der Dunkelheit der Tage hin auf einen Trostpsalm im johanneischen Symposion (Joh 14,1—4). Wir danken ihm dafür (79—80). Johannes B. Bauer erläutert das *Passionsgeschehen in apokrypher Überlieferung*, wobei er allerhand nova et vetera aus dem Thomasevangelium hervorholt. Besonders interessant scheint mir die Aussage, welche Bauer in den Worten an den rechten Schächer zu erkennen meint (91—102). Heinrich Wurz schreibt über *Gott lieben* (Dtn 6,5). Er betont dabei die alte Grundwahrheit: Gott lieben heißt Gottes Willen tun (103—112). Ernst Wegscheider, *Das Theologiestudium und die klassischen Sprachen*, beklagt den Mangel an Kenntnis der „toten" Sprachen bei einem Großteil der Hörer. Auf Seite 116 sollte es wohl heißen „Übersetzungen" anstatt „Überlegungen". Auf Seite 117 steht dreimal Scharbart statt richtig Scharbert. Zur Lösung des Problems „antike Sprachen" sollte man doch für alle Lernwilligen auch wohl die Tonbandkassette benützen. Man kann sie sogar zur Einübung grammatischer Formen gebrauchen, der Betonung der Wörter, der Rhythmen bei den Dichtern. Mit dem Ohr lernt doch schließlich jeder seine Muttersprache. Wer nicht müde wird, die Ohren zu „spitzen" (=akúein!), wird für die „alten" Sprachen ohne viel Mühe viel profitieren. *Glaubensmotiv und Glaubensverantwortung* von Johann Weikerstorfer fragt nach der „Einheit und Unterscheidung von Erkenntnis und Freiheit" (118—130). *Zur Menschwerdung des Wortes im Kontext der Frage: „Was ist der Mensch?" nach der Pastoralkonstitution Gaudium et Spes*, stellt Mathias Eichinger u. a. eine Reflexion vor „Zum gewandelten Stellenwert der Inkarnation nach ‚Gaudium et Spes'" (131—151). In der *Kirche als „Communio" im Verfassungsrecht des neuen kirchlichen Gesetzbuches* weiß Gerhard Fahrnberger neue Ansätze für einen positiv gefüllten „Laienbegriff" zu finden (152—167). *Korrelationsaspekte von Führungsfunktion und Leitbildwirkung im religiös-kirchlich-sozialen Bereich* bietet Theodor Unzeitig an. *Zur Verifikation und Bezeugung im Religionsunterricht*, weiß Franz X. Roth Bedeutsames zu sagen. „Mit ihrer Methode wird die Wirklichkeit Gottes nicht bewiesen, sondern erwiesen" (179). „Vor allem braucht der Religionslehrer Beheimatung in der Glaubensgemeinde und das Gebet wie einen Bissen Brot (im Text ‚Bort')" (176—181). Zur Typologie medizinischer Thematik in der Bibel schreibt Gottfried Roth unter dem Titel *Ich bin Jahwe, dein Arzt — Christus Medicus* (182—185). *Wie biblisch orientiert ist unsere gegenwärtige Pastoral?* fragt Franz Schmatz und bedauert, daß das Wort Gottes aus der Mitte der Pastoral an den Rand gedrückt erscheint, daß es sogar in der Meßfeier durch sogenannte „aktuellere" Texte ersetzt wird (186—193). Rudolf Langthaler unternimmt den Versuch, *Zum anthropologischen Ort von Reue und Wiedergeburt* vorzustoßen und die Begriffe von Freiheit und Wille, Wissen und Schuld klarzulegen und fruchtbar zu machen. Nicht das schonungslose Bloßlegen (Aussprache) ist wesentlich, sondern die Reue, die den Bauplan eines neuen Herzens in sich trägt (194—208). Gerhard Holotik zeichnet die *Grundzüge eines eschatologischen Ethos: Anstöße durch die Bergpredigt*. Er zeigt damit in den „Wetterwinkel" der Theologie unserer Zeit, wie H. Urs v. Balthasar schon vor 20 Jahren geschrieben hat. Es geht dem Autor darum, die ethische Relevanz der „Letzten Dinge" wieder in den Vordergrund zu rücken und dabei den Gott der Hoffnung (Röm 15,13) tröstend aufleuchten zu lassen (209—218). Walter Graf schreibt über *Josef Gabler — Leben und Werk* einen interessanten Beitrag, der vielen manches Neue bringen wird. Es geht dabei um Verdienste Gablers an der reichen Kirchenliedtradition unserer Heimat (219—228). Gerhard Gartner macht sich Gedanken zum geistlichen Gespräch in den Dialogen Gregors d. Gr. unter dem Titel *Geistliche Führung durch Begegnung*, eine Arbeit von eminenter Aktualität (229—238). Mit Ferdinand Staudinger, *Die Herrschaft gehört unserem Herrn und seinem Gesalbten* (Apk 11,15), wird man die Änderung in der revidierten Einheitsübersetzung auf „sie werden herrschen" anstatt „er wird herrschen" bedauern (249—252). Die restlichen Beiträgen von A. Hörner, Norbert W. Höslinger, Johannes Nedbal, Florian Zimmel, Werner Scholz und Franz Hofstetter stellen den Jubilar verdienterweise nochmals ins Rampenlicht einer Laudatio, zur Freude dessen, dem sie gebührt und zu wahrhaft innerer Erbauung derer, die sie lesen.

Linz *Max Hollnsteiner*

HELLMANN ANTON, *Der Sakristan*. Das Handbuch für die Praxis. (352.) Herder, Freiburg — Basel — Wien 1983. Kart. DM 38,—.

Ein „umfassendes, praxisorientiertes und praxisnahes Handbuch für jeden, der im pfarrlichen Dienst steht" (5), zu schreiben, war die Absicht des Autors. Er ist selbst Berufssakristan und man spürt in jedem der 21 Kapitel sowohl seine reiche Erfahrung und Sachkenntnis als auch seine Freude an diesem kirchlichen Dienst.

Er gibt eine Übersicht über das Berufsbild des Sakristans, seine Beziehung zu den anderen kirchlichen Diensten und die möglichen Berufskombinationen für den hauptberuflichen Sakristan: Hausmeister im Pfarrheim, Pfarrsekretär, Organist, Chorleiter. Der seelsorgliche Charakter seines Dienstes wird etwa in der Verantwortung für die Ministranten deutlich hervorgehoben.

Einen weiteren Schwerpunkt bildet die erneuerte Liturgie, die Feier der Messe, der übrigen Sakramente sowie von Wortgottesdiensten und Andachten. Das Kirchenjahr, liturgische Geräte, Gewänder, Bücher, Haltungen werden beschrieben und ihr Sinn erklärt. Bei all dem werden die maßgeblichen kirchlichen Dokumente nach neuestem Stand berücksichtigt.

Ein Kapitel über Kirchenbaukunst für den Sakristan, der auch Kirchenführungen halten muß, Tips für den Blumenschmuck, die Pflege der kirchlichen Anlagen und Geräte bis hin zu Tips für erste Hilfe und zum Feuerschutz bieten wertvolle Anregungen für den Praktiker. Noch zu erwähnen ist der Abschnitt über die Führung der Kirchenbücher und die sonstigen Aufgaben eines Pfarrsekretärs.

Im Anhang werden christliche Symbole gedeutet und Ausdrücke der liturgischen Fachsprache und der Kirchenbaukunst erklärt. Ein ausführliches Stichwort-Register und ein Einlegeband erleichtern das Nachschlagen.

Dieses Buch sollte in jeder Sakristei bzw. Pfarrkanzlei vorhanden sein. Es ist auch denen zu empfehlen, die Ministranten ausbilden oder leiten.

Linz *Max Mittendorfer*

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.

BALTHASAR HANS URS von, *Christlich meditieren.* (96.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 11,50.

BAUM WILHELM, *Nikolaus Cusanus in Tirol.* Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen. (464.) Athesia, Bozen 1984. Geb.

BIEMER GÜNTER / TZSCHEETZSCH WERNER, *Wagnisse.* Ein Lebensbuch für junge Leute. (120.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 10,80.

BUOB HANS, *Die Gaben des Heiligen Geistes.* (84.) Veritas, Linz 1984. Brosch S 58,—/DM 8,30.

CHANG CH'UN-SHEN A.B., *Dann sind Himmel und Mensch in Einheit.* Bausteine chinesischer Theologie. (Theologie der 3. Welt, Bd. 5). (144.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 24,—.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, *Quellenband 5: Vom tätigen Leben.* Mit einem Essay von Dietmar Mieth. (400.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 46,50 (für Bezieher des Gesamtwerks), DM 54,— (für Bezieher der Quellenbände).

DEBBRECHT GERHARD, *Bibel — für mich?* Antworten auf Fragen junger Menschen. (112.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 7,80.

DEDL WOLFGANG / KREMPLBAUER JOHANNA, *Wir feiern mit Gott ein Fest.* 55 Modelle für Kindergottesdienste und Katechese. (264.) Veritas, Linz 1984. Geb. S 268,—/DM 38,80.

DELP ALFRED, *Der Mensch im Advent.* Hg. v. Roman Bleistein SJ. (88.) Josef Knecht, Frankfurt 1984. Ppb. DM 12,80.

DREWERMANN EUGEN / NEUHAUS INGRITT, *Das Eigentliche ist unsichtbar.* Der Kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet. (120.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 28,—.

FIGL JOHANN, *Dialektik der Gewalt.* Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). (368.) Patmos, Düsseldorf 1984. Brosch. DM 565,—.

FINKENZELLER JOSEF, *Grundkurs Gotteslehre.* (160.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 24,80.

FRIGGER MANFRED, *Frühschicht — Spätschicht.* Impulse für Gebet und Gottesdienst. (160.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 19,80.

FULLER REGINALD C., *Alexander Geddes (1737—1802).* Pioneer of Biblical Criticism. (175.) Almond Press, Sheffield (England) 1984. Kart.

GRAFF MICHAEL, *Ich möchte glauben.* (192.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 19,80.

GUTIÈRREZ GUSTAVO, *Die historische Macht der Armen.* Aus dem Spanischen von Horst Goldstein. (204.) Grünewald, Mainz und Chr. Kaiser, München 1984. Kst. DM 36,—.

HÄRING BERNHARD, *Vom Glauben, der gesund macht.* Ermutigung der heilenden Berufe. (128.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 14,80.

HÄUSSLER ALFRED, *Die Selbstzerstörung Europas mit Pille, Spirale, Sterilisation und Abtreibung.* (47.) Miriam-Verlag, Jestetten 1984. Geh. DM 2,—/S 16,—.

HELLMANN ANTON, *Als Ministrant durchs Kirchenjahr.* (160.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 19,80.

HERBSTRITH WALTRAUD, *Von Gott beschenkt.* Ursprünge geistlichen Lebens. (128.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 15,80.

HUBER MAX, *Mit dem Herzen feiern.* Kindergottesdienste zu Erstkommunion, Schulanfang, Schulschluß, Weihnachten, Fasnacht. (96.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 14,80.

JAKOBI PAUL, *Damit die Saat aufgeht.* Erzählungen, Märchen und Gedichte, aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit. (200.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 24,80.

JEHL RAINER, *Melancholie und Acedia.* Ein Beitrag zu Anthropologie und Ethik Bonaventuras. (Veröff.

d. Grabmann-Inst., Bd. 32). (324.) Ferd. Schöningh, Paderborn 1984. Kart. DM 88,—.

KAHLEFELD HEINRICH, *Kleine Schriften.* Aufsätze aus den Jahren 1959—1979. (344.) Josef Knecht, Frankfurt 1984. Ppb. DM 38,—.

LISS BERNHARD, *Ehe ABC.* (32.) Veritas, Linz 1984. Brosch. S 28,—/DM 4,—.

LOHSE EDUARD, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie.* Dritte Auflage. (Theol. Wissenschaft, Bd. 5). (171.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 24,—.

MEYERS ANTONIA, *Die Kette der Madonna.* (160.) Miriam-Verlag, Jestetten 1984. Kart. DM 8,80/S 70,40.

NAEGELI SABINE, *Du hast mein Dunkel geteilt.* Gebete an unerträglichen Tagen. (109.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 12,80.

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Der springende Funke.* Kinderpredigten für das ganze Jahr. (224.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 24,80.

NOUWEN HENRI J.M., *Von der geistlichen Kraft der Erinnerung.* (88.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 9,80.

PATZEK MARTIN / SPATH EMIL, *Vorbilder für heute.* Gottesdienste 4. (140.) Bonifatius, Paderborn 1984. Ppb. DM

PESCH RUDOLF, *Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes.* (HerBü 1167). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

PETUCHOWSKI JAKOB J., *Feiertage des Herrn.* Die Welt der jüdischen Feste und Bräuche. (144.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 26,80.

RAHNER KARL, *Erinnerungen* im Gespräch mit Meinold Krauss. (HerBü 1154). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

RAHNER KARL, *Grundkurs des Glaubens.* Einführung in den Begriff des Christentums. (Sonderausgabe — Kart.). (448.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 29,80.

RUBINKIEWICZ RYSZARD SDB, *Die Eschatologie von Henoch 9—11 und das Neue Testament.* (ÖBS 6). Übersetzt von Herbert Ulrich. (180.) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1984. Kart. DM 27,—/S 188,—/sfr 23,—.

SCHADE WERNERFRITZ, *Dreistimmige Orgelsätze zu 150 Liedern aus dem Gotteslob.* (94.) Bonifatius, Paderborn 1984. Geh. DM 26,—.

SCHEELE PAUL-WERNER, *Wegbereiter — Wegbegleiter.* (200., 9 Porträts) Echter, Würzburg 1984. Brosch. DM 29,—.

SCHOTT—*Meßbuch für die Wochentage.* (1962.) Herder, Freiburg 1984. Kld. DM 55,—.

SCHOTT—Meßbuch, *Lesejahr B.* (832.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 19,80/Kld. DM 28,—/Ld. DM 39,80.

SCHREINER PETER, *Begegnung mit dem Hinduismus.* Eine Einführung. (HerBü 1143). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

SHAH IDRIES, *Die Hautprobe.* Anleitung zum Sufi-Pfad. (144.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 16,80.

SIEBERT HEINZ, *Maria, Königin des Friedens.* (158.) Miriam-Verlag, Jestetten 1984. Kart. DM 8,80/S 70,40.

SMOLINSKY HERIBERT, *Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser.* Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 122). (468.) Aschendorff, Münster 1984. Kart. DM 148,—.

SONNEMANS HEINO, *Seele: Unsterblichkeit — Auferstehung.* Zur griechischen und christlichen Anthropologie und Eschatologie. (Freiburger theol. Studien 128). (543.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 68,—.

SPAEMANN HEINRICH, *Stärker als Not, Krankheit und Tod.* Besinnung und Zuspruch. (127.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 9,80.

SPLETT JÖRG, *Zur Antwort berufen.* Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute. (112.) Josef Knecht, Frankfurt 1984. Ppb. DM 18,80.

STAUDINGER HUGO / BEHLER WOLFGANG, *Grundprobleme menschlichen Nachdenkens.* Eine Einführung in modernes Philosophieren. (HerBü 1146). (191.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.

STOFFEL OSKAR, *Die katholischen Missionsgesellschaften.* Historische Entwicklung und konziliare Erneuerung in kanonischer Sicht. (Supl. XXXIII der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft). (284.) Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee 1984. Kart.

STROLZ WALTER, *Heilswege der Weltreligionen.* 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam. (192.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 28,—.

VINZENT MARKUS, *Die Freude wagen.* Mein Weg zum Priestertum. (152.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 19,80.

WINTER URS, *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. (Orbis Biblicus et Orientalis, Bd. 53). (748. u. 520 Abb.) Universitätsverlag, Freiburg Schweiz und Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Ln.

ZELLER HERMANN, *Wege nach oben.* Natur erleben — Gott finden. (96.) Veritas. Linz 1984. Geb. (16 S. Farbfotos). S 138,—/DM 19,80.



HERAUSGEBER

ALTHAUS HEINZ, *Kirche — Ursprung und Gegenwart.* Mit Beiträgen von Joachim Gnilka, Bernhard Kötting, Theodor Schneider, Peter Stockmeier. (120.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 19,80.

BISCHÖFL. INSTITUT FÜR KIRCHENMUSIK MAINZ, *Dreistimmige Chorsätze zum Gotteslob* für zwei Frauenstimmen und eine Männerstimme. Heft 3: Lob und Dank (40.) Bonifatius, Paderborn 1984. Geh. DM 7,80.

BÜHRING GERNOT, *Vaterunser — Polyglott.* Das Gebet des Herrn in 42 Sprachen mit 75 Textfassungen sowie einer Bibliographie der bekannten Paternoster-Polyglotten. (278.) Buske, Hamburg 1984. Ln. DM 19,80.

DEUTSCHER KATECHETENVEREIN e.V., *Erzähl mir deine Geschichte.* Deutscher Katechetischer Kongreß Freiburg 1983. Zusammengestellt und redigiert von Gabriele Miller. (159.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 15,80.

FIEDLER PETER / RECK URSULA / MINZ KARL-HEINZ, *Lernprozeß Christen und Juden.* Ein Lesebuch. In Zusammenarbeit mit Günter Biemer und Albert Biesinger. (288.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 34,—.

HARRER KARL MARIA (Hg.), *Die schönsten eucharistischen Wunder.* (Heft 3). (48.) Miriam-Verlag, Jestetten 1984. Geh. DM 2,—/S 16,—.

HARRER KARL MARIA (Hg.), *Die schönsten Mariengeschichten.* (48.) Miriam-Verlag, Jestetten 1984. Geh. DM 2,—/S 16,—.

HORSTMANN JOHANNES, *Beichte und Buße.* Mit Beiträgen von K. Baumgartner, A. Hahn, H. Kaefer, B. Leisenheimer, F. Seidel. (Dokumentationen 10). (80.) Kath. Akademie Schwerte 1984. Kart. DM 20,—.

NORDHUES PAUL / WAGNER ALOIS / STEFFENS HANS, *Stichwortregister zum Gotteslob.* (191.) Bonifatius, Paderborn 1984 (2. Aufl.). Ppb. DM 19,80.

RIEGER FRANZ, *Friedensgebete aus aller Welt.* (HerBü 1145). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), *Band 12: Gabler — Gesellschaft.* (800.) W. de Gruyter, Berlin 1984. Hld. DM 290,—.

VOGEL ROLF, *Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog.* (208.) Josef Knecht, Frankfurt 1984. Ppb. DM 28,80.

MIK

Lourdes
WALLFAHRTEN 1985

Veranstalter:
Kirchliches Institut
Marianisches Lourdeskomitee

Sonderzüge
für Gesunde und Kranke

Termine: 7. bis 15. Mai
und 10. bis 18. Juli

Aufenthalte:
Maria Einsiedeln (Pilgermesse in der Basilika), Schiffahrt auf dem **Vierwaldstätter See** bzw. Busfahrt nach **Sachseln** (hl. Bruder Klaus), **Luzern** (Stadtrundgang), **Marseille** (Pilgermesse im Seefahrer-Heiligtum und Stadtrundfahrt), **Lourdes** (4 Tage), **Nevers** (Pilgermesse am Schrein der hl. Bernadette), **Innsbruck** (Schlußgottesdienst in der Basilika Wilten)

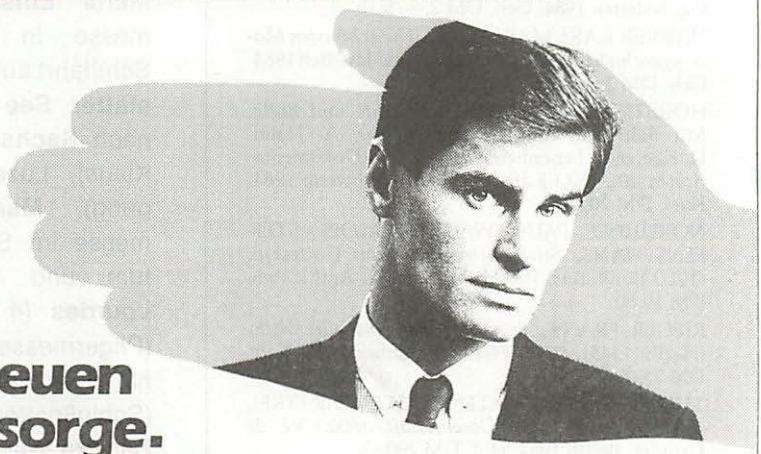
Prospekt und Anmeldung:

Sekretariat Zeilberger
1060 Wien
Windmühlgasse 3
Tel. 57 52 05

Soll ich mich jetzt steuerbegünstigt versichern?



Oder soll ich mit hohen Zinsen sparen?



Beides. Mit der neuen 100% Vorsorge.

Die Entscheidung, die Sie jetzt für Ihre private Vorsorge treffen, ist von enormer Bedeutung. Und nicht einfach. Deshalb hat die HYPO-Bank eine neue Form der Vorsorge entwickelt. Sie bietet Ihnen durch die Kombination von Versicherung und hochverzinsten HYPO-Pfand- oder Kommunalbriefen deutlich mehr Vorteile.

Informieren Sie sich über Ihre Möglichkeiten.
Holen Sie sich die ausführliche Broschüre „100-Prozent-Vorsorge" in der nächsten HYPO-Bank.

Oder rufen Sie an:
Wir schicken Ihnen die Broschüre prompt. Kostenlos.
LINZ, (0732) 27851

HYPO BANK
Die OÖ. Landesbank

Keine Entscheidung ohne unser Angebot!

Information ist die Basis der richtigen Investitionsentscheidung.

Deshalb:
Keine Entscheidung ohne ein Angebot von Oberösterreichs größtem Büromaschinenhaus Wiesmayr.

1. Computer
2. Textsysteme
3. Kopiergeräte
4. Büromaschinen



Linz, Grillparzerstr. 1
Tel. 0732/66 73 73-0*

Computer Shop Linz
Bethlehemstr. 10
Tel. 0732/66 73 73
DW 38

Computer Shop Wels
Traunpark
Adlerstr. 3
Tel. 07242/83693

Computer Wiesmayr
50 Jahre Bürotechnik gibt Sicherheit

Inlandsbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November, vorgenommen werden.

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 1985	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	288.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 80.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 48,50	DM 13.50
Schweiz	sfr 46.—	sfr 12.—
Belgien	bfr 903.—	bfr 250.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

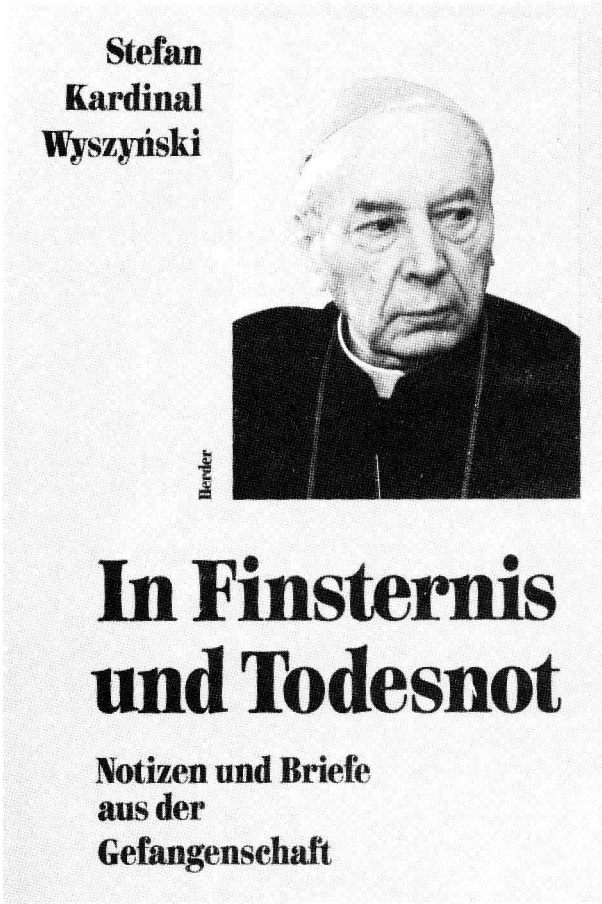
Theologisch-praktische Quartalschrift

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: Mag. Wilhelm Pohn, August Hattinger, Dkfm. Günther Gogl
Aufsichtsrat: Helmut Bergthaler, Dr. Josef Gugerbauer, Dr. Winfried Kern, Ludwig Kneidinger, Dr. Josef Kolmhofer, Mag. Helmut Kuckacka, Mag. Friedrich Mayrhofer, Dipl.-Volkswirt Helmut Ornezeder, Eduard Ploier, Mag. Hans Schilcher, Josef Wiener, Dr. Josef Wöckinger, Alexander Baratsits, Theodor Greilinger, Walter Gruber, Günther Halbmayr, Gerhard Hennerbichler, Peter Stögmüller
Gesellschafter, deren Anteil 25 % übersteigt: Diözese Linz, Oberösterreichische Raiffeisen-Zentralkasse reg. Gen. m. b. H
Grundlegende Richtung: Katholisch

AUTHENTISCHE DOKUMENTE KOMMUNISTISCHER UNTERDRÜCKUNGSMETHODEN



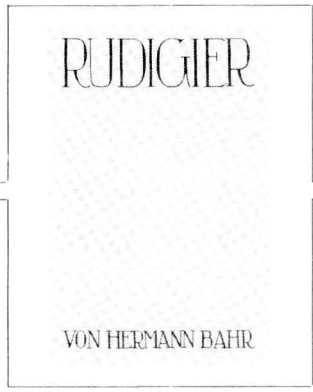
Stefan Kardinal **WYSZYNSKI**

ERSTVERÖFFENTLICHUNG

Aufzeichnungen aus drei Jahren Isolationshaft

300 Seiten, Paperback, öS 268.–/DM 38,–
ISBN 3-210-24718-8

VERLAG HERDER, WIEN FREIBURG BASEL



OLV - Buchverlag

Oberösterreichischer
Landesverlag Gesellschaft m.b.H.

Hermann Bahr

RUDIGIER

72 Seiten, Halbleinen mit
Fadenheftung, öS 128,—

Mit diesem Buch hat der bedeutende heimische Dichter Hermann Bahr ein mitreißendes Lebensbild des Linzer Bischofs Franz Josef Rudigier geschrieben.
Darüber hinaus schildert der Autor seine weltanschauliche Rückkehr zum katholischen Glauben.

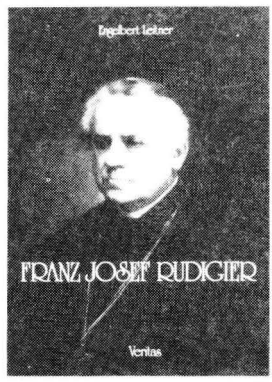
Rechtzeitig zum 200jährigen Jubiläum der Diözese Linz erscheint zu Beginn des Jahres der neue OLV-Buchverlagstitel „Die Bischöfe von Linz" (Herausgeber: Dr. Rudolf Zinnhobler).

Engelbert Leitner

FRANZ JOSEF RUDIGIER

40 Seiten, broschiert, öS 24,—

Bischof Rudigier führte das damals junge Bistum Linz durch eine intensive Seelsorge und durch den Beginn des Dombaus geistig zu einer Einheit zusammen.



...neu im

VERITAS

Verlag

Theologisch-praktische Quartalschrift

■ FEST — SYMBOL — LITURGIE

Zauner Fest und Feier als Lebenshilfe

Puchberger Die wortlose Kraft der Zeichen

Harnoncourt Der Gebrauch von Zeichen und Symbolen in der Liturgie

Kirchschläger Verkündigung und Verkündigungsauftrag der Kirche

Borengässer „Etwas für Alle" oder „Huy und Pfuy der Welt" (Abraham a Santa Clara)

Wimmer Gebetsnot und not-wendendes Beten (II)

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

Umfangreicher Rezensionsteil

2. Heft 1985 133. Jg.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1985

Redaktion: In eigener Sache 95

Schwerpunktthema:
Fest — Symbol — Liturgie

Wilhelm Zauner: Fest und Feier als Lebenshilfe 97
Hubert Puchberger: Die wortlose Kraft der Zeichen 105
Philipp Harnoncourt: Der Gebrauch von Zeichen und Symbolen in der Liturgie 114

Abhandlung

Walter Kirchschläger: Verkündigung und Verkündigungsauftrag der Kirche 125

Mitteilung

Norbert Maria Borengässer: „Etwas für Alle" oder „Huy und Pfuy der Welt" 135

Spiritueller Beitrag

Walter Wimmer: Gebetsnot und not-wendendes Beten (II) 140

Bericht

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 146

Literatur

Das aktuelle theologische Buch:
Paul Konrad Kurz (Hg.),
Wem gehört die Erde (K. J. Kuschel) 152
H. J. Boecker/H. J. Hermisson/J. M. Schmidt/L. Schmidt,
Altes Testament (G. Krinetzki) 154
Besprechungen 157
Liturgik (S. 157), Philosophie und Ethik (S. 161),
Heilige Schrift (S. 164), Fundamentaltheologie (S. 169),
Homiletik (S. 173), Kirchenrecht (S. 173), Religionspädagogik
und Katechetik (S. 174), Gesellschaft (S. 177), Religionen (S. 179),
Spiritualität (S. 180), Verschiedenes (S. 188)
Eingesandte Schriften 191
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die o. Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz

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, Petrinumstraße 12.
Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg.

Anschriften der Mitarbeiter: Norbert Maria Borengässer, D-5300 Bonn 1, Kirchweg 12.
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1.
Univ.-Prof. Dr. Philipp Harnoncourt, A-8010 Graz, Burgring 6/3.
Univ.-Prof. Dr. Walter Kirchschläger, CH-6003 Luzern, Berglistr. 43.
Dr. Hubert Puchberger, A-4020 Linz, Harrachstr. 7.
Dr. Walter Wimmer, A-4020 Linz, Joh.-Seb.-Bach-Str. 27.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 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.
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien.

In eigener Sache

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint, von einer kurzen Unterbrechung in der Zeit des Nationalsozialismus abgesehen, regelmäßig seit 1848. Unter Berücksichtigung der ihr vorausgegangenen Theologisch-praktischen Monatsschrift stellt sie die älteste theologische Fachzeitschrift im deutschen Sprachraum dar. Sie wird von den o. Professoren der Katholisch-theologischen Hochschule Linz herausgegeben und erfreut sich eines internationalen Ansehens.

Im folgenden umschreibt die Redaktion Ziel und Konzept der Zeitschrift und lädt die Leser zur Stellungnahme ein.

1. Seit ihren Anfängen will die Zeitschrift der theologischen Lehre und der kirchlichen Praxis dienen. Das kommt schon im Titel zum Ausdruck. Es soll solide Theologie geboten, gleichzeitig aber in der Themenwahl und in der Form der Darbietung darauf Rücksicht genommen werden, daß die Beiträge in die vielfältigen Bereiche der pastoralen Praxis umsetzbar sind.

2. Die Zielgruppen der Zeitschrift sind daher vorwiegend die Studenten und Absolventen der Theologie, Geistliche und Laien, darüber hinaus aber auch alle an theologischen Fragen Interessierten.

3. Die Theologisch-praktische Quartalschrift möchte dem gesamten Bereich der theologischen Disziplinen Rechnung tragen. Im Verlauf eines gewissen Zeitraums sollen daher alle Sparten theologischer Wissenschaft Berücksichtigung finden. Die starke Spezialisierung auch auf dem Gebiet der Theologie macht es ja heute praktisch unmöglich, in der Ausbildung alle Erwartungen zu erfüllen. Umso wichtiger ist eine Begleitlektüre während des Studiums und in der Praxis. Hierfür hat eine regelmäßig erscheinende Zeitschrift eine unersetzliche Funktion über das Buch hinaus, das ja meist nur ein Detailproblem einer Einzeldisziplin aufgreift.

4. Aktuelle Fragen finden durch die Setzung von Schwerpunkten in einzelnen Heften besondere Berücksichtigung. Ein Thema wird dabei unter mehreren Aspekten und durch Vertreter verschiedener theologischer Disziplinen behandelt.

5. Jedes Heft bringt aber auch andere Aufsätze, Mitteilungen und Literaturberichte. Ein spiritueller Beitrag soll möglichst in jede Nummer der Zeitschrift aufgenommen werden. Die Rubriken „Römische Erlässe und Entscheidungen" und „Kirchliches Zeitgeschehen" wechseln einander ab und berichten über wichtige gesamtkirchliche Vorgänge und Bestimmungen.

Jedes Heft wird von einem umfangreichen Rezensionsteil, der der knappen Information über theologische Neuerscheinungen dient, abgeschlossen. Einige Bücher mit besonders aktueller Thematik werden ge-

sondert und ausführlicher vorgestellt, was aber nicht in jedem Fall als Empfehlung verstanden werden darf.

6. Die Form der Abhandlungen nimmt auf den Menschen unserer Tage Rücksicht. Es ist daher eine Voraussetzung für die Aufnahme eines Beitrages, daß er für ein breiteres Lesepublikum von Interesse ist und sich durch klare Gliederung und knappe Darstellung auszeichnet. Eine allzu spezialisierte Fachsprache soll, ohne dabei die Probleme selbst zu vereinfachen, vermieden werden.

7. Was die „Linie" der Zeitschrift betrifft, so bemüht sie sich um Ausgewogenheit, die gleich weit entfernt ist von überholten Formen der Apologetik wie von einseitiger zersetzender Kirchenkritik. Daß diese Ausgewogenheit nicht in jedem Fall erreichbar sein wird, und daß für den Inhalt der einzelnen Beiträge die Verfasser die letzte Verantwortung tragen, bedarf wohl keiner besonderen Betonung.

8. Abschließend sei auf einige „Neuerungen" hingewiesen, die im Verlauf der letzten Jahre durchgeführt wurden. Seit gut einem Jahr präsentiert sich die Zeitschrift in einem neuen „Kleid". Die neue Umschlaggestaltung hat vor allem den Vorteil, sofort über den Gesamtinhalt eines Heftes zu informieren.

Außerdem wurden die Aufsätze durch redaktionelle „Vorspanne" und Zwischenüberschriften besser erschlossen, der Rezensionsteil übersichtlicher gestaltet, die Rubrik „Das aktuelle theologische Buch" eingeführt und die Drucktype vergrößert.

Eine besondere „Neuerung" sei noch dankbar erwähnt. Professoren der Katholisch-Theologischen Fakultäten Graz, Passau und Regensburg haben sich bereit erklärt, in einer freiwilligen Kooperation an der inhaltlichen Gestaltung der Zeitschrift mitzuarbeiten und sich für ihre weitere Verbreitung einzusetzen. Wir sind davon überzeugt, daß dies der Zeitschrift nur förderlich sein kann.

Die Redaktion

WILHELM ZAUNER

Fest und Feier als Lebenshilfe

Das Feiern ist ein menschlicher Grundakt. Schon die Wortwurzel offenbart, daß das Feiern aber auch, ja vor allem ein religiöser Akt ist. (Redaktion)

Im Gefolge der großen Seuchen entstand im Spätmittelalter eine allgemeine Todesstimmung. Als das wichtigste Anliegen des Lebens sah man daher die Vorbereitung auf das Sterben an. Im 14. Jahrhundert entstand eine eigene Literaturgattung, „ars moriendi" genannt: kleine Büchlein, durch die man die Kunst des Sterbens lernen konnte. Diese Sterbebüchlein wurden zunächst handschriftlich verbreitet. Nach Erfindung des Buchdrucks gehörten sie zu den meistgedruckten Büchern. Aus der Zeit bis zum Jahr 1500 sind uns allein 65 Ausgaben erhalten (u. a. Johann Gerson, Nikolaus von Dinkelsbühl, Thomas Peuntner, Geiler von Kaisersberg).[1] Beliebte Illustrationen zu diesen Büchern zeigen Engel und Teufel am Sterbebett im Streit um die Seele. Der Glaube wurde vor allem als Sterbehilfe geschätzt: Wer glaubt, der kann getrost sterben. Von den Glaubensinhalten interessierten vor allem die Letzten Dinge. Himmel, Hölle, Tod und Gericht waren bevorzugte Motive mittelalterlicher Maler und häufig auch der Inhalt der „biblia pauperum", die man für jene an die Innen- und Außenwände der Kirchen gemalt hat, die nicht lesen konnten.

Die Sakramente fanden vor allem als Sterbesakramente Interesse. Die drei mittleren, Eucharistie, Buße und Krankensalbung, wurden zur klassischen Trias des „Versehgangs". Die Messe wurde zum Requiem, zur rituellen Hilfe für die Armen Seelen, damit sie aus dem Fegfeuer erlöst werden. Das Meßstipendium wurde vor allem für diesen Zweck gegeben. Die Taufe wurde zu einer Art Sterbeversicherung; bei der hohen Kindersterblichkeit wollte man sicher sein, daß das Kind wenigstens in den Himmel kommt, wenn es schon so früh sterben mußte.

Die Theologen konnten sich nicht dazu entschließen, mit Sicherheit auch jenen Kindern den Himmel zuzusprechen, die ohne persönliche Sünde, jedoch ungetauft sterben. Sie konstruierten lieber für sie einen „limbus puerorum", den Kardinal Ottaviani auf dem Konzil bekanntlich eine „fromme Theologenphantasie" genannt hat.

Der Priester war im Mittelalter vor allem auch ein professioneller Sterbehelfer. Die Phantasie des Volkes wurde durch Erzählungen genährt, in denen der Priester gerade noch zum Sterben zurecht kommt und dem Teufel eine arme Seele abjagt. Er wurde als Leiter des kirchlichen Begräbnisses hoch geschätzt.

Das Lebensgefühl vieler Menschen heute entspricht in gewisser Weise diesem Lebensgefühl des Mittelalters. Das Ansteigen krankhafter Ängste und Depressionen, das Phänomen der „Aussteiger" und die wachsende Zahl der Selbstmörder sind deutliche Zeichen dafür, daß sich viele Menschen in ihrer ganzen Existenz bedroht fühlen. Sie werden von einem Gefühl der Ohnmacht gelähmt, nicht nur angesichts ihrer persönlichen, beruflichen oder familiären Situation, sondern vor allem angesichts der Bedrohung der Welt durch die politischen Verhältnisse und die modernen Waffen, durch die Zerstörung der Umwelt oder auch durch die begrenzten Reserven an Rohstoffen. Viele junge Menschen fragen heute, ob man es noch verantworten könne, Kinder in diese Welt zu setzen, die

[1] LThK, art. „ars moriendi".

doch keine Zukunft mehr habe. Der Fortschrittsglaube ist gebrochen.[2] Themen wie Manipulation, Futurologie und Zukunftsplanung sind aus den Tagungshäusern und Zeitschriften verschwunden. Der Traum von der totalen Machbarkeit ist ausgeträumt. Die Technik hat viel von ihrem Ansehen verloren. Die junge Generation will nicht mehr die Revolution, sondern die Meditation; sie glaubt nicht mehr an die Reformierbarkeit der Gesellschaft, sondern sie träumt von einem Leben am Bauernhof mit Biokost und Schafzucht. Ein Teil der Jugend betäubt sich durch Ideologien oder Drogen.

Das Sterben ist für viele ein interessantes Thema geworden. Bücher über Sterbebegleitung erscheinen nicht zur zahlreich in der pastoraltheologischen Literatur, sie sind auch als durchaus profane Erörterungen an den Bahnhofskiosken zu haben. Einiges Aufsehen hat auch die Übersetzung eines Buches erregt, das ursprünglich in England erschienen ist und eine zuverlässige Anleitung zum Selbstmord darstellt. Es entstehen Sterbekliniken. Großes Interesse hat ein Bericht der Krankenschwester Elisabeth Wünderli-Linder über das St. Christopher's Hospice, eine Sterbeklinik in London, gefunden.[3] Der Bericht hat den bezeichnenden Titel: Gelebtes Sterben.

Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen unserer Zeit, daß man trotz aller dieser Erscheinungen nicht ohne Einschränkung von einer neuen „ars moriendi" sprechen kann. Manche wollen nämlich mit größter Leidenschaft einfach wieder leben lernen. Sie interessieren sich also mehr für die „ars vivendi". Das Mittelalter kannte diesen Ausdruck gar nicht; die Kunst zu leben war eben die Kunst zu sterben. Heute setzt sich jedoch jene Kunst deutlich von dieser ab. Man interessiert sich für das gelebte Leben, nicht nur für das gelebte Sterben.

Es ist nicht die Hohe Schule des Lebens, die gefragt ist. Es scheint vielmehr, daß schon die einfachen Dinge Schwierigkeiten machen; etwa die Freude, überhaupt leben zu dürfen; die Kunst, einen Tag zu verkosten, wie dies schon Horaz mit seinem „carpe diem" gemeint hat. Viele wollen heute die dreifache Lebenskunst wieder lernen, die schon Platon gelehrt hat: die Kunst, in der Gegenwart, im Heute zu leben, die ganze Realität der ton gelehrt hat: die Kunst, in der Gegenwart, im Heute zu leben, die ganze Realität der Stunde zu erfassen (αἴσθησις); die Kunst, seine Vergangenheit zu verarbeiten (μνήμη) jene kleine Fertigkeit und Raffinesse, sondern um eine grundsätzliche Einstellung zum Leben als ganzem. Es geht um die Lösung jener eigenartigen Verspannung und Verkrampfung vieler Menschen, die ihnen die Freude am Leben nimmt und jede Bewegung behindert. Die Lockerung geschieht durch Loslassen, Sich-Einlassen, durch Bejahen: durch „Muße".

I. Die Muße

Die Griechen haben als Grundeinstellung zur Welt und zum Leben die σχολή gefordert. Das Wort kommt von σ-εχω, d. h. festhalten, erfahren, sich der Erfahrung aussetzen, Kenntnis haben, sich behaupten, standhalten oder einfach mit-sein. Das Hauptwort σχολή bedeutet daher das An-sich-nehmen der Welt, das „Haben" der Welt; es bedeutet zustimmen, sich stellen, im Einklang sein mit der Welt. Der grundlegende Akt des Lebens ist also ein Ja, ist Zustimmung zur Welt im ganzen, ist Einverständnis (B. Brecht). Platon sagt, die Muße gibt „Geradheit und Richtung".[4] Sie gibt Linie und Orientierung.

---

[2] Vgl. *W. Zauner*, Jugend — eine Hoffnung für die Kirche? In: ThPQ 131 (1983) 127-133.
[3] Orientierung 46 (1982) 218—220.
[4] *Platon*, Nomoi 653 d.

Sie bewirkt, daß der Mensch sozusagen von sich weg lebt und sich nicht dadurch vergiftet, daß er immer um sich selbst kreist.
Für Aristoteles ist dieses Leben in Zustimmung so wichtig, daß er ihm alles andere unterordnet: „Wir arbeiten, um Muße zu haben."[5] Auch bei den Römern ist der grundlegende Akt des Lebens das „otium"; Arbeit bezeichnen sie als „neg-otium".

1. Der Mensch und die Arbeit

Es fehlt nicht an Versuchen, den Menschen von der Arbeit her zu begreifen. Schon in der Philosophie der Römer erscheint der Mensch als homo faber. Es ist für den Menschen charakteristisch und wesentlich, sich gestaltend zum Ausdruck bringen zu können, und zwar durch Arbeit und Sprache, die in gewisser Weise zusammengehören. Arbeit und Sprache können sich verdichten zur Kunst.
Hegel charakterisiert den Menschen in einem dialektischen Dreischritt: Er hat die Fähigkeit zur Vergegenständlichung und macht die Dinge zu *Objekten;* er erfährt sich dabei selbst als *Subjekt;* die Vermittlung zwischen Subjekt und Objekt geschieht durch *Arbeit.* Beim Tier sind Begierde und Genuß kurzgeschaltet, beim Menschen ist die Arbeit dazwischengeschaltet.[6]
Was den Menschen zu den Dingen hin bringt (Arbeit und Sprache), das bringt ihn auch von sich weg. Hegel spricht von „Entäußerung", Marx von einer „Entfremdung" des Menschen durch die Arbeit. Arbeit ist also zwiespältig: sie dient der Selbstverwirklichung und bewirkt zugleich eine Selbstentfremdung.
Es ist die Frage, ob der Dreischritt Subjekt-Objekt-Arbeit das Ganze der menschlichen Existenz ausmacht. Die Antike war jedenfalls nicht dieser Auffassung. Ich habe schon erwähnt, daß bei Griechen und Römern der grundlegende Akt des Lebens nicht die Arbeit, sondern die Muße ist. Muße ist jedoch nicht der Gegenbegriff zu Arbeit, etwa wie der Begriff Freizeit. Arbeit und Muße sind vielmehr gleich ursprünglich und gehören zusammen. Die Arbeit ist vom Zweck bestimmt, die Muße vom Sinn. In der Arbeit wendet sich der Mensch intensiv, ja fast exklusiv einem Teil der Welt zu. Die Muße richtet den Blick auf das Ganze und ordnet das Detail, mit dem sich die Arbeit beschäftigt, in das Lebensganze ein. Wenn Platon sagt, die Muße sei da, um wieder „Geradheit und Richtung" zu empfangen, so meint er eben damit die Öffnung des Blicks, der sich durch die Arbeit auf einen kleinen Ausschnitt der Wirklichkeit fixiert hat, auf den größeren Zusammenhang, auf das Ganze. Der Mensch ist nämlich so geschaffen, daß er auf längere Sicht nur καθ'ὅλον leben kann, also mit dem Blick auf das Ganze, dem Ganzen gemäß.[7]

2. Der Mensch und die Muße

Unser ganzes Denk-, Erziehungs- und Lebenssystem ist jedoch heute vor allem auf Arbeit aufgebaut. Man erzieht in der Familie, in der Schule und im Berufsleben die Menschen zur Arbeit. Doch wo lernt man die Muße? Wo lernt man die Grammatik der Zustimmung (grammar of assent), wie sie Kardinal Newman genannt hat?

---

[5] *Aristoteles,* Nikomachische Ethik 1177 b.
[6] Vgl. *G. Rombold,* Kunst — Protest und Verheißung, Linz 1976, 47—50.
[7] Vgl. dazu die durchaus noch aktuellen Überlegungen von *J. Langbehn,* Der Geist des Ganzen, Freiburg i. B. 1930, 5—9.

Auf Todesanzeigen kann man oft lesen: „Sein ganzes Leben war Arbeit." Noch nie habe ich gelesen: Sein Leben war Muße. Stattdessen wird gerühmt: Sein Leben opferte er für seinen Betrieb, für seine Schule, für seine Wissenschaft, für seinen Beruf. Muße kommt da nicht mehr vor.

Das Wort „Muße" scheint überhaupt entbehrlich geworden zu sein. In der Zeitung und im Rundfunk kommt es kaum vor. Eher schon kennt man den Müßiggang, und der ist bekanntlich aller Laster Anfang. Doch Muße ist nicht Müßiggang, ist nicht Untätigkeit, sondern höchste Aktivität.[8] Sprachlich hängt das Wort mit „messen" zusammen, und bedeutet: das Angemessene, das Zugemessene tun, die gegebene Möglichkeit nützen. Muße ist die Aktivität der Zustimmung, der Bejahung, des Einverständnisses. Muße vollzieht einer, der mit seinem ganzen Herzen sagt: Es ist gut, daß ich lebe; es ist gut, daß du lebst; es ist gut, daß es die Welt gibt.

Diese Zustimmung zum Leben und zur Welt als ganzer kann sich ereignen beim Betrachten einer Blume, beim Spiel mit einem Kind, beim Anhören von Musik, beim Singen und Tanzen, bei einem Gespräch, beim Anblick eines Sonnenunterganges oder des Sternenhimmels. Muße ist Zustimmung zum Ganzen im Fragment, zur ganzen Welt in einer Blume, in einem Kind, in einem Stück Brot. Wenn so aus der Tiefe die Erkenntnis aufsteigt: Das Leben ist doch lebenswert! — dann ist das Muße.[9]

Im Neuen Testament kommt das Wort σχολή nicht mehr im ursprünglichen Sinn vor, sondern nur in unserem heutigen Sinn als „Schule". So wird etwa gesagt, Paulus habe in der Schule des Tyrannos gepredigt (Apg 19,9). Die dem Wort zugrundeliegende Sache spielt jedoch eine große, ja zentrale Rolle. Da ist zunächst vom Ja Gottes zur Welt die Rede: „So sehr hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen Sohn gesandt hat" (Joh 3). Der erste Johannesbrief unterstreicht es noch: „Darauf beruht die Liebe: nicht als hätten wir Gott geliebt, sondern er hat uns geliebt" (1 Joh 4,10). Dieses sichere Wissen um die Liebe Gottes befreit zu einem trotz aller Sorge und Bedrohung unbeschwerten Leben: „Seid nicht besorgt für euer Leben, was ihr essen und trinken werdet, noch für euren Leib, was ihr anziehen sollt! . . . Schaut die Vögel des Himmels: Sie säen nicht, sie ernten nicht, sie sammeln nicht in Scheunen — und euer himmlischer Vater ernährt die doch. Seit ihr denn nicht viel mehr als sie?" (Mt 6, 25—26). Die Blumen und die Spatzen sollten unsere Muße-Lehrer sein.

Was die alten Griechen mit Muße gemeint haben, ist im Neuen Testament zum Teil im Begriff „Glauben" enthalten, und Luther hat diese Dimension neu entdeckt. Glauben meint hier das vertrauensvolle Sich-Einlassen auf das ankommende Gottesreich sowie das Loslassen aller Verkrampfung und Verspannung und eigenen Sicherheit. Johannes legt sein Zeugnis ab, „damit ihr im Glauben das Leben habt" (Joh 20,31). Glauben hilft leben, und zwar in einem umfassenden Sinn.

II. Das Fest

Die Muße schafft sich einen eigenen Ausdruck in Fest und Feier. Jedes Fest enthält als Grundakt die Muße, ist Darstellung und Vollzug von Einverständnis und Zustimmung, ist Bejahung des Lebensganzen und Erfahrung von Sinn.[10]

---

[8] Grundlegende Ausführungen dazu in *J. Pieper*, Muße und Kult, München 1948.

[9] Vgl. das „Lob der Muße" in: Enzyklopädische Bibliothek, hg. von *F. Böckle* u. a., Teilband 35 (Quellenband 5), Freiburg 1984, 342—349.

[10] Vgl. *G. Rombold*, Die existentielle Bedeutung des Festes, in: Diakonia 10 (1979) 11—16.

Das Fest hat somit einen ursprünglichen Bezug zur Transzendenz. Es weist über die vordergründig erfahrene Welt hinaus. In Muße und Fest erfährt sich der Mensch als Geschenk; er erfährt das Ganze als Gabe, die Welt als Schöpfung, sich selbst als Geschöpf. Ein gut gefeiertes Fest löst daher Dankbarkeit aus. Für Christen bildet die Feier der Eucharistie die Mitte des Sonntags. Damit wird logisch, anthropologisch und theologisch verstärkt, was natürlicherweise der Sinn des Festes und eines Feiertags ist.
Das Fest dient auch der Regeneration. Durch den Vorgang des Festes wird der Mensch zur Mitte geführt. Er findet zur eignen Mitte, aber auch die Welt bekommt eine Mitte und einen Sinn. Das Leben wird lebenswert. Durch das Fest geschieht also „Wertschöpfung".

1. Fest und Spiel

Die Arbeit ist von Zwecken bestimmt. Der Mensch bewegt sich daher bei der Arbeit so, wie es dem Zweck entspricht. Das Spiel aber ist Freude an der Bewegung selbst, ohne daß diese etwas „produziert". Das Spiel hat keinen Zweck, aber es hat einen Sinn.
Das Spiel enthebt also der Verzweckung, die der Arbeit eigen ist und auf Dauer als Zwang und „Entäußerung" erfahren wird. Das Gift der Arbeit besteht in der (notwendigen) Bindung an den Zweck, an die Nützlichkeit. Wenn diese ein zu hohes Ausmaß erreicht, wird das Leben verzweckt und vertan. Das Spiel ist also ein Entgiftungsvorgang: Durch die Entkoppelung von Aktivität und Nutzen bei gleichzeitiger Erfahrung von Sinn wird der Mensch zu sich selbst zurückgeführt; es wird verhindert, daß er sich ganz an die Dinge verliert. Das Spiel ist also auch eine Form der Muße; es enthält Zustimmung und Einverständnis.[11]
Die Feier der Liturgie ist Spiel. Wer verstanden hat, wie tiefsinnig und lebensnotwendig das Spiel ist, wird nicht fragen, ob also die Liturgie nichts als ein Spiel sei. Er wird vielleicht sagen, erst die Feier der Liturgie erschließe die höchsten und tiefsten Möglichkeiten des Spiels und sei in einem umfassenden Sinn lebensnotwendig. Er wird dann aber auch das Vor-Spiel eines Konzertes oder einer Theateraufführung, eines Jugend- oder Kinderfestes richtig einschätzen und in seiner Ernsthaftigkeit nicht unterschätzen.

2. Elemente des Festes
2.1 Die Zeit

Ein Fest ist eine Form des Umgangs mit der Zeit. Wer nicht Zeit hat oder sich nicht Zeit nimmt, kann keine Feste feiern. Die Zeit des Festes ist nicht mit demselben Maß zu messen wie die Arbeitszeit. Die Quarzuhr ist kein taugliches Gerät zur Bestimmung und Messung von Festzeiten.
Das Fest enthebt nicht nur der Bindung an den Zweck, sondern auch dem Zwang der Zeit, dem Druck der Termine. Termin kommt von tero, griechisch τείρο = reiben, verreiben, aufreiben, entkräften, fertigmachen, beendigen. Durch den Termin wird also Zeit zerrieben, verbraucht, um ihre Kraft gebracht. Die Arbeit und die soziale Verflechtung erlegen uns viele Termine auf. Ein Terminkalender ist zwar notwendig, als Geschenkidee aber doch etwas zweifelhaft. Das Kirchenjahr ist kein Terminkalender, sondern ein Festkalender — das ist etwas anderes.
Im Griechischen gibt es zwei Worte für Zeit: χρόνος ist die Zeit, die man mit der Uhr messen und in den Terminkalender eintragen kann. Mit Recht hat man eine Uhr früher

---

[11] Vgl. den Abschnitt „Spielen und Feiern" im zit. Band der Enzyklopädischen Bibliothek 318—331.

ein „Chronometer" genannt. Die Uhr läuft auch, wenn nichts geschieht. Sie mißt nicht so sehr Geschichte als vielmehr Naturgeschichte.
Die Griechen kennen für „Zeit" auch das Wort καιρός, das ist die Zeit, in der etwas geschieht, Geschichte geschieht. Kairos ist die Heilszeit, also die Zeit, in der ‚Heil' geschieht, und das bedeutet Ganzheit. Kairos ist die Zeit, in der einer zum Ganzen findet, zum Ganzen seiner selbst und der Welt. Im Kairos wird die zwanghafte Einbahn der Zeit in eins zusammengeführt: Vergangenheit und Zukunft werden gegenwärtig. Der Kairos kann nicht wie der Chronos durch die Uhr in Sekunden zertickt werden. Er bildet in sich eine Einheit, eine Ganzheit. Die Festzeit kann also nicht mit dem Chronometer gemessen werden; dazu braucht es ein „Kairometer", oder noch besser eine Kairologie, wie ich das Kirchenjahr am liebsten bezeichnen würde. Das Fest bringt die schon von Platon geforderte rechte Einstellung zu den drei Dimensionen der Zeit zurück:

2.1.1 Ein Fest ist bejahte Gegenwart

Der Mensch lebt in der Gegenwart und er kann nur gelöst leben, wenn er in der Gegenwart leben lernt. Die Bejahung der jeweils erlebten Stunde ist ein Teil der Lebenskunst. Ich würde das „carpe diem" des Horaz sogar als ein „carpe horam" interpretieren. Einen ganzen Tag überschaut man kaum. Er kann sehr lang sein und sehr verschiedene Stunden haben. Die gegenwärtige Stunde ausschöpfen, ausleben, verkosten, sozusagen im Jetzt zu leben, das ist ein Grundakt der Lebenskunst.
Im Neuen Testament spielt das Jetzt und Heute eine große Rolle: „Mahnt einander alle Tage, solange es ein Heute gibt!" (Hebr 3, 13). Wir können die adventliche Lesung aus dem Römerbrief fast auswendig: „Jetzt ist es Zeit vom Schlaf aufzustehen. Heute ist unser Heil näher als damals, da wir zum Glauben kamen; die Nacht ist vorgerückt, der Tag bricht an" (Röm 13,11—12). Die starke Ausrichtung auf das Heute findet sich auch im Vater Unser: „Unser tägliches Brot gib uns heute" (Mt 6,11).
Viele Menschen bleiben an ihrer Vergangenheit hängen. Sie kommen oft einfach nicht über etwas hinweg, was man ihnen angetan hat oder wo sie selbst versagt haben. Sie lassen sich gewissermaßen von der Vergangenheit die Gegenwart stehlen. — Andere wieder leben nur in der Zukunft; sie träumen davon, was sie alles machen wollen, wohin sie reisen werden u. dgl. Sie leben wie der Mann, der nach einer Bildgeschichte von Wilhelm Busch nur mit einem Fernrohr spazieren geht: „Schön ist es auch anderswo, und hier bin ich sowieso". Kein Wunder, wenn er mitsamt seinem langen Fernrohr in den nächsten Tümpel tappt.

2.1.2 Das Fest hilft, die Vergangenheit zu verarbeiten

Es bewahrt Vergangenes auf und macht es zur festlichen Gegenwart. Wir feiern ein Fest zum Geburtstag, zur Silbernen Hochzeit, zum Jubiläum der Priesterweihe. Die Vergegenwärtigung ist ein wichtiges Element des Festes. Sie hilft, das wertvolle Vergangene zu er-innern, sich anzueignen und zu einem Stück seiner selbst zu machen. — Ein Fest bringt aber auch Unangenehmes aus der Vergangenheit zurück, so daß es noch einmal überdacht und überarbeitet werden kann. Im Licht des Festes schaut manches freundlicher aus und läßt sich eher regeln. Daher werden bei einem Fest auch manche Konflikte geregelt oder gelöst. Man reicht einander wieder die Hand zur Versöhnung, oder man braucht es gar nicht mehr zu tun: Man hat ja bereits wieder miteinander gelacht, gegessen und getrunken. Die Kinder vergessen bei einem kleinen Fest sehr rasch, wie sie

sich gestritten haben. Erwachsene vergessen es nicht so rasch; ihre Faschingsbälle dauern deshalb etwas länger.
Die Kirche hat ein eigenes Sakrament zur Verarbeitung von Verletzungen in der Vergangenheit, das Bußsakrament. Der Gedanke, daß auch dieses Sakrament ein Fest sein soll, liegt uns freilich noch recht fern. Dennoch ist dieses Sakrament in erster Linie von dem Fest her zu begreifen, das der barmherzige Vater dem verlorenen Sohn nach seiner Rückkehr bereitet hat. Er sollte in der Freude dieses Festes nicht nur die Verzeihung des Vaters erfahren können, sondern auch sich selbst verzeihen lernen.[12]

2.1.3. Das Fest nimmt aber auch Zukunft vorweg

Es ist Erinnerung und Verheißung. Wir feiern den Frühlingsbeginn oder das neue Jahr. Wir feiern Einstand in eine neue Wohnung, in einen neuen Betrieb. Eine Geburtstagsfeier ist nicht nur dankbare Erinnerung an den Tag der Geburt, sondern auch Verheißung weiterer Freundschaft. Eine Silberhochzeit enthält nicht nur die Erinnerung an das Eheversprechen, sondern auch die Versicherung weiterer Treue. Ein Weihejubiläum bedeutet ein erneutes Ja zum weiteren Dienst. Ein gut gefeiertes Fest gibt wieder Mut für die Zukunft und nimmt Ängste weg.
Alle Dimensionen der Zeit werden bei der Feier der Eucharistie deutlich. Sie vergegenwärtigt das Leben, den Tod und die Auferstehung Jesu Christi und hilft so zur Erinnerung, zum Eingehen in dieses Geschehen. Sie enthält aber auch die Verheißung: „Wir werden zu Tisch sitzen in seinem Reich." So öffnet sich die Zeit auf die Ewigkeit, das Vergängliche auf das Bleibende.

2.2. Das Spontane

Fest und Feier werden meist gleichsinnig gebraucht. Man kann jedoch unter Feier ein Fest verstehen, das ein Thema hat: Geburtstag, Schulabschluß, Promotion. Ein Fest muß kein Thema haben; das Thema ist einfach das Ganze, das Leben als Ganzes. Wir halten ein Fest, weil wir uns freuen, weil wir zustimmen wollen. Die Feier konkretisiert die Zustimmung in einem Bereich. Feiern kommt vom lateinischen ‚feriae' mit der Wurzel ‚fas' oder ‚fes', die eine religiöse Handlung bezeichnet. Das Wort stammt aus der Sakralsprache und bedeutete „die für religiöse Handlungen bestimmten Tage."[13] Ein Fest ist immer glanzvoll und freudig. Eine Feier kann auch ernst sein, z. B. eine Totenfeier. Sakramente sind Feiern, nicht unbedingt Feste.
Die Feier hat zudem einen geregelten und geplanten Ablauf. Das Spontane wird bei einer Feier nicht unbedingt geschätzt. Bei einem Fest aber schätzt man die Überraschung, das nicht Geplante, den spontanen Witz, die Situationskomik. Die spontane Aufforderung zum Tanz bereitet mehr Freude als die Pflichttänze beim Opernball. Die Spontaneität enthält einen starken Impuls zur Entzweckung; sie weckt Kreativität und fördert das Auffinden von Alternativen. Nach einem gut gefeierten Fest weiß einer daher oft plötzlich wieder, wie es weitergehen könnte.

2.3 Das Appellative

Ein Fest ist durchaus nicht unverbindlich. Es hat einen Aufforderungscharakter: Du sollst zustimmen, sollst deine Mitte finden; das Leben soll dir lebenswert erscheinen.

---

[12] Vgl. *W. Zauner*, Rituale zur Schuldbewältigung, in: *G. Bachl/W. Zauner*, Schuld und Schicksal, Linz 1979, 63—74.
[13] Vgl. *Duden*, Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim 1963, 161.

Die starke moralisch-ethische Komponente des Festes ist ein Grund dafür, warum nicht jeder bereit ist, zu einem Fest zu gehen. Man darf mit einem halben, mit einem fragenden und zweifelnden Herzen kommen, aber man soll mit einem vollen und erfüllten Herzen gehen. Wer nicht bereit ist, wenigstens zu fragen und zu zweifeln, der wird sich fernhalten.
In der Theologie sagt man, Liturgie sei Verkündigung, verdichtetes Wort, ins Zeichen gesetzter Anruf.[14] Liturgie ist Verkündigung, ist missionarisch, einladend und auffordernd, appellativ. Liturgie zeigt neue Möglichkeiten, tiefere und radikalere Alternativen, als sie der Mensch von sich aus finden würde. Es ist kein Zufall, daß sich Paul Claudel bei der Feier der Weihnachtsmette in Notre Dame in Paris bekehrt hat. Es ist durchaus verständlich, daß durch die Feiern beim österreichischen Katholikentag 1983 viele Menschen noch über Rundfunk und Fernsehen den Appell wahrnehmen konnten, den diese Feiern ausgestrahlt haben. Manche haben unter diesem Eindruck wieder ein Leben aus dem Glauben und mit der Kirche begonnen.

2.4 Das Soziale

Ein Fest verlangt Freunde. Es schafft aber auch Freundschaft durch die gemeinsame Zustimmung. Ein Fest ist auch ein Kommunikationsvorgang: Man versichert sich der Zustimmung des anderen und der Zustimmung aller zum Ganzen. Das Fest bringt somit die Menschen einander näher. Alle Kommunikationsmedien sind daher für das Fest von Bedeutung: Sprache, Symbol, Kunst und Musik.
Das Fest hat einen sozialen Appellativcharakter: „Nimm den anderen an." Man redet, trinkt, singt und tanzt sich zusammen; man versöhnt sich wieder.
Auch die Feier der Liturgie ist ein Kommunikationsvorgang mit Appellativcharakter. Kommunion ist Verbindung mit Christus und den Christen. Buße ist erneute Hinwendung zu Gott und den Menschen. Ehe ist Verheißung lebenslänglicher Kommunikation.

2.5 Das Erotische

Die Griechen unterscheiden den Eros von der Agape und vom Sexus. Eros ist die sinnenhafte, also durch alle Sinne wahrgenommene Freude an der Person des anderen. Eros ist die Freude an der Schönheit des Menschen, an der Anmut seiner Sprache und Bewegungen, an seiner Kleidung und gestalteten Umgebung, etwa seiner Wohnung. Das Fest liebt die Farbe, liebt alles, was die Sinne anspricht. Das Erotische hilft, Distanz zu überwinden und einander näherzukommen.
Der im Jahre 1973 gestorbene Wiener Domprediger und Kunstkritiker Otto Mauer hat vor seinem Tod mehrfach beklagt, daß die Kirche so unerotisch geworden sei. Er hat die Vernüchterung der Liturgie und die Kahlheit moderner Gemeinderäume beklagt gegenüber der Sinnenfreude früherer liturgischer Formen (Prozessionen!) und Kirchenräume. Er hat immer wieder gesagt: Wenn es der Kirche nicht gelingt, wieder mehr Eros zu haben, werde sie langweilig und fad und könne nicht mehr begeistern. Das sei jedoch für die Kirche tödlich. Bloße Rechtgläubigkeit und gute Verwaltung, Disziplin und Kirchenrecht allein können die Kirche nicht voranbringen. Sie braucht auch die Kraft des Eros. Diese wird geweckt und zeigt sich im Fest.
Allenthalben wird heute gefragt, wie die Menschen die „ars vivendi", die elementare Kunst zu leben, wieder lernen könnten. Der Weg hierzu führt über die Muße und das Fest.

---

[14] So *K. Rahner* passim, z. B. Schriften III, Einsiedeln 1956, 292.

HUBERT PUCHBERGER

Die wortlose Kraft der Zeichen

Der Autor warnt vor einer „zerredeten" Liturgie und macht deutlich, daß Zeichen auch ohne Erklärung wirken können. Er ist Spiritual am Priesterseminar Linz. (Redaktion)

Eine bekannte Geschichte über R. M. Rilke läßt die Kraft der wortlosen Geste, die Kraft des Zeichens, das durch sich selbst verständlich wird, erkennen. Rilke beschenkte eine Bettlerin auf seine Art. Davon berichtet eine Augenzeugin:

„An diesem Tag setzte sich die Bettlerin wieder in ihrer Haltung des Elends zurecht — diesmal hatte sie noch nichts erhalten. Ich sah Rilke sich vor ihr mit Hochachtung verneigen, nicht mit einer gemachten oder verächtlichen Hochachtung, nein, aber mit einer Rilke-Hochachtung, einer vollkommenen Hochachtung der ganzen Seele . . . dann legte er die schöne Rose auf die Knie der Alten. Da erhob die Alte ihre Augen zu Rainer Maria Rilke, blaue, lebhafte Augen, von roten, triefenden Augenlidern umrahmt, mit einer raschen, vollständig übereinstimmenden Bewegung faßte sie die Hand Rilkes, küßte sie und ging mit kleinen, müden Schritten fort . . . ohne an diesem Tag weiter zu betteln."[1]

Diese wortlose Geste der Vornehmheit und Achtung wurde verstanden, und die Begleiterin Rilkes versuchte ebenfalls, „ihm ohne Worte zu beweisen", daß sie „seine Lehre wohlverstanden hatte".[2]

Was hier vor sich ging, ereignet sich in jeder Abschieds- und Wiedersehensszene, die von echtem Gefühl getragen ist; Menschen liegen einander wortlos in den Armen und sind gar nicht fähig, einander in Worten auszudrücken, was sie bewegt.

Auch unser Glaube wird in schönen Zeichen weitergegeben, in Gesten und Gebärden, die unsere Sammlung und Freude zum Ausdruck bringen oder auch gemeinsame Freude und Erwartung.

Dabei kommt es auch zu Bedeutungsverschiebungen, weil Zeichen nicht einfach willkürlich eingesetzt werden können. Am Beispiel der Fronleichnamsprozession kann man z. B. solche Verschiebungen verständlich machen. Die Prozession durch die Fluren weist ursprünglich auf den Zusammenhang von Glaube und bäuerlichem Leben hin. Die heranwachsenden Früchte werden nicht allein im Sinne der Lebensversorgung gesehen, sondern auch als Ausdruck der schöpferischen Fürsorge Gottes. Von dieser Sicht her wäre eine Prozession durch die Straßen einer Stadt zwischen den Hochhäusern sinnwidrig.

Aber auch dort bekommt die Prozession eine Bedeutung. Meist werden dafür von der Polizei die entsprechenden Straßenzüge gesperrt, damit sie für das gemeinsame Gehen gläubiger Menschen frei sind. Dadurch findet eine zweifache Bedeutungsverschiebung statt: Die Straße, die sonst von Autos befahren wird, wird zunehmend auch als „Feind" des Menschen empfunden; sie bekommt den Charakter einer Todesfalle, ist nicht mehr nur Verbindungsstrecke im Dienst der Menschen.

Nun wird durch das gemeinsame Gehen, wenigstens für eine halbe Stunde, wieder den Menschen der Vorrang vor den Autos gegeben. So wird der eigentliche Sinn der Straße als Verkehrsweg im Dienst der Menschen wieder erkennbar. Die Straße erfährt also eine Bedeutungsveränderung durch die gemeinsame Prozession. Umgekehrt erhält auch die

---

[1] Vgl. *Jakobi*, Damit unser Leben gelingen kann. Erzählungen und Märchen, aufgeschlossen für Gespräch in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit, Mainz 1981, 42 f.

[2] Ebd. 43.

Prozession selbst eine neue Bedeutung; hatte sie ursprünglich mit dem Wachstum auf den Fluren zu tun, so nun mit dem städtischen Lebensraum und seinen Problemen der Kommunikation.
In der Liturgie wurde seit dem II. Vatikanischen Konzil die Bedeutung des Wortes besonders in den Vordergrund gerückt, das Konzil verlangt reichere Schriftlesung, gibt der Predigt liturgisches Gewicht, fördert den Kommentar zu bestimmten Riten und regt die Wortgottesdienste an. (Vgl. Vat. II. SC 35.) Die Liturgiereform hat diese Anregungen aufgegriffen und die römisch-katholische Liturgie in diesem Sinn erneuert, nicht immer zur Freude aller.
Es gibt auch Kritik an dieser liturgischen Erneuerung, und zwar nicht aus borniertem Konservativismus, sondern auch aus der Sicht des Sozialpsychologen. A. Lorenzer nannte das II. Vatikanische Konzil ein „Konzil der Buchhalter" und sah durch die Aussagen über die Liturgie die Sinnlichkeit zerstört.[3]
Die Kritik an den Konzilstexten ist zwar nicht ganz berechtigt, denn es betont das Offenbarungsgeschehen in Wort und Tat (Vat. II. DV 2) und sieht in Jesu ganzem Dasein, in seiner ganzen Erscheinung, in seinen Worten und Werken, in seinen Zeichen und Wundern die Erfüllung der Offenbarung (DV 4); es hebt auch die göttliche Majestät als vorrangiges Ziel der Liturgie hervor; dennoch hat das Wort in unserer römisch-katholischen Liturgie großes Gewicht bekommen. Das Wort und das Zeichen geraten in Konkurrenz miteinander.
Wo liegen die Gründe und in welcher Richtung ist eine Lösung zu finden?

I. Warum wird das Wort so stark betont?

1. Das Wort im Dienst der Glaubensvermittlung

Auf katholischer Seite hat K. Rahner die Bedeutung des Wortes in der Vermittlung des Heils gründlich durchdacht. Rahner wendet sich gegen die Verdinglichung der Gnade. Sie sei nicht wie eine chemische Substanz, die in den Menschen einfließt, sondern eher vergleichbar mit dem Kontakt von Personen untereinander. Aufrichtige, erfreuliche Beziehung der Menschen zueinander wird dort gelebt, wo Menschen sich voreinander aufschließen, und zwar aus Sympathie. Dinge können nicht anders als sich erschließen; Personen können sich auch voreinander verschließen.[4]
Personale Selbsterschließung wird für K. Rahner im „Wort" vollzogen, daher bekommt bei ihm das gesprochene Wort in der Sakramentenliturgie auch einen so wichtigen Platz zugewiesen. Das Wort bewirkt, was es anzeigt, es hat „exhibitiven" Charakter, — so beschreibt Rahner die Verbindung von Wort und Wirkung.

2. Das Wort im Dienst der Verständlichkeit

Die Betonung des verständlichen Wortes hat einen sehr plausiblen Hintergrund; wenn nämlich die Sakramentenspendung nicht in die Verkündigung selbst integriert ist, wird sie zur Magie, d. h. sie fordert keine gläubige Antwort einer menschlichen Person, sondern wirkt über diese Antwort hinweg. Das Sakrament muß also verständlich gemacht werden.[5]

---

[3] Vgl. *A. Lorenzer,* Das Konzil der Buchhalter. Die Zerstörung der Sinnlichkeit. Eine Religionskritik, Frankfurt/Main 1981.
[4] Vgl. *K. Rahner,* Wort und Eucharistie, in: Schriften zur Theologie IV, 330; ders.: Was ist ein Sakrament? in: Schriften zur Theologie X, 380.
[5] Vgl. *K. Rahner,* Die Sakramente als Grundfunktion der Kirche, in: HPTh I, 329.

Die Verständlichkeit eines Sakramentes scheint aber zunächst nur über die Sprache gewährleistet, weil sie eine Grammatik besitzt, an der die Richtigkeit und Falschheit des Ausdrucks gemessen werden kann. Dem „elementum" (der „Materie") wird diese Bedeutung nicht zugewiesen, es bleibt sekundär.[6]
Diese Position bezieht K. Rahner in der Auseinandersetzung mit der evangelischen Theologie.[7] Seine Betonung des „Wortes" ist daher auch aus dieser Auseinandersetzung erklärbar. E. Jüngel läßt an der Wichtigkeit des verkündigenden Wortes in seiner Theologie keinen Zweifel: Allein durch das Wort und den Glauben wird vermittelt, daß sich im Menschen Jesus Gott vermittelt, daher wird auch allein durch Wort und Glaube das Sakrament wirksam. Von Taufe und Abendmahl kann nicht mehr erwartet werden als das Wort des Glaubens.[8]

3. Die praktischen Auswirkungen dieser Wort-Theologie

Aus dieser theologischen Konzeption ergibt sich eine sehr starke Betonung des gesprochenen, erklärenden und verkündigenden Wortes in der Liturgie, auch in der römisch-katholischen Liturgie.
Andererseits werden auch gegen diese Tendenz einer „Zerredung" der Liturgie bereits Stimmen laut. Man spricht von Rationalisierung und Intellektualisierung in den Sakramenten.[9] Eine noch schlimmere Befürchtung hegt H. Schilling, nämlich die Liturgie werde bald im bloßen Geschwätz veröden. Er erinnert an Sailers Einsicht, „daß Religion und Kunst Verwandte sind".[10] Es wird betont, daß Zeichen nicht eine eigene Erklärung brauchen, sondern von einem „stummen Wissen" getragen werden.[11] Wo Erklärungen notwendig seien, stimme in der gottesdienstlichen Kommunikation etwas nicht.
Zeichen haben also auch einen selbständigen Wert; ihre anzeigende Kraft zu unterschätzen, kann verhängnisvolle Wirkungen haben. Vor allem aber ist es notwendig, Zeichen zu finden, die nicht erklärt werden müssen. Eine Priesterweihe, bei der der Kommentator auch schon zum liturgischen Dienst geworden ist, ist selber ein Zeichen, nämlich dafür, daß eine Kluft zwischen Amtskirche und gläubigem Volk besteht. Die Kluft kann in diesem Fall nur durch den Kommentator überbrückt werden, der sagt, was die mitfeiernden Gläubigen empfinden sollen.
Der umgekehrte, richtige Vorgang wäre es, wenn die Zeichen der Priesterweihe das zum Ausdruck brächten, was die Gesamtheit der versammelten Gläubigen bewegt, den Bischof miteingeschlossen.
Mit der Trennung von Sprache und Zeichen wird die Sprache selbst schon zu einem Sonderbereich, der sie vom Zeichen entfernt, obwohl sie selbst aus Zeichen besteht.

4. Kritik von seiten der Sozialpsychologie

An der „Zerredung" der Liturgie wird Kritik auch von einer Seite her laut, von der sie zunächst gar nicht zu vermuten wäre, nämlich von seiten der Sozialpsychologie. Ein

---

[6] „Gerade eine katholische Sakramententheologie dürfte am wenigsten bestreiten, daß das Grundwesen des Sakramentes das Wort ist und die ‚Materie' das ‚elementum' dem Wort gegenüber im Grund doch nur eine secundäre, das Wort verdeutlichende Funktion hat." *K. Rahner,* Was ist ein Sakrament? in: Schriften zur Theologie X, 380.
[7] Der zitierte Artikel ist auch erschienen in: *E. Jüngel/K. Rahner,* Was ist ein Sakrament? Freiburg 1971.
[8] Vgl. *E. Jüngel,* in: *Jüngel/Rahner,* Was ist ein Sakrament? 55 und 60.
[9] Vgl. *O. Florestan,* Sakramente als Befreiung, in: Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral, hg. von *H. Erharter* u. a., Wien 1977, 298.
[10] *H. Schilling,* Ist die Pastoraltheologie Johann Michael Sailers heute noch aktuell? In: Diakonia 13 (1982) 401.
[11] Vgl. *J. Baumgartner,* Symbol und Liturgie, in: Lebendige Seelsorge 29 (1978) 299.

Proponent dieser Kritik ist A. Lorenzer. Er sieht in der starken Betonung des Wortes eine Zerschlagung des Rituellen und einen späten Sieg der Aufklärung.[12]
Mit zwei Begriffen kennzeichnet Lorenzer den Umbau des Rituals:
„— die Pädagogisierung des Kultes und
— die Verbalisierung des Numinosen."[13]
Durch die Öffentlichkeit der Riten und ihre Verständlichkeit sieht Lorenzer die Sakramente veralltäglicht. Das Mikrophon veröffentlicht überdies noch jeden Schnaufer und jedes Beigeräusch.[14] Damit werden aber das Numinose und die Sinnlichkeit zerstört.[15]
Solche Kritik ist ernstzunehmen. Mancher Widerstand gegen die Liturgieerneuerung, auch wenn er nicht so klar ausgesprochen wird, hat hier seine Wurzel. Die Sehnsucht nach einer Feier bleibt weiterhin bestehen, obwohl doch mit viel Einsatz und Sachverstand die Liturgie so erneuert wurde, daß sie zu einer Feier des Volkes Gottes werden sollte.
Doch liegt gerade in dieser Kritik auch die Gefahr der Naivität. Rituale haben auch eine destruktive Macht über den Menschen und müssen daher kritisierbar bleiben.[16]
Was also mühsam erworben wurde, nämlich die Ratio, ein Instrument, mit dem Gläubige sich gegen Manipulation und Destruktion wehren können, wird wieder in Frage gestellt. Es ist verständlich, wenn trotz aller Sehnsucht nach dem unmittelbar ansprechenden Ritual auch die Angst besteht, sich diesem Ritual schutzlos preiszugeben.

II. Was gibt dem nicht-sprachlichen Zeichen selbständige Bedeutung?

Zwei Anliegen, die einander zu widersprechen scheinen, werden an die Liturgie herangetragen:
— Sie soll verständlich sein,
— sie soll aber auch noch Ritus bleiben, also nicht in Indoktrinierung ausarten.

1. Sie soll verständlich sein

Die Forderung des Konzils, „die Riten mögen den Glanz edler Einfachheit an sich tragen und knapp, durchschaubar und frei von unnötigen Wiederholungen sein, sie seien der Fassungskraft der Gläubigen angepaßt und sollen im allgemeinen nicht vieler Erklärungen bedürfen", wird von A. Lorenzer zwar im Sinn einer Indoktrinierung aufgefaßt und in diesem Sinn aus dem Pastoralschreiben der Erzbischöfe und Bischöfe an den Klerus zitiert;[17] was aber das Konzil damit fordert, kann auch positiv gesehen werden.
Die Riten, die Zeichen im Gottesdienst, sollen so sein, daß sie im mitfeiernden Menschen auch wieder die Glaubensantwort ermöglichen, die der Forderung Rahners an das Wort entspricht. Die modernen Forschungen im Bereich der Zeichenlehre, der Semiotik, geben allerdings auch den nichtsprachlichen Zeichen eine größere Chance, wirklich verstanden zu werden.
Sie müssen nicht von jedem restlos entschlüsselt werden, aber ihre Wirkung soll abschätzbar sein. Die Angst vor der destruierenden Macht ritueller Handlungen hat

---

[12] *A. Lorenzer,* Erweiterte Fassung meines Vortrags über „Das Konzil der Buchhalter", in: Pastoraltheologische Information 2 (1983) 145—178, hier: 162.
[13] Ebd. 164.
[14] Ebd. 172.
[15] Ebd. 174.
[16] Vgl. Auszüge aus der Diskussion, Beitrag *Zulehner,* in: Pastoraltheologische Information 2 (1983) 222.
[17] *A. Lorenzer,* Das Konzil der Buchhalter, 186.

schließlich dazu geführt, der Eindeutigkeit so großen Wert beizumessen. Um also den Menschen vor religiöser Willkür zu schützen, wurde das Wort so sehr in den Vordergrund geschoben.

2. Sie soll noch Ritus bleiben

Mit der erneuten Betonung des Rituellen ist sicher auch wieder die Gefahr einer erneuten religiösen Vereinnahmung gegeben, die dem Gottesdienstbesucher keinen Freiraum eigener Gedanken gewährt.
Die Semiotik weist einen Weg, der es möglich macht, beiden Anliegen Rechnung zu tragen:
a) Der Kontrolle der Zeichen, weil es gelungen ist, auch für jegliche Art von Zeichen eine Grammatik anzugeben, d.h. die Zeichen können nicht willkürlich verwendet werden, sie können geprüft werden, ob sie das bewirken, was sie bewirken sollen;
b) sie sind andererseits nicht so zwingend wie das erklärende und pädagogisierende Wort. Sie sind „polysem", d. h. es bleibt ihnen eine Vieldeutigkeit, die auch der Vieldeutigkeit der menschlichen geistigen Tätigkeit entspricht.
Durch die Unterscheidung von „Denotat" und „Konnotat" wird auch das Umfeld der Zeichen mitberücksichtigt, d. h. auch die Randbedingungen werden bedeutsam, lassen aber andererseits auch noch Platz für die Dynamik, also einen Freiraum des Denkens und Fühlens.[18]
Die Zeichen können auf diese Weise entschlüsselt werden bzw. es kann mindestens angegeben werden, warum ein Gottesdienst gut oder nicht gut gelungen ist, warum von einem Gottesdienst Menschen beeindruckt sind und von einem anderen gar nicht.
Es kommt dabei nicht auf viele effektvolle Zeichen an, sondern darauf, ob das „Syntagma" stimmt. Das Syntagma ist analog zu sehen zur richtigen Satzstellung und Grammatik in einem Satz. Das Syntagma regelt den Aufbau eines Zeichenvorganges. Dabei spielen Beziehungen eine Rolle, die oft übersehen werden.
An einem literarischen Beispiel läßt sich zeigen, was damit gemeint ist. F. Grillparzer hatte als Dramatiker offensichtlich ein äußerst waches Gespür für solche Vorgänge.
Er unternahm im Jahre 1819 eine Reise nach Italien. Seine Eindrücke davon hat er in einem Tagebuch wiedergegeben. Er wollte die Karwoche — er nennt sie auch Osterwoche — in Rom erleben. Die Reise wurde beschleunigt auf Kosten der Bequemlichkeit, des Vergnügens und der Gesundheit, da er es sich „nicht anders vorstellen" konnte, als daß die Zeremonien „in der Metropole der katholischen Christenheit von außerordentlicher Wirkung und Erhabenheit sein müßten . . ."[19] Er sah sich aber darin getäuscht und fand, daß die Zeremonien „durch die Länge der Zeit und die abstumpfende Macht der Gewohnheit von Seite der mitwirkenden Personen so sehr alle Bedeutendheit, so allen Geist verloren, daß sie mit wenigen Ausnahmen, sich beinah komödienhaft ausnehmen".[20]
Zwei Beobachtungen Grillparzers sind im Zusammenhang einer Hinführung zur Bedeutung der Zeichen besonders wichtig:
Grillparzer beschreibt die Ankunft des Papstes beim Hochaltar:

---

[18] Vgl. dazu: *R. Fleischer,* Zeichen, Symbol und Transzendenz, in: Zeichen, Semiotik in Theologie und Gottesdienst, hg. von *R. Volp,* München—Mainz 1982, 169—192.
[19] *F. Grillparzer,* Tagebuch auf der Reise nach Italien, Grillparzers Werke (Bergland-Buch-Klassiker, Grillparzer, Band I), Salzburg—Stuttgart 1958, 353.
[20] Ebd.

„Hinter dem Hochaltar wird der Tragthron niedergesetzt, worauf sich der Papst zum Gebet niederwirft und nach vollbrachter Andacht, von zwei Kardinälen geleitet (Consalvi und Ruffo), den auf mehreren Stufen erhobenen Thron besteigt, indes der ihn umgebende Haufen von Kardinälen und Prälaten sich zu beiden Seiten reiht. Dies macht sich schön, wenngleich der Verstand sich zuzugeben sträubt, daß der oberste Priester der Gottheit, statt als servus servorum ein Beispiel der Demut zu geben, sich selbst als einen Götzen hinstellt, nicht minder hoch und glänzend auf seinem Thron als der Gott gegenüber auf seinem Tabernakel."[21]

Der Dramatiker hat die Beziehungen zum Raum richtig erfaßt und gedeutet, die Aussage, die durch die gleiche Höhe von Thron und Tabernakel gemacht wird, war für ihn beredter als viele Vorträge über die Selbsteinschätzung des Papsttums.

Auch das Innere der Peterskirche wird von Grillparzer in einer Weise beschrieben, die zu denken gibt:

„Mit all diesen Zeremonien stimmt der Anblick des Innern der Peterskirche ganz überein. Dieses Gebäude ist durchaus mit keiner Kirche, sondern etwa mit den Rittersälen in den Schlössern unserer Fürsten zu vergleichen. Ungeheuer, hell geschmückt, in Pracht und Majestät der erste Eindruck, den sie erweckt. Kein Betstuhl, kein Winkel, wo bescheidene Andacht sich zurückziehen könnte, um von niemand gesehen zu werden als von Gott. Wie in Rom Abbates die Stelle von Kammerherren und Pagen vertreten, so muß die Peterskirche statt des Prunksaales dienen. Es bleibe daher jeder Andächtige fern und gönne seinen Platz dem Neugierigen."[22]

Für den Dramatiker hat auch der Raum und seine Ausgestaltung eine Aussage. Der Petersdom ist keine Kirche für Andächtige, sondern für Neugierige. Was für den Petersdom auch heute noch gilt — es hat sich an dieser Einrichtung nicht viel geändert —, gilt auch für viele andere kirchliche Räume. Nicht als Kritik sei das hier gesagt, sondern zur Unterstreichung der Tatsache, daß Zeichen, auch wenn sie nicht vom gesprochenen Wort begleitet sind, ihre eigene Aussage haben.

Zeichen und der Zusammenhang, in dem sie gesetzt werden, unterliegen also einer eigenen Gesetzlichkeit, die nicht ungestraft einfach vernachlässigt wird.

Ein Gottesdienst in lateinischer Sprache ist daher nicht einfach sinnlos, sonst würden sich nicht Menschen, die gar nicht Latein verstehen, danach zurücksehnen. Er drückt durch seinen Aufbau und sogar durch die Fremdheit der Sprache etwas aus. Der Glaube ist in diesem Zusammenhang als etwas vermittelt, was eine geheimnisvolle Welt eröffnet, die nicht ohne weiteres verständlich ist und doch als schön empfunden wird.

Ein Gottesdienst in deutscher Sprache, in dem das Volk in keiner Weise mitsingt und mitbetet, sagt über diese Gottesdienstgemeinde in diesem Sinne aus, daß sie gar nicht bereit ist, den Gottesdienst äußerlich mitzuvollziehen; Gottesdienst ist also in dieser Gemeinde nur Sache des Zelebranten; die Gemeinde erbaut sich bestenfalls innerlich an seiner Feier.

Diese Kraft der Zeichen zu unterschätzen, heißt sich ihnen auszuliefern; sie zu vernachlässigen und nur durch das gesprochene Wort zu ersetzen, heißt auf einen Bereich der menschlichen Kommunikation zu verzichten, der weit über den Bereich sprachlicher Kommunikation hinausgeht und Möglichkeiten eröffnet, die die Sprache allein nicht hat.

III. Pastorale und liturgische Konsequenzen

1. Die Pastoral

erhält insgesamt von solchen Beobachtungen her bereits eine umfassendere Bedeutung. Was heute selbstverständlich ist, nämlich daß Pastoral sich mit gläubiger Lebensbewältigung befaßt, erhält dadurch auch ein theoretisches Fundament. Soziologie, Psycholo-

---

[21] *Grillparzer*, 353 und 354.
[22] Ebd. 354.

gie, Pädagogik sind schon zu selbstverständlichen Verbündeten der Pastoral geworden. Die Beobachtung der Gesetzmäßigkeiten der Gesellschaft, des seelischen Lebens und der Menschenführung ist nicht mehr wegzudenken aus der Pastoral. Die systematische Erfassung von Zeichen, auch im alltäglichen Bereich, läßt sie auch zu einem aufmerksamen Beobachter der gegebenen Situation werden,[23] die durch die genannten Gesetzmäßigkeiten nicht so deutlich beachtet werden kann.

Damit wird die Vielfalt des Lebens erfaßbar, die Randerscheinungen gewinnen an Bedeutung. Der einzelne Mensch und seine Situation müssen nicht einem allgemeinen soziologischen Gesetz unterworfen werden, sondern der Mensch wird in seiner Situation wichtig. Dasselbe gilt auch für Gruppen, für Zeitepochen und auch für Räume, wie schon angedeutet wurde.

Ein Kirchenneubau hat sich aus dieser Sicht nicht nur nach den allgemeinen Kriterien des Kirchenbaues zu richten, sondern auch nach der Situation, in der sich eine Gemeinde befindet. In einer bereits durch den Wohnbau trostlosen Gegend kann eine kühle Betonkirche nicht als positive Herausforderung gesehen werden, sie kann das aber sehr wohl in einer von Behaglichkeit geprägten Umgebung sein.

Was für den Kirchenbau als anschauliches Beispiel gilt, gilt für jede andere pastorale Situation: Allgemein gültige Antworten können falsch werden, wenn sie die Besonderheiten einer Situation ausklammern. Sie sind aber selbstverständlich kritische Leitideen, an denen jede Situation gemessen werden muß, denn Situationen dürfen nicht selber zur unumstößlichen Norm werden, sondern müssen auch veränderbar sein.[24]

2. Liturgische Konsequenzen

Die Liturgie findet aufgrund semiotischer Einsichten auch wieder guten Gewissens zu sich selbst als Feier.

Immer, wenn die Liturgie Elemente des Feierns aufgreift, setzt sie sich dem Verdacht der Verkitschung und Volksverdummung aus. Aus einer neuen Sicht der Zeichen und ihrer Wirkungen bekommen auch die scheinbaren Randerscheinungen in der Liturgie wie Kerzen, feierliches Gehen, Gesang, Blumen, Gesten, geordnete Aufstellung, Schweigen, Weihrauch und räumliche Anordnung mehr Bedeutung, als nur schmückendes Beiwerk zu sein, auf das man auch verzichten könnte.

Allerdings müssen diese Zeichen gekonnt eingesetzt werden. An einem Beispiel läßt sich dieses Anliegen verdeutlichen. Es scheint für den Ablauf eines Gottesdienstes unerheblich zu sein, ob die Meßtexte aus einer Ringmappe, aus einer Anzahl von handgeschriebenen Zetteln oder aus einem schön gebundenen Buch vorgetragen werden. In der Wirkung ist es aber auf keinen Fall unerheblich. Das Vorlesen von Zetteln erweckt den Eindruck von solider Vorbereitung durch den Zelebranten, also ein auf jeden Fall begrüßenswerter Umstand, es sagt aber auch mit aus: „Ich habe es mir für euch überlegt, ihr müßt euch nun mit meinen Gedanken auseinandersetzen."

---

[23] Vgl. *R. Volp*, Situation als Weltsegment und Sinnmarge, in: Zeichen, 146—168.

[24] Vgl. dazu: *R. Volp*, Situation, in: Zeichen, 158: „ Es gehört zu den schwerwiegenden Fehlern praktisch-theologischer Diskussion, daß man kirchlich anerkannte Konventionen entweder einfach reproduzieren will oder gar mit Hilfe von reproduzierten Handlungszielen auf den Weg zu bringen versucht. Beides muß scheitern, weil die Ausgangslagen von Fragestellung, Ursprungssituation, angestrebter Lage und der jeweils möglichen Notation nicht hinreichend unterschieden werden.
Semiotische Einsichten ermöglichen es jedoch, sowohl das semantische Profil der unterschiedlichen Situationen wie die neuerliche Auswertung von Sinnmargen aufmerksamer einzubringen. Wenn von Erfahrungen der Transzendenz in unseren Tagen geredet werden soll, ist höchste Zeit, sich auf solche Instrumentarien zu besinnen."

Der Gottesdienstteilnehmer hat wenig Möglichkeiten, sich auf diese Art von Gottesdienst vorzubereiten, er muß sich auf Überraschungen gefaßt machen.
Das solide, schön gestaltete Buch erweckt den Eindruck von fester Tradition, die mir immer zugänglich ist — ich kann dieses Buch selber vorher lesen und mich daher vorbereiten — aber es sagt auch: „Daran ist nichts zu verändern; das ist zum Buch gewordene Erfahrung."
Beide Inhalte werden vermittelt werden müssen, wichtig ist nur, daß nicht ungewollt etwas anderes vermittelt wird.
Bei vielen liturgischen Feiern, die gut vorbereitet sind, ist das schale Gefühl, daß sie im Grunde doch nicht so effektvoll waren wie geplant, nicht unbegründet.
Die Sakramente, in denen die Salbung ein wesentliches Element ist, bleiben unverständlich, solange die Salbung nicht als Salbung erkennbar wird. Es wäre sicherlich interessant zu erfahren, wieviele Firmlinge in der Firmung eine Salbung mit wohlriechendem Öl erkennen können, wenn weder von der Salbung noch vom Wohlgeruch etwas zu spüren ist. Der Backenstreich hat jedenfalls mehr Eindruck gemacht; ebenso ist es mit der bischöflichen Mitra.
Die Krankensalbung ist trotz aller theologischen Erklärungen für die Betroffenen ein „Sterbesakrament" geblieben, das aufgrund dieser Sicht bisweilen auch noch zusätzlichen Schrecken einjagt. Das Zeichen der Salbung, an und für sich ein Zeichen der Heilung und der Stärkung, wird nicht als solches empfunden. Es ist als Salbung nicht erkennbar; das würde eine deutlichere Hervorhebung der Salbung verlangen. Aber auch die bisher betonte Verbindung zwischen Krankensalbung und Tod ist pastoral noch aufzuarbeiten. In manchen Pfarren wird z. B. am Krankensonntag eine gemeinsame Krankensalbung in der Kirche oder im Pfarrheim gefeiert. Das ist zumindest ein Versuch, das Umfeld dieses Zeichens so zu verändern, daß es das Gemeinte anzeigt.
Daß die Taufe als Sakrament der Reinigung von Erbsünde leichter erfaßbar ist und weniger leicht als Sakrament neuen Lebens, wird wohl an der spärlichen Verwendung von Wasser liegen und auch an der Art der Verwendung, die doch eher an eine Kopfwäsche erinnert als an das Hervorgehen aus dem Grab zum neuen Leben.
Daß das Bußsakrament noch immer nicht zur frohen Feier der Vergebung geworden ist, liegt sicher nicht zuletzt auch daran, daß die Elemente des Feierns bei diesem Sakrament besonders wenig hervorgehoben werden.
Die beim Gottesdienst vorgesehene Körperhaltung wird von vielen Gottesdienstteilnehmern noch immer nur als Erfüllung einer Vorschrift empfunden und nicht als Ausdruck einer inneren Haltung, weshalb sie ungewollt sogar zu einem negativen Zeichen werden kann. Eine bei der Messe immerzu nur sitzende Gemeinde wird sich schwer tun, einem Fremden das Gefühl zu vermitteln, es handle sich dabei um eine Feier von Menschen, die durch Tod und Auferstehung Jesu so betroffen sind, daß ihre Feier von dieser Erinnerung wirklich geprägt wird.

3. Zeichen im Zusammenhang der alltäglichen Lebensvollzüge

Zeichen werden sicher nicht nur archetypisch wirksam, d. h. sie brauchen auch eine Einführung; doch diese Einführung darf nicht erst durch einen Kommentator beim Gottesdienst geschehen, sondern muß sich aus dem übrigen Lebenszusammenhang ergeben.
Es ist eine bekannte Tatsache, daß die Feier der Eucharistie ohne die Voraussetzung von Eßkultur schwer begreiflich zu machen ist. Ebenso wird der Sinn einer Prozession im-

mer weniger verstehbar in einer Gesellschaft, in der es Menschen nicht mehr erleben, gemeinsam auf ein Ziel buchstäblich zugehen zu müssen und am gemeinsamen Gehen Freude zu haben. Die verbale Erklärung, daß die Prozession „gemeinsam Unterwegssein" bedeuten könnte, wird kaum zu einer inneren Anteilnahme daran verhelfen.
Der Glaube braucht Zeichen, um das Leben als Ganzes zum Ausdruck bringen zu können. Wo die Randerscheinungen das „Wort" ständig Lügen strafen, wirken die Zeichen der Kirche negativ.
Deutlich genug ist das an der Diskussion zu sehen, ob wiederverheiratete Geschiedene wieder zur Kommunion gehen dürften; diese teilweise sehr heftig geführte Diskussion wäre nicht denkbar, hätte der Kommuniongang nicht doch mehr Bedeutung als alle Beteuerungen, daß die Kirche größtes Verständnis für die schwierige Situation der Betroffenen habe.
Die Vieldeutigkeit der Zeichen entspricht der Vieldeutigkeit des Lebens, aber auch seiner Vielfalt. Sich auf die vielen Begleitumstände menschlichen Handelns und deren Signalwirkung zu besinnen, macht zwar den Glauben und die Glaubensvermittlung nicht einfacher, ermöglicht aber situationsgerechtes Verhalten, das dennoch nicht bloßer Willkür entspringt, sondern dem Willen, den Tatsachen zu entsprechen.
Wo solche Transzendenzvermittlung gelingt, wird sie kaum als lebensfremde Ideologie mißverstanden.

PHILIPP HARNONCOURT

Der Gebrauch von Zeichen und Symbolen in der Liturgie

Symbole und Rituale wurden eine Zeitlang der Magie verdächtigt. Bis die Verhaltensforschung unserer Tage deren existentielle Bedeutung für den Menschen in der Gemeinschaft (neu) entdeckt hat. Der Autor, der für den *bewußten* Gebrauch des Symbols als Zeichen des Glaubens in der Liturgie plädiert, erkennt dessen Wesen in der Stilisierung, die durch Reduktion und Intensivierung alltäglicher Dinge und Handlungen erreicht wird. (Redaktion)

Die Liturgie der Kirche ist angewiesen auf den Gebrauch von Zeichen und Symbolen. Er ist für sie sogar konstitutiv, weil Liturgie neben anderen Beschreibungen ihres Wesens auch als „Feier des Glaubens durch zeichenhaftes Handeln" definiert werden kann. Während das private und persönliche Gebet des einzelnen Christen von ihm auch ohne Äußerung allein in seinem Inneren vollzogen werden kann, ist Liturgie der Kirche prinzipiell nur in und mit äußeren Formen möglich, ohne daß aber diese Formen selbst und allein das Wesen der Liturgie ausmachen.

In der vorliegenden Untersuchung wird zunächst (1.) eine Klarstellung der Begriffe und ihrer Bedeutung versucht; dann soll (2.) etwas zum Zeichengebrauch im menschlichen, besonders im gemeinschaftlichen Leben dargelegt werden; weiters wird (3.) der spezielle Zeichen- und Symbolgebrauch in der Liturgie darzulegen und zu begründen sein; und schließlich sollen (4.) einige Beispiele zur Illustration beigebracht werden.

1. Was sind Zeichen und Symbole?

Alle Zeichen und/oder Symbole sind mit den Sinnen wahrnehmbare *Träger von Bedeutung*, wobei die Bedeutung jeweils durch Deutung des Zeichens zu erfassen ist. Vom wahrnehmbaren *Zeichen* ist daher das *Bezeichnete*, die im Zeichen zum Ausdruck gebrachte Bedeutung, zu unterscheiden, aber oft nicht zu trennen.

Ob zwischen Zeichen und Symbolen zu unterscheiden ist, ist eine Frage der Übereinkunft. In den Naturwissenschaften z. B. werden die Wörter Symbol und Zeichen in der Regel vollständig synonym gebraucht. Im sonstigen Sprachgebrauch werden oft nur jene Zeichen *Symbole* genannt, deren Bedeutung besondere *Werte* einschließt. Es ist zwar jedes Symbol ein Zeichen, aber nicht jedes Zeichen ein Symbol. In der religiösen und theologischen Sprache wird nicht selten der Begriff Symbol den *Zeichen des Glaubens* vorbehalten, d. h. Zeichen, zu deren vordergründiger natürlicher Bedeutung eine zusätzliche übernatürliche Bedeutung, die nur dem Glauben zugänglich ist, hinzukommt.

Im täglichen Sprachgebrauch können die Wörter *Symbol* und *symbolisch* in geradezu gegensätzlicher Weise gebraucht werden (Beispiel: „eine wahrhaft symbolische Geste", d. h. ein Akt von großer Bedeutung; oder „nur eine symbolische Geste", d. h. ein Akt ohne Bedeutung), je nachdem für wie real oder irreal der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem gesehen wird.

Dieser Zusammenhang sollte der etymologischen Wortbedeutung nach beim Symbol besonders stark, ja unaufhebbar sein, denn das *Symbolon* (wörtlich: das Zusammengeballte) ist ein Gefüge aus zwei Teilen, die unverwechselbar zusammengehören, wie Siegel und Abdruck, wie auseinandergebrochene und wieder zusammengefügte Teile eines Ganzen, die nur so und nicht anders zusammenpassen. Das *Zeichen* hingegen ist etymologisch ein etwas (anderes) Zeigendes, auf etwas Hinweisendes, etwas Aussagendes, d. h. aber zugleich etwas vom Bezeichneten, Angezeigten bzw. Ausgesagten immer auch Verschiedenes. — Wir lassen diese Unterscheidungen zunächst unbeachtet.

Das Zeichen und seine Bedeutung, d. h. also Zeichen und Bezeichnetes, Symbol und

Symbolisiertes, gehören untrennbar zusammen, sind aber doch auch voneinander zu unterscheiden als zwei Komponenten bzw. Konstituenten eines Ganzen.

Es gibt verschiedene Arten von Zeichen und auch verschiedene Unterscheidungskriterien.

- Je nach den Sinnen, mit denen Zeichen wahrgenommen werden, sind *akustische* (verbale und/oder nonverbale), *visuelle, tastbare, riechbare* und *schmeckbare* Zeichen zu unterscheiden, wobei natürlich auch mehrere Sinne gleichzeitig tätig sein können. Raum wird z. B. durch Sehen, Hören und Tasten (Gehen) wahrgenommen, auch das Riechen kann dabei eine Rolle spielen. Sprache kann durch Hören, aber auch durch Sehen (Lesen) wahrgenommen werden.

- Je nach dem Bezug zu Zeit und Veränderlichkeit sind *statische* und *dynamische* Zeichen zu unterscheiden; zu den letzteren gehören die Rituale als zeichenhafte Handlungen. Statisch sind Farben, Formen, Gegenstände usw., dynamisch ist jedes wahrnehmbare, einen Vorgang bildende bedeutsame Geschehen. Brot, Wasser, Licht usw. sind statische Zeichen, und diesen entsprechen als die dynamischen zeichenhaften Handlungen Brechen, Austeilen, Nehmen, Essen (Brot); Trinken, Waschen, Gießen (Wasser); Anzünden, Brennen, Auslöschen (Licht) usw.

- Je nach dem Zustandekommen des Zeichens können *natürliche* und *künstliche* Zeichen unterschieden werden; erstere werden entweder instinktiv gedeutet (z. B. Angst- oder Lockruf) oder durch längere Erfahrung (z. B. Herbstfarben, Regenwolken, wiederkehrende kosmische Wahrnehmungen), letztere müssen gelernt werden (z. B. Buchstaben, Zahlenzeichen, Namen usw.).

- Je nach dem Zusammenhang mit der Bedeutung gibt es *hinweisende* oder *konstituierende* Zeichen; so weist z. B. eine Hinweistafel am Straßenrand auf eine sonst noch nicht erkennbare Kurve hin, die aber existiert, auch wenn die Tafel nicht vorhanden wäre, während ein ‚Halteverbot' oder eine ‚Einbahn' durch die Aufstellung der entsprechenden Tafel erst zustande kommt.

- Je nach Eigenart der Information sind eher *sachbezogene*, rational vermittelnde, und eher *personbezogene* bzw. *beziehungsbestimmte*, emotional vermittelnde Zeichen zu unterscheiden, z. B. Sprache, die Gegenstände oder Sachverhalte eindeutig bekanntgibt, und Kunst, Musik und Körpersprache, die eher als Zeugnisse zu verstehen sind, zwar weniger klar und eindeutig, aber in der Regel stärker und persönlich verbindlicher. Letztere geben dem Wahrnehmenden nicht nur *etwas* bekannt, sondern lassen ihn am Ausgedrückten auch tatsächlich teilnehmen, sie sind ‚mit-teilend' im wörtlichen Sinn. Wird z. B. aus Freude gesungen und getanzt, so wird den Teilnehmenden auch an der Freude Anteil gegeben.

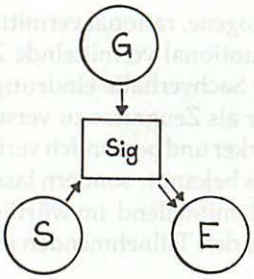
Es ist wichtig, daß die *Sprache* nicht dem Zeichen als etwas anderes gegenübergestellt wird, wie das nicht selten in der Erklärung der Sakramente geschieht, wenn sie als Einheit aus Wort und Zeichen definiert werden, denn auch die Sprache ist zunächst einmal ein (akustisches bzw. in der Literatur ein visuell vermittelndes) Zeichensystem. Richtigerweise können verbale und nonverbale Zeichensysteme mit je spezifischer Informationskapazität und Mitteilungsweise unterschieden werden.

Der Zusammenhang zwischen Zeichen und Bezeichnetem (Gestalt und Gehalt, Form und Inhalt, Bedeutungsträger und Bedeutung) kann sehr verschieden sein und reicht

von prinzipiell untrennbarer Einheit bei fast allen natürlichen Zeichen und Verhaltensweisen bis zu klar trennbarer Unterschiedenheit etwa bei bestimmten willkürlich vereinbarten Geheimzeichen.

2. Zeichengebrauch im menschlichen Leben

Zeichen und Symbole, Zeichenhandlungen und Rituale haben ihren Sinn nicht in sich selbst, sondern im sozialen Gebrauch zwischen sinnbegabten Lebewesen. In primärer Weise gilt das schon von den Tieren und in voll entfalteter Weise vom Menschen.
Menschsein ist geprägt vom Zusammenhang Leib — Seele — Geist, mit anderen Worten vom Personsein im Körper, aber ebenso vom Existieren als Individuum und doch Bezogen- und Angewiesensein auf andere. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der Kommunikation, der gegenseitigen Verständigung, und diese geht ausschließlich mit Hilfe von Zeichen vor sich. Voraussetzung für das Funktionieren von Kommunikation ist einerseits die *Äußerungsfähigkeit* des einen (Kommunikator, Sender) auf eine für einen anderen (Kommunikant, Empfänger) wahrnehmbare Weise, andererseits die sinnhafte *Wahrnehmungsfähigkeit* für ‚Eindrücke', die der andere als ‚Ausdrücke' von sich gibt. Beide Fähigkeiten sind leibgebunden. Menschen können sich nur durch ihren Leib verständigen. Eine Kommunikation von Geist zu Geist gibt es nicht. Die primitivste Form von Äußerung ist das *Verhalten*, aus dem sich kein Mensch zurückziehen kann. Auch der Schlafende oder der Sich-tot-Stellende ‚verhält' sich auf eine wahrnehmbare und deutbare Weise.
Das unverzichtbare Mittel der Kommunikation ist das Zeichen, das in der Kommunikationstheorie in der Regel *Signal* genannt wird. Dieses Signal ist Ausdruck und Kundgabe des Senders; Eindruck und Appell für den Empfänger, Information zu erfassen; es ist aber auch Darstellung eines Sachverhaltes oder Gegenstands, wenn der Sender dem Empfänger *etwas* (von ihm selbst Verschiedenes) mitteilt. Der Empfänger erfährt also durch das Signal sowohl Selbstkundgabe des Senders, der *sich* äußert, wie auch Informationen über *etwas*, was ihm mitgeteilt wird.
Der Wiener Psychologe Karl Bühler († 1963) hat den Kommunikationsprozeß (mit verbalen Signalen) durch ein einfaches Schema[1] veranschaulicht:



S = Sender
E = Empfänger
G = Gegenstand/Sachverhalt
Sig = Signal

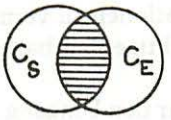
Wer (S) teilt *wem* (E) *was* (G) mit und *wodurch* (Sig)?

Das *Signal* steht also in einem dreifachen Zusammenhang:
- für den Sender ist es Äußerung und *Selbstmitteilung* und steht daher unter dem Anspruch der Wahrhaftigkeit und Glaubwürdigkeit;
- für den Gegenstand oder Sachverhalt, der mitgeteilt wird, ist es *Darstellung* und steht unter dem Anspruch von Richtigkeit und Angemessenheit;

[1] *K. Bühler*, Sprachtheorie, Wien [1]1935 und [2]1965; vgl. auch ders., Ausdruckstheorie, Wien [1]1932, [2]1968.

• für den Empfänger ist es ein *Appell* zur Auslösung einer Reaktion (Zustimmung, Ablehnung, Information) und steht unter dem Anspruch von Verständlichkeit, Erfaßbarkeit und Wirksamkeit.[2]

Damit Kommunikation funktionieren kann, ist es wichtig, daß Sender und Empfänger über einen (mindestens teilweise) *gemeinsamen Zeichenvorrat* verfügen. Dieser dem einzelnen verfügbare Bestand an Signalen und Signalsystemen (alles was im 1. Teil über Zeichen, Symbol und Ritual gesagt wurde, gehört hierher) wird *Code* genannt. Der Sender *codiert* seine Mitteilung im Signal, der Empfänger muß sie *decodieren*. Auch dafür gibt es ein Schema:



C_S = Code des Senders
C_E = Code des Empfängers
Nur mit Signalen aus dem Deckungsbereich von C_S und C_E ist Kommunikation möglich.

Kommunikation ist immer ein *gerichteter Prozeß*, das heißt, das vom Sender ausgehende Signal muß vom Empfänger wahrgenommen und gedeutet (erfaßt bzw. verstanden) werden. Jede Kommunikation verläuft aber gleichzeitig (oder nacheinander) auch in umgekehrter Richtung: Der Empfänger gibt dem Sender (jetzt aber mit umgekehrt verteilten Rollen) als *Rückäußerung*, feed-back genannt, zu erkennen, ob und wie er informiert wird. Der Sender versucht das Verhalten des Empfängers dementsprechend zu deuten.

Für die lebens- und überlebenswichtigen Formen der Kommunikation sind die Signale und ihre Deutung durch angeborenen Instinkt bestimmt. Darauf aufbauend wurden im Lauf der Menschheitsgeschichte und werden im Zug der sozialen und individuellen Entwicklung durch Erfahrung und Lernen, durch Kultur und Tradition Kommunikationssysteme vielfältiger Art geschaffen und entwickelt (Sprache, Kunst usw.), die dem Menschen zur Verfügung stehen und mit denen er seine geistigen Anlagen (Verstand, Gefühl, Wille, Ethik, Ästhetik usw.) zur Entfaltung bringt.

Jede Kommunikation setzt eine gewisse Stabilität und Konventionen im Zeichengebrauch voraus, damit Verständigung überhaupt funktionieren kann. Dem steht nicht entgegen, sondern gerade das ermöglicht auch, daß es daneben auch höchst individuelle Weisen des Ausdrucks gibt. Im Wechselspiel von allgemeinem und individuellem, von ritualisiertem und spontanem Ausdruck, also von Überkommenem und Neuem, bleibt Kommunikation möglich und entwickelt sich auch weiter, manchesmal freilich auch auseinander.

Im Hinblick auf den Zeichen- und Symbolgebrauch in all seinen Spielarten ist das Verständnis bzw. die *Deutung* von größter Wichtigkeit, sonst brechen ganze Bereiche der Kultur zusammen. Grundsätzlich lassen sich zwei Wege zu kommunikativem Gebrauch und Verständnis von Zeichen unterscheiden.

• Der Weg vom Zeichen zum Bezeichneten, also die Fragen: Was bedeutet das (objektiv, subjektiv . . .)? Was soll darin zum Ausdruck kommen? Wer äußert sich so?

• Der Weg vom Inhalt zur Form, also die Fragen: Wie kann ich, muß ich, darf ich etwas ganz Bestimmtes und/oder auch mich selbst zum Ausdruck bringen? Das gilt ganz be-

---

[2] *Ph. Harnoncourt*, Singen im Gottesdienst — Ausdruck des Glaubens oder liturgische Zumutung, in: *H. Becker — R. Kaczynski* (Hgg.), Liturgie und Dichtung. Ein interdisziplinäres Kompendium (FS Dürig) 2. Bd., St. Ottilien 1983, 139—172, bes. 141.

sonders für alles, was sich rational-verbal nicht zutreffend ausdrücken läßt und daher auf andere Äußerungsweisen angewiesen ist; hierher gehören alle Formen der Kunst, auch die Poesie als Form künstlerisch verdichteter Sprache.
Beim Zeichengebrauch zur Kommunikation kann es zu komplizierten Strukturen kommen, wenn in einem Signal — hier sagen wir zutreffender Symbol — mehrere Bedeutungen auf verschiedenen Ebenen enthalten und zu erfassen, das heißt wenn auch mehrere Deutungen möglich sind. Der Adler kann z. B. Abbild eines bestimmten Vogels und Symbol der Kraft und Freiheit, Symbol des wirksamen Schutzes und auch Reichssymbol sein. Das Mittel der *Stilisierung*, d. h. der Verfremdung in irgendeiner Art (wir kommen darauf im 3. Teil zurück), wird angewendet, um die Interpretation in bestimmte Richtungen zu lenken bzw. um kurzschlüssige Fehlinterpretationen zu vermeiden. In der Kunst hat sowohl diese Stilisierung wie auch die vielschichtige Deutbarkeit besonderes Gewicht.
Für die zwischenmenschliche Kommunikation, aber auch für den Umgang des Menschen mit allem, was Nicht-Ich ist, kommt den Symbolen *Bild* und *Namen* die größte Bedeutung zu. Beide stehen für den so Abgebildeten bzw. den so Benannten. Wer das Bild hat, hat den Abgebildeten, und wer einen Namen kennt, hat den Benannten, und so kann in gewisser Weise über andere und anderes verfügt werden (Ehrung, Schmähung, festhalten, verstoßen usw.; vgl. dazu Gen 2,20; Lk 10,20; Joh 10,3). Darum darf sich der Mensch von Gott weder ein Bild machen noch seinen Namen wissen bzw. aussprechen. Daß die Menschen auch in unserer rational orientierten Zeit noch Verständnis für Bedeutung und Wert von Bild und Namen haben, zeigt sich im Aufheben, Schenken, Zerreißen, Wegwerfen . . . von Bildern und in Gedenktafeln, Ehrenlisten, Namensschildern, Unterschriften, Anrufen, Sich-Vorstellen und anderen Formen des Namengebrauches.

3. Symbolgebrauch in der Liturgie

Zwei Gründe lassen sich dafür anführen, daß Christen ganz allgemein in ihrem Glaubensleben, aber speziell in der Liturgie, auf den Gebrauch von Zeichen, Symbolen und Ritualen nicht verzichten können, ein anthropologischer und ein theologischer Grund:

- Die Feier gläubiger Christen in ihrer Versammlung, welcher Art sie auch sei, ist immer ein *kommunikativer Prozeß*,[3] weil Menschen etwas gemeinsam tun. Es sind daher auch die Grundregeln kommunikativen Handelns, die Regeln des glaubwürdigen, angemessenen und erfaßbaren Zeichengebrauchs zu beachten.

- Das Mysterium Christi, Zentrum christlichen Glaubens und wesentlicher Inhalt jeder liturgischen Gedächtnisfeier, ist durch *Inkarnation* geprägt. Es ist unfaßbar, aber wahr, daß Gott, „der ganz Andere", sich auf menschliche, und das heißt auf sinnenfällige Weise dem Menschen zuwendet und ihn vom Unheil zum Heil führt. Inkarnation ist Sichtbarwerden des Unsichtbaren, Hörbarwerden des Unhörbaren, (Be-)Greifbarwerden des Un(be)greiflichen, Zeithaft- und Sterblich-werden des Ewigen und Unsterblichen . . . Gott wird für den Menschen kommunikabel. Der Mensch Jesus ist als Christus/Messias Signal der Selbstkundgabe Gottes auf den Menschen zu.
In Jesus Christus ist der Mensch, der schon als personales Geschöpf „Bild Gottes" ist

[3] *Ph. Harnoncourt*, Liturgie als kommunikatives Geschehen, in: Liturgisches Jahrbuch 25 (1975) 5—27; *P. Born*, Sprache und Sprechen im Gottesdienst, in: Liturgisches Jahrbuch 25 (1975) 28—46; *M. B. Merz*, Gottesdienst als Mitteilung. Kommunikative Aspekte rituellen Handelns. Tagungsbericht, in: Liturgisches Jahrbuch 34 (1984) 50—53.

(Gen 1, 26f), Sakrament des Heiles, Träger der Gegenwart des heilbringenden Gottes geworden: Gott in Menschengestalt, zugleich dem Menschen nahegekommen und erfaßbar geworden, und doch auch verhüllt geblieben. Die Sinne können, ja müssen am wahrnehmbaren Symbol, am vordergründigen Menschsein Jesu hängenbleiben, nur dem Glauben ist das Mysterium Christi (mysterium incarnati, mysterium salutis, mysterium fidei) zugänglich.
Das Menschsein Gottes in Jesus ist ganz und gar wirkliches und echtes Menschsein, aber es weist über sich hinaus, nach oben oder in die Tiefe, es wird transparent auf Gott hin. Und als Konsequenz aus der Inkarnation ergibt sich, daß alles Geschaffene zum Zeichen des Glaubens werden kann, zum Hinweis auf etwas, das, oder auf den, der dahinter steht.
Der Zeichengebrauch in der Liturgie steht darum notwendigerweise unter einem doppelten Anspruch: Die Zeichen müssen auf der menschlichen Ebene, die selbst schon vielschichtig sein kann, stimmen, sie müssen aber als Zeichen des Glaubens auch über sich hinausweisen, den Blick und das Ohr vom Vordergründigen zum Hintergründigen lenken, von der „Bildebene" zur „Sinnebene" (Heinrich Schlier). Denn sonst gilt das Wort über den blinden und tauben Knecht Israel: „Vieles sieht er und sieht doch nicht, die Ohren hat er offen und hört doch nicht." (Jes 42, 20).
Alle Formen *liturgischen Handelns* — Sprechen, Lesen, Singen, Musizieren, Hören und Schweigen; Agieren und Schauen; Gehen, Stehen, Sitzen, Knien, und alle Gesten des Körpers; Essen und Trinken; Waschen, Salben usw. — und ebenso alles *liturgische Gerät* — der Raum und seine Ausstattung: Altar, Ambo, Kathedra, Kreuz, Bild, Licht; Kleidung und Bücher; Wasser, Weihrauch usw. haben Symbolwert. Zunächst haben sie ihren Sitz und ihre Bedeutung im alltäglichen Leben des einzelnen und in der Gemeinschaft. Ihre Einfügung in die Liturgie steht nicht im Gegensatz zu ihrem alltäglichen profanen Sinn, sondern erweitert, erhöht und vertieft ihn zu glaubens-symbolischer Bedeutung. Dabei darf der analoge Zusammenhang zwischen profan-vordergründiger und hintergründig-symbolischer Bedeutung keinesfalls verlorengehen, weil sonst die Glaubensbedeutung verfälscht wird und nicht mehr erfaßt werden kann. Brot, um ein Beispiel zu nennen, muß auch als Sakrament Speise und zum Essen bestimmt bleiben; ist das nicht mehr erkennbar, wird der wesentliche Sinn der Eucharistie verdunkelt.
Damit nun die Aufmerksamkeit bei Gebrauch von liturgischen und besonders sakramentalen Zeichen und Symbolhandlungen nicht beim alltäglichen profan-vordergründigen Sinn stehenbleibt, sondern zur Tiefe der hintergründigen Bedeutung, zum Glaubensverständnis weitergeführt wird, erfährt das Zeichen — sei es Gerät oder wahrnehmbares Handeln — die bereits oben erwähnte *Stilisierung*, die man am besten „Öffnung nach oben" oder „Öffnung in die Tiefe" nennen könnte. Das natürliche Zeichen wird dadurch „transparent", es weist über sich hinaus und macht einen Transzendenz-Bezug erkennbar. So wird deutlich, daß das liturgische Handeln nicht einfach und nur ein alltäglich zweckhaftes oder auch zweckfreies Tun unter Menschen ist, sondern daß es hier immer um den lebendigen Gott geht, dessen liebevolle Zuwendung zu uns wir verkündend und dankend feiern und feiernd neu erfahren dürfen.
Die hier genannte *Stilisierung* zur Gewinnung von Transparenz und zur Erschließung von Transzendenz kann sowohl durch *Reduktion* wie auch durch *Intensivierung* geschehen, häufig sogar durch beides. Die eucharistische Speise — um beim bereits herangezogenen Beispiel zu bleiben — wird zu einem kleinen Bissen und einem kleinen Schluck *reduziert*, um erfahrbar zu machen, daß es hier nicht mehr auf die Sättigung des Leibes ankommt; aber zugleich wird der einfache Trinkbecher durch seine kostbare künstleri-

sche Gestaltung so *intensiviert*, daß doch auch die unaussprechliche Kostbarkeit und Heiligkeit des Sakraments erkannt werden kann.
Auch für das Menschsein Gottes in Jesus, den Urgrund aller christlichen Glaubenssymbolik, gilt dieses Prinzip der Stilisierung als Einladung zum Glauben: Er ist menschlich gesehen ganz arm, heimat- und rechtlos, um keine nur menschlichen Erwartungen zu wecken; zugleich aber wirkt er in Allmacht (Wunderzeichen!) und spricht in Vollmacht, um zum Glauben an ihn einzuladen. Weder in der äußersten Not noch im allmächtigen Wirken hört Jesus auf, Mensch zu sein; doch dieses konkrete Menschsein Jesu weist deutlich über sich hinaus und provoziert die Frage: „Wer ist dieser?" (Mt 8, 27); ja er fragt auch selbst: „Für wen haltet ihr mich?" (Mt 16, 15).
Im Hinblick auf die in der Liturgie und Verkündigung so überaus wichtige *Sprache* als Zeichen und Medium des Glaubens finden wir Reduzierung in knappen Formeln und ganz radikal in staunendem Schweigen; Intensivierung hingegen finden wir in poetischer Verdichtung, in Preisung und Gesang bis hin zum Jubilus (das ist etwas ganz anderes als die heute so oft anzutreffende schreckliche Geschwätzigkeit!). Wovon man nicht reden kann, davon hat man zu schweigen, forderte Ludwig Wittgenstein resignierend und doch mit Recht; wovon man nicht reden, aber auch nicht schweigen kann (vgl. 1 Kor 2, 9), davon muß man singen!

Für den rechten Symbolgebrauch in der Liturgie ergeben sich auch aus dem Bühlerschen Modell (s. o.) gut anwendbare Kriterien, die heute helfen könnten, manche Fehler bei der Liturgiegestaltung zu vermeiden. Lange Zeit hat man überhaupt nur nach Rubriken gefragt, die für den Zelebranten und eventuell für assistierende Kleriker maßgebend waren, Erfordernisse der Gemeinde aber gänzlich unberücksichtigt gelassen. Seit der Liturgischen Bewegung und endgültig seit der Liturgiereform des II. Vatikanums wird Liturgie wieder als Feier aller versammelten Gläubigen gesehen, alle sollen mittun können, und alle sollen erfassen können, worum es geht. Bei der Festlegung und Auswahl ritueller Elemente sind daher die Gläubigen als Sender in ihrer Ausdrucksfähigkeit und als Empfänger in ihrer Fassungskraft zu berücksichtigen. Das rechtfertigt den Ruf nach zeitgerechten, situationsgerechten, volkstümlichen, jugend- oder kindgemäßen Formen von Texten, Melodien, Bildsymbolen, Kirchenraumgestaltung usw.; dabei wird aber nur zu oft übersehen, daß diese Formen als Kommunikations-Signale auch dem Gegenstand, um den es geht, dem (Glaubens-)Inhalt, der mitzuteilen ist, angemessen sein müssen. Hinsichtlich der Singweisen bei Jugend- und Kindermessen ist die Entscheidung schwierig, wo (angeblich) jugend- und kindgemäßes „rhythmisches Liedgut" dem heiligen Geschehen, der Begegnung Gottes mit den Menschen angemessen ist, d. h. diese Glaubensdimension erschließt oder vielleicht sogar blockiert, weil die vordergründige, oberflächliche Schicht zu dicht ist. Hinsichtlich von Texten ist die Beurteilung leichter. Statt „der Herr ist mein Hirt" (Ps 23), weil wir weder Nomaden noch Agrarier sind, zeitgemäßer „der Herr ist mein Buslenker" zu sagen, kann bei einer Psalmenmeditation hilfreich sein, ist aber im Kommuniongesang in der Messe unangemessen.

4. Zwei Beispiele liturgischen Symbolgebrauches

An Hand von zwei Beispielen sei abschließend dargestellt, wie vielschichtig und damit auch abwechslungsreich uns Symbolgebrauch im Gottesdienst begegnet und wie wir teilnehmend und deutend mit Symbolen umgehen können.

4.1 Das Licht

Leben — ganz besonders menschliches Leben in allen seinen Dimensionen: Arbeit, Feier, Gemeinschaft, erkennendes Sehen, Orientierung . . . — ist nur im Licht möglich. So ist im natürlichen Tag-Nacht-Rhythmus, der als regelmäßiger Wechsel von Licht und Finsternis erfahren wird, der Tag dem Leben und der Tätigkeit zugeordnet, die Nacht dem Schlaf und der Ruhe.
Das Licht — die leuchtenden Himmelskörper Sonne, Mond und Sterne und schließlich auch die dem Menschen dienstbare und von ihm beherrschte Flamme — ist in jedem Kul-

turkreis Sinnbild für Leben, Wahrheit und Liebe. Es gilt als Geschenk der Gottheit oder auch als den Göttern geraubt (Prometheus) und als Zeichen seiner segnenden Huld und Treue. Aber das Licht, besonders als Feuer, ist auch gefährlich: Die Sonne blendet die Augen, ihre sengende Glut kann unbarmherzig töten, daher müssen wir uns vor ihr hüten; und die Flamme kann zum schmelzenden und verzehrenden Brand werden, daher muß sie von uns behütet werden.
Die Tatsache, daß Menschen auch künstlich Licht herstellen und darüber verfügen können — vom Kienspan und Herdfeuer bis zur Leuchtröhre und zum Hochofen —, vervielfacht die Möglichkeiten menschlichen Lebens und menschlicher Tätigkeiten; das unmittelbare Erfassen der Lichtsymbolik wird zwar dadurch beeinträchtigt, aber nicht ganz zerstört. Wie vertraut und beliebt schon im Zusammenleben von Menschen die Lichtsymbolik ist, zeigen die Worte wie „Lebenslicht", „sein Licht leuchten lassen", „ein leuchtendes Vorbild" . . . und auch der Gebrauch von Kerzen als Geschenk, für Feiern usw.
Nach *biblischer* Vorstellung ist Gott selbst das absolute Licht (1 Joh 1, 5), und er wohnt auch „im unzugänglichen Licht" (1 Tim 6, 16). Das erste, was Gott schuf, ist Licht, und er schied zwischen Tag und Nacht (Gen 1, 3—5); dann schuf er die Himmelsleuchten: die Sonne für den Tag, den Mond und die Sterne für die Nacht (Gen 1, 14—19); wenn die Schöpfung zur Vollendung gelangt, wird es keine Nacht mehr geben und braucht es auch keine Himmelsleuchten mehr, „denn der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten" (Offb 22, 5). Gott erscheint dem Mose im Feuer des brennenden Dornbusches (Ex 2, 2f) und er begleitet sein Volk in einer leuchtenden Feuersäule durch die Dunkelheit der Nacht (Ex 13, 21f). Der ewige Sohn des Vaters ist „Licht vom Licht"; der kommende Erlöser wird als „Sonne der Gerechtigkeit" (Mal 3, 20) und als „das aufstrahlende Licht aus der Höhe" (Lk 2, 78f) bezeichnet. Christus nennt sich selbst „das Licht der Welt" (Joh 8,12); er ist „das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet" (Joh 1, 9); er sagt aber auch zu seinen Jüngern: „Ihr seid das Licht der Welt" (Mt 5, 14). Im Gleichnis vom kommenden Bräutigam verlangt er, daß ihn die Seinen „mit brennenden Lampen" erwarten (Mt 25, 1ff). Das läuternde und verzehrende Feuer ist auch Symbol des Opfers, der vollständigen Hingabe, aber auch Symbol des Gerichtes (Mt 25, 41; Offb 20, 9f. 14f).
Die *Liturgie* benötigt Licht zunächst einmal ganz pragmatisch, als Voraussetzung für ihre Feiern. Sie benützt aber das Licht, zumal die „lebendige" Flamme, immer auch symbolisch. Ob die Sonne oder strahlende Scheinwerfer den Altar in Licht tauchen, zur Liturgie werden immer Kerzen entzündet. Schon Hieronymus verteidigt den verschwenderischen Gebrauch von Licht im Gottesdienst mit dem Hinweis, es müsse doch Freude zum Ausdruck kommen. Die Symbolik des Lichts wird intensivierend unterstrichen durch die große Zahl von Leuchten und deren kostbare Anfertigung oder durch mächtige Feuer (Osterfeuer); reduzierende Stilisierung zeigt sich in der kleinen Flamme des „Ewigen Lichtes" und der einzelnen Kerze.
Die Liturgie der Kirche enthält sowohl spezielle *Licht-Riten* wie auch ganz allgemein die symbolische Verwendung von Licht, wofür spezielle *Lichtgeräte* gebraucht werden; aber wir finden eine reich entfaltete Lichtsymbolik auch in *liturgischen Texten* aller Art: in Lesungen, Hymnen und Gesängen (ganz besonders im Stundengebet der röm. Kirche!), in Gebeten und Akklamationen, auf die näher einzugehen hier der Raum fehlt.

Auf einzelne *Lichtriten* in der Liturgie sei hingewiesen:

- Im abendlichen *Entzünden des Lichts* zur Vesper (Lucernar) wird der erhöhte Herr als unbesiegtes Licht, als Sonne, die nicht untergeht, gepriesen. Das Entzünden der Oster-

kerze am neuen Feuer und das Singen des „Exsultet" am Beginn der Osternacht ist ein feierlich entfaltetes Lucernar.

- Das *Entzünden und Brennen der Osterkerze* in der Osterzeit neben dem Altar, bei Taufen und Begräbnisfeiern weist auf die Gegenwart des Auferstandenen hin, in dessen Namen Christen sich versammeln.

- Das *Entzünden der Taufkerze* symbolisiert das Gnadengeschenk des Glaubens und des göttlichen Lebens im Getauften, Weiterführung der Inkarnation, des Opfers und der Auferstehung Christi durch ihn.

- *Kerzenweihe und Lichterprozession* am Fest der Darstellung des Herrn (Lichtmeß) symbolisieren die Erlösung der Welt als Prozeß der Läuterung und Erleuchtung.

- Die *Lichter,* die den einziehenden Bischof begleiten, die den Altar umgeben, die Kreuz und Evangeliar flankieren, die vor dem Allerheiligsten entzündet, in eucharistischen Prozessionen mitgetragen und bei der Krankenkommunion gebraucht werden, weisen jedesmal auf die Gegenwart Christi hin.

- Die *Flamme* einer Kerze oder Ampel, die vor dem Altar, vor dem Tabernakel, auch vor Bildern von Heiligen und an Gräbern brennt, symbolisiert außer der Gegenwart des Herrn auch Gebet und Opfer des Menschen, der dieses Licht entzündet und für sich brennen läßt.

- *Feuer,* das ein Büschel Werg in wenigen Augenblicken zu Asche verbrennt, symbolisiert bei der Papstweihe eindrucksvoll die Vergänglichkeit alles irdischen Glanzes.

Liturgische Geräte zur symbolischen Verwendung von Licht sind:
- Ampeln, besonders die Ewig-Licht-Ampel,
- Leuchter, besonders Sanktus-Leuchter und Osterkerzen-Leuchter,
- Kerzen, besonders Osterkerze und Taufkerze.

4. 2 Das Wasser

Wie das Licht ist auch das *Wasser* eine elementare Lebensnotwendigkeit. Nur wo es Wasser gibt, ist *Leben* überhaupt möglich; Wasser bringt Steppen und Wüsten zum Blühen, fehlt aber das Wasser, so verwandelt tödliche Trockenheit Äcker und Gärten zu unbewohnbaren Wüsten, nimmt Menschen und Tieren die Nahrung und bringt ihnen den Tod. Wasser ist aber auch Mittel der *Reinigung* und daher Voraussetzung für Anmut und Schönheit. Wert und Bedeutung reinen Wassers ist den Menschen unserer Tage wieder deutlich bewußt geworden, ebenso auch die Lebensbedrohung durch verseuchtes Wasser.

Das Wasser — besonders fruchtbarer Regen, reines Quellwasser, fließende Bäche und Ströme, aber auch in Zisternen gesammeltes (Regen-)Wasser — ist überall auf Erden Symbol des Lebens und der Läuterung, Geschenk der Gottheit und Zeichen seiner Huld und Treue. Die Akzente sind in verschiedenen Klimazonen je nach Not oder Überfluß an Wasser unterschiedlich gesetzt.

Das Wasser — besonders das Meer, der Sumpf, der Wolkenbruch und der Sturzbach — wird aber auch als lebensbedrohend erfahren wegen seiner Bodenlosigkeit und seiner vernichtenden Gewalt. Redensarten vom „Überfluten", „Untergehen", „Hinwegspülen", „Ertrinken" zeigen das deutlich. Auch im Umgang mit dem Wasser muß der Mensch dar-

um Sorgfalt walten lassen. Zu den ältesten Kulturbauten der Menschheit zählen Brunnen, Zisternen, Wasserleitungen und Bewässerungskanäle zur Versorgung mit Wasser, aber auch Regendächer, Pfahlbauten und Dämme zum Schutz vor dem Wasser.
Im *Sprachgebrauch der Bibel* ist Wasser Symbol des Geistes Gottes und seiner Schöpferkraft (Gen 1, 2), Zeichen der Wiederbelebung der „totesten Toten" durch Gottes Geist (Ez 36, 25; 37, 1—10); und immer wieder wird vom *Ausgießen* des Geistes geredet (Joel 3, 1f; Jes 32, 15; Apg 2, 33). Wasser ist Zeichen der Treue Gottes, der seinem Volk „Wasser aus dem Felsen" schenkt (Ex 17, 6), es „zum Ruheplatz am Wasser" führt und ihm „reichlich den Becher füllt" (Ps 23). Wer durstig ist, dem wird der Herr zu trinken geben (Jes 55, 1; Joh 7, 37; Offb 21, 6; 22, 17). Ein Strom lebenspendenden Wassers befruchtete das Paradies der Schöpfung (Gen 2, 10—14) und wird in der Vollendung vom Thron Gottes hervorbrechen (Offb 21, 1; vgl. Ez 47). Im Neuen Testament finden wir gleich zu Beginn die Wassertaufe als Zeichen reinigender Buße, und im Leben und Wirken Jesu kommt dem Wasser reiche Symbolbedeutung zu, in der die alttestamentliche Wassersymbolik aufgegriffen und weiterentfaltet wird: Bei seiner Taufe am Jordan wird er als Geistgesalbter und Sohn Gottes kundgetan (Mk 1, 9—11); er ruft die Durstenden zu sich und verspricht, ihnen seinen lebenspendenden Geist zu trinken zu geben (Joh 4, 14; Joh 7, 37.39), und nach seiner Erhöhung am Kreuz strömen aus seiner geöffneten Seite Blut und Wasser hervor (Joh 19, 34), Geist und Leben für seine Kirche.
Das Alte und das Neue Testament kennen aber auch die vernichtende und ängstigende Bedeutung des Wassers: in der Überschwemmung der Sintflut (Gen 6—8), im Untergang der Ägypter in den Fluten des Roten Meeres (Ex 14, 28), im Bericht über die Flucht des Propheten Jona (Jona 1, 4), in vielen Wendungen der Klagepsalmen — „Schon reicht mir das Wasser bis an die Kehle. Ich bin in tiefem Schlamm versunken und habe keinen Halt mehr. Ich geriet in tiefes Wasser, die Strömung reißt mich fort." (69, 2f), „Ich bin ausgeschüttet wie Wasser" (22, 15) — und im Seesturm, der die Jünger Jesu tödlich bedroht (Mt 14, 24f). Und schließlich ist die Unsicherheit des Meeres, die die Sehnsucht nach Ufer und Hafen wachhält, Symbol für die Situation der Kirche in der Welt, die unterwegs ist zur Vollendung; in dieser Situation muß die Sicherheit des Schiffes genügen.
In der *Liturgie* ist das Bad der Taufe das grundlegende Wasser-Ritual mit seiner vielschichtigen Deutbarkeit: Tod und Untergang des alten Menschen, Reinigung von aller Schuld, Teilnahme an Tod und Auferstehung Jesu, die in seiner Taufe vor-abgebildet waren, Neugeburt aus dem Geist, Eingießung göttlichen Lebens.
Von dieser Taufsymbolik ist jeder rituelle Gebrauch des Weihwassers herzuleiten, der immer Reinigung und Belebung und somit Tauferinnerung bedeutet. Eintauchen, Waschen und Besprengen sind die Symbolhandlungen, nicht aber das Trinken von Wasser. Taufbrunnen, Weihwasserbecken und Aspergill (Sprengwedel) sind dafür bestimmte Geräte.
Es wäre hier auch auf die Verwendung des Wassers in der Volksfrömmigkeit hinzuweisen (Dreikönigswasser, Osterwasser, Stefaniwasser; Wasser von bestimmten Wallfahrtsstätten: Lourdes, hl. Brunnen usw.), die weithin vorchristlichen Ursprungs ist und in deren Bedeutung die Motive Fruchtbarkeit und Leben, Reinigung und Läuterung, Bitte um Segen und Abwehr von Unheil vorherrschen. Eine Verchristlichung dieser Bräuche und ihrer Deutung und ihre Einbeziehung in das liturgische Jahr der Kirche waren unschwer möglich.
Als Fortführung der Wassersymbolik im frühchristlichen Leben wäre auch noch auf den *Fisch* hinzuweisen, der Zeichen für Christus (auch als monogrammatisches Symbol ΙΧΘΥΣ, aus den Anfangsbuchstaben des Namens und der Hoheitstitel: Ιησοῦς,

Χριστός, Θεοῦ, Ὑός, Σωτήρ = Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser, gebildet) und für die Christen ist, und auf das *Schiff* für die Kirche.
Wie für das Licht so gilt auch für das Wasser mit allem, was dazugehört (Flut, Quelle, strömen, gießen, trinken usw.), daß die Liturgie seine Symbolik nicht nur in Ritualen gebraucht, sondern auch in bildlichen Darstellungen (Mosaiken, Fresken . . .) und besonders in liturgischen Texten (Lesungen, Hymnen und Gesängen, Gebeten und Akklamationen), wobei jedenfalls der *Taufwasserweihe* eine besondere Bedeutung zukommt.

Schlußbemerkungen

Noch vor wenigen Jahren maß man der Symbolik in der Liturgie wenig Bedeutung zu, witterte in ihr Gefahren der Magie und des Irrationalen, und das Wort „Ritual" hatte negative Bedeutung: sinnlose und unverständliche Handlung. Das ist inzwischen grundlegend anders geworden. Die Verhaltensforschung hat die existenzielle Bedeutung des Rituals für alle Gemeinschaften von Lebewesen entdeckt, und auch die Literatur unserer Tage zeigt ein wachsendes Interesse an Fragen aus diesem Zusammenhang. Auch in der evangelischen Theologie zeigt sich eine bisher nicht dagewesene Beschäftigung mit dem Symbol, die im ökumenischen Gespräch fruchtbar wird.[4]

---

[4] Auf zwei Publikationen sei hingewiesen: *R. Volp* (Hg.), Zeichen. Semiotik in Theologie und Gottesdienst, Mainz — München 1982; *W. Jetter*, Symbol und Ritual. Anthropologische Elemente im Gottesdienst, Göttingen 1978.

WALTER KIRCHSCHLÄGER

Verkündigung und Verkündigungsauftrag der Kirche

Zur neutestamentlichen Grundlegung

Aktuell wird der Titel und der Inhalt des folgenden Beitrags besonders dadurch, daß er als Vortrag vor Laientheologen gehalten wurde.
Wer hat den Auftrag und worin besteht die Vollmacht, die gute Botschaft zu verkündigen?
Der Autor, Professor für NT in Luzern, erschließt wichtige Texte des NT zu Verkündigung und Sendung, zeichnet sich daraus ergebende Grundlinien nach, um so ein Fundament für Diskussionen zu gewinnen. (Redaktion)

Vorbemerkung

In seinem Brief an die Gemeinde in Rom bringt der Apostel Paulus die innere Notwendigkeit der Verkündigung christlicher Botschaft zum Ausdruck:

„Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden.
Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben?
Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben?
Wie sollen sie hören, wenn niemand verkündigt?
Wie soll aber jemand verkündigen, wenn er nicht gesandt ist?" (Röm 10,13-15a)

Gerade die zuletzt formulierten Relationen machen auf eine grundlegende Verknüpfung aufmerksam: Verkündigung und Sendung gehören zusammen; das eine ist ohne das andere nicht denkbar. Demnach ist auch vom Auftrag, von der Sendung zur Verkündigung zu sprechen, die notwendige Voraussetzung für das verkündigende Tun selbst ist. Diese Verknüpfung von Sendung und Botschaft ist schon ein wesentlicher Bestandteil des Wirkens Jesu: Er weiß sich vom Vater gesandt, um seine Liebe in dieser Welt gegenwärtig zu setzen (vgl. Joh 3,16) und die Botschaft der anbrechenden Gottesherrschaft den Menschen zu verkündigen. Die Art des aus dieser Sendung kommenden Wirkens ist vom Vater her bestimmt. Der Vater wird von Jesus gepriesen, weil sein Weg anders ist als jener der Menschen, weil Kleine und Arme hervorgerückt werden (vgl. Mt 11,25-27; Lk 1,48-53; weiters Mt 5,3-10 par).
Die Rückkoppelung von Verkündigung an den Auftrag dazu entspringt also nicht einer zufälligen Entwicklung, sondern ist Teil dieses Tuns selbst: Niemand nimmt sich selbst die Vollmacht zur Verkündigung, will er nicht der Basis christlicher Botschaft verlustig gehen, nämlich: Gott und sein Heilsgeschehen als gute Botschaft zu vermitteln und weiterzugeben. Solch theozentrisches und — dann konkret weiterführend — christozentrisches Tun kann nur aus der Beauftragung dazu geschehen.
Dieser Auftrag mag nun ganz verschieden entfaltet sein. Im Laufe der Geschichte der Kirche ist er auch in verschiedenem Maße weitergegeben und zugeteilt worden. Angesichts der heutigen Diskussion einer aufgefächerten Übertragung des Verkündigungsdienstes gilt es, den umfassenden Auftrag an die Kirche zu bedenken, der für weitere Entwicklungen die Grundlage bietet. Nach seinem Rückhalt in den Texten des Neuen Testaments ist zunächst zu fragen (1.). Daraus werden sich weitere Konsequenzen ergeben, die auf die Art der Handhabung dieses Auftrags, eben auf die Weise christlicher Verkündigung, schließen lassen (2.).

1. Der Verkündigungsauftrag der Kirche

Im Wirken Jesu von Nazaret nahm die Verkündigung der heranbrechenden Gottesherrschaft einen wesentlichen, ja den umfassend bestimmenden Raum ein. Jesus hat diese

Botschaft im Rahmen einer Tätigkeit vermittelt, die wohl am ehesten als „Wanderverkündigung" charakterisiert werden kann. Mit seiner Botschaft blieb Jesus nicht allein; es sammelten sich Menschen um ihn, die von dieser Botschaft zumindest fasziniert waren. Anders als andere Wanderprediger zu seiner Zeit, wartete Jesus aber nicht darauf, daß sich Schüler gleichsam bei ihm meldeten, um von ihm zu lernen, sondern er ergriff selbst die Initiative und rief Menschen zu sich, daß sie ihm — auch im ganz wörtlichen Sinn — nachfolgen sollten.[1] Über die Tatsache der vorösterlichen Jüngerberufungen besteht weitgehend Übereinstimmung. In der Auswahl der Zwölf wird in zeichenhafter Handlung ganz Israel in die Jüngerschaft und in die Nachfolge berufen.[2] Mit der Konstituierung des Zwölferkreises, in dem Simon Petrus eine führende Rolle einnahm, war — im weitesten Sinne des Wortes — der Anfang von „Kirche" getan,[3] wenn freilich auch ein wesentliches Element, nämlich das nachösterliche Wirken des Geistes, (noch) fehlte.[4] Diese Anfänge von Kirche sind nun näherhin auf den Bereich der Verkündigung zu bedenken, wobei dies vornehmlich unter Einschränkung auf die im synoptischen Traditionsgut überlieferten Perikopen von Berufung und Aussendung der Zwölf geschieht.

1.1. Die Berufung der Zwölf Mk 3,13-19 par

Während die ersten Jüngerberufungen im MkEv (zu denken ist besonders an Mk 1,16-20 und 2,14) schlicht den Auftrag zur Nachfolge enthalten, der näher nicht präzisiert wird, formuliert der Verfasser in Mk 3,13-19 erstmals genauer: Das grundsätzliche Wort „und er schuf[5] die Zwölf" (V. 14a) wird in einem zweifachen Finalsatz näherhin begründet: „damit sie mit ihm seien" und: „und damit er sie sende" (V. 14b). Darin erhält das „Neuschaffen" der Zwölf seine konkrete Bestimmung: Sie sollen in Gemeinschaft mit Jesus sein und ausgesendet werden. Diese zweifache Sinngebung des Zwölferkreises scheint nur auf den ersten Anschein hin widersprüchlich, wenn das Mit-Ihm-Sein und die Sendung vordergründig räumlich verstanden werden. Tatsächlich zeigt sich jedoch in dieser so entfalteten Sinngebung etwas sehr Wichtiges: Sendung geschieht aus der Gemeinschaft mit Jesus heraus. Die Zwölf werden so „Boten aus dem Mit-Ihm-Sein".[6] Das Ziel ihrer späteren Sendung wird bereits hier ausgesagt, da sie als solche, „die Jesus selbst wollte" (V. 13b), als die Zwölf „geschaffen" werden: sie sollen verkündigen und Vollmacht haben über die Dämonen. Schon in ihrer Berufung ist dieser zweifache Auftrag angedeutet: Wenn die Gerufenen „weg zu ihm hin" gehen (V.13b), kommt dies einer grundsätzlichen Richtungsänderung auf Jesus hin gleich, aus der heraus sie zu den Zwölfen werden. Sie sollen in die Verkündigung Jesu eintreten und jene Vollmacht übernehmen, die er selbst hat. Was hier über die Aufgabe der Zwölf gesagt wird, begegnet an anderen

---

[1] Vgl. *G. Lohfink*, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg 1982, 42—44.

[2] Vgl. *H. Schürmann*, Der Jüngerkreis Jesu als Zeichen für Israel (und als Urbild des kirchlichen Rätestandes): *ders.*, Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament. (KBANT), Düsseldorf 1970, 45—60, bes. 45—49.

[3] Vgl. *W. Trilling*, Zur Entstehung des Zwölferkreises. Eine geschichtskritische Überlegung: Die Kirche des Anfangs. Fs. H. Schürmann. Hrsg. v. R. Schnackenburg, J. Ernst, J. Wanke. (EThSt 38), Leipzig 1977, 201—222.

[4] Vgl. *J. Kremer*, Pfingstbericht und Pfingstgeschehen. Eine exegetische Untersuchung zu Apg 2,1—13. (SBS 63/64), Stuttgart 1973, bes. 28—58.268—278.

[5] Zur hier (und auch sonst im NT) geforderten Übertragung des griechischen Wortes ποιεῖν in diesem Sinne vgl. *W. Kirchschläger*, Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas. Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion. (ÖBS 3), Klosterneuburg 1981, 221—227, bes. 226 mit A 33.

[6] Vgl. so den gleichnamigen Buchtitel von *K. Stock:* (AnBib 70), Rom 1975, dort bes. 19—27.196—197.

Stellen wörtlich als Umschreibung des Wirkens Jesu (vgl. Mk 1,22.27.39). Der Hinweis auf die Exorzismen steht stellvertretend für das umfassende Heilswirken Jesu, in das die Jünger eintreten sollen. Die Beschränkung ist aus der mk Tendenz zu verstehen, das exorzistische Handeln besonders hervorzukehren.[7]

Lukas unterläßt an dieser Stelle die Präzisierung der Sinngebung für die Zwölf. Umso deutlicher weist er auf einen anderen Aspekt hin: die Auswahl der Zwölf entspringt dem nächtlichen Verweilen Jesu im Gebet (Lk 6,12), als dessen Folge aus der Schar der Jünger zwölf herausgerufen werden, die die Sendung Jesu und seine Botschaft einmal weiterführen und -tragen sollen (Lk 6,13).[8]

Wie wichtig dieser Rückhalt durch Jesus im Vater für das Selbstverständnis der Jünger gewesen ist, zeigen die zahlreichen johanneischen Texte, in denen ihre Aufgabe und ihr Wirken direkt an Jesus und durch ihn an den Vater zurückgebunden werden (vgl. z. B.: Joh 6,57; 15,9; 17,18; 20,21-22).

Schon in der Berufung der Zwölf kommt also als wichtige Zielsetzung dafür die spätere Aussendung in den Blick, die wiederum zur Verkündigung und zur Ausübung von heilender Vollmacht geschehen soll. Die Rückbindung der Berufenen an Jesus wird deutlich erkennbar. Ihr neues Sein als Apostel meint wesentlich ein Leben aus Gemeinschaft mit Jesus.

1.2. Die Aussendung der Zwölf Mk 6,6b-13

Nach der Erzählung über den Aufenthalt Jesu in Nazaret (Mk 6,1-6a) weist der Verfasser des MkEv auf das Herumziehen Jesu in den Dörfern hin, das seinem Lehren dient (V. 6b). Damit leitet er auch die Perikope über die Aussendung der Zwölf ein. Diese Sendung ist hineingestellt in die lehrende Tätigkeit Jesu. Ausgestattet mit der Vollmacht über die Geister (vgl. V. 7), ziehen die Zwölf aus, nachdem sie ausführliche Verhaltensmaßregeln bekommen hatten (V. 8-11). Erst in der Durchführungsnotiz des Auftrags Jesu heißt es, daß sie — neben ihrer Heiltätigkeit (V. 13) — verkündigten und zur Umkehr aufriefen (V. 12): Was der Verfasser anläßlich der Berufung der Zwölf gesagt hatte, bedarf hier keiner Wiederholung. Als die Zwölf zurückkommen, trägt der Evangelist genau nach, daß sie Jesus auch über ihre Lehrtätigkeit berichten (Mk 6,30). So macht er deutlich, daß sie durch die Sendung eingetreten sind in das Wirken Jesu.[9]

Lukas, der in der Berufungserzählung der Zwölf eine nähere Sinngebung unterlassen hatte, formuliert sie anläßlich der Aussendung in der Parallelstelle Lk 9 zu Mk deutlicher: Die Zwölf erhalten Kraft und Vollmacht (V. 1b), und sie werden von Jesus gesandt, um die Gottesherrschaft zu verkündigen (V. 2). Genau das tun sie auch, wie zusammenfassend hervorgehoben wird: „frohbotschaftend" und „heilend" ziehen sie durch die Dörfer (V. 6). Alle drei Synoptiker formulieren die Perikope in deutlicher Anlehnung an jene Sprache, die sie an früherer Stelle für die Beschreibung des Wirkens Jesu verwenden. Wiederum wird auf diese Weise der starke und gewollt betonte Rückhalt im Wirken Jesu erkennbar.[10]

In der Aussendung wird den Zwölfen der Auftrag zur Verkündigung gegeben (Lk), bzw. dieser (von früher her) effektuiert (Mk). Die Zwölf erhalten dazu die Vollmacht zum heilenden Wirken, so daß ihre Sendung sie zum verkündigenden und zum heilenden Tun befähigt. Die Einzelhinweise zum Verhalten der Zwölf machen deutlich, daß diese Sendung ohne irdischen Rückhalt geschieht und einzig in Jesus gründet. Die Zwölf werden damit unmittelbar in das Wirken Jesu hineingenommen.

---

[7] Das offenere Verständnis zeigt bereits der Paralleltext Mt 10,1: „ . . . und zu heilen jede Krankheit und jedes Gebrechen". Vgl. dazu *J. Kremer*, „Heilt Kranke . . . treibt Dämonen aus!" (Mt 10,8). Zur Bedeutung von Jesu Auftrag an die Jünger für die heutige Pastoral: Zeichen des Heils. Hrsg. v. H. Erharter, Wien 1975, 33—52, bes. 40—43.46—48.

[8] Zur synoptischen Gegenüberstellung vgl. *Kirchschläger*, (Anm. 5), 221—227, bes. 225—227.

[9] Vgl. dazu *Stock*, (Anm. 6), 100—102; weiters *G. Schmahl*, Die Zwölf im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung. (TThSt 30), Trier 1974, 78—79.

[10] Zur synoptischen Gegenüberstellung vgl. *Kirchschläger*, (Anm. 5), 191—203.

1.3. Die Kontinuität der Verkündigung von Jesus her

Die Beobachtungen zu den zwei dargelegten Perikopen zeigen das starke Bemühen der Verfasser, das Wirken der Zwölf und jenes Jesu von Nazaret in der sprachlichen Darstellung einander anzugleichen. Dies gilt nicht nur für Mk 3 und Mk 6 par.[11] Zweifellos hat solche Tendenz nicht nur schriftstellerische Originalität als Ursache; vielmehr ist darin ein theologisches Anliegen zu orten: In der Eigentümlichkeit der Formulierweise gelingt es den Verfassern, die Beziehung zwischen Sendung Jesu und Auftrag der Jünger zu erhellen.

Mit ihrer Sendung treten die Jünger in die Sendung Jesu ein. Darin und dadurch wird die Kontinuität des Wirkens Jesu gewährleistet. Aus ihrer nachösterlichen Sicht ist diese Perspektive für die Evangelisten ein sehr wichtiges Anliegen: Der Dienst der Apostel sowie auch ihr eigener wird als eine Fortführung der Verkündigung Jesu von Nazaret verstanden und ausgeführt. Berufung und Sendung der Zwölf zielen auf die Weiterführung des Wirkens Jesu hin, und zwar als eines Wirkens *Jesu:* Die Botschaft, die zu verkündigen ist, ist eine Botschaft *Jesu.* Die Zwölf, die sie weitertragen, tun dies im Auftrag, ja im Namen Jesu, so wie ihr Wirken nicht aus eigener, sondern aus ihnen übertragener Vollmacht ein heilendes Wirken ist (vgl. bes. Apg 3,6). Sie sind — im wahrsten Sinne des Wortes — Apostel, eben Gesandte.

Der Inhalt des in der Sendung gegebenen Verkündigungsauftrages wird an keiner der genannten Stellen näher entfaltet. In der Aussendungsszene geben Mt und Lk lediglich einen Hinweis: Es geht um die Verkündigung der Gottesherrschaft. Mt konkretisiert noch etwas deutlicher: „Geht und verkündet, indem ihr sagt: Nahegekommen ist die Gottesherrschaft" (Mt 10,7). Mit den gleichen Worten hatte der Evangelist am Beginn seines Evangeliums die Predigt des Täufers (Mt 3,2) sowie die Verkündigung Jesu (Mt 4,17) zusammengefaßt.

Dies gibt unter zweierlei Gesichtspunkten zu denken: Einmal wird damit die Kontinuität der Verkündigung nicht nur äußerlich formal, sondern auch inhaltlich ausgewiesen. Die Basileia-Verkündigung Jesu, die schon vom Täufer vorbereitet ist, ist von den Zwölfen fortzusetzen. Erneut wird von diesem Blickwinkel her deutlich, daß ihre Botschaft die ureigene Jesu ist.

Zum anderen ist mit diesem Hinweis auf die Gottesherrschaft, deren Anbruch verkündet werden soll, Wesentliches über den Inhalt des Verkündigungsauftrages gesagt. Die Wirklichkeit des Heils, die im Wirken Jesu geschieht, ist Inhalt des Tuns der Apostel. Wer den Anbruch der Gottesherrschaft verkündet, der bringt Kunde von der Liebe des Vaters, der seinen Sohn in diese Welt sandte, damit sie gerettet werde (vgl. Joh 3,16-18). Denn in der Basileia wird Gottes Liebe in unüberbietbarer Weise deutlich, ist sie doch personifiziert in Jesus von Nazaret, der sie nicht nur im Wort verkündet, sondern heilend wirkt und gegenwärtig setzt und in seinem Tod bezeugt.[12]

In solche Verkündigung treten die Zwölf kraft ihrer Sendung ein. Sie beinhaltet einmal den Umkehrruf (Mk 6,12; vgl. Mk 1,15) und ist zugleich Hintergrund und inhaltlicher Leitfaden der in der Bergpredigt zusammengefaßten Botschaft (vgl. bes. Mt 4,17.23; 5,3.10.19.20; 7,21).

Diese Botschaft der Basileia ist nur ansatzweise auf Israel beschränkt. Schon im Wirken Jesu werden die Grenzen des Judentums überschritten (vgl. Mk 5,1-20; Mk 7,24-30), erst recht sodann im Auftrag Jesu an die Zwölf, wie er nach Ostern reflektiert und entfaltet wird.

---

[11] Solche Angleichung ist eine generelle Tendenz z. B. des Lukas, der sie in der Apg im Sinne einer Parallelisierung zwischen dem Wirken Jesu und jenem der Apostel anwendet: Vgl. dazu *F. Neirynck,* The Miracle Stories in the Acts of the Apostles. An Introduction: Les Actes des Apôtres. Traditions, rédaction, théologie. Hrsg. v. J. Kremer. (BEThL 48), Gembloux 1979, 169—213, bes. 182—188; *W. Kirchschläger,* Fieberheilung in Apg 28 und Lk 4: ebd. 509—521.

[12] Vgl. *H. Schürmann,* Gottes Reich — Jesu Geschick, Freiburg 1983, 185—245.

1.4. Die nachösterliche Weiterführung des Verkündigungsauftrages

In Ostern wird die Fülle der Botschaft Jesu fruchtbar, ja heilswirksam für alle Menschen; sie erfährt eine Ausweitung und eine inhaltliche Bestimmung zugleich. Von Ostern her ist deutlich, daß die Basileia-Verkündigung nur in unmittelbarer Rückbindung an Jesus Christus geschehen kann. Der auferstandene und erhöhte Herr steht im Zentrum des nachösterlichen Denkens; von seiner Person her ist die Botschaft zu formulieren.

In dieser Dimension wird der Verkündigungsauftrag von Ostern her neu bestimmt. Ausdrücklich ist er ausgeweitet auf „alle Völker", denn allen gilt das Heil der Erlösung, die die Botschaft vom auferstandenen Herrn und seine Weisung annehmen und sich taufen lassen (vgl. Mt 28,16-20), um so den Namen Jesu in Gemeinschaft als den ihres Herrn bekennend anzurufen (vgl. 1 Kor 1,2).[13]

Die Rückbindung an den irdischen Jesus tritt gegenüber der Verankerung im auferstandenen Herrn zurück. Sowohl in der Darstellung des Lukas, der davon anschaulich in der Pfingsterzählung spricht, als auch in der theologisch genaueren Schau des Johannes, der den Gedanken in das Ostergeschehen unmittelbar einbindet, ist diese Verankerung im Auferstandenen getragen vom Wirken des Geistes, der im Ostergeschehen auf die Jünger kommt und ihre Sendung trägt.[14] Erst dieser Rückhalt im Geist des Auferstandenen gewährleistet die Ausführung des Verkündigungsauftrages in der jungen Kirche. Wie die Parakletsprüche in den johanneischen Abschiedsreden zudem zeigen, ist sich die junge Kirche der entscheidenden Bedeutung dieses ihres Beistands für die Wahrheit und den Inhalt der Verkündigung durchaus bewußt (vgl. Joh 14,16-17.25-27; 15,26-27; 16,7.12-14[15]). Durch den Geist weiß sie sich in der Wahrheit gehalten; darüber hinaus waren offensichtlich die Apostel (sowie die nachfolgenden Generationen) sehr darauf bedacht, die Verkündigung über den auferstandenen Herrn in der genuinen Form zu bewahren.[16]

Die Apostel verstehen sich in der nachösterlichen Situation als die vornehmlichen Träger des Verkündigungsauftrages. Um dies zu gewährleisten, werden eigens die Sieben zu anderen Diensten in der Jerusalemer Gemeinde gewählt (vgl. Apg 6,1-7). Die Zwölf waren einmal wohl die Garanten der Kontinuität, sie genossen zudem den Vorrang der Gefolgschaft auch des irdischen Jesus (vgl. Lk 1,2; Apg 1,21-22) und den Vorzug der gemeinsamen Begegnung mit dem Auferstandenen (vgl. 1 Kor 15,5b).

Zweifellos ist es nicht möglich, den Auftrag zur Verkündigung nur auf sie allein einzugrenzen.[17] Entgegen dem schon frühen Zeugnis des NT würden dann die Mitarbeiter des Paulus (seien es Timotheus, Titus, Silvanus, Sosthenes oder andere) aus dem Rahmen fallen; auch für Philippus und seine Taufkatechese wäre kein Platz (vgl. Apg 8). Weit zu wenig geklärt sind in diesem Zusammenhang auch die Angaben der Pastoralbriefe: Gerade wenn man die pseudepigraphische Tendenz beachtet, bleibt ja zu fragen, an wen der anonyme Briefschreiber nun tatsächlich gedacht hat, wenn er seine Anweisungen niederschrieb? Daß es in den Gemeinden der dritten (und späteren) Generation auch noch eigens „Lehrer" gegeben hat, wie sie 1 Kor 12,28 (neben den

---

[13] Vgl. *D. Zeller*, Jesu Wort und Jesus als Wort: Freude am Gottesdienst. Aspekte ursprünglicher Liturgie. Fs. J. G. Plöger. Hrsg. v. J. Schreiner, Stuttgart 1983, 145—154; *F. Staudinger*, „Verkündigen" als Ereignis im Licht des Neuen Testaments: Juste Pie Fortiter. Fs. F. Zak, St. Pölten 1981, 181—192.

[14] Vgl. *J. Kremer*, Weltweites Zeugnis für Christus in der Kraft des Geistes. Zur lukanischen Sicht der Mission: Mission im Neuen Testament. Hrsg. v. K. Kertelge. (QD 93), Freiburg 1982, 145—163, bes. 152—155; *ders.*, Die Osterevangelien. Geschichten um Geschichte, Stuttgart ²1981, 184—190.195—202.

[15] Vgl. *J. Kremer*, Jesu Verheißung des Geistes. Zur Verankerung der Aussage von Joh 16,13 im Leben Jesu: Die Kirche des Anfangs (Anm 3), 247—276, bes. 252—262.

[16] Dies zeigen der Rückbezug des Paulus auf die Säulen in Jerusalem (vgl. Gal 1,18; 2,1-10) und seine Tendenz, wichtige theologische Aussagen in schon ihm überlieferten Formeln auszudrücken (z. B. Röm 1,3-4; 1 Kor 11,23-25; 15,3-5; Gal 1,4; Phil 2,6-11; zur grundsätzlichen Haltung vgl. 1 Kor 15,1-3a); vgl. auch die zahlreichen entsprechenden Anweisungen an die Adressaten der Pastoralbriefe, die überlieferte Lehre rein zu halten und „gelegen oder ungelegen" (2 Tim 4,2) die Botschaft zu verkündigen. Dazu vgl. *Staudinger*, (Anm 13), 187—189.

[17] Wie differenziert hier zu sehen ist, zeigt *A. Weiser*, Gemeinde und Amt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte: Dynamik im Wort: Fs. KBW, Stuttgart 1983, 201—215, bes. 205—208.

Aposteln) eigens genannt werden, ist ebenfalls zu beachten.[18] Einer sachlich theologischen Bewertung bedarf auch noch die aus den Texten erhebbare Beobachtung, daß die Osterbotschaft *Frauen* geoffenbart wird und diese mit der Überbringung der Botschaft an die Jünger beauftragt werden.[19]

In den nachösterlichen Gemeinden haben die Apostel als das um Simon Petrus gescharte Leitungsgremium die Aufgabe ausgeübt, den Auftrag zur Verkündigung an geeignete Menschen weiterzugeben. Kriterien hiefür werden aber erst in den Pastoralbriefen genannt.[20] Aus der lk Darstellung Apg 13,1-2 geht hervor, daß diese Aufgabe über den Kreis der Zwölf hinausgeht, vor allem aber, daß sie in ihrer Ausübung als geistgewirkt, bzw. zumindest geistbezogen verstanden wird. Zweifellos wird solche Autorität auch dem Paulus (für seine Gemeinden) zuerkannt; allerdings achtet gerade er in besonderer Weise auf den Rückhalt zu Petrus und den anderen Säulenaposteln, wie seine Jerusalembesuche deutlich zeigen (vgl. Gal 1,18-19; 2,1-10).

Der den Zwölfen übergebene Auftrag zur Verkündigung der Botschaft bedeutete für sie auch, für die Weiterführung dieser Verkündigung zu sorgen.[21] Dabei ist wohl an eine Einbindung der nur teilweise namentlich bekannten Mitarbeiter zu denken, deren Existenz einmal aus den Grußlisten der Briefe hervorgeht und die zum anderen aus den „über 500 Brüdern" (1 Kor 15,6) erschlossen werden kann.

Auf der Basis des ntl. Textbefundes eine Abgrenzung unter Heranziehung der heutigen Situation vorzunehmen, ist ein äußerst schwieriges Unterfangen, das noch weiterer Untersuchungen bedarf: Sind doch schon in der Terminologie die Grenzen ungenau (was bedeutet vor dem Hintergrund des Neuen Testamentes „Laie(n)theologe"?) und ist doch in besonderer Weise zu beachten, daß zur ntl. Zeit die kirchliche Struktur nicht in Abgrenzung, sondern in Aufbau und Entwicklung gestanden ist. Vorsichtig wird man deshalb vor allem mit vorschnellen und apodiktischen Grenzziehungen sein müssen, wenn dies unter Berufung auf den Textbefund des Neuen Testaments geschieht. Eher not tun hier Zurückhaltung und weiteres Studium.[22]

2. Die Verkündigung der Botschaft Jesu in der Kirche

Unmittelbare Charakterisierungen des Verkündigungsauftrags finden sich im NT nur wenige. Aus dem Selbstverständnis der ntl. Verkündiger und aus ihrer Handlungsweise lassen sich jedoch einzelne Leitlinien aufzeigen.

2.1. Verkündigung als Dienst am Wort

Nach Lk 1,2 werden die Augenzeugen von Anfang an als „Diener des Wortes" umschrieben. Damit wird eine grundlegende Verhältnisbestimmung zwischen der Botschaft und jenen, die sie verkündigen, vorgenommen: Sie sind dem Wort zugeordnet.

---

[18] Vgl. dazu die genaue Analyse von *H. Schürmann*, „ . . . und Lehrer". Die geistliche Eigenart des Lehrdienstes und sein Verhältnis zu anderen geistlichen Diensten im neutestamentlichen Zeitalter: *ders.*, Orientierungen am Neuen Testament. (KBANT), Düsseldorf 1978, 116—156.

[19] Vgl. dazu bes. *H. Ritt*, Die Frauen und die Osterbotschaft. Synopse der Grabesgeschichte: Die Frau im Urchristentum. Hrsg. v. G. Dautzenberg, H. Merklein, K. Müller. (QD 95), Freiburg 1983, 117—133; *K. H. Schelkle*, Frauen in der Heiligen Schrift: *ders.*, Die Kraft des Wortes. Beiträge zu einer biblischen Theologie, Stuttgart 1983, 237—249.

[20] Vgl. dazu *R. Schwarz*, Bürgerliches Christentum im Neuen Testament? Eine Studie zu Ethik, Amt und Recht in den Pastoralbriefen. (ÖBS 4), Klosterneuburg 1983, 19—98.

[21] Wollte man diesen Gesichtspunkt außer acht lassen, würde man sich wohl mit einer sehr engführenden Deutung von Mk 3 und Mk 6 begnügen müssen und vor allem Mt 16,13-20 und Joh 20,19-23 nur schwer interpretieren können.

[22] Eine Orientierung über die heutige Situation bietet *O. Stoffel*, Das Recht der Laien in der Kirche nach dem neuen Codex: Das neue Kirchenrecht. Seine Einführung in der Schweiz. Hrsg. v. M. Amheid, L. Carlen, Zürich 1984, 60—84. Zur Klärung auf der Basis des ntl. Befunds vgl. die Versuche von *W. Kirchschläger*, Der Laie in Familie und Gemeinde — Gelebtes Zeugnis. Überlegungen zu Leben und Aufgabe des Laien aus der Sicht des Neuen Testaments: Apostolat und Familie. Fs. f. O. Rossi. Hrsg. v. H. Schambeck, Berlin 1980, 329—350, sowie *ders.*, Verheiratet im kirchlichen Dienst. Bibeltheologische Rückfrage: diakonia 15 (1984) 269—276.

Paulus weiß sich „ausgesondert für das Evangelium Gottes" (Röm 1,2). Er stellt sich ganz in den Dienst dieser Botschaft, verkündet sie ohne Abstriche und kompromißlos, obwohl sie seinen Zuhörern da und dort als „Torheit" oder als „Ärgernis" erscheint (vgl. bes. 1 Kor 1,18-25). Er will sich selbst vergewissern, daß er nicht in die Irre läuft, und geht deshalb zu den Säulen nach Jerusalem (Gal 2,2). Verfälschung des Evangeliums ist für ihn eine ernste, ja eine todernste Sache; wer dies tut, ist verflucht (Gal 1,6-9). In diesem Dienst ist auch die Spannung der Botschaft selbst beizubehalten, die Jesus als einen Gekreuzigten und auferstandenen Herrn verkündet (vgl. Phil 2,6-11; 3,10-11; 1 Kor 15,3-5). Jede Verkürzung kommt einer Veruntreuung der Botschaft gleich. Die in der paulinischen Tradition stehenden Pastoralbriefe warnen vor der Gefahr, sich eine falsche Lehre als „Ohrenkitzel" zu verfertigen (vgl. 2 Tim 4,3).
In ähnlicher Weise der Botschaft verpflichtet bleiben die Evangelisten. Sie verkündigen sie auch dort, wo dies unglaublich, unangenehm und vielleicht wenig passend erscheint. Lukas tilgt nicht die Notiz über den Unglauben der Jünger am Ostermorgen (vgl. Lk 24,11); alle Evangelisten lassen den Verrat des Petrus stehen — nicht um ihn zu demütigen, sondern um umso deutlicher die liebende Zuwendung Gottes verkündigen zu können, dessen Kraft in menschlicher Schwachheit zur Vollendung kommt (vgl. 2 Kor 12,9b; Apg 9,16). Die dafür maßgebliche Grundlinie wird in einem Wort ausgedrückt, das in der Apg im Munde von Petrus überliefert wird: „Man muß Gott mehr gehorchen als Menschen" (Apg 4,19).
Die Gefahr der Verkehrung der Relationen wird auch im NT schon gesehen. Hart sind deshalb die Worte gegen die vielfältigen Formen der Irrlehre, wie sie da und dort auftauchen. Unerbittlich ist auch dort die Reaktion, wo Gottes Wirken für menschliche Zwecke in Dienst genommen werden will — wie z. B. im Falle des Simon Magnus, der sich aus dem Wirken des Geistes Geschäfte erhofft (vgl. Apg 8,14-25).

Solche Gefahr ist zweifellos bis heute geblieben. Sie begegnet dort, wo das Wort zu menschlicher Ehre verkündet wird; auch dort, wo mancher Bibeltheologe meint, die ganze Fülle der Botschaft in menschliches Wort einzufangen und formulieren zu können;[23] sie findet sich dort, wo Menschen schlechthin und schnell entscheiden, wo die Botschaft beginnt und was noch oder nicht mehr zu ihr gehört.
Solche Gefahr, das Wort in Dienst zu nehmen anstatt es zu verkündigen geschieht, wenn Menschen es für ihre Zwecke mißbrauchen — auch für gute Zwecke: Wie gut ist es, können eigene Gedanken durch den Hinweis auf die Schrift, auf einen Vers oder Halbvers bloß, an Gewicht gewinnen! Wie positiv wird es empfunden, wenn die Homilie ein Wort der biblischen Verkündigung als „Aufhänger" aufgreift! Wird hier noch die Botschaft als solche verkündet mit dem Ziel, ihr, ihrem besseren Verständnis zu dienen?[24]
Die Gefahr der Indienstnahme des Wortes begegnet fast auf Schritt und Tritt. Etwa auch dort, wo — zweifellos im Blick auf die Verkündigung — die Botschaft zurechtgezimmert wird: Hier wird ein Vers ausgelassen, dort die Perikope nicht zu Ende gelesen, da schließlich die bequemere synoptische Fassung gewählt — sei es in Katechese, Erwachsenenbildung oder in der liturgischen Verkündigung. Zweifellos hat hier die Erstellung der liturgischen Leseordnung nicht immer als vorbildhaftes Beispiel gewirkt. Hineingestellt in die Verkündigung, kann sich, wer im Dienst am Wort steht, die Botschaft nicht aussuchen; sie liegt nicht zur Auswahl vor, sondern sie steht als Anruf, dem sich der einzelne zu stellen hat.
In sehr deutlicher Weise haben die Väter des letzten Konzils die Haltung der Kirche gegenüber der Botschaft, die ihr anvertraut ist, zum Ausdruck gebracht: „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend, folgt die Heilige Synode . . ."[25] Die Kirche *verkündet* dieses Wort, sie ist aber zuvor immer eine auf das Wort *Hörende.*

---

[23] Zurecht wird in der Instructio Sancta Mater Ecclesia die Warnung an die Exegeten ausgesprochen, nicht „Korrektoren der Apostel" (emendatores Apostolorum) sein zu wollen: AAS 56 (1964) 716.

[24] Diese Frage wäre freilich auch an die Dogmatische Disziplin in der Theologie in ihrer früheren Ausfaltung zu richten. Heute hat sie — in positiver Selbstbesinnung — den Weg zu einer gesamthafteren biblischen Begründung ihrer Aussagen gefunden und der Praxis, dogmatische Sätze von biblischen Satzteilen abzuleiten, großteils den Rücken gekehrt.

[25] Vaticanum II, Konstitution „Dei Verbum" Art. 1.

und steht als solche *unter* dem Wort. Die so skizzierte Grundhaltung ist der Schlüssel und Zugang zum Gotteswort: Aus dem immer neuen Hören heraus geschieht die Verkündigung.[26]

2.2. Verkündigung als Zeugnis

Die Verkündigung der Botschaft Jesu gründet nicht auf dem Intellekt des Verkündigers. Vielmehr ist im Dienst am Wort der Mensch in seiner Gesamtheit gefordert, er hat sich um dieser Botschaft willen ganz einzubringen, einzusetzen und zu geben. Jene, die in der Epoche des NT die Botschaft weitergetragen haben, taten dies mit dem Einsatz ihrer ganzen Existenz.[27] Verkündigung der Botschaft bedingt Nachfolge, denn die Botschaft Jesu wird nicht nur weitergesprochen, sondern weitergelebt.

Die christliche Verkündigung über Jesus von Nazaret, der sich an Ostern als der auferstandene Herr geoffenbart hat, war von allem Anfang an eine bezeugte Botschaft. Sie mußte es sein, da sie an sich ja die Grenzen logischer Beweisbarkeit (spätestens im Ostergeschehen) überschritten hatte. Soweit uns darüber Hinweise vorliegen, können wir ersehen, daß die Apostel, ihre Mitarbeiter und Nachfolger, diesen Kern der Botschaft mit dem Einsatz ihrer Person, in vielen Fällen ihres Lebens bezeugt haben, sich selbst also verbürgt haben für die Wahrheit der Botschaft. Da und dort argumentieren sie mit Texten aus dem AT, letztlich läuft auch dies aber auf ihr bezeugendes Wort hinaus. Lukas hat dies im Munde des Petrus zusammengefaßt, als dieser am Pfingsttag seine erste Predigt hielt: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, dafür sind wir alle Zeugen" (Apg 2,32).

Von der Glaubwürdigkeit des Zeugnisses in der Verkündigung heute hängt zu einem guten Teil die Annahme der Botschaft ab.[28] Auch von daher wäre die Notwendigkeit der Übereinstimmung von Wort und Tun, von Wort und Leben in einem besonderen Maße und in einer über die christliche Ethik hinausgehenden Verantwortung zu bedenken.

2.3. Verkündigung „im Namen Jesu"

Christliche Verkündigung ist rückgebunden an Auftrag und Sendung Jesu und geschieht so in seinem Namen: Dies ist die Antwort des Petrus auf die Frage nach dem Rückhalt seines Tuns (vgl. Apg 4,10) und der Leitgedanke der gesamten Apg. Dieser Name ist „größer als alle Namen" (Phil 2,9), und es ist kein anderer Name, in dem Heil geschieht (vgl. Apg 4,12).

In diesem Rückbezug auf den Namen Jesu klingt immer das Bekenntnis mit, nicht aus eigenem und nicht sich selbst zu verkündigen, sondern gesandt zu sein. Darin kommt zudem das Vertrauen zum Ausdruck, sich vom erhöhten Herrn getragen zu wissen, wenn seine Botschaft verkündet wird (vgl. Mt 28,18-20). Denn er ist es, der seinen Jüngern am Ostertage die Schrift erschloß, ihnen das Verständnis für den Heilsweg Gottes eröffnete (vgl. Lk 24,27.44-47) und sie, ausgerüstet mit der Gabe seines Geistes (vgl. Lk 24,49; Apg 2; Joh 16,13), als Zeugen, als *seine* Zeugen bestimmte von Jerusalem „bis an die Grenzen der Erde" (Apg 1,8; vgl. Lk 24,48).

Gerade weil Gott die Verkündigung seiner Liebe in menschliche Hände legte, ist dieser Rückhalt so wichtig. Die Botschaft vom anbrechenden Heil Gottes ist im Namen Jesu zu verkündigen und zu wirken. „An Christi statt" muß Verkündigung in der Kirche geschehen, damit die Welt das Angebot Gottes zur Versöhnung annimmt (vgl. 2 Kor 5,20). Wer Gefahr läuft, angesichts solcher Tiefe von Verkündigung ängstlich zu werden, dem

---

[26] Ein Beispiel für diese Haltung überliefert Lukas in der Geburtserzählung: Die Hirten, denen zunächst die Botschaft der Geburt von dem Engel geoffenbart wird, machen sich auf, gehen nach Bethlehem und verkünden dort selbst nun die Botschaft, die ihnen gegeben wurde. Aus jenen, denen verkündet wurde, werden solche, die selbst verkündigen. Aus dem Hören der Botschaft entspringt die freudige Weitergabe und der Lobpreis Gottes (vgl. Lk 2,8-20).

[27] Vgl. *W. Kirchschläger*, Die Faszination des Neuen Testaments: diakonia 10 (1979) 149—160, bes. 153—159.

[28] Freilich nur zu einem Teil, da Gott selbst im Verkündigen und Hören der Botschaft entscheidend wirken kann.

sei das — freilich unmittelbar in anderem Zusammenhang stehende — Wort in Erinnerung gerufen, von dem sich Paulus getragen wußte: „Es genügt dir meine Gnade" (2 Kor 12,9).

2.4. Verkündigung am Tisch des Wortes und am Tisch des Brotes

Jesu Verkündigung wurde als eine mit Vollmacht ausgestattete, eben als eine wirkmächtige empfunden. Sie umfaßte nicht sein Wort allein, sondern sein gesamtes Tun, sein Verhalten, seinen Habitus. Als ein verkündigendes Zeichen für alle hat Jesus an einzelnen Menschen das Heil Gottes gegenwärtig gesetzt, indem er sie aus ihrer Situation des Unheils in das Heil rückte. So darf sich auch Verkündigung heute nicht bloß auf das gesprochene Wort beschränken. Dieses muß eingegliedert und organisch verbunden sein mit dem sakramentalen Wort, das zu wirken die Kirche beauftragt und verpflichtet ist. Was durch Jesus von Nazaret in Vorwegnahme endzeitlichen Heils unmittelbar geschah, vollzieht sich im Wirken der Kirche in verhüllter Weise im sakramentalen Handeln.[29] Beides aber, verkündigendes Wort und bezeugendes, zeichenhaftes — so erneut verkündigendes! — Handeln der Kirche, gehören zusammen. Dies hat auch dann seine Richtigkeit, wenn die Beauftragungen zum einen oder zum anderen Dienst an verschiedene Menschen ergehen. Will kirchliche Verkündigung heute in Bezeugung der Auferstehung Jesu tatsächlich den Anbruch der Gottesherrschaft zum Inhalt haben, dann umfaßt solche Verkündigung vor allem jenen Bereich ihres Wirkens, in dem sie Heil Gottes im Namen Jesu dem Menschen zuspricht.[30]
Nicht aus der Fähigkeit (oder Unfähigkeit) des Verkünders etwa kann die Botschaft zum erfüllenden oder zum leeren Wort werden; im Gegenteil: Kraft des Auftrages Jesu darf die Kirche „eine neue Lehre in Vollmacht" (Mk 1,27) verkündigen, weil den Zwölfen diese „Kraft und Vollmacht" für ihren Dienst der Heilsverkündigung gegeben wurde (vgl. Lk 9,1).

2.5. Verkündigung als Lebensvollzug der Kirche

Jenen Menschen, denen in der Gemeinschaft um ihn Verantwortung anvertraut wurde, hat Jesus auch den Auftrag zur Verkündigung gegeben. Daß diese Tätigkeit daher nicht von der Kirche zu lösen ist, bedarf keiner weiteren Erörterung. Die Verkündigung der christlichen Botschaft gehört wesentlich zum Leben der Kirche, bezeugt sie hierin doch von Generation zu Generation ihren lebendigen Glauben an Jesus, den auferstandenen Herrn.
Verkündigung ist in das ganze Leben der Kirche zentral integriert, von der ersten Generation bis in das Heute. Im Blick zurück auf das biblische Fundament der Kirche und ihrer Verkündigung darf die Zeit dazwischen, die lebendige Überlieferung des Glaubens, nicht übersehen, übersprungen oder außer acht gelassen werden. Die Glaubenstradition der Kirche liegt — zeitlich gesehen — zwischen den Anfängen und heute; theologisch gesehen verknüpft sie Zeit und Wirken Jesu mit der Zeit und dem Wirken der Kirche; daher darf sich die Verkündigung der Kirche davon nicht abheben. So wie sie

---

[29] Vgl. *Kirchschläger*, (Anm 5), 270—273.276—279; weiters *ders.*, Wie über Wunder reden? BiLi 51 (1978) 252—254.

[30] Vgl. dazu Konstitution „Dei Verbum" VI Art. 21: Hier wird ausdrücklich die Verbindung zwischen „Tisch des Wortes Gottes wie des Leibes Christi" in den Vordergrund gerückt. In der Liturgiereform nach dem Konzil ist dies stark zum Tragen gekommen: Vgl. dazu *R. Schwarzenberger*, Bewußt und tätig. Die Liturgieerneuerung des II. Vatikanums, Wien 1983, 23—30.

„auf den Inhalt und die Einheit der ganzen Schrift" achten muß, so hat sie dies „unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche" zu tun[31], will sie nicht ein wesentliches Element ihrer Existenzweise, nämlich ihre Geschichtlichkeit und Geschichtsgebundenheit, sträflich außer acht lassen.

3. Zusammenfassung

3.1. Der Verkündigungsauftrag der Kirche ist rückgebunden an Berufung und Aussendung der Zwölf und an die Sendung Jesu. Von daher erhält er seine Kontinuität von der biblischen Zeit unter Einbindung der Tradition bis ins Heute, sowie seine inhaltliche Bestimmung .

3.2. Die Kirche hat den Auftrag, in Bezeugung von Tod und Auferstehung Jesu den Anbruch der Gottesherrschaft, das heißt, die in Jesus Christus personifizierte und nicht rücknehmbare Liebeszusage als den Heilswillen Gottes gegenüber dem Menschen zu verkündigen. Darin ist sie getragen vom Geist des Auferstandenen und ausgestattet mit der Vollmacht, die Botschaft in den Zeichen des Heils verhüllt gegenwärtig zu setzen.

3.3. Dieser Auftrag der Kirche geschieht „im Namen Jesu". Er ist umfassend sowohl im Blick auf die Adressaten dieser Verkündigung als auch im geforderten Einsatz derer, denen dieser Auftrag übergeben wird.

3.4. Die Kirche steht als zunächst Hörende im Dienst dieser Botschaft. Aus dem Hören auf das Wort des Herrn nimmt sie ihren Verkündigungsauftrag wahr. Als Ganze sowie in jedem einzelnen bezeugt sie darin ihren Glauben an den auferstandenen Herrn.

3.5. Der Auftrag zur Verkündigung ist für den einzelnen Menschen eine konkrete Entfaltung der Nachfolge Jesu. Damit nimmt Gott nicht nur Sprache und Wort des Menschen, sondern sein Leben in Dienst. Dies bedingt die Bereitschaft zum persönlichen Zeugnis des Glaubens. Vom Auftrag und von der Sendung der Kirche ist dieses Tun ebensowenig zu lösen wie von der Überzeugung, daß der Verkündende wie der Hörende getragen ist vom nachösterlichen Wirken des Geistes.

---

[31] Konstitution „Dei Verbum" III Art. 12 Abs. 3.

NORBERT MARIA BORENGÄSSER

„Etwas für Alle" oder „Huy und Pfuy der Welt"

Über den Barockprediger und Moralsatiriker Abraham a Sancta Clara

Verkündigung ist immer zeitgebunden. Das Grundanliegen der Predigt Abraham a Sancta Claras bleibt jedoch gültig. Er will bewußtmachen, daß sich im Geschehen dieser Welt Fingerzeige des Willens Gottes erkennen lassen, die der Christ ernst nehmen muß. (Redaktion)

Johann Ulrich Megerle, wie Abraham a Sancta Clara mit weltlichem Namen hieß, wurde am 2. Juli 1644 in Kreenheinstetten bei Meßkirch im Badischen als achtes und letztes Kind des Gastwirtehepaares Mathäus und Ursula Megerle geboren.[1] Nach dem Besuch der Lateinschule in Meßkirch, der Jesuitenschule in Ingolstadt (1656/59) und des Gymnasiums der Benediktiner in Salzburg (1659/62) trat er 1662 in Wien in den Orden der Augustiner-Barfüßer (-Eremiten) ein und erhielt hier den Namen, unter dem er später berühmt wurde.[2]

Im Jahre 1666 empfing Abraham nach Abschluß des Noviziats die Priesterweihe, beendete seine Studien mit dem Erwerb des theologischen Doktorgrades und wurde anschließend von seinem Orden als Feiertagsprediger nach Taxa bei Augsburg entsandt, aber schon bald wegen seiner „Brauchbarkeit" nach Wien zurückgerufen. Hier erwarb er sich in gleicher Eigenschaft einen hervorragenden Ruf, so daß er am 28. April 1677 in die privilegierte Stellung eines kaiserlichen Hofpredigers der Habsburger berufen wurde.[3] Dies tat der „Wahrheitsliebe des unerschrockenen Sittenpredigers"[4] keinen Abbruch, zumal Kaiser Leopold I. (1640—1705) wünschte, daß dem Hofe seine Laster ohne Maske vorgehalten würden.

Abrahams wachsende Beliebtheit als Prediger veranlaßte die Ordensleitung, ihn mehrfach auf „Gastreisen" zu schicken. Was aber machte Abraham so begehrt als Prediger? Neben den vielfältigen persönlichen Talenten war es sicher der herrschende Zeitgeist, der Abraham ein großes Wirkungsfeld bescherte. Nicht nur in Wien herrschte Sittenlosigkeit, Prunk- und Prachtsucht, Trink- und Freßlust, Korruption bis in die höchsten Ämter.[5] Es war die Zeit, die heute als „Barock" gekennzeichnet wird und in ihren Ausformungen in Staatswesen, Kunst und Literatur die neue Ordnung nach der Zerstörung der alten durch Reformation und Dreißigjährigen Krieg darstellt. Neue Erkenntnisse und Entdeckungen in der Wissenschaft (Kepler, Galilei, Newton) hatten das alte Weltbild zudem völlig revolutioniert. Was und wem sollten die Menschen noch glauben? Die Autorität der Kirche in Glaubensfragen war geschwunden. — In jenen Jahren also, in denen das Leben des einzelnen wie der Gesellschaft aus den Fugen geraten war, stieg Abraham, der schon durch seinen Beruf befähigt war, den Menschen in die Seele zu schauen, auf die Kanzel und predigte gegen diesen Sittenverfall, indem er, ihnen den Spiegel vorhaltend, sich kein „Blatt vor den Mund" nahm und als „leidenschaftlicher

---

[1] Zu den Lebensdaten vgl. u. a. die Biographien von *Th. von Karajan* (Wien 1867) und *K. Bertsche* (Mönchengladbach ²1922) sowie die Artikel von *F. Binder:* Wetzer und Welte's Kirchenlexikon I (²1882) 116/18; *K. Bertsche:* LThK 1 (1930) 41/2 und *K. Vancsa:* NDB I (1953) 21/2 und LThK 1 (²1957) 64/5.

[2] Vgl. *Binder:* WW I, 116. Die Wahl des Namens erfolgte wohl zu Ehren seines Onkels Abraham Megerle, dem er die Aufnahme bei den Benediktinern in Salzburg verdankte.

[3] Vgl. *Binder:* WW I, 116 und *Vancsa:* NDB 1, 22.

[4] *Binder:* WW I, 117.

[5] Vgl. dazu *F. Loidl,* Menschen im Barock. Abraham a Sancta Clara über das religiös-sittliche Leben in Österreich in der Zeit von 1670—1710, Wien 1938.

Verfechter der Wahrheit und Gerechtigkeit" mit „unerhörtem, rücksichtslosem Freimut nach oben wie nach unten" auftrat.[6] Seine Kenntnis sowohl der klassischen Literatur als auch der Volksmärchen und -sagen lieferte ihm den Stoff, in den er seine Fabeln und Gleichnisse verpackte, die das Volk verstand.

Zwei markante Beispiele können Abrahams Wirkung und Bedeutung veranschaulichen. Im Jahre 1679 wurde Wien von einer Pestepidemie heimgesucht, die viele Opfer forderte. Die Not unter der Bevölkerung war groß. Abraham erwies sich als Retter und Tröster Wiens in schwerer Zeit. Er verstand die Pest als Geißel Gottes und als Strafe für das lasterhafte Leben der Bevölkerung. So rief er zur Umkehr auf, hielt Fastenexerzitien und Bittprozessionen ab — und das Wunder geschah: die Pest flaute ab. Doch Abraham mußte erleben, daß sich das Wort „Not lehrt Beten" wieder einmal bewahrheitete. Denn kaum hatten die Menschen die Schrecken der Pest überwunden, verfielen sie wieder ihren alten Lastern, ja frönten ihnen schlimmer als zuvor und hatten ihre guten Vorsätze und ihre Versprechungen vergessen — und viel versprechen und nichts halten sei, so schreibt Abraham, eine noch größere Beleidigung Gottes, und man möge wohl bedenken, daß Gott sich nicht „lasset bey der Nasen ziehen".[7] Würden die Menschen nicht dauerhaft ihren Lebenswandel ändern und die Gebote Gottes halten, so würde Gott ihnen eine noch größere Plage schicken, gegen die die Pest nur eine Warnung gewesen sei. Abrahams Prophezeiung sollte sich erfüllen. Nur wenige Jahre nach der Pestepidemie, nämlich 1683, erschien vor den Toren Wiens ein türkisches Eroberungsheer von etwa 200.000 Mann, wie es die „Welt zuvor noch nicht gesehen hatte".[8] — Denn „nach dem S. in ABC. folgt das T. nach der Sünd folgt der Türck".[9]

Abraham weilte seit 1682 als Professor für Geistliche Beredsamkeit im Grazer Kloster seines Ordens.[10] Als sich die Lage vor Wien zuspitzte, erinnerte er sich seiner dortigen Freunde und schrieb „in Eyll ohne Weill"[11] seine berühmte Predigt „Auff, Auff, ihr Christen", eine „bewegliche Anfrischung der Christlichen Waffen wider den Türckischen Bluet-Egel",[12] mit der er die Bedrängten trösten und stärken wollte. Diese „frischeste und lebensvollste Gelegenheitsschrift",[13] weit mehr als nur eine Predigt und noch vor der Einschließung Wiens erstmals gedruckt,[14] erlebte eine rasche und weite

---

[6] *Bertsche:* LThK 1, 41.

[7] Auff, Auff, ihr Christen . . . (Wien 1683) 249.

[8] Diesen 200.000 Mann (reine Kampftruppen [?] ohne Troß) stand ein Entsatzheer von ca. 70.000 Mann gegenüber.

[9] Auff, Auff, ihr Christen . . ., 64.

[10] Zum Grazer Aufenthalt vgl. die (im übrigen unwissenschaftliche) Arbeit von *W. Scherer,* Pater Abraham a Sancta Clara: Ders., Vorträge und Aufsätze zur Geschichte des geistigen Lebens in Deutschland und Österreich (Berlin 1874) 147/92. Innerhalb des Ordens war Abraham seit 1677 Subprior und 1680/82 Prior seines Wiener Klosters, 1686 Prior des Grazer Klosters, 1689/92 Provinzial, 1693/95 Professor und Subprior im Wiener Kloster, seit 1697 auf Lebenszeit Definitor provinciae, einer der vier Beiräte des Provinzials.

[11] Aus dem Untertitel der Predigt.

[12] Erstmals „Gedruckt bei Johann Van Ghelen, Universität-Buchdrucker in Wien 1683". *K. Bertsche,* Die Werke Abrahams a Sancta Clara in ihren Frühdrucken, hg. von *M. O. Krieg* (Wien u. a. ²1961) 25 kennt für 1683 fünf bzw. drei „brauchbare" Drucke. Der uns vorgelegene Originaldruck entspricht der Nr. 3 (Engdruck mit 169 S.), allerdings kennt *Bertsche* den Standort, Jesuitenbibliothek Köln (heute Gymnasialbibliothek Köln), nicht. — Der Zitation zugrunde liegt jedoch die von *A. Sauer* besorgte Jubiläumsausgabe von 1883 (= Wiener Neudrucke I), die sich wortgetreu an Nr. 2 (328 S.) orientiert (unter Angabe der Originalseiten — von uns übernommen).

[13] *Karajan* 277. Zur Beschäftigung mit Abraham und seinem Werk seitens der „hohen Wissenschaft" vgl. *Bertsche,* Frühdrucke 13 und zur allgemeinen Diskussion *Loidl* I—XI.

[14] Die ersten Drucke des Jahres 1683 tragen das Datum 8. Juli, die Einschließung Wiens war am 14. Juli vollzogen. *L. von Pastor,* Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters Bd. XIV, 2: Geschichte der Päpste im Zeitalter des fürstlichen Absolutismus (1676—1700) (Freiburg ¹⁻⁷1930) 798 ordnet Abrahams Schrift fälschlich als „Festpredigt" anläßlich des geglückten Entsatzes ein.

Verbreitung und erlangte über ihre historische, sozusagen zweckgebundene Absicht hinaus Bedeutung als volkskundliche Quelle, indem Abraham Einblicke in die Geschichte der Türken gewährt und Eindrücke von den Sitten und Gebräuchen derselben, aber auch der eigenen Landsleute vermittelt. Sie ist geprägt von dem Bestreben, den Christen einerseits die Angst vor den unbesiegbar erscheinenden Türken zu nehmen, ihnen andererseits ihre Laster als Ursache für die Geißel Gottes in Gestalt des Türken vor Augen zu führen und somit zwei Ziele gleichzeitig zu erstreben, nämlich den gemeinsamen Kampf aller Christen gegen den äußeren Feind und den inneren, der den ersten hervorruft.
Welche Wirkung sie auf die Gemüter der Bedrängten hatte, läßt sich sicher nicht in einem Maß ausdrücken. Ganz sicher aber ist das Ausharren der Belagerten bis zum Entsatz der Stadt durch die vereinten deutschen und polnischen Truppen unter Karl von Lothringen und Jan Sobieski, mit ein Verdienst von Abrahams Propagandatätigkeit. Es wäre jedoch kurzsichtig, die Bedeutung dieser Schrift nur auf die Situation des Jahres 1683 beschränken zu wollen. Josef Nadler bezeichnet sie als „die einzige staatsmännische Volksschrift von Rang, die Deutschland hervorgebracht" und mit der Abraham dem österreichischen „Staat sein weltpolitisches Ziel" gesetzt habe.[15] Jedem Volkskundler oder Kulturhistoriker bietet sie eine wahre Schatztruhe an Einblicken, hier speziell in das Leben der türkischen Volksseele — indem er trotz aller Schilderungen der türkischen Greueltaten in der Vergangenheit auch die gute Seite selbst am Feinde gelten läßt und die Frömmigkeit und Gerechtigkeit der Türken den Christen als Vorbild hinstellt —, wie seine Schriften insgesamt eine eindrucksvolle Skizze vom religiös-sittlichen Leben des deutschen Menschen im Barock, vom „Beten und Sündigen, den seelischen Leiden und Freuden",[16] darstellen.
Als Abraham a Sancta Clara am 1. Dezember 1709 in Wien starb, trauerten „Hof und Stadt um ihren Meister des Wortes und Humors",[17] um den „ersten Prediger des katholischen Deutschlands"[18] und „Sprecher der Monarchie in geistlichen Dingen".[19] Die Nachwelt rühmt ihn als einen wahrhaft großen Menschen, „der die von seiner Mutter geerbte lose Zunge zu meistern verstand, um sie in den Dienst der Erziehung und Veredlung der Mitmenschen zu stellen", als einen „musterhaften Gottesstreiter von untadeliger Lebensführung",[20] der „mit einer großen Behendigkeit des Geistes, mit Originalität und Mutterwitz ein reiches Wissen, tiefe Menschenkenntniß und scharfe Beobachtungsgabe"[21] verband. Abrahams Werke waren weit verbreitet[22] und oft und gern von Menschen aller Schichten gelesen.
Freilich war auch Abraham nicht ganz frei von solchen „Auswucherungen", die zur generellen Ablehnung des Barock durch die Aufklärung führten. So mußte der allzu nüchterne Geist Lessings Abrahams Schriften noch als „all zu elend" bezeichnen und konnte sie nur als ein „Specificum für's Zwerchfell" betrachten.[23] Doch welchen Sinn hat eine be-

---

[15] *J. Nadler,* Prinz Eugen und das deutsche Geistesleben seiner Zeit: ders., Deutscher Geist — Deutscher Osten. Zehn Reden (München u. a. 1937) 28/48, hier 30.
[16] *Loidl,* Vorwort.
[17] *E. Knappe,* Die Geschichte der Türkenpredigt in Wien. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte einer Stadt während der Türkenzeit (Diss. Wien 1949) 78.
[18] *Scherer* 162.
[19] *J. Nadler,* Geschichte der deutschen Literatur (Regensburg ²1961) 155.
[20] *Bertsche:* LThK 1, 41.
[21] *Binder:* WW I, 117.
[22] Vgl. *Bertsche,* Frühdrucke und *Loidl* II.
[23] Zitiert nach *Loidl* III.

rechtigte Kritik der Auswüchse in späterer Zeit, wenn dabei die eigentliche Wirkung der Schriften zu ihrer Zeit übersehen wird? Bereits die Klassiker der deutschen Literatur entdeckten Abrahams Werke für sich wieder. Goethe hatte Schiller auf diesen „so reichen Schatz, der die höchste Stimmung mit sich führt"[24] aufmerksam gemacht und dieser schrieb zurück: „. . . dieser P. Abraham ist ein prächtiges Original, vor dem man Respekt bekommen muß, und es ist eine interessante und keineswegs leichte Aufgabe es ihm zugleich in der Tollheit und in der Gescheidigkeit nach- oder gar vorzuthun. Indess werde ich das möglichste versuchen."[25] Die Kapuzinerpredigt in „Wallensteins Lager" war das Ergebnis.[26] Auch auf die Romantiker, etwa auf die Assoziationstechnik des Lyrikers Achim von Arnim,[27] wirkte der „mächtigste Kanzelredner . . . und meistgelesene Schriftsteller seiner Zeit",[28] der als „größter Publizist deutscher Sprache zwischen Luther und Görres"[29] gilt, fort. Wenn sich auch Literaten, Schriftsteller, Kulturhistoriker und Philosophen immer wieder mit Abraham und seinem Werk beschäftigen, so ist er, der in erster Linie Seelsorger sein wollte und war, von den Theologen noch weithin unentdeckt. Doch selbst im einfachen Volk blieb die Erinnerung an den wortgewaltigen Prediger lange lebendig. Noch in der Generation unserer Väter sagte man von einem Priester, der schwungvoll und mitreißend zu predigen verstand, „er predigt wie Abraham a Sancta Clara".

Es mag richtig sein, daß Abraham oft mehr das Frappante als das Schöne suchte und selbst dem Trivialen nicht aus dem Wege ging, wenn es ihm zur Wirkung paßte, was vielen seiner Reden eine burleske Gestalt gab. Wahr bleibt aber, daß das „nur der äußere drollige Mantel für eine Menge tiefer Gedanken, feiner psychologischer Bemerkungen und überraschend schlagender Wahrheiten"[30] war.

Was wahr ist, wird immer wahr bleiben. Nicht zuletzt aus dieser Erkenntnis heraus erschienen gerade in den letzten Jahren einige Zusammenstellungen aus seinen Werken.[31] Und sie werden in ihrer Tiefe und Schärfe und in ihrem Witz ihre Wirkung auch auf den heutigen Menschen nicht verfehlen.

Eine dieser „ewigen Wahrheiten" wollen wir abschließend noch zum besten geben:

„Was ist das?
Es ist rund, und hat kein Mund,
und kan doch wacker schwätzen.
Es hat keine Füß, es hat kein Spieß,
und kan doch Städt einnehmen.
Es hat kein Hafft, es hat kein Krafft,
und kan doch alles binden.

---

[24] Goethe an Schiller, 5. Okt. 1798: Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 37, Briefwechsel I: Briefe an Schiller 1797/98, hg. von *N. Oellers/F. Stock* (Weimar 1981) 360/61 (Nr. 339).

[25] Schiller an Goethe, 9. Okt. 1798: Schillers Werke, Nationalausgabe Bd. 29, Schillers Briefe 1796/98, hg. von *N. Oellers/F. Stock* (Weimar 1977) 288/89 (Nr. 286).

[26] Vgl. dazu *R. Boxberger:* Archiv für Literaturgeschichte II (1871) 402/30; auch *Scherer* 149/50.

[27] Für diesen Hinweis danke ich *Dr. Th. Sternberg*, Bonn.

[28] *M. Heidegger*, Über Abraham a Sancta Clara (Meßkirch 1964) 4.

[29] Deutsches Literatur-Lexikon. Biographisch-Bibliographisches Handbuch, begr. von *W. Koch*, dritte völlig neu bearbeitete Auflage hg. von *B. Berger/H. Rupp*, Bd. 1 (München 1968) 7/9, hier 8.

[30] *Binder:* WW I, 117/8.

[31] Z. B. *F. G. Brustgi*, Abraham a Sancta Clara — In der Arche waren nicht nur Tauben (Stuttgart 1981); Abraham a Sancta Clara, Wunderlicher Traum von einem großen Narrennest, hg. von *A. Haas* = Reclams Universal-Bibliothek. Reihe „Barockliteratur" (Stuttgart 1982); „Lach nur, lach, eitler Weltaff' " — Allerlei „Gemisch-Gemasch" von Abraham a Sancta Clara, zusammengestellt und übertragen von *P. Karner* (Wien u. a. 1983).

Es hat kein Spitz, es hat kein Witz,
und kan doch alles schlichten.
Es hat kein Lehr, es hat kein Ehr,
und kan doch Ehr außbringen.
Es hat kein Gwissen, es hat kein Wissen,
und kan doch Doctor machen.
Es hat kein Gsang, es hat kein Klang,
und man thuet es doch weit hören.
Was muß doch das Ding seyn?
Alexander ist mächtig gewest; Hannibal ist mächtig gewest, Pompeius ist mächtig gewest, . . . , aber dises Ding ist noch mächtiger.
Gerad machen, was krump ist, bescheid machen, was plump ist; schön machen, was schlecht ist; linck machen, was recht ist; . . .; hoch machen was nider ist; lieb machen, was zu wider ist; ist ja viel und aber viel; und diß alles kan das Geld, Geld ist das mächtigiste in der Welt, dem Geld gehorsamet alles in der Welt. Es seynd 4. Theil der Welt, . . . Asia, . . . Africa, . . . Europa, und . . . America. Asia hat 43. Königreich und Länder. Africa hat 23. Königreich und Länder, Europa hat 30. Königreich und grosse Länder. America hat 16. Königreich und Länder; alle dise haben unterschidliche Herren und Herrscher, aber das Geld herrschet über alle, Pecuniae obediunt omnia, alles in der Welt gehorsamet dem Geld, das ist wahr gewest, und ist noch wahr, und wird vermuetlich wahr bleiben."[32]

---

[32] Auff, Auff, ihr Christen . . ., 283/5.

WALTER WIMMER

Gebetsnot und not-wendendes Beten (II)

Im ersten Beitrag dieser Reihe wurde über die Gebetsnot gesprochen, die aus der persönlichen Außerachtlassung natürlicher Gegebenheiten kommt. Die folgenden Ausführungen verweisen auf die Gebetsnot aus der allgemeinen „Schwerhörigkeit" unserer Zeit gegenüber Gott. Sie hat vielfältige Ursachen, von denen einige aufgezeigt werden. (Redaktion)

Gebetsnot infolge der Schwerhörigkeit unserer Zeit gegenüber Gott

Als Kinder unserer Zeit leben wir nicht in einer Quarantäne und erwachen nicht wie Siebenschläfer aus vergangenen Zeiten im Heute, sondern atmen die „öffentliche Luft" ein, sind also Kinder des 20. Jahrhunderts mit Freud und Leid dieser Zeit, vor allem aber mit all den Krisen und Veränderungen, wie sie in solchem Ausmaß kaum ein Jahrhundert zuvor mitgemacht hat. Es war vielfach nicht nur eine Abwendung von Gott, sondern sogar gegen Gott, so daß uns eher ein rauher gottwidriger oder zumindest gottvergessener Wind entgegenbläst, jedenfalls ist dem Glauben der Wind aus den Segeln genommen. Viele verhalten sich heute Gott gegenüber in zurückhaltender oder eher desinteressierter „Neutralität". Die von bitterer Erfahrung der Gottesverborgenheit oder -abwesenheit durchtränkte Frage, ob man nach Auschwitz noch Lieder singen könne, gilt auch für das Beten und sie ist nur stellvertretend für die schwer auf uns lastende Hypothek unserer Zeit, die, über persönliche Schuld und Schicksalsschläge hinaus, unseren Glaubenszweifel nährt und uns für Gott taub macht. Es können hier nur einige Ursachen der in diesem „Schweigen" Gottes begründeten Gebetsnot angeführt werden.

Gründe dieser Gebetsnot

Wir leben heute in einer gegenüber dem Gestern stark veränderten geistigen Landschaft. Einige Fakten mögen diese Landschaft charakterisieren:

Zwei Weltkriege haben 65 Millionen Tote gekostet; ein dritter ist jederzeit möglich. Mehr als 90 Prozent der Weltbevölkerung haben ihren politischen und gesellschaftlichen Status gewechselt, wobei über ein Drittel der Welt kommunistisch ist. Die Weltbevölkerung hat sich fast verdoppelt, die Viermilliardengrenze ist überschritten; zwei Drittel der Menschheit sind vom Hunger bedroht. Chemische Ovulationshemmer („Pille") haben die Maßstäbe des sexuellen Verhaltens gründlich verändert.
Trotz technischen Fortschritts ist der Gegensatz zwischen arm und reich noch größer geworden. Die Quantentheorie stürzte das klassische Weltbild der Physik um; die Erde wird aufgrund der Entdeckung des Makrokosmos als winziges Teilchen innerhalb der Milliarden von Milchstraßensystemen erfahren. Das atomare Waffenpotential reicht aus, um das Leben der Erde mehrfach zu zerstören; die Manipulation des genetischen Codes erlaubt den Eingriff in die eigene Evolution. Die Psychoanalyse hat das Unbewußte entdeckt. Die modernen Massenmedien machen allen dieselben Informationen zugänglich.
Die Umwelt ist von einer ökologischen Katastrophe bedroht, der Mensch selbst von einer epidemiehaft um sich greifenden Depression. Die Weltbevölkerung wächst schneller als die Christenheit; das 20. Jahrhundert hat mehr christliche Martyrer als alle früheren Jahrhunderte zusammen; der Atheismus ist zu einer globalen Massenerscheinung und zu einer organisierten totalitären Ideologie geworden.

Wenn auch diese Veränderungen nicht überall in gleicher Weise wirksam noch jedermann bewußt sind, so haben sie doch die Bedingungen für Glauben und Beten stark verändert. Unsere Zeit ist dadurch hektisch, oberflächlich und schnellebig geworden. Der Sog der Peripherie ist sehr stark und der Konzentration, dem Gang in die Mitte, abträglich. Dazu kommt der Pragmatismus der Konsumenten, die immer danach fragen, „was dabei herausschaut und was man davon hat" — bis hin zu einem Dogmatismus, der sich z. B. bei der Jugend häufig findet und der für den einzelnen nur das als wertvoll aner-

kennt, was seine eigene Erfahrung ausdrückt. Das Unverständnis für andere Geschichtsepochen bringt auch sprachliche Schwierigkeiten mit dem überlieferten Gebetsschatz mit sich.

Dem Gebetsgeist abhold sind auch gesellschaftliche, der Tauschgesellschaft entsprechende Selbstverständlichkeiten, die wie „verinnerlichte, ins vorargumentative Bewußtsein abgesunkene Haltungs- und Handlungsversuche" wirken, etwa das Trauer-, Schuld- und Liebesverbot, denen gegenüber das Gebet zunächst „Unterbrechung aller Plausibilitäten, in denen wir leben",[1] ist. Aber auch der Hang zum Behördlich-Administrativen macht Beten schwieriger, weil er einen mangelnden Aufbau eines gewissen Vertrauenspotentials in den Familien zur Folge hat. Naturwissenschaft und Technik als Ergebnis der Aufklärung haben den Kosmos und die Evolution durchschaubar gemacht und so auf die „Arbeitshypothese Gott" verzichten gelehrt.

Diese mehr psychologischen und naturwissenschaftlichen Schwierigkeiten hängen mit den eigentlichen philosophisch-theologischen Schwierigkeiten zusammen, wie sie in der klassischen philosophischen Religionskritik bei Kant, Feuerbach, Nietzsche, Marx und Freud bis hin zum erkenntnistheoretischen Positivismus von Wittgenstein Ausdruck finden und eine Bewegung wachsender, sich von Gott emanzipierender Aufklärung eingeleitet haben. Wenn Religion nur mehr Forderung der praktischen Vernunft, Projektion des menschlichen Wesens, Gestalt der Sklaverei, Opium des Volkes, Ausdruck infantiler Hilflosigkeit oder sinnlose Rede ist, ist auch Beten absurd. Die Säkularisation als „Prozeß der Herauslösung der Welt aus den Zusammenhängen eines religiösen Sinngefüges"[2] hat eine göttliche Sinngebung und damit das Gebet überflüssig gemacht, denn die Welt trägt ihren Sinn entweder in sich selbst oder empfängt ihn ausschließlich vom Menschen.

Jedoch nicht nur der aufgeklärte Mensch tut sich schwer zu erfahren, daß Gott die Welt hält, sondern auch gläubige Menschen kommen sich oft vor, als sprächen sie gegen eine Wand, wie dies vor allem auch in der Krise des Bittgebetes seinen Ausdruck findet. Die Verborgenheit Gottes wird beinahe zur Abwesenheit Gottes. Die „negative Theologie", die es immer schon gab und die besagt, daß Gottes Geheimnis unaufhebbar jenseits unserer Vorstellungen und Begriffe bleibt, ist heute geradezu radikalisiert worden.

„Daß Gott verborgen ist, als Gegenüber, als ‚Gesprächspartner' sich dem Beter nicht zeigt, ist die Grundnot allen Betens, die niemals aufgehoben wird. Dies zu erkennen ist wichtig, damit nicht an der falschen Stelle ein schlechtes Gewissen sich einstellt . . . Mühe und Anstrengung bedeuten hier: Man soll scheinbar ins Leere hineinsprechen — wo Sprechen doch ganz auf Antwort, auf Austausch mit einem Gegenüber abzielt."[3]

Gefahr einer falschen Beantwortung der Krise

Diese Gebetskrise ist eine Manifestation der Krise des Gottesglaubens. Deshalb wird die (Fundamental-)Theologie umso notwendiger über die Voraussetzungen und Möglichkeitsbedingungen unseres Glaubens nachdenken und aus dem Glaubensakt die Folgerungen für das Gebet ziehen müssen. Die heutige Welt- und Selbsterfahrung des Menschen und sein Fragen nach dem Sinn müssen ernst genommen werden, um auf diesem mühsamen „Umweg" Gott als Antwort auf die „Frage Mensch" aufzeigen zu können.

Einer der Irrwege ist ein neuer Irrationalismus. Anzeichen dafür sind die Jugendreligio-

---

[1] *J. B. Metz*, Voraussetzungen des Betens, in: HerKorr 32 (1978), 125—133, hier: 132.
[2] *J. Friese*, Die säkularisierte Welt, Frankfurt 1967, 10.
[3] *O. H. Pesch*, Sprechender Glaube, Mainz 1970, 25 f.

nen mitsamt deren Theologie- und Reflexionsfeindlichkeit, die wachsende Innerlichkeit, Drogengebrauch und die Flucht in andere Subkulturen, Staatsverdrossenheit und -verweigerung. Gegen das Jahr 2000 werden solche irrationale, teils apokalyptische Strömungen sicherlich noch stärker. Es wird die Not letztlich nicht wenden, wenn — in Ausnützung dieses Trends — ein nicht reflektiertes, naives christliches Gottesbild und ein naiver fundamentalistischer Jesuanismus („Jesus loves you") propagiert werden. Es bliebe eine letztlich unglaubwürdige Scheinlösung, die sich den Vorwurf des billigen Trostpflasters nicht ersparen kann. Man wird der starken Negativität nicht Herr durch Überaffirmation, denn damit würden Realitätsverlust und Regression in infantile Strukturen gefördert werden — beides keine Antwort auf die Not! Alle allzu schwärmerischen Gruppen müssen sich fragen (gerade Neuaufbrüche entgehen nicht immer dieser Gefahr!), ob ihre Trunkenheit rückgebunden ist in eine Nüchternheit (sobria ebrietas) und ob sie die Dialektik von Rationalität und Irrationalität nicht einseitig auflösen. Der Aberglaube kann sonst schreckliche Urstände feiern und sonderbare Blüten treiben (Horoskop, Astrologie, Dämonen- und Teufelskult, . . .).
Die christlichen Kirchen sind gut beraten (und ersparen sich damit den Vorwurf Nietzsches über die „pfäffische Art"), wenn sie nicht aus dem Erfahrungshunger der heutigen Zeit, zumal der Jugend, falsches Kapital schlagen, indem sie ein naives christliches Gottesbild verkünden, denn dieses entspricht weder manchen nicht mehr rückgängig zu machenden Forderungen der Aufklärung noch dem Denken der Menschen von heute. Der Mensch und die Welt haben sich verändert; es wäre ein Anachronismus, das Fragen des Menschen heute nur mit der Antwort von gestern — auch mit dem Gottesbild von gestern — abzuspeisen. Aufklärung und Glaube zusammenzubringen, bedeutet, die Erfahrung des Schweigens, der Abwesenheit, des Todes Gottes zu machen. C. F. von Weizsäcker drückt dies treffend aus:

„Wer nicht in seinem eigenen Bewußtsein, in seinem eigenen Leben erfahren hat, was es heißt: ‚Gott ist tot', wie soll der einem heutigen Menschen helfen können? Dieses Wort spricht eine Erfahrung aus, eine Grunderfahrung unserer Zeit. Diese hat viele Formen. Sie hat zuzeiten einen Jubel ausgesprochen: die Väter und ihr Gott, die Lasten der Vergangenheit haben uns nichts mehr zu sagen: Gott ist tot. Sie kann nüchterne Gleichgültigkeit ausdrücken: Hier sind die Gesetze der Natur und der Gesellschaft; wozu ist ein Gott nötig? Sie kann Verzweiflung aussprechen: Alles ist da, die Lebenssicherung, das Wissen, der Genuß, der Fortschritt, aber wohin ist der Sinn des Ganzen entflohen? Gott, der Sinn, ist tot."[4]

Die Menschen sind dabei, ein neues Gottesbild zu entdecken, das dem biblischen in manchem gerechter wird als manches traditionelle Gottesbild. Es ist der Gott, der nicht einfach eine glatte, harmonische „Antwort auf all unsere Fragen" darstellt, sondern der uns je neu in einem Exodus sprengt und in neuen, schmerzlich errungenen Horizonten zu Erfahrungen seiner selbst führt; es ist der Gott der Armen, der Zukurzgekommenen, der Entrechteten. Das „Christusbild des 20. Jahrhunderts" ist, wie dies 1981 eine Ausstellung in der Neuen Galerie in Linz zeigte, der „Ecce homo", der die „condition humaine" voll zur eigenen Wirklichkeit gemacht hat. Vom lebenden, auferstandenen Herrn läßt sich nur reden, wenn man auch die Erfahrung seines Todes ernst nimmt; das „Te Deum laudamus" darf nur singen, wer das „De profundis" durchgestanden hat; den Segen des Gebetes wird nur verkosten, wer auch seine Not durchlitten hat; den Anfang des Tages wird nur erleben, wer die Mitte der Nacht durchschritten hat.[5]

---

[4] *C. F. v. Weizsäcker*, Der Garten des Menschlichen, München—Wien, 1977³, 516f.
[5] Vgl. *K. Rahner*, Von der Not und dem Segen des Gebetes, HTB 28 (Neuauflage HTB 647); *J. Zink*, Die Mitte der Nacht ist der Anfang des Tages, Stuttgart—Berlin 1968.

Zur Schwerhörigkeit unserer Zeit gegenüber Gott mag auch die starke Anthropozentrik beigetragen haben. Dadurch wurde immer unverständlicher, daß der Mensch in der oft so zufälligen, unberechenbaren und quälenden Natur mitgehangen und mitgefangen ist und die Frage nach dem „Warum?" wurde umso lauter. Man darf sich fragen, ob nicht die Erfahrung, daß der Mensch von sich aus Staub ist, Teil einer vergänglichen Natur, mit dieser unentrinnbar verwoben und nur durch Gottes Geist Kind Gottes, der biblischen Wahrheit mehr entspricht als einseitige Zentrierung auf den Menschen allein?

Zum persönlichen Umgang mit der Krise

Jede Flucht in eine heile Scheinwelt ist verfehlt. Zunächst muß einmal das Negative unserer Zeit gesehen und zur Kenntnis genommen werden, denn seine Evidenz ist zu groß, um geleugnet werden zu können. Trostpflaster decken die Wunden nur zu: Der Mensch darf hinausschreien, daß seine Wunden weh tun; er darf klagen, ja selbst mit Gott hadern, sofern das nicht ein der Verzweiflung verfallendes Bei-sich-Stehenbleiben, sondern eine letzte Offenheit ist und somit ein unbeholfenes Vertrauen auf Gott hin und seine mögliche Hilfe ausdrückt.[6] Der Mensch darf und muß „Dampf ablassen", zugleich ist ihm aber auch das Äußerste an Geduld und Ausdauer abverlangt. Aus dem schmerzlichen Erleben des Zerbrechens all unserer Gebäude kann die Bitte um lebendigen Glauben als Gnade erwachsen, die Demut der offenen Schale für Gottes Geschenk. Die Begnadung kommt freilich nicht immer genau dann, wenn der Mensch es möchte. Israel mußte durch die Wüste gehen, mußte alle seine Sicherheiten aufgeben, haderte und rebellierte, wurde aber dadurch frei zum Vertrauen auf Gott und auf seine Führung. Nur weil Saulus vom eigenen Pferd stürzte, wurde er zum Paulus, dem Gottes Gnade genügte.

Lebenskrisen sind da, um Krisen zum Leben zu werden, freilich durch oft gewaltige Geburtsschmerzen hindurch. Oft scheint uns der uns aufgetragene Berg zu steil, aber der Berg — ähnlich wie die Wüste — formt die Menschen, „indem er alles Überflüssige, Aufgesetzte und Verfettete an ihnen abschmilzt".[7] Gott sieht man nur im Rücken (Ex 33) oder, wie Martin Bubers Großmutter zu sagen pflegte: „Einen Engel erkennt man erst, wenn er vorübergegangen ist." Nur wer sich in der Meditation nicht selbstgenügsam in die eigene Erfahrung verschließt, sondern sich durch Momente des Überstiegs (Leid, Nacht der Sinne und des Geistes, Hoffnung, Liebe, Du, . . .) sprengen läßt, kann Gott begegnen.

Huub Oosterhuis bringt in seiner „Litanei" diese uns immer wieder sprengende Andersartigkeit Gottes in der Heilsgeschichte gut zum Ausdruck:

„Gott Abrahams, Nacht und Wüste, Stern am Himmel,
Name im Fleisch, Same im toten Schoß seiner Frau.
Gott Jakobs, ringender Fremdling,
Faust, die ihn schlug, blutende Wunde . . .
erst allmählich bekannter Fremdling,
du unauffindbarer Stein der Weisen,
du kein Gott, wie wir dich denken,
Ofen der Stille, mühsamer Freund."[8]

---

[6] Vgl. *O. Fuchs*, Die Klage als Gebet. Eine theol. Besinnung am Beispiel des Psalms 22, München 1982; *A. Schoors*, Warum hast du mich verlassen? Der Sinn des Klagegebetes, in: GuL 57 (1984) 193—199.

[7] *E. Drewermann/I. Neuhaus*, Das Eigentliche ist unsichtbar. Der Kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet, Freiburg 1984², 39.

[8] *H. Oosterhuis*, Ganz nah ist dein Wort. Gebete, Wien 1969, 185—187. — Vgl. *J. Lafrance*, Der Schrei des Gebets, Münsterschwarzach 1983.

Alle — auch und gerade die negativen — Erfahrungen können zur Gotteserfahrung werden. Freilich müssen wir das Geheimnis unseres Glaubens neu entdecken: „Mitten im Tode ist das Leben", wie dies im Christusereignis seinen Höhepunkt findet. Um diese Erfahrung zu machen, muß man vor allem eines wieder lernen: zu lauschen. Nelly Sachs, die in sich die Erfahrung ihres Volkes der Juden weiterträgt, ermahnt dazu fast beschwörend:

„Lange haben wir das Lauschen verlernt!
Hatte er uns gepflanzt einst zu lauschen,
Wie Dünengras gepflanzt, am ewigen Meer,
Wollten wir wachsen auf feisten Triften,
Wie Salat im Hausgarten stehn . . .

Preßt, o preßt an der Zerstörung Tag
An die Erde das lauschende Ohr,
Und ihr werdet hören, durch den Schlaf hindurch
Werdet ihr hören
Wie im Tode
Das Leben beginnt."[9]

Erlösung geschieht zwischenmenschlich nicht durch irgendein Wunderrezept, sondern indem ein Du bei mir bleibt — in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit, selbst wenn dieses Du zu mir nur sagen kann: „Ich weiß auch keine Antwort, aber ich bleibe bei dir." Erlösung geschah von Gott her, indem er in Christus als unserem Bruder und Herrn mühsam ein Leben lang am Weg hinauf nach Jerusalem einen Fuß vor den anderen setzte, sein Ja nicht zurückzog und unser menschliches Schicksal teilte bis hinein in die letzte Erfahrung — die Erfahrung des Staubes, des Todes, des Nichts, m. a. W. indem er bei uns blieb und bleibt im Leben und im Tode, so daß „im Tode das Leben beginnt".
Wir nehmen teil an der Karfreitagserfahrung: „Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Persönliche Schicksalsschläge und Zeitumstände zehren an unserem Glauben. In der Schwerhörigkeit unserer Zeit Gott gegenüber sind wir solidarisch mit vielen unserer Zeitgenossen und teilen ihre Glaubens- und Gebetsnot, wie es etwa Therese von Lisieux in ihren tiefsten mystischen Phasen ganz bewußt und radikal getan hat. Daß uns Gott gerade in den Zeiten, in denen es uns am schlechtesten geht, auf seinem Rücken trägt, daß er in der Krise „sub contraria specie" erscheint, hat Luther in seiner Kreuzestheologie markant herausgearbeitet. Könnte Gott nicht auch mir in meiner Gebetsnot näher sein als ich glaube? Trage ich vielleicht darin einen Teil des Kreuzes und der Gottverlassenheit Jesu mit? Muß ich nicht wie die Jünger von Emmaus all meine Not und meine Frustration dem „Fremden" sagen („Wir aber hatten gehofft . . ."), um dann aber auch in der Stille hellhörig zu sein für eine mögliche Antwort? Ist es vielleicht auch die Not, die ich stellvertretend und solidarisch für die Glaubensnot meiner Mitmenschen trage und durch die hindurch ich, schmerzlich ringend, in einer zweiten Naivität neu „Vater unser" sagen lerne? Das läuternde Feuer der „theologia negativa" und der „theologia crucis" hat sicherlich heute größere Bedeutung als zu manch anderen Zeiten.

[9] *Nelly Sachs* schrieb dieses Gedicht in Anspielung an Jes 42, 9: „Ehe es wächst, lasse ich euch es erlauschen." Vgl. Fahrt ins Staublose. Die Gedichte der Nelly Sachs, Frankfurt 1961.

Orte der Gottesbegegnung heute

Das Schweigen Gottes in unserer Zeit kann auch eine Einladung sein, ihn in unserem Lebenszusammenhang neu zu erfahren bzw. unsere Welterfahrung im Lichte des Glaubens an Gott zu deuten.

Die profane, mit Absicht gottlose Welt kann uns klarmachen, daß Gott größer ist als unsere Gedanken und jeweiligen Lebensformen. Gegenüber der Gefahr einer allzu ganzheitlich „christlichen Welt", die meint, Gott in den Griff zu bekommen, hebt die „weltliche Welt" seine Unbegreiflichkeit hervor.

Die Technik muß Gott keineswegs verdrängen, spiegelt sich doch die Macht Gottes nicht nur in der unberührten Natur, sondern auch in den Werken des Menschen, in den Leistungen der menschlichen Technik, über die man auch zweckfrei staunen kann. Die Technik muß nicht gottlos machen, wenn der Mensch die Quelle seiner Macht, die im transzendenten Gott liegt, nicht vergißt und die Technik nicht mißbraucht; er gefährdet dabei nicht Gott, sondern sich selbst.

Ein Ort der Gotteserfahrung kann die Kunst sein, wo sie nicht gebraucht und mißbraucht wird, sondern in ihrer ursprünglichen Zweckfreiheit etwas widerspiegelt von der unverzweckten Sinnhaftigkeit Gottes und des Menschen. Gerade im Eintreten für die Würde des Menschen ist Kunst immer wieder „Protest und Verheißung"[10] und kann mitten in einer scheinbar gottlosen Welt Hinweis auf das Geheimnis Gottes werden.

Ein Heiland, der mit einem Schrei auf den Lippen am Kreuz als Ausgestoßener stirbt, war und ist ein Ärgernis, mit dem die Welt schwer zurechtkommt. Ist aber eine Welt, die selbst Gottes Verborgenheit (sosehr sie auch selbst an ihr schuld sein mag!) erlebt und die die Frage „Warum, warum?" nicht verstummen läßt, diesem Messias nicht näher als eine Welt, die ihrer selbst und Gottes allzu sicher ist? Sie traut es sich heute kaum noch zu, Lieder zu singen. Hoffentlich aber preßt sie ihr Ohr „an der Zerstörung Tag an die Erde" und beginnt wieder neu zu hören, wie „im Tode das Leben beginnt" und wie in der Mitte der Nacht das österliche Halleluja — das neue Lied, das der Herr selbst schenkt — zu erklingen anfängt!

---

[10] Vgl. *G. Rombold*, Kunst — Protest und Verheißung. Eine Anthropologie der Kunst, Linz 1976.

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

Dem Verfasser, Professor für Kirchengeschichte in Brixen, sei dafür gedankt, daß er die Betreuung dieser zur Tradition unserer Zeitschrift gehörenden Rubrik (sie erscheint zweimal im Jahr) übernommen hat. (Redaktion)

1. Streiflichter

Da es in der Kirche keine andere Persönlichkeit gibt, die sich in Anspruch und Zuschnitt mit *Papst Johannes Paul II.* messen kann, spielt er auch in diesem Bericht die wichtigste Rolle. Begeisterung aber auch Kritik löste der Heilige Vater aus, als er am 16. und 17. Juli auf dem Adamello bei Trient Ski lief. Seinen ungewohnten Ferienort erreichte der Papst zusammen mit dem italienischen Staatspräsidenten Pertini per Flugzeug und Hubschrauber. Bei einem Aufenthalt auf einer Skihütte schreckten die prominenten Gäste nicht zurück, ihren Hunger mit köstlichen Spinatnockerln, die sogenannten Strangolapreti, zu deutsch Priesterwürger, zu stillen.

Seit Anfang November liegt die Anklageschrift gegen die angeblichen Hintermänner des Papst-Attentäters Ali Agca vor dem zuständigen römischen Gericht. Spätestens in 18 Monaten müßte der „Prozeß des Jahrhunderts" eröffnet werden gegen die vier Türken und drei Bulgaren, die beschuldigt werden, an einem Komplott zur Ermordung des Papstes mitgewirkt zu haben. Nach der Anklageschrift, die doppelt so dick wie Thomas Manns „Buddenbroocks" ist, scheint sich die bulgarische Spur nun doch als echt zu erweisen.

Als unhaltbar und absurd ist hingegen der Versuch des britischen Schriftstellers David A. Yallop anzusehen, in einem in diesem Jahr erschienen Buch nachzuweisen, daß *Johannes Paul I.* nach seinem Pontifikat von 33 Tagen einem Mordkomplott zum Opfer gefallen sei. Der Autor kann in seinem aufsehenerregenden Buch nicht nur keine Beweise liefern; auch die Indizien, die er anführt, beruhen vielfach auf irrigen Voraussetzungen. Daß z. B. eine Autopsie des verstorbenen Papstes unterblieb, war sicher eine Unterlassungssünde, aber gewiß kein Indiz für einen Mord im Vatikan.

Schlagzeilen machte in diesem verflossenen Halbjahr die von Kardinal Joseph Ratzinger geleitete Glaubenskongregation, als sie am 3. September eine *Instruktion über die Befreiungstheologie* erließ, die sich überspitzt folgendermaßen zusammenfassen läßt: Ja zur Befreiungstheologie, nein zum Marxismus. Im Dokument heißt es unter anderem: „Die ‚Befreiungstheologien' haben zwar das Verdienst, die großen Texte der Propheten und das Evangelium über die Verteidigung der Armen wieder aufgewertet zu haben, doch verwechseln sie darüber hinaus in verderblicher Weise den Armen der Schrift mit dem Proletariat von Marx." Der niederländische Theologe Edward Schillebeeckx hat in einem Beitrag für die in Bologna erscheinende katholische Zeitschrift „Il Regno" im Oktober die Beurteilung der Befreiungstheologie durch Kardinal Ratzinger scharf angegriffen. Nach Schillebeeckx verwechsle Ratzinger seine persönliche Theologie mit der seines Amtes, die einen viel größeren Horizont haben müsse.

Salzburg erlebte am 24. September die größte Prozession der letzten 300 Jahre. Anlaß der Feiern, an denen auch der irische Primas, Kardinal Tomas O'Fiaich, sowie Bischöfe aus West- und Osteuropa teilnahmen, war der 1200. Todestag des Salzburger Landespatrons Virgil. Am selben Tag ging auch das internationale Virgil-Symposion zu Ende,

bei dem neue Erkenntnisse über das Wirken des gelehrten, originellen und energischen Heiligen in Salzburg vorgelegt wurden.
Einen Monat später kam es in *Wien* zu heftigen Störaktionen anläßlich der Übergabe der von 200.000 Österreichern unterzeichneten Petition der überparteilichen und überkonfessionellen Plattform „Geborene für Ungeborene" an Spitzenvertreter der drei im Parlament vertretenen Parteien. In dieser Petition wurden die Politiker aufgefordert, sich für die unantastbaren Werte des Lebens einzusetzen und die Voraussetzungen dafür zu schaffen, daß keine Frau in Österreich ihr Kind abtreiben muß.
Zu einem großen Fest der Begegnung wurde der *88. Deutsche Katholikentag* im Juli in München, dem es aber an zündenden Ideen fehlte. Zudem machte sich eine gewisse „Bischofsrethorik" unangenehm bemerkbar. So wetterte ein Oberhirte gegen die „Kirche von unten", die wieder verschwinden werde, wie sie gekommen sei. Weiters sprach er von „Theologen ohne Herz" und von Kritikern, die alles hinterfragen, nur sich selbst nicht. Im Münchner Marstalltheater wurde zum Katholikentag das Stück von Ester Vilar „Amerikanische Päpstin" aufgeführt, das ein Monolog Johannas II. über ihre „Vorgänger", die die Kirche ausverkauft haben, ist. Daher schießen nun überall in der Welt „Moscheen wie Champignons" in den Himmel. Fazit: Die Kirche braucht wieder einen autoritären Papst.
Im Juli mußte der *französische Staatspräsident* Mitterand das heftig umstrittene Schulgesetz, nach dessen Entwurf alle Schulen in die Regie des Staates übergehen sollten, zurückziehen. Betroffen gewesen wären vor allem die katholischen Schulen. Kurz davor hatten in Paris Hunderttausende von Menschen gegen den Gesetzesentwurf protestiert.
Ein ähnlicher Konflikt zwischen Kirche und Regierung erreichte im September auf *Malta* seinen Höhepunkt, als etwa 200 Sympathisanten der Regierung gewaltsam in den Amtssitz des Erzbischofs eindrangen und mehrere Büros und eine Kapelle verwüsteten.
Im *amerikanischen Wahlkampf* war Religion eines der heißesten Eisen. Ronald Reagan, der einer Freikirche angehört und sonntags nie zur Kirche geht, stellte sich als „engen Freund" Papst Johannes Pauls II. dar und verkündete, daß Politik und Moral untrennbar sind. Damit errang er die größten Erfolge. Geraldine Ferraro, die katholische Vizepräsidentschaftskandidatin der Demokraten, löste hingegen mit ihrer Ansicht, Religion und Politik säuberlich zu trennen, heftige Debatten aus. Trotz der katholikenfreundlichen Politik Ronald Reagans gingen die katholischen Bischöfe mit der Wirtschaftspolitik des amerikanischen Präsidenten hart ins Gericht. Die 35 Millionen Armen und acht Millionen Arbeitslosen in Amerika seien eine „Schande", heißt es in einem Anfang November veröffentlichten Entwurf eines Hirtenbriefes.
Da sich vor allem in der *Ehemoral* eine große Anzahl *von katholischen Kanadiern* nicht mehr an die kirchlichen Normen hält, befürchtete man, daß Johannes Paul II. anläßlich seiner vom 9. bis 21. September dauernden Reise in dieses Land als der große Strafprediger auftreten würde. Aber der Papst brachte das Problem der Geburtenregelung nur selten und meistens nur andeutungsweise zur Sprache. Ein wichtiger Programmpunkt dieser Reise war die Begegnung mit den Ureinwohnern des Landes, den Indianern und Eskimos. Sie ermutigte der Papst, ihre kulturelle Identität zu wahren, sich ihrer Rechte bewußt zu sein und mit ihren Landsleuten friedlich zusammenzuleben.
Er wollte „dabeisein". Damit begründete Johannes Paul II. seine Reise in die *Karibik*, wo die Vorbereitungen zur 500-Jahr-Feier der Entdeckung und Evangelisierung Lateinamerikas eröffnet wurde, und sich 100 vom Lateinamerikanischen Bischofsrat CELAM eingeladene Bischöfe versammelt hatten. Es war die 24. Auslandsreise des Papstes, die er vom 10. bis 13. Oktober in der Karibik durchführte. Obschon ein Überbick des Papstes

über die Geschichte der Kirche in Lateinamerika reichlich positiv ausfiel, gestand er dennoch, daß es zur Zeit der ersten Evangelisierung eine „Interdependenz von Kreuz und Schwert" gegeben habe.
In *Nicaragua* stellte der Vatikan jene Priester, die staatliche Ämter bekleiden, vor das Ultimatum: Entweder Politik oder Priestertum.
Große Schlagzeilen machte der brasilianische Befreiungstheologe *Leonardo Boff*, als er sich am 7. September im Vatikan einer Befragung der obersten Glaubenshüter stellen mußte, die für beide Parteien anscheinend zufriedenstellend verlief. Wie schwer es ist, den Kern des Konfliktes zu erfassen, verdeutlichte der brasilianische Kardinal Arns mit dem Satz: „Nur wer einige Zeit mit uns lebt, kann uns auch verstehen." Die Befreiungstheologie spielt auch in Peru eine große Rolle. Da es innerhalb der Bischofskonferenz diesbezüglich zu einem Patt gekommen ist, war man in Rom bemüht, 44 Mitglieder der peruanischen Bischöfe, die sich Ende September in der Ewigen Stadt aufhielten, auf klaren Kurs zu bringen.
Durch den ganz persönlichen Einsatz Papst Johannes Pauls II. erzielten im Oktober *Argentinien und Chile* in ihrem Grenzstreit am südlichen Ende des amerikanischen Kontinents eine Einigung.
Überall in *Afrika* macht sich die „Revolution der Moscheen" bemerkbar. Aber auch die katholische Kirche bleibt in Afrika nicht untätig. Im September eröffnete der Erzbischof von Nairobi, Kardinal Maurice Ottunga, die erste ostafrikanische katholisch-theologische Ausbildungsstätte für Graduierte, das „Catholic Higher Education Institute of East Africa". Diese Schule soll Priestern, Ordensleuten und Laien eine zweijährige Zusatzausbildung nach ihrem Studium ermöglichen.
Die *katholische Kirche Jugoslawiens* feierte am 8./9. September einen „nationalen Eucharistischen Kongreß" zum Gedenken an die Christianisierung Kroatiens vor 1300 Jahren. Ursprünglich wollte auch Papst Johannes Paul II. an den Feierlichkeiten teilnehmen. Aber wegen Unstimmigkeiten mit der jugoslawischen Regierung ist der Papstbesuch dann ins Wasser gefallen. Belgrad hatte kurz und bündig erklärt, man wünsche den Papstbesuch „zu einem geeigneteren Zeitpunkt". Als seinen persönlichen Legaten entsandte dann der Papst den Wiener Erzbischof, Kardinal Franz König.
Empörung in der ganzen Welt verursachte ein Priestermord Ende Oktober in *Polen*. Mit dem grausamen Tod von Jerzy Popieluszko hat die verbotene Gewerkschaft „Solidarität" erst recht den Mythos bekommen, den die kommunistischen Machthaber und die polnische Kirchenführung krampfhaft zu verhindern suchten. So tragisch der Tod Popieluzkos auch ist, so muß doch gesagt werden, daß die Welt voller „Popieluszkos" ist. Nur findet die zunehmende Zahl von Priestern und Laien, die sich überall in der Welt für die Freiheit und die Menschenrechte einsetzt und dafür mit dem Leben bezahlen muß, kaum ein entsprechendes Echo in den Medien. Wie lange hat z. B. die Weltöffentlichkeit zu den Zehntausenden Verschwundenen in Argentinien geschwiegen?

2. Die Tridentinische Messe

Scharfe Kritik löste das am 15. Oktober von der von Erzbischof Augustin Mayer geleiteten Gottesdienstkongregation veröffentlichte Schreiben über die Zulassung der Tridentinischen Messe aus. Das Dokument teilte mit, daß Papst Johannes Paul II. unter bestimmten Bedingungen die Feier der Messe nach dem Missale Romanum Pius' V. erlaube. Die Einschränkungen, die Rom mit dieser Geste der „Barmherzigkeit" verbindet, sind: Die Rechtgläubigkeit des neuen Meßbuches darf nicht angezweifelt werden, die Meßfeier nach dem alten Ritus ist grundsätzlich an die Erlaubnis des Ortsbischofs

gebunden, alter und neuer Ritus dürfen nicht miteinander vermischt werden und die tridentinische Messe ist nicht als Gemeinschaftsgottesdienst, sondern nur als Möglichkeit für kleinere Gruppen gedacht.
Viele fragen sich nun, warum der Papst, offenbar gegen den Widerstand der zuständigen Kongregation, die Wiederzulassung der „alten" Messe durchgesetzt hat. Das Schreiben nennt als magere Begründung, daß das „Problem" des tridentinischen Ritus weiter bestehe und daß der Papst dem Wunsch gewisser Gruppen entgegenkommen wollte. Die Bedingungen sind aber so hochgeschraubt, daß z. B. Lefebvre und seine Anhänger diesen Preis kaum bezahlen können. Für weitere Kreise des katholischen Volkes besteht hingegen kein Bedürfnis nach Meßfeiern im vorkonziliaren Ritus. Eine auf Wunsch des Papstes 1980 durchgeführte Umfrage unter allen Diözesanbischöfen der Erde ergab, daß weit mehr als 75 Prozent der Oberhirten diesbezüglich in ihren Diözesen keine Probleme haben. Zudem ergeben sich eine Menge praktischer Schwierigkeiten. Da das Schreiben ausdrücklich erklärt, daß das Meßbuch von 1962 nicht mit Elementen des Meßbuches von 1970 vermischt werden darf, erfolgt eine tiefgehende Diskrepanz in der Ordnung der Schriftlesungen, in der Gliederung des Kirchenjahres sowie in der Feier der Heiligenfeste.
Wie zu erwarten war, gab es nun scharfe Kritik. Die Vertreter von 32 anglophonen Bischofskonferenzen haben gegen dieses Schreiben Stellung genommen. Die Delegierten der Bischofskonferenzen der Vereinigten Staaten, Kanadas, Großbritanniens, Australiens sowie asiatischer und afrikanischer englischsprechender Länder haben ein entsprechendes Dokument der zuständigen päpstlichen Kongregation zugeschickt. Bei ihrer Kritik befürchten sie nämlich, daß sich „diese Konzession in einer ganz anderen Richtung bewegt als die Lehre des Zweiten Vatikanums über die Kirche, in der die Einbeziehung des ganzen Volkes Gottes in die Feier der Eucharistie betont wurde." Das Indult scheine außerdem diejenigen zu bestärken, die sich der liturgischen Erneuerung widersetzt hätten. Außerdem verletze es den Grundsatz der Kollegialität aller Bischöfe der Weltkirche. In seiner Eigenschaft als Liturgiereferent der Österreichischen Bischofskonferenz erklärte der Salzburger Erzbischof Dr. Karl Berg, daß seit der Promulgation des neuen Meßbuches im Jahre 1970 dieser Ritus „zu einem unverzichtbaren Kennzeichen lebendiger Christengemeinden" geworden sei. Die Feier des Gottesdienstes in der Muttersprache und die aktive Mitgestaltung der Messe durch die Laien hätten sich weiterhin als unbestrittene Elemente einer zeitgemäßen Liturgie bewährt.
Mehrere führende österreichische Liturgiewissenschaftler äußerten sich recht skeptisch über die Zweckmäßigkeit und den Nutzen der Wiederzulassung der Tridentinischen Messe. Der Vorsitzende der Liturgiekommission der Erzdiözese Wien, Rudolf Schwarzenberger, äußerte die Befürchtung, „daß dadurch eventuell eine für den weitaus größeren Teil der Gläubigen längst entschiedene Diskussion über die Erneuerung der Meßliturgie wieder neu entfacht werden könnte". Der Salzburger Professor für Liturgiewissenschaften, Dr. Franz Nikolasch, sieht in der Zulassung der Tridentinischen Messe eine echte Gefahr für einen Rückfall in einen Ritualismus, „für den Gottesdienst nicht Lebensvollzug der christlichen Gemeinde, sondern ein exaktes Persolvieren eines vorgeschriebenen Rituals durch den Klerus" darstelle.

3. Das italienische Konkordat

Die Machtergreifung Mussolinis im Jahre 1922 in Italien kam dem Bestreben des Papstes entgegen, endlich die seit dem Untergang des Kirchenstaates 1870 schwelende „Römische Frage" aus der Welt zu schaffen. Ab 1923 ließ der Vatikan die Christliche Partei

(Partito Popolare) und ihren Gründer Don Sturzo (1871—1959) fallen und am 11. Februar 1929 kam es zu den berühmten Lateranverträgen, die dem Vatikan und der italienischen Kirche beträchtliche Privilegien einräumten. Als Italien 1947 sich die neue republikanische Verfassung gab, wurden die Lateranverträge mit den Stimmen der Kommunisten in diese aufgenommen. Bereits in den sechziger Jahren begannen die Diskussionen über eine Revision des Konkordates, das weder dem Geiste des II. Vatikanischen Konzils noch der fortschreitenden Säkularisierung der italienischen Gesellschaft entsprach. Im Jahre 1965 richtete Senator Lelio Basso an die Regierung die Anfrage, ob es nicht an der Zeit wäre, das Konkordat zu revidieren. Er mußte zwei Jahre warten, bis sein Antrag beantwortet wurde. Das Parlament beauftragte die Regierung, dem Heiligen Stuhl die Revision des alten Textes in Aussicht zu stellen. Im Jahre 1976 begannen zwei Kommissionen, die italienische und die vatikanische, mit den Verhandlungen. Seit damals wurden sechs Entwürfe verfaßt. Dem sozialistischen Ministerpräsidenten Craxi, der die Verhandlungen persönlich in die Hand nahm, gelang es schließlich, die Angelegenheit zu Ende zu führen. Am 18. Februar dieses Jahres wurde das neue Konkordat zwischen dem italienischen Staat und dem Vatikan abgeschlossen.
Nach dem neuen Vertragswerk ist die katholische Religion nicht mehr Staatsreligion. Was die Ehe betrifft, so sollen die von den kirchlichen Gerichten ausgesprochenen Annullierungsurteile in Zukunft von der italienischen Justiz überprüft werden. Eine wichtige Bestimmung sieht vor, daß künftig in Italien die Schüler den Religionsunterricht frei wählen können. Dies hat bei den Bischöfen des Landes große Besorgnis ausgelöst. Wie der Präsident der italienischen Bischofskonferenz, Kardinal Ballestrero, Anfang November erklärte, schwanken die Schätzungen über den Rückgang der Schülerzahlen beim Religionsunterricht auf lokaler Ebene zwischen 10 bis 15 und 70 bis 80 Prozent. Mit der Unterzeichnung eines Zusatzprotokolls über den Immobilienbesitz und das Finanzsystem der Kirche am 15. November ist schließlich die Konkordatsrevision zwischen Italien und dem Vatikan abgeschlossen worden. Danach sollten die Leistungen des Staates an die italienische Kirche immer mehr abgebaut werden, bis ab 1990 die Kirche selbst für die Finanzierung ihres Klerus aufkommen muß.
Ab diesem Datum sollen alle Priester, die im Dienste einer Diözese stehen, vom Diözesaninstitut, das alle Benefizialgüter der Diözese verwaltet, besoldet werden. Zur Finanzierung der Priester kann das Diözesaninstitut vom Zentralinstitut den Ausgleich verlangen, wenn es mehr ausgibt, als es einnimmt. Das Zentralinstitut soll dadurch finanziert werden, daß jeder 0,8 Prozent seiner Steuer, die keine zusätzliche Belastung darstellt, für die Priesterbesoldung bestimmen kann. Damit hat man in Italien ein System, daß es allen Glaubensgemeinschaften ermöglichen soll, von den Gläubigen selbst finanziert zu werden. Wenn man manchmal behauptet, die Zeit der Konkordate wäre vorbei, so gilt doch, daß diese Einrichtung immer noch etwas für sich hat. Mit Recht schrieb die angesehene italienische Jesuitenzeitschrift „La Civiltà Cattolica", daß die „libertas Ecclesiae" umfassender ist als die religiöse Freiheit, da sie sich auf Bereiche erstreckt, in denen der Staat kompetent ist. Um Streitigkeiten zu vermeiden, ist es notwendig, daß Staat und Kirche Übereinstimmungen erzielen.

4. Kirche in China

Nach jahrelanger „Funkstille" gelangen nun wieder Nachrichten über das Christentum in China in den Westen. Übereinstimmend wird berichtet, daß katholische Gottesdienste großen Zulauf haben und daß seit dem Ende der sogenannten „Kulturrevolution" mit

dem Tode Maos, des Vorsitzenden der Kommunistischen Partei, die gesetzlich verbürgte freie Religionsausübung im wesentlichen gewährleistet zu sein scheint. Das gilt bei der katholischen Kirche freilich nur für die „patriotische", regimetreue und von Rom unabhängige Gruppe. Sie verfügt derzeit über ca. 50 Bischöfe (vor der Gründung der Volksdemokratie im Jahre 1949 gab es etwa doppelt so viele). 1958 war, ohne die Zustimmung Roms einzuholen, erstmals ein „patriotischer" Bischof geweiht worden. Der Klerus ist heute stark überaltert, doch wurden seit 1982 bereits sechs Priesterseminare eröffnet bzw. wiedereröffnet. Man rechnet damit, daß in Kürze jährlich etwa 150 Priesterweihen zu erwarten sind.
Die gänzlich vorkonziliare Liturgie (lateinische Ämter bei ausgesetztem „Allerheiligsten" mit „Tantum ergo" und eucharistischem Segen am Schluß) lockt viele Menschen an, besonders auch Jugendliche und Männer. Es gibt aber auch Bestrebungen in Richtung auf eine chinesische Liturgie.
Das Urteil über die patriotische Kirche Chinas geht im Westen stark auseinander, je nach Einstellung und Informationsstand. Sicher ist, daß auch sie in der Kulturrevolution viel zu leiden hatte, ihre Priester verfolgt und ihre Gotteshäuser zerstört wurden. Sicher ist auch, daß durch ihre Opferbereitschaft die Glaubenssubstanz über eine schwere Zeit hinübergerettet wurde. Ebenso sicher ist es, daß es eine romtreue Kirche im Untergrund gibt, doch läßt sich schwer sagen, wie stark sie ist.
Ein so riesiges Land wie China, das sich als Reich der Mitte versteht, ist von vornherein ein Problemfeld für eine Kirche, die ihr geistig-religiöses Zentrum außerhalb Chinas hat. Auch Touristen haben nie die Möglichkeit, mit der romtreuen Kirche Chinas in Kontakt zu kommen. Rom selbst steht vor der immensen Schwierigkeit, daß schon ein Versuch, Beziehungen zur patriotischen Kirche zu knüpfen, als ein Fallenlassen der romtreuen Untergrundkirche empfunden werden könnte. Auch ist die derzeitige, relative Freiheit der von Rom unabhängigen katholischen Kirche Chinas keineswegs selbstverständlich. Man horchte jedenfalls auf, als Deng Xiaoping im Oktober 1983 beim 12. Parteitag der Kommunistischen Partei Chinas zu einer Kampagne gegen die „geistige Verschmutzung" aufrief und blieb sich im unklaren darüber, wie weit er damit auch die Religion und die religiöse Betätigung verstand. Die Zukunft der Kirche in China ist alles eher als gewiß.

Das aktuelle theologische Buch

Neue religiöse Gedichte*

Ein Buch ist anzuzeigen, das — im Vergleich zu ähnlichen Unternehmen der letzten Jahre — hinsichtlich Dokumentationswert und Qualität aus dem Rahmen fällt. Gegenüber wohlfeilen, aber konzeptionell dürftigen Sammlungen „christlicher Dichtung" oder „christlicher Autoren" aus verschiedenen Jahrhunderten (*J. P. Wallmann:* Christliche Dichtung. Vom Barock bis zur Gegenwart 1981 und *D. H. Klein:* Neues großes Lesebuch: Texte christlicher Autoren aus elf Jahrhunderten 1984) hat die Anthologie von *P. K. Kurz* ihr Spezifikum in der entschiedenen Sprengung enger christlicher Grenzen sowie der Konzentration auf Lyrik und zwar im wesentlichen aus den letzten beiden Jahrzehnten. Auch im Vergleich zu der Reihe „Rufe. Religiöse Lyrik der Gegenwart" (1979/80) besticht diese Sammlung durch ihr breit angelegtes Spektrum, die Qualität der ausgewählten Texte und die kenntnisreiche Kommentierung in zwei interpretativen Anhängen. Man wird sagen dürfen: Das Grenzgebiet von Religion und Literatur verfügt mit diesem Band erstmals wieder über eine repräsentative lyrische Sammlung auf der Höhe von Kurt Martis schon 1965 publizierter, bahnbrechender Anthologie moderner religiöser Lyrik unter dem Titel „Stimmen vor Tag".

Der Herausgeber bedarf in seiner Kompetenz keiner Empfehlung mehr. P. K. Kurz hat sich mit sieben Bänden „Über moderne Literatur" (1967—1980) und der wegweisenden Edition „Psalmen. Vom Expressionismus bis zur Gegenwart" (1978) als Pionier auf dem Grenzgebiet von Theologie und Literatur genügend ausgewiesen. Die rund 300 lyrischen Texte werden um thematische Schwerpunkte zu gruppieren versucht, beginnend mit sprachkritischen Selbstbesinnungen, lyrischen Meditationen zu Zeiten und Orten (Fest-, Tages- und Jahreszeiten, Landschaften, Städte, Wege, Straßen), Vergegenwärtigungen biblischer Gestalten (von Abel bis Jesus), Annäherungen an das Thema Schöpfung/Ökologie und Frieden, Umschreibungen von Gotteserfahrungen und religiöser Grundthemen wie Glaube-Hoffnung-Liebe, Visionen von einem verlorenen oder wiederzugewinnenden Paradies, religiöse Visionen unter dem Titel: „Manchmal ein Hauch von Paradiesesluft".

Der lyrische Text scheint omnipräsent. Nichts scheint es zu geben, was sich in solcher Form nicht sprachlich verarbeiten ließe, seit die Reimbindung aufgegeben und die strenge Form, das geschlossene Versmaß der rhythmisierten, freien Versform gewichen ist, so daß die Grenzen von Lyrik und Prosa verschwammen. Gerade für die religiöse Lyrik bedeutete dies eine ungeheure Befreiung; die Sprach- und Versflut, die Kurz mühselig zu kanalisieren versucht, bezeugt dies. „Nach Auschwitz" scheinen Gedichte mehr denn je möglich zu sein — zum Schaden nicht selten von Sprachdisziplin, Formbewußtsein und inhaltlicher Strenge. Wer wie Kurz freilich Lyrik vor allem — in der Nachfolge von Brecht, Benn und Enzensberger — unter kommunikationstheoretischen und sozialkritischen Aspekten sieht, darf sich über die lyrische Schwemme nicht wundern. Er wird zum Zauberlehrling, der die Geister, die er rief, schlecht wieder losbekommt.

Was macht die Originalität des Buches aus? Drei Stichworte müssen hier genügen:

Dokumentation: Texte moderner lyrischer „Klassiker" (Christen wie Nichtchristen) werden umfassend dokumentiert: von N. Sachs, R. Ausländer, H. Domin, P. Celan über E. Zeller, R. O. Wiemer, J. Bobrowski, S. Walter, G. Fussenegger, K. Marti bis zu Eich, Bachmann, Jandl, Wohmann und Kaschnitz. Ein Vergleich so verschiedener Autoren offenbart überraschende Analogien, strukturelle Bezüge, existentielle Herausforderungen.

Innovation: Weitgehend unbekannte Autoren werden erschlossen, Unbekanntes von bekannten Autoren zutage gefördert. Kurz gibt gerade jungen, unbekannten Autoren eine Chance, Autoren der Jahrgänge 40 (G. Bohm, H. Kattner, M. Jaroschka u. a.) und 50 (B. Nellessen, A. Koller,

---

* KURZ PAUL KONRAD (Hrsg.), *Wem gehört die Erde.* Neue religiöse Gedichte. (282.) Grünewald-Verlag, Mainz 1984. Ln. DM 38,50.

U. Schacht u. a.), darunter erstaunlich viele DDR-Autoren (F. Baumann, W. Kölpin, F. Mäker). Weitgehend nur als Prosaisten bekannte Autoren wie H. Böll, P. Härtling, D. Wellershoff und G. Wohmann werden als Lyriker entdeckt, Böll mit einem „Engel"-Gedicht, Häring mit einem Franziskus-Text, Wellershoff, der sich im Gespräch mit H. Schwebel noch 1979 als Atheisten bekannte, mit einem aufhorchend machenden Paradies-Text, G. Wohmann mit einem sprachkritischen Text zur Gottesfrage.

Provokation: Wer wie Kurz lyrische Texte als Orte von Sinnfindung begreift, muß sich durch diesen Band mit seinen religiösen Sprach- und Denkkonventionen herausgefordert sehen. „Wem gehört die Erde" — der Titel verweist auf einen in lyrischen Texten ausgetragenen Grundkonflikt hinsichtlich der Mächte und Geister, die unsere Erde beherrschen. Voll subjektiver Widerspenstigkeit mischen sich diese Texte ein und zwingen zur Stellungnahme. Theologische Formel — und glatt gewordene Verkündigungssprache werden aufgerauht, und dem Leser wird das zugespielt, was Lyrik — gerade sie — leisten kann: Sprachgewinn.

Es wäre müßig, mit dem Herausgeber über den seiner Sammlung zugrundeliegenden Begriff von Religion lange zu streiten, müßig, ihm die Ergebnisse seiner kundigen Auswahl im Detail nachzurechnen. Aber Rückfragen bezüglich der qualitativen Ausgewogenheit seien gestattet. Selbst wenn man einen weiteren Begriff von Religion zugrunde legt, die Grenzen sind überschritten, wenn sich ein Text des Marxisten Peter Weiss („Gesang von der Schaukel") aus seinem Auschwitz-Oratorium „Die Ermittlung" als „religiöses Gedicht" etikettiert sieht. Auch die Erklärungen von Kurz im Anhang helfen da nicht weiter, weil er hier — wie im ganzen Band — zuwenig genau zwischen Produzent (und der dem Text immanent gegebenen Intention) und Rezipient (der sich von einem solchen Text glaubensmäßig herausgefordert sehen kann) unterscheidet. Es ist erfreulich, wenn Böll und Härtling in ihren lyrischen Arbeiten vorgestellt werden, aber diese hier ausgewählten Texte sind eher marginal und verraten wenig von der Könnerschaft ihrer Autoren (Bölls Maria-Texte und Härtlings Tagesgedichte wären eindrücklicher gewesen). Und wenn man schon bis in den Raum zeitkritisch-kabarettistischer Texte vorstößt: Warum nur Hans Dieter Hüsch und nicht Wolf Biermann mit seinen eindrücklichen Jesus-Texten? So imponierend die Sammlung ist, schaut man genau hin, so gerät doch manches aus der Balance: 21 Marti-Texte, 18 Ausländer- und 16 Sölle-Texte, aber kein einziger von Jürgen Becker, Walter Helmut Fritz, Karl Mickel und vor allem Günter Kunert. Ein konventioneller Text des jüdischen Theologen Ben Chorin, aber kein einziger von Erich Fried! 9 Texte von Jaroschka, ein einziger von Ernst Jandl, 6 Texte von Christine Busta, ganze zwei von Reiner Kunze, 6 Texte von Rudolf Otto Wiemer, kein einziger von Peter Huchel, Texte von Elisabeth Alexander bis Ingrid Würtenberger, keine Zeile von Ulla Hahn oder Sarah Kirsch.

Wenn auch hier manches aus dem Gleichgewicht geraten ist, die Qualität des Buches wird dadurch nicht entscheidend gemindert. Kurz gibt gerade solchen Autoren Profil, deren große literarische Bedeutung endlich genügend gewürdigt werden sollte: Maria Menz vor allem und auch Friederike Mayröcker. Ein Buch, in das man versinken kann und sich versenken sollte. Man wird nicht als der wiederkehren, als der man hineingegangen ist.

Tübingen *Karl-Josef Kuschel*

Ein Arbeitsbuch zum themenzentrierten Studium im Fach AT-Exegese

Die „Neukirchener Arbeitsbücher" des Neukirchener Verlages des Erziehungsvereins GmbH (Neukirchen-Vluyn in der Bundesrepublik Deutschland) haben sich das Ziel gesteckt, den Studierenden an praktischen Beispielen aus der Theologie zu zeigen, wie man themenzentriert studieren kann. Für den Bereich der AT-Exegese ist 1983 ein solches „Arbeitsbuch" erschienen, das hier vorgestellt und besprochen werden soll.[1]

1. Grundsätzliches zu Aufbau und Anlage des Buches

Die erwähnten Arbeitsbücher wollen konkret ein Dreifaches fördern: 1) „Orientierung im theologischen Studium", 2) „exemplarisches Lernen", 3) „problembezogenes Arbeiten"; dem dient 4) der „gleichmäßige . . . Aufbau aller Themen"[2] in a) „Einführung", b) „Entfaltung" = Hauptteil und c) „Vertiefung" = „Literatur" und „Fragen und Aufgaben zur Weiterarbeit". Die Themenauswahl wurde den drei exegetischen Disziplinen Einleitungswissenschaft, Exegese und Hermeneutik zugeordnet (X) und im übrigen nach pragmatischen Gesichtspunkten bzw. nach ihrem theologischen Gewicht vorgenommen. Es geht dabei, entsprechend den Richtlinien der Reihe, nicht um die Einzelexegese und ihre Methoden,[3] sondern um die folgenden atl.-exegetischen Themenbereiche: „I. Geschichtliche Themen" (1—79): „Mose", „Landnahme", „Die altisraelische ‚Amphiktyonie'", „Die Anfänge des Königtums", „Das Großreich Davids und Salomos", „Exil und nachexilisches Israel"; „II. Exegetisch-literarische Themen" (80—205): „Pentateuch", „Deuteronomistisches Geschichtswerk", „Prophetie", „Psalmen", „Weisheit", „Apokalyptik"; „III. Theologisch-systematische Themen" (206—307): „Recht und Gesetz: Der Dekalog", „Bund und Erwählung", „Schöpfung: Natur und Geschichte", „Zur Rede von Gott", „Hermeneutische und biblisch-theologische Fragen".

„Anlage und Zielsetzung des Arbeitsbuches sind weniger auf reine Stoffvermittlung ausgerichtet als auf die methodisch reflektierte Aufbereitung eines Problems und auf die Befähigung seiner Benutzer, vorliegende Antworten aus der Sekundärliteratur kritisch zu sichten und mögliche Wege zur Klärung und Lösung selbständig zu finden. Darum werden z. T. auch Fragen offengelassen, oder es werden dem Leser mehrere Antwortmöglichkeiten zugemutet, oder es bleibt bei Anregungen und Hinweisen. Dabei wird der Leser dem Gang der Gedankenführung nur dann folgen können, wenn er die Anregungen und Hinweise auch befolgt, vor allem wenn er die angegebenen Texte und die genannten Passagen aus der Sekundärliteratur nachliest. Aus alledem folgt, daß die Benutzung des Arbeitsbuches den Rückgriff auf Standardwerke zu den Einzeldisziplinen . . . nicht ersetzt, sondern voraussetzt" (X).

2. Ein Beispiel: Das Thema „Psalmen"

Die ebengenannten Grundsätze der Durchführung eines Themas sollen skizzenhaft am Beispiel der Psalmen (§ 10, S. 146—165, Ein Beitrag von H. J. Boecker) illustriert werden.

1. In der „Einführung" wird zunächst darauf hingewiesen, daß und warum der Psalter wegen des Psalmengebets der Christen — man könnte hinzufügen: neben dem allegorisch ausgelegten Hohenlied — am meisten gelesen, benutzt und ausgelegt worden ist. Heute sei das Gebet als solches in eine Krise geraten. Da erhebe sich die Frage, ob die Beschäftigung mit den Psalmen des AT aus dieser Krise herausführen helfen könne (147).

---

[1] BOECKER H. J. / HERMISSON H. J. / SCHMIDT J. M. / SCHMIDT L., *Altes Testament.* (Neukirchener Arbeitsbücher). (320.) Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1983. Kart. DM 34.—/S 265.—

[2] Aufdruck auf der Rückseite des hier besprochenen Arbeitsbuches.

[3] Hierzu gibt es bereits genügend andere Literatur: *E. Schüssler-Fiorenza,* Beispiele zum Ertrag exegetischer Methoden, In: Wort und Botschaft des AT (Hrsg. *J. Schreiner*), Würzburg ²1970, 377—400; *E. Zenger,* Ein Beispiel exegetischer Methoden aus dem AT, in: Einführung in die Methoden der biblichen Exegese (Hrsg. *J. Schreiner*), Würzburg 1971, 97—148; *G. Fohrer — H. W. Hoffmann — F. Huber — L. Markert — G. Wanke,* Exegese des AT. Einführung in die Methodik (Uni-Taschenbücher 267), Heidelberg 1973; *O. Kaiser,* Die alttestamentliche Exegese, in: *G. Adam — O. Kaiser — W. G. Kümmel,* Einführung in die exegetischen Methoden, München 1975, 9—60.

2. Die „Entfaltung" betont zunächst die Bedeutung, die die Psalmenforschung für die moderne Form(en)- und Gattungskritik des AT hat — Boecker spricht hier etwas ungenau und generalisierend von einer *„formgeschichtliche(n)* Fragestellung" (147), wobei er nicht genügend zwischen „Form" und „Gattung" unterscheidet.[4] Dabei ist von der Pionierarbeit H. Gunkels die Rede. Als ein wichtiges Fazit seiner Psalmenforschungen wird die Erkenntnis festgehalten, „daß die überwältigende Mehrzahl der alttestamentlichen Psalmen ihren Ursprung in gottesdienstlichen Begehungen hat" (148).

Die gegenwärtige Psalmenforschung wird folgendermaßen charakterisiert (149): Sie „bemüht sich nach wie vor um die Darstellung der literarischen Form, sie erkennt daneben aber zunehmend die Aufgabe, den soziokulturellen Hintergrund der Psalmen zu erhellen". Hierzu wäre ergänzend zu sagen, daß es in den letzten etwa 20 Jahren auch viele stilistische Untersuchungen, unter ihnen einige des Rezensenten,[5] zu einzelnen Psalmen gegeben hat. Überhaupt erschöpft sich die Untersuchung der Formen und Gattungen der Psalmen nicht in der Anwendung der form(en)- und gattungskritischen Methode. Auch die Stilistik hat hierzu ihren nicht zu unterschätzenden Beitrag zu liefern. Darauf wird leider mit keinem einzigen Wort eingegangen. Das ist ein echtes Informationsdefizit für den studentischen Leser.

Des weiteren wird von Boecker darauf aufmerksam gemacht, daß es nicht nur im Psalter Psalmen gibt. Solche seien auch im Buch der Klagelieder (Threni) und in erzählenden Texten eingeschoben zu finden. Desgleichen gäbe es außer- und nachkanonische Psalmen: „die Loblieder von Qumran" (Hodajot) (149). Es fehlt ein Hinweis auf die „Psalmen Salomos".

Im folgenden werden dann zwei Psalmengattungen besonders in den Blick genommen, denen die Mehrzahl der Psalmen zugeordnet werden kann: die Hymnen und die Klagelieder (150—163). Referiert werden hier die verschiedenen Positionen von H. Gunkel, C. Westermann und F. Crüsemann. Auf diese Weise werden die Leser unmittelbar mit den wichtigsten Forschern und ihren unterschiedlichen Ergebnissen in bestimmten Details bekanntgemacht.

Sodann werden einige *„Fragen und Aufgaben zur Weiterarbeit"* formuliert, z. B. empfiehlt der Autor, sich „die Besonderheiten des Volksklageliedes" zu vergegenwärtigen und an einem Beispiel „die Vergleichs- und Differenzpunkte zum Klagelied des einzelnen" zu erörtern (165), oder er fragt: „Worin besteht die wesentliche methodische Differenz zwischen Westermann und Crüsemann bei ihrer Beschreibung des alttestamentlichen Hymnus?" Diese Frage würde sich vorzüglich als Prüfungsfrage eignen, da sie zu intensivem Nachdenken zwingen und nicht einfach nur ein „Abfragen" darstellen würde.

Die Bearbeitung des Psalmenthemas schließt mit dem Abschnitt „Weitere Literatur", die bisher noch nicht in den Blick gekommen ist und zu einer weitergehenden persönlichen Bearbeitung des Themas führen soll.

3. Kritisches Resümee

Kommen wir nunmehr zu ein paar weiteren Einzelheiten des Arbeitsbuches, die zur Kritik anregen bzw. kontrovers beurteilt werden können!

1. Der *Titel* des Arbeitsbuches scheint mir mit „Altes Testament" zu unscharf formuliert zu sein. Schließlich geht es hier nicht um das Alte Testament an sich, sondern um ein Arbeitsbuch zur atl.

---

[4] Es ist nicht gleichgültig, welcher Nomenklatur man sich zur Charakteristik dieser Methode bedient. Gewiß gibt es auch eine „Formgeschichte" oder „Formengeschichte", aber diese ist erst das Ergebnis verschiedener „form(en)kritischer" Einzeluntersuchungen. Diese können als solche noch nicht mit dem Terminus „Form(en)geschichte" charakterisiert werden. Vgl. dazu *L. Markert*, Formen- und Gattungskritik, in: *G. Fohrer* u. a., a. a. O. (siehe Anm. 2), 84f., dort auch zur Unterscheidung von „Form" und „Gattung": „‚Form' wird dem Einzeltext zugeordnet, ‚Gattung' bezieht sich auf einen Texttypus" (84).

[5] Vgl. *L. (= G.) Krinetzki*, Zur Poetik und Exegese von Ps 48: BZ N. F. 4 (1960) 70—97; Ps 110 (109). Eine Untersuchung seines dichterischen Stils: ThGl 52 (1961) 110—121; Der anthologische Stil des 46. Psalms und seine Bedeutung für die Datierungsfrage: MThZ 12 (1961) 52—71; Psalm 30 (29) in stilistisch-exegetischer Betrachtung: ZKTh 83 (1961) 346—360; Psalm 5. Eine Untersuchung seiner dichterischen Struktur und seines theologischen Gehaltes: ThQ 142 (1962) 23—46; Jahwe ist uns Zuflucht und Wehr. Eine stilistisch-theologische Auslegung von Ps 46 (45): Bibel und Leben 3 (1962) 256—279; Zur Stilistik von Psalm 8, in: Gottesherrschaft — Weltherrschaft. FS. R. Graber, Regensburg 1981, 23—31.

Exegese, dazu noch unter einem sehr themenzentrierten Gesichtspunkt, der nicht primär die Einzelexegese und ihre Methoden betrifft. Auch dies hätte irgendwie, vielleicht in einem Untertitel, hervorgehoben werden müssen.

2. Es wäre schön, würden die *Autoren* dieses Arbeitsbuches, wie es anderwärts schon weithin üblich ist, mit Anschrift und kurzer Charakteristik ihrer bisherigen und gegenwärtigen Tätigkeiten und wichtigsten Publikationen vorgestellt. So weiß man ohne zeitraubende Nachforschungen nicht sofort, mit wem man es jeweils zu tun hat. Auch schriftliche Nachfragen an die Autoren werden auf diese Weise sehr erschwert.

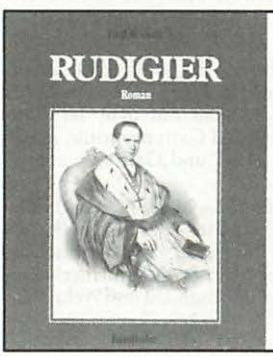
3. Positiv hervorzuheben sind das gute *Stichwort-* und das *Bibelstellenregister.*

4. H.-J. Hermisson tritt für die einhellige Übersetzung von *b^{e}rit* mit „Bund" ein. Ich weiß nicht, ob es dabei wirklich nur oder primär um eine „theologische Sachfrage" geht (223). In den Fällen zumindest, in denen die Parallele *b^{e}rit*/„Eid", „Gebot" o. dgl. in den Blick kommt, ist diese einhellige Übersetzung direkt sinnverfälschend; denn „Bund" kann nun einmal nicht als Synonym für „Eid" oder „Gebot" fungieren. In solchen Fällen ist *b^{e}rit* unbedingt mit „Verfügung, Verpflichtung, Selbstverpflichtung, Zusage" o. ä. zu übersetzen.

5. Zum Kapitel „Weisheit" (§ 11, S. 165—188, ebenfalls von H.-J. Hermisson) wäre zu sagen, daß hier das von seiner Überschrift her (Hld 1,1) im Sinne des hebräischen Kanons den Weisheitsbüchern zugewiesene Hohelied leider völlig übergangen wird. Man muß den Eindruck gewinnen, daß gewisse evangelische Autoren dem Kanon nicht genügend theologische Bedeutung beimessen, es sei denn da, wo es um die deuterokanonischen oder — in ihrem Sprachgebrauch — apokryphen Schriften geht. Was diese im konkreten Fall angeht, so hat Hermisson zwar dem Buch Sirach einen ausführlichen Abschnitt (S. 182f), dagegen dem Buch der Weisheit nur einen halben Satz gewidmet (182), in dem lediglich der hellenistische Einfluß hervorgehoben wird. Daran ist gewiß nicht zu zweifeln. Aber was bedeutet dies theologisch? Wäre der Leser nicht wenigstens anzuregen, darüber einmal selbst nachzudenken?

Die obigen kritischen Punkte sind ziemlich willkürlich herausgegriffen; weitere ließen sich unschwer finden. Doch läßt sich abschließend sagen: Hier liegt bei aller Kritik ein wertvolles Werk vor, das man zur Lektüre und zur Nachahmung empfehlen kann. Je mehr Bücher dieser Art es gibt, um so besser wird die atl. Ausbildung unserer Studenten beschaffen sein. Denn diese Ausbildung kann nicht primär auf möglichst viel Wissensstoff hinauslaufen, sondern hat sich daran zu orientieren, daß man mit dem Erlernten praktisch und kritisch, und das heißt: selbständig umgehen lernt.

Passau *Günter Krinetzki*



200 JAHRE RUDIGIER

Paul Kovarik, **RUDIGIER** - Roman

300 Seiten, 23 Illustrationen, gebunden öS 280,—

Als Kind hütete er die Schafe seines Vaters im Hochland der Silvretta; später, als Bischof von Linz, führte er den Hirtenstab über eine andere, weit größere Herde.

W. ENNSTHALER-VERLAG, 4400 STEYR

Besprechungen

LITURGIK

ZADRA DARIO/SCHILSON ARNO, *Symbol und Sakrament.* (In: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 28, 85—150). Verlag Herder, Freiburg — Basel — Wien ²1982.

Wer eine bündige und die Probleme der gegenwärtigen Theologie gut aufschlüsselnde Einführung in die Sakramentenlehre sucht, sei mit Nachdruck auf diesen dritten Band-Teil „Symbol und Sakrament" von Dario Zadra, Religionswissenschafter in Chikago und Rom, und Arno Schilson, dem neuen Dogmatiker in Mainz, hingewiesen. Die Symbol-Sicht der Sakramente konnte auf den ersten Blick wie eine Verdünnung des Sakramentsbegriffes erscheinen, führt aber in Wirklichkeit zu umfassenderen und auch in der Tradition gut begründeten Erkenntnissen. Wenn heute vom Sakrament in angemessener Weise gesprochen werden soll, muß stets und ohne Zweifel vom Symbol die Rede sein. Das erscheint, trotz mancher Unterschiedlichkeiten, der gemeinsame Ansatz aller gegenwärtigen Sakramententheologie zu sein. Die Sakramente sollen weniger als Gnaden-Mittel, als Werkzeuge bzw. eher dinglich verstandene Ursachen des christlichen Heils vorgestellt und erschlossen werden, sondern vielmehr als Zeichen des Glaubens, als symbolisch geprägte ekklesiale Vollzüge, in denen sich das Heil zugleich versinnbildet und vermittelt. Als Symbole aber sind Sakramente solche Zeichen, die eine tiefere Wirklichkeit nicht nur andeuten, sondern auch „enthalten" und daher ebenso zur Geltung und zur Sprache bringen wie wirksam werden lassen. Dieser Zugang ebnet dann auch die Wege zu einer wesentlich personhaft bestimmten Sicht des sakramentalen Geschehens, weist sowohl ein magisches Mißverständnis der Sakramente von vornherein ab wie auch die Meinung, ihre Gnaden-Wirksamkeit vollziehe sich — in einem falsch verstandenen opus operatum — gleichsam automatisch oder ohne Mittun des Menschen.

In der Zuordnung der Abschnitte der beiden Autoren bietet Dario Zadra zunächst eine allgemeine Einführung in die moderne Symbolik und Semiotik und tut das in sehr kompetenter Weise, vielleicht gelegentlich etwas zu distinktionsfreudig und umfassend. Dem, der sich — ungeübt — an die Lektüre macht, möchte ich vielleicht empfehlen, mit dem Abschnitt V von Arno Schilson zu beginnen: Dort wird das Problem umsichtig am Sakrament konkret aufgezeigt; die Ausführungen Zadras sind dann als erhaltende und umgreifende Kontextierung leichter erkennbar und begreifbar. Wie schon gesagt: Die Arbeit ist für die Sakramententheologie eine glänzende Einleitung.

Klosterneuburg *Johannes H. Emminghaus*

EMEIS DIETER, *Vom Wort zum Zeichen.* Wege zur Eucharistie in den Zeiten des Jahres und des Lebens. (112.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Ppb. DM 12,80.

Verf. erkennt mit Recht, daß sich in den letzten Jahren die Verhältnisse in Mitfeier und Verständnis der Messe geradezu umgekehrt haben: Galt früher alles vor der „Opferung" (= Gabenbereitung) lediglich als untergeordnete „Vormesse", zu der man auch zu spät kommen durfte, während sich die ganze Frömmigkeit auf das sakramentale Meßopfer konzentrierte, so ist heute im „Wortgottesdienst" der andere Tisch reichlich gedeckt; dieser Teil der Feier ist abwechslungsreich und verständlich, wird in der Regel auch gut vorbereitet und kann daher mit Aufmerksamkeit und geistlichem Ertrag mitgefeiert werden. Demgegenüber wirkt die folgende sakramentale Eucharistie oft wie eine angehängte langweiligere Pflichtübung. Das Verständnis dafür neu zu wecken, und zwar jeweils vor dem Deutungshorizont des Wortes Gottes, ist das Anliegen des Verf. „Wenn Jesus sich den Seinen nicht nur in Worten mitteilte, sondern sich schließlich in ein Zeichen hinein aussprach und gab, so deshalb, weil das, was er geben wollte, eben nur so gegeben werden konnte" (16). „Wenn wir in der Eucharistie vom Wort zum Zeichen gehen, meint dies, daß wir uns die Zuwendung unseres Gottes nicht nur sagen, sondern sie auch wirklich an uns geschehen lassen. Das wird im gläubigen Hören bereits seinen Anfang nehmen, . . ." (17). Aber auch die Hinwendung und Ganzhingabe an den Vater geschieht in Wort (Gebet) und Opfer, sie muß gesagt und getan werden durch Christus unseren Herrn. Und auch das Zusammenfinden und Zusammengefügtwerden der einzelnen Gläubigen zur einen Kirche geschieht im miteinander Hören und in der Gemeinschaft des eucharistischen Mahles. — Die im Kapitel „Warum wir nicht beim Wort bleiben" (14—28) gut faßlich dargelegten Grundsätze werden in den folgenden Kapiteln „In den Zeiten des Jahres" (29—61) und „In den Zeiten des Lebens" (62—89) konkretisiert; im letzten Kapitel „Von Themen zum Zeichen" (90—110) sind auch einige der heute allenthalben spürbaren großen Anliegen in Gesellschaft und Welt als Ausgangspunkte für diesen Schritt „vom Wort zum Zeichen" ausgewählt.

Um zu einem ganzheitlichen Verständnis der Meßfeier zu finden und dieses auch in Homilie und Katechese vermitteln zu können, leistet diese Publikation eine willkommene und darum empfehlenswerte Hilfe.

Graz *Philipp Harnoncourt*

SEUFFERT JOSEF, *Lebendige Zeichen.* Kleine Fibel christlicher Symbole. (95.) Herder, Freiburg i. Br. 1983. Ppb. lam. DM 9,80.

Die Nachfrage um Erklärung von Zeichen und Symbolen zeigt seit Jahren eine stark steigende Tendenz. Nach einer kurzen Zeit, in der fast alles, was nicht unmittelbar einsichtig und verständlich war, in Frage gestellt wurde oder aus der Liturgie entfernt werden sollte, empfindet man heute Interesse gerade für das, was nicht auf den ersten Blick schon durchschaut wird, was zum Nachdenken und zum Aufspüren des Sinnes anregt. — Bücher und Nachschlagwerke für Anspruchsvolle gibt es in großer Zahl, aber knappe Handreichungen für den interessierten Leser ohne Vorbildung und in einfacher, verständlicher Sprache sind selten. Der Verf. hat einerseits die notwendige Sachkenntnis und andererseits die Begabung zu einfachster und kurzer Darstellung. Etwa 150 Zeichen und Symbole — auch zeichenhafte Handlungen sind

erfreulicherweise beachtet —, die im christlichen Leben und Glauben immer wieder begegnen, werden nach Gruppen geordnet (Gott, Jesus Christus, Heiliger Geist; Kirche; Leben aus dem Glauben: Sakramente: hl. Jahr, hl. Raum, hl. Wort, hl. Handlung; Maria, Heilige, himmlisches Jerusalem) und erklärt. Graphische Skizzen (von allerdings fragwürdigem Wert) lockern den Text auf, ermuntern zum Lesen oder auch zum Nachzeichnen. — Es ist begreiflich, daß gerade bei kurzer, skizzenhafter Erklärung Deutungsschwerpunkte gesetzt werden, über die sich streiten läßt, und auch ausgewählt werden muß, wobei die Frage geweckt wird, warum gerade so und nicht anders ausgewählt wurde. Und manche Sachverhalte sind tatsächlich komplizierter und vielschichtiger als es hier erscheint, ja gerade in ihrer Vielschichtigkeit und oft auch Gegensätzlichkeit, für den Glauben bedeutungsvoll (Wasser: Leben und Untergang; Feuer: Licht und Vernichtung; . . .) An einigen Stellen wird über einen wichtigen Inhalt geschrieben, aber kein dazugehöriges Zeichen erwähnt (Liebe, 48; Pfingsten, 55). Einige Deutungen sind ungenau oder auch falsch: Der Esel ist Königstier, nicht Demutssymbol (46); Ambo kommt von Anabanein, Hinaufsteigen (60); der Chorrock ist nicht vom Taufkleid herzuleiten (72); Ochs und Esel gehören wohl zum Kirchenjahr, aber nicht zum Leben aus dem Glauben (46); die Kathedra bzw. Session oder Priestersitz fehlen, wären aber wichtig als Funktionsort im Kirchenraum; wohl ist „Sitz der Weisheit" als marianisches Symbol angeführt (73); als Bedeutung des Sitzes wäre auf residieren, präsidieren usw. vorrangig einzugehen und gegenüber dem Hören (68); der Hinweis auf das Fischmaul bei der Mitra ist falsch und überflüssig (71); bei den angeführten Namen einzelner Heiliger hätte man sich auch die Angabe von Todesjahr und Tag der Feier im liturgischen Kalender gewünscht. — Die Angabe von Schriftstellen und Stücken aus dem Gotteslob zu einzelnen Stichworten und das Register sind Hilfen für den praktischen Gebrauch der Fibel.

Graz *Philipp Harnoncourt*

LOHFINK NORBERT, *Unsere großen Feste.* Meditationen. Verlag Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 12,80.

Der bekannte Frankfurter Alttestamentler Norbert Lohfink legt in diesem Bändchen Meditationen zu den großen Festen der Kirche vor. Ursprünglich waren diese Texte Rundfunkansprachen oder Predigten. Sie erheben daher, wie der Autor im Vorwort betont, nicht den Anspruch immer alles zu sagen, was gesagt werden könnte, oder das Entscheidende zu jedem einzelnen Fest zu sagen.

Treffend betont Lohfink auch im Vorwort, daß es den Anschein habe, die großen Feste der Christen stellten ihre große Verlegenheit dar. Indiz dafür sind ihm die an den christlichen Hauptfesten „südwärts rollenden Feiertagsnomaden", die immer zahlreicher werden. Der Autor ist aber davon überzeugt, daß wir Feste brauchen, und daß wir diese Feste wieder feiern lernen sollten. Es geht ja nicht nur um eine Erinnerung an ein vergangenes Tun Gottes an seinem Volk, sondern um das Weiterwirken seines Tuns, damit schließlich unser Alltag verändert und verwandelt wird.

Es sind unkonventionelle, aber eindrucksvolle Zugänge zum Verstehen unserer großen Feste, die Norbert Lohfink wählt. Er führt uns ein in die Feier der Geburt des Herrn und der Epiphanie, des Festes der Auferstehung des Herrn und seiner Himmelfahrt; er meditiert mit uns über Pfingsten, Fronleichnam und Allerheiligen. Jeweils geht der Weg von unserem alltäglichen Erleben zum lebenverändernden Tun Gottes. Der Einstieg ist immer eine schlichte Begebenheit aus dem Leben des Autors, teilweise aus seiner Kindheit. Damit ist zumeist auch eine Tür zum Verständnis des Festgeheimnisses angedeutet, das uns durch den Schrifttext vermittelt wird, der der betreffenden Meditation vorangestellt ist. Den Abschluß bildet jeweils eine (kursiv gedruckte) Zusammenfassung der Meditation in gebundener Rede.

Das Buch von Lohfink sollte in die Hand vieler „einzelner" gelangen, die sich der Autor als Leser vorstellt. Diese „einzelnen" sollten auch Prediger sein, nicht um das Gesagte zu wiederholen, sondern um Anstöße und Ideen zu finden, wie wir unsere großen Feste mitten in unseren Gemeinden feiern sollten.

Wien *Josef Weismayer*

PETUCHOWSKI JAKOB J., *Feiertage des Herrn.* Die Welt der jüdischen Feste und Bräuche. (144.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 26,80.

Der Verf. dieses Bändchens ist in den letzten Jahren zu einem Bestsellerautor im Herderverlag herangewachsen. Das liegt sicher auch am vermehrten Interesse an den jüdischen Traditionsquellen, das unter den Christen der großen Konfession in den letzten Jahren entstanden ist.

Das Buch „Gottesdienst des Herzens" (1980) erschloß auf vorzügliche Weise den Gebetsschatz des Judentums. Das nun angebotene Bändchen befaßt sich mit der „Welt der jüdischen Feste und Bräuche". Manche Feste sind den meisten Christen — zumindest dem Namen nach — gängig, andere erscheinen recht fremd (z. B. das Chanukkahfest um die Wintersonnenwende).

Jegliches religiöse, bes. auch das jüdische Feiern ist auch Ausdruck der Lebensrhythmen; das Wissen darum ist uns heute nicht mehr in Fleisch und Blut gelegen — zu unserem Schaden.

Mit dem Gefühl für den Lebensrhythmus geht das Wissen um das Wesentliche einher. So sagt recht zutreffend der Jude S. R. Hirsch, „daß des Juden Katechismus sein Kalender sei" (9).

So kommt der Verf. am Schluß (122—128) zu einer Zusammenfassung der wesentlichen Glaubensinhalte (Gott, Offenbarung, Sünde, Nächstenliebe, Erlösung, Unsterblichkeit) unter der Perspektive der jeweiligen Feste. Die ganze Welt („Kosmos, Geschichte, Geist") fehlt im Feiergeschehen.

Mit diesem Buch eröffnet sich wahrlich eine religiöse Welt der Feste und des Feierns.

Linz *Ferdinand Reisinger*

HÄUSSLING ALBERT ANGELUS OSB, *Das Missale deutsch.* Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, Teil 1: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken. (Liturgiewiss. Quellen und Forschungen, Bd. 66). (XIV u. 213.) Aschendorff, Münster 1984. Kart. DM 58.—.

Die Bedeutung des zweiteiligen Werkes kann zutreffend erst gewürdigt werden, wenn beide Teile vorliegen. Wenn hier bereits der 1. Teil allein besprochen wird, so deshalb, weil das Vorliegen dieser Bibliographie bekanntgemacht und gewürdigt werden muß. Verf. nennt als Ziel des Gesamtwerkes, „das unerläßliche Hilfsmittel zu schaffen, ohne das die wechselvolle Geschichte der Rezeption oder Nichtrezeption der lateinischen (Meß-)Liturgie in Theologie, Verkündigung und Frömmigkeit der deutschsprachigen Christenheit nicht in den Blick kommen und für die Fragen der Gegenwart und Zukunft fruchtbringend gemacht werden kann" (Vorwort).
Erfaßt sind prinzipiell nur Titel bzw. Ausgaben, die *Übersetzungen* der offiziellen lateinischen Meßtexte, nicht jedoch Paraphrasen, enthalten. Zwei Gruppen sind zu unterscheiden: *Vollübersetzungen*, die selbständig als deutsche (oder zweisprachige) Missalien oder integriert in Meßerklärungen u. ä. vorhanden sind — hier ist „Vollständigkeit erstrebt und wohl auch erreicht" (S. VIII). Alles übrige sind *Teilübersetzungen*, z. B. Sonntags-Meßbücher, Ausgaben für einzelne oder Reihen von Meßfeiern, vollständige und teilweise Übersetzungen des Ordo Missae, den Canon Missae usw. — hier ist berechtigterweise nur in einzelnen Untergruppen Vollständigkeit erstrebt.
Das Ergebnis der mehr als zehnjährigen Sammel- und Katalogisierungstätigkeit des Verf. setzt sogar den Kenner dieser Materie in Staunen. Für den untersuchten Zeitraum werden fast 1500 Ausgaben (!), davon 32 Handschriften, von deutschen Übersetzungen lateinischer Meßtexte nachgewiesen, dazu kommen in einem Anhang 254 Ausgaben mit deutschen Texten der Karwochenliturgie. Die bibliographierten Ausgaben sind chronologisch geordnet und mit fortlaufenden Randnummern versehen; Nachdrucke und Folge-Auflagen stehen unmittelbar hinter der Erstausgabe, im betreffenden Jahr steht ein Rückverweis.
Allein die Schott-Ausgaben, die alle unter der Erstauflage von 1884 aufgelistet sind, machen 409 (!) Nummern aus; vom 1927 erstmals erschienenen Volksmeßbuch von P. Urban Bomm sind 73 Ausgaben nachgewiesen. Leider war eine in gleicher Weise vollständige Erfassung der Ausgaben von Pius Parsch, man spricht von 100 Millionen Exemplaren seiner verschiedenen Meßtexte (!), nicht möglich; sie wird auch für immer unmöglich bleiben wegen vieler bibliographischer Mängel und ihres Behelfscharakters. Der Namen Parsch wird abwechselnd ohne und mit Ordensbezeichnung (OC oder CR) angeführt.
In der Bibliographie fehlt die von der Österr. Bischofskonferenz beschlossene „Allgemeine Meßordnung für die volksliturgischen Feiern in Österreich", ein wichtiges Dokument der Liturgischen Bewegung in Österreich (veröffentlicht in „Die Einheitslieder der österreichischen Bistümer", hg. vom Institutum Liturgicum Salzburg ohne Jahr [1950 ?]).
Hervorzuheben sind die Anmerkungen des Verf., die den bibliographischen Angaben folgen und auf wichtige Besonderheiten der betreffenden Publikationen bzw. der darin enthaltenen Übersetzungen hinweisen, z. B. Umfang derselben, Zielsetzung des Werkes, Verhältnis zu anderen Ausgaben, Bedeutung und Rang im Gesamt der Entwicklung. Ohne Untersuchungsergebnisse, die im 2. Teil vorgelegt werden sollen, vorwegzunehmen, bieten sie dem Benützer wichtige Informationen.
Auf der Grundlage des hier vorgelegten Materials kann die Untersuchung vieler wichtiger Fragen in Angriff genommen oder fortgeführt werden: Geschichte von Meßunterweisung, Meßtheologie und Meßfrömmigkeit; Entwicklung einer deutschen (katholischen?) theologischen Sprache; Phasen und Intentionen Liturgischer Bewegungen; Liturgische Disziplin, Selbstverständnis der Teilkirchen usw.
Der Verf. nimmt ergänzende Hinweise gerne entgegen.

Graz *Philipp Harnoncourt*

ISERLOH ERWIN/FABISCH PETER (Hg.), *Kaspar Schatzgeyer OFM, Schriften zur Verteidigung der Messe.* (Corpus Catholicorum, Werke katholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubensspaltung, Bd. 37). (630.) Aschendorff-Verlag, Münster 1984. Kart. DM 268,—.

Der bayrische Franziskaner Kaspar Schatzgeyer gehört zur ersten Generation der Kontroverstheologen gegenüber dem Luthertum. 1463 oder 64 in Landshut geboren, trat er dort 1480 den Observanten bei, studierte in Ingolstadt, Tübingen, Heidelberg und Basel, war dann Prediger und Lektor in Ingolstadt und mit Johannes Eck befreundet, wurde 40jährig und dann nochmals 1423—27 Provinzial der oberdeutschen Observanten, wirkte nach 1517 als Guardian in Nürnberg und war mit Caritas Pirkheimer befreundet. Beim Auftreten Luthers stand er schon im reiferen Alter, war schon fast sechzigjährig. Er war ein glühender Verteidiger der alten Lehre; sein besonderes Interesse galt dem Eucharistietraktat und darin wieder besonders der Meßopferlehre. Bis zu seinem Tode 1527 (in München) blieben ihm nur wenige Jahre der kontroverstheologischen Wirksamkeit. Er war (neben Eck) Mitglied der Glaubenskommission der bayrischen Herzöge und trat als tüchtiger und fruchtbarer Schriftsteller hervor. Seine opera omnia wurden 1543 in Ingolstadt neu herausgebracht (Vorwort in J. Bachmann und Joh. Eck) und von den bayrischen Herzögen „allen Prälaten, Stiften, Seelsorgern und Pfarrherren" Bayerns zur Lektüre empfohlen.
Diese neue Edition seiner Schriften zur Verteidigung der Messe erfüllt ein Desiderat der Kirchen- wie der Dogmenhistoriker. Schatzgeyer überwand in seinen Hauptschriften die anfängliche methodische Unsicherheit der noch an der mittelalterlichen Disputationskunst geschulten frühen Mitstreiter, welche These für These mit einer Antithese bedachten und dadurch oftmals den großen Überblick verloren und die rechte Entwicklung der Einzelprobleme zu wenig berücksichtigten. Johannes Ecks „Enchiridion"

konnte dann schon weitgehend auf Schatzgeyers Arbeiten aufbauen. Die eigentliche Reife erhielten die Kontroversschriften bekanntlich erst in der nächsten Generation, etwa mit Bellarmins Controversiae (1586—93).

Schatzgeyer stand in der großen Tradition der Franziskanertheologen, so vor allem des Bonaventura, der (nach der Heiligsprechung 1482) zu Ende des 15. Jahrhunderts eine wahre Renaissance erlebte, ohne daß er einer engen oder sklavischen Schulgebundenheit erlegen wäre. Nach den Verdünnungen der Meßopferlehre unter Ratramnus († 868), Berengar († 1080) und den Nominalisten des Spätmittelalters stellte er das zentrale Mysterium der engsten Verbindung von Kreuzopfer und Meßopfer in den Vordergrund: ihm war die repraesentatio, die Gegenwärtigsetzung des Kreuzopfers Christi „als geschehe es gegenwärtig vor Augen" Mittelpunkt seiner theologischen Reflexionen und Argumentationen. Dabei schloß er sich besonders eng an die Hl. Schrift und die Patristik, besonders Augustinus und Ambrosius, an und wich nicht vorschnell auf „Autoritäten" der jüngeren mittelalterlichen Tradition aus. Ihm lag vor allem auch an der Entfaltung der religiösen Dimension der Sakramenten- und Eucharistielehre.

Der Band beinhaltet vor allem die beiden Hauptschriften von 1525, den „Tractatus de Missa", der in deutscher und lateinischer Version erschien, und sein Werk „Vom hochwürdigsten Sakrament des zarten Fronleichnams Christi", das seine lateinische Entsprechung erst im Jahr 1530 posthum erschienenen Kapitel „De eucharistia" seiner „Assertio" bekam. Diesen beiden Handwerken sind — in chronologischer Ordnung — die „Replica contra periculosa scripta" (1522) und das „Examen novarum doctrinarum" (1523) vorangestellt, die „Abwaschung des Unflats" (1525) und „ein gietliche und freuntliche Antwort" (1526) angefügt. So werden die Gedankengänge Schatzgeyers im Zusammenhang besonders deutlich.

Dem Buch ist von den Herausgebern eine gute methodische Einleitung, jedem Kapitel ein vorzüglicher Kommentar beigegeben. Vier sauber gearbeitete Register erhöhen den wissenschaftlichen Wert der Neuherausgabe der Meß-Schriften Schatzgeyers.

Klosterneuburg *Johannes H. Emminghaus*

KUHNE ALEXANDER (Hg.), *Die liturgischen Dienste.* Liturgie als Handlung des ganzen Gottesvolkes. (205.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1982. Kart.

Liturgie ereignet sich soteriologisch und latreutisch im „Zusammenkommen" („Synaxis") des Gottesvolkes. Das setzt voraus und erfordert, daß jeder Teilnehmende das Seine zur Feier beiträgt und nicht nur stummer Zuschauer oder lediglich Beiwohnender ist. Es ist Grundaxiom der Kirche (Kirchenkonstitution, 7) und Liturgie, daß der Leib der Kirche sich geistlich auferbaut aus der Verschiedenheit der Glieder und Aufgaben und daß auch Liturgie nur bestehen kann in der „tätigen Teilnahme" (participatio actuosa) der Gemeinde, zwar freilich stets unter Beachtung des kirchlichen Amtes, das Christus als den Liturgen schlechthin darstellt und repräsentiert. Nicht Einerleiheit, sondern die Vielfalt in der stets notwendigen Einheit ist Strukturprinzip sowohl von Kirche wie Liturgie. Die Liturgiekonstitution (Art. 28) formuliert daher axiomatisch: „Bei der liturgischen Feier soll jeder, sei er Liturge oder Gläubiger, in der Ausübung seiner Aufgabe *nur* das und *all* das tun, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt".

So richtig und gültig dieser Grundsatz ist, so sehr bedarf er aber des Kommentars, was der Einzelne nun von amtswegen leisten kann und soll. Was ist denn — theologisch wie praktisch — Aufgabe des Vorstehers, des Diakons oder Lektors, des Kommunionhelfers oder Ministranten, des Kantors, Organisten oder der Schola etc.? Da herrscht oft noch eine gewisse Rollenunfähigkeit und -unsicherheit bei den Beteiligten vor. Das ist dann oft mißlich für das „Gelingen" der Feier. Alexander Kuhne, Domvikar in Paderborn und damit mitverantwortlich für den Kathedralgottesdienst, zugleich auch guter Kenner der Verhältnisse und des Alltags in den konkreten Gemeinden, in der Stadt und auf dem Lande, hat hervorragende Mitarbeiter für dieses gute und notwendige Buch gewonnen: Liturgiewissenschafter von Rang, Bischöfe und engagierte Praktiker. Sie umschreiben den liturgischen Aufgabenbereich theologisch und ganz konkret für die Praxis und geben zielführende Hinweise. Diese Synopse dogmatischer, spiritueller und auch „technischer" Kenntnisse ist außerordentlich glücklich gestaltet und vorgetragen. So ist dieses Buch in der gegenwärtigen Situation, wo oftmals willkürlich und sachfremd experimentiert oder manipuliert wird, ein höchst notwendiges Buch für alle am Gottesdienst Beteiligten. Es sollte selbstverständliches Eigentum von Priestern und Laien sein und es zeigt sich ganz vorzüglich als Arbeitsgrundlage für alle Liturgieteams, die nicht nur mitreden und mittun wollen, sondern für ihre „Praxis" eine gute „Theoria" suchen und brauchen.

Klosterneuburg *Johannes H. Emminghaus*

ERZABTEI BEURON (Hg.), *SCHOTT — Meßbuch für die Sonn- und Festtage des Lesejahres B.* (807.); *SCHOTT — Meßbuch für die Wochentage 2.* (1961.) Herder, Freiburg i. B. 1984. Kunstleder DM 28,— bzw. 55,—.

Mit den vorliegenden Bänden findet ein „opus magnum" seinen Abschluß. Wir besitzen damit einen gediegenen liturgischen Begleiter für alle Lesejahre, für die Fest- und Werktage. Mit Überzeugung sei die in dieser Zeitschrift schon mehrmals gewürdigte Nützlichkeit, ja Unentbehrlichkeit der neuen Schott-Meßbücher abermals hervorgehoben.

Wiederum muß jedoch eine kleine Einschränkung bezüglich der den Heiligenfesten vorangestellten Kurzbiographien gemacht werden. Daß bei einem hl. Wolfgang, der so innige Beziehungen zu Österreich hatte, davon kein Wort erwähnt wird und sogar der Sterbeort verschwiegen wird — bei anderen Heiligen wird er angegeben —, befremdet. Ein anderes Beispiel: Die genaue Jahresangabe 767 als Datum der Bischofsweihe Virgils von Salzburg ist äußerst problematisch. Für eine Neuauflage wäre eine gründliche Überprüfung der hagiographischen Angaben des Werktag-Schotts erwünscht. Insgesamt aber

stellen die auch optisch sehr schönen Bände eine überaus wertvolle Hilfe zum Mitvollzug der Liturgie dar. Eine zusätzliche Empfehlung ist der günstige Preis.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PATZEK MARTIN / SPATH EMIL, *Vor-Bilder für heute.* (Gottesdienste — Band 4). (140.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1984. Ppb.

Diese praktische Handreichung, geordnet nach den Themenkreisen „Heilige der Nächstenliebe", „Im Dienst der Versöhnung, „Gründer christlicher Gemeinschaften" und „Kirchenlehrer", bietet zunächst lebendige Porträts engagierter Christen, die die Kirche als Heilige verehrt. Daran fügen sich jeweils gut ausgewählte Texte zur Gestaltung von Gottesdiensten, deren Ziel es ist, über die konkreten Heiligen zu Christus zu führen. Das Buch verdient weite Verbreitung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SCHLEMMER KARL, *Gemeinde am Sonntag.* Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester, Lesejahr B. (294.) Herder, Freiburg 1984. Kst. DM 38,—.

Mit diesem Band für das Lesejahr B wird die Reihe der Hilfen für den priesterlosen Gottesdienst fortgesetzt. (Ein weiterer Band für das Lesejahr C wird folgen). Er enthält Wortgottesdienste für die Sonn- und Feiertage des Kirchenjahres (13—266) und 12 Kommunionfeiern für die geprägten Zeiten und für die Sonntage und Feste im Jahreskreis (267—291). — Die Wortgottesdienste werden in drei Modellen geboten: der „reine Wortgottesdienst" mit Eröffnung (Gesang — Begrüßung — Einführung — Christusrufe/Bußakt — ev. Lobpreis — Gebet), Wortliturgie (Lesungen und Evangelium mit Zwischengesängen — Homilie — Glaubensbekenntnis — Fürbitten mit Vaterunser — Friedensgruß — Meditationstext), Entlassung; das Modell in Verbindung mit dem Stundengebet mit Eröffnung (Gesang — Gruß — Einführung), Wortliturgie (Psalmreihe aus GL — Lesung — Antwortgesang — Homilie — Meditationstext — Dank als Benedictus oder Magnificat — Fürbitten), Entlassung; das Modell „Vigilgottesdienst" zum Weihnachtsfest, zum Pfingsttag und zur Fronleichnamsfeier.

Für die Lesungen, die aus dem Lektionar vorgetragen werden, liegen kurze Einleitungstexte vor, die nur „Hörhilfen" sein wollen. Begrüßung und Einführung, Bußrufe, Gebet, Fürbitten, manchmal das Glaubensbekenntnis und die Entlassung sind durchwegs knapp und ansprechend formuliert. Für die Meditation wurden Texte verschiedener Autoren ausgewählt. In allen Modellen sind auch Gesänge aus dem Gotteslob angeführt, was freilich wegen der verschiedenen Situation in den Gemeinden nur ein Denkanstoß für die konkrete Auswahl sein kann.

Im Band für das Lesejahr A hat Schlemmer bereits die Grundsätze für die Gestaltung priesterloser Gottesdienste im Sinne der Beschlüsse der Bischofskonferenzen dargelegt: In der Regel soll er ein Wortgottesdienst sein, eine damit verbundene Kommunionspendung ist die Ausnahme. Im vorliegenden Band wird diese Tendenz konsequent durchgeführt, so daß eine Kommunionfeier als Einschub in den Wortgottesdienst gestaltet werden und in einem Element der Lobpreisung, einer Mahleinladung und einem Dankelement bestehen.

Die bis jetzt vorliegenden beiden Bände bieten für den priesterlosen Gottesdienst eine gute Grundlage: sie bringen nicht modische Vorschläge, sondern bauen auf den Grundsätzen liturgischen Feierns auf; sie nehmen die jeweiligen Lesungen des Kirchenjahres und erschließen sie in den freigestalteten Elementen; sie fördern die Teilnahme der Gläubigen durch Wechselgebete, die nach einer Phase der Einübung leicht zu vollziehen sind; sie tendieren auf eine reiche Ausgestaltung im Gesang und zielen damit auf Festlichkeit ab. Weil von der Leseordnung des Kirchenjahres ausgegangen wird, lassen sich viele Teile (Kyrie-Rufe, Fürbitten, Meditationstexte) auch für die Eucharistiefeier verwenden.

Linz *Hans Hollerweger*

PHILOSOPHIE UND ETHIK

JEHL RAINER, *Melancholie und Acedia.* Ein Beitrag zur Anthropologie und Ethik Bonaventuras. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes, NF 32). (XXXIX, 323.) Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1984. Kart. DM 88,—.

Die Anthropologie der mittelalterlichen Theologen zählt zu den wenig erforschten Gebieten mittelalterlicher Philosophie und Theologie. Umso erfreulicher ist das Erscheinen der vorliegenden Würzburger Dissertation des Assistenten am Grabmann-Institut in München, zumal sich im Themenkreis von Melancholie und dem alten „Mönchslaster" der Acedia (Überdruß an geistlichem Gut und Tun) psychologische, medizinische, naturphilosophische und ethisch-theologische Fragestellungen überschneiden. Die Melancholie ist nach mittelalterlicher Anthropologie konstituiert durch die „complexio" des Körpers und das Verhältnis seiner Körpersäfte. Dies bietet Vf. Gelegenheit zu einer eingehenden Untersuchung der somatischen Konstitution des Menschen nach Bonaventura. Über die historischen Voraussetzungen seiner Säftelehre erfährt man allerdings erst im dritten Teil (268ff) genaueres. Bonaventura zeigt sich auch in den naturphilosophischen Ausführungen geprägt von seinen theologischen Vorentscheidungen, die er aber immer mit den Auffassungen der Naturphilosophen in Einklang zu bringen versucht (z. B. Erbsündelehre, Freiheit). Während die Melancholie ein genuin somatisches Phänomen ist, ist die Acedia wesentlich psychisch, daher ethisch und theologisch zu betrachten. Vf. gibt eine gute Zusammenfassung der Psychologie (vor allem des Willens) bei Bonaventura und seiner Lehre von Sünde und Laster. Die Acedia selbst wird relativ gedrängt nach dem allgemeinen Lasterschema behandelt (217—255). Die Anwendung eines vorher entwickelten Schemas bedingt dabei manche Wiederholung (z. B. 220). Die Frage nach dem Zusammenhang von körperlicher Konstitution (humor melancholicus) und willentlicher Deformation (Acedia) führt schließlich zur Frage von Determination, Freiheit und Verdienst (279ff). Bonaventura hält eindeutig an

der Freiheit des Willens, damit aber auch an der vollen Verantwortung des Lasters ohne Entschuldigung durch die körperliche Konstitution fest. Im Anhang wird die von Bonaventura benutzte *Quaestio de divisione capitalium peccatorum* aus dem 2. Buch des Sentenzenkommentars von Odo Rigaldus († 1275) in einer Transskription aus den wichtigsten Handschriften gegeben. Ein Register der lateinischen Begriffe erleichtert den Zugang zur Terminologie der mittelalterlichen Körper- und Lasterlehre. Vf. zeigt in einer sauberen Interpretation an einem scheinbar tief mittelalterlichen, in Wahrheit durchaus einer Grundstimmung unserer Zeit entsprechenden Thema, was eine Theologie vermag, die auch die Einwände der neugierigen Naturwissenschafter ernst nimmt (vgl. S. 61), und liefert dadurch einen wichtigen Beitrag zum scholastischen Werk Bonaventuras.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

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,—

Zunächst grenzt der Autor seine Arbeit von anderen theologischen Arbeiten über Staudenmaier aus den letzten Jahrzehnten ab. Dann entfaltet er in sehr übersichtlicher Weise die langsam sich anbahnende Hegelkritik des Tübinger Theologen. Der junge Staudenmaier ist zunächst von Hegels Denken sehr angetan; trotzdem kritisiert er, daß in Hegels System kein Platz sei für individuelles Leben, daß der Hegelsche Pantheismus nicht vereinbar sei mit dem christlichen Theismus, daß sein subjektivistischer Ansatz ungenügend sei. Diese Kritik entfaltet er in seinen späteren Werken, indem er das christliche Glaubenssystem mit Absolutheitsanspruch dem Hegelschen System entgegenstellt. Nach Meinung des Autors sei Staudenmaier mit seiner Argumentation wieder hinter das Niveau von Kant (und Hegel selbst) zurückgefallen. Es werden die wichtigsten Textstellen Hegels zur Frage Glauben und Denken angeführt. Abschließend stellt der Autor fest, daß die theologische Auseinandersetzung mit Hegel heute noch zum größten Teil ausstehe.

Diese Arbeit ist insgesamt sehr gründlich und umfassend. Aber wie die heutige theologische Auseinandersetzung mit Hegel aussehen müßte, wird kaum angedeutet. Leider bleibt auch die lange philosophische Auseinandersetzung mit Hegel (z. B. die Sprachanalyse) nicht erwähnt. Für große Teile einer vorwiegend logisch orientierten Philosophie ist Hegel keine „Säule" der Denkgeschichte mehr, seit seine intuitiv-mystischen Denkschemata analysiert sind. Vielleicht sollte sich auch die Theologie von der Überschätzung dieses Denkens lösen, wenn sie Probleme der Gegenwart lösen helfen will.

Graz *Anton Grabner-Haider*

HAUSER LINUS, *Theologie und Kultur.* Transzendentaltheologische Reflexionen zu ihrer Interdependenz. (128.) CIS-Verlag, Altenberge 1983. Kart. DM 19,80.

Daß auch die Theologie einer Zeit mit der allgemeinen kulturellen Situation einer Gesellschaft zu tun hat, scheint plausibel. Schwieriger wird die Abgrenzung des Phänomens „Natur", jeder Versuch kann wahrscheinlich nur eine subjektive Auswahl vornehmen. Ob eine „transzendentaltheologische" Abgrenzung die konkreten Praxisfragen berührt, bleibt fraglich (13). Naiv, weil unmöglich ist ein „nicht standpunktabhängiger" Kulturbegriff.

Gut dargestellt wird das Wechselspiel zwischen Begriff („Prinzip") und Empirie („Faktum"), das aber allen Lebensbereichen gilt. Die Diktion bleibt gelegentlich ungenau; wo ein Verhältnis untersucht wird, soll nicht der „Begriff" dieses Verhältnisses thematisiert werden (66). Insgesamt weist die Arbeit die Theologie auf ein wichtiges Problem hin, aber Ansätze zu einer Bewältigung werden kaum gezeigt, dürften mit der angewandten Methode auch gar nicht möglich sein. Vieles hätte logisch exakter, und vermutlich umgangssprachlich deutlicher gesagt werden können.

Graz *Anton Grabner-Haider*

MÖLLER JOSEPH, *Fundamentalethik und Menschenrechte.* Geschichtlichte Hinführung — Begründete Thesen. (Schriften zur Erwachsenenbildung in Baden-Württemberg, Nr. 11). (94.) Neckar V., Villingen-Schweningen 1984. Brosch.

Bei den wachsenden Möglichkeiten, die dem Menschen heute in die Hand gegeben sind, spielen die Fragen nach dem Sollen und Dürfen und damit der Freiheit und der Ethik eine immer größere Rolle. Verf. (bekannt durch sein Buch „Mensch sein: ein Prozeß", Düsseldorf 1979) setzt sich in dieser schmalen Publikation einer Schriftenreihe für Erwachsenenbildung intensiv, knapp und sehr grundsätzlich mit der Thematik auseinander.

Im I. Teil (Grundlagen der Ethik) bietet er zunächst einen geschichtlichen Überblick über die verschiedenen ethischen Positionen von der Antike bis zur Gegenwart (12—40). Darauf folgen 15 Thesen, die zwar stark untergliedert aber nur satzhaft und ohne weitere Ausführungen hingesetzt sind (41—72).

Ähnlich bringt der II. Teil zunächst eine beachtenswerte Einführung in die geschichtsphilosophische Vorgeschichte und die anthropologischen Zusammenhänge zum Thema „Menschenrechte" (74—80) und anschließend wieder 8 umfangreich untergliederte Thesen zu ihrer anthropologisch-ontologischen Begründung (81—92).

Der Autor faßt in dieser Veröffentlichung sein umfangreiches Wissen und seine fundierten Kenntnisse in stark komprimierter Form zusammen. Der mit der Thematik einigermaßen Vertraute findet knappe Hintergrundinformationen, eine gute Gliederung der Thematik und damit zahlreiche Anregungen für eine Weiterarbeit. Nicht wenige, die damit arbeiten wollen, werden für die im Vorwort angekündigten methodisch—didaktischen Arbeitsanregungen dankbar sein.

Auf S. 17 hat sich in der 8. Zeile wohl ein sinnstörendes „nicht" eingeschlichen.

Linz *Josef Janda*

KAISER PHILIPP / PETERS STEFAN D.(Hg.), *Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen.* (Eichstätter Beiträge, Bd. 2, Abt. Philosophie und Theologie). (236.) Pustet, Regensburg 1981. Kart. DM 38,—.

Interdisziplinäre Gespräche zwischen Theologen und Naturwissenschaftlern finden — noch immer — nicht gerade häufig statt. Die junge Katholische Universität Eichstätt, bereits in der Vergangenenheit den Naturwissenschaften besonders verbunden, hat 1979 in einem Symposion über „Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen" diese Verbindung von neuem aufgenommen, wobei zunächst Grundlagenfragen behandelt, d. h. „die Grundlagen und Voraussetzungen sowie die Denkweisen und Argumentationsgänge der verschiedenen wissenschaftlichen Arbeitsweisen" aufgezeigt und miteinander konfrontiert werden sollten (vgl. Nachwort). Diesen Gedankenaustausch will die Veröffentlichung der acht Referate einem größeren Kreis zugänglich machen.
Die ersten beiden, grundlegenden Beiträge thematisieren das erkenntniskritische Problem in der Naturwissenschaft (*D. Mollenhauer,* 11—32) bzw. in der Theologie (*Ph. Kaiser,* 33—57), wobei die je eigene Begrenztheit und Bedingtheit naturwissenschaftlicher wie theologischer Aussagen deutlich wird. Bezüglich der ersteren sind besonders das hypothetikodeduktive Verfahren, der Modell-Charakter der betrachteten Objekte und der Einfluß der Zeitsituation bemerkenswert. Die Theologie hat einen anderen, auf das Ziel und den Sinn des Lebens und Handelns gerichteten Bezug zum Menschen, vermag aber Gottes Wort über ihn immer nur im geschichtlich-menschlichen Wort zu sagen und partizipiert in dieser Hinsicht ihrerseits an der Unabgeschlossenheit wissenschaftlicher Erkenntnis, ohne daß etwa die Wandelbarkeit von Normen als Umkehrbarkeit verstanden werden dürfte („Theologie" wird hier übrigens im allgemeineren Sinne von christlicher Rede genommen, die internen Fragen der Kirchlichkeit oder Lehramtsgebundenheit der Theologie bleiben außer Betracht). — *W. F. Gutmann* macht auf den „Eingang essentialistischer Philosophie ins Evolutionsdenken seit Darwin" (59—95), näherhin auf die Implikationen romantischer Naturphilosophie des 19. Jahrhunderts, aufmerksam, was die Ursache dafür sei, daß „aus der Evolutionistik biologistische, sozialdarwinistische und ethische Konsequenzen abgeleitet wurden" (60). Hier bedarf es nach G. einer Klärung der theoretischen Grundlagen (im Sinne des Hypothetikodeduktivismus) und der Respektierung der eigenen Grenzen, die einen Übergriff in ethische Folgerungen verwehrt (76—82), was nicht bedeutet, „daß biologische Theorien oder Einsichten für ethische und politische Entscheidungen irrelevant seien" (72), wie umgekehrt ethische Normen biologische Konsequenzen haben, die es zu bedenken gilt. — Einen ergänzenden Aspekt bildet *G. Viohls* „Beitrag der Geologie zur Evolutionstheorie" (97—108). — Der Fundamentaltheologe *A. Gläßer,* der das belastete Verhältnis von „Theologie und Evolutionstheorie im 19. Jahrhundert" untersucht (109—140), berührt dabei auch (wie schon *Gutmann,* 83—85) die Herausforderung, wie sie das „fortschrittliche" Prinzip von der Auslese und dem Überleben der Tüchtigsten an eine der Humanität gerade gegenüber den Schwächeren verpflichtete Ethik darstellt (vgl. 116—119). — Die „Begründung ethischen Verhaltens", das „ursprünglich zum Menschen gehört" (141), legt der Moraltheologe *B. Fraling* dar (141—162). Ausgehend von der ethischen Urerfahrung (des Sollens, der Verantwortung) führt er zur Reflexion derselben, wie sie die Ethik betreibt, die dabei — so schwierig das auch sein mag — „die Ergebnisse empirisch arbeitender Wissenschaften berücksichtigen" muß (146). Auf dem Hintergrund der ethischen Relevanz der Anthropologie kommt F. in einem dritten Schritt zum theologischen Begründungszusammenhang, wobei er die jeweils kritisch befragten Modelle einer „autonomen Ethik" und einer „Glaubensethik im Dienst der Realprophetie" im wesentlichen zu vermitteln versteht. — Im besonderen bedenkenswert ist, was der Biologe *D. S. Peters* über „Altruistisches Verhalten im Lichte moderner Selektionstheorien" vorträgt (163—188). Während der Egoist die größeren Lebens- und Überlebenschancen zu haben scheint, findet sich in der Tierwelt auch ein Altruismus, d. h. „ein Verhalten, das die Fortpflanzungschancen anderer erhöht, indem es die eigenen verringert" (166), sei es als Selektionsvorteil für die Gruppe oder vielmehr in der Form der Genselektion, wobei sich jedoch der (vermeintliche) Altruismus letztlich als Vorteil erweist. Erst beim Menschen, der sich (unbeschadet seiner „biologischen Bedingtheiten") „auch anders entscheiden kann", ist nach P. eigentlicher Altruismus (Nächsten- und Feindesliebe) möglich, wiewohl „auch nicht annäherungsweise biologisch zu begründen" (183). Letzteres schließt wohl nicht aus, daß hingebende Liebe keinen biologischen Widerspruch darstellt, wie überhaupt der Altruismus nicht gegen das (legitime) Selbstinteresse (biblisch: die Selbstliebe) auszuspielen ist (soziales Verhalten kommt erfahrungsgemäß immer wieder dem einzelnen selbst zugute). — Im letzten Beitrag behandelt *R. Mosis* „ Alttestamentliches Reden von Schöpfer und Schöpfung und naturwissenschaftliche Methodenproblematik" (189—229). Er stellt zunächst den Zugang des Naturwissenschaftlers zur Theologie und den des Theologen zum Alten Testament nebeneinander, wobei er unbeschadet der unterschiedlichen Fragestellung wesentlich gemeinsames zu entdecken vermag. Das Alte Testament redet von der Schöpfung theologisch, hält aber unter dieser Zielsetzung auch an „naturwissenschaftlichen" Daten (z. B. Zweigeschlechtlichkeit des Menschen, Schöpfungsordnung) fest. Die „weltanschaulichen" Voraussetzungen zeigen sich u. a. im Fehlen eines umfassenden Fortschrittgedankens, in der Begrenztheit der Naturerkenntnis und im entsprechenden Selbstverständnis des Menschen in der Welt.
Wie diese inhaltlichen Hinweise zeigen sollen, liegt die Bedeutung dieser Veröffentlichung nicht nur in der Dokumentation einer Gesprächsinitiative von Theologie und Naturwissenschaft, sondern auch in einer Vielzahl für beide anregender Aussagen (gerne hätte man auch die Diskussion verfolgt), womit sie sich dem Naturwissenschaftler wie dem Theologen, insbesondere aber dem Ethiker nachdrücklich empfiehlt. Manches Problem konnte verständlicherweise nur als Frage notiert werden (vgl. 83f, 183); diese

interdisziplinäre Begegnung wollte auch gar nicht umfassend und abschließend sein, eine Fortführung ist vorgesehen. Ihrer Veröffentlichung darf man ebenfalls mit Interesse entgegensehen.

Linz *Alfons Riedl*

HERBSTRITH WALTRAUD (Hg.), *Edith Stein* — Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen. (HerBü 1035). (190.) Herder, Freiburg 1983.

Die deutsche Philosophin Edith Stein, später Karmelitin Schwester Teresia Benedicta a Cruce, zählt zu den großen Gestalten der deutschen Geisteswelt des 20. Jahrhunderts. Zugleich gehört sie der großen Schar der Märtyrer der Kirche (und auch des jüdischen Volkes) der nationalsozialistischen Ära an. Ihr Bild und ihre Kurzbiographie findet sich heute in vielen deutschsprachigen Religionsbüchern. Über Edith Stein sind schon mehrere Biographien (auch in Taschenbuchformat) erschienen, ebenso wurden zahlreiche Werke dieser deutschen Denkerin herausgegeben. Trotzdem ist diese hochbegabte und zielstrebige Gelehrte und demütig bescheidene Ordensfrau immer noch vielen unbekannt. Das berechtigt die Ausgabe dieser Kurzbiographie. Was diese aber besonders wertvoll macht, ist die stattliche Zahl von Zeugnissen, welche dem Lebensbild Edith Steins beigefügt wurden. Denn in diesen vermitteln bedeutende Persönlichkeiten wie Hedwig Conrad-Martius, Edmund Husserl (der Lehrer Edith Steins), Erich Przywara SJ, Peter Wust u. a. ein unmittelbar und persönlich wirkendes Lebensbild dieser großen Frau. Die Autorin, Waltraud Herbstrith, Karmelitin, fügt in ihrem Beitrag wiederholt Selbstzeugnisse Edith Steins ein, rückt aber auch auf Grund der Dokumente des Edith-Stein-Archivs so manche unbewiesene Behauptung klug zurecht.

Linz *Josef Hörmandinger*

HEILIGE SCHRIFT

SMEND RUDOLF, *Die Entstehung des Alten Testaments.* (Theologische Wissenschaft Bd. 1). (237.) Kohlhammer V., Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 3. Aufl. 1984. Kart. DM 32,—.

Wenn es in jüngster Zeit eine Reihe neuer Bücher zur „Einleitung in das Alte Testament" gibt, so heißt das nicht, daß eine grundlegend andere Sicht dieses Teiles der Bibel erreicht worden wäre. Vielmehr drückt sich darin aus, daß man immer wieder neue Zugänge sucht, natürlich auch bedingt und gedrängt von der ständig fortschreitenden Einzelarbeit. Wenn nun in diesem raschen Prozeß eine „Einführung" mehrere Auflagen erlebt wie die hier anzuzeigende, so bedeutet das unter anderem, daß sie sich auf ihre Weise als Schlüssel bewährt hat. Zwar gibt der zu behandelnde Gegenstand, das AT mit seinen Büchern, jedem dieser Werke ein genau begrenztes Programm vor, indem eben Entstehung, Überlieferung und Botschaft der einzelnen Schriften in groben Zügen darzustellen sind, aber die Art und Weise der Darstellung ermöglicht doch verschiedene Schwerpunktsetzungen. Im vorliegenden Werk geschieht sie so, daß nicht der wahrscheinliche Weg der Entstehung einzelner Schriften vom frühesten Stadium bis zur Endgestalt entfaltet wird, sondern Ausgangspunkt ist die gegebene Endgestalt und von dort wird zurückgefragt auf die Vorstufen. Dieser Ansatz, der die verschiedenen Grade der Wahrscheinlichkeit der Rekonstruktion nicht überspielen möchte, ermöglicht dem Leser viel eher ein schrittweises Mitgehen und läßt ihm zugleich die Freiheit, sein Folgen vorzeitig abzubrechen. Da dieses Rückfragen auch immer von einer Skizze der Forschungsgeschichte begleitet ist, wächst für den Leser daneben auch ein Bild der bisherigen Fragestellungen und ihrer Wendepunkte heran, so daß ihm — falls nötig — ein Überschreiten seiner eigenen Auffassungen erleichtert wird; die zahlreichen Quellenverweise können dazu als Ausgangspunkt für ein intensiveres Erarbeiten der Forschungsgeschichte dienen. Für die Beschreibung der Entstehung des Pentateuch — auf ihm liegt besonderes Gewicht — wirkt sich beispielsweise dieser Zugang so aus, daß ausgehend vom alten Verständnis ganz knapp eingeführt wird in die Geschichte der Pentateuchkritik. Danach setzt die eigentliche Darstellung ein; sie beginnt konsequent mit der „priesterlichen Schicht", die am ehesten zu erkennen ist und über deren Umfang auch ein breiter Konsens besteht. Beispiele leiten dazu an, sich auch selbst über diese Sicht ein Bild zu machen. Als nächstes folgt die „deuteronomische Schicht" mit dem Dtn selbst als Schwerpunkt, anschließend die noch älteren Erzählwerke des sogen. „Elohisten" und des „Jahwisten" und schließlich wird gefragt, was die „vorliterarische Überlieferung" gewesen sein könnte. Wie behutsam dabei vorgegangen wird, zeigt sich in den öfter wiederholten Mahnungen, den hypothetischen Charakter nicht zu vergessen und die Geschichte der Forschung als Lehre zu nehmen, nicht vorschnell „Sicherheit zu suggerieren, die wir zumindest vorläufig nicht haben und wahrscheinlich nie haben werden" (39).

Nicht anders ist es in der Darstellung der geschichtlichen Bücher (Jos — 2Kön); auch da gilt als Ausgangspunkt die anerkannte These, daß es ein „deuteronomistisches Geschichtswerk" gegeben hat, aber die weiteren Bearbeitungen dieses Werkes, die in der Schule des Autors mit DtrN (= nomistischer Deuteronomist) und DtrP (= prophetischer Dtr) bezeichnet werden, sind entsprechend ihrer Wahrscheinlichkeit und dem momentanen Stand der Forschung eingeführt. Ebenso übersichtlich und knapp ist die Besprechung der prophetischen und der übrigen Bücher des AT, so daß man also ein ausgezeichnetes Lehrbuch in Händen hat, das auch durch die klare Sprache besticht. Dennoch sollte man nicht dem Irrtum verfallen, es handle sich um eine leichte Lektüre; will der Leser wirklich Nutzen daraus ziehen, so ist er angehalten, den Bibeltext ständig mitzulesen. Der kath. Leser muß außerdem wissen, daß nur der protestantische Kanon besprochen wird. Vielleicht könnte diese Differenz einmal durch ein „ökumenisches Lehrbuch" aufgehoben werden.

Linz *Franz Hubmann*

MÜLLER PAUL-GERHARD, *Der Traditionsprozeß im Neuen Testament.* Kommunikationsanalytische Studien zur Versprachlichung des Jesusphänomens. (364.) Herder, Freiburg 1982. Kart. DM 98,—.

Der Schüler von F. Mußner versucht in dieser Habilitationsschrift neuere sprachwissenschaftliche Erkenntnisse für die Erschließung des Traditionsprozesses innerhalb des Neuen Testaments auszuwerten, und zwar speziell hinsichtlich der „Versprachlichung" dessen, was Jesus selbst gesagt, getan und erfahren hat (dies ist der Sinn des Ausdrucks „Jesusphänomen").

In einem I. Teil (11—111) führt M. die Problematik des Traditionsbegriffes ein, indem er die geschichtsphilosophisch-anthropologische Grundlegung von Tradition, die soziologische Relevanz und die linguistischen Implikationen des Traditionsprozesses sowie das theologische Traditionsverständnis aufzeigt. Im II. Teil (113—301) untersucht der Verfasser dann die einzelnen Stufen des neutestamentlichen Traditionsprozesses (Jesus, Quelle Q, Synoptiker, Paulus, Deuteropaulinen, übrige Briefe, johanneisches Schrifttum). Abschließend behandelt M. im III. Teil (303—317) „die Relevanz des neutestamentlichen Prozesses für die Kirche" und faßt den „Ertrag der Studie in zwölf Thesen" zusammen. Ein kurzes Geleitwort des Mitgutachters Kardinal Joseph Ratzinger hebt die Bedeutung der umfangreichen Arbeit hervor (3—4).

Die grundsätzlichen Untersuchungen zum Thema „Tradition" führen M. u. a. zu der Einsicht, daß am Anfang einer Traditionskette immer ein einzelner und nicht einfach eine anonyme Gruppe steht und es das Anliegen der Tradenten ist, das Gehörte und Erlebte jeweils neu auszusprechen („zu versprachlichen"), und zwar in Abhängigkeit von der Gruppe, in der sie sich eingebunden wissen. Dabei bringt es die Eigenart dieser Versprachlichung mit sich, daß sich das Ausgesagte niemals mit der ganzen Sinnfülle der Wirklichkeit bzw. des Weiterzusagenden deckt. Jede Aussage drängt daher dazu, daß sie beim Tradieren weiterentfaltet wird. Dies gilt nach M. für das Neue Testament im Hinblick auf die spätere kirchliche Auslegung ebenso wie für das Alte Testament im Hinblick auf dessen christologischer Auslegung im Neuen Testament. Die Unterscheidung zwischen dem historischen Jesus und dessen Verkündigung in der Kirche verliert dadurch nach M. an Gewicht.

Bei Anwendung der anthropologischen, soziologischen und linguistischen Einsichten auf die einzelnen Stufen des neutestamentlichen Traditionsprozesses betont M. mit Recht deren Bindung an den „homo loquens" Jesus, wobei auch Jesu „Sprache", sofern sie noch erfaßt werden kann, den allgemeinen Gesetzmäßigkeiten unterliegt, d. h. mit ihrer Abhängigkeit von der Sprache des Judentums und seiner schon hellenistisch geprägten Umwelt zu rechnen ist. Von Ostern her konnte alles, was er gesagt hatte und was vorher schon über ihn gesagt worden war, in neuer Weise gesehen und gesagt werden. Das geschah aber nicht in Verfälschung, sondern — bei aller Verschiedenartigkeit — in bewußter Treue zum Ursprung. Dem Versuch des Verfassers, dies an den Texten der einzelnen Traditionsstufen zu belegen, werden nicht alle Exegeten in gleicher Weise folgen, zumal M. nicht selten — trotz der sonst oft in Überfülle angeführten Sekundärliteratur — den Beweis für viele seiner Behauptungen schuldig bleibt; z. B. Abfassung von 2 Petr schon „um 100" (S. 17,266; hingegen S. 272 „um 120"); Rückführung des Joh auf den Zebedaiden als den „primären Inspirator" durch Verweis auf Joh 1,14 und 1 Joh 1,3 (275); pseudepigraphische Beanspruchung der Autorität des Apostels Johannes durch die „Transformation der Jesusüberlieferung in dem Großevangelium" des Mk (150). Vor allem scheint M. die von vielen Forschern heute sicherlich überbetonte Diskontinuität zwischen den einzelnen neutestamentlichen Schriften unterzubewerten. Diesbezüglich müßte die Freiheit der einzelnen Autoren (z. B. ihrer Gewährsleute) im Umgang mit den Traditionen und ihre Bereitschaft zu fiktiven Aussagen bzw. Schilderungen näher untersucht werden. Auch wer M. nicht im einzelnen zustimmt, muß ihm jedoch für den Versuch dankbar sein, dieses wichtige Thema überhaupt untersucht zu haben.

Wien *Jacob Kremer*

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.

Im Berg der theologischen, biblischen Friedensliteratur finden sich Spreu und Weizen. Nicht überall, wo gerufen (und geschrieben) wird: „Friede, Friede!" ist das Reich Gottes schon da! Zu oft ist die Friedenssehnsucht verquickt mit (gefährlichem) utopischem Träumen. „Friedensfähig ist der Mensch nicht schon so, wie er faktisch existiert" (E. Biser); diesen Satz, diese Wahrheit sollen wir gerade auch dann nicht übersehen, wenn wir theologisch vom Frieden reden; denn: wie werden wir aufbereitet für den Frieden und zur Friedensfähigkeit . . .? Allein durch Bewußtmachen und durch eine — mehr oder weniger große — Portion von gutem Willen ?

Der Vf. der vorliegenden Schrift gehört zu denen, die sich diese Sache nicht leichtmachen wollen: „Ich habe Angst vor den Vereinfachern, die das komplizierte Gewebe internationaler Beziehungen zu einer Schwarzweißmalerei reduzieren, in der es nur eine gute Abrüstung und eine böse Aufrüstung gibt . . ." (74).

Sein Realitätsbezug, der mit vielen jüdischen Erfahrungen zusammenhängt, führt ihn immer wieder auch ins engagierte Gespräch zwischen Juden und Christen, bringt ihn in die persönliche Auseinandersetzung mit seinem „Landsmann und Glaubensbruder" Jesus. Er packt hier mit mutigem Einsatz ein brisantes Thema aus der „Berglehre" Jesu an: die Feindesliebe. „Wie liebt man seine Feinde?" Kann dieses Buch auf diese direkte Frage eine ausreichende Antwort geben? Der Vf. versucht, der biblischen Botschaft so weit es geht und bis in die sprachlichen Details hinein nachzugehen.

Hätte man gleich zu Beginn vorsichtiger anpacken müssen? Wie kann bzw. wie könnte Feindesliebe aussehen, wie könnte man seine Feinde lieben? Denn gewiß gibt es nicht das Rezept in der Fülle der anstehenden Probleme; Liebe ist immer an (geschichtliche) Praxis gebunden; eine reine, immer gültige Theorie

der Liebe (und wäre sie auch die beste!) ist nicht umfassend, abschließend möglich!
Was kann man nun tun mit Feinden? Die Antwort dieses Buches heißt: „Entfeindung" (23; der Ausdruck stammt nicht vom Vf., die Quelle ist aber verschwiegen). Dieser Ausdruck riecht ein wenig nach „Entlausung" oder dergleichen; es liegt die Versuchung nahe, sich die Sache zu einfach vorzustellen; die Realität kommt etwas näher, wenn von „Entfeindungsliebe" (74) geredet wird; und sie wird sehr konkret, wenn die „Selbstentfeindung" (25) gefordert wird. Der Weg dazu wird vom Vf. in konsequenter Ausdeutung der kleinsten Facetten der Jesus-Worte beschrieben (z. B.: Wie kann man mit der rechten Hand einen anderen auf die rechte Backe schlagen?). Um eine abschließende Theorie über die Feindesliebe kann es nicht gehen; es muß um Jesus selber gehen. „Die Bergpredigt ist nicht ohne den Bergprediger zu haben" (E. Lohse, zit. 65).
So wird mit Jesus die ganze Spanne zwischen Kampf um den Frieden und Gewaltverzicht ausgeleuchtet, die nicht in einem billigen Optimismus, sondern „in Tat und Wahrheit" mündet: „Friedensliebe und Verteidigungsnot (müssen) in konstruktiver Synthese vereint" werden (75); „Frieden bedeutet demnach: Unruhe, voller Einsatz, Konfliktbewältigung, Auseinandersetzung und Wagnis. Billiger ist der Frieden auf Erden nicht zu haben" (64).
Dieses Buch bietet viele Anhaltspunkte zu konstruktiver Friedenserziehung. Vielleicht möchte man sich manches weniger dozierend, lehrhaft, imperativisch wünschen (vgl. das genaue Bescheidwissen: „Jesus war bestimmt kein Linkshänder" (40); „Jesus hat diese Worte niemals wörtlich gemeint" (43) u. a.).
So stößt man unumgänglich auch an die bedrängende Frage an den Juden, der über Jesus schreibt: Sicher vermag ein Volksgenosse viele Details in der Botschaft Jesu aus dem jüdischen Lebens- und Deutzusammenhang heraus zu erklären; sicher kann Jesus nicht zureichend „von außen her" verstanden werden. Man muß aber auch sagen: Sosehr Jesus (nur) aus dem Judentum heraus zu begreifen ist, so kann ihn doch eine jüdische Auslegung nicht total vereinnahmen! Gewiß gibt es keine ausschließende Kontraststellung zwischen AT und NT; aber es besteht doch ein sinnvolles Gegenüber von AT und NT! Kann man dann so apodiktisch sagen: „Kurzum, Jesus hat keinen neuen Gott verkündet" (52). Besteht nicht die „religionsgeschichtliche Lebensleistung Jesu" (E. Biser) gerade in seiner Botschaft von einem damals (und heute?!) unvorstellbar menschlichen Gott?
Vielleicht muß man — bei aller Freude über dieses wichtige Buch zum Thema Feindesliebe — doch noch sagen: Doch (nur und nicht mehr als) die Antwort eines Schriftgelehrten.

Linz *Ferdinand Reisinger*

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Alles kann, wer glaubt.* Bergpredigt und Vaterunser in der Absicht Jesu. (144.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 15,80.

Der bekannte Exeget hat die jetzt schriftlich vorliegenden Überlegungen zu Bergpredigt und Vaterunser 1983 bei den Salzburger Hochschulwochen zur Diskussion gestellt. Sie fanden damals sichtlich Anklang, weil der Verfasser immer wieder solide, gewiß aber nicht einseitig-neuerische Befunde vorlegt.
Der Autor ist sich in seiner Methode der Grenzen des Möglichen in der Auslegung biblischer Texte bewußt und spricht deshalb auch von der „unerledigten Bergpredigt" (17ff). Aus den „Impulsen" (64—84) ergeben sich praktische, freilich nur in beschränktem Maß unmittelbare politische Konsequenzen; andererseits gilt freilich: „Jedenfalls ist sie (die Bergpredigt) kein Aufruf zu einem unbeschwerten Leben, einem Auszug aus der Gesellschaft" (69).
Die Erörterungen zum Vaterunser, das für den Autor wesentlich zur Bergpredigt gehört, zeigt neben dem exegetischen Interesse die spirituelle Tiefe Schnackenburgs. Diese ca. 50 Seiten Auslegung zum Herrengebet eignen sich sehr gut zur Vorbereitung von Predigten und Glaubensgesprächen über das „unverwechselbare Gebet Jesu" (91). In der Menge der neuen Bergpredigt-Literatur gebührt dieser kleinen Schrift ein Platz unter den bündigen und doch soliden Arbeiten.

Linz *Ferdinand Reisinger*

KNOCH OTTO, *Wer Ohren hat, der höre.* Die Botschaft der Gleichnisse Jesu. Werkbuch zur Bibel. (348.) Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983. Kart. DM 32.—.

Das vorliegende Buch gibt in einfacher Sprache umfassend Auskunft über die Eigenart und die Botschaft der Gleichnisse und bietet gediegene Einführungen in jede einzelne Gleichnisgeschichte. Vor allem wird gezeigt, wie diese auf die heutige Situation der Kirche und der Christen hin auszulegen sind.
Eine sehr gute und ausführliche Einführung in das Gleichnisverständnis wird der Auslegung der Gleichnisse vorangestellt. Dieser 1. Teil beginnt mit der „Wort- und Begriffserklärung": Gleichnis, Parabel, Bildwort (Metapher, Metonymie), Bilderzählung (Allegorie). Für die nähere Bestimmung hat die Wissenschaft die Bezeichnungen noch eingehender festgelegt: Gleichnis im engeren Sinn, Parabeln im engeren Sinn und Beispielgeschichten. Weiters ist dann über „Form und Gegenstand der Gleichnisse" die Rede. Ein Punkt handelt vom „Gleichnis als literarisches Kunstwerk": hier unterscheiden wir tragische und komische Gleichnisse wie auch Mischgleichnisse.
Wichtig ist dann die „Botschaft der Gleichnisse": sie ist das Reich Gottes. In Bezug darauf lassen sich folgende Gruppen von Gleichnissen unterscheiden: Reich Gottes- oder Himmelreichgleichnisse im engeren Sinn, Einscheidungs- und Gerichtsgleichnisse und Wachsamkeitsgleichnisse.
Der „christologische Charakter der Gleichnisse" ist ein entscheidender Punkt. Wenn auch in den Gleichnissen im allgemeinen von Jesus selbst nicht ausdrücklich die Rede ist, so ist doch kein Gleichnis ohne die Voraussetzung verstehbar, daß Jesus der endgültige Offenbarer Gottes, der vollmächtige Verkünder und Bringer des Reiches Gottes ist. Und das endgültige Gnadenangebot Gottes bildet den Kern der Reich-Gottes-Botschaft Jesu.
„Die Gleichnisse in der neutestamentlichen Überlieferung" ist ein weiterer Abschnitt: Der ursprüngliche „Sitz im Leben" der Gleichnisse Jesu ist zu finden im

geistigen Ringen Jesu um den Glauben seiner Volksgenossen an seine Botschaft und seine Sendung. Die kirchliche Überlieferung ordnete dann die Gleichnisse in neue gedankliche und geschichtliche Zusammenhänge ein, hob durch redaktionelle Veränderungen neue Gesichtspunkte hervor und stellte den Gleichnischarakter durch formale Hinweise deutlicher heraus. Aber die Grundlage aller nachösterlichen Deutungen und Anwendungen auf die Fragen und Bedürfnisse der Kirche und ihrer Glieder hin bildet die Urbotschaft der Gleichnisse Jesu. — Es folgt eine „Einteilung der Gleichnisse nach Form und Inhalt".

Zum Schluß dieser Einführung wird etwas gesagt zur „Arbeit mit den Gleichnissen": Das letzte Ziel der Auslegung ist der Glaube an die in den Gleichnissen enthaltene Botschaft vom Reich Gottes, die Begegnung mit Jesus Christus, dem Heilbringer, und die Verwandlung des Lebens im Geiste Jesu. Dann wird noch aufgezeigt, wie die Auswertung der Gleichnisse im Unterricht geschehen soll und welche Schritte in Bibelkreisen erforderlich sind und worum es bei der Meditation und der religiösen Auswertung von Gleichnissen geht. Denn die Gleichnisse Jesu eignen sich besonders für die persönliche geistliche Schriftlesung, die Betrachtung und das persönliche Beten. So soll durch sie die Begegnung mit Christus selbst, dem lebendigen, auferstandenen Herrn, und durch ihn mit Gottes Liebe und Gnade geschehen.

Der praktischen Zielsetzung dieses Werkbuches entsprechend werden dann im 2. Teil, dem Hauptteil, Hilfen für das rechte Verstehen und die sachgerechte Auslegung der Gleichnisse, Parabeln und Beispielerzählungen Jesu auf die heutige Situation der Kirche oder auf den einzelnen Leser und Hörer dieser Bildgeschichten geboten. Am Kopf jedes der 36 Stücke ist ein ausdrucksvoller Holzschnitt von Anna Braungart und die prägnante Inhaltsangabe. Jedes Gleichnis wird behandelt nach dem Schema: Form, Aufbau, Bildfeld, Botschaft, Rahmen, Arbeit des Evangelisten, und am Schluß werden sehr wertvolle Anregungen für die Auslegung heute angefügt.

Der letzte Teil des Buches enthält dann noch einen umfassenden Überblick über Materialien und Arbeitshilfen für den Umgang mit Gleichnissen (Bücher, Schallplatten, Spiele, Kunst, Poesie, Meditation, Homilie).

So ist ein Werkbuch entstanden, das derzeit wohl im deutschen Sprachraum die beste Hilfe für das rechte Verstehen und die Arbeit mit den Gleichnissen Jesu bietet und das zugleich eine echte Meditationshilfe ist, da es von tiefer Spiritualität aus dem gelebten Evangelium heraus getragen wird. So haben wir hier für alle an der Bibel Interessierten ein wertvolles Geschenk!

Linz *Siegfried Stahr*

RUCKSTUHL EUGEN/NIEDERBERGER OSKAR, *Schöpfen aus biblischen Quellen.* Zugänge zu den Briefen des Neuen Testamentes. (284.) Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1983. Geb. DM 29,80.

Die Briefe des Neuen Testamentes zeigen uns, wie die Botschaft und das Lebensmodell Jesu umgesetzt wurden in die Lebensformen der damaligen Welt. Darum haben uns diese Glaubens- und Lebenszeugnisse Grundlegendes dafür zu sagen, wie wir heute aus dem Geist Christi heraus unser Leben vollziehen sollen. Leider aber lassen sich allzuviele Christen abschrecken, sich mit diesen Briefen eingehend zu beschäftigen und auf ihre eigenen Lebensfragen hin zu befragen. Dem wollen die Autoren dieses Buches abhelfen, indem sie auf neue Weise diese Briefe entsiegeln und offenlegen. Sie tun es in 3 Schritten: 1. Auf der Grundlage der Einheitsübersetzung werden die Briefe in eine Kurzfassung gebracht, die die wichtigsten Themen und Gedankengänge enthält. 2. In einer Einleitung zu den einzelnen Briefen oder Briefgruppen wird der Leser mit der Entstehungsgeschichte, mit der Thematik, mit den Schwierigkeiten und den Fragen nach dem Verfasser vertraut gemacht. 3. Durch Anmerkungen wollen nicht so sehr fachwissenschaftliche Hinweise als vielmehr geistliche Anregungen vermittelt werden. Weiters ist zu beachten, daß die Briefe nicht in der kanonischen Reihenfolge, sondern in der Abfolge, die der Chronologie ihres Entstehens bzw. ihrer wechselseitigen Abhängigkeit entspricht, geordnet sind. Im Anhang sind Zeitpläne für die Schriftlesung über das ganze Jahr verteilt. Das unterstreicht die spirituelle Seite dieses Buches. Vor allem wollen die Autoren durch die „Kurztexte" der Briefe den Weg zu ihren „Langtexten" ebnen, wie sie eben im Neuen Testament stehen. So soll der Sinn für die Botschaft der Hl. Schrift gefördert werden. Und daher kann dieses Buch eine sehr wertvolle Hilfe für den einzelnen, wie auch für die Katechese und für Bibelrunden werden.

Linz *Siegfried Stahr*

ERNST JOSEF, *Mein Wort brennt wie Feuer.* Hilfen für das Lesen des Neuen Testamentes. (203.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1984. Kart. DM 17,80.

Der Titel des Buches ist formuliert nach dem Wort bei Jeremia (23,29): „Brennt nicht mein Wort wie Feuer — spricht der Herr — und gleicht es nicht einem Hammer, der Felsen zerschmettert?" Sein Anliegen ist: Hilfen für das Lesen des Neuen Testamentes vorzulegen. Vf. tut das in 16 Abschnitten. In ihnen geht es „nicht um Schrifterklärung am Text, also um Auslegung, die von den Kommentaren geboten wird, sondern um Verstehenshilfen, um Einblicke in die Struktur, den Aufbau, die Geschichte des Buches und um die sich daraus ergebenden Schritte, die zu einer angemessenen, dem Anspruch des Buches wie auch den Erfordernissen des Lesers heute gerechtwerdenden Deutung führen soll . . . Das Ziel ist weder die Einzelanalyse noch die umfassende und erschöpfende Darstellung, sondern die für den Durchschnittsleser verständliche Wegweisung" (Vorwort 7f).

In den ersten 3 Abschnitten geht es um die Bibel in ihrer Pluralität und Einheit (äußere und innere Vielfalt, Einheit trotz Vielfalt), als Wort Gottes und Buch der Kirche (Wahrheit der Hl. Schrift, Schriftinspiration und Kanon, Schrift und Tradition bzw. Bibel und Lehramt). Praktische Konsequenzen schließen die Hälfte der Abschnitte ab.

Die folgenden Teile handeln von den literarischen Gattungen und Formen über die Redaktion und Verkündigung mit einer prägnanten Übersicht über die theologischen Gesichtspunkte bei den Synoptikern,

Literarkritik und das synoptische Problem.
In den Abschnitten 8—13 geht es um die Fragen im Zusammenhang mit der Geschichte. Wichtig ist der Abschnitt über den Mythos und das Neue Testament, wozu die Fragen der Entmythologisierung und der Offenbarung gehören. Dann der Fragenkreis um die Heilsgeschichte.
In den letzten 3 Abschnitten werden dann noch neue exegetische Methoden vorgestellt (Exegese — Linguistik — Tiefenpsychologie) und hermeneutische Leitlinien gegeben (die historisch-kritische Exegese, offenbarungsgeschichtliche Schriftdeutung, das Vorverständnis der Exegeten, die Wirkungsgeschichte des Textes, Schriftauslegung und Glaube, Bibel und kirchliche Verkündigung). Den Abschluß bilden praktische Regeln für den Umgang mit der Bibel.
Alle Fragen werden sachlich behandelt, von verschiedenen Seiten beleuchtet und auch der eigene Standpunkt klar ausgedrückt. So haben wir hier einen sehr guten Überblick über den gegenwärtigen Stand der wissenschaftlichen Forschung auf diesem Gebiet. Möge allen Benützern dieses empfehlenswerten Buches durch dessen Lektüre und Studium das Neue Testament verständlicher und die Liebe zum Wort Gottes brennender werden!
Linz *Siegfried Stahr*

PESCH RUDOLF, *Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes.* Paulus — neu gesehen. (HerBü 1167).(128.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. DM 7,90.

Der Neutestamentler Rudolf Pesch hat neben zahlreichen anderen Werken (vgl. seine 2 Bände des Markusevangeliums in Herders Theol. Kommentar zum NT) schon 1983 als Ergebnis seiner exegetischen Forschungen ein „Evangelium der Urgemeinde" (HerBü 748) herausgebracht. Wegen seiner besonderen Gabe, seine Erkenntnisse auch weiteren Bevölkerungsschichten verständlich zu machen, wurde er mit einem Preis der Wissenschaftlichen Gesellschaft Freiburg ausgezeichnet.
Im vorliegenden Herder-Taschenbuch versucht er nachzuweisen, daß im 1. Thessalonicherbrief, der bisher als ältester Paulusbrief angesehen wurde, zwei ältere Paulusbriefe enthalten seien, die dann durch einen Kompilator zu einem zusammengefaßt wurden. Der Autor erläutert in einer ausführlichen Weise seine These und macht den Versuch, die Textgestalt der beiden ursprünglicheren Briefe herzustellen. Diese exegetische Studie ist sicher für den Fachmann aufschlußreich und interessant; das Hypothetische scheint aber in den vorsichtigen Formulierungen, nicht selten durch den Gebrauch des Konjunktivs, immer wieder durch.
Vom Standpunkt der Pastoraltheologie und Religionspädagogik her sei erlaubt, darauf hinzuweisen, daß durch eine Überschreitung der wissenschaftlichen Grenzen hin zu einer popularwissenschaftlichen Verbreitung, der Glaubensverkündigung nicht viel gedient ist. Dies umso mehr, als die wissenschaftlich unbedenkliche Ausdrucksweise „unechte" Briefe (vgl. S. 9) bei Gläubigen den Eindruck erweckt, daß man das ganze Neue Testament mit einer gewissen Skepsis entgegennehmen müsse.
Linz *Josef Hörmandinger*

KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Die Paulusbriefe vorgestellt.* (Reihe „b", Nr. 5). (88.) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1983. Kart. S 88.—/ DM 13,—.

Als Fortsetzung des kleinen Büchleins „Die Evangelien vorgestellt", folgen nun die Paulusbriefe. Es werden aber von den 14 „Paulusbriefen" nur die 7 echten vorgestellt, also diese Briefe, die in der heutigen Forschung zweifelsfrei als paulinische Schriften anerkannt werden: der Brief an die Römer, der 1. und 2. Korintherbrief, der Brief an die Galater, an die Philipper, der 1. Brief an die Thessalonicher und der Brief an Philemon. In einem Exkurs über die Pseudepigraphie (= wörtlich: falsche Niederschrift) wird die Frage nach der Echtheit der Paulusbriefe näher behandelt und gezeigt, daß außer diesen 7 (wegen theologisch und sprachlich übereinstimmenden Eigenheiten) echten Briefen, zwei, nämlich der Kolosser- und Epheserbrief, als umstritten bezüglich der Verfasserschaft, und die 3 Pastoralbriefe wie auch der 2. Thessalonicherbrief als nicht paulinischen Ursprungs angesehen werden. Der Hebräerbrief nimmt eine Sonderstellung ein.
Die 7 echten Briefe werden nach dem Schema: Entstehung, Gliederung und Aufbau, theologische Schwerpunkte (auf welche das Hauptgewicht gelegt wird), aufgeschlüsselt. Mit einer Überlegung über die „Grundlinien einer paulinischen Theologie" und dem Anhang (Landkarte des östlichen Mittelmeerraumes, Zeittafel und weiterführende Literatur) schließt das Bändchen. In seinem Vorwort (5) schreibt der Verfasser: „Die Lektüre und die persönliche Auseinandersetzung mit den paulinischen Schriften kann und soll dieses Büchlein ja nicht ersetzen. Diese beim Leser vielmehr anzuregen und zu ermöglichen und ihn damit zu einer Begegnung mit dem darin verkündeten und bezeugten auferstandenen Herrn zu führen, möge dieser kleinen Einführung ein wenig gelingen." Und das tut sie auch!
Linz *Siegfried Stahr*

HERDER LEXIKON, *Biblische Gestalten* mit rund 1900 Stichwörtern und rund 170 Abbildungen und Tabellen. (192.) Herder-Verlag, Freiburg 1982. Kst. DM 22,—.

Das vorliegende Bändchen in der Reihe *Herder Lexikon* wird seinem Titel „Biblische Gestalten" gerecht. Es werden nicht nur biblische Namen erklärt, sondern auch Sammelbegriffe wie „Haus des Kaisers" (S. 73), Proselyt (149), Hierodule (145), Hirten (78), Pharisäer (145) und biblische Gestalten wie „Gottesknecht" (66), Jungfrau (105), die kluge Frau (111). Ergänzt werden die Erklärungen der Namen und biblischen Gestalten durch biblische Verweise in der Randspalte. So veranlaßt der Name Jehu dazu, die Könige aufzuzählen, die durch Propheten berufen wurden (89); zum Namen Usija, einem König aus Juda mit einem Doppelnamen, werden andere Könige mit Doppelnamen aufgezählt (185); Stammeslisten und Stammbäume finden sich öfter in dieser Spalte: z. B. die 12 Söhne Jakobs von Lea — Bilha — Silpa — Rahel (115); der Stammbaum von Sem bis Abram (168); die Namen der biblisch erwähnten Pharaonen (145); die Richter Israels und die Feinde, vor denen sie Israel bewahrten (154) etc. Neben

diesen wertvollen Ergänzungen in der Randspalte finden sich Miniaturen: kleine bildliche Darstellungen z. B. von der Wurzel Jesse (83), vom Pharao (145), vom guten Hirten (78), von einem Serafim (169) etc.
Dieses Bändchen ist wertvoll für jeden, der sich mit der Bibel beschäftigt: Viele „biblische Gestalten" werden lebendig, sprechen an, nicht nur als biblische Gestalt, sondern als Verweis auf biblische Erzählungen und Geschichten, die über sich selbst hinausweisen auf Gott.

Linz *Roswitha Unfried*

KREMER JACOB, *Lebendig ist das Wort.* Kurzfassungen und Erläuterungen der Sonntagsevangelien (Lesejahr A, B, C). (376.) Herder, Wien 1984. Ppb. S 268.— / DM 38,—.

Der Wiener Neutestamentler artikuliert in den vorliegenden „Erläuterungen" jeweils das Grundthema der Sonntagsevangelien der Lesejahre A, B und C und gibt knappe Hinweise auf die immerwährende Aktualität des Schriftworts. Beigefügt ist jeder Auslegung eine Kurzfassung des Evangeliumtextes, angeordnet nach Sinnzeilen. Für den hektischen Menschen unserer Tage ist das gerade die richtige Form, um einen Einstieg in die Hl. Schrift zu finden. Auch der Prediger wird brauchbaren Gedanken begegnen, die seine Verkündigung anregen und befruchten können.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

KOLPING ADOLF, *Fundamentaltheologie Band III: Die katholische Kirche als die Sachwalterin der Offenbarung Gottes.* I. Teil: Die geschichtlichen Anfänge der Kirche. (920.) Regensburg, Münster 1981. Ganzleinen DM 96,—.

Da der angekündigte Schlußband des fundamentaltheologischen Kirchentraktates begreiflicherweise auf sich warten läßt (der abgeschlossene Traktat ließe eine bessere Information und gerechtere Würdigung zu), sei obiger Band vorerst angezeigt, um den zeitlichen Abstand nicht zu groß werden zu lassen. Nach dem Band I des Gesamtwerkes, der 1968 erschien und die Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung zum Inhalt hatte, folgte der Band II aus dem Jahr 1974, der die konkretgeschichtliche Offenbarung behandelt.
Die seit 1981 erscheinende „Demonstratio Catholica (fundamentaltheologische Ekklesiologie)" (2) — der Autor weiß sich dem klassischen Aufbau der Fundamentaltheologie verpflichtet — will im vorliegenden ersten Teil nur aufweisen, „wie es faktisch vor sich gegangen ist". Es geht um die geschichtlichen Anfänge der Sammlung des wahren Gottesvolkes zur Kirche Christi (1). Ihr Wesen soll aus ihrem Ursprung erkannt werden (8). — Der zweite Teil dieser Ekklesiologie, „die Urzelle der Demonstratio Catholica" (8), der die Glaubensfrage behandelt (33), wird zeigen, „daß die Kirche Christi ‚verwirklicht ist in der katholischen Kirche' (Vaticanum II, LG a. 8,2)" (1). Sie ist die einzig legitime Stiftung Christi (8). — In einem dritten Teil wird zuzusehen sein, „ob in diesem faktischen, geschichtlichen Ablauf der Ereignisse und Worte Lichter der Göttlichkeit transparent werden".
Dieser auf die Göttlichkeit der Kirche hinweisende Zeichencharakter ist das eigentliche Objekt der fundamentaltheologischen Betrachtung der Kirche (5ff). Ihr Zeichencharakter liege darin, daß gemäß Vaticanum I die katholische Kirche selbst ein großer starker Beweggrund der Glaubwürdigkeit und ein unwiderlegliches Zeugnis ihrer göttlichen Sendung sei (1). Die römisch-katholische Kirche sei ihr eigenes Glaubwürdigkeitsmotiv für die von ihr vorgetragene Offenbarung (8). — Den Abschluß wird diese Fundamentaltheologie in einer Analyse des Glaubensaktes finden (I,87).
Im vorliegenden Teilband geht es also um die historische Frage nach der Entstehung der Kirche (33) bis zu jenem Einschnitt, „wo die Konstituierung des Neuen Gottesvolkes abschließend erfolgt ist, . . . wo alles für die nachfolgende Zeit Wesentliche vorhanden ist". Deshalb ist die Grenze die Abfassung der letzten Schriften, die die Kirche als heilige bekennt (33).
Der Autor prüft umfangreich (49—204) zuerst die Quellenlage und die Entstehung des Kanons, wie dies sonst in der Einleitung ins NT geschieht. Aus diesen Quellen erhebt er minutiös kritisch die Jüngerschaftssammlung „zur Zeit des irdischen Jesus" (204—379). In erstaunlicher Erudition wird ausladend (379—676!) „das Zeugnis von der Erhöhung (Auferweckung) Jesu als Fundament des Zusammentrittes der Jesus-Jüngerschaft zur Kirche" ausgearbeitet. Die sich bildende Kirche Christi und der beginnende Weg der Kirche in die Welt schließen den voluminösen Band.
Bei allem Respekt vor der enormen wissenschaftlichen Leistung des nun schon emeritierten Lehrers der Fundamentaltheologie und der Beiziehung der biblischen Quellen in einem bisher ungewohnten Ausmaß seien einige Anfragen erlaubt.
Die vom Autor mit deutscher Gründlichkeit praktizierte historische Hyperkritik — ist sie noch neuester Stand oder spricht man zunehmend nicht von ihren Grenzen? — wirft die Frage auf, ob sie die Ebene des Textes auf das Ereignis hin überhaupt zu überschreiten vermag: „Die Eigenart dieser anonymen urchristlichen Gebrauchstexte fordert an erster Stelle eine literarkritische Betrachtung. Sind die literarkritischen Zusammenhänge klargeworden, läßt sich eventuell (!) die Frage nach historischen Vorgaben stellen" (552). Die Rückfrage vom Text zu den literarischen Quellen und von da zu den vorausliegenden Traditionen versandet womöglich bei einer nebulosen „Urgemeinde". Übersehen ist, das am Anfang der eine homo Jesus steht, der nicht eine „kommunikative Null" ist, sondern als dialogischer „homo loquens" den Traditionsprozeß initiierte (P.-G. Müller).
Die Kirche wird (nur) als Sachwalterin der Offenbarung gesehen. „Offenbarung" ist „Kundgabe der Heilswahrheiten" (I,138) und der Offenbarungsvorgang „autoritative Belehrung" (I,141). Es fällt auf, daß der Autor noch das „instruktionstheoretische" Modell von Offenbarung beibehält, obwohl das Konzil mit „Dei Verbum" in die biblische Weite des „kommunikationstheoretischen" Offenbarungsverständnisses geführt hat: Offenbarung als „communio" Gottes mit den Menschen. (Die Termini stammen von M. Seckler.) Diese Verkürzung führt zu einer verkürzten Sicht von Kirche: Sie ist (nur)

„Sachwalterin der Offenbarung", hat also für die Offenbarung einzutreten. Und weiter folgt, daß direkt nicht Jesus selbst als der Erhöhte das Fundament für den Zusammentritt der Jesusjünger zur Kirche ist, sondern das Zeugnis von dieser Erhöhung. Es zeichnet sich die Existenzfrage für die Kirche ab, wie tief sie nämlich in Jesus begründet ist: nur in einem Wort von ihm (etwa Mt 16,18) oder in einer Tat von ihm (etwa im Sammeln von Jüngern) oder zutiefst in seiner Person, und da wieder in seiner in Tod und Auferstehung entfesselten Pro-Existenz: Durch das eine Brot, das die Selbstgabe des nämlichen einen proexistierenden Herrn an die vielen ist, werden diese vielen zur einen Gemeinschaft mit vielen Gliedern vereinigt (vgl. 1 Kor 10,17).

Auf solche Anfragen würde der Autor antworten, daß sie nicht in die fundamentaltheologische Ekklesiologie gehören, sondern in die dogmatische. Er unterscheidet zwischen beiden scharf. Der ersten geht es um den natürlich-erkennbaren Aspekt der Kirche, der anderen um deren Wesen und übernatürliche Eigenschaften. Auch seien die Adressaten verschieden: das eine Mal „kirchlich vorgläubige Menschen bzw. nichtkatholische Christen", das andere Mal gläubige Katholiken (3). (Es ist dies die Fortsetzung einer vorgängigen Unterscheidung: In der traditionellen „Demonstratio Christiana" ist Christus nur „legatus divinus", erst in der dogmatischen Christologie Sohn Gottes.) Wird aber Kirche dann nicht zu einem Abstractum, dessen „Herz" (ganz oder teilweise) herausgebrochen ist? Läßt sich aus einem abstrahierten Aspekt von Kirche, aus dem faktischen Verlauf ihrer Sammlung, das Wesen von Kirche erkennen? Und wird es in den weiteren Teilen nicht ein schwieriges Unternehmen sein, eine solche Kirche als Glaubwürdigkeitsmotiv für die vorgetragene Offenbarung zu sehen? Ist nicht überhaupt das Verhältnis von Glaubensakt und Zustimmung zu den Glaubwürdigkeitsmotiven verschränkter?

Die Auseinandersetzung mit dem Werk Kolpings gewährt viele Einsichten für eine fernere Gestalt der Fundamentaltheologie. Auch dafür — sowie für viele exegetisch kostbare Materialien — herzlichen Dank, gerade auch deswegen, weil sich oft die Frage nach dem „How to know it" stellt.

Linz *Johannes Singer*

MOLTMANN JÜRGEN, *Politische Theologie — Politische Ethik.* (Reihe: Fundamentaltheol. Studien, Nr. 9). (192.) Kaiser, München und Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 28,—.

Dieser Band bietet zum Teil schon veröffentlichte (und zum Teil recht bekannte) Beiträge des überaus produktiven Tübingers. Im zweiten Teil bemüht sich der Vf. unter dem Titel „Politische Ethik" um Klärungen für einen Ansatz einer auch auf politischer Ebene argumentierenden Ethik; aus der evang. Tradition her ergeben sich dabei zwei Möglichkeiten bzw. gängige Theorien: die lutherische „Zwei-Reiche-Lehre" bzw. die „reformierte Herrschaft-Christi-Lehre" (124ff bzw. 137ff); diese Überlegungen wird man in künftiger Diskussion nicht übersehen dürfen. Die Begründung der „Politischen Theologie" (152—165) bringt über den vom Verfasser schon bekannten Stand in der Diskussion hinaus nichts Neues.

Die Präzisierung der „eschatologischen Dimension" beim ehemaligen „Theologen der Hoffnung" verfolgt man sicher mit Interesse (bes. 126ff und 141ff).

Wie genau Moltmann viele Dinge zu sehen und zu fassen vermag, beweist seine Beschreibung der „evangelikalen Apokalypse" (25f), also die evangelikal-fundamentalistischen Strömungen, die in unseren Tagen um sich greifen.

Daß Moltmann (bes. am Ende der Reflexionen) zu generalisierenden, fast pathetischen Zusammenfassungen neigt, nimmt man unterdessen als üblich zur Kenntnis, nimmt man also auch gerne hin.

Linz *Ferdinand Reisinger*

PICHLER JOSEF, *Kirche — Glaube — Politik.* Basisgemeinden in Italien. (Reihe: Fundamentaltheol. Studien, Nr. 10). (280.) Kaiser, München und Grünewald, Mainz 1984 . Kst. DM 42,—.

Ob der aus Südtirol stammende Verfasser dieser Arbeit (einer in Regensburg approbierten Dissertation) sich in allem klar war, was er wirklich will? Es steht zu befürchten, daß zuviel auf einmal beabsichtigt war; nämlich: eine Information über einen Sektor innerkirchlicher Vorgänge in Italien (d. h. über die Bewegung der Basisgemeinden); darüber hinaus eine Klärung in der Frage des Zusammenhangs von politisch geprägtem, praktischem Leben und christlichem Glauben; überformt wird das alles mit Einschüben zum Thema „Fundamentaltheologie als Handlungstheorie"; (es ist klar, daß es dabei viel einschlägiges Vokabular aus der „politischen Theologie" gibt).

Der Brückenschlag, den der Autor sich vornimmt, ist alles andere als einfach; daß auf diesem Feld noch Brückenarbeit zu leisten ist, steht außer Zweifel; die vorliegende Studie bietet Informationen über das Gelände, wo Brücken notwendig sind; streckenweise findet man auch Elemente eines Planes für den Brückenschlag. Aus der Werkstatt, der die vorliegende Arbeit sich zugehörig wähnt, ergeben sich die strukturierenden Elemente: keine „gültige Lehre", sondern geschichtliche, d. h. variable Teile einer theol. Theorie; mit den Worten des Vf.: Es geht um Beiträge zu einer neuen Ekklesiogenese, nicht um Ekklesiologie.

Der Schwerpunkt der Arbeit liegt im 3. Abschnitt: Hier findet man einen interessanten Überblick über Basisgemeinden in Italien; freilich ist das Gebotene nicht überraschend neu (vgl. *R. J. Kleiner,* Basisgemeinden in der Kirche, 1976); es macht aber darauf aufmerksam, daß die Kirche in Italien viele neue Aufbrüche (vielleicht muß man sogar sagen Umbrüche) erlebt.

Im 4. Abschnitt werden theol. Reflexionen der Basisgemeinschaften („Grundlinien des theologischen Selbstverständnisses") referiert. Neben dem „Leben aus dem Wort" und der „Wiederaneignung der Sakramente" stehen die Befassung mit dem kirchlichen Amt und das Verhältnis von Glaube und Politik im Vordergrund.

Der Annex über „Die Beurteilung der Basisgemeinschaften von seiten des Lehramts" (243—248) hat wohl (und an dieser Stelle sicher) Alibi-Charakter; er bietet keine Auseinandersetzung mit der bestehenden Beurteilung bzw. der gängigen Ekklesiologie.

Immer wieder taucht auch die Vokabel „Gemeinde"

auf; kaum aber wird die Rolle der Ereignisgemeinschaft „Gemeinde" und ihr Verhältnis zur Gesamtkirche reflektiert; hier aber liegt das Feld der entscheidenden Weichenstellungen; will „Basis-gemeinde" nicht Separat-Organismus (bzw. -Organisation) werden, muß sie diese Strukturfragen (des Zusammen-seins von Orts- und Welt-Kirche) wohl noch besser zu lösen trachten als im unvermittelten Rückgriff auf biblische Befunde.
Der Vf. bringt zum Teil relativierende Aspekte in die Diskussion der Basisgemeinden bzw. zu den Kongreß-Ereignissen um Basisgemeinden; sie bleiben aber oft bei der Zurücknahme der Spitzen von Behauptungen stehen.
Die saubere begriffliche Arbeit ist leider nicht die Sache des Autors. Besonders die Überschriften der Kapitel zeigen Defizite (bis zur logischen Unklarheit); was bedeuten z. B. Sätze wie: „Praktische Theologie in Pastoraltheologie" (9); oder: „Gemeinde als Subjekt in einer politischen Theologie als Ansatz zu einer praktischen Fundamentaltheologie" (264)? Auch die Gliederung der Abschnitte ist nicht stringent; und leider fehlt jegliches klärende Vorwort bzw. eine über den Charakter der Arbeit informierende Einleitung. Es ist ein bedauernswertes Versäumnis, wenn Dissertationen, so, d. h. ohne Überarbeitung und entsprechende Aufbereitung, in den (doch recht reputierlichen!) Druck gehen!
Linz *Ferdinand Reisinger*

GLÄSSER ALFRED, *Evolutive Welt und christlicher Glaube.* (Pierre Teilhard de Chardin 1881—1955) (Eichstätter Materialen 5). (92.) Friedrich Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 28,—.

KAISER PHILIPP / PETERS D. STEFAN (Hg.), *Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis.* (Eichstätter Beiträge 7). (260.) Friedrich Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 44,—.

Dieser 5. und 7. Bd. der „Eichstätter Materialien bzw. Beiträge" haben die Thematik gemeinsam: Teilhard de Chardin und das primäre Umfeld seines Denkens: Evolution und Schöpfungsglauben. *Gläßers* schmale Abhandlung (54 Seiten Text) kann man als eine einfache „Einführung zu Teilhard" ansehen; sie enthält die notwendigen Elemente („Etappen des Lebens und Denkens", „Versuch einer Weltsumme", „Bedeutung", „Wirkungsgeschichte"). Die letzten paar Seiten (Anhang) bringen eine persönliche Problematisierung der Theologie Teilhards im Bezug auf das Verständnis der Seele des Menschen: „Produkt der Evolution oder Schöpfung Gottes" (53—65). Eine saubere Bibliographie macht diese schmale Einführung zusätzlich empfehlenswert.
Der von *Ph. Kaiser* und *D. St. Peters* herausgegebene Band dokumentiert ein Symposion in Eichstätt von 1979, das 1981 weitergeführt wurde. Die sieben Autoren kommen aus grundlegend verschiedenen Wissenschaftsprovinzen: Biologie, Mathematik, Fundamentaltheologie . . . Natürlich haben die Beiträge ein entsprechend unterschiedliches genus litterarium.
Eine Vermittlung der Ansätze mag am Symposion diskutiert worden sein, in diesem Band jedoch bleiben die oft hoch diffizilen Ausführungen unvermittelt nebeneinander stehen.
Linz *Ferdinand Reisinger*

COPRAY NORBERT, *Kommunikation und Offenbarung.* Phil. und theol. Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamantaltheorie der menschlichen Kommunikation. (Reihe: Themen und Thesen der Theologie). (346.) Patmos, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 42,—.

Die Vermutung, daß zwischen der Kommunikation bestimmter Menschen und der Kommunikation dieser Menschen mit Gott ein direkter Zusammenhang besteht, soll verstärkt werden. Der Autor versucht dies aber nicht mittels humanwissenschaftlicher Erkenntnisse und empirischer Forschungen über zwischenmenschliche Beziehungen (Sozialpsychologie, Kommunikationswissenschaften), sondern mittels einer spekulativen Philosophie (M. Buber, F. Ebner). Er bewegt sich damit im Feld des theologisch lange üblichen und betritt mit dieser Fragestellung kaum Neuland. Dies mag vor dem Hintergrund umfangreicher Forschungen über Kommunikationsprozesse bedauert werden.
Zuerst wird die Denkgeschichte von einer angeblich „monologischen" zu einer „dialogischen" Philosophie nachgezeichnet, dann werden Grundannahmen heutiger Sprachphilosophie eingeführt; dabei wird K. O. Apels „transzendentale Semiotik" als Basistheorie von Kommunikation übernommen. Damit wird aber menschliche Kommunikation ausschließlich auf der rationalen Ebene analysiert, der emotionale Bereich und die Verhaltensebene bleiben völlig ausgeklammert. Dies bedeutet für die theologische Auswertung, daß auch hier nur der rationale Teilbereich menschlicher Kommunikation auf „Offenbarung" bezogen wird, wodurch der umfassende Obertitel des Buches fraglich wird.
Wegen dieser Schmalführung sind auch die theologischen Konsequenzen dürftig. Die heutige Diskussion wird breit zusammengefaßt und an einzelnen Punkten präzisiert. „Zwischenmenschlichkeit Gottes" dürfte sich ebensowenig wie zwischenmenschliche Kommunikation primär oder gar ausschließlich auf der rationalen Ebene realisieren. Damit wird ein wunder Punkt heutiger Theologie berührt: Auf der Ebene der Vernunft allein kann Religion wohl nicht leben und die Religionskritik überwinden. Der theologische Gewinn wäre ungleich größer, würde menschliche Kommunikation auch auf der emotionalen Ebene und auf der Verhaltensebene analysiert.
Graz *Anton Grabner-Haider*

WOSCHITZ KARL MATTHÄUS, *De homine.* Existenzweisen. (336.) Styria, Graz-Wien-Köln 1984. Kart. S 390.— / DM 55,—.

Verf. bezeichnet seine Studie „als den skizzenhaften Versuch, an die kulturbildenden Quellpunkte des Abendlandes und seiner universal gewordenen Gegenwart" heranzuführen. Der Blick richtete sich dabei auf den „Trigon" Athen (Weisheit), Rom (Recht), Jerusalem (rettende Liebe) (303). Die griechische Denkweise wird anhand der mytho-logischen Geschichten, der Tragödie, die in unübertroffener Weise die Verstrickung des Menschen in Schuld und Schicksal zur Sprache bringt, und schließlich am nie vollendeten Abenteuer sokratischer Wahrheitssuche aufgezeigt. Das römische Lebensgefühl findet seinen Ausdruck im Menschenbild Vergils. Als charakteri-

stisch für Israel steht die prophetische Existenz des Jeremia. Das letzte und zugleich umfangreichste Kapitel ist befaßt mit der christl. Existenz, die an den Texten des Johannesevangeliums, der Paulusbriefe und des Hebräerbriefes dargelegt wird.
Immer wieder staunt man über das Wissen des Verf. und seine Fähigkeit, Zusammenhänge nicht nur herzustellen, sondern auch verstehbar zu machen. Die alten Geschichten verlieren dabei ihr historisches Alter, und es kommen die Urfragen zum Vorschein, die die Menschen zu allen Zeiten beschäftigt haben. Die vor langer Zeit niedergeschriebenen Geschichten werden zu Gesprächspartnern des jeweils lebenden Menschen, der sich darin wiederfindet, obwohl er in einer anderen geschichtlichen Situation seine Existenz finden und sein Schicksal erfüllen muß.
W. hat kein leichtes Buch geschrieben; die Lektüre setzt Vorkenntnisse voraus; die Dichte vieler Aussagen und die Vielfalt der oft nur knapp angedeuteten Bezüge verlangen vom Leser Aufmerksamkeit. In die Tiefe vorzudringen, ist aber nun einmal mit Mühen verbunden und immer auch bedroht vom Dunkel der Nacht. Dichter, Philosophen und glaubende Menschen haben versucht, Licht in dieses Dunkel zu bringen. Der Verf. hat die Gabe, überraschend zu formulieren und oft nicht bedachte Gesichtspunkte aufzuzeigen; dadurch ist es ihm streckenweise auf faszinierende Weise gelungen, alte Wahrheiten, die die Wurzeln europäischen Denkens und Erlebens sind, zum Sprechen zu bringen.
Linz *Josef Janda*

MEURERS JOSEPH, *Gott — bist du?* Erleben, Fragen, Antworten. (240.) Styria, Graz-Wien-Köln 1984. Kart. DM 29,80.

Der emeritierte Ordinarius für Astronomie der Universität Wien legt hier ein philosophisch und naturwissenschaftlich orientiertes Buch vor, das „dem gehetzten Menschen der Gegenwart" (9) helfen will bei seinem vielfältigen Suchen nach Gott. Er geht von der Erfahrung aus, daß unser Intellekt „immer weiter" fragen möchte, als ihm natürliche Grenzen anzeigen. Im ersten Teil werden Grundfragen des Menschen (Erleben) und deren verschiedene philosophische Interpretation dargestellt: die Erfahrung des Unheimlichen und des Nichts (Nihilismus), des Umgreifenden (Jaspers), eines „Lochs" bzw. einer „Wunde" in der Wirklichkeit (Sartre, Marcel), der „brodelnden Freiheit" und des Absurden (Camus), des Unaussprechlichen und der „dunklen Nacht" (Johannes vom Kreuz).
Im zweiten Teil (Fragen) werden in der Sprache der Existentialphilosophie Grundformen des menschlichen Daseins dargelegt und ausgelegt: das „Man" und dessen Fragen, die Ungeborgenheit und Ausgesetztheit menschlichen Lebens, das „Dasein zum Tode" und daher das „Fragen nach Gott in Sorge". Dabei werden die Grenzen des Empirischen transzendiert. Der Autor zeigt an einem mathematischen Modell den Übergang von einer endlichen Zahlenfolge in eine unendliche (103). Daraus will er seine Analogie für das Fragen nach Gott gewinnen.
Im dritten Teil (Antworten) wird versucht, Grundantworten auf die Frage nach Gott darzustellen. Alle Antworten sind nur möglich im Raum der „Ungeborgenheit und Ungesichertheit" (129). Zuerst sind dies die negativen Antworten auf der Basis eines physikalistischen Materialismus, des dialektischen Materialismus und schließlich des nihilistischen Existentialismus. Hier zeigt der Autor, wie die moderne Physik daran ist, ein materialistisches Weltbild zu überwinden. Dann werden mehrere Formen der positiven Antwort auf die Gottesfrage dargestellt; zuerst das existentialistische Modell (Jaspers, Marcel), dann die Gottesbeweise der aristotelischen und thomistischen Philosophie und schließlich die „Antwort des Erlebens" in Mystik und Askese. Abschließend wird gezeigt, daß Wissenschaft, wie sie sich heute versteht, nirgends im Gegensatz zu einem persönlichen Glauben an Gott stehen muß, ja daß sie sogar einige Glaubenshilfen leisten kann.
Der Autor erweist sich als profunder Kenner der existentialistischen Philosophie und des naturwissenschaftlichen Weltbildes. Von beiden her sucht er Wege zu zeigen, die eine Gotteserfahrung und deren sprachliche Auslegung möglich machen. Beispiele aus der Alltagserfahrung und aus der mathematischen Zahlenfolge sollen dies verständlich machen. Die heute weit verbreitete agnostische Position als Antwortverweigerung auf die Gottesfrage wird nicht dargestellt. Das Buch hat ein hohes Argumentationsniveau, der referierende Teil ist etwas breit geraten, die Kritik am existentialistischen Denkmodell wird leider nicht erwähnt. Trotzdem ist das Buch ein wertvoller Beitrag zur heutigen „Rede von Gott" (theologia), es enthält wichtige Impulse für die Schultheologie und für die praktische Glaubensvermittlung in Religionsunterricht und Glaubensgespräch.
Graz *Anton Grabner-Haider*

ALTHAUS HEINZ (Hg.), *Kirche — Ursprung und Gegenwart.* (120.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 19,80.

Kirche — im heutigen Verstehenshorizont: das ist kein leichtes Thema. Bei einer Fortbildungstagung für Religionslehrer in Trier sollte das Thema umfassend behandelt werden; der Aspekt der Gegenwart blieb freilich — wie der dokumentierende Band zeigt — nur schwach beleuchtet. Man setzte auf die Einsicht, daß der Rückgriff auf geschichtliche Erfahrungen wichtig ist zum Verständnis der heutigen Kirche; man blieb aber auch bei den historischen Behandlungen in den ersten christlichen Jahrhunderten stehen. Darüber hinaus haben es die Referenten nur sehr unzureichend versucht, Brücken zum Heute zu bauen. Diese Aufgabe haben die Exegeten bzw. Historiker delegiert an den letzten Wissenschafter, der um eine „dogmatische Begründung der Ekklesiologie nach dem 2. Vatikanischen Konzil" bemüht war.
Die drei Aufsätze davor können mehr oder weniger Interesse für ihre Thematik und deren Behandlung beanspruchen. *J. Gnilka* (NT) fragt: „Was heißt ‚Kirche' nach den synoptischen Evangelien?"; das methodisch-hermeneutische Problem um die Rückfrage wird dabei nur kurz angegangen (12ff). Der Beitrag des Historikers *B. Kötting* bringt interessante Quellen ans Licht, wenn er die „Lehre von den zwei Reichen (Zwei-Gewalten-Lehre) in der alten Kirche" behandelt; er zieht leider aber überhaupt keine Linie zur lutherischen Zwei-Reiche-Lehre herauf.

Der Herausgeber läßt uns über die Person der einzelnen Referenten leider ganz im unklaren; darum ist es auch nicht einfach, den Ort und die Kompetenz der Referenten sauber zu bestimmen.
Linz *Ferdinand Reisinger*

HOMILETIK

MILDENBERGER FRIEDRICH, *Kleine Predigtlehre.* (160.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 29,80.

Homiletik wird seit einigen Jahren meist in Kleinausgaben dargeboten, zu Recht mit Rücksicht auf die Überlastung der Leser im geistlichen Amt. M.s Werk jedoch beschränkt sich nur durch Kleindruck auf 160 Seiten und entgeht so der verbreiteten Oberflächlichkeit.
Vf. stellt im 1. Teil „Predigt als Zeitansage" mehr grundsätzlich als aktualitätsbezogen, und zwar vom Ansatz des Altprotestantismus her, dar. Folgerichtig heißt der 2. Teil „Die Predigt von Gesetz und Evangelium"; er bietet einen materialhomiletischen Durchgang durch die Feste des Kirchenjahres dar. Ein dritter rhetorischer Teil schließt sich unter dem Titel „Die Wahrnehmung der Predigt" an.
Die uneingeschränkte Bejahung der protestantischen Tradition zeigt sich auf eine problematische Weise in der verarbeiteten Literatur: Aus den Büchern der Bibel kommen vor allem die alttestamentlichen Schriften und das Corpus Paulinum, wenig hingegen die Synoptiker. Katholische Autoren werden grundsätzlich nicht genannt: Nicht J. B. Metz, sondern „man" sagte „Narrative Theologie". Hinweise auf nichttheologische Autoren kommen so häufig wie weiße Raben vor (Goethe zwei- oder dreimal und Franz Kafka ausführlicher auf Seite 123).
Aktuelle Bezüge bringen meist Erinnerungen an die Hitler-Zeit zur Sprache. In dankenswerter Weise wendet sich Vf. hier gegen das geläufige „Märchen" von der Stärke des protestantischen Widerstands. Die Friedens- und Umweltproblematik wird gelegentlich mit drei oder fünf Wörtern angedeutet. Im ganzen fühlt sich jedoch der katholische Leser in eine ihm überlebt erscheinende Tradition entführt, aus der er nicht sehr viel Hilfreiches entnehmen kann. Ich empfinde beim Lesen Enge, nicht Weite. Als anregend und hilfreich erweist sich jedoch der unmittelbare Zugang des Vfs. zum Alten Testament. Kein Register, keine Literaturhinweise (außer auf einige Zeitschriftenartikel).
München *Winfried Blasig*

DYCK JOACHIM u. a. (Hg.), *Rhetorik.* Ein internationales Jahrbuch, Band 3. (168.) Fromann-Holzboog, Stuttgart 1983. Ppb.

Das respektable Jahrbuch weist zwei recht verschiedene Teile auf: Bis zur Seite 124 befassen sich *Manfred Beetz, Hans Jürgen Gabler, Gunter Grimm, Elke Haas* und *Marilyn Sides* mit der Rhetorik des 18. Jahrhunderts. Der historisch oder sprechwissenschaftlich Interessierte findet an zweiter Stelle einen sehr lebendig geschriebenen, an erster einen (trotz des rhetorischen Metiers) eher trockenen Beitrag. Bedeutend erscheint mir vor allem der Artikel über Gottfried August Bürger — die Vornamen werden von der Verfasserin beharrlich verschwiegen — aus der Feder von *Elke Haas.*
Im zweiten Teil wird man über Neuerscheinungen aus dem Bereich der Rhetorik vornehmlich in Deutschland, USA und Ungarn (!) unterrichtet.
München *Winfried Blasig*

WELZIG WERNER (Hg.), *Predigt und soziale Wirklichkeit.* Beiträge zur Erforschung der Predigtliteratur (Daphnis 10/1). (193.) Rodopi, Amsterdam 1981. Ppb. Hfl. 50,—.

„Daß die deutsche Literaturgeschichtsschreibung der geistlichen Rede nicht jenen Raum gibt, der ihr gebührt" (1), bewog die Österr. Akademie der Wissenschaften und das Adalbert-Stifter-Institut des Landes Oberösterreich im Jahre 1980, im Stift Schlägl ein Symposion zu veranstalten, das sich, wie das vorgenannte Buch, mit der deutschen Barockpredigt befaßt. In dem nun schon länger vorliegenden Werk findet man die Referate der folgenden Teilnehmer wiedergegeben: *Günter Hess* (Institut für deutsche Philologie, München) berichtet über Begräbnis- und Leichenreden für Kaiser Karl VII. *Elfriede Moser-Rath* (Seminar für Volkskunde, Göttingen) stellt „Familienleben im Spiegel der Barockliteratur" vor. *Franz Eybl* (Institut für Germanistik, Wien) analysiert eine St.-Andreas-Predigt des ehem. Kremsmünsterer Priors Martin Resch (die erfreulicherweise im Anschluß an den Artikel auch abgedruckt ist). *Wolfgang Sommer* (Theol. Akademie Hannover) geht den Wegen der „Obrigkeits- und Sozialkritik in lutherischen Regentenpredigten des frühen 17. Jahrhunderts" nach. *László Makkai* (Reformierte Theol. Akademie Debrecen) vergleicht reformierte und katholische Predigt in Ungarn zur Zeit der Aufklärung scharfsinnig, verständnisvoll und gerecht. Das Buch schließt mit einer Untersuchung über „Theologie und Praxis der Predigt in Italien von Musso bis Campadelli" von *Italo M. Battafarano* (Bari). Schon die Aufzählung der Namen und Herkunftsorte attestiert der veranstaltenden Akademie Weitblick und souveränen Umgang mit einem historischen Stoff, der ex natura sua vielfach sich in den Bereich der Trivialliteratur erstreckt. Die glänzend recherchierten und geschriebenen Beiträge wird jeder historisch Interessierte mit Gewinn und Freude lesen, vor allem, wenn er selber auch zu predigen hat.
München *Winfried Blasig*

KIRCHENRECHT

LISTL, J. / MÜLLER H. / SCHMITZ H. (Hg.), *Handbuch des katholischen Kirchenrechts.* (XLIV u. 1211.) Pustet, Regensburg 1983. Ln. DM 98,—.

Im Jahre 1980 erschien von den gleichen Herausgebern der „Grundriß des katholischen Kirchenrechts". Vieles, was in der Rezension zu diesem Werk in unserer Zeitschrift, Jg. 128 (1980), 412, gesagt worden war, gilt auch für das vorliegende Handbuch: Zusammenarbeit einer großen Anzahl namhafter Fachleute, Zielsetzung der soliden Information für Lehre und Praxis, sparsame kritische Kommentierung. Auch der 1. Teil „Grundlagen" und der letzte Teil über Kirche und Staat sind als Rahmen der Gliederung ge-

blieben. Die anderen 5 Teile halten sich in großen Zügen an die Einteilung des neuen CIC, die auch im „Grundriß" schon weitgehend vorweggenommen war.
Die einzelnen §§ stellen das geltende Recht, also vor allem den CIC von 1983, umfassend, aber eigenständig dar, d. h. sie bieten mehr als eine bloße Paraphrasierung und Kommentierung des CIC. Die Untergliederung ist meist übersichtlicher als im CIC, die Darstellung mitunter etwas knapper (z. B. Prozeßrecht), oft aber ausführlicher, interpretierend und das Partikularrecht mit einbeziehend. Es finden sich häufig instruktive Gegenüberstellungen mit dem früheren Recht. Wertvoll sind die theologisch und systematisch weiter ausholenden Abschnitte über Grundfragen einzelner Rechtsgebiete. Trotz des begrenzten Umfanges eines einbändigen Buches werden oft (nicht immer) Hinweise zur Lösung von Detailfragen im Text gegeben, im übrigen bieten die Anmerkungen hinreichend weiterführende Literatur an.
Trotz des Bemühens um Objektivierung kommt die eigene Meinung der Autoren zum Ausdruck (vgl. Vorwort), der man mitunter eine andere Ansicht entgegensetzen kann. Darin zeigt sich, daß die Existenz und die Konsultation anderer Werke über das neue Kirchenrecht nicht überflüssig sind.
Ein Verzeichnis der canones, ein Personenregister, das auch die in den Anmerkungen zitierten Autoren umfaßt, sowie ein ausführliches Sachwortregister machen die Benützung leichter und fruchtbarer.
Das „HdbKathKR" (Zitationsvorschlag) ist, was es sein will: Ein Handbuch, das für Wissenschaft, kirchliche Verwaltung und Pastoral als Standardwerk dienen kann.

Graz *Hans Heimerl*

PREE HELMUTH, *Österreichisches Staatskirchenrecht.* (Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft). (152.) Springer Verlag, Wien 1984. Geb. S 280.— / DM 40,—.

In der Reihe „Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft" ist eine Einführung in das österreichische Staatskirchenrecht von Helmut Pree, dem Ordinarius für Kirchenrecht an der Johannes-Kepler-Universität Linz, erschienen. Der Autor vermittelt auf 143 Textseiten einen knappgefaßten Überblick über den allgemeinen Teil des österreichischen Staatskirchenrechtes.
Das Werk ist in vier Hauptgruppen gegliedert. Im Teil A werden Begriff, Modelle und Leitgedanken des österreichischen Staatskirchenrechtes erläutert. Teil B umfaßt die Individualsphäre von Glaube, Gewissen und Weltanschauung, beschreibt also den Standort des einzelnen in den genannten Bereichen, während in Teil C die Rechtsstellung der gesetzlich anerkannten und der gesetzlich nicht anerkannten Kirchen und Religionsgesellschaften behandelt wird. Der letzte Abschnitt (Teil D) befaßt sich schließlich mit den interkonfessionellen Verhältnissen.
Obgleich im vorliegenden Werk nur der allgemeine Teil des österreichischen Staatskirchenrechtes dargestellt wird, versteht es der Autor ausgezeichnet, durch eine Vielzahl gezielter Hinweise auf einschlägige Gesetze und Entscheidungen der Höchstgerichte für wesentliche Sachgebiete des Staatskirchenrechtes zusätzliche Orientierung zu bieten. Deshalb findet auch der in Gerichtsbarkeit und Verwaltung mit Fragen staatskirchenrechtlichen Hintergrundes befaßte Praktiker reichlich Gelegenheit, sein Wissen anhand des klar gegliederten Inhaltes zu messen und zu ergänzen. Der besondere Wert des Buches liegt also einerseits in der übersichtlichen Aufarbeitung des Stoffes, andererseits in der steten Bedachtnahme auf aktuelle Probleme der Praxis, sodaß es nicht nur dem Studenten der Rechtswissenschaften, sondern auch dem in staatskirchenrechtlichen Fragen oftmals nur oberflächlich bewanderten Rechtswahrer eine echte Bereicherung sein kann.

Linz *Josef Wöckinger*

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

PORSTNER KLAUS und SEVERINSKI NIKOLAUS (Hg.), *Religionsunterricht und „offene Gesellschaft".* (Religion, Wissenschaft, Kultur; Schriftenreihe der Wiener Kath. Akademie, Bd. 5). (158.) Herder, Wien-Freiburg-Basel 1984. Ppb. S 168.— / DM 24.—.

Im April 1982 veranstaltete die Wiener Kath. Akademie in Zusammenarbeit mit der Abteilung für Empirische Pädagogik der Universität Wien ein interdisziplinäres Symposion zum Thema „Schulischer RU in einer pluralistischen Gesellschaft". Die dabei gehaltenen Referate und die weiterführenden Diskussionsbeiträge sollten durch die vorliegende Publikation einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. Im I. Teil werden die Referate in Kurzfassung geboten, der II. Teil gibt den vollen Wortlaut wieder.
Das 1. Referat *(N. Severinski)* macht deutlich, daß der RU gesellschaftspolitisch nicht als veraltetes Privileg der christl. Kirchen angesehen werden kann. *W. Langer* plädiert für einen RU, der nicht primär Einführung in den Glauben, sondern Hinführung zu einer Entscheidung ist. *H. G. Zapotoczky* bedenkt die Gefahren, die aus RU und rel. Erziehung der psychischen Gesundheit der Kinder erwachsen können. Der Beitrag von *G. Stachel* bietet Ansätze zu einer empirischen Religionspädagogik. *I. Gampl* behandelt die schwierigen Fragen, die sich für den Religionslehrer aus der Mischung von bürgerlichen Rechten und kirchlicher Beauftragung ergeben können. *S. Heine* befaßt sich mit den Möglichkeiten ökumenischer Zusammenarbeit. Von *E. Pöschl* stammen 3 Unterrichtsskizzen für verschiedene Altersstufen, die offensichtlich den Teilnehmern des Symposions verdeutlichen sollten, wie man sich heutigen RU vorzustellen hat. Das Symposion wollte einen Diskussionsbeitrag zu einer rel.-päd. Theoriebildung bieten. Dabei sollte bedacht werden, daß RU nicht nur im Interesse der Kirchen liegt, sondern auch gesellschaftspolitische, rechtliche, sozialwissenschaftliche und therapeutische Fragen aufwirft.
Man ist für die Mühe, die für das Symposion und die Publikation aufgewendet wurde, dankbar. Die derzeit stattfindende Diskussion wurde dadurch um

weiterführende Aspekte bereichert. Allerdings dürfte nicht übersehen werden, daß die größere Zahl der Schwierigkeiten wohl erst im konkreten Schulalltag liegt und sich einer derartigen Diskussion, die notwendigerweise auf allgemeine Fragen beschränkt bleiben muß, entzieht.

Linz *Josef Janda*

BAUDLER GEORG (unter Mitarbeit von M.-Th. Ex und Ch. Foos-Queck), *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen.* Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten. (UTB 1306). (331.) F. Schöningh, Paderborn-München-Wien-Zürich 1984. DM 29,80.

Im Zusammenhang mit Religionsunterricht meint Korrelation die Verbindung zwischen den zu vermittelnden Lehrinhalten und dem Leben und den Erfahrungen der Schüler. Kommt keine Korrelation zustande, bleiben religiöse Inhalte nur satzhafte Formeln, die keine Bedeutung haben. Das Anliegen ist gewiß nicht neu und hat immer schon diejenigen bewegt, denen Verkündigung ein Anliegen war. Natürlich kommt ihr in einer Gesellschaft, die nicht (mehr) von einer christl. Geistigkeit geprägt ist und in der das Gewicht vor allem auf das persönliche Erleben und die eigene Erfahrung gelegt wird, noch einmal größere Bedeutung zu.

Der Weg, den B. zur Erreichung dieses Zieles vorschlägt, führt über das Symbol. Der Schüler soll sich der Mehrdeutigkeit der Dinge, mit denen er in seinem Alltag zu tun hat, bewußt werden; so werden sie durchlässig für die unsichtbare religiöse Wirklichkeit, die man nicht satzhaft darstellen, für die man aber sensibilisieren kann.

Das Gemeinte wird an 2 Beispielen verdeutlicht: Wasser und Wind als religiöse Gegenstandssymbole und die Sakramente als christl. Handlungssymbole. In beiden Fällen schließen sich an die theoretischen Überlegungen praktische Unterrichtsprojekte.

B. sieht in der Beachtung der Korrelation und in der Arbeit mit Symbolen eine gute Möglichkeit, weder in einer Vermittlung von Glaubenssätzen noch bei der Lösung menschlicher Probleme steckenzubleiben. Seine Darlegungen sind in der gegenwärtigen rel.-päd. Diskussion weiterführend und bedenkenswert, auch wenn die kritische Frage der Korrelation, ob nicht nur die persönliche Lebenserfahrung durch die Tradition, sondern auch umgekehrt die Tradition durch die persönliche Lebenserfahrung kritisierbar ist, verständlicherweise offen bleibt.

Die Unterrichtsprojekte, die nach Strukturgittern aufgebaut sind, bieten auch für den Brauchbares, der nicht das gesamte Modell übernehmen kann oder will.

Bleibt noch anzumerken, daß natürlich auch die Arbeit mit Symbolen nicht alle Schwierigkeiten des RU zu lösen vermag. Sind es doch oft genug andere Ursachen, die nicht in der Hand des Lehrers liegen, wie altersbedingte Symbolschwäche, verdorbene Gruppensituation, zerstörte Menschlichkeit u. a., die den Unterrichtsalltag mehr belasten als falsche Unterrichtsweisen.

Linz *Josef Janda*

FUNKE DIETER, *Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion.* Praktisch-theologische Studien zur Themenzentrierten Interaktion (TZI) nach Ruth Cohn. (Erfahrung und Theologie. Schriften zur praktischen Theologie, Bd. 8). (531.) Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M.-Bern-New York-Nancy 1984. sfr 84.—.

Lernvorgänge können offenbar nur stattfinden, wenn es gelingt, neue Inhalte mit der bereits vorhandenen Erfahrung in Verbindung zu setzen. Erfahrung ist andererseits wieder gebunden an zwischenmenschliche Interaktion. R. Cohn hat in den letzten 30 Jahren ein Modell entwickelt, in dem gerade diese Wechselwirkung von thematischer Auseinandersetzung und den Kommunikationsvorgängen innerhalb einer Gruppe beachtet wird. Der Verf. überprüft nun in einer umfangreichen Studie, die 1983 im Fachbereich Kath. Theologie der Universität Münster als Dissertation angenommen wurde, die Anwendbarkeit dieser Methode für eine lebendige Vermittlung christl. Tradition. Das Modell der TZI wird damit zugleich zum Schnittpunkt, in dem sich die Anliegen, Aussagen und Methoden von Soziologie, Psychologie und Theologie treffen.

Der I. Teil (16—199) setzt sich grundlegend mit dem Wechselverhältnis zwischen Tradition und Interaktion auseinander; dabei werden Themen wie Erfahrung und die Grundstruktur menschlicher Kommunikation zur Sprache gebracht. Im II. Teil (200—343) geht es um Theorie und Methode der TZI; es fehlt hier nicht an Hinweisen auf die oft recht banale Alltagssituation, die nur schwer durch neue Themen aufgebrochen werden kann. Im III. Teil (344—493) wird schließlich die TZI als Modell einer interaktiven Tradierung von Christentum überdacht.

Die TZI erweist sich als Methode, die den einzelnen, die Gruppe und die Auseinandersetzung mit einem Thema in gleicher Weise ernst nimmt, einerseits als gutes Modell für christl. Verkündigung, da ja auch das Leben des einzelnen und der Volksgruppe, der er angehört, und die Offenbarung in einer unauflösbaren Wechselbeziehung stehen; andererseits erkennt Funke das System der TZI als „ergänzungsbedürftig" (488) und ihre Methodik auch als „unzureichend" (491), da sie nicht garantieren kann, daß nicht weiterab liegende Themen abgeblockt werden und es somit sein könnte, daß wesentliche Themen der jüdisch-christl. Überlieferung ausgeklammert bleiben. Christl. Überlieferung hat aber nun einmal die Aufgabe, die jeweils geübte Praxis zu kritisieren und eine neue Praxis zu begründen. Aufgrund vielfältiger Deformationen menschlicher Alltagserfahrung kann christl. Tradition nicht unkritisch an diese Erfahrung anknüpfen. Die Balance zwischen einer weltfremden Verkündigung, die die Menschen nicht erreicht, und einer Verkündigung, die sich nur mit den faktischen Erfahrungen befaßt und damit den Charakter des Fremden und Störenden verliert, ist auf diese Weise ausgewogen dargestellt. Allerdings müßte man auch der Versuchung widerstehen, die Methode der TZI nur zu verwenden, um den Zuhörer zu motivieren, daß die Botschaft ankommt, sondern es geht darum, eine Situation herzustellen, „in der sich Botschaft und Erfahrung wechselseitig erschließen" (461).

Der Verfasser hat es sich nicht leichtgemacht. Er holt weit aus und setzt sich mit grundlegenden Gedanken und verschiedenen Autoren auseinander, was immer wieder auch die Verwendung einer verschiedenen Terminologie bedeutet. Die gebotene Fülle und das Nachgehen der vielfältigen Gedanken und Wege bedeuten auch für den Leser Mühe und verlangen eine hohe Bereitschaft zur Auseinandersetzung; die knappen Zusammenfassungen und Rekapitulationen am Schluß der angestellten Überlegungen sind dabei hilfreich. Wahrscheinlich hätte sich manches kürzer und vielleicht auch einfacher sagen lassen, allerdings läßt sich nie mit Exaktheit feststellen, wann auf diesem Weg die Grenze zur Verkürzung und zu einer mißverständlichen Vereinfachung überschritten wird.

Linz *Josef Janda*

MÜLLER STEPHAN E., *Personal-soziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter.* Eine moralanthropologische Studie. (288.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 39,80.

Die von der Kath.-theol. Faktultät der Universität Würzburg als Dissertation angenommene Arbeit befaßt sich mit den Bedingungen der Gewissensentfaltung von Heranwachsenden im Alter von ca. 12 — 18 Jahren.

Im I. Teil (21—72) wird das Gewissen als personaler Vorgang bestimmt; im II. Teil (73—119) dem Erwachen des Gewissens in der Kindheit nachgegangen; der III. Teil (120—272) ist mit dem eigentlichen Thema befaßt, der kontaktbedingten Entfaltung des Gewissens in der Früh- und Hochpubertät. Es handelt sich um eine moralanthropologische Studie; das bedeutet, daß der Verf. ein Phänomen der menschlichen Alltagserfahrung in einen größeren und umfassenden Zusammenhang stellt, der moralpädagogische, moralpsychologische und moralphilosophische Gesichtspunkte zusammenbindet.

Das Hauptaugenmerk liegt auf der Einbettung des Kindes und des Heranwachsenden in ein soziales Umfeld. Die damit gegebenen und für den Menschen notwendigen Beziehungen (zu Mutter, Vater und Geschwistern) sind für die Gewissensausbildung von grundlegender Bedeutung. Das Gelingen bzw. Nichtgelingen dieser Beziehungen wirkt sich unvermeidbar auf die Prägung des Gewissens aus. Bei dem Ausfallen der Mutterbeziehung bleibt die kardiale Mitte gestört; die Aufgabe des Vaters ist es, das in der Mutterliebe geborgene Kind zur Außenrealität zu führen und es damit begegnungs- und liebesfähig zu machen; Geschwister sind wertvolle Miterzieher und ein gutes Korrektiv.

Unter Einbeziehung mannigfacher Literatur bietet der Verf. eine zusammenfassende Darstellung der entwicklungspsychologischen Situation des Kindes und des Jugendlichen, verbunden mit treffenden Beschreibungen des gesellschaftlichen Umfeldes. Für Passagen, die eher zusammenfassenden Charakter haben, nichts wesentlich Neues bringen und fallweise auch idealistisch vereinfachen, wird man entschädigt durch andere Aussagen, die wenig oder nicht beachtete Zusammenhänge deutlich machen und dem Verständnis erschließen.

Es ist dem Verf. gewiß darin zuzustimmen, daß für menschliches Reifen — und damit für die Gewissensbildung — das Gelingen menschlicher Primärbeziehungen kaum überschätzt werden kann; wer erzieherisch tätig sein will, dürfte dies nie aus dem Auge verlieren. Über die Notwendigkeit gelebter Beziehungen hinaus wird aber ein Erzieher auch nach Maßnahmen suchen, die geplant und gesetzt werden können. Es scheint jedoch, daß der Verf. im Gewissensbereich etwa dem Kognitiven keine große Bedeutung beimißt. Darin könnte mit der Grund liegen, daß eine Auseinandersetzung mit den Arbeiten von L. Kohlberg fehlt. Auffallend ist auch, daß im Lit. Verz. C. G. Jung 15mal, S. Freud aber nur einmal aufscheint. Die Überlegung, ob Gewissensurteile bei Mädchen und Burschen nicht verschieden ausfallen könnten — ein Gedanke, der zunehmend in Diskussion kommt —, bleibt ausgeklammert.

Trotz dieser Anfragen und der Tatsache, daß manchmal eine Straffung gutgetan hätte, handelt es sich um eine umfangreiche Studie, in der qualifiziert die Voraussetzungen für die Ausbildung des Gewissens bedacht sind und in der weiterführende Akzente gesetzt werden.

Linz *Josef Janda*

EXELER ADOLF, *Jungen Menschen leben helfen.* Die alten und die neuen Werte. (255.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983. Ppb. DM 26,80.

Verf. hat das Manuskript für dieses Buch wenige Tage vor seinem unerwarteten Tod im Sommer 1983 abgeschlossen. Er führt darin das bereits in seinem Buch über die 10 Gebote („In Gottes Freiheit leben", 1983³) aufgegriffene Anliegen fort, eine Moralpädagogik zu entwickeln, „die sowohl eine individualistische wie auch eine binnenkirchliche Engführung vermeidet" (13). Neben dem Beitrag, den das Christentum dabei zu leisten hat, soll auch „der Wachstumswille der jungen Menschen" wie auch „die Herausforderung durch die heutige gesellschaftliche Situation" ernstgenommen werden.

In den drei ersten Kapiteln wird durch die Klärung der Begriffe (Wert, Norm, Grundwerte) und durch die Ausdeutung der Phänomene Wertezerfall und Wertewandel in die Thematik eingeführt. Im 4. Kap. werden 3 verschiedene Werthaltungen dargestellt, die im 20. Jh. eine Renaissance erlebt haben. Das adelige Ethos (Ritterlichkeit, Höflichkeit) mit der Betonung der Kardinaltugenden wurde nach 1945 vom bürgerlichen Ethos abgelöst, getragen von Tugenden wie Fleiß, Verläßlichkeit und Nüchternheit, die in der Zeit des Wiederaufbaus Vorrang besaßen; schließlich folgte eine Orientierung an einem sozialistischen Ethos, das von der marxistischen Utopie und einem sozialkritischen Ansatz getragen war.

Im Anschluß daran wird das Ethos einer universalen Solidarität entwickelt, durch die der Blick für die umfassenden Fragen der Gegenwart geöffnet und die Kluft zwischen einer klassenbezogenen Teilsolidarität und einer auf die eigenen Interessen bedachten Bürgerlichkeit überwunden werden könnte. Im letzten Kap. wird der Versuch unternommen, das Gemeinte wenigstens ansatzweise zu konkretisieren.

Dem Anliegen des Verf., die in der Gesellschaft vorhandenen Werthaltungen mit christl. Geist zu verbinden und damit zu läutern, kann man nur zustimmen. Dies war immer schon Aufgabe des Christentums, auch wenn es oft genug eher schlecht als recht gelungen ist — mit all den schlimmen Folgen, die sich daraus ergaben. Damit wird aber dem aufmerksamen und um die Gegenwart besorgten Leser zugleich die Angst davor genommen, daß (erst) heute nicht mehr gelingt, was früher selbstverständlich war.

Es finden sich zwar keine Anweisungen für die alltägliche Auseinandersetzung, aber doch immer wieder gescheite und überraschende Denkanstöße, die die Diskussion weiterführen, so z. B. der Hinweis, daß manche ethische Verhaltensweisen so neu sind, daß sie in gemeinsamem Bemühen neu erarbeitet werden müssen und nicht einfach von der älteren Generation an die jüngere vermittelt werden können (232).

So werden die notwendigen Bemühungen freigehalten von Hektik und hoffnungsloser Nervosität, da alle berechtigte Sorge noch einmal eingebettet ist in eine größere Gelassenheit, die aus christl. Glauben stammt.

Ein lesenswertes und Orientierung gebendes Buch, auch wenn zugunsten der Verständlichkeit und Übersichtlichkeit nicht alle möglichen Implikationen zur Sprache kommen.

Leider ist der Titel etwas farblos geraten. Die Jahreszahl auf S. 119 kann nicht stimmen, da Marx 1883 gestorben ist.

Linz *Josef Janda*

TWORUSCHKA UDO, *Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht.* (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 2). (161.) Böhlau Vf., Köln-Wien 1983. Ppb. DM 45,—.

Die Behandlung nichtchristl. Religionen gewinnt derzeit auch im christlichen RU an Bedeutung. Der Verf., der sich bereits durch verschiedene Veröffentlichungen zu diesem Thema einen Namen gemacht hat, geht hier der Frage nach, wie es sich damit im Laufe der Geschichte verhalten hat.

Liest man seine Ausführungen, entdeckt man sehr bald, wie vielfältig die Gesichtspunkte sind, die diese zunächst einfach anmutende Frage berührt und einschließt. Der RU, den es ja in seiner gegenwärtigen Form nicht immer gegeben hat, spiegelt immer auch das allgemeine weltanschauliche Bewußtsein und das christl. Selbstverständnis einer Zeitepoche; damit hängt dann jeweils zusammen, wie man fremden Kulturen und Denkweisen gegenübertrat. Bei der Behandlung fremder Religionen war nicht immer die lautere Absicht maßgebend, diesen in ihrer Eigenart gerecht zu werden; die vertretenen Auffassungen waren vielfach eingefärbt durch die entsprechenden Zeitströmungen. So wurden andere Religionen einmal gegenüber dem Christentum nur abwertend betrachtet, ein anderes Mal wieder wurden sie als Mittel verwendet, um den Absolutheitsanspruch des Christentums zu relativieren; auch realpolitische Konstellationen spielten oft eine nicht geringe Rolle. Die Ausführungen sind interessant zu lesen; sie können dazu beitragen, auch die gegenwärtig herrschende Meinung in dieser Frage aufgrund des geschichtlichen Hintergrundes zu bedenken und nicht absolut zu setzen. Allerdings werden der relativ hohe Preis und die Tatsache, daß es sich doch um ein sehr spezielles Thema handelt, den Leserkreis begrenzt halten.

Linz *Josef Janda*

GESELLSCHAFT

SENGE ANGELIKA, *Marxismus als atheistische Weltanschauung.* Zum Stellenwert des Atheismus im Gefüge marxistischen Denkens. (Abhandlungen zur Sozialethik 22). (330.) Verlag F. Schöningh, Paderborn 1983. Kart.

Die Auseinandersetzung mit dem Marxismus erfordert es, ja zwingt dazu, selber „Farbe zu bekennen"; die Verfasserin der vorliegenden Dissertation scheut sich auch nicht, offen zu bekennen, daß sie mit den gängigen Anfreundungen zwischen Christen und Marxisten keine Freude hat. Wie das Geleitwort *(A. Rauscher)* und das Vorwort andeuten, gab es auch an der Fakultät, an der die Arbeit geschaffen und eingereicht wurde, keine einhellige Bejahung des Vorgelegten.

Gerade weil diese Arbeit also schon Gegenstand von Kontroversen war, heißt es bei der Beurteilung näher zuzuschauen. Das Thema hat ja ohne Zweifel Brisanz: Wie steht es mit dem marxschen und marxistischen Atheismus nun (heute) wirklich? Und was ist aus den ursprünglichen Überlegungen von Marx und Engels (!) später geworden . . . ?

Die Perspektiven, unter denen Vf. an das weite Thema herangeht sind legitim (Marxismus als Weltanschauung, Absolutheitsanspruch und Absolutismus, Marxistisches Menschenbild, Marxistisches Geschichtsbild, Marxistischer Atheismus); diese Themen sind in ihrer gegenseitigen Verschränkung freilich noch diskutabel und diskussionsbedürftig (!). Die Autorin macht darauf aufmerksam (21), — und es ist ihr sicher ein großes Anliegen —, daß vor und neben dem Gespräch zwischen Christen und Marxisten das Gespräch der Christen untereinander „eine dringende Notwendigkeit" ist.

Gerade die Diskussionsbereitschaft und Diskussionsfähigkeit müßte aber dann in dieser Arbeit demonstriert werden; so aber wird weitgehend nur provoziert! Unter dieser Rücksicht ist allemal interessant, welche anerkannt wichtigen Publikationen zum Thema „Religionskritik im Marxismus" in dieser Arbeit nicht berücksichtigt oder (unbewußt?) ausgeklammert sind; erwähnt seien nur die Abhandlungen von *J. Kadenbach, P. Frostin, M. Prucha, R. Garaudy* („Menschenwort"!). Das bedeutet: Man kann in diesem Buch mehr oder weniger tiefgehende, kaum neue Aspekte der Analyse vorfinden, weil man damit rechnen muß, daß viel bereits früher Aufgearbeitetes einfach „links (!) liegengelassen wurde".

Das abschließende Kapitel („Marxistische Christen und christlicher Atheismus") (267—308) bringt dann noch oberflächliche Abqualifizierungen aller Vermittlungsversuche zwischen Christen und Marxisten statt handfester Argumente.
Zur Sache selber, zur Atheismus-Diskussion, fehlen gewichtige Konfrontationen mit den Vätern des marxschen Atheismus (z. B. *Bruno Bauer*, Das erledigte Christentum); es fehlt eine ausreichende Berücksichtigung des Anteils von *Friedrich Engels* an der gesamten Entwicklung (um dieses Gewicht zu ermessen, genügt es, den in der DDR edierten Band „*Marx/Engels*, Über Religion" [Dietz Verlag Berlin, 2. Aufl.] gebührend einzusehen!); es fehlt auch eine Konfrontation mit der Fetisch-Problematik bei Marx.
Zusehr wird (von vorn herein) auf eine Linie hin gedacht; es wird kaum darauf Rücksicht genommen, daß *Marx* und *Engels* Gegensatz-Denker waren (sehr eigenwillige freilich!).
So ist weniger über den Befund als über den Charakter der vorliegenden Arbeit zu urteilen: Der strategische Aspekt spielt eine große Rolle, eine größere als in ähnlichen Arbeiten, die sich betont wissenschaftlich/objektiv wähnen. Diese Entschiedenheit ist nicht von vornherein abzulehnen — allein wegen des gegenüberstehenden Gegners.
In der Frage der Strategie ist freilich sogleich zu erörtern: Welche Mittel sind dabei im Spiel? Reichen die angewendeten Mittel, um das vorgenommene Ziel zu erreichen?
Dazu ist (leider) eindeutig festzustellen: Absicht und zur Verfügung stehende Mittel stehen in keinem vertretbaren Verhältnis!

Linz *Ferdinand Reisinger*

MAIER HANS, *Katholizismus und Demokratie.* (Schriften zu Kirche und Gesellschaft, Bd. 1). (352.) Herder, Freiburg 1983. Geb.

Ist nun auch der Politologe und Bayrische Kultusminister zu den Großen des Denkens (und Schreibens) zu rechnen, weil ein renommierter Verlag drangeht, eine Reihe von „Schriften zu . . ." herauszugeben (vgl. K. Rahner u. a.)?
Der (wissenschaftliche) Output des engagierten christlichen Politikers ist immer noch bestaunenswert. Der vorliegende erste Band der „Schriften zu Kirche und Gesellschaft" faßt zusammen, was im Spannungsfeld von Kirche und Demokratie Interesse erwecken kann, z. B. Aufsätze über „Kirche und Politik", „Christ und Politik (Aufgaben nach dem Konzil") u. ä. (Die folgenden beiden Bände der „Schriften" sollen „Staat — Kirche — Bildung" [1984] und „Religion und moderne Gesellschaft" [1985] als Rahmenthemen haben).
Die hier gesammelten 17 Beiträge stammen aus der Zeit zwischen 1962 und 1982; und es ist zu bedauern, daß sie ohne Überarbeitung einfach wiederabgedruckt sind; es nimmt manchem viel an aktueller Brisanz, ja man stutzt, wenn man offensichtliche Anachronismen vorfindet; etwa wenn eine Quelle aus 1951 (!) beigezogen wird und wenn es dazu heißt: „erst jüngst . . ." (135); oder wenn da steht: die „Theologie der Revolution (ist) . . . die jüngste Spielform der Politischen Theologie" (185).
Sollte es in diesen Bänden wirklich nur darum gehen, (angeblich) wichtige Aufsätze „in Sachen H. Maier" in schöner Ausgabe zu dokumentieren?

Linz *Ferdinand Reisinger*

METTE NORBERT / STEINKAMP HERMANN, *Sozialwissenschaften und Praktische Theologie.* (Leitfaden Theologie, Bd. 11). (180.) Patmos Verlag, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 19,80.

DREIER WILHELM, *Sozialethik.* (Leitfaden Theologie, Bd. 9). (166.) Patmos Verlag, Düsseldorf 1983. Brosch. DM 19,80.

Die Reihe, in der die beiden vorliegenden Bücher erscheinen, heißt „Leitfaden Theologie" (Bd. 11 bzw. 9). Frühere Bände (z. B. Einleitung in das Neue Testament, Christologie, Eschatologie, Schöpfungslehre) ließen erkennen, daß es im ganzen um eine Zusammenschau der Theologie, um eine bündige und aktuelle Version der Vermittlung der theologischen Traktate geht.
Die nun angebotenen Bücher wollen die Brücke von der Theologie zu den Sozialwissenschaften schlagen helfen. Daß dieses Unterfangen nicht leicht ist, weiß man allenthalben.
Norbert Mette und *Herbert Steinkamp* bringen — auf hohem theoretischem Niveau — die Behauptung ins Spiel, daß die Befruchtung bisher nur in eine Richtung ging: „daß die Theologie derzeit weitgehend die Nehmende ist" (175).
Die Tatsache, daß zwei jüngere Wissenschaftler für eine solche Publikation kooperieren, ist jedenfalls zu begrüßen; es wird erst spät klar, wer für welchen Teil gerade-stehen will; das weist sicher auch auf die Absicht hin, daß sie gemeinsam denken und argumentieren wollen.
Die Themenstellung des ganzen Buches ist freilich nicht eindeutig abzuklären; wie sind „Sozialwissenschaften" und „praktische Theologie" in einem engen, logischen Zusammenhang zu bringen? Und was bedeutet „praktisch" hier näherhin? (*N. Mette* hat zum Thema „Theorie der Praxis" schon ausführliche Meta-Reflexionen angeboten). Vielleicht darf man sagen, daß von verschiedenen Ansätzen her soziologische Kategorien (Identität, Gruppe, Gemeinde) in theologischen Kontexten durchleuchtet werden. Der abschließende Passus über das „Verhältnis von praktischer Theologie und Sozialwissenschaft" versucht zu systematisieren, was unter (4) bisherigen Paradigmen erkennbar ist. Das Votum geht bis zur theol.-paradoxen Annahme von „praktischer Theologie *als* Sozialwissenschaft". „Praktische Theologie wird dadurch zur Sozialwissenschaft, daß sie (zusammen mit anderen Wissenschaften) das empirische Phänomen des Religiösen untersucht, insofern dies ein zur gesellschaftlichen Wirklichkeit und zum Menschen gehörendes Grundphänomen ist" (173).
Dieser „Leitfaden Theologie" ist nun kaum als Einführung anzusehen; die vorherige Lektüre von Schriften von *Habermas* und *Peukert* wird beinahe selbstverständlich vorausgesetzt. Für den „Nur-Praktiker" in der Seelsorge ist das Vorliegende eine sehr anstrengende Sache.

Die „Sozialethik" von *Wilhelm Dreier* ist sicher kein Ersatzangebot für frühere große Sozialethiken (z. B. von *A. F. Utz, J. Messner*); sie will dies auch keinesfalls sein.
Nach einer kurzen Klärung des Begriffsfeldes und den derzeitigen Tendenzen werden zwei theologische Topoi ins Treffen geführt, die für das "Christliche" als richtungsweisend angesehen werden: „Umkehr" und „Befreiung" im Kontext der "Resozialisierung". Im nächsten Abschnitt wird (sehr kurz) auf das Feld des Politischen eingegangen, und zwar unter den Topoi „Partizipation" und „Antizipation". Man merkt diesen Ausführungen an, daß sie ein Sukkus bisheriger gründlicherer Erörterungen auf diesem Feld sind. Der materiale Teil der Sozialethik beschränkt sich darauf, einige „Praxisfelder sozialethischen Handelns" zu erörtern, und zwar solche Felder, die zur Zeit in der aktuellen Diskussion stehen; es sind dies: Friede (49—92), Wachstum (93—113) und Krisenzeichen der heutigen Gesellschaft in der BRD (114—157). Damit sind wichtige Rasterstäbe genannt, in deren Rahmen das ganze Feld heutiger sozialethischer Fragen eingefangen werden kann.
Linz *Ferdinand Reisinger*

RELIGIONEN

ELIADE MIRCEA, *Geschichte der religiösen Ideen.* Bd. III/1. Von Mohammed bis zum Beginn der Neuzeit. (326.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983. Geb. DM 58,—.

Der hier vorliegende Teilband des auf 3 Bände konzipierten Werkes wird den hohen Erwartungen, die man mit dem Namen des Verf. verbindet, voll gerecht. E. (1907 in Bukarest geboren und jetzt in Chikago) hat sein umfangreiches Wissen auf dem Gebiet der Religionswissenschaft durch zahlreiche Veröffentlichungen unter Beweis gestellt. Es ist faszinierend, in kurzen Abschnitten (der Bd. umfaßt die Überschriften 241—318, zusammengefaßt in den Kapiteln 31—39 des Gesamtwerkes) über die verschiedenen Phänomene religiöser Entwicklungen zu lesen, wenn diese von jemand beschrieben werden, der über ein derart grundlegendes Wissen verfügt. Historische Fakten und Details bekommen Stellenwert und Bedeutung auf ihrem geisteswissenschaftlichen Hintergrund. Man erfährt nicht nur Neues, es wird nicht nur ergänzt, was man halb gewußt hat, sondern es ergeben sich auch Einsichten in Zusammenhänge, die bei der Darstellung nur einer religiösen Tradition meist ausgeklammert bleiben.
Bd. III/1 befaßt sich vornehmlich mit der Entwicklung der 3 großen monotheistischen Religionen (Judentum, Christentum, Islam) vom zu Ende gehenden Altertum bis zur beginnenden Neuzeit, wobei auch volkstümliche Mythologien, Heterodoxien und Ausdrucksformen wie Hexenwahn und Alchemie zur Sprache kommen. Kap. 31 befaßt sich mit den Religionen Alteurasiens und Kap. 39 mit der tibetanischen Religion.
Ob E. der islamitischen Mystik, den Zusammenhängen um den Bilderstreit, der Entwicklung des Judentums bis zum Chassidismus oder der tibetischen Mystik nachgeht, überall erweist er sich als Fachmann, der souverän mit dem verfügbaren Wissen umzugehen weiß. Er macht deutlich, wie die Wirkung neuer religiöser Ideen immer auch abhängig war von praktischen und politischen Zufälligkeiten. Bei aller (nicht zuletzt kulturbedingten) Verschiedenheit religiöser Überlieferungen werden auch die Ähnlichkeit und die Übereinstimmung in den Fragestellungen und in den Antworten der Religionen sichtbar. Daß neue Ideen häufig bereits Bestehendes mit einbezogen haben, gilt auch für das Christentum, das ebenfalls alte ethnisch-religiöse Traditionen nicht immer auszulöschen vermochte; sie überlebten, wurden aufgenommen und wirken weiter. Bleibt man sich dessen bewußt, ist z. B. auch ein so bedauerliches Phänomen wie der Hexenwahn leichter freizuhalten von einer ideologischen Be- und Verurteilung, die sehr rasch wieder wahnhafte Züge bekommen kann. Es ist zu hoffen, daß es E. gelingt, dieses umfassende Werk bald zu Ende zu führen.
Linz *Josef Janda*

STROLZ WALTER / WALDENFELS HANS (Hg.), *Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen.* (Quaestiones disputatae, Bd. 98). (192.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983. Ppb. DM 39,50.

Wer Andersdenkenden begegnen und sich ihnen mitteilen will, sollte sich zuerst seiner eigenen Überzeugung bewußt und sicher sein; damit ist gewährleistet, daß er weder aus Unsicherheit verkrampft nur die eigene Auffassung verteidigt, noch zugunsten einer oberflächlichen Verständigung Überzeugungen geringachtet.
Dieser Selbstvergewisserung eines christl. Glaubens- und Weltverständnisses wollen die Aufsätze dieses Bandes dienen. Unverkennbar rücken dabei manche alte Wahrheiten gerade durch die Fragen, die sich aus dem Dialog mit anderen Religionen ergeben, wieder neu und mehr ins Bewußtsein.
In einem 1. Beitrag befaßt sich *H. Waldenfels* mit „Gott-Mensch-Welt", Themen, mit denen sich — wenn auch auf unterschiedliche Weise — alle Religionen befassen. *Korvin-Krasinski* bietet eine religions- und kulturmorphologische Analyse zur Wechelbeziehung Kosmozentrik — Anthropozentrik. *H. Seebaß* geht der Frage der Gottesbeziehung zur Götterwelt der Völker im AT nach. Die Überlegungen von *W. Strolz* drehen sich um das Schöpfungswort am Anfang und das fleischgewordene Wort. Dabei wird deutlich, daß aller notwendige sprachliche Ausdruck auf eine letztlich unerschöpfliche Sinnvorgabe angewiesen bleibt. Der Beitrag von *A. Ganoczy* zeigt die Bedeutung des christl. Schöpfungsglaubens für die Einheit der Menschheit auf. *H. W. Gensichen* überdenkt die uralte Spannung zwischen Evangelisierung und Dialog, die in der gegenwärtigen Missionstheologie von zentraler Bedeutung ist. Zuletzt schreibt *C. Thoma* über das (jüdische und christliche) wandernde Volk Gottes. Als Anhang hat *G. Rißbe* eine recht brauchbare Literaturliste zum Gesamtthema „Christentum — Weltreligionen" zusammengestellt.
In einer Zeit, die in Gefahr ist, aus Nervosität, Unsicherheit oder Gleichgültigkeit das Gespräch mit anderen Religionen in einer modischen Oberflächlichkeit zu suchen, sind die Darlegungen dieses Bandes eine wohltuende Orientierung. Besinnung und

Denkpausen mögen zwar Gesprächsverzögerungen sein, letztlich sind sie doch Voraussetzung für einen erstzunehmenden Gedankenaustausch. Auch wird erinnert, daß Überlegungen, wie man Andersdenkenden begegnen kann, mehr, als dies meist bedacht wird, ihren Niederschlag in der Bibel gefunden haben.
Eine kleine Korrektur: Chiang Mai liegt in Nord-Thailand und nicht in Burma (162).

Linz *Josef Janda*

KHOURY ADEL TH. /HÜNERMANN P., *Wer ist Gott.* Die Antwort der Weltreligionen. (126.) Herder, Freiburg i. Br. 1983. (HerBü 1079). Ppb. DM 6,90.

„Die Lehre der Religionsgeschichte, daß die Menschen zu allen Zeiten bis zum jüngsten Zeitabschnitt ihr Leben nach all seinen Dimensionen religiös verstanden, ist ein Sachverhalt, der das Unterbewußtsein des heutigen Menschen ebenso prägt wie seine Alltagssprache" (S. 9). Auch die Flut von Publikationen über Themen wie: Religion, Religionen, Gottesfrage usw. ist für diese These ein nicht zu übersehendes Zeugnis. Gott ist also nicht tot, im Gegenteil, je drängender die Probleme des menschlichen Lebens und Überlebens werden, umso stärker wird die Frage nach einem letzten Halt, nach einer letzten moralischen Instanz. Die Frage nach Gott ist da, aber „Wer ist Gott?", welche Religion gibt die zutreffendere Antwort auf diese Frage? Diesem Anliegen ist das vorliegende Herder-Taschenbuch gewidmet. Für die Herausgabe zeichnen der Münsteraner Professor für Religionswissenschaften *Adel Th. Khoury* und der Tübinger Dogmatiker *Peter Hünermann.*
In einer Einführung zum Thema „Formen und Auswirkungen des Gottesglaubens" behandelt *A. Th. Khoury* wesentliche Grundfragen zu Monotheismus, Polytheismus, Bedeutung des Gottesglaubens überhaupt. Dabei gewinnt man den Eindruck, daß er eher einer evolutiven Sicht des Gottesglaubens zuneigt. Ein Hinweis auf *A. Lang* und *W. Schmidt* wäre wohl günstig gewesen. Im weiteren bearbeitet *A. Th. Khoury* die Gottesfrage im Hinduismus und Islam, *E. Meier* im Buddhismus und *Pinchas Lapide* im Judentum. Der Beitrag von *E. Meier* zum Buddhismus scheint uns zu kurz geraten. Die abschließende Antwort aus christlicher Sicht gibt *P. Hünermann* unter dem Aspekt: „Gott — der Vater unseres Herrn Jesus Christus", eine sehr gediegene und gut lesbare Betrachtung des christlichen Gottesbildes und Gottesglaubens. Vielleicht wäre es günstig gewesen, angesichts einer auch im Religionsunterricht oft zu vordergründigen gesellschaftskritischen Schau der Persönlichkeit Jesu Christi, dazu etwas mehr als eine kurze Notiz in Anmerkung zu bringen.
In der Literaturangabe zu den Religionen vermißt man das immer noch bedeutsame Werk „Christus und die Religionen der Erde" von Kardinal *Franz König,* aber auch die sehr lesenswerten Bändchen der Enzyklopädie „Der Christ in der Welt" von *J. Hirschmann.*

Linz *Josef Hörmandinger*

SPIRITUALITÄT

LOHFINK NORBERT, *Der Geschmack der Hoffnung.* Christsein und christliche Orden. Verlag Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 12,80.

L. stellt seine Beiträge zum Verständnis des Ordenslebens unter den Leitgedanken der Hoffnung. Die einzelnen Abschnitte, die in diesem Bändchen vereinigt sind, wurden 1982 vor Ordenschristen aus verschiedenen Orden gehalten. Wie der Autor im Vorwort ausführt, ist in diesem Band auch das Hauptreferat mitverarbeitet, das er am österreichischen Ordenstag 1982 gehalten hat. „Der Geschmack der Hoffnung" ist aber ein homogener Entwurf einer Theologie des Ordenslebens geworden, ein durchlaufender Gedankengang.
Der Hauptteil des Buches versucht, den Menschen, den Christen, als einen Hoffenden zu sehen. Letztlich hoffen wir auf Gott allein. Für den Ordenschristen — so Lohfink — tritt die letzte Transzendenz der Hoffnung deutlich ins Zeichen: in der Armut, im Sich-Lösen aus der Familie, im Dienst und Gehorsam. „Dies alles wird zum Zeichen, falls unsere Mitmenschen dies sehen und zugleich an uns ablesen können, daß wir keineswegs aufgehört haben, das in uns zu tragen, was die Menschen zu Menschen macht — die ständig ins Morgen ausgestreckte wartende und weiterdrängende Hoffnung." (18)
Was diese Hoffnung für den Christen bedeutet, macht Lohfink in den weiteren Abschnitten deutlich: Er spricht von der Hoffnung Israels, die uns vor allem in den entscheidenden Gestalten der Propheten entgegentritt, sowie von der erdenschweren Hoffnung Israels, die sich gerade auf diese Erde bezog. Die Erfüllung dieser Hoffnung in Jesus Christus wird in einem weiteren Schritt sichtbar gemacht. Aus dem Umstand, daß in Christus schon alles gegeben ist, aber doch noch nicht voll da ist, ergibt sich eine neue Art von Hoffnung, eben die christliche.
Nach dieser biblischen Grundbesinnung stellt Lohfink erneut die Frage nach dem Sinn der Klöster und Orden: Ihre Hoffnung ist keine andere „als die Hoffnung aller, die auf den Namen Jesu getauft wurden und den damit bezeichneten Tod wirklich gestorben sind, um ein neues Leben zu beginnen" (56), aber die Orden sollten eine konkretere Form der einen Hoffnung leben: „Weil nun trotz allem das göttliche Angeld, das uns gegeben wurde, schon greifbarer ist als in manchem in der Kirche um uns herum" (60).
Dieser theologische Grundansatz wird in den weiteren Abschnitten konkretisiert auf den alltäglichen Lebensvollzug in einem Orden, in einem Kloster (Hoffnung und Öffentlichkeit: 63—79; Hoffnung und Geduld: 80—87).
Die beiden großen Bereiche der Aktivität vieler Orden, die Bemühung um Kinder und Jugendliche (in Kindergärten, Internaten, Schulen usw.) sowie die Bemühung um die Kranken und Behinderten nimmt Lohfink in den beiden letzten Abschnitten in den Blick. „Darf man der Jugend Hoffnung machen?" (88—111). Diese Frage beantwortet Lohfink mit sehr lebensnahen Anregungen für Schulorden. „Darf man den Leidenden Hoffnung machen?" (112—127).
In der Beantwortung dieser Frage finden sich viele Impulse für die Verwirklichung des Lebens der

christlichen Hoffnung in jenen Gemeinschaften, die der Krankenpflege gewidmet sind.
Alles in allem: Ich wünsche dieses Buch vielen Ordenschristen in die Hand als Hilfe und Anstoß, um den Geschmack der Hoffnung wieder zu entdecken.
Wien *Josef Weismayer*

LOHFINK NORBERT, *Unsere großen Wörter.* Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. (254.) Herder, Freiburg und Neukirchener Vluyn 1985³. Kart. DM 24,80.

„Unsere großen Wörter" sind eben als kartonierte Sonderausgabe erschienen. Wir weisen dazu auf die Besprechung von *G. Braulik* (Wien) im Jg. 126 (1978) 291f hin. (Red.)

BOURS JOHANNES, *Da fragte Jesus ihn.* Schritte geistlicher Einübung in die Jesusnachfolge. (240.) Herder, Freiburg i. Br. 1983. Geb. DM 25,80.

„Ich höre die Frage Jesu auf mein Leben hin: Was soll ich dir tun? — Was antworte ich ihm?" Dieses Zitat aus der Besinnung zur ersten der achtzehn Jesusfragen kann vielleicht andeuten, in welche Tiefe der Autor aus seiner langen Erfahrung als Spiritual am Priesterseminar hineinzusprechen vermag. Eigentlich läßt er Jesus sprechen — und fragen.
Die Anordnung der Kapitel ist sehr klar:
1. Eine Einführung in die Perikope, in der die Jesusfrage steht. Man merkt, daß das Beste, was moderne Exegese anbieten kann, diskret verwendet wird.
2. Impulse zur Besinnung auf die Jesusfrage. Man spürt dabei den Meister der Menschenkenntnis, der Begleitung, Anregung, Hilfe und behutsamer Leitung.
3. Das Evangelium, die Frohbotschaft, die in dieser Frage liegt. Hier wird der Leser an die Möglichkeit herangeführt, nicht nur etwas von Jesus zu erahnen, sondern ihm selbst lebendig zu begegnen.
4. Ein Ausblick. Augustinus und Theresa, Hölderlin und Nietzsche, Berulle, Kierkegaard, Newman, Johannes XXIII., Silja Walter, viele Große werden nicht zur Ausschmückung, sondern sehr „sachgemäß", d. h. ihrer geistigen Schau gemäß eingeführt und lassen den Widerschein des Lichtes ahnen, das von Jesus ausgeht. Nur wer sehr gut beheimatet ist in der großen Welt des Geistes kann solche Ausblicke vermitteln.
„Was soll ich dir tun?" — „Was sucht ihr?" — „Für wen haltet ihr mich?" — „Du Kleingläubiger, warum hast du gezweifelt?" — „Warum habt ihr solche Angst?" — „Worüber habt ihr unterwegs gesprochen?" — „Warum siehst du den Splitter im Auge deines Bruders?" — „Glaubt ihr, daß ich dies tun kann?" — „Wollt auch ihr weggehen?" — „Begreift ihr, was ich an euch getan habe?" — „Könnt ihr den Kelch trinken, den ich trinke?" — „Konntest du nicht eine Stunde wachen?" — „Meine Kinder, habt ihr nicht etwas zu essen?" — „Liebst du mich?" — „Mein Gott, warum hast du mich verlassen?" Diese Fragen und die Widmung: „Für alle, mit denen ich Exerzitien halten durfte", sagen es deutlich genug, wer zu diesem Buch greifen soll, um sich anzufreunden — mit dem Buch, mit dem Autor, mit dem Fragesteller selbst.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

MARTINI CARLO M., *Was allein notwendig ist.* Jesusnachfolge nach dem Lukasevangelium. (240.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Ln. DM 29,80.

Die Bücher des Erzbischofs von Mailand, Kardinal Martini, der dem Jesuitenorden angehört und Professor für Bibelwissenschaften und Rektor des Bibelinstitutes und der Universität Gregoriana in Rom war, gehen auf Exerzitienkurse zurück, woraus sich ihr Aufbau und die Verknüpfung mit den „Geistlichen Übungen" des hl. Ignatius von Loyola erklären. Sie wollen daher eine geistliche Auslegung der Evangelien bieten, so auch dieses Buch über das Lukasevangelium. Dazu schreibt der Vf. in den „Leitlinien": „Unsere Betrachtung des Lukasevangeliums folgt der Wegweisung, die Lukas seinem Schüler Theophilus gibt, um ihm behilflich zu sein, sich in den mannigfaltigen Deutungen des Lebens, der Kirche und der Geschichte seiner Zeit zurechtzufinden und um ihm eine Linie vorzuzeichnen, die im Grunde auch die unsere ist; denn sie erschließt die Bedeutung der Buße, der Person Jesu, der Nachfolge Jesu, des Kreuzes und der Auferstehung im Leben des Menschen. Das also ist ungefähr der Weg, den Theophilus durchlaufen soll, um den Herrn verstehen zu lernen." (13).
In 16 Meditationen wird aufgezeigt, wie wirkliches Hinhören dem Menschen hilft, den Willen Gottes zu erkennen. Freilich muß die Botschaft der Bibel dem Menschen heute in seiner Sprache nahegebracht werden. Wer sich aber meditierend auf diese Betrachtungen zum Lukasevangelium einläßt, erfährt, was Gott mit ihm ganz persönlich, was er mit seinem Leben vorhat und wie er an den vielen Kreuzungen des Lebens den richtigen Weg gehen, die richtige Entscheidung treffen kann. Das Sich-entscheiden-Müssen, jeden Tag immer wieder neu, ist ja dem Menschen aufgegeben. Er hat die Wahl, den einen oder anderen Weg zu gehen. Wichtig ist aber, daß er den richtigen Weg geht. Der richtige Weg ist der Weg der Jesusnachfolge. Dazu soll uns das Wort Gottes helfen, zu erfahren, „was allein notwendig ist".
Linz *Siegfried Stahr*

STOCK KLEMENS, *Jesus — die Frohe Botschaft.* Betrachtungen zum Markus-Evangelium. (159.) Tyrolia, Innsbruck 1983. Snolin. S 168.—/DM 24,—.

KRETZ LOUIS, *Der Reiz des Paradoxen bei Jesus.* (155.) Walter, Olten 1983. Kart. DM 19,80/sfr 18,50.

An Jesusbüchern besteht heute wahrhaftig kein Mangel. Sie bieten sich an unter verschiedensten Betrachtungsweisen wie in sehr variabler Form in Stil und Sprechweise. Viele dieser Bücher bleiben zu sehr im Äußerlichen, sie scheinen mit dem Hintergedanken verfaßt zu sein: Wie komme ich mit dem Buch an? Es hat aber keinen Sinn, wenn sich der christliche Glaube und seine Verkündigung „auf dem Markt der Möglichkeiten ganz nach Angebot und Nachfrage ausrichtet, ohne die geheimen Sehnsüchte und Wünsche der Menschen unter die Lupe zu nehmen . . . das biblische Erkennen des Glaubens . . . hat . . . etwas mit der Erleuchtung des Herzens zu tun" (K. Lehmann). Diesem eigentlichen Anliegen der Verkündigung wird der Professor für Neues Testament, *K. Stock SJ*, in seinen Betrachtungen zum Markus-Evangelium gerecht. Die 41 Betrachtungen vermitteln in überlegter Zusammenschau das Hauptanlie-

gen der Botschaft Jesu: „Die Zeit ist erfüllt und die Königsherrschaft Gottes ist nahegekommen. Kehrt um und glaubt an die Frohe Botschaft" (Mk 1,15). Die einzelnen Betrachtungen sind exegetisch wohl begründet, die Sprache ist zeitnahe und doch ehrfürchtig, so daß der meditierende Leser persönlich betroffen wird. Die abschließenden Fragen bieten bei jedem Kapitel die Anregung, auf das Wesentliche der biblischen Aussage einzugehen, zugleich aber auch sein eigenes Leben dem Wort und der Person Jesu zu stellen.

L. Kretz ist Altphilologe und wirkte an mehreren Gymnasien der Schweiz. Seit seiner Pensionierung widmet er sich neutestamentlichen Studien. Die gründliche Kenntnis der antiken Sprachen macht ihn mit der Gedankenwelt auch der Verfasser der neutestamentl. Schriften vertraut. Er geht aber seine eigenen Wege und begründet das so: „Ein Unbehagen über den Ton feierlicher Andacht, den ich gelegentlich in kirchlicher Predigt wahrnahm, wenn eines seiner (d. h. Jesu) Worte gelesen und ausgelegt wurde. Mit dem Unbehagen verband sich ein Gefühl des Widerspruchs: so habe er nicht gesprochen — manchmal aber auch: so habe er es nicht gemeint . . ." Aus diesen Überlegungen heraus entstand sein erstes Buch: „Witz, Humor und Ironie bei Jesus". Zum vorliegenden Thema kam er deswegen, weil „man all das Paradoxe und Groteske in seinen (d. h. Jesu) Worten nicht mildern oder gar für unecht erklären, sondern als echt und zu seinem Wesen gehörig gelten lassen sollte". Dementsprechend greift der Verfasser die Beispiele aus den Evangelien heraus. Z. B. „Wer nicht für mich ist", „den betrügerischen Verwalter", „Petrus der Fels — schwach geworden" u. a. m. Die Sprache ist zeitnahe, pointiert, die Treue zum Evangeliumtext wird gut beachtet. So eignet sich auch dieses Buch zu biblischer Meditation und macht persönlich betroffen.

Linz *Josef Hörmandinger*

GRUBER ELMAR, *Im Himmel auf Erden.* Betrachtungen zum Vaterunser. (128.) Don Bosco, München 1983. Kart. DM 14,80.

„Wer das Vaterunser kennt, kennt alle notwendigen Gebete." So beginnt dieses Buch. Der Satz läßt aufhorchen. Es kommt darauf an, zum Kern vorzudringen, auch im Beten. Der Schatz, der zu heben ist, heißt: Vater unser . . .

Gruber sinniert, konzentriert, in Denkzeilen; man muß nicht viel lesen; es bleibt Zeit, in der es wirkt; plötzlich leuchtet ein Satz auf, ein Wort, das man bisher so nicht kannte. Ein-sicht ist die Frucht dieses Buches.

Ein Wort ist mir dabei besonders aufgefallen: *Erbarmen.* Dieses Wort und seine Wirklichkeit beginnt sich zu rühren, „jene innerste, göttliche Lebenskraft, die mir das Bewußtsein des bedingungslosen Geliebtseins und Gewolltseins gibt." (14) Diese Ursprungskraft stiftet Beziehung; Erbarmen ist es, „das uns einander schenkt" (19). Auf welchen Zustand in uns trifft dieses Erbarmen: auf unser Kleben an gewissen Dingen (106), Verhaftetsein (117), Besitzenwollen, Unbeweglichkeit und Starre. Erbarmen löst und befreit daraus. Erlösen, befreien: diese Worte bewegen sich auf einmal.

Entlang der einzelnen Vaterunser-Worte wird so das Frohmachende, das aus dem Erkennen und Anerkennen Gottes als Vater kommt, aufgerollt. Freilich: „Wir kennen das System nicht, doch wir erleben, daß es Kosmos ist, nicht Chaos" (113). „Denn dein ist das Reich . . ." beten wir: „Lobpreis ist die tiefste Selbstverwirklichung", der aus Armut und Anspruchslosigkeit kommt und täglich alles zum Geschenk nimmt.

Linz *Otmar Stütz*

GRÜNDEL JOHANNES, *Jesu letzte Worte — ein Vermächtnis an uns.* (72.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Ppb. DM 8,80.

Diese Meditationen zu den letzten „Sieben Worten Jesu am Kreuz" sind eine erweiterte Fassung jenes meditativen Begleittextes, den der Münchner Moraltheologe Johannes Gründel am Karfreitag des Vorjahres zu Heinrich Schützens Musik „Die sieben Worte unseres lieben Erlösers" im Bayerischen Rundfunk gesprochen hat. Dem Theologen gelingt es in diesen Betrachtungen in vornehmer Berücksichtigung exegetischer und bibeltheologischer Ergebnisse, die Aussage des heiligen Vermächtnisses mit dem Anliegen, Sorgen und Nöten unserer Tage in einer fein verhaltenen Sprache zu verbinden.

Linz *Josef Hörmandinger*

WEHR GERHARD (Hg.), *Jakob Böhme. Die Morgenröte bricht an.* Zeugnisse der Naturfrömmigkeit und der Christuserkenntnis. (Texte zum Nachdenken, HerBü 1077). (128.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 6,90.

In der vorliegenden Auswahl wurden nach den zentralen Themen im Werk Jakob Böhmes: „Theosophie — Kosmosophie — Anthroposophie — Christosophie — Morgenröte" einschlägig kurze Passagen zusammengestellt. Sie vermitteln einen Zugang zur Vorstellungswelt dieses eigenartigen Mystikers zwischen Reformation und Dreißigjährigem Krieg, in dem die Dynamik der jungen protestantischen Bewegung die einfache Lebensform eines Schusters, autodidaktische Bemühungen, eine starke mystische Erfahrung, ein Wille zum Systematischen, die reiche mystische Tradition des Spätmittelalters und ein starkes Endzeitbewußtsein zusammentrafen und erwartungsgemäß auch zu erheblichen Spannungen zur Glaubensgemeinde führten. Da Böhme aber nicht die Tradition der herkömmlichen Mystik weiterführen will, sondern ein starkes Eigenbewußtsein entwickelt, muß er sich beim Umsetzen seiner Welterfahrung in ein Weltbild eines eigenwilligen Vokabulars bedienen und uns heute ungewöhnlich anmutende Metaphern und Verweise verwenden. In den in modernes Deutsch gebrachten Texten gibt der Herausgeber behutsame Hinweise zum Verständnis und erleichtert den Zugang durch kurze Einführungen in die einzelnen Kapitel.

Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

FRANZ VON ASSISI, *Gotteserfahrung und Weg in die Welt*. Herausgegeben, übersetzt und eingeleitet v. Elisabeth Hug u. Anton Rotzetter. (236.) Walter, Olten 1984. Ln. DM 32,—/sfr 29,50.

Im Verlag Walter in Olten sind bisher schon zahlreiche Bände der Reihe „Die wichtigsten Gestalten der christlichen Geschichte in ihrer Eigenschaft als Gotterfahrene und Schriftsteller" erschienen, so z. B. über Augustinus, Bernhard v. Clairvaux, Hildegard v. Bingen, Catarina v. Siena oder Johannes v. Kreuz. Die Herausgeber dieses Bandes haben sich bereits in dem Werk „Franz von Assisi. Die Demut Gottes. Meditationen, Lieder, Gebete" in der Reihe „Klassiker der Meditation" als gute Kenner der Quellen und Literatur über den Heiligen von Assisi ausgewiesen. In dem hier vorliegenden Band wird ein weiterer Zugang zu den Schriften des heiligen Franz unter einem neuen Aspekt „Gotteserfahrung und Weg in die Welt" versucht. Ausgehend vom Testament, das der Heilige kurz vor seinem Tod selbst verfaßt hatte, wird dieses durch weitere Texte aus den Schriften von Franz, sowie von Augenzeugen und abschließend durch zwei Friedensverträge aus dem Lebensbereich um Assisi genauer zu erschließen versucht. Auf diese Weise wird sicher ein authentischeres Bild der Lebens- und Erlebniswelt des Heiligen gewonnen als durch so manche Biographie. Die knappen, aber wissenschaftlich abgewogenen Einführungen zu den drei Abschnitten des Buches unterstreichen dies zusätzlich. Wenn heute Franz von Assisi als Beispiel oder Vorbild für alle möglichen Tendenzen und Strömungen herhalten muß und dadurch sein Lebensbild oft verzeichnet erscheint, so muß man für ein solches Buch, wie das vorliegende, dankbar sein, da es zu den Quellen führt, aus welchen allein ein wahres Urteil über den Heiligen und seine Zeit möglich wird.

Linz *Josef Hörmandinger*

LIES LOTHAR, *Ignatius von Loyola*. Theologie — Struktur — Dynamik der Exerzitien. (144.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck—Wien 1983. Snolin S 178.—/DM 26,—.

Dies ist kein Erbauungsbuch, kein Exerzitienkommentar und auch keine Biographie, wie es der erste Blick auf den Umschlag vielleicht vermuten ließe. Erst der Untertitel führt auf das Anliegen des Autors hin. Er möchte die religiöse Erfahrung des Exerzitienprozesses für die Theologie fruchtbar machen und zugleich dem Exerzitienbegleiter und anderen geistlichen Führern theologische Kriterien für ihr verantwortungsvolles Tun an die Hand zu geben. Der Exerzitienprozeß wird in theologischen, anthropologischen und spirituellen „Durchblicken" reflektiert.

So etwa deutet L. in einem *„gnadentheologischen Durchblick"* (2. Kap.) die ignatianische „Indifferenz" als „Erfahrung des begnadeten Selbstandes im begnadenden Fremdstand" (17). „Der Mensch erfährt sich als vom Du Gottes zur Freiheit seines Ich befreit." (19). Er wird gefragt nach den transzendentaltheologischen Bedingungen für die im Exerzitienprozeß so entscheidende „Hinordnung auf Gott als die Kehrseite der Indifferenz" (24). Dabei wird klar, wie sehr dieser Vorgang „ganz Tat des Menschen und zugleich Tat und Geschenk Gottes: Gnade" ist (27). Von diesem Zugang her versucht Lies auch die verschiedenen schultheologischen Gnadenarten verständlich zu machen. Der *„anthropologische Durchblick"* (3. Kap.) stellt die Frage nach Freiheit und Gehorsam auf der Suche nach dem Willen Gottes im Exerzitienprozeß. Sehr interessant, weil spürbar aus der Erfahrung der eigenen Ordensgemeinschaft gegriffen, ist in diesem Kapitel die „anthropologische Verdeutlichung am Gelübde der Armut" (65 ff.). Im *„christologischen Durchblick"* (4. Kap.) stellt Lies die Frage: „Hat die katholische Dogmatik Kriterien, eine christliche religiöse Erfahrung von einer nichtchristlichen religiösen oder dem Glauben der Kirche nicht entsprechenden Erfahrung zu unterscheiden?" (77). Er untersucht die christologische Formel von Chalcedon ('wahrer Gott und wahrer Mensch') und die von ihr abgelehnten Irrlehren samt den dahinterstehenden religiösen Erfahrungen. So erweist sich die chalcedonische Formel als theologisches Kriterium für analoge religiöse Erfahrungen, die es heute zu unterscheiden gilt. Der *„eucharistische Durchblick"* (5. Kap.) anhand der Abendmahlsbetrachtung am Beginn der dritten Exerzitienwoche führt vor allem zur „theologischen Frage nach der Aktualpräsenz des Abendmahl feiernden Christus im Betrachtungsgeschehen", und wie dieses von der Schrift berichtete Abendmahlsgeschehen „heute noch seine heiligende und heilsame Wirkung in der Emotionalität des Menschen entfalten kann" (93). Die Lösung: Die „eucharistische Struktur" des Pascha-Ritus von Anamnese (Er-innern des göttlichen Heilswirkens und der menschlichen Unheilsgeschichte), Epiklese (Flehgebet), Präsenz (staunenerregende Gegenwart) sowie Opfer und Lobpreis (Hingabe als Verherrlichung Gottes) findet sich in der ignatianischen Abendmahlsbetrachtung wieder. So kann sie zu einer realen, heilswirksamen Christusbegegnung werden. In einem *„spirituellen Durchblick"* (6. Kap.) zeigt L., daß dieselbe eucharistische Struktur auch in der ‚Betrachtung zur Erlangung der Liebe' — einem Kernstück ignatianischer Alltagsspiritualität — zu finden ist. Exerzitienbegleiter werden hier besonders dankbar die „praktischen Hilfen" aufgreifen, die jeweils gegeben werden zu den Fragen: Wer bin ich? Wer liebt mich? Wer macht mich frei? Wer macht mich mir zum Geschenk?

Das Buch setzt die Kenntnis des Exerzitienbuches — bessser eigene Exerzitienerfahrung — voraus. Es wird vor allem Exerzitienleiter, Novizenmeister und geistliche Berater interessieren, aber auch alle, denen die Verbindung von religiöser Erfahrung und Theologie ein Anliegen ist.

Linz *Max Mittendorfer*

GRESHAKE GISBERT , *Gottes Willen tun*. Gehorsam und geistliche Unterscheidung. (94.) Herder Verlag, Freiburg im Breisgau 1984. Kart. DM 11,50.

Die sehr erfolgreichen, meist in mehreren Auflagen erschienenen Publikationen Greshakes finden durch die vorliegende Schrift eine Fortsetzung, die sicher wieder viele Leser erfreuen wird. Die einzelnen Kapitel entstanden aus Einkehrtags- und Exerzitienvorträgen. Greshake bemüht sich, hier nicht nur Essays vorzulegen, sondern die Themen Gehorsam, Sprechen Gottes, geistliche Unterscheidung, Schweigen Gottes in einer Weise zu behandeln, die die beste Tra-

dition aufnimmt und für das geistliche Leben substantielle Hilfe anbietet. Wichtig ist etwa die befreiende Interpretation der Ordensregeln vom Geist her. Sehr brauchbar sind aber auch kleine Hinweise, z. B. auf das „Gebet der liebenden Aufmerksamkeit" (S. 59 f). Besonders willkommen wird dem Leser die ausführliche Erklärung zu den Regeln zur geistlichen Unterscheidung sein (S. 66—85). — Die Ausführungen zeichnen sich — wie immer bei G. — durch eine schöne und klare Sprache aus.

Innsbruck *Hans Rotter*

PEGUY CHARLES, *Im Schweigen des Lichts.* (Herderbücherei: Texte zum Nachdenken). (140.) Herder, Freiburg 1982. Ppb. DM 6,90.

Das Werk von Charles Péguy, der im Alter von 41 Jahren bei einem Sturmangriff im ersten Weltkrieg ums Leben kam, hat in Deutschland in den fünfziger Jahren eine starke Wirkung ausgeübt, an der auch die äußerst einfühlsamen Übertragungen von Oswalt von Nostitz Anteil haben; Nostitz besorgte auch die vorliegende Auswahl und Übertragung. Péguys zentrales Thema der „Hoffnung", die er in das Bild eines kleinen Mädchens faßt, spricht auch die Gegenwart wieder an, die vermutlich auch für seine Form ein empfindlicheres Ohr hat. Seine reiche, eindringliche, bisweilen expressionistische Bildsprache und seine rhythmische Prosa setzen meditative Bereitschaft voraus. Der vorliegende Band enthält neben einer kenntnisreichen Einleitung mit lesenswerten Bemerkungen zum Thema „Hoffnung" Texte aus dem „Mysterium der Hoffnung", aus dem „Mysterium der unschuldigen Kinder" und aus dem Versepos „Eve".

Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

LEHMANN KARL, *Signale der Zeit — Spuren des Heils.* (192.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 19,80.

Johannes XXIII. hat mit seinem „aggiornamento" das Fenster zur Welt weit geöffnet und dadurch dem II. Vatikanum jenen Blick zur Weltverantwortung ermöglicht, der in der Konstitution „Gaudium et spes" den entsprechenden Ausdruck gefunden hat. Der frohe Ausblick und die zuversichtliche Aufbruchsstimmung ist inzwischen einer herben Nüchternheit gewichen und mancherorts droht sogar Lethargie und Pessimismus, eben auch im kirchlichen Bereich. Die schwierige Lage der Welt im großen wie im kleinen verstärkt diese negativen Tendenzen.

In diese Situation hinein hat der bekannte katholische Dogmatiker *Karl Lehmann*, seit Oktober 1983 Oberhirte der Erzdiözese Mainz, schon mehrmals ein deutliches und ermutigendes Wort gesprochen, z. B. in seinen Schriften: „Neuer Mut zum Kirche-Sein", „Geistlich handeln" oder „Mit der Kirche leben". Das Buch „Signale der Zeit — Spuren des Heils" reiht sich diesen sinngemäß an.

In zwei Abschnitten bietet es eine Analyse gegenwärtiger Probleme und versucht das Hoffnungsvolle des Heilswirken der Kirche auch in so schwieriger Zeit darzulegen. Zu den akuten Problemen rechnet der Autor u. a. die drängende Sinnsuche, vielfach verquickt mit irreführenden Heilswegen, die ernste Frage nach den Grundwerten, eine wiedererwachende Religiosität, welche eine klare Unterscheidung der Geister erfordert und die anscheinend stagnierenden Bemühungen der Ökumene. Im zweiten Abschnitt wird zu weltbejahender und zuversichtlicher Zukunftsarbeit ermuntert, wobei der Kirche eine besondere Aufgabe, und zwar in der karitativ geprägten Gemeinde zukommen wird. Einheit und Vielfalt kirchlicher Dienste haben ihre Berechtigung und Verantwortung.

Das Wort von Bischof Karl Lehmann zeichnet sich aus durch sprachliche Klarheit, einen nüchternen Realismus und eine ausgewogene Mitte. Die Probleme werden ebenso wie deren Ursachen treffend aufgezeigt, Richtiges vom Unrichtigen sauber getrennt und stets wird deutlich darauf hingewiesen, was und wie die Kirche zu deren Bewältigung beisteuern kann, aber auch, wo ihre Grenzen liegen. Dem Ganzen liegt ein froher und gläubig-zuversichtlicher Tenor zugrunde. Es ist ein Buch, das Weitblick und Zusammenschau vermittelt und vor allem ermutigend wirkt.

Linz *Josef Hörmandinger*

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

Diese unkonventionelle Autobiographie des Franzosen und Priesters Pierre Bockel, geb. 1914 und seit 1967 Priester an der Kathedrale von Straßburg, gibt einen Einblick in das eigenartige Ineinander von Priesterdienst und politischem Patriotismus. Bockel trat nach seiner Priesterweihe im Jahre 1943 in den französischen Widerstand ein, wo er Andrè Malraux begegnete, dessen Faszination auf Bockel das ganze Buch durchzieht und der es auch durch ein längeres Vorwort eingeleitet hat. Für den Leser ist einerseits die unbefangen und spontan wirkende Darstellung des vielfältigen und unentwirrbaren Gewebes von Freundschaft, Begegnungen, Krieg, Heiliger Schrift, Widerstandsbewegung u. a. aufschlußreich, da sie immer wieder auftretendem Klischee von geistlicher Lebensdarstellung entgegenwirkt, andererseits wird aber mancher überhöhte und übersteigerte emotionale Zug wieder befremden, wie z. B. die Übertragung von religiösem Vokabular (Feuertaufe, Hoherpriester, Weihe) auf die Begegnung mit Malraux im Krieg. Die zwischendurch eingewobenen Reflexionen über politische Ereignisse auch nach dem Krieg, literarische Werke oder theologische Fragen geben Auskunft über die intellektuelle und geistliche Bewegung des Autors.

Linz *Dietmar Kaindlstorfer*

RAHNER KARL, *Gebete des Lebens.* Hg. v. Albert Raffelt mit einer Einführung von Karl Lehmann. (208.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 22,—.

Zum 80. Geburtstag von Karl Rahner hat A. Raffelt diese Sammlung seiner Gebete aus einem halben Jahrhundert besorgt und er will damit „dem betenden und betrachtenden Nachvollzug Gebetstexte eines großen theologischen und geistlichen Lehrers zur Verfügung stellen" (202). Rahner selbst sieht darin nicht mehr als „eine Anregung, dies oder jenes deutlicher zu sehen, in der eigenen Weise in sein Herz aufzunehmen und mit eigenen Worten Gott zu sagen, was man sonst vielleicht übersähe" (205). Aber es ist

tatsächlich mehr, wie es zurecht K. Lehmann in der Einführung feststellt: „Diese Sammlung der Gebete soll dem Leser das Herz der Spiritualität Karl Rahners eröffnen, kann aber auch die innere Nähe von Frömmigkeit und Theologie in diesem Denken entdecken lassen" (10).

Auch wenn sich die Gebete im Laufe der Zeit in ihrer Sprache verständlicherweise geändert haben und nicht selten den phil. oder theol. Hintergrund der jeweiligen Zeit erahnen lassen und großteils schon veröffentlicht wurden, so ist dieser Sammelband nicht nur durch das Erscheinen knapp vor dem Tod Rahners ein Art Testament geworden, weil er zum innersten Kern des großen Theologen führt, der seine Theologie nie als Selbstzweck betrieb, sondern aus der Rede über Gott immer vorgedrungen ist zur Rede mit Gott bzw. aus der Gebetserfahrung heraus über Gott nachdachte. Gegen allen theologischen Betrieb und alle pastorale Geschäftigkeit bat er vor allem um „die Gnade, wahrhaft betende Menschen zu sein und täglich mehr zu werden" (158). Es ist wohltuend und überzeugend, wie sehr das Gebet Rahners nicht bloß erbaulich fromm ist, sondern Theologie und Spiritualität sich einander druchdringen und befruchten. Da Spiritualität die subjektive Seite der Dogmatik ist, sind diese Gebete einer zweiten Naivität zutiefst durch das Feuer einer Menschen- und Gott-nahen Theologie und einer von den Freuden und Nöten des Lebens gezeichneten Existenz gegangen. Rahners Bitte: „Wann ich Theologie treibe oder predige, mit Menschen über Gott rede . . ., dann möge das alles durchdrungen sein . . . von dem Bewußtsein von dem heiligen Geheimnis, das Gott heißt" (77 f.), ist in diesen Gebeten sicherlich erfüllt. Bei aller Verschiedenheit der Situationen und Anliegen geht es letztlich immer wieder um die Übergabe in Gottes „heilige und selige Unbegreiflichkeit" (100). Die trinitarische Einteilung der Gebete macht aus einer lebensfremden Spekulation wieder das eine beseligende Geheimnis. Viele Gebete des Priesters Rahner zeigen Gnade und Last der Berufung, weisen ihn aber auch als großen Seelsorger aus.

Sosehr die Gebete persönlich sind, so sind sie doch aufgrund der jesuitischen „nüchternen Trunkenheit" von jedem theologisch aufgeschlossenen, wachen und suchenden Christen nachvollziehbar und deshalb für dessen eigene Gebetsschulung empfehlenswert, zumal für alle Seelsorger. Alle Theologen mögen von dem großen Meister lernen, daß der ganze theologische Aufwand ins Leere geht, wenn er nicht kommt aus solchen „Gebeten des Lebens" und wiederum in solche einmündet.

Linz *Walter Wimmer*

RIEDLINGER HELMUT, *Vom Schmerz Gottes.* (128.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 13,80.

Vor einigen Jahren konnte man vom selben Verfasser einen Aufsatz finden: „Den Schmerz Gottes erleiden" (in: K. Rahner/B. Welte (Hg.), Mut zur Tugend, 1979, 200—207).

Im nun vorliegenden Bändchen wird weiter ausgeholt; in drei Kapiteln geht der Autor den folgenden Fragen nach: „Vom Schmerz in der Welt Gottes", „Vom Schmerz Gottes in der geschichtlich ausgelegten Bibel", „Vom Schmerz Gottes in der geistlich ausgelegten Offenbarung". Das Thema hat in der neueren Theologie ziemliche Aktualität (vgl. *H. U. v. Balthasar,* Vom Schmerz Gottes, in: Theodramatik, IV, Einsiedeln 1983; *J. Moltmann,* Die Passion Gottes, in: Trinität und Reich Gottes, München 1980; *K. Kitamori,* Theologie des Schmerzes Gottes, München 1972). Die vorliegende Arbeit geht nahe am biblischen Befund entlang; und so kommt der Vf. zum ausdrücklichen Resümee: „So lassen sich . . . die vielgestaltigen biblischen Reden vom Schmerz Gottes in eine einzige Rede zusammenfassen. Man kann etwa sagen: In der Bibel wird Gott als der Liebende und die Liebe dargestellt, als der Vater, der durch den Sohn und den Heiligen Geist Freude ausstrahlt, aber auf seine Weise auch leidet. Diese Rede ist geschichtlich. Wieweit sie mit dem, was geschehen ist, auch übereinstimmt, läßt sich an den Texten nachweisen . . ." (100).

Es ist in religiöser Sprechweise sicher nicht allgemein üblich, daß man Gott Schmerz-fähigkeit zutraut und zuspricht. Aber am biblischen Befund sollen wir nicht vorbeitheologisieren. Es bleibt also die Frage, ob wir die rechte „Menschlichkeit Gottes" zu fassen bekommen: Deus (ut pater Jesu Christi) est iste, qui humanior inveniri non potest.

Linz *Ferdinand Reisinger*

BISER EUGEN, *Er ist unser Friede.* (HerBü 1092). (128.) Herder Verlag, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

„Worauf es ankommt" — so nennt sich die Reihe, in der auch dieser Band erscheint; und der Autor sagt gleich im ersten Satz: „Friede muß sein! So lautet das Gebot der Stunde" (7). Wie aber zu einem wirklichen Frieden kommen? Und wer kann es leisten? Und was ist der (unverzichtbare) Auftrag für Theologie, Verkündigung und Kirche im Dienst am Frieden . . .? Vf. hat schon vor Jahren begonnen, sozialrelevante Themen (z. B. „Provokationen der Freiheit") aufzugreifen; für eine dreibändige Anthropologie hat er schon zwei Bände vorgelegt; die Sozialanthropologie steht noch aus.

Zu den vielen existenz- und sprachphilosophischen Untersuchungen kommt im Gesamt der Publikationen des Vf. immer wieder ein bibeltheologischer Diskurs (z. B. „Der Helfer" [Jesus]; „ Der Zeuge" [Paulus]). Diese Untersuchungen weisen den Autor als bibelkundigen Suchenden mit einer enormen Denkleistung in der Zusammenschau aus.

Für das vorliegende Taschenbuch steuert er zu einer Sammlung von biblischen Friedenstexten (81—127) eine ausführliche Einleitung bei; bewußt wird (von uns) der Ausdruck „Einleitung" gebraucht, um klarzustellen, daß das biblische Text-Corpus die Quelle für die vorausgehenden Überlegungen darstellt.

Wer sich aber daranmacht, diese „Einleitung" zu lesen, wird alsbald fasziniert sein: so bündig, so deutlich wird hier über das biblische Kennwort „Friede" nachgedacht, daß man diese 70 Seiten eine (Gott sei Dank nun endlich geleistete) *Bibeltheologie des Friedens* nennen muß.

Wenn heutzutage viel über „Frieden und Bergpredigt" geredet und geschrieben wird, ist das zu begrüßen; aber es ist einseitig und verkürzt, wenn man nicht den ganzen Duktus der Hl. Schrift (AT + NT!) berücksichtigt. Von der Genesis bis zu den Paulusbriefen zieht sich der Friedensfaden; und der Faden

des „Evangeliums des Friedens " (Eph 6) hat seinen persönlichen Grund: „Er (Christus) ist unser Friede" (Eph 2,14).
Stehen wir nicht allzuoft vor der (neuzeitlich geprägten) Versuchung, den Frieden „aus dem Stand" schaffen zu wollen? Aber das ist prometheische Überheblichkeit: „Friedensfähig ist der Mensch nicht schon so, wie er faktisch existiert" (63). Wir müssen in den Frieden versetzt sein, um den Frieden wirken zu können; dieses „in den Frieden genommen zu sein" hat viel zu tun mit dem Erleben Gottes, wie *Jesus* ihn geoffenbart hat (3mal spricht Vf. von der „religionsgeschichtlichen Lebensleistung Jesu" im Bezug auf das Gottesbild, 58 ff).
Wer diesen Primat im Ansatz übersieht, baut seinen Frieden (auch als gutmeinender „Friedensstifter") auf Sand: „Groß wie diese Chance ist . . . auch die mit ihr riskierte Gefahr. Hart neben dem Aufbau der neuen, auf liebendes Einvernehmen gegründeten Lebensgemeinschaft droht der Abgrund der Anarchie. Weil der Weg des Friedens an diesem Abgrund entlangführt, gerät der Friedensstifter leicht in den Anschein des Schwärmers, der Utopien nachläuft und dadurch nur zu leicht das Chaos heraufbeschwört. Wenn dieser Anschein vermieden werden soll, muß es gelingen, den Frieden als Realprinzip der Lebensgestaltung glaubhaft zu machen." (68 f).
Kaum einmal war ich so dankbar für ein neues Buch wie nach der Lektüre dieser „Einleitung"!
Linz *Ferdinand Reisinger*

KAMPHAUS FRANZ, *Was dir zum Frieden dient.* (128.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 9,80.

„Der Tag ist nicht mehr weit, an dem die Menschheit wählen kann zwischen Selbstmord und Anbetung", so schrieb Teilhard de Chardin von mehr als 40 Jahren. Wie recht er damit hatte, zeigt die gegenwärtige Weltlage. Das derzeitige Waffenpotential reicht aus, um alles Leben dieser Erde bereits mehrfach zu vernichten. Zahlreiche Friedensbewegungen sind daher in vielschichtiger, aber auch oft unzulässiger Weise um den Frieden in dieser Welt bemüht. Unermüdlich erhebt unser Papst seine Stimme für den Frieden, auch viele Bischofskonferenzen haben sich seinem Ruf angeschlossen.
In diesem schmalen Band versucht der Bischof von Limburg, *Franz Kamphaus*, mit vorzüglicher Kenntnis der aktuellen Literatur und gründlicher exegetischer Behandlung neutestamentlicher Texte, vor allem der Bergpredigt und aus ihr wieder der Antithesen, zu einer vertieften Auffassung der Friedensbotschaft Jesu zu führen. Daß in der Gefährdung des Friedens vor allem das weltweite Rüsten, ein vielseitiges asoziales Verhalten der Menschen zueinander im Vordergrund der Betrachtung steht, ist zunächst verständlich. Daß aber auf den millionenfachen jährlichen Mord an den Ungeborenen kein Bezug genommen wird, erscheint umso mehr ein Mangel, als auch viele Friedensbewegungen dafür keinen Sensus haben. Auch der biblisch wohl begründete Gedanke, daß es kein endloses Friedensreich in dieser Welt geben kann, kommt zu wenig zur Sprache.
Franz von Assisi an den Anfang der Neuzeit zu setzen (S. 16) ist ein kleiner historischer Lapsus.
Linz *Josef Hörmandinger*

RIEGER FRANZ (Hg.), *Friedensgebete aus aller Welt.* (HerBü 1145). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

Der Herausgeber dieses Taschenbuches engagiert sich schon mit mehreren Büchern dieser Art in der Friedensthematik; er will die christlichen Glaubensvorstellungen und die Glaubenshaltungen mit der brennenden Friedensthematik unserer Tage — ohne billiges Harmonisieren — konfrontieren (vgl. *C. Küpper/F. Rieger* (Hg.), Atomwaffen und Gewissen, HerBü 1043).
Gebetbücher solcher Art haben immer Problematisches an sich; sie können und sollen nicht Nach-Schlag-Gebetbücher sein. R. meint darum im Vorwort, daß der rechte „Gebrauch" dieses Büchleins den Zusammenhang von Nachdenken (wie bei einem Gedicht) zum Beten und zum Friedensengagement herbeiführen könnte.
Die Palette der angebotenen Gebete geht vom „Gebet der Vereinten Nationen" (mit einem hochaktuellen Zukunftsbezug: „. . . damit unsere Kinder und Kindeskinder einst mit Stolz den Namen Mensch tragen können") über Privatgebete aus verschiedener Zeit bis zu Texten (Fürbitten etc.) für Friedensgottesdienste.
Es ist nicht überraschend, daß in der Menge der derzeitigen Publikationen auch ein solches Büchlein auf den Markt kam. Aber daß dieses Buch ist, wie es ist (so schlicht, unaufdringlich, dabei doch keineswegs oberflächlich gemacht): das zeugt von der Geisteshaltung und Verantwortung des Herausgebers. Es bräuchte mehr Menschen von diesem Charakter (wo das Beten noch integraler Teil des Engagements ist), dann bräuchte einem um den Frieden in unserer Welt weniger bange sein . . .
Linz *Ferdinand Reisinger*

HEMMERLE KLAUS, *Brücken zum Credo.* Glaubenswege. (272.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 29,80.

Der Verfasser dieses Buches ist bekannt als gediegener Theologe aus der Schule von Bernhard Welte, als ein Mensch geistlichen Lebens und als ein Anreger zum geistlichen Leben. Er ist Bischof von Aachen.
Der Inhalt seines Buches ist nicht leicht wiederzugeben. Der Theologe bleibt im Hinterkopf. Im Vordergrund sucht er Brücken zu bauen zum Glauben. Diese findet er in Erfahrungen, die er mit Menschen macht und die ihm von Menschen vermittelt werden. In einem ersten Teil zeigt er in Bildern und aus Begegnungen Felder auf, in denen der Mensch an eine Grenze kommt und ein Jenseits dieser Grenzen in den Blick kommt. Im zweiten Teil erschließt er wiederum in Erfahrungen und Bildern das Ganze, das im Glaubensbekenntnis erfaßt ist. Es ist Gott, der in Jesus Christus auf uns als Liebe zukommt. Der dritte Teil wendet sich der Hinkehr des Menschen zu Gott zu. In ihm wird vor allem das Wirken des Geistes in der Kirche und die Hinkehr zu Gott vorgestellt.
Es ist das Buch eines Mannes, der gelernt hat, theologisch zu denken und mit der Überlieferung umzugehen. Aber hier setzt er theologisches Denken um in Erfahrung. Doch was geht voraus, das theologische Denken oder die Erfahrung? Es wird eigene und fremde Erfahrung in einem theologischen Denken

verarbeitet zu Brücken zum Glauben, zu einem Glaubensweg.
Dieses Buch wird sicher vielen, die glauben, und vielen, die unterwegs sind zum Glauben, helfen. Von daher ist es zu empfehlen. Freilich wird nicht jeder die aufgezeigten Brücken betreten können oder wollen. Hilfreich wird es vor allem jenen sein, die ähnliche Erfahrungen gemacht haben oder mit Gemeinschaften in Berührung gekommen sind, die gezielt solche Erfahrungen zu vermitteln suchen. Zum andern ist dieses Buch sicher eine wertvolle Hilfe im Dienst der Verkündigung.
Passau *Philipp Schäfer*

HANS URS VON BALTHASAR, *Leben aus dem Tod.* Betrachtungen zum Ostermysterium. (64.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Ppb. DM 8,80.

Das christliche Ostergeheimnis bildet den Kern der urchristlichen Theologie, vorab der paulinischen und johanneischen. Tod und Auferstehung Jesu stehen in der frühchristlichen Liturgie und Verkündigung stärker im Vordergrund als das Geheimnis der Menschwerdung Jesu. Das mag bedingt sein durch die ständige Bedrohung der jungen Kirche in den häufigen Verfolgungen. Aber auch heute, da das Leben von vielen anderen Seiten der Vernichtung ausgesetzt ist, kreisen die Gedanken weitester Bereiche des Menschlichen um Tod und dem, was danach noch etwa zu erwarten sei. Tod und Auferstehung sind daher auch Themen geworden, welche die christlichen Theologen der Gegenwart fordern.
Hans Urs von Balthasar, ein Altmeister der gegenwärtigen katholischen Theologie, hat stets mit der Disziplin seiner Sprachgewalt zu Wesensfragen christlicher Theologie seine Stimme erhoben. Die „Betrachtungen zum Ostermysterium" in ihrer gedanklichen Weite und existentiellen Tiefe zwingen dazu, das eigene Leben und Sterben im Geheimnis des Todes und der Auferstehung Jesu zu sehen.
Linz *Josef Hörmandinger*

URSULA VON MANGOLDT, *Lichtspuren des Glaubens.* Auf dem Weg zu Christus. (160.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.

Ein Sinn für die Fülle und die Spektralfarben des Lichts, das von Christus ausgeht, steht hinter diesem Sammelband.
Das ehrlich selbst Geschaute und Gelebte gibt den Autoren die Freiheit, losgelöst von abgenutzten Formeln und unbeschwert von Absicherungen, von ihrem sehr Persönlichen mitzuteilen.
Die Bündel des Lichts reichen vom spekulativen Abwägen (*Johannes B. Lotz*, „Ich bin das Licht der Welt") bis zum meditativen Eingehen auf das Johannesevangelium (*Heinrich Spaemann*, Die Erweckung des Lazarus für unser Leben), von der Eucharistie der Anbetung (*Kyrilla Spieker*, Anbeten in Geist und Wahrheit) bis zum Versuch, das Auferstehungswunder in Worten unserer Tage auszudrücken (*Elisabeth Ott*, Verwandlung und Auferstehung), vom Wunder der Liebe in der Ehe (*Beda Müller*, Kana liegt überall) bis zum Wunder der Liebe im Zölibat (*Annemarie Schlüter*, Freundschaft und Zölibat), von der alten Regel des hl. Benedikt (*Emmanuel Jungclaussen*, Demut — der Weg des Christen) bis zum charismatischen Neuaufbruch (*Norbert Baumert*, Gegenwart des Geistes als Mitte des Lebens) von der Weggemeinschaft der Emmausjünger (*Otto Knoch*, „Brannte uns nicht das Herz in der Brust, als er mit uns redete?") bis zu den Formen des Gebets, die dem konkreten Leben Mark geben (*Karin Johne*, Mitarbeit an der Schöpfung), vom Wandlungserlebnis des Leidens (*Klaus Thomas*, Christlicher Glaube an den Sinn des Leidens) bis zu den Zusammenhängen von Vergebung und Erlösung (*Ursula von Mangoldt*, Wir leben von der Vergebung).
Quer durch Berufe und Lebensalter, quer durch Spiritualitäten wird die Ökumene des einen Lichts sichtbar, das uralt ist und unversiegbar.
Ein Buch für weite Kreise. Es kräftigt, klärt und ermutigt.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

FRÈRE ROGER, *Blühen wird deine Wüste.* Tagebuchaufzeichnungen (141.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 7,90.

Aus den Notizen der Jahre 1977 bis 1979 von Frère Roger (Roger Schutz-Marsauche) wählten einige Brüder von Taizé Texte und Gebete für diesen 5. Band der Tagebuchaufzeichnungen aus.
Das Buch ist der Widerhall tief erlebter Begegnungen eines Mannes, der mutig genug ist, Kontemplation und Liebestat in Integrität zu leben. Bilder des Geistes und bewegende Kraft des Herzens verschmelzen zur Einheit: die Augen ausgesetzter Kinder, das ikonenhafte Geheimnis alter Menschen, der nie erloschene Vulkan im Hindu, der von der Liebe Gottes ergriffen ist, Prostituierte, in denen etwas vom Herzen Gottes spürbar wird, die Kraft des Verzeihens im afrikanischen Schwarzen, der orthodoxe Bischof, der jedes menschliche Geschöpf vom Geist Gottes bewohnt sieht, der Papst mit der mystischen Leidenschaft für die Zukunftsentwicklung der Menschheit. — Aus vielen Erfahrungen bilden sich Visionen der Hoffnung auf einen „Frühling der Versöhnungen" durch Christengemeinden, die Ferment der Versöhnung sind.
Ein Taschenbuch, das die Lebensbewegung eines Menschen zu vermitteln vermag, dem aus inneren Wunden die Energie zum Lieben erwächst, dem Liebe die Augen öffnet, in dem aus der Wüste des Herzens die Freude aufbricht.
Je länger einer ähnliche Wege kennt und geht, desto mehr wird er es bewundern.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

HANS URS VON BALTHASAR, *Christlich meditieren.* (96.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Ppb. DM 11,50.

Meditation ist heute ein Schlagwort, weit über die Bereiche der Kirche hinaus. Aber nicht wenige verharren im Vorraum eines „autogenen Trainings", selbst, wenn sie sich fernöstlicher Methoden bedienen, was überdies wegen der ganz anders gelagerten weltanschaulichen und religiösen Bedingungen nicht unbedenklich ist. Christliche Meditation geht weit über die Grenzen des Selbst hinaus, kann mit persönlicher Bemühung nie erreicht werden, wenn nicht zuvor die Zuwendung von seiten Gottes da ist (in der Sprache der Theologie: die zuvorkommende

Gnade). Ausgehend vom sich selbst offenbarenden Gott im ewigen Logos, bewirkt durch den uns durch Jesus Christus geschenkten göttlichen Geist wird christliche Meditation nicht nur möglich, sondern kann den um die religiös-christliche Versenkung sich Mühenden weit hineinführen in die Nähe des Geheimnisses der göttlichen Trinität. Vorgezeichnet ist dem Christen dieser Weg durch die Person der Gottesmutter in ihrer umfassenden Hingabe an das ewige Wort des Vaters.
Hans Urs von Balthasar, einer der profundesten und konsequentesten Theologen unserer Tage, legt in dieser Schrift eine „kleine Summe der Meditation und des christlichen Meditierens" vor.
Linz *Josef Hörmandinger*

JAKOBI PAUL, *Damit die Saat aufgeht.* (200.) Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1984. DM 24,80.

Der Autor bzw. Herausgeber der vorliegenden Überlegungen hat einen Zug zum Lebenswichtigen (davon zeugt auch der frühere Band „Damit das Leben gelingen kann"). Er weiß aus Texten (Erzählungen, Märchen, Gedichten) das Lebens-fähige und Lebensträchtige zu erheben, mit Bibeltexten zu konfrontieren und fürs Gebet fruchtbar zu machen.
Die meisten der vorliegenden (46) Überlegenseinheiten zeugen von gezähmter Phantasie, ebenso aber auch von Betroffenheit durch die Lebenssituation heutiger Menschen.
Bei der Verbreitung dieses Buches ist zu wünschen, daß solche Texte nicht einfach übernommen werden; man sollte sie nicht so, wie sie hier geschrieben stehen, neuen Erfahrungsgruppen überstülpen; man kann aber die Grundtexte (Märchen etc.) in einer ähnlichen Weise zu glaubens-gewichtigem Leben erwecken.
Katecheten usw. dürfen sich mit diesen Vorlagen wirklich auseinandersetzen!
Linz *Ferdinand Reisinger*

SPIECKER KYRILLA, *Worte ins Leben.* Schicksalsworte — Wortschicksale. (112.) Walter Verlag, Olten und Freiburg i. B. 1984. Kart. DM 16,80.

Wer Sonntag für Sonntag die Sprachnot in der Verkündigung am eigenen Leib verspürt, ist leicht versucht, sich wie ein Geschäftsmann nach brauchbaren und kaufbaren Behelfen umzuschauen. Das rein äußerliche Nachsagen von Worthülsen, die der Vermittlung mit der eigenen Erfahrung entbehren, wird zum frustrierenden Geschwätz.
Die *Worte ins Leben* entspringen dem Schweigen als der Wiege des Wortes. Sie sind niedergeschrieben von einem „hörenden Herzen", dem das verweilende Verkosten und Verspüren der Innenseite des Lebens nicht fremd ist. In einer Atmosphäre, in der die Sprache der Sehnsucht abgeholzt ist und Worte für Begegnung und personalen Glauben ausgeblutet oder durch das Vielerlei der unverbindlichen Rede verraten sind, sucht die Autorin (Benediktinerin, Ärztin, schaffende Künstlerin, Leiterin von Exerzitien) in Kurzmeditationen, Aphorismen, Interpretationen von Worten der Bibel oder der großen Teresa von Avila und Bildanstössen eigener Werke den Blick für das Urwort (Gott und Gottes Wort), für Wurzelworte (Glauben — Beten — Anbeten), Wortschicksale (Frieden, Freundschaft, Verantwortung, Liebe, Treue, Dienen) und Reizwörter (Zeit, Glück, Erfolg, u. a.) zu schärfen.
Das Buch ist keine theologische Abhandlung. Es kann und will die Argumentation nicht ersetzen. Wenn die Worte einer personalistischen Engführung entgehen wollen, müssen sie vom Leser in die verschiedenen Lebensbereiche übersetzt werden.
Es kann jenen empfohlen werden, die auf die Einladung des schöpferisches Wortes im Hören eingehen und das Urwort Gottes zur Sinnstruktur des eigenen Lebens werden lassen.
St. Georgen/Gusen *Manfred Scheuer*

SHAH IDRIES, *Die Hautprobe.* Anleitung zum Sufi — Pfad. (143.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1984. Ppb. DM 16,80.

Seit einiger Zeit ist eine deutliche Wiederentdeckung des Narrativen festzustellen. Man ist hellhörig geworden für die Wahrheit, die in Geschichten zugleich verborgen und aufgedeckt ist; man weiß wieder, daß die Wahrheit in oft recht widersprüchlich erscheinenden Erzählungen besser vermittelt wird als durch rational und logisch eindeutige Aussagen, die oft genug nur einen Teil von ihr beinhalten.
Die Geschichten des vorliegenden Bändchens wollen dazu verhelfen, daß sich der Betrachter eines Teilausschnittes der (Haut)oberfläche auf das Ganze und das Eigentliche besinnt. Die einzelnen Geschichten sind von einer heiteren Einfachheit getragen, auch wenn manche in ihrer Form spröde sind und den gemeinten Inhalt nicht sogleich preisgeben. Ihre Wirkung hängt ja immer auch davon ab, ob sie der Leser auf sich wirken läßt und ob er wenigstens zu den Lösungen, die sie verschlüsselt aussagen, unterwegs ist.
Der 1924 in Indien geborene Verf. lebt jetzt in England und Saudi-Arabien; er hat sich einen Namen gemacht als Literat und Wissenschaftler (Mitbegründer des Club of Rome). Neben seinen Studien an westlichen Universitäten erhielt er auch eine Ausbildung in den Zentren des Sufismus, einer Bewegung innerhalb des Islam, deren Interesse vor allem auf Mystik und Esoterik gerichtet war, deren Anhänger sich später in religiösen Bruderschaften zusammengeschlossen haben und als „Derwische" („Bettler") bekannt wurden.
Linz *Josef Janda*

VERSCHIEDENES

DREWERMANN EUGEN/NEUHAUS INGRITT, *Das Eigentliche ist unsichtbar.* Der Kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet. (120.) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1984. Geb. DM 28,—.

Der Theologe und Psychologe E. Drewermann betreibt neben dem Geschäft tiefschürfender theologischer Erörterungen auch das „Spiel" der Märchen-Deutung. Was kommt ans Licht, wenn er nun auch das so einmalige und vielbewunderte Märchen vom kleinen Prinzen des Franzosen Antoine de Saint-Exupéry tiefenpsychologisch angeht?

Die Gliederung seiner Deutung macht — ebenso wie der umfassende Anmerkungsapparat (108—120) — erkennbar, daß er gründlich vorgeht. Im Detail sieht man, wie er viele Selbstinterpretationen des Autors aus anderen dichterischen Arbeiten beizieht, um den Symbolen, besonders der Rose, auf die Spur zu kommen. Es ist vor allem die Figur der Mutter, die helfen kann, das Leben zu ergründen. Freilich bleibt hier sogleich offen, ob das Wissen um die biographischen Details die Märchenfiguren ausdeutet oder ob die schriftlich-dichterische Fixierung ein Spiegel konkreter Lebensphasen des Dichters ist.
Man bleibt also — trotz einer so umfassenden Auslegung — mit den eigenen Eindrücken von der Märchen-Geschichte her bei sich selber stehen. Und vielleicht begreift man es erst zuletzt, was schon von Anfang an erkennbar gewesen wäre: das Eigentliche bleibt unsichtbar.
Auch die Batik-Bilder von Ingritt Neuhaus müssen sich den Vorbehalt gefallen lassen, daß sie zum Eigentlichen des Dicht-Dichterischen des Kleinen Prinzen nur selten durchdringen.
Linz *Ferdinand Reisinger*

SPIEGEL YORICK, *Glaube, wie er leibt und lebt.* Teil 1: Die Macht der Bilder (128.); Teil 2: Gottesbilder von Herrschaft und Liebe (152.); Teil 3: Bilder vom neu erstandenen Leben (136.). Kaiser, München 1984. Kart. Teil 1: DM 19,—, Teil 2: DM 22,—, Teil 3: DM 19,—.

Schon mehrmals legte der Frankfurter Professor für evangelische Sozialethik Arbeiten vor, die als gelungene Beispiele der Integration von Theologie und Human- bzw. Sozialwissenschaften angesehen werden können (z. B. Der Prozeß des Trauerns, München, Mainz 1983[5]).
Seine neueste Veröffentlichung greift wieder ein Thema auf, das nur über theologische, soziologische, (pastoral)psychologische, psychotherapeutische und literarische Zugänge erfaßt werden kann: die Ausprägung und Wirkung heutiger Symbole oder wie *Spiegel* sie nennt — "Sinnbilder".
Die Gliederung des Werkes in drei Teilbände hilft dem Leser in der Strukturierung dieses vielfältigen Stoffes. Teil 1 führt ihn zum grundsätzlichen Nachdenken über „Die Macht der Bilder". Die seit der Aufklärung anzutreffenden zwei Systeme von religiösen und weltlichen Sinnbildern werden vorgestellt und auf ihre Wirkung hin untersucht. *Spiegel* stellt dar, wie christliche und politische Sinnbilder in die Enge führen bzw. wie sie auch wieder schöpferisch weiterentwickelt werden können. Teil 2 beschreibt „Gottesbilder von Herrschaft und Liebe" und weist die problematische Verschränkung der Gottesbilder mit Bildern gesellschaftlich-politischer Macht und mit Familienrollen auf, die zu einem langsamen Sterben Gottes führte (86ff). Den verblassenden Bildern des „Oben" setzt Spiegel solche der „Tiefe" und des „Lebens" als Alternative entgegen (123ff). Im „Unten" angesiedelt sind die vier „Bilder vom neu erstandenen Leben" (Teil 3): Körper, Teufel, Opfer und der menschgewordene Gott, zu denen S. verblüffende Zugänge eröffnet, indem er selbstverständlich gewordene gesellschaftliche Einbettungen christlicher Inhalte sichtbar macht und so zu deren Wiedererweckung in ihre religiösen *und* politischen Dimension beiträgt. Wer Anregungen zum Nachdenken sucht, wie (sein) Glaube leibt und lebt, wird sie hier in vielfältiger Weise finden, ohne ihnen immer zustimmen zu müssen. Vor allem Seelsorger(innen) und Religionspädagogen(-innen) sei diese Auseinandersetzung mit den christlichen Symbolen empfohlen.
Graz *Karl Heinz Ladenhauf*

GORITSCHEWA TATJANA. *Von Gott zu reden ist gefährlich.* Erfahrungen im Osten und im Westen (127.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1984. Ppb. DM 14,80.

Dem Phänomen des Wiedererwachens des christlichen Glaubens im russischen Volk steht man im Westen, soweit man dies überhaupt zur Kenntnis nimmt, ziemlich verständnislos gegenüber. Die Frage ist auch keineswegs leicht zu beantworten, wie Menschen, die in einem Land einer über 60jährigen militant atheistischen Herrschaft leben, die weithin völlig atheistisch erzogen wurden, auf einmal eine radikale Hinkehr zum christlichen Glauben vollziehen können. Das umso mehr, als der russisch-orthodoxen Kirche jede Form öffentlicher Verkündigung untersagt ist.
Tatjana Goritschewa, geboren 1947 in Leningrad, hat zwar in ihrem Kindesalter die Taufe empfangen, erhielt aber eine vorwiegend atheistische Erziehung, studierte dann marxistisch-leninistische Philosophie und Radiotechnik, lehrte diese Philosophie als Dozentin der Leningrader Universität, bis sie mit 26 Jahren auf das Evangelium Christi traf. Auf die Frage, was ihr die Hinkehr zu Christus und zur russisch-orthodoxen Kirche erschlossen hatte, gestand sie: Alles, was vorher war, kam ihr wie eine Lüge und Leere vor. Begeistert von Nietzsche, Sartre, Camus und Heidegger blieb das Leben dieser „zornigen Existentialistin" sinnlos, leer. Die östliche Yoga befreite sie nur zu einem bequemen Energetismus. Als sie allerdings eines Tages in ihrem Yoga-Buch als Übung das „Vater Unser" fand und mehrmals hintereinander sprach, erfaßte sie auf einmal zutiefst existentiell die Wahrheit: „Er existiert. Er, der lebendige, persönliche Gott, der mich und alle Kreatur liebt, der die Welt geschaffen hat, der aus Liebe Mensch wurde, der gekreuzigte und auferstandene Gott!" — Alle weiteren Schritte ergaben sich für sie mit zwingender Konsequenz: eine erschütternde Beichte und die Versöhnung, die Erneuerung der Taufgnade und ein beginnendes aktiv-apostolisches Wirken. Sie gründete die erste Frauenbewegung Rußlands mit dem Namen „Maria", veranstaltete Abendkurse und Seminare, gab die Zeitschrift „Frau und Rußland" heraus, der etwas später eine weitere folgte. Und das alles unter ständiger Bespitzelung, im Untergrund. Sie hielt durch, trotz vieler Verhöre und zahlreicher Verhaftungen. Aber eine Woche vor Beginn der Olympischen Spiele in Moskau wurde sie dann von den Gerichtsbehörden vor die Entscheidung gestellt: entweder nach dem Westen auszuwandern oder ins Gefängnis und anschließend in ein Arbeitslager eingewiesen zu werden. Sie war bereit, die Strafe auf sich zu nehmen, wie viele, viele andere ihrer Gefährten. Aber ihr priesterlicher Seelsorger „befahl" ihr, in

die Emigration zu gehen, um dort für die Kirche Rußlands zu wirken. Und das tut sie, unermüdlich und leidenschaftlich.
Vieles, was Tatjana Goritschewa in ihren Erfahrungen über Bekehrungen in Rußland schreibt, mag auf das Unverständnis westlicher Menschen und Christen stoßen. Zu sehr ist unser Glaube geprägt vom Rationalismus, Utilitarismus und Individualismus, zu sehr leben unsere Christen in einem Versorgungschristentum. Vieles in der westlichen Welt, auch im westlichen Christentum ist der Autorin unverständlich, z. B. der ungezügelte Freiheitsdrang, „religiöse Bildung" statt Bekehrung oder auch die Scheu, von den eigentlichen religiösen Anliegen betroffen zu sprechen u. a. m. So gesteht Frau Goritschewa: „Manchmal flehe ich zu Gott: Gib, daß ich hier nicht meine Existenz, meine Seele verliere; gib, Gott, daß nicht die Leere und die Langeweile mich abtöten . . ." Vielleicht hilft aber uns im Verständnis dieser vielen, außergewöhnlichen Bekehrungen in Rußland das Wort einer alten Ordensschwester, das diese zur Autorin in Linz gesagt hatte: seit vierzig Jahren bete ich jeden Tag um die Bekehrung Rußlands, und heute nun habe ich endlich von einem lebendigen Zeugen erfahren, daß in Rußland so viele Menschen auf so wunderbare Weise zu Gott finden.
Das Buch ist wesentlich dazu angetan, unsere eigene Glaubensweise zu überprüfen und die so schwer geprüfte Kirche im Osten nicht zu vergessen.
Linz *Josef Hörmandinger*

NIGG WALTER, *Der Teufel und seine Knechte.* (226.) Walter, Olten 1983. Ln. DM 34,—/sfr 31,—.

„Nichts freut den Teufel mehr, als wenn man ihn nur als die Spaltung des Ichs auffaßt, ihn demnach rein psychologisch sieht" (S. 205). Diese Feststellung scheint auch heute sehr berechtigt und bedenkenswert angesichts der häufigen Gepflogenheit, brutale und unmenschliche Vorkommnisse als Folgen einer Geistesgestörtheit zu erklären. Dostojewski bemerkt zwar einmal, der Teufel sei nicht zu fassen, sondern entgleite immer wieder den Menschen. Daher ist die Frage angebracht: Kann man ein Buch über den Teufel, womöglich gar ein wissenschaftlich begründetes, schreiben?
Walter Nigg, der bekannte reformierte Theologe, der bereits zahlreiche, zumeist hagiographische Bücher geschrieben hat und in diesen nicht selten auf das Element des Dämonischen zu sprechen kommt, verneint es, ein wissenschaftliches Werk über den Teufel schreiben zu können, denn „die Wissenschaft ist eine rationale Sache und der Teufel eine irrationale Erscheinung" (S. 20). Wenn er es trotzdem wagt, ein Buch über den Teufel zu verfassen, dann tut er es in der Berufung auf das Pauluswort: „Wir, die wir nicht auf das Sichtbare sehen, sondern auf das Unsichtbare" (2 Kor 4,8).
In acht Kapiteln setzt er sich in großem Ernst mit der Frage nach dem Teufel und seinem dämonischen Einfluß auf die Welt und die Menschen auseinander. Er geht auf bedeutsame biblische Aussagen ebenso ein wie auf volkstümliche Überlieferungen. Er versucht dämonische Erlebnisse von großen Heiligen (Antonius von Ägypten, Benedikt von Nursia, Bruder Klaus, Pfarrer von Ars), aber auch Martin Luthers dämonische Anfechtungen zu deuten. Ein besonderes Augenmerk wendet er dichterischen Bekenntnissen zu, so z. B. A. v. Chamissos „Peter Schlemihls wundersamer Geschichte", der Novelle „Die schwarze Spinne" von Jeremias Gotthelf, den Schriften der großen Russen Gogol oder Dostojewski und nicht zuletzt Georges Bernanos' Gestalt Abbé Donissan.
Nigg geht mit Sorgfalt und Klugheit aus einer reichen Kenntnis der biblischen Offenbarung und der Literatur an diese heikle Aufgabe und erweist sich dabei als ein tief betroffener religiöser Interpret des „Mysterium iniquitatis". Daß er eine strenge Abrechnung mit aufklärerischen Tendenzen, die den „Lügner von Anbeginn" verdrängen oder hinwegdisputieren wollen, aber ebenso gegen eine Verteufelung dieser Welt vornimmt, zeigt ihn als verantwortungsbewußten Schriftsteller und Theologen.
Linz *Josef Hörmandinger*

BÜHLMANN WALBERT, *Weltkirche.* Neue Dimensionen — Modell für das Jahr 2001. Mit einem Nachwort von Karl Rahner. (247.) Styria, Graz 1984. Kart. S 198,— / DM 29,80.

Diese Neuerscheinung will der Autor methodisch im Sinne einer „Nah-Futurologie" oder einer „induktiven Tendenzkunde" (136) verstanden wissen. Das wichtige Buch will in seinem pastoralen Grundanliegen „einige hervorstechende Züge der neuen Kirchensituation ins Bewußtsein rufen" (7).
Im *ersten Teil* („Neue Dimensionen") stellt B. zu Beginn die „Kirche des Abendlandes" einer kommenden „Kirche der Welt" gegenüber. Dieser epochale Wandel zeichnet sich eindrucksvoll auf der statistischen Ebene ab: Im Jahr 2000 werden voraussichtlich nur mehr 30 % aller Christen (1900: 85 %) der westlichen Welt angehören. In den Kap. 2—4 folgenden Situationsanalysen der Kontinentalkirchen Lateinamerikas, Afrikas und Asiens, die vor allem an sein Buch „Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche" (1974) erinnern. Kap. 5—8 heben vier Themen hervor, welche die „drei südlichen Kontinentalkirchen" (22) in ihrer Glaubensverkündigung prägen: Gerechtigkeit, Friede, Hoffnung und Brüderschaft. Sie zeichnen sich als kerygmatische Schwerpunkte für die Weltkirche von heute und morgen ab.
Im *zweiten Teil* („Modell für das Jahr 2001") wird der Umschichtungsprozeß der Kirche dargestellt. Eine „neue Kirchenpräsenz" (Kap. 9) sei im Entstehen, aus der sich für den Autor „schwerwiegende Fragen an die (gegenwärtigen) Kirchenstrukturen" (158) ergeben; verbunden mit dem Postulat einer „neuen Kirchenstruktur" (Kap. 10), sieht B. die Notwendigkeit einer „neuen Kirchentätigkeit" (Kap. 11) und einer „neuen Kirchenunion" (Kap. 12). Es geht hier um Dezentralisierung, Einheit in Vielfalt und gegenseitigen Austausch von Geld, Personal, Theologie und pastoralen Erfahrungen.
Eine grundsätzliche Frage stellte sich bei der Lektüre des Buches: Wurde bei dem Bemühen, sich „vom pastoralen Standpunkt aus mit der konkreten Kirche" zu befassen (136), die exegetischen und dogmatischen Implikationen der behandelten Themen genügend berücksichtigt? Die Relevanz pastoraler Aussagen über die je neuen Aufgaben der Kirche ergibt sich

doch immer wieder aus einer sorgfältigen Bestandsaufnahme und Analyse der konkreten Herausforderungen, die in den jeweiligen Zeitverhältnissen liegen, *und* aus einer immer neuen Besinnung darauf, wie sich die Kirche aus ihrem in Christus wurzelnden Sein heraus in diese wechselnden Aufgabenstellungen hinein zu verstehen und geschichtlich zu verwirklichen hat. In diesem Sinne erscheint auch und gerade für den *pastoralen* Weg der Kirche in ihr drittes Jahrtausend hinein eine neue, tiefere Besinnung auf ihr Geheimnis in Christus unbedingt notwendig. In dem vom Autor dem Buch als Nachwort beigegebenen Artikel „Perspektiven der Pastoral der Zukunft" von *Karl Rahner* heißt es: „Kann und muß es nicht in der Kirche eine weiter als bisher vorausschauende globale Strategie der Seelsorge geben? Das scheint mir eine echte, nicht deutlich genug gesehene Frage für die heutige Kirche zu sein. Die Frage zu stellen, wenn auch höchst unbeholfen und stotternd, scheint mir auch eine Weise zu sein, in der Pastoraltheologie getrieben werden muß. Das geschieht — vielleicht nur ansatzweise, aber wirklich — in diesem Buch Bühlmanns" (234).

Man gewinnt beim Lesen dieses packenden und aufrüttelnden Buches die Überzeugung, daß seine Aussagen ebenso engagiert aus christlichem Glauben und Hoffen heraus diskutiert werden sollen, wie der Autor sie formuliert hat. Man wird dabei vielleicht auch neu entdecken, wie schön es ist, mit Menschen wie Bühlmann in die Zukunft unterwegs zu sein.

Mödling *Andreas Bsteh*

Eingesandte 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.

BAIER WALTER, *Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi.* Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805—81). (Münchner Theol. Studien, II. Syst. Abt., Bd. 45). (410.) Eos-Verlag, St. Ottilien 1984. Kart. DK 75,—.

BAUDLER GEORG, *Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen.* (Uni-Tb. 1306). (329.) Ferd. Schöningh, Paderborn 1984. Kart. lam. DM 29,80.

BAUER DOLORES M., *Frieden lernen.* (32. u. 9 SW-Abb.) Veritas, Linz 1984. Geh. S 28,— / DM 4,—.

BERNING VINCENT, *Systematisches Philosophieren.* Zwischen Idealismus und Neuscholastik um die Jahrhundertwende. Studien zur christlichen Philosophie Herman Schells. (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, N.F., H. 42). (373.) Schöningh, Paderborn 1984. Kart. DM 44,—.

BISER EUGEN, *Menschsein und Sprache.* (94.) Otto Müller Verlag, Salzburg 1984. Kart. S 108,—.

BREID FRANZ, *Landpastoral im Kontext der Entwurzelung.* (432.) Veritas, Linz 1984, Brosch. S 348,— / DM 49,80.

BUCHHEIM FIDES, *Der Gnadenstuhl.* Darstellung der Dreifaltigkeit. (84./8 Farbb./17 s/w-Abb.) Echter, Würzburg 1984. Pappb. S 298,— / DM 39,—.

BÜHLMANN WALTER, *Schlüssel zu „Gesetz und Propheten".* Hinführung zum Alten Testament für die Praxis — eine Handreichung für Schule und Erwachsenenbildung. (200.) Rex Verlag, Luzern 1984. Linson. sfr 32,—.

DIRNBECK JOSEF / ROSCHER FRANZ, *Das kleine Adventbuch.* 24 Rendezvous. (104.) Herold, Wien 1984. Kart. lam. S 128,— / DM 18,—.

DREWERMANN EUGEN, *Psychoanalyse und Moraltheologie 3: An den Grenzen des Lebens.* (280.) Grünewald, Mainz 1984. Kst. DM 29,80.

DREXEL ALBERT, *Aszese und Mystik.* (192.) Miriam, Jestetten 1984. Kart. DM 8,80 / S 70,40.

EGGER WILHELM u. a., *Come e perché la pace in un mondo di peccato.* (154.) Instituto di Scienze Religiose in Trento 1984. Kart. L. 12.000.

EXELER ADOLF, *Jungen Menschen leben helfen.* Die alten und die neuen Werte. (256.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 26,80.

FRANK KARL SUSO, *Grundzüge der Geschichte der alten Kirche.* (Grundzüge, Band 55). (XI u. 192.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Kart. DM 31,— (für Mitglieder DM 22,—).

GAGG ROBERT P., *Hugenotten.* Profil ihres Glaubens. (326.) Friedrich Reinhardt, Basel 1984. Kart. sfr. 29,80.

GELMI JOSEF, *Die Brixener Bischöfe in der Geschichte Tirols.* (304. u. 8 Farbb./94 s/w Abb.) Athesia, Bozen 1984. Pappband lam. S 290,—.

GERNET JACQUES, *Christus kam bis nach China.* Eine erste Begegnung und ihr Scheitern. Aus dem Französischen übersetzt von Christine Mäder-Viragh. (344.) Artemis, Zürich-München 1984. Geb. sfr 58,— / DM 68,—.

GHIBERTI GIUSEPPE u. a., *Papato e istanze ecumeniche.* (224.) Instituto di Scienze Religiose in Trento 1984. Kart. L. 15.000.

GOLDBRUNNER JOSEF, *Bibelkurs 3 — Die Zwischenzeit.* Besinnungen auf die Heilsgeschichte. (128.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 14,80.

GRIFFITHS BEDE, *Die Hochzeit von Ost und West.* Hoffnung für die Menschheit. (218.) Otto Müller Verlag, Salzburg 1984. Kart. S 210,—.

HOLLMANN KLAUS, *Glaube läßt sehen.* Predigten zum Lesejahr B. (264.) Bonifatius, Paderborn 1984. Kart. DM 26,80.

HUME BASIL, *Pilgerbuch des Lebens.* (232.) Herder Freiburg 1984. Geb. DM 28,50.

IRSIGLER HUBERT, *Psalm 73 — Monolog eines Weisen.* Text, Programm, Struktur. (Münchner Univ. Schriften Kath.-Theol. Fakultät, Bd. 20). (XII u. 404.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1984. Kart. DM 40,—.

JOHANNES XXIII., *Mein Rosenkranz.* (80.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 12,80.

KASPAR PETER PAUL, *Die Uhren lügen.* Von der Gelassenheit im Umgang mit der Zeit. (94.) Herder, Wien 1984. Ppb. S 90,— / DM 12,80.

KAUFMANN LUDWIG, *Damit wir morgen Christ sein können.* Vorläufer im Glauben. Johannes XXIII., Charles de Foucauld, Oscar Romero. (160.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 16,80.

KREMER EVA-MARIA, *Bittere Bonbons.* Erzählungen aus der Dritten Welt. (126.) Herold, Wien 1984. Kart. lam. S 178,— / DM 24,80.

KREMER JACOB, *Lebendig ist das Wort.* Kurzfassungen und Erläuterungen der Sonntagsevangelien (Lesejahre A, B, C). (376.) Herder, Wien 1984. Geb. S 268,— / DM 38,—.

KÜNZLI JOSEF, *Ich bin das Zeichen.* (128.) Miriam, Jestetten 1984. Kart. S 62,— / DM 7,80.

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Götter und Menschen im alten Mexiko.* (204.) Walter-Verlag, Olten 1984. Ln. DM 29,80 / sfr 27,50.

LEITNER ENGELBERT, *Franz Josef Rudigier.* (36.) Veritas, Linz 1984. Geh. S 28,—.

LIGGES WULF (Bilder) / LEHMANN LEONHARD u. PRAXMARER BERNHARD (Texte), *Sonnengesang des Franz von Assisi.* (100. mit 24 doppelseitigen Farbbildern) Tyrolia, Innsbruck 1984. Ln. S 280,— / DM 39,—.

LJUBIĈ MARIJAN, *Medjugorje.* Kurzbericht über die Marienerscheinungen. (48.) Miriam, Jestetten 1984. Geh. S 16,— / DM 2,—.

LORETZ OSWALD, *Psalm 29.* Kanaanäische El- und Baaltraditionen in jüdischer Sicht. (Ugaritisch-biblische Literatur). (168.) CIS-Verlag, Soest 1984. Kart. lam.

LÜTHOLD-MINDER IDA, *Der Flüeli-Kaplan Alois Stockmann.* (224. u. 12 Bildtafeln) Miriam, Jestetten 1984. Brosch. DM 14,80 / S 118,40.

MAY GEORG, *Die alte und die neue Messe.* Die Rechtslage hinsichtlich des Ordo Missae. 3. durchgesehene und mit einem Register versehene Auflage. (106.) Una Voce, Düsseldorf und Verlag Hans Richarz, Sankt Augustin 1984. Kart. DM 8,—.

MAY GEORG, *Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche.* (Una Voce Korrespondenz, Zweite durchgesehene und mit einem Register versehene Auflage des Heftes 1-2/1983). (270.) Una Voce Korrespondenz, Düsseldorf 1984. Kart. DM 15,— (für Abonnenten DM 10,—).

MEIER ERHARD, *Kleine Einführung in den Buddhismus.* (HerBü 1158) . (160.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.

MEURERS JOSEPH, *Gott — bist Du?* Erleben — Fragen — Antworten. (240.) Styria, Graz 1984. Kart. S 198,— / DM 29,80.

MÖLLER JOSEPH, *Fundamentalethik und Menschenrechte.* Geschichtliche Hinführung. Begründende Thesen. (Schriften der Päd. Arbeitsstelle für Erwachsenenbildung, Nr. 11). (96.) Neckar-Verlag, Villingen-Schwenningen 1984. Kart.

MÜLLER KARL, *Friedrich Schwager.* Pionier katholischer Missionswissenschaft. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, nr. 34). (207.) Steyler Verlag, Nettetal 1984. Kart. DM 29,50.

NAUMANN MICHAEL, *Strukturwandel des Heroismus.* Vom sakralen zum revolutionären Heldentum. (292.) Athenäum, Königstein/Ts. 1984. Kart. DM 48,—.

NOUWEN HENRI J. M., *Der dreifache Weg.* Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 19,80.

OHLIG KARL-HEINZ, *Die Welt ist Gottes Schöpfung.* Kosmos und Mensch in Religion, Philosophie und Naturwissenschaften. (Sachbücher zu Fragen des christlichen Glaubens). (172.) Grünewald, Mainz 1984. Ppb. DM 25,—.

POHLE LUTZ, *Die Christen und der Staat nach Römer 13.* Eine typologische Untersuchung der neueren deutschen Schriftauslegung. (184.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 28,—.

PREE HELMUTH, *Österreichisches Staatskirchenrecht.* (Springers Kurzlehrbücher der Rechtswissenschaft). (XII und 152.) Springer, Wien-New York 1984. Geh. S 280,— / DM 40,—.

RAHNER KARL, *Horizonte der Religiosität.* Kleine Aufsätze, hg. von Georg Sporschill. (Edition Entschluß). (208.) Herold, Wien 1984. Kart. S 178,— / DM 24,80.

RIEBL MARIA, *Sterben: Begegnung, die verwandelt.* (24. u. 11 sw-Abb.) Veritas, Linz 1984. Geh. S 28,— / DM 4,—.

SCHATZGEYER KASPAR OFM., *Schriften zur Verteidigung der Messe.* (Corpus catholicorum, Bd. 37). (630.) Aschendorff, Münster 1984. Kart. DM 268,—.

SCHAUBE WERNER, *Glaubenskurs.* Impulse und Praxismodelle für die Gemeindekatechese. (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 15,80.

SCHEDL CLAUS, *Zur Christologie der Evangelien.* (269.) Herder, Wien 1984. Ppb. S 260,— / DM 36,80.

SCHENKE LUDGER, *Die wunderbare Brotvermehrung.* Die ntl. Erzählungen und ihre Bedeutung. (176.) Echter, Würzburg 1984. Brosch. DM 24,— / S 182,—.

SCHLEMMER KARL, *Gemeinde am Sonntag.* Die Feier von Wortgottesdiensten ohne Priester. Lesejahr B. (294.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 38,—.

SCHMATZ FRANZ, *Begleitung.* Die vergessene Dimension in der Seelsorge. (120.) Herder, Wien 1984. Ppb. S 140,— / DM 19,80.

SCHMIDT HEINZ, *Religionsdidaktik.* Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht. Band II: Der Unterricht in Klasse 1—13. (Theologische Wissenschaft, Bd. 16,2). (320.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. Dr. 49,80.

STEINGRIMSSON SIGURDUR ÖRN, *Tor der Gerechtigkeit.* Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung der sogenannten Einzugsliturgie im AT: Ps 24, 3—5, Jes. 33,14—16. (Münchner Univ. Schriften, Kath.-Theol. Fakultät, Bd. 22). (XIV u. 188.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1984. Kart. DM 32,—.

STRAUSS HANS, *Messianisch ohne Messias.* (Europäische Hochschulschriften, Bd. 232, Reihe XXIII:: Theologie). (168.) Peter Lang, Frankfurt 1984. Kart. sfr. 36,—.

Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen. (Sonderdruck aus „Dokumente wachsender Übereinstimmung"). (50.) Otto Lembeck, Frankfurt und Bonifatius, Paderborn 1984. Geh. DM 6,80. (Mengenpreise).

THIEL JOSEF FRANZ / HELF HEINZ, *Christliche Kunst in Afrika.* (360. u. 603 Abb.) Dietrich Reimer Verlag, Berlin 1984. Ln. DM 88,—.

THUDICHUM MARINA, *Bitten und danken.* Gebete für Kinder. (32.) Auer, Donauwörth 1984. Geb. DM 7,80.

URBAN HANS JÖRG / WIELAND WOLFGANG, *Was ist evangelisch, was katholisch?* (Reihe: Handreichungen f. Erwachsenenbildung, Religionsunterricht und Seelsorge „Zum Thema"). (112.) Bonifatius, Paderborn 1984. Kart. DM 9,80.

VANONI GOTTFRIED, *Der Mann, der Taube hieß.* Mit Kindern die Bibel lesen. Das Buch Jona. (208.) Herder, Wien 1984. Ppb. Illustriert von Lisa Bass und Hans Escher. S 140,— / DM 19,80.

VANONI GOTTFRIED, *Literarkritik und Grammatik.* Untersuchung der Wiederholungen und Spannungen in 1 Kön 11—12. (Münchner Univ.-Schriften, Kath.-Theol. Fakultät, Bd. 21). (816.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1984. Kart. DM 39,—.

WEIS CHRISTIAN, *Zeugen Jehovas — Zeugen Gottes?* Eine Hilfe zur kritischen Auseinandersetzung mit der Lehre der Wachtturm-Gesellschaft. (112.) Verlag St. Peter, Salzburg 1984. Kart. S 120,—.

WENGER J. C., *Die Täuferbewegung.* Eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre. (176.) Oncken, Wuppertal 1984. Kart. DM 12,80.

WESS PAUL, *Firmung.* Hinführung in der Pfarrgemeinde. (192.) Herold, Wien 1984. Brosch. S 198,— / DM 28,—.

WICKERT ULRICH, *Maria — Mutter der Kirche.* (16.) Miriam, Jestetten 1984. Geh. S 8,— / DM 1,—.

WILKY MARIA, *Gott.* Richtung und Wegweiser unseres Lebens. (160.) Miriam, Jestetten 1984. Kart. S 70,40 / DM 8,80.

HERAUSGEBER

ABDULLAH MUHAMMAD SALIM / KHOURY ADEL THEODOR, *Mohammed für Christen.* Eine Herausforderung. (HerBü 1137). (192.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.

ALBUS MICHAEL, *Die Welt ist voller Hoffnung.* Ein Buch der guten Initiativen. Mit zahlreichen Abbildungen. (232). Grünewald, Mainz 1984. Flex. DM 29,80.

BEER RAINER / LEIDL AUGUST / MÜHLEK KARL / SCHRÖGER FRIEDRICH, *Diener in Eurer Mitte.* Zum 75. Geburtstag von Bischof Antonius. (Schriften der Universität Passau, Kath. Theologie, Bd. 5). (434.) Passavia Univ.-Verlag, Passau 1984. Geb. DM 29,80.

BISER EUGEN, *Jesus für Christen.* Eine Herausforderung. (HerBü 1157). (192.) Herder, Freiburg 1984. Kart. 8,90.

BREUNING WILHELM, *Trinität.* Aktuelle Perspektiven der Theologie. (Qu.disp. 101). (182.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 39,—.

GRESCHAT MARTIN, *Alte Kirche I und II.* Gestalten der Kirchengeschichte. (I: 304./8 s/w Abb., II: 304./17 s/w Abb.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. Ln. DM je Band 89,— (Subskr. 79,—).

HARTONG KONRAD / HOHMANN REINHARD, *2001 — Kirche auf dem Weg ins Dritte Jahrtausend.* Ein Lesebuch. (144.) Grünewald, Mainz, in Gemeinschaft mit Missio aktuell Verlag, Aachen 1984. Kart. DM 19,80.

HENRIX HERMANN HANS, *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott.* Zum Werk von Emmanuel Levinas. (112.) Einhard-Verlag, Aachen 1984. (Aachener Beiträge zu Pastoral- und Bildungsfragen, Bd. 13). Efalin DM 12,—.

ISERLOH ERWIN, *Katholische Theologen der Reformationszeit 1.* (KLK, Bd. 44). (132. u. 5 Abb.) Aschendorff, Münster 1984, Kart. DM 26,—.

JÄGER WILLIGIS, *Gebet des Schweigens.* Eine Schule der Kontemplation nach der „Wolke des Nichtwissens". (96.) Otto Müller. Salzburg 1984. Kart. S 124,—.

JASPERT BERND, *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung.* (XI. u. 458.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Ln. DM 65,— (für Mitglieder DM 44,—).

KARNER PETER, *Wer glaubt, ist frei.* Aus den Schriften des Reformators Ulrich Zwingli. (144.) Herder, Wien 1984. Ppb. DM 13,80 / S 98,—.

KARWATZKI IRMGARD, *Sinn-voll heilen.* Viktor E. Frankls Logotherapie — Seelenheilkunde auf neuen Wegen. (HerBü 1156). (160.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.

KERTEGLE KARL, *Ethik im Neuen Testament.* (Qu.disp. 102). (214.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 45,—.

KLINGENSTEIN GRETE, *Krise des Fortschritts.* (Studien zu Politik und Verwaltung, Band 5). (172.) Böhlau, Wien 1984. Brosch. DM 38,— / S 240,—.

KURZ PAUL KONRAD, *Wem gehört die Erde?* Neue religiöse Gedichte. Mit einer Beilage: „Gedichte lesen — Gedichte verstehen". (284. u. 32.) Grünewald, Mainz 1984. Ln. DM 38,50.

LEIDL AUGUST, *Bistumspatrone in Deutschland.* Festschrift für Jakob Torsy zum 9. Juni/28. Juli 1983. (224.) Schnell & Steiner, München 1984. Pappb.

MOSIS RUDOLF u. a., *Vater unser.* Predigten. (Bausteine Gemeinde 2). (56.) Franz Sales Verlag, Eichstätt 1984, Kart.

PICHLER ISFRIED H., *Totenbuch des Stiftes Schlägl (1630—1800).* (340.) Eigenverlag, Stift Schlägl 1984. Geb.

PLATE MANFRED u. a., *Begründetes Vertrauen.* Impulse und Orientierungen für christliches Leben heute und morgen. (160.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 22,—.

REPGEN KONRAD, *Hubert Jedin — Lebensbericht.* Mit einem Dokumentenanhang. (Reihe A: Quellen Band 35, Zeitgeschichte). (XIV u. 306.) Grünewald, Mainz 1984. Ln. DM 48.—.

SCHREITER ROBERT, *Erfahrung aus Glauben.* Edward Schillebeeckx-Lesebuch. (327.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 38,—.

SCHUBERT VENANZ, *Karl Marx (1818—1883).* Eine Ringvorlesung der Universität München. (Wissenschaft und Philosophie, Interdisziplinäre Studien, Bd. 1). (426.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1984. Kart. DM 16,80.

SKOWRONEK ALFONS, *Martin Luther in ökumenischer Reflexion.* Symposion zum 500. Geburtstag des Reformators veranstaltet von Lehrstuhl für ökumenische Theologie der Akademie für Kath.-Theol. in Warszawa von 9. bis 10. November 1982. (161.) Akademia Teologii Katolickiej, 01—653 Warszawa, ul. Dewajtis 3, 1984. Kart.

Der aktuelle Zeitschriften-Tip:

„Kunst und Kirche", Heft 1/1985
Thema: Mit Geschichte leben

In der Architektur werden wir Zeugen einer Kollision von Leitbildern: Die Rückbesinnung auf den lebendigen Teil der Überlieferung kollidiert mit dem Leitbild der klassischen Moderne, das Leben aus eigener Kraft und ohne geschichtlichen Bezug neu zu gestalten.

Das neue Heft von „Kunst und Kirche" weist einen Ausweg aus diesem Dilemma. Mit Geschichte leben kann nur heißen: In gestaltender Auseinandersetzung.

Aus dem Inhalt:

Lothar Kallmeyer: Zwischen Interpretation und Rekonstruktion / Die dramatische Inszenierung eines archimedischen Punktes / Form Follows Fiction * Udo Mainzer: Denkmalpflege und Kirchen * Friedhelm Grundmann: Klassik und Romantik — Wurzeln der modernen Architektur * (Interview mit Wolfgang Pehnt): Plädoyer für einen kritischen Historismus * B. Hirche / F. Grundmann / O. Rehder: Die Chance nach dem großen Brand * Reinhard Gieselmann: Heilig-Geist-Kirche Markgröningen * Heinz Tesar: Pfarrkirche Unternberg * Georg und Ingrid Küttinger: Jakobuskirche und Gemeindehaus Wettstetten * Günter Rein: Erfahrungen von Gemeinden mit renovierten Kirchen.

BESTELLCOUPON

Ich bestelle: ..... Exemplar(e) Nr. 1/1985 zum Preis von öS 105.— / DM 15,— / sfr 13,50

..... ein Abonnement zum Jahrespreis von öS 350.— / DM 49,50 / sfr 47,— (inkl. MWSt., zuzügl. Porto)

Lieferung an folgende Adresse:

Vor-/Zuname: .....

Anschrift/Straße: .....

PLZ/Wohnort: .....

....

Datum Unterschrift

Einsenden an: OÖ. Landesverlag Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz

NEUES ARCHIV

für die
Geschichte der Diözese Linz

3. JAHRGANG ABGESCHLOSSEN

ZIELSETZUNG und Aufgabe der Zeitschrift ist es, Bausteine zu einer umfassenden Kirchengeschichte des Landes zu sammeln. Zugleich soll möglichst vielen der Zugang zu den Quellen eröffnet und so zur Auseinandersetzung mit der Pfarr- bzw. Diözesangeschichte angeregt werden.

AUS DEM INHALT DER BISHER ERSCHIENENEN JAHRGÄNGE:

1. JAHRGANG (1981/82):
Zur Toleranzgesetzgebung Kaiser Josefs II.
Geistliche Mittelschulen in OÖ.
Briefe des Bischofs Gall

2. JAHRGANG (1983/84):
Pius VI. in Wels
Severin — Staatsmann und Heiliger
Ein Teppich für Heinrich Himmler
Rückzug des Klerus aus der Politik (1933)
125 Pfarren feiern 200jähriges Jubiläum
Märzerklärung des österr. Episkopates

3. JAHRGANG (1984/85):
Bischof Rudigier — Geistiges Profil und bleibende Leistung
Kaiserliches Ernennungsschreiben für den ersten Linzer Bischof
Das Schicksal der Gründungsurkunden des Bistums Linz
Die Errichtung von Ordensniederlassungen in Oberösterreich
im Dienste der katholischen Erneuerung
Kirche in OÖ. zwischen Widerstand und Anpassung

4. JAHRGANG (in Planung):
Kapuzinerklöster im Innviertel
Die Linzer Domfenster
Militärseelsorge in OÖ.
Sekten im Innviertel

Die Abgabe der Einzelhefte (1—2 im Jahr) erfolgt zum Selbstkostenpreis (derzeit: je nach Umfang S 70.— bis S 80.—).

Bestelladresse: ORDINARIATSARCHIV LINZ, 4020 LINZ, HARRACHSTRASSE 7.



Leben um zu lieben

Worte zur Trauung

Herausgeber Roland Breitenbach

Grünewald

Roland Breitenbach (Hg.)
Leben um zu lieben

Worte zur Trauung
Ca. 112 S. Flex. Ca. DM 16,80

Eine große seelsorgerliche Chance bietet sich in der Vorbereitung und Durchführung der kirchlichen Trauung. Dabei spielt die Trauansprache eine wichtige Rolle, erreicht sie doch neben dem Brautpaar selbst viele Gäste, die vielleicht seit langer Zeit wieder einmal Kontakt zur Kirche bekommen. Diese Sammlung enthält Trauansprachen von Pfarrern und Theologen (wie Romano Guardini, Gerhard Lohfink, Norbert Lohfink, Franz Josef Stendebach u.a.), von Laientheologen, Vätern und Müttern (wie Günter Stachel, Rosemarie Harbert, Maria Opdenberg u.v.a.). Eingeleitet werden die Ansprachen durch knappe Einführungen, die auch als Motiv für den Trauungsgottesdienst dienen können. Je ein Text zur Feier der Silbernen und Goldenen Hochzeit wurde mit aufgenommen. Ergänzend sind 60 „Trausprüche" beigefügt. Die Fülle von verschiedenen Zugängen zum menschlichen und theologischen Gehalt der Liebe macht den besonderen Reiz dieses Buches aus. Es ist zugleich eine unerschöpfliche Anregung für Seelsorger und ein treffendes Geschenk für Braut- und Ehepaare.

Matthias Grünewald Verlag
Mainz

„Alle Liebe, die gesät wird, geht einmal auf"

Roland Breitenbach (Hg.)
Eine Zeit des Glücks

Kleines Brevier für Verliebte, Verlobte und Verheiratete
Mit zahlr. Fotos und Illustrationen
152 S. Flex. DM 19,80

Seit einiger Zeit ist der Name des Verfassers immer wieder in den Zeitungen zu lesen – und in aller Regel ist der Anlaß eine nicht alltägliche Idee des Schweinfurter Pfarrers, meist im Zusammenhang mit Ehevorbereitung und -begleitung. Für das vorliegende Thema also ein idealer Verfasser – und man merkt es dem hübsch aufgemachten Buch auch an, daß hinter ihm jemand steckt, der recht unkonventionell denkt und agiert. Auf jeden Fall dürfte er seine Absicht erreichen: den Leser nachdenklich zu machen und zum Gespräch zu bringen mit seinem Partner. Daß das Schmunzeln nicht zu kurz kommt, sei anerkennend vermerkt. Ein schönes Geschenk für junge Leute, auch unabhängig davon, ob sie sich schon konkret mit dem Gedanken an Heirat beschäftigen.

Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg

H. Becker und R. Kaczynski:

Liturgie und Dichtung · Ein interdisziplinäres Kompendium

I. Historische Präsenstation

XIII und 902 Seiten, gebunden,
DM 148.- EOS Buch 281

II. Interdisziplinäre Reflexion

XIII und 1030 Seiten, gebunden,
DM 148.- EOS Buch 282

Über die Erfahrung des lebendigen Gottes kann man nicht reden, und doch darf man darüber nicht schweigen; man kann sie nur in Bildern veranschaulichen, in Dichtung zu Wort bringen und im Gesang anklingen lassen. Bevorzugter Ort, an dem Glaubenserfahrung ihren Ausdruck findet, ist die liturgische Feier. Weil Theologie ihren Ursprung in der Liturgie hat und liturgische Sprache zutiefst poetische Sprache ist, ist Poesie die Ur-Sprache aller Theologie. Der Aufarbeitung dieser in der Forschung bisher vernachlässigten Thematik dient das Kompendium »Liturgie und Dichtung«. **Im ersten Teil** des Werkes wird die reiche Überlieferung liturgischer Dichtung von den jüdischen Wurzeln bis zur Gegenwart exemplarisch dargestellt. **Der zweite Teil** stellt die Frage nach der Bedeutung dieser Tradition für Kultur, Theologie und Liturgie und versucht so eine geistesgeschichtliche und spirituelle Standortbestimmung.

68 Forscher des In- und Auslands und der verschiedensten wissenschaftlichen Disziplinen (Vgl. **Philipp Harnoncourt**: »So sie's nicht singen, so gleuben sie's nicht«. Singen im Gottesdienst: Ausdruck des Glaubens oder liturgische Zumutung)vermitteln hier nicht nur den bibliographisch erschlossenen Stand der Forschung, sondern führen diese einen entscheidenden Schritt weiter. Mit dem interdisziplinären Kompendium liegt somit ein bedeutendes Handbuch vor, das nicht nur in jede theologische Fachbibliothek gehört, sondern auch in den Bibliotheken der angrenzenden Wissenschaften (Judaistik, Orientalistik, Mediaevistik, Germanistik, Musikwissenschaft etc.) nicht fehlen darf. Darüber hinaus bietet es mit seiner Interpretation ausgewählter Texte eine geeignete Hinführung zu den Quellen christlicher Spiritualität.

Fordern Sie bitte einen Sonderprospekt an!
Im Anhang des folgenden Büchleins sind alle Artikel von »Liturgie und Dichtung« enthalten.

Bernhard Sirch

O Gott, komm mir zu Hilfe

Das immerwährende Gebet bei Johannes Cassianus

60 Seiten, broschiert mit vierfarbigem, glanzkaschiertem Umschlag,
DM 3,80 EOS Buch 159

In dem schmalen Büchlein hat der Benediktiner Bernhard Sirch einen schönen Durchblick durch eine eher liturgische Form des gleichen Herzensgebetes gegeben; schöne patristische Texte und kluge Anweisungen (vgl. zu »Meditatio« und »Ruminatio«, dem »wiederkäuenden« Verinnerlichen eines Bibeltextes) können zur Vertiefung des christlichen Betes helfen und zeigen, daß das Herzensgebet mehr ist als nur eine spezielle Methode; es kann und soll zur christlichen Lebenshaltung werden.

Josef Sudbrack in Geist und Leben 3/1984

Josef Pascher

Die Orationen des Missale Romanum Papst Pauls VI.

Herausgegeben von Prof.Dr.Dr.Walter Dürig

Alle Bände sind gebunden, haben einen glanzkaschierten vierfarbigen Umschlag.

I.Teil: **Die Advents- und Weihnachtszeit**
X und 163 Seiten, DM 19,80 EOS Buch 190

II.Teil: **Fastenzeit und Karwoche**
X und 183 Seiten, DM 19,80 EOS Buch 177

III.Teil: **Osterzeit**
X und 139 Seiten, DM 19,80 EOS Buch 173

IV.Teil: **Im Jahreskreis**
X und 145 Seiten, DM 19,80 EOS Buch 168

Die zumeist sehr alten Orationen des neuen Meßbuches können im konkreten liturgischen Vollzug aus mehrfachen Gründen kaum in ihrer inhaltlichen Dichte voll erfaßt und zur Wirkung gebracht werden. Die Erschließung des Textsinnes ist für den Priester als deren Sprecher ebenso wichtig, wie sie für eine aktive Beteiligung aller Anwesenden notwendig ist. Der vor einigen Jahren verstorbene Liturgiker J.Pascher hatte ständig die Aufgabe der Auslegung liturgischer Texte verfolgt. Die Ergebnisse dieser vor allem in den letzten Lebensjahren intensiven Arbeiten sind in dem nun vorliegenden vierbändigen Kommentar veröffentlicht: Es wird jeweils der deutsche Text der Orationen bzw. anderer wichtiger euchologischer Teile geboten. Die Erklärungen sind detailliert und zugleich auf das Wesentliche beschränkt; gegenüber bereits vorliegenden Kommentaren sind sie ausgewogen und stützen sich auf sehr gute Kenntnisse der Theologie und Geschichte der Liturgie und der Sprache; der Verfasser geht auch auf die verschiedenen Akzentuierungen des lateinischen und deutschen Textes ein. Die handlichen Kommentare bieten so eine hervorragende Hilfe zum vergegenwärtigenden »Nachbeten« und sind zugleich eine Einführung in das jeweilige Fest.

Zeitschrift für katholische Theolgie

Buchbestellungen bei:



EOS VERLAG
Erzabtei St.Ottilien
D-8917 St.Ottilien

Fest und Feier in Tyrolia-Büchern

Elfriede Hutter — Rüdiger Funiok — Dieter Draf

Zuhause feiern, spielen, beten

160 Seiten, 88 Schwarzweiß-Illustrationen, 10 Lieder, lam. Pappband, S 198,—

Wie aus persönlichen Gedenktagen und kirchlichen Feiertagen Feste werden, die die Familie verbinden, wird hier das Jahr hindurch gezeigt.

Maria Riebl

Fastenzeit — Ostern — Pfingsten

Gedanken von Tag zu Tag
160 Seiten, lam. Pappband, S 140,—

Neuerscheinung
Knapp, dicht und eindringlich begegnet dem Leser überraschend reiche Vielfalt und Lebensnähe christlicher Osterverkündigung.

Maria Riebl

Alte Gebete — neu erfahren

64 Seiten, Snolin, S 78,—

„ . . . Ausgezeichnet zum Privatgebrauch, aber auch für Rundenarbeit, Religionsunterricht und Predigt bestens zu verwenden." (Studien- und Beratungsstelle, Wien)

Dorothea Forstner

Die Welt der christlichen Symbole

4. Auflage, 462 Seiten, Format 15 x 23 cm, 32 Kunstdruckbilder, 17 Textzeichnungen, Leinen, S 480,—

„Es ist ein in jeder Beziehung gelungenes Werk, über das man sich nur freuen kann und das man auch immer wieder zur Hand nimmt, wenn man über dieses oder jenes Symbol Belehrung sucht." (W. Nigg, Neue Zürcher Zeitung)

Otto Wimmer — Hartmann Melzer

Lexikon der Namen und Heiligen

5., neubearbeitete und wesentlich erweiterte Auflage, 980 Seiten, Format 15 x 23,5 cm, Leinen mit Schuber, S 980,—

„Sämtliche Teile des Bandes zusammengenommen machen dieses Lexikon zu einer Fundgrube mit wertvollen Informationen." (Aus der Rezension der „Frankfurter Allgemeinen")
„ . . . eine Anschaffung für Generationen." (ORF, Radio Vorarlberg)

In allen guten Buchhandlungen

Bücher zur Volksfrömmigkeit im Kanisius Verlag

Walter Heim/Thomas Perler

Christliches Brauchtum gestern und heute

96 Seiten, farbiger Umschlag, sfr 12.80/DM 14.50

Ein Buch, geschrieben von zwei anerkannten Volkskundlern und Liturgikern, das bestimmt viele ansprechen wird und zu einer neuen Vertiefung des christlichen Brauchtums führen kann. Wer es liest, dem wird dieses Buch viele Anregungen geben.

Iso Baumer/Walter Heim

Wallfahrt heute

64 S., sfr 5.80/DM 6.40

Walter Heim

Kleines Wallfahrtsbuch der Schweiz

160 S., reich. ill., sfr 10.—/DM 11.—

Walter Heim

Volksheilige

48 S., ill., sfr 5.—/DM 5.50

Thomas Perler

Damit Zeichen reden

Von der Liturgie und ihren Symbolen
64 S., sfr 4.—/DM 4.40

Kanisius Verlag, Postfach 1052, CH-1701 Freiburg

Geförderte Eigentums-wohnungen

NORIKUM

Wohnungsbaugesellschaft m. b. H., 4600 Wels

Wohnpark-Asten

Im Erholungsgebiet Raum Linz — Pichlinger See
Eine Wohnanlage mit großzügigen Grünanlagen, familiengerechten Wohnungsgrundrissen, Tiefgaragen, laufend beziehbar

Information: 4020 Linz, Dinghoferstraße 46
Tel. (0 73 2) 66 96 24

Höllwiesen-Wels-Nord

Eine moderne Wohnanlage am Stadtrand mit großzügigen Innenhöfen als Spiel- und Erholungsflächen
Wohnungsgrößen von 60 bis 110 Quadratmeter, Tiefgaragen

Information: 4600 Wels, Dr.-Koss-Straße 11
Tel. (0 72 42) 51 70

Gottfried Vanoni

MIT KINDERN DIE BIBEL LESEN

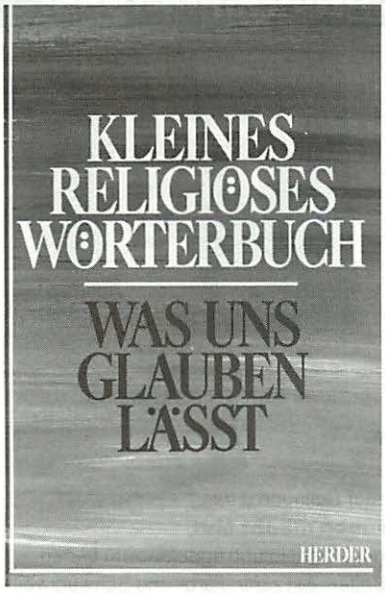


DER MANN, DER TAUBE HIESS
Das Buch Jona

Der im Umgang mit Kindern reich erfahrene Alttestamentler zeigt Eltern und Religionspädagogen, wie sie Kinder heute zum Lesen der Bibel anleiten können.

Er erzählt und erläutert das Buch Jona, seine Vorgeschichte und seine Nachwirkung:
Der Baum in der Mitte des Gartens / Der Brudermord / Die große Flut / Auszug aus Ägypten / Das Goldene Kalb / Elija am Gottesberg / Jeremia und Joel / Die Seewundergeschichten / Jonas Verwandte im Neuen Testament . . .

206 Seiten, Paperback, einfarb. Ill. v. Lisa Bass und Hans Escher, öS 140,— / DM 19,80.
ISBN 3-210-24.783



KLEINES RELIGIÖSES WÖRTERBUCH
Was uns glauben läßt

Mit Beiträgen von:
SUSANNE HEINE
GOTTFRIED HIERZENBERGER
PETER PAUL KASPAR
PETER PAWLOWSKY

Kein Wörterbuch im herkömmlichen Stil: jeder Autor formuliert **aus** seiner **persönlichen Betroffenheit heraus** und scheut sich nicht, Überkommenes kritisch in Frage zu stellen.

Anknüpfungspunkte für wertvolle Diskussionen in Gruppen und Schule.
Aufforderung zu persönlicher Stellungnahme.

352 Seiten, Pappband, öS 248,— / DM 34,80. ISBN 3-210-24.763

VERLAG HERDER WIEN • FREIBURG • BASEL

V&R

1735–1985

Hans-Christoph Piper

Der Hausbesuch des Pfarrers

Hilfen für die Praxis. Mit einem Beitrag von Eleonore Olszowi. 1985. Ca. 176 Seiten, kart. DM 22,80

Der *Hausbesuch* gilt theoretisch als wichtiger Bestandteil der Gemeindearbeit, praktisch ist er mit so vielen Schwierigkeiten belastet, daß er oft unterbleibt.
Die Auswahl von typischen Hausbesuchen für dieses Buch geschah unter zwei Gesichtspunkten: Einmal sollte ein möglichst differenziertes Bild von unterschiedlichen Ausgangssituationen und Anlässen für den Hausbesuch zusammengestellt werden. Zum anderen weisen diese Gespräche exemplarische Probleme auf, die bezeichnend für eine Fülle von Hausbesuchen sind. Selbstverständlich sind damit nicht alle möglichen Situationen im Hausbesuch erfaßt; denn keine zwei Gespräche gleichen einander und keine zwei Situationen sind identisch. Nicht um eine möglichst umfassende Kasuistik geht es in diesem Buch, sondern vielmehr um eine *Anleitung zum Lernen,* wie man mit seinen Hausbesuchen besser umgehen kann.
Anlage und Methode dieses Buches sind pragmatisch-situativ. Nach einer Problemskizze in Gestalt eines Rundgesprächs von Pfarrern wird der Leser mit dreizehn unterschiedlichen Situationen konfrontiert, die auf stets höheren Abstraktionsebenen kommentiert und reflektiert werden.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen/Zürich

Aus unserem Frühjahrs-Programm 1985:



Michael Paul Gallagher SJ
Hilf meinem Unglauben
Zur Situation junger Menschen
Ins Deutsche übertragen von Andreas Baur
96 Seiten. Kt. DM 14,80 Best.-Nr. **1645**

Andreas Baur
Mein Gott ist Hoffnung
Besinnung auf das Apostolische Glaubensbekenntnis
64 Seiten. Mit 9 ganzseitigen Abbild. Geb. DM 9,80
Best.-Nr. **1597**

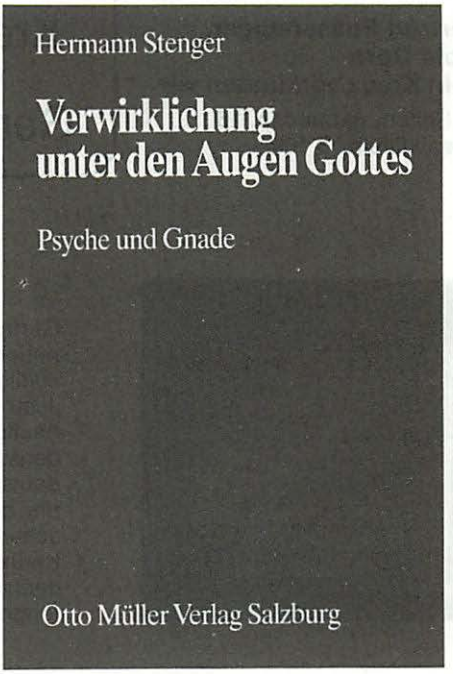
Wolfgang Oberröder
Wozu in die Kirche gehen?
Zum Verständnis der Meßfeier (nicht nur) für junge Leute
48 Seiten. Geh. DM 4,80 Best.-Nr. **1638**

P. Anselm Günthör OSB
Predigten – Meditationen für die Feste der Kirche
192 Seiten. Kt. DM 22,80
Best.-Nr. **1655**

Werner Schaube (Hrsg.)
Glauben macht Mut
Fragen, Signale und Impulse zum Leben
64 Seiten. Mit zahlr. Farb- und Schwarzweißfotos. Geb. DM 14,80 Best.-Nr. **1649**

Verlag Ludwig Auer · 8850 Donauwörth

Es gibt keine Spiritualität auf Kosten einer redlichen Verwirklichung des Menschseins, aber auch keine Verwirklichung auf Kosten einer gläubigen Existenz.



Hermann Stenger

Verwirklichung unter den Augen Gottes

Psyche und Gnade

Ca. 186 Seiten, brosch., S 210,—, DM/sfr 29,80

Dieses Buch ist ein Plädoyer gegen die Werdescheu und für den humanen und spirituellen Werdewillen. Für Stenger gibt es keine Spiritualität auf Kosten einer redlichen Verwirklichung des Menschseins, aber auch keine Verwirklichung auf Kosten einer gläubigen Existenz.
Das Leben des Christen steht nicht im Zeichen einer gnadlos steilen Selbstverwirklichung, etwa im Sinne der humanistischen Psychologie von Erich Fromm, sondern im Zeichen begnadeter Verwirklichung.
Die in diesem Band wiedergegebenen 20 Texte wurden aus zahlreichen Beiträgen, die in Büchern und Zeitschriften erschienen sind, ausgewählt.

Aus dem Inhalt: Gott und das Unbewußte, C. G. Jung und die Religion – Religiöse Daseinserfahrung und offenbarungsgebundene Glaubenserfahrung – Werdescheu und Werdewille – Der Erwachsene und der christliche Glaube – Botschaft und Symbol – Glaube als Zustimmung des Herzens – Erlösend einander begegnen – Begegnung ist Verkündigung – Hoffnung auf die Gruppe.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Gertrud Fussenegger,
Alois Dorn
Dein Kreuz verkünden wir

84 Seiten, gebunden, 16 Mosaiktafeln, S 189.—.

Kreuzwegmeditation
mit
Gertrud Fussenegger



Gertrud Fussenegger legt in diesem Werk neben Gebets- und Bibeltexten ihre persönlichsten Gedanken zum Kreuzweg Jesu dar. Sie fordert den Leser auf, die heutige Zeit unter dem Aspekt des Leidensweges Jesu zu hinterfragen. Bedeutsam ist auch das Nachwort der Autorin: der kunstgeschichtliche und historische Überblick über die Entwicklung des Kreuzweges der verschiedenen Andachtsformen und künstlerischen Gestaltungen.



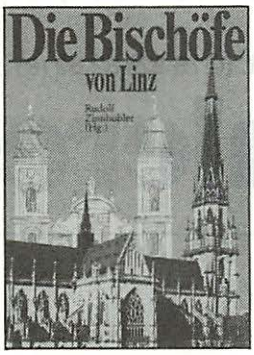
Der Leidensweg Jesu wird in einer vor allem jungen Menschen angemessenen Form und Sprache zur Meditation angeboten. Denkanstoß sind Bilder aus dem ehem. KZ Mauthausen und Holzschnitte von Hans Plank.
Leitfaden ist die Leidensgeschichte Jesu, der Berichte und Zitate von Zeugen der NS-Verfolgung gegenübergestellt sind.
Die Meditationstexte entstanden unter Mitarbeit von Schülern und Jugendlichen, die aus der unmittelbaren Umgebung des ehem. KZ stammen.

Wolfgang Dedl,
Mensch unter Menschen

Mauthausen — ein Kreuzweg

72 Seiten gebunden, 16 s/w-Fotos (ehem. KZ Mauthausen) S 128.—.

...neu im
VERITAS
Verlag



Rudolf Zinnhobler
Die Bischöfe von Linz

432 Seiten, 13 Schwarzweiß- und
2 Farbabbildungen, Pappband,
S 398.— / DM 59,—.

Die Diözese Linz feiert 1985 ihr 200jähriges Bestehen. Aus diesem Anlaß sollen besonders jene Personen gewürdigt werden, die kraft ihres Amtes die Diözese entscheidend geprägt haben: die zwölf Bischöfe, die seit der Gründung der Diözese diese geleitet haben, und Diözesanbischof Maximilian Aichern, der dieses Amt zur Zeit ausfüllt.

Die Autoren, anerkannte Fachleute auf ihrem Gebiet, haben in mühsamer Arbeit — über einige Bischöfe gab es bisher kaum wissenschaftliche Arbeiten — die Biographien der 13 Linzer Bischöfe erstellt, die bei aller Gründlichkeit verständlich, ja manchmal geradezu spannend geschrieben sind.

LandesVerlag

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 (81 2 82)

glasmalerei

landauf-landab

Oberösterreichische

Wechselseitige Versicherungsanstalt

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

MÖBEL
INNENAUSBAU
RAUMDEKOR

UFER 44
4360 GREIN
TEL.(07268)
408

FRÖSCHL

Erzeugung von Kircheneinrichtungen
und Portalen

Besuchen Sie uns im
VKB-Kundenzentrum
Linz, Rudigierstraße 5-7



VKB
Volkskreditbank

Die Bank mit Kunden-Vorrang

36 Geschäftsstellen in
Linz und Oberösterreich

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Ottmar Fuchs, Handeln als theologische Dimension
Peter Gradauer, Das Eherecht im neuen Kirchenrecht
Wilhelm Mantler, Die Welt des Paranormalen
Johannes Marböck, Beten im Alten Testament
Otto Knoch, Beten im Neuen Testament
Josef Gelmi, Friedensbemühungen der Päpste im 20. Jahrhundert

---

Inlandsbezug	vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November, vorgenommen werden.
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 1985	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	288.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 80.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 48,50	DM 13.50
Schweiz	sfr 46.—	sfr 12.—
Belgien	bfr 903.—	bfr 250.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

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

Theologisch-praktische Quartalschrift

■ OKKULTE PHÄNOMENE

Mantler Paranormale Phänomene

Renöckl Okkultismus vor dem Hintergrund der christlichen Botschaft

Wenisch Zur Orientierung über okkulte Phänomene

Fuchs Ernstfall Diakonie
Christliches Handeln als Verkündigung

Gradauer Das Eherecht im neuen Kirchenrecht

Wimmer Gebetsnot und not-wendendes Beten III

Roggendorf Personalprälaturen im neuen Codex

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

Singer Karl Rahner — Ein Literaturbericht

3. Heft 1985 133. Jg.

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1985

Schwerpunktthema: Okkulte Phänomene

Wilhelm Mantler: Paranormale Phänomene 195
Helmut Renöckl: Okkultismus vor dem Hintergrund der christlichen Botschaft 206
Bernhard Wenisch: Zur Orientierung über okkulte Phänomene — Ein Literaturbericht .. 216

Abhandlungen

Ottmar Fuchs: Ernstfall Diakonie — Christliches Handeln als Verkündigung 223
Peter Gradauer: Das Eherecht im neuen Kirchenrecht 231

Spiritueller Beitrag

Walter Wimmer: Gebetsnot und not-wendendes Beten III 242

Mitteilungen

Johannes Roggendorf: Die rechtliche Gestaltung der Personalprälaturen im neuen Codex ... 247
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 249

Literatur

Das aktuelle theologische Buch:
Johannes Singer: Karl Rahner — Ein Literaturbericht 254
Erich Ortner: Urs Winter, Frau und Göttin 259
Besprechungen 260

Zum Schwerpunkt (260), Philosophie (262), Heilige Schrift (265), Dogmatik (269), Ökumenik (271), Pastoraltheologie (275), Kirchengeschichte (276), Religionen (280), Gesellschaft (281), Verschiedenes (284)
Eingesandte Schriften 285
Impressum ..... letzte Seite

Herausgeber: Die o. Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz

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, Petrinumstraße 12.
Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg.

Anschriften der Mitarbeiter: Univ.-Prof. Dr. Ottmar Fuchs, D-8600 Bamberg, An der Universität 2.
o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37.
Dr. Wilhelm Mantler, A-3571 Gars, Hauptplatz 2.
Dr. Erich Ortner, A-4724 Neukirchen/W. 181.
Dr. Helmut Renöckl, A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 84.
Dr. Johannes Roggendorf, D-4000 Düsseldorf 1, Brehmstraße 23.
o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10.
Dr. Bernhard Wenisch, A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1.
Dr. Walter Wimmer, A-4020 Linz, Johann-Sebastian-Bach-Straße 27.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche 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.
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien.

WILHELM MANTLER

Die Welt des Paranormalen

Der Verfasser ist Pfarrer. Er beschäftigt sich seit Jahren mit „paranormalen Phänomenen" und hat hierüber viele Vorträge gehalten und Gesprächsgruppen geleitet. Die nachfolgenden Ausführungen möchten vor allem der Information über die Welt des Paranormalen dienen. Gleichzeitig werden Ansätze zu möglichen Deutungen geboten. (Redaktion)

Mit Unbehagen schaut der Theologe auf die Vorgänge im Grenzbereich der Parapsychologie. Böse Erfahrungen aus den vergangenen Jahrhunderten wirken nach. Aber auch heutige Erklärungen setzen oft jedes derartige Geschehen mit dem Einwirken von Dämonen und Verstorbenen gleich. Daraus resultieren „neue Offenbarungen", die dann zur Grundlage pseudoreligiöser Agitationen werden. Umso dringlicher ist es, zuerst kritisch gesicherte Fakten des Paranormalen in einen Rahmen zu bringen. Erst dann können wir Erklärungen versuchen, die dem Stand der heutigen Forschung gerecht werden.
Man arbeitet heute sowohl mit gezielten Experimenten als auch mit der genauen Untersuchung von spontanen Einzelereignissen. Solange der Mensch solche Phänomene produziert, kann man von Parapsychologie sprechen. Wir finden aber auch bei Tieren und Pflanzen eine Reihe von ähnlichen Vorgängen, die wir dann als Parabiologie bezeichnen. Ja sogar die tote Materie kann Träger von andersartigen Fähigkeiten sein, die der Paraphysik zugehören. Als Sammelbegriff hat Andreas Resch[1] den Ausdruck „paranormale Vorgänge" geprägt.
So wie der Mensch durch sein Denken und Handeln aktiv wird, so manifestieren sich auch die paranormalen Kräfte durch weiträumige Informationsprozesse und durch gesteuerte Aktionen, die bis in den Mikrobereich vordringen. Auch Tiere informieren sich „paranormal" über ihre Umwelt und steuern so ihr Verhalten. Im großen Rahmen können wir daher die Informationen von den Aktionen trennen.

1. Die paranormale Information

Durch Beobachten eines Geschehens nehmen wir Informationen auf, verarbeiten sie und speichern sie. Manches teilen wir unseren Mitmenschen durch Sprache und Schrift mit. Der paranormal Begabte schaut Ereignisse im Hellsehen, er kann aber auch manches von Kopf zu Kopf durch Gedankenübertragung oder Telepathie anderen mitteilen.

a) Hellsehen und Präkognition

Diese Fähigkeit ist der gesamten Menschheit bekannt. Sie wurde besonders in den Naturreligionen von eingeweihten Gruppen gepflegt. Viele Heilige verfügten über ein großes Maß an Herzenskenntnis und visionärer Zukunftsschau.

Wilhelm Schamoni[2] schildert das Wirken der sel. Anna Maria Taigi, Mutter von sieben Kindern, gestorben 1837 bei Rom. Ständig schwebte ihr eine Art leuchtender Sonne vor Augen, in der sie Sichtbares und Unsicht-

---

[1] *Andreas Resch*, geb. 1934, Redemptorist in Innsbruck, Direktor des Instituts „IMAGO MUNDI" für Grenzgebiete der Wissenschaft, Professor für Psychologie und Paranormologie an der Lateran-Universität in Rom.

[2] *Wilhelm Schamoni* (geb. 1905, Pfarrer in Westfalen), Wunder sind Tatsachen, Würzburg 1976, 309.

bares auch aus einer weiten räumlichen und zeitlichen Distanz ablesen konnte. Mit einem raschen Blick auf die Sonne hatte sie gegenwärtig, was sie wissen wollte von Geschehnissen in der Natur, von Gedanken in den Menschen und von nahem Zukünftigen.
Bischof Vinzenz Strambi ließ sie z. B. bitten, für den sterbenden Papst Leo XII. zu beten. Sie konzentrierte sich kurz und antwortete lächelnd: „Der Papst stirbt nicht, es ist Bischof Strambi, der von uns geht und in einigen Tagen wird er in der Kirche aufgebahrt sein." So war es auch.
Vinzenz Palotti war in großer Sorge wegen eines Vetters, von dem man vermutete, er hätte sich in den Tiber gestürzt. Nach einem Blick auf ihre Sonne sagte ihm Anna Maria Taigi, wo er sich versteckt halte und wie es ihm gehe. Dies sind Aussagen unter Eid.
Auf einem Kongreß von „IMAGO MUNDI" in Brixen war Gerard Croiset anwesend, der seit seiner Jugendzeit immer deutlicher eine Art von Bildschirm vor seinem inneren Auge entwickelte. Der Nestor der Parapsychologie in Holland, Prof. Wilhelm Tenhaeff von der Universität Utrecht, hatte ihn seit Jahren eingehend getestet.[3]
Croiset, geb. 1909, spricht von einem Licht, das alles Bestehende ohne Grenzen durchdringt, es kann durch keine sensorischen Kanäle gestört werden. Schon in der Kindheit sah er Nebelschleier vor sich, die sich später zu transparenten Bildern und Symbolen formierten. Wenn er vor ein Problem gestellt wird, so stimuliert der innere Drang zur Lösung seine paranormale Wahrnehmung.
Ein Polizeiinspektor aus Wien war z. B. nach Utrecht gekommen, um Croiset bei der Aufklärung eines Mordfalles zu konsultieren. Als Croiset das Arbeitszimmer von Tenhaeff betrat, machte er einen Sprung zur Seite, denn mit seinem inneren Auge sah er einen Mädchenkopf über den Boden rollen. Dann bildeten sich aus Fragmenten die Bilder vom Körper, vom Ort des Mordes im Wienerwald und von den näheren Umständen. Der Polizist hatte zuvor ein Photo des Kopfes auf den Tisch gelegt, alles andere war noch unbekannt und wurde aufgrund der Angaben Croisets gesucht.
Bei anderen Experimenten konnte Croiset eine Person detailliert beschreiben, die zwei Tage später während seines Vortrages auf einem bestimmten Sessel sitzen würde. Die Sitze wurden ausgelost, die Beschreibung stimmte weitgehend, wenn auch manches Symbolhafte einfloß.

Das Bildhafte ist auch dem Tier zugänglich, ohne daß es mit geistigen Gedanken verbunden wäre. Diese außersinnliche Wahrnehmung (ASW) führt oft zu einer Vorwarnung von Tier und Mensch. Werner Bonin[4] berichtet von einem Geschäftsmann aus New York, der mit seinem Hund in einem ebenerdigen Haus lebte. Eines Tages wurde der Hund unruhig, zerrte den Herrn am Ärmel, bis er mit ihm in den Garten ging. Minuten darauf zerstörte ein Omnibus, der in der eisigen Kurve ins Schleudern gekommen war, die Hauswand. Die Katastrophe war in keiner Hinsicht vorhersehbar. Nur die Präkognition des Tieres rettete den Herrn.

b) Telepathie

Der russische Psychologe Eduard Naumov[5] verwendete zum Nachweis von telepathischen Kontakten bei Tieren eine Kaninchenfamilie. Die Kaninchenmutter wurde im Labor an einen Enzephalographen angeschlossen, die Elektroden pflanzte man ins Gehirn ein. Die frisch geborenen Jungen brachte man in ein U-Boot, tauchte tief und tötete zur festgelegten Sekunde ein Tier nach dem anderen. Die Mutter an Land reagierte in jedem synchronisierten Augenblick auf den Tod ihrer Jungen mit abnormen Strömen. Von einem getauchten U-Boot aus sind jedoch keinerlei Funkkontakte möglich, weil das Wasser alle Frequenzen absorbiert.
Der amerikanische Elektroniker Cleve Backster (Anm. 3) schloß empfindsame Pflanzen an seinen Polygraphen oder Lügendetektor an. Wenn sich nun jemand in böser Ab-

[3] *Andreas Resch*, Mystik, „IMAGO MUNDI", Bd. 5, Innsbruck 1975, 253.
[4] *Werner Bonin*, Lexikon der Parapsychologie, Bern 1976.
[5] *Ostrander-Schroeder*, PSI im Ostblock, Bern 1972.

sicht der Pflanze näherte, veränderte sie sprunghaft das Strombild, freilich nicht immer. Auch das Sterben von Tieren in der Umgebung der Pflanze wurde manchmal registriert. Ich selbst konnte einige Zeit mit einem solchen Gerät die Sensibilität der Pflanzen beobachten. Die Änderung des Stromflusses ist ein Indikator für innere Vorgänge.
Erst die experimentellen Versuchsreihen mit Telepathie und Hellsehen in den letzten Jahrzehnten haben viele fundierte Beweise für diese Informationskraft erbracht. Dabei werden Computer als Zufallsgeber und Rechner eingesetzt, um jeden Betrug oder Einfluß des Experimentators auszuschließen.[6] Der Bahnbrecher war der amerikanische Biologe Joseph Rhine, geb. 1894, der an der Duke University in Durham in groß angelegten quantitativen Experimenten das Interesse der wissenschaftlichen Welt erregte. Er arbeitete mit Karten, Würfeln und Zeichen. Die Berechnung beruhte auf der Signifikanz, mit der das wahrscheinliche Gleichgewicht über- oder unterschritten wurde.[7]
Rhine kommt zu dem Schluß, daß das Paranormale unser Raum-Zeit-Gefüge durchgängig macht und damit über die Gesetze der normalen Physik hinausgreift. Die PSI-Fähigkeit ereignet sich im Besitz der ganzen menschlichen Person, es tritt nicht ein Organ allein in Aktion. Die Wirksamkeit wird durch Emotion und Erfolg gesteigert, durch Ermüdung und psychische Filterung blockiert. Der Vorgang der Telepathie vereint Geist und Materie zu einem gemeinsamen Prozeß, der in seiner Existenz nun klar, aber in seinem Wesen dunkel bleibt.
Eine zentrale Forschungsstätte in Deutschland stellt das Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene in Freiburg i. Br. mit Prof. Hans Bender, geb. 1907, dar. Mit modernsten Methoden untersucht Bender alle Aspekte von ASW und von der Persönlichkeit mit ihren tiefenpsychologischen Seiten. Als Arzt beschäftigt er sich mit induzierten Neurosen und mit den Problemen der Spukforschung. Es ist ihm gelungen, die Parapsychologie aus dem „Dunstkreis des Okkulten" herauszuholen und als akademisches Lehrfach zu etablieren. Nach seiner Erfahrung sprengen die Paraphänomene den bisherigen Rahmen unserer Weltauslegung. Sie sind der Schlüssel zu einer erweiterten Ordnung der Natur und zu einer Neuorientierung der Stellung des Menschen.
Leonid Wassiliew, 1891—1966, begründete als Physiologe an der Leningrader Universität das erste sowjetische parapsychologische Labor. Sein Schüler Juri Kamenskij führte 1967 mit einem begabten Kollegen erfolgreiche Telepathieversuche zwischen Moskau und Leningrad durch (Anm. 5). Durch Gehirnstrommessung konnte er die Aktivierung des Empfängers nach Beginn der Übertragung und vor dem Bewußtwerden der Information nachweisen. Auffallend ist die immense Peilwirkung einer schwachen Botschaft über die Strecke von tausend Kilometern in ein bestimmtes Gehirn.
In diesen Rahmen der Forschung können wir einordnen, was nach kritischer Prüfung an verschiedenen Formen der Übertragung berichtet wird: das zweite Gesicht als Hellsehen, die Wahrträume als symbolhafte Einkleidung kommender Ereignisse, telepathische Einflüsse von Wachenden auf den Träumenden, die „Spökenkieker" als präkognitive Naturtalente, die unbewußten freien Parallelhandlungen von eineiigen Zwillingen, die oft ausgeprägten Mutter-Kind-Kontakte bei Mensch und Tier, das Findevermögen von Tieren zu ihrem Herrn in gänzlich fremder Umgebung, das Vermeiden von tödlichen Fallen sowie von Zentren kommender Katastrophen.

---

[6] *Johannes Mischo*, Methoden, Probleme und Ergebnisse der ASW-Forschung, in: Psychologie des 20. Jh., Zürich 1979, Band XV, 513.
[7] *Joseph B. Rhine*, Die Reichweite des menschlichen Geistes, Stuttgart 1950.

2. Die paranormale Aktion und Steuerung

Während die Fakten der Information leichter einzuordnen sind, stellen die verschiedenen Aktionen einen breiten Fächer dar. Die Informationen reichen zumeist in die Weite und relativieren Räume und Zeiten, die Phänomene der Aktionen tauchen mehr in die Tiefe des Mikrobereiches. Prof. Rhine ist der Ansicht, daß beide Gruppen nur zwei Pole eines gemeinsamen Prozesses in einer anders dimensionierten Schichte sind.

a) Aktionen an der Materie

Das Einwirken der Person auf die tote Materie zeigt, daß jeder Stoff einen gewissen Zugriff auf paranormalem Wege erlaubt. In den entsprechenden Instituten wurden ausführliche Versuche mit Psychokinese gemacht, also mit Bewegung und Lenkung von Gegenständen durch den Menschen. Man verwendete oft Würfel mit sechs Zahlen, ließ sie über eine schiefe Ebene rollen und wünschte sich eine bestimmte Zahl nach oben. Die genaue Auswertung gab Auskunft über die Parafähigkeit des Lenkers, aber auch über die Existenz der Psychokinese. Elektronische Kontrollen sichern vor Betrug. So führte Rhine seine ersten Beweise.

Die Russin Nina Kulagina mit dem Decknamen Michailowa, geb. 1927, konnte schon in der Jugend Wollknäuel im Lauf dirigieren und kleine Dinge schweben lassen. Wassiliew (Anm. 5) testete ihre Fähigkeiten beim Ablenken von Kompaßnadeln, die unter Glasverschluß zu rotieren begannen. Man stellte in ihrer Blickrichtung eine enorme Verstärkung der Kraftfelder fest, die Anstrengung, die sie aufbrachte, verringerte sogar ihr Körpergewicht.

Ted Serios wurde von Prof. Eisenbud in den USA vor einer Kamera getestet (Anm. 4). Bei manchen Photos zeigte sich nicht sein Gesicht, sondern ein Bild, an das er intensiv während der Aufnahme gedacht hatte. Andere Photos wurden nur schwarz oder weiß, manche Bilder wiesen Beziehungen zu seinen Träumen auf. Wieso können Ideen die Moleküle einer Bromsilberschicht belichten?

Ein französischer Biologe behauptet (Anm. 5), daß es bei Experimenten mit Teenagern vor Zeugen gelungen sei, den Zerfall radioaktiver Materie zu beschleunigen, also den Neutronenfluß zu verstärken. Nach demselben Prinzip funktioniert die Uranbombe. Die Aufregung in Ost und West war groß; man fragte sich, ob man durch Psychokinese den Atomkrieg auslösen könne. Doch auch diese Bäume reichen nicht in den Himmel. Was an PSI-Kräften erfaßbar ist, gleicht nur der Spitze eines Eisberges, das Hauptmassiv bleibt unzugänglich unter der Schwelle des bewußten Zugriffes.

Der schwedische Filmproduzent Friedrich Jürgenson und der Lette Konstantin Raudive entdeckten ab 1959 bei Tonbandaufnahmen zusätzliche Geräusche, Stimmen oder Musik, die nicht aus der Vorgabe stammen. Die Aufnahme kann über Radio oder Mikrophon gemacht werden, so daß ein permanenter Energiefluß zum Tonkopf kommt. Beim Abspielen tauchen für das geübte Gehör neben den Eingaben noch fremde Worte, Silben oder Rufe auf, die in der Modulation oft höher oder tiefer liegen. Daher setzt man Tonbandgeräte mit variabler Geschwindigkeit ein. Die Zusätze liegen meist nur wenig über dem Rauschpegel, sie können Ähnlichkeiten mit den Stimmen von Anwesenden, von Bekannten oder Verstorbenen haben. Der Informationsgehalt ist meist gering, manche Worte stammen aus einer fremden Sprache.

In der Erklärung haben die Spiritisten dieses Geschehen sofort als „Jenseitstelefon" für sich reklamiert, die Animisten führen hierfür die Parabegabung der Teilnehmer ins Treffen. Doch bleiben wir beim Gegenstand. Gleich ob Lebende oder Verstorbene diese Stimmen „einspielen", immer muß eine menschliche Kraft den Energiefluß zum Tonkopf

so modulieren, daß eine verstehbare Information entsteht. Gedankliche Ideen müssen sich umformen können in niederfrequente Sprachströme. W. Tenhaeff[8] nennt solche Prozesse eine Ideoplastie. Ob ein Gedanke auf eine Photoschicht oder eine Ferritschicht eines Tonbands aufgeprägt wird, immer vollführt ein Mensch diese plastische Formung in der Mikrostruktur. Das Wort „plasso" bedeutet im Griechischen: bilden, formen, gestalten und verfertigen. Unsere Materie erweist sich auf paranormalem Wege als formbar, gestaltbar und imprägnierbar.

In diesem Zusammenhang wird die Psychometrie verstehbar. Gegenstände, die einige Zeit im Gebrauche eines Menschen standen, tragen gleichsam Spuren des Besitzers an sich. Trifft nun ein sensitiver Mensch wie Croiset auf diese Speicherung, so kann sie ihn als Wegweiser oder Induktor direkt zum früheren Besitzer oder zum prägenden Ereignis führen. Tenhaeff ist der Ansicht, daß nicht die Information gespeichert ist, sondern nur die Hinführung zu einer hellseherischen Erfassung des Verursachers. Man brachte z. B. Croiset verschlossen ein Stück einer alten Urkunde. Er schilderte daraufhin eine mittelalterliche Stadt in Schweden mit einer großen Feier. Das Pergament stammte aus der Stadterhebungsurkunde. Tragen dann nicht auch echte Reliquien informelle Spuren der Heiligen an sich?

Die stärksten Beweise der Manipulation toter Materie liefert das Spukgeschehen mit Jugendlichen. H. Bender hat in Deutschland in den letzten Jahrzehnten eine Reihe von kritischen Untersuchungen durchgeführt.[9] Der Fall Rosenheim in der Rechtsanwaltkanzlei von Dr. Adam 1967 ist durch die Presse gegangen. Lampen, Bilder und Kästen wurden bewegt trotz Anwesenheit von Polizei und Technikern, der Strom wurde gestört und Telefonanrufe simuliert. Nach Entlassung einer jungen nervösen Angestellten erlosch der Spuk schlagartig. Sie ist heute eine gesunde Familienmutter.

In Vachendorf bei Passau rief man 1948 H. Bender zu Hilfe. Eine Flüchtlingsfamilie hatte abends mit der Adoptivtochter Karten gespielt, als plötzlich die Karten verschwunden waren. In den Tagen darauf flogen Steine und Kohlen ins geschlossene Zimmer; die Werkzeuge kamen aus der Truhe, obwohl sich die Frau daraufsetzte. Der Vater hatte als Holzschnitzer einen schönen Pantoffel in einer versperrten Glasvitrine ausgestellt. Beim Arbeiten fiel ihm das Stück an die Stirne, obwohl die Vitrine verschlossen war und blieb. Die Gegenstände fühlten sich nach dem Transport und der Durchdringung anderer Materie heiß an. Bender schickte die vierzehnjährige Tochter der Familie auf Erholung, und der Spuk hörte schlagartig auf.

Zwei Dinge fallen uns auf: 1. Wenn Werkzeuge, Steine und Pantoffel durch harte Wände transportiert werden können, dann muß zumindest ein Gegenstand entmaterialisiert worden sein. Während dieser Sekunden aber muß der Bestand der Dinge mit allen Akzidenzien gewahrt bleiben. Wir werden zur Annahme gedrängt, daß unser Stoff überhaupt eine innere, feinere Dauerschicht, eine Transphysis hat, die auch die Rematerialisierung steuert. Die Wärme des Transportgutes deutet ebenfalls auf innere Prozesse, die nicht mehr der Physik, sondern der Paraphysik angehören.

2. Die vielen Spukphänomene mit Jugendlichen, ebenso die Fähigkeiten des jugendli-

---

[8] *W. Tenhaeff*, Kontakte mit dem Jenseits?, Berlin 1972.

[9] *H. Bender*, Telepathie, Hellsehen und Psychokinese, München 1973. Auf eine Anfrage vom Februar 1985 hin bestätigten Dr. Adam und Ing. Brunner, der Leiter der E-Werke Rosenheim, die Echtheit dieses Spukfalles. Es liegt ein Prüfungsprotokoll von 127 Seiten vor. Gegen eine Zeitung, die diese Vorkommnisse als Betrug hinstellen wollte, wurde gerichtlich vorgegangen.

chen Uri Geller (1946) oder des englischen Studenten Matthew Manning (1956)[10], weisen auf paranormal gesteuerte Vorgänge in der pubertären Reifung selber hin. So wie im Mutterschoß, so ist auch in dieser Lebensphase ein paranormaler Umbau, ein Ausgreifen nach erweiterter Ökosphäre, eine bewußte Schaffenssteuerung der jungen Person am Werk. Wenn Psychokinese und Ideoplastie sogar nach außen spukhaft durchdringen, dann haben diese wertvollen Innenschichten nicht nur im Pubeszenten ihren unbewußten Aufgabenbereich.

b) Aktionen im organischen Bereich

Die paranormale Wirksamkeit der Person auf den Organismus kommt vor allem in den paranormalen Heilungen zum Ausdruck. Naturvölker, Medizinmänner oder Schamanen kennen seit jeher diese Heilkraft. In letzter Zeit haben die Geistheiler in Südamerika und auf den Philippinen großes Aufsehen erregt.

Toni Agpaoa (1939) und seine Kollegen konzentrieren sich im Gebet, öffnen ohne viel Instrumente die Haut, können scheinbar psychokinetisch kranke Organteile entfernen und Wunden wieder nahtlos schließen. Die späteren Röntgenaufnahmen zeigen aber nur zum Teil das Verschwinden von Tumoren usw. Daher sind die Fachleute sehr geteilter Meinung. Die Geistheiler selbst kommen aus spiritistischen Praktiken und fühlen sich als Werkzeug jenseitiger Ärzte und Geisthelfer, die durch ihre Hände wirken.
Englands größter Geistheiler war Harry Edwards (1893—1978). Er hat Tausende Menschen durch seine Heilkraft behandelt und auch viele Erfolge gehabt. Sowohl Diagnose als auch Therapie beschränkten sich auf organische Störungen, die ohne Operation bewältigt werden konnten. Er selbst war ein tiefgläubiger Mann.

Mag manche Heilung auch Autosuggestion oder Täuschung sein, so müssen wir doch bei echten Eingriffen eine ideoplastische Steuerung am Werk sehen. Jeder Mensch trägt biologische Regenerationsmechanismen im Zellgefüge, die bis zur Ausheilung von Brüchen in den Chromosomen reichen. Wenn es dem Geistheiler gelingt, seine eigenen Kräfte der Regeneration auch im kranken Organ des Mitbruders wirken zu lassen, dann kann er den Krankheitsherd eingrenzen, den Abwehrkräften und damit der Selbstheilung den Weg bahnen. Anderseits können wir erkennen, wie eine religiöse Offenheit gegen Gott und den Bruder nicht nur hier, sondern in vielen Bereichen eine psychische Disposition schafft, in der sich eine tiefe Kommunikation und Bereicherung aufbaut.
Seit jeher tragen ethisch begnadete Ärzte solche Kräfte in sich, wenn sie im tiefen Austausch mit den Patienten die Leiden be-hand-eln und „kleine Wunder" vollbringen. Wo aber religiöse Heilungen weit über diese paranormale Heilungsregion hinausgehen, dort bleibt uns nur der Regreß auf die Wirksamkeit höchster wunderbarer Kräfte göttlichen Ursprungs (Anm. 2).
Wir müssen aber auch die Kehrseite sehen, und zwar im paranormalen Schädigen und Verfluchen. Ernesto Bozzano (1862—1943), der Altmeister der italienischen Parapsychologie, trug reiches Material über schwarze Magie bei Naturvölkern zusammen.[11] Wenn die paranormale Schaffenssteuerung des Menschen mit Haß und bösem Willen geladen ist und eine gewisse Durchschlagskraft erreicht, dann wirkt sie wie eine giftige Injektion in den Körper des Feindes. Sie lähmt den Haushalt der Organe, führt psychogen zu Fehlfunktionen und Anomalien, zu geistigen Störungen, ja kann in extremen Fäl-

[10] *Matthew Manning*, Der Psychokinet, Freiburg 1974. Bei ihm verwandelte sich der Spuk später in automatisches Schreiben und Zeichnen der Hände. Also eine Reifung der Kräfte.
[11] *Ernesto Bozzano*, Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern, Freiburg i. Br. 1975.

len den Lebensfaden abwürgen. Medizinmänner werden oft zu Rachemännern. Sie suchen zuerst durch Gegenstände (Psychometrie) den Weg zum Opfer, versetzen sich in Trance oder Selbsthypnose und pflanzen so, in telepathischer Bindung, ihre „giftigen Sonden" ein.
Im Alten Testament heißt es: „Des Vaters Segen baut den Kindern Häuser, der Mutter Fluch zerstört sie vom Grund aus" (Sir 3,9).

Eine Münchnerin erzählte, daß ein afrikanischer Medizinmann bei ihr zu Besuch war. Als man an seinen Fähigkeiten zweifelte, ging er in den Garten und setzte sich vor eine blühende Staude. Er konzentrierte sich, machte Gesten und verharrte so einige Zeit. Dabei hatte er nichts in den Taschen und Händen. Am nächsten Tag war der Busch bis in die Wurzeln verdorrt.

Eine deutsche Untersuchung[12] stellt fest, daß ein Großteil der Besessenen in den letzten Jahrhunderten im Mutterschoß oder in der Kindheit schwer verflucht wurde. Wenn ein Sensitiver seine negative Information mit allen gehässigen Erfahrungen zusammenballt, so kann er sie in die paranormale Personschicht des Babys versenken. Dort mag sie lange ruhen; meist wird sie in der Reifezeit virulent, stört Organe, die Psyche und tobt sich schließlich mit allen paranormal verfügbaren Aggressionen aus. Die Sonde spukt ihre gespeicherten Haßbotschaften aus, und man könnte meinen, der ärgste Teufel spricht aus dem Munde des unschuldigen Mädchens. Ein latentes Stadium geht immer dem vollen Ausbruch voran. Manche Besessenheitsformen freilich scheinen auf eine echte parapsychische Einwanderung jenseitiger Verbrecher und Terroristen hinzuweisen, wenn der Boden dafür irgendwie geebnet wurde. Die Besessenheit ist ein mehrschichtiges Phänomen, von der Geisteskrankheit bis zur vollen Besitznahme.
Prof. Gebhard Frei (1905—1967), Ordenspriester in der Schweiz, Präsident von philosophischen, psychotherapeutischen und parapsychologischen Gesellschaften, machte bei seinem ausgedehnten Wirken mehrere Versuche, Besessene zu betreuen und zu heilen.[13] Aus diesen Erfahrungen zeigte er auf, wie furchtbar die Dinge oft liegen. Für jeden dieser Fälle müssen Fachärzte, Parapsychologen und Seelsorger eng zusammenarbeiten. Durch Gebet und Sakramente konnte Frei oft nur für Stunden das Opfer freikämpfen. Dann erlosch das Licht in den Augen wieder, kein religiöser Befehl konnte mehr etwas ausrichten. Das „andere Wesen" war wieder Herr.
H. Bender[14] warnt ausdrücklich vor der mediumistischen Psychose. Durch oftmalige Beschäftigung mit spiritistischen Praktiken, Tischerlrücken oder Magie, kann im Teilnehmer ein „Steigrohr" des Unbewußten geöffnet werden, durch das unkontrollierbare Komplexe des Paranormalen aufsteigen und die Gesundheit schwer schädigen. Die PSI-Kräfte sind eine wunderbare Schicht in allen lebenden Wesen, sie bauen vom Grund her die Persönlichkeit mit. Aber sie sind nicht dazu da, aus Vorwitz oder Sensation aus ihrem Gefüge entwurzelt und ans Tageslicht gezerrt zu werden. Psychohygiene ist für jeden wichtig, besonders die Zügelung der Gedankenwelt. Nicht umsonst steht das Verfluchen unter den Geboten Gottes bereits an zweiter Stelle.
Das Tischerlrücken und verwandte Methoden dürften eine Mischung aus physiologischen und parapsychologischen Komponenten sein. Bei engagierten Gruppen können

---

[12] *Herbert Haag*, Teufelsglaube, Tübingen 1974, 407.
[13] *Gebhard Frei*, Probleme der Parapsychologie, „IMAGO MUNDI", Bd. 2, München 1971, 115.
[14] *Hans Bender*, Psychohygienische Aspekte der Parapsychologie, in: Psychologie des 20. Jh., Zürich 1979, Bd. XV, 651.

eventuelle Informationen aus dem eigenen Unbewußten des Tiefengedächtnisses stammen oder durch Telepathie von anderen Mitmenschen „abgezapft" werden. Die Vermutung, daß in extremen Fällen auch Verstorbene Auskunft geben, ist unter den Fachleuten sehr umstritten. Immer aber wird eine Barriere durchbrochen, die für manche Anfällige zum Verhängnis werden kann.

Ein Krankenhaus-Seelsorger rief mich an, was er mit den Schwestern machen solle: Sie hatten in der Nacht zwischen dem Krankendienst aus Langeweile öfters „Tischerl gerückt", und nun konnten sie sich verschiedener Halluzinationen und Poltergeräusche nicht mehr erwehren.

In Wien führte uns der Münchner Psychotherapeut Thorwald Dethlefsen ein Tonband aus seiner Praxis vor.[15] Eine Frau war zu ihm gekommen, weil sie sich durch eine riesige Angst vor Ratten dauernd belästigt fühlte. Er hypnotisierte sie und führte sie geistig in ihre Kindheit zurück, wo sich leicht Komplexe bilden können. Es ergab sich keine Spur, auch als er sie sich gleichsam in den Mutterschoß zurückerinnern ließ. Erst als er ihr befahl, in die Jahrzehnte vor ihrer Existenz zurückzuforschen, schrie sie in der Hypnose auf. Dann schilderte sie, wie sie in einem Burgverlies verhungerte und wie Ratten ihren wehrlosen Körper anknabberten. Ihr Mann sei gegen den Burgherrn aufgetreten, konnte aber nicht gefunden werden. So ließ man die Frau einsperren und verhungern. Von allen in Stich gelassen, starb sie im dunklen Verließ. Dethlefsen behandelte die Patientin öfters, konnte ihre Komplexe und Ängste lösen und sie gesund entlassen.
Wenn ein Mensch in solcher Todesnot ist, kann er nur mehr paranormale Hilferufe im Sterben aussenden, die dann alle furchtbaren Umstände in sich enthalten. Wenn solche „Telegramme" nicht von einem bereiten Empfänger sofort entschlüsselt werden, so bleiben sie als eine Art Sondenkomplex im Organismus liegen, werden erblich in Kindeskinder verpflanzt, bis sie eines Tages ihren furchtbaren Inhalt in das Nervensystem und dann ins Bewußtsein entladen. Dadurch entstehen zuerst Schäden im Gewebesystem, später bricht die Erkenntnis durch: „Ich habe dies alles selber erlebt." Die fremde „Hilfssonde" ist ein Teil des Ichs geworden.
Der Amerikaner Stevenson hat eine ganze Reihe von ähnlichen Fällen gesammelt. Dethlefsen und viele andere sind der Ansicht, mit solchen Rückerinnerungen die Wiedergeburt oder Reinkarnation bewiesen zu haben. Diese Anschauung ist im späten Indien und bei den Griechen zu finden, der Spiritismus hat sie weitgehend übernommen, ebenso die Anthroposophie. Die äußeren Phänomene scheinen ja darauf hinzuweisen, daß die Erinnerung auf ein eigenes früheres Erleben zurückgreife; ich müsse also früher schon einmal oder mehrere Male gelebt haben. Wenn der Spiritist aber mit Telepathie und Ideoplastie selber arbeitet, dann müßte ihm die paranormale Funktion mit fremden Engrammen geläufig sein. Weiters erkennen wir in der heutigen Anthropologie den Menschen als ein Ganzes, das aus seinem biologischen Erbstrom und seiner Lebenserfahrung nicht herauslösbar ist. Diese Person kann nicht einfach einem fremden Mutterschoß mit anderer genetischer Codierung aufgepfropft werden.
Für uns ergibt sich daraus ein anderes Problem. Jeder Mensch trägt nach Aussagen von Experten eine Reihe von solchen Engrammen in sich und könnte sie eventuell in Hypnose wachrufen. Schon Sigmund Freud äußert diese Vermutung. Gute und böse Sonden wir-

[15] *Thorwald Dethlefsen*, Das Erlebnis der Wiedergeburt, München 1976.

ken an uns weiter, wir stehen in einer Verflochtenheit der Talente, der Leiden, der Schuld und der Sühne. Gerade der Gedanke der Sühne ist aus dem Munde von Besessenen in lichten Intervallen oft zu hören. Welche „Injektionen" mag die heutige Terrorszene für die Nachwelt aufhäufen? Wie kann der alte Strom der „Erbschuld" aufgelöst werden? Neben aller psychischen Gesundheitspflege und Erziehung sollten wir wohl stärker denn je auf die heilende Macht des „Erlösers" Jesus zurückgreifen und dadurch auch unsere leidenden Mitmenschen freikämpfen. Im Umkreis von Heiligen reinigte sich spürbar die geistige Atmosphäre. Jesus sagt zu diesem Problemkreis: „Diese Art kann nur durch Gebet und Fasten ausgetrieben werden" (Mk 9,29).

c) Aktionen in einer feineren Leiblichkeit

In der Geschichte der Heiligen, aber auch im Leben von sensitiven innerlichen Menschen begegnet uns das Phänomen der Bilokation und des Doppelgängers. Während ihr normaler Leib etwa im Schlaf versunken erscheint, wandert aus ihnen eine Komponente der Persönlichkeit aus, baut an anderen Orten eine Art Feinleib auf, der manchmal auch anderen sichtbar wird. Diese Fähigkeit finden wir bei Menschen mit großer Aszese und Offenheit, bei Training mit Yoga und Fasten oder bei körperlich Geschwächten mit medialer Begabung. Besonders in Todesgefahren, wo der Normalleib schon teilweise ausgeschaltet ist, kann diese innere Steuerung aktiv werden (Anm. 13).

Alfons Maria von Liguori (1696—1787)[16] saß zwei Tage geistesabwesend schlafend in seinem Lehnstuhl. Seine Kollegen vom Redemptoristenorden störten ihn nicht, aber nach dem Erwachen erkundigten sie sich besorgt um die Ursache. „Wißt ihr nicht, daß ich bei Papst Klemens gewesen bin, um ihm beim Sterben beizustehen?" (Anm. 14). Zur selben Zeit wurde aus dem nahen Rom der Tod des Papstes Klemens XIV. († 1774) gemeldet. Von Don Bosco kennen wir eine ganze Reihe solcher „Auswanderungen", sogar in andere Länder, ebenso von Pater Pio.

Emil Mattiesen (1875—1939) hat als deutscher Arzt eine Fülle von Material zu diesem Thema durchgearbeitet und in drei Bänden niedergelegt.[17] Er nimmt neben spontanen Erscheinungen auch Materialisationen bei spiritistischen Sitzungen unter die Lupe und untersucht sie auf ihren „Jenseitsgehalt". Sein Werk von 1936 ist von solcher Bedeutung, daß es 1968 unverändert nachgedruckt wurde. Er berichtet z. B. von einem Maler M. B. aus Ledeč in Böhmen, der durch Yogaübungen auf einen „Austritt" trainierte. Als er sich einmal zu Bett gelegt hatte, erlebte er sich plötzlich in einer waagrechten Lage schwebend, dann stand er in seinem Zimmer. Er sah die Einrichtung, neben seinem Bett bemerkte er das Buch, in dem er vorher gelesen hatte. Seine Hände griffen durch alles hindurch. Dann sah er sich selbst im Bett liegen, auf seinen Zähnen entdeckte er schwarze Punkte. Schon dachte er, er sei gestorben. Dann spürte er einen Zug in seinen Körper zurück. Nach dem Erwachen fand er das Buch mit den gleichen Seiten nach oben, im Spiegel erkannte er die Flecken auf den Zähnen als Reste vom Mohnkuchen, den er vorher gegessen hatte. Gerade solche kleine Indizien sind gute Beweise dafür, daß er sich von außen gesehen haben mußte.
Schon die Inder kennen mehrere „Leibesbildungen", von der diffus leuchtenden Aura um den Leib, dann einer nebelhaften Substanz, die verschiedenste Formen annehmen kann,

[16] *Wilhelm Schamoni*, Wunder sind Tatsachen, Würzburg 1976, 372.
[17] *Emil Mattiesen*, Das persönliche Überleben des Todes, 3 Bände, Berlin 1968, Bd. II, 321.

bis zu einer voll handlungsfähigen Gestalt, in der ein volles Bewußtsein arbeitet. Wegen des sternartigen Leuchtens spricht man von einem Astralleib. In den Ereignissen der Bilokation erfassen wir die Reichweite und Aktivität dieser Exkursion oder Exteriorisation.

Der Benediktiner Hans Theodor Brik von Kremsmünster führt eine ganze Reihe solcher Erlebnisse an.[18] Sylvan Muldoon schildert seine eigenen „Auswanderungen" mit allen Details, die er seit seiner Jugendzeit erlebt hat.[19]

Was passiert nun, wenn ein Sterbender eine solche feinstoffliche Leibeshülle irgendwo aufbaut, aber dann so rasch stirbt, daß er sie nicht mehr auflösen kann? Sie trägt einige Informationen und Aktionskräfte in sich, bleibt am Ort haften und vergeht meist erst, wenn das Haus, in dem der Betreffende gewohnt hat, abgebrochen wird. Wir nennen das zeitweilige Sichtbarwerden oder Hörbarwerden dieser Restfunktionen den ortsgebundenen Spuk. Vor allem sensitive Menschen können solche Geisterhüllen sehen. C. G. Jung, der Schweizer Tiefenpsychologe (1875—1961), konnte in England während der Nacht in einem alten Schloß einen solchen sichtbar gewordenen Frauenkopf studieren. Von da an beschäftigte er sich viel mit Parapsychologie.

Ein Wiener Hochschüler erzählte mir, daß er mit seinen Eltern in einem Hause wohne, in dem von Zeit zu Zeit schwere Schritte durch die ganze, teilweise abgemauerte Zimmerflucht zu hören sind. Er untersuchte alle Täuschungsmöglichkeiten ohne Erfolg. Die früheren Bewohner berichteten die gleiche Spukfolge und wiesen darauf hin, daß vor hundert Jahren der Dichter Friedrich Hebbel in dieser Zimmerflucht gelebt habe. Seit seinem plötzlichen Tod mit 50 Jahren sind in dem Haus Schritte in unpersönlicher monotoner Art zu hören.

In Todesgefahr tritt manchmal automatisch eine volle „Auswanderung" ein, so daß sich der Ertrinkende selbst mit den Wellen ringen sieht. Bei Operationen entschweben Patienten zur Decke und können trotz Narkose beim Arbeiten der Ärzte zusehen. Das Anmelden von Sterbenden über weite Strecken hinweg äußert sich im Klopfen, im Stillstehen der Uhren, im Herabfallen von Bildern, manchmal nimmt die „Auswanderung" auch Gestalt an, zumindest als telepathisch induzierte Halluzination im Empfänger.

Architekt Stefan Jankovich[20] erzählte bei einer „IMAGO MUNDI"-Tagung in Innsbruck, daß er 1964 beim Zusammenstoß mit einem LKW aus dem Auto geschleudert wurde und mit 18 Knochenbrüchen bewußtlos liegen blieb. Der erste Arzt gab ihm eine Spritze, erklärte ihn aber dann für tot. Ein zweiter Arzt injizierte ihm trotzdem Adrenalin direkt in die Herzkammer und ließ ihn ins Krankenhaus bringen, wo er eine Woche im Koma lag.

Jankovich selbst war momentan bewußtlos, dann „erwachte" er mit einem befreienden Gefühl ohne Schmerz und sah seinen blutenden Körper neben dem zerstörten Auto liegen. Alle Szenen konnte er mitverfolgen und später schildern; den Arzt erkannte er sofort wieder. Seine „feineren Sinnesorgane" registrierten von oben her alle Details, er konnte sehen, hören, denken und sich etwas merken. Nach dieser lokalen Exkursion setzte eine gänzlich andere Form der „Auswanderung" ein, die mit dem Stillstand des Herzens begann. Klänge von Musik, die in Farben übergingen, Formen und Bewegungen überfluteten ihn. Eine Art von Zentralsinn trat in Aktion ohne Trennung in Lichtwellen, Schallwellen oder Tastsinn.

In einer gänzlich anderen Umgebung öffneten sich dann die tiefsten Speicher seines Gedächtnisses und in tausend plastischen Bildern zog sein ganzes Leben vorüber. Dabei beobachtete er sich selbst von allen Seiten und erkannte sogar seine Gedanken und Absichten. Sein Gewissen als sensibles Instrument wertete alle Taten und Einstellungen sofort als gut oder schlecht aus. (Hat unser Gewissen in der paranormalen Personschicht seinen

---

[18] *Hans Theodor Brik*, Und nach dem Tode?, Linz 1972.
[19] *Sylvan Muldoon*, Die Aussendung des Astralkörpers, Freiburg i. B. 1964.
[20] *Andreas Resch*, Fortleben nach dem Tode, „IMAGO MUNDI", Band VII, Innsbruck 1980, 410.

eigentlichen umfassend wertenden Sitz?) In der Schlußbilanz, die Jankovich daraus ziehen mußte, überstrahlte das Positive die negativen Erlebnisse und er spürte, daß er noch gute Chancen bekommen würde. Glücklichmachendes Licht überflutete ihn, aber dann kam der Schock: er erwachte im Krankenzimmer.

Wenn wir beide Arten der Exkursion nicht trennen, ergeben sich immer Mißverständnisse: Die innerweltliche Auswanderung vor dem Erlöschen des Leibes, die außerweltliche nach dem Herzstillstand. Obwohl bei klinisch Toten kein Blut mehr den nötigen Sauerstoff zur Funktion der Gehirnzellen liefern kann und daher keine Speicherungen mehr abfragbar sind, wird eine solche Erlebniskraft erreicht, daß man das eigene Leben total erfassen kann und eine Ökosphäre durchschreitet, in der Raum und Zeit transparent werden. Die Brücke zum Jenseits wurde kurzfristig betreten, nicht das Reich selbst. Viele Berichte liefern uns Moody[21] und Hampe[22].
C. G. Jung hat die volle Funktion eines solchen Zentralsinnes auch Synästhesie genannt, in einem neuen physikalischen Medium werden Sinneseindrücke vermittelt, die ineinanderfließen.
Die volle Funktion des Tiefengedächtnisses und aller geistigen Fähigkeiten ergeben mit dem Zentralsinn eine ganze Person in einer feineren leiblich-geistigen Einheit. Sie muß sich schon in diesem Leben vom Mutterschoß an mit allen Inhalten aufgebaut haben und konnte daher auch schon in diesem Leben sporadisch paranormal wirksam werden. Die Kontinuität dieser inneren Personschicht steht hier schroff gegen die Ganztodtheorie mancher Theologen.
Einige Phänomene weisen auf eine „Einwanderung" aus dem Jenseits ins Diesseits hin. Rechnen wir den Spuk mit Jugendlichen und den ortsgebundenen Restspuk, ebenso alle unkritischen spiritistischen Manipulationen weg, dann verbleibt immer noch eine ganze Reihe von Berichten über das spätere personale Auftreten von Verstorbenen. Das läßt sich an der gänzlich neuen Situation und an den neuen Informationen erkennen, die die Verstorbenen zum Zeitpunkt des Sterbens noch nicht hätten geben können.
Osis[23] berichtete in Innsbruck von seiner Untersuchung an 700 Sterbenden in den USA und in Indien. Ärzte und Krankenschwestern bezeugten nach dem Tod der Patienten, wie die Sterbenden eine Erscheinung von verstorbenen Angehörigen hatten, davon auch erzählten und dann in einer ganz gelösten Art hinscheiden konnten. Mattiesen bringt viele Beispiele, die Literatur darüber ist heute reich.
Diese gesicherte Gruppe muß man aber in verschiedene Formen zerlegen. Zuerst stehen viele Berichte, die mit einem telepathischen Kontakt erklärbar sind. Bei anderen Formen führt dieser Kontakt zur Ausbildung eines Trugbildes im Empfänger. Prof. Tenhaeff (Anm. 8) schreibt der Psyche des Menschen die Fähigkeit zur Personifikation zu, sie kleidet eine Botschaft gleichsam in eine leibliche Gestalt als Halluzination ein, obwohl niemand anwesend ist. Drittens gibt es seltene Begebenheiten, in denen wir durch die Umstände, durch das Sehen von mehreren Personen als Empfänger und durch die damit verbundenen Aktionen des Verstorbenen von einer vollpersonalen Einwanderung überzeugt werden. Das Leben der Heiligen zeigt uns viele Rückmeldungen, die mit offensichtlichen Wundern gekoppelt waren und bei den Heiligsprechungen mit rigorosen Verfahren ermittelt wurden (Anm. 16). Zugleich aber müssen wir die Dichte der Grenzen zur Kenntnis nehmen, die uns von einer höheren Parallelwelt trennen.

---

[21] *Raymund Moody*, Leben nach dem Tod, Reinbek b. Hamburg, 1977.
[22] *Johann Hampe*, Sterben ist doch ganz anders, Stuttgart 1977.
[23] *Osis — Haraldsson*, Der Tod — ein neuer Anfang, Freiburg 1978.

HELMUT RENÖCKL

Okkultismus vor dem Hintergrund der christlichen Botschaft

Das Bewußtsein, daß wir in einer Zeit des Umbruchs leben, ruft Sehnsüchte und Ängste wach, die okkulte Praktiken (Tischerlrücken, Wahrsagerei, Verbindungen mit dem Jenseits) begünstigen. Dem Christen stellt sich die Frage, welchen Stellenwert diese Phänomene im Lichte des Evangeliums haben. (Redaktion)

1. Hohes Interesse für „Okkultes" und „Kontakte mit dem Jenseits"

Unerklärliche, die normalen Erfahrungen übersteigende Ereignisse, Empfindungen und Fähigkeiten haben schon immer fasziniert, die Neugierde der Menschen angestachelt, starke Sehnsüchte und Ängste ausgelöst.[1] In Krisen- und Umbruchzeiten — wie gegenwärtig — steigt das Interesse dafür aber noch deutlich an. Dafür lassen sich verschiedene Gründe angeben:

Erstens liegt es im Wesen von Umbruchzeiten, daß die bisher als selbstverständlich geltende Weltsicht samt ihren Ordnungen und Leitvorstellungen frag-würdig wird. Gegenwärtig geschieht das mit dem Weltbild der Neuzeit, das geprägt ist von einer ganz bestimmten, eindimensionalen Rationalität und von einer darauf aufbauenden Fortschrittshoffnung: Natur, Mensch und Gesellschaft sollen naturwissenschaftlich erforscht werden, um sie dem Menschen verfügbar zu machen (Leitfigur „Prometheus"). Die Erreichung der wichtigsten Ziele — die Überwindung des ärgsten Sachgüter-Mangels und des totalen Ausgeliefertseins gegenüber den Zwängen der Natur — führt zur „Melancholie der Erfüllung", und das Erfahren der Kosten und der Grenzen des neuzeitlichen Programms beeinträchtigt dessen Überzeugungs- und Mobilisierungskraft. Man wird sich zunehmend bewußt, daß die neuzeitliche Weltsicht und Lebenshaltung nur einen Teilausschnitt der Wirklichkeit beleuchtet, in den Vordergrund gerückt, anderes im Dunkeln, im Hintergrund gelassen hat (das gilt für jede Epoche, Kultur und Weltsicht). Mit dem Bewußtwerden des Ungenügens des bisher geltenden „Vordergrunds" wendet man sich verstärkt dem Hintergrund und dem Verborgenen („Okkulten") zu.[2] Man ist offen für die sehr begründete Annahme, daß es weitaus mehr Dinge zwischen Himmel und Erde gibt, als wir in unsere (bisher geltenden) Begriffe und Begriffssysteme eingefangen haben. Und auch in uns selbst (und in der Gesellschaft) verhalten sich das worthaft Denk- und Aussagbare zum Un- und Unterbewußten wie die sichtbare Spitze eines Eisberges zum viel größeren Sockel unter Wasser.[3]

---

[1] Über okkulte Phänomene und Praxen informieren nicht nur parapsychologische Fachbücher (s. Literaturhinweise unten); interessante Texte und Hinweise liefern auch gewichtige Autoren anderer Fachrichtungen, z. B. *A. Schopenhauer*, Parapsychologische Schriften. Neuausgabe Basel 1961; *I. Kant*, Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik: Kants Werke. Akademie-Ausgabe. Bd II, Berlin 1912, 315—373, bes. 353 ff.; *A. Gehlen*, Urmensch und Spätkultur. Frankfurt ²1964, bes. 232—249; *A. Solschenizyn*, Der Archipel Gulag. Bd. I, Bern 1974, 265.

[2] Die gegenwärtige Flut okkulter und esoterischer Literatur ist Indikator dafür. Deutend dazu: *M. Eliade*, Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte, Salzburg 1978. Eliade sieht darin Züge einer neuen Gnosis und eine Reaktion auf den Säkularismus.

[3] *C. G. Jungs* Psychologie (vgl. bes.: Über die Psychologie des Unbewußten, Zürich ⁶1948; Naturerklärung und Psyche, Zürich 1952) fußt auf solchen Vorstellungen: Unter der bewußten Ich-Spitze nimmt er das viel breitere Persönlich-Unbewußte (bei S. Freud das „Es") an und darunter als noch viel umfassendere Schicht das „Kollektiv-Unbewußte". In Letzterem wurzeln nach Jung „Archetypen" genannte Wirkkräfte und auch noch weitere Wirkzusammenhänge und Übertragungsbahnen können in dieser „Schichte" angenommen werden.

Zweitens ist es in solchen Umbruchzeiten für Heranwachsende und Erwachsene schwieriger als sonst, eine verläßliche Lebensorientierung zu gewinnen und zu behalten. Unsicherheit, Ängste, geringere Belastbarkeit etc. nehmen zu, der Sicherungsbedarf, das Verlangen nach unbedingter Sicherheit, steigt. Und damit wachsen die uralten Wünsche nach Anschluß-Finden an bzw. Verfügen-Können über geheimnisvolle, überirdische Mächte: zur Steigerung der eigenen Möglichkeiten, zur Abhaltung von Gefährdungen und Bedrohungen, zur Kompensation der Orientierungs-, Entscheidungs- und Verantwortungsschwäche. Das Ausmaß dessen steht wiederum in Zusammenhang mit persönlichen Befindlichkeiten (Orientierungsnöte der Pubertät, Gesundheits-, Lebenskrisen, Überforderung im Beruf, Partnerverlust . . .), gesellschaftlichen Konstellationen und Zeitlagen (übergroße Spannungen, Umstellungskrisen, instabile politische Verhältnisse, Bedrohungen von außen . . .). Überirdische Mächte und Einflüsse möchte man hin und wieder auch aus Rache- und Schädigungsabsichten mobilisieren: z. B. Verwünschung, Verfluchung, Verteufelung. Zu uns Menschen gehören auch diese dunklen Seiten; wir sind nicht so, wie wir sein möchten.
Und drittens reißen die Beziehungen zwischen Menschen mit dem Tod nicht einfach ab. Es bestehen starke Wünsche nach einer Verbindung mit geliebten Verstorbenen (G. Marcel: „Einen Menschen lieben heißt sagen: Du wirst nicht sterben"). Wenn man sich Verstorbenen gegenüber schuldig fühlt, wenn man schuldig geblieben oder schuldig geworden ist, so bestehen oft sehr tiefsitzende Befürchtungen und Ängste im Hinblick auf negative, rächende Einflüsse durch Geister Verstorbener.[4]

2. Die Bedeutung von weiterweisenden Bildern und Deutungen

Unerklärliche Erfahrungen, paranormale Ängste und Sehnsüchte, wecken das Interesse heutiger Menschen oft mehr für okkulte und esoterische Deutungen als für die christliche Eschatologie. Auch dafür lassen sich Gründe angeben:
Die Jenseitsbilder der kirchlichen Tradition — Jüngstes Gericht, Himmel, Hölle, Fegefeuer — waren anschaulich und stark, allerdings auch gefährlich und anthropomorph. Und sie entsprechen nicht mehr recht den heutigen Empfindungs- und Vorstellungsfiguren. Die nach langem Rückstau unvermutet rasch und oft allzu seicht erfolgte Entmythologisierung läßt „leere Häuser", d. h. gewaltige Lebensdeutungs- und Sinngebungs-Defizite, zurück.
Ein weiteres Defizit unserer Theologie und Verkündigung wirkt sich im Zusammenhang dieser Thematik aus: ihre Akzente liegen zu einseitig auf einem individualistischen Personalismus und auf dem Worthaft-Kognitiven. Die *Wirk*-lichkeiten des Gesellschaftlichen sowie des individuellen und kollektiven Un- und Unterbewußten werden kaum artikuliert und gedeutet. Das alles wird aber sehr wohl gespürt und zwar als machtvolle, oft überwältigende Einflüsse und Gewalten von innen und außen. Ohne angemessene theologische und kirchliche Artikulations- und Deutungsmöglichkeiten werden diese realen und starken Empfindungen vorschnell als Einflüsse von Geistern und Dämonen interpretiert.
In theologischer und pastoraler Hinsicht ist zu bedenken: Alle Bilder, Vorstellungen und

[4] Zu all dem liefern Mythologie, Ethnologie und Tiefenpsychologie reiches Anschauungsmaterial. In esoterischen Kreisen finden z. B. die Tibetanischen und Ägyptischen Totenbücher große Beachtung. Zur Tiefenpsychologie vgl. z. B. *I. Caruso*, Die Trennung der Liebenden. Eine Phänomenologie des Todes, Stuttgart 1968.

Projektionen sind zuerst einmal aus der Erfahrung genommen, auch die biblischen. Man denke nur an „himmlisches Hochzeitsmahl", „himmlisches Jerusalem", „Schafe und Böcke", „Feuer" usw. Wir haben auch kaum andere Möglichkeiten. Wichtig ist, sich bewußt zu bleiben, daß es Bilder, d. h. Annäherungen, sind und daß unsere Chance und Aufgabe darin liegt, bessere und schlechtere, konstruktive und destruktive Bilder bzw. Vorstellungen zu unterscheiden.[5]

Glaube und Theologie dürfen sich nicht auf eine abgrenzbare Separatwirklichkeit beschränken wollen oder lassen. Es geht um die umfassende Orientierung und Deutung, um Ursprung, Entfaltung und Ziel der Gesamtwirklichkeit. Theologie und Glaube stehen dabei nicht allein, sondern in einem großen menschlichen Zusammenhang: Deutung, Verdichtung und Kultivierung der erfahrenen Realität spiegeln sich in den Mythen, Sagen und Märchen bzw. sind Anliegen der Kunst, Dichtung und Wissenschaft und sind in spezieller Weise Inhalt der Artikulationen der biblischen Offenbarungs- und Christentumsgeschichte.[6]

In diesen Deutungs-, Sinngebungs- und Bewältigungsansätzen lassen sich beschreibend-feststellende und kreativ-weiterführende Züge unterscheiden. Sowohl die Wirklichkeit als auch unser Wahrnehmen und Deuten sind etwas Lebendiges, ständig in Fluß. Allerdings wirkt gegenwärtig bezüglich Wahrnehmung und Deutung eine zivilisatorisch bedingte Verarmung: Die Reizüberflutung und die gesellschaftlich vorherrschende passiv-konsumierende Grundhaltung schwächen und deformieren unsere Wahrnehmungsfähigkeit im allgemeinen und speziell für die hintergründigeren menschlichen Fundamentalerfahrungen und erst recht die verarbeitende und aktivdeutende Potenz.

Diese Verarmung ist überaus bedenklich, weil wir Menschen ja wesentlich aus Hoffnungs-Bildern leben. Wir brauchen sinngebende und voranweisende Verheißungen, Vorstellungen und Entwürfe, damit unsere Kräfte und Fähigkeiten entsprechend mobilisiert und konstruktiv eingesetzt werden können. Heute herrschen vielfach Skepsis, Orientierungsarmut, überwiegend pessimistische Zukunfts- und nostalgisch-vergoldende Rückblicks-Bilder. Solche Verarmung umfaßt den profanen und den religiösen Bereich. Auch die kirchliche Verkündigung, die Predigt, der Religionsunterricht, die Theologie, entsprechen oft wenig den religiösen Sehnsüchten. So wichtig Anliegen wie Dritte Welt, Umwelt und Friede auch für die Kirche sind, so unverzichtbar und unersetzbar ist die Artikulation der tiefsten und letzten Perspektiven: Endgültig-Werden des Lebens, Erlösung von Endlichkeit und Schuld, „neue Erde": „Was kein Auge gesehen und kein Ohr gehört, was in keines Menschen Herz gedrungen ist, hat Gott für die bereitet, die ihn lieben" (1 Kor 2,9; vgl. Offb 21,1—5).

Die Bedeutung der Bilder wurde deshalb so stark herausgestellt, weil sie bei der gegenwärtigen Dominanz des Worthaften zu wenig beachtet wird. Selbstverständlich sind Reflexion, Unterscheidung und begriffliche Klärung ebenso wichtig. Es muß ja die Rich-

---

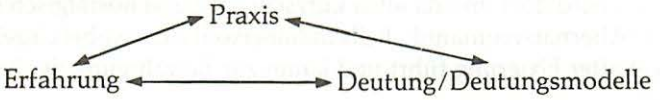
[5] Ausführlich dazu: *G. Bachl*, Über den Tod und das Leben danach, Graz 1980. Ders.: Faszination des Schreckens. Die Hölle im christlichen System. In: Kunst und Kirche 1983 (Heft 4), 187—191; *H. Küng*: Ewiges Leben, München 1982. *W. Kasper — K. Lehmann*, Teufel, Dämonen, Besessenheit. Zur Wirklichkeit des Bösen, Mainz 1978; *A. Görres — K. Rahner*, Das Böse. Wege zu seiner Bewältigung in Psychotherapie und Christentum, Freiburg ²1983; *Eu. Drewermann*, Strukturen des Bösen. 3 Bde. München 1977 ff.

[6] Ein mit herrlichen Bildern illustrierter Durchblick: *H. Rombach*, Leben des Geistes. Ein Buch der Bilder zur Fundamentalgeschichte der Menschheit, Freiburg 1977. Ein empfehlenswertes Kompendium: *M. Eliade*, Geschichte der religiösen Ideen. 3 Bde. + Quellenband. Freiburg 1978 ff. Zur Anthropologie: *J. Möller*, Mensch sein: ein Prozeß, Düsseldorf 1979.

tung der Mobilisierung, der komplexe Zusammenhang verschiedener, sich oft überschneidender Zielsetzungen, verantwortlich bedacht werden (gerade in Phasen dringender Umorientierung!).
In der Vielfalt und Uneindeutigkeit der Bilder ist zwischen „besser" und „schlechter" zu unterscheiden, soll nicht lähmende Vielfalt oder Beliebigkeit bzw. Gleich-Gültigkeit das letzte Wort sein. In der Geschichte zeigt sich eine Abfolge von Bilderphasen und Bilderstürmen. In Bildersturm-/Aufklärungsphasen wird die Unzulänglichkeit bzw. das Nicht-mehr-Entsprechen bestimmter Bilder und die Unangemessenheit aller Bilder in bezug auf Gott bewußt. Und es wird Platz für neue Bilder und Sehnsucht danach geschaffen.[7]

3. Der Stellenwert des Okkulten für menschliches Erkennen und Reifen

Das menschliche Wahrnehmen und Erkennen ist kein isolierbarer, objektiver, einlinig-kausaler Prozeß zwischen Objekt und Subjekt; ebensowenig ist dies die menschliche Praxis. Der erkennende Mensch ist von seinen leiblichen und seelischen Voraussetzungen, persönlichen und gesellschaftlichen Vor-Erfahrungen, Vor-Verständnissen, von Sehnsüchten, Ängsten und Interessen, von Hoffnungen und Erfolgs-Erlebnissen, Beschädigungen, Enttäuschungen und Überforderungen massiv geprägt und beeinflußt. Das alles wirkt sich auf die Richtung und die Intensität der Aufmerksamkeit und Wahrnehmung aus und selbstverständlich auch auf das Wie der Deutung. Was wir für objektive Erkenntnis halten, ist oft in hohem Ausmaß von den Auffassungen und Erwartungen/Befürchtungen einer persönlichen Stimmung, von der Zeitsituation, von der gesellschaftlichen Umwelt (Medien!) und kulturellen Tradition geformt und gefärbt.
Ein Schema zur Verdeutlichung:



Für die Interpretation von „Okkultem" ist folgende Klarstellung bedeutsam:
Wie alle mit unseren Wahrnehmungsmöglichkeiten aufgenommenen Phänomene und Eindrücke sind auch alle Para-Phänomene natürlich und für verschiedene Deutungen offen. Das Außer- oder Übernatürliche liegt nicht im Phänomen, sondern in der Verursachung oder Anordnung des sich Zeigenden. Weichenstellend bei den Deutungsmöglichkeiten ist daher die Antwort auf folgende Frage: Sind alle Para-phänomene in ihrem Zustandekommen aus den seelischen Tiefen der Menschen erklärbar (animistische Deutung) oder jedenfalls in bestimmten Fällen nur durch ein Hereinwirken jenseitiger Kräfte und/oder Wesen in die diesseitige Welt (spiritualistische Deutung)? Da gibt es von *allen* Seiten weltanschauliche (metawissenschaftliche!) Vorentscheidungen.[7a]
Das Bewußtwerden der Unabgeschlossenheit und Partialität unseres Wahrnehmens und Erkennens, unserer Auffassung von Wirklichkeit insgesamt, ist wichtig. Deshalb muß jede etablierte und fixierte Weltdeutung, selbstverständlich auch eine verabsolutierte neuzeitlich-szientistische Weltsicht, wieder aufgesprengt werden. Dabei können paranormale Wahrnehmungen und Forschungen gewisse Lockerungen und Hilfen be-

---

[7] Vgl. dazu: *G. Rombold*, Kunst — Protest und Verheißung. Eine Anthropologie der Kunst, Linz 1976.
[7a] Diesen Hinweis verdanke ich B. Wenisch (Salzburg).

wirken.[8] Ein sicheres Wissen über ein Fortleben nach dem Tod (oder gar ein Zugänglich- und Verfügbarmachen jenseitiger Mächte) kann davon aber *sicher nicht* erwartet werden. Dafür ist der Phänomenbereich der Parapsychologie (neuerdings vielfach Paranormologie genannt) viel zu schmal. Sie kann sich ja nur auf seltene Beobachtungen, deren wissenschaftlich zuverlässige Untersuchung und Deutung noch dazu äußerst schwierig ist, stützen. Immer wieder mußten und müssen vermeintlich sichere Forschungsergebnisse revidiert werden. (So wurde erst unlängst ein von angesehenen Parapsychologen untersuchtes und für echt erklärtes „Spuk"-Phänomen in einem Haus in Rosenheim als Betrug entlarvt.) Es ist gerade hier mit Leichtgläubigkeit, Aberglauben, Betrug, Scharlatanerie und sensationalistischer Geschäftemacherei zu rechnen und das Herausfiltern echter paranormaler Phänomene unendlich mühselig. Daraus ergibt sich aber auch die Aufgabe und der Stellenwert diesbezüglicher wissenschaftlicher Bemühungen: seriöses parapsychologisches (paranormologisches) Forschen und — soweit möglich — Klären dient der Information, der Bewußtseinsentwicklung und Psychohygiene und schützt damit gegen Betrug und Aberglauben.

Für die Grundfragen des Menschseins, beispielsweise eines Lebens über unsere Erfahrungsform von Raum und Zeit hinaus, und für die umfassenden Integrations- und Sinngebungserfordernisse des Lebens hier, muß man sich auf das Ganze des Lebens und auf die großen Deutungsbemühungen der Menschheit in Mythos, Theologie und Philosophie beziehen. Innerhalb dieser Deutungen können die biblischen Zeugnisse ihre spezielle Offenbarungsbedeutung und wegweisende Kraft erweisen.

Gerade in unserer Umbruch-Zeit mit gesteigertem Streß und erschwerter Identitäts-Bildung, angesichts der zersplitterten und zersplitternden Wissens- und Lebensbereiche heute entsteht große Sehnsucht nach umfassender Einheit, Geborgenheit und Sicherheit.[9] Das wird dort und da allzu kurzschlüssig und nostalgisch in der Vergangenheit gesucht (Alternativromantik, heile Indianerwelt etc.), wobei einseitige Übertreibung zu klischeehafter Fixierung führt und kaum zur Bewältigung der heutigen Lebensfragen beiträgt.

Auch Okkultismus und Esoterik können zu solch kurzschlüssigen Auswegen werden, wenn Menschen, statt sich für die vielschichtige Einheit der Wirklichkeit offenzuhalten, schwer oder gar nicht Erklärbares vorschnell als („eigentliche") Sonderwirklichkeit ausgrenzen, in die sie aus der (schwierigen) Normalwirklichkeit flüchten. Der fatale Beweg-

---

[8] So z. B. *A. Köberle:* „ . . . Beobachtung gemacht, daß gerade solche säkulare Menschen, die für die kirchliche Verkündigung nicht mehr geöffnet waren, zum ersten Mal wieder . . . nachdenklich geworden sind . . . durch irgendeine übersinnliche Erfahrung, die sie selbst gemacht haben oder in ihrem nächsten Bekanntenkreis . . . Das ist bestimmt noch kein lebendiger Gottesglaube, aber es ist ein Aufbruch aus der reinen Diesseitigkeit in der Richtung, sich . . . zu öffnen für Realitäten, die über die Empirie hinausreichen." In: *G. Adler,* Es gibt Dinge zwischen Himmel und Erde . . . Frankfurt 1974, 163 f.

[9] In entsprechend schwerwiegenden Fällen wird man über die normalen pastoralen Möglichkeiten hinaus therapeutische Hilfe einschalten müssen. In der großen Mehrzahl der Fälle aber ist Kirche als Weggemeinschaft das „Therapeutikum". Allerdings muß sie konkret als begleitend, stützend und (allerdings nicht im Übermaß!) bergend erlebbar werden: in lebendigen, überschaubaren Gemeinschaften. Die pastoralen Defizite sind bekannt. Wertvoll sind die laienapostolischen Gemeinschaften, sowohl die traditionellen als auch (trotz mancher Einseitigkeiten) die neuen Erweckungs- und Aufbruchsbewegungen. Vgl. dazu: *H. Renöckl,* „Die Evangelikalen". Eine Herausforderung für unsere Pastoral und Katechese. Christl.-pädag. Blätter 97 (1984), 15—20; 101—110. Zum dialektischen Zusammenhang zwischen dem individuellen Glücken des Lebens und einem entsprechenden Gemeinwesen vgl.: *H. Renöckl,* Gemeinwesen und Ethos. In: Menschenerweckende Erwachsenenbildung. (Festschrift I. Zangerle), Hg. v. d. BAKEB Wien (K. Garnitschnig), Wien 1983, 169—194, 449—451, bes. 187—194. Zu den religiösen Neuaufbrüchen und Synkretismen im gegenwärtigen Werden „einer Welt" sehr lesenswert das Themenheft 1/1983 von Concilium.

grund dafür: man glaubt, sich die Auseinandersetzung mit bzw. das Aushalten der Normalwirklichkeit ersparen zu können, oder dies nicht zu schaffen.
Gerade Menschen mit speziellen psychischen oder sozialen Dispositionen sind in dieser Hinsicht besonders gefährdet: ängstliche, sensible, überforderte, isolierte, „abweichende" Menschen, Menschen in Durchgangskrisen (Pupertät, Krise der Lebens-Mitte, unbewältigtes Alter etc.) sowie in und nach Beziehungskrisen (Trennungen, Todesfälle). Es entsteht jeweils die verstärkte Tendenz, aus der besonders schwierig empfundenen Normalwirklichkeit ganz ins Paranormale zu flüchten. Allerdings geraten sie damit in noch stärkere Widersprüche zur Alltagswirklichkeit, in eine gefährliche Spirale, die immer mehr von der notwendigen Entwicklung und Bewältigung der Lebenswirklichkeit wegführt. Das Paranormale und Okkulte kann zum Surrogat, zum Lebens- und Religionsersatz werden, besonders dann, wenn wenig echte Gläubigkeit da ist.

4. Abwege und Wege der Erlösung — Akzente christlicher Jenseitshoffnung

Die Zuwendung zum Okkulten hat nicht immer, aber doch häufig deutliche Bezüge zu außerchristlichen Welt- und Heilsvorstellungen, zu fernöstlichen und gnostisch-esoterischen (Selbst-)Erlösungsmodellen. Als Unterströmung war das im abendländisch-christlichen Raum immer auch da.[10] Gegenwärtig tritt dies stärker in den Vordergrund: Symbol der Epochenwende und der Gegenpendelbewegung zum abendländischen Aktivismus und Rationalismus.
So verschieden sich das im einzelnen darstellt, gemeinsam sind in etwa folgende Strukturelemente: Als Eigentliches und Ursprüngliches ist das in sich ruhende Göttlich-Ureine angesetzt (Monismus). Die konkrete Welt, die Materie, der Leib gelten als „uneigentlich" bis negativ: Sie sind Ergebnisse von Abfall-Prozessen (Emanationen) und Verhängnissen, Gefängnisse der göttlichen Funken oder Tropfen. Durch spezielles Wissen, esoterisch vermittelt bzw. auf dem Weg innerer Erfahrung gewinnbar, kann der Mensch diese letzte Wahrheit über sich und die Welt gewinnen und in eigene Verfügbarkeit bekommen. Über entsprechende Techniken und Läuterungswege (meist gehört die Reinkarnation dazu) kann er selbst zurück zum Ureinen finden, seinen göttlichen Seelentropfen wieder mit dem in sich ruhenden göttlichen Urmeer vereinen (Ende der Individualität!).
Die genannten Strukturelemente und „Heilswege" finden sich nicht nur in der alten Gnosis, in der Esoterik und in den fernöstlichen Weltanschauungen, sondern auch in säkularen Bewegungen von heute mit quasireligiösem Charakter. Mit Absolutheitsanspruch verkünden sie, Welt und Mensch aus einem Punkt, aus einem Gesetz (Monismus!) erklären, regeln und heilen zu können. Im Gegensatz zum christlichen Glauben, der den Menschen mit dem Horizont über das Irdische hinaus den Blick für das Diesseitige im ganzen öffnet und offen hält, fixieren diese parareligiösen Bewegungen, die als Weltanschauungen, politische Bewegungen oder Heilsglauben an bestimmte Lebensweisen

---

[10] Zur klassischen Gnosis vgl. *H. Jonas*, Gnosis und spätantiker Geist. 2 Bde. Göttingen ^{3}1964 ff. Durchgängig, wenn auch in unterschiedlicher Stärke und Form, finden sich die genannten Strukturelemente in der platonischen und speziell neuplatonischen Tradition, im Mittelalter in bestimmten Strömungen der Mystik (z. B. Jakob Böhme), in Sondergemeinschaften in- und außerhalb der großen Kirchen. In der Neuzeit, speziell im 18./19. und im 20. Jahrhundert, sprießen erst recht gnostisch-esoterische Zirkel und Traditionen, Geist-Kirchen, Rosenkreuzer, Theosophie/Anthroposophie (nach E. Bloch „Gnosis für den Mittelstand mit einem Stich"), „Neue Akropolis" und ähnliche Bewegungen.

oder Techniken auftreten,[11] ihre Anhänger in fataler Weise auf ein Teilmoment des Lebens. Die daraus folgende Monomanie dominiert und verschlingt alles und wächst sich zur Scheintotalität aus. Sie schafft sich eine eigene Sprache und eine scheinbar alles erklärende, alles bestimmende Hinterwelt. Diese Hintergründelei verschafft Exklusivität, das Gefühl der Überlegenheit und elitären Auserkorenheit.

Der Erfolg dieser parareligiösen Systeme und der verschiedenen Monismen basiert auf der Ungeduld, auf dem vorschnellen Orientierungs- und überschießenden Sicherungsbedürfnis der Menschen. Der Mensch glaubt sich damit den Gefährdungen des Werdens, des Wandels und der Vielfalt der Lebens- und Menschheitswege enthoben. Tiefer noch, die dem Menschen bewußte Endlichkeit, Zerbrechlichkeit, Unzulänglichkeit und Sterblichkeit, sein Gotteskomplex, erscheint als selbst-heilbar: Selbstverwirklichung durch Beherrschung spiritueller, okkulter, psychischer und sozialer Techniken soll zu grenzenlosen Möglichkeiten befähigen: Versprochen wird letztlich Selbsterlösung, der Mensch soll als Mensch-Gott zum Schöpfer seiner eigenen heilen Realität werden.[12]

Die biblische Gottesoffenbarung und die darauf gründende christliche Lebensorientierung und Jenseitshoffnung ist anders: Der biblisch bezeugte Gott ist kein in sich ruhender Monolith, sondern eine Dreieinigkeit höchst lebendiger Beziehungen („Personen"), ist fließendes, pulsierendes Leben. Welt, Materie und Menschen sind nicht Abfall, Verhängnis und Gefängnis, sondern Schöpfung aus freigebendem Wohlwollen. Freie „Söhne und Töchter" sollen in eigener Einsicht ihre Herkunft, Berufung und Wege entdecken, mit schöpferischer Entfaltung und freier Dankbarkeit auf Gottes Zuwendung antworten.

Dieser Gott wird unüberbietbar offenbar in Jesus von Nazareth: nicht als politischer Herrscher, nicht als Löser aller sozialen Probleme, nicht als Mirakel-Messias und auch nicht als der allwissende Beantworter aller Fragen und Welträtsel (vgl. Mt 4,1-11).

Er geht vielmehr ganz konkrete menschliche Wege, bis in die undankbarsten und verachtetsten Winkel hinein und lebt vor, wie menschliches Leben gelingt: in unverbrüchlich vertrauender Beziehung zum göttlichen Vater und in grenzenloser, zuvorkommender Zuwendung zu seinen Mitmenschen, besonders zu den Mißachteten, Deformierten und Hoffnungslosen. Von den apokalyptischen Gefühlen, Untergangsängsten und Todessehnsüchten seiner Zeit (einer Umbruchszeit ähnlich der unseren) läßt er sich nicht

---

[11] In unterschiedlichem Ausmaß trifft dies für den weltanschaulichen Marxismus, Faschismus, Antisemitismus und Rassismus zu. Auf diese Zusammenhänge hat *Carl Christian Bry* in seinem Buch „Verkappte Religionen" schon 1924 (Neuausgabe 1979 von *M. Gregor-Dellin)* hingewiesen. Trotz Reserven gegenüber manchen Wertungen empfehlenswert dazu: *E. Voegelin*, Wissenschaft, Politik und Gnosis, München 1959; ders. Die neue Wissenschaft der Politik, München ²1965, bes. 153—259. Zur „Weltanschauung Wissenschaft" vgl. *F. H. Tenbruck*, Die unbewältigten Sozialwissenschaften oder Die Abschaffung des Menschen, Graz 1984, und *R. Ruyer*, Jenseits der Erkenntnis: Die Gnostiker von Princeton, Wien 1977. Ebenso gilt das für extreme Formen der Psycho-Welle: forcierte Gruppendynamik und Sensitivity-Trainings als Religionsersatz. Und natürlich auch für eine Reihe (para-)religiöser Neubildungen: Zu nennen sind hier die verschiedenen „Neuoffenbarungs"-Gruppen (Lorbierianer, „Lichtkreis", „Neue Bibel" . . .), die Grals-Bewegung, „Heimholungswerk Jesu Christi", Sri Rajneesh's Bhagwan, Scientology, Transzendentale Meditation u. v. a. Vgl. dazu: *R. Bergeron*, Zu einer theologischen Interpretation der neuen Religionen. In: Concilium 19 (1983) 75—81; *H. J. Ruppert*, Neugnosis. Gemeinschaften und Weltanschauung, Pastoralamt Wien 1984.

[12] Uralte gnostisch-mythische Elemente, die immer wieder (z. B. von Joachim von Fiore, hintergründig aber auch von neuzeitlichen Gesellschaftsphilosophien) aufgenommen wurden, prägen die moderne „okkulte Weltanschauung", die auch Teile der Alternativbewegung („New-Age", vgl. aber auch den Besteller von *F. Capra*, Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild, Bern 1983) inspiriert: Zugrunde liegt die Gegenwartswertung: Wir stehen am Abgrund, am Abend eines fehlgelaufenen, bösen Zeitalters, doch wenn man den Propheten bzw. Lehren der jeweiligen Bewegung folgt, gelangt man in die Morgendämmerung eines goldenen Zeitalters, in die „Ära des Wassermannes".

mitreißen (vgl. Jesu Verkündigung, z. B. Mk 1,15; Lk 4,16-22; Joh 13-17, mit der Predigt Johannes des Täufers Mt 3,7-12), sondern lebt seine Sendung — die Offenbarung von Gottes unwiderruflicher erlösender Liebe zu seinen Geschöpfen — trotz aller Ablehnung, Anfechtung und schließlichen Verurteilung bis zur äußersten Konsequenz am Kreuz: „Vater vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie tun". Christen glauben, daß dieses Leben den Tod überwand, sich in der Auferweckung vollendete.
Darin liegt eine radikale Befreiung des Denkens und Tuns; damit wird die Urangst endlicher Freiheit erlöst und die Richtung gelingenden Lebens gewiesen: Die spezielle Chance des Menschen liegt in zuvorkommender Zuwendung und schenkendem Austausch, in Mit-Menschlichkeit und Mit-Geschöpflichkeit und in der Gestaltung dementsprechender Strukturen, einer menschenwürdigen Erde. Damit werden die engen Grenzen des einzelnen wirklich — um die Möglichkeiten des wohlwollenden Mitmenschen — erweitert. Erlebte Mitmenschlichkeit, Freundschaft und Liebe geben unmittelbare Evidenz vom Transzendieren der individuellen Begrenztheit und vom echten Glücken des Lebens. Die Überwindung der Zukunfts- und Todesangst gelingt in einem fundierten Vertrauen auf die Treue Gottes: Der wohlwollende Schöpfer, der das Gespräch mit dem Menschen begonnen hat, der uns durch Jesus „Freunde" nennt (vgl. Joh 15,14f), wird diese belebende Kommunikation weder in der irdischen Zukunft noch an der Schwelle des irdischen Todes einfach abbrechen, sondern zur glücklichen Vollendung führen (vgl. Offb 21,3f; 1 Kor 13,12). Unsere Endlichkeit wird damit endgültig erlöst, entgrenzt, weil der unendliche Gott selbst sich uns mitteilt.
Der glaubende Mensch kann und soll sich also auf sein Leben, auf die kleinen und großen Aufgaben der Weltgestaltung, auf die Zukunft einlassen. Er braucht den Tod (von Menschen und von Lebensformen und Kulturen) nicht verdrängen und darauf auch nicht mit Panik oder lähmender Depression reagieren. Befreit von der Urangst kann er die persönliche und gesellschaftliche Wirklichkeit nüchtern und verständig betrachten: Umbruch ist nicht Total-Zusammenbruch, es gibt im persönlichen und gesellschaftlichen Geschehen nicht nur Niedergang und Unheil, sondern auch Neuwerden, Aufbau und Wachsen des Guten, berechtigte Hoffnung. Der Glaubende kann und soll alle seine Kräfte, selbstverständlich auch die Gottesgabe des Verstandes, entfalten und betätigen, dialogisch und offen, ohne sich auf eine einzige Rationalitätsform — etwa die kausal-rational-szientistische — zu fixieren, und ohne den Wahn eigenmächtiger Selbsterlösung und Selbstsicherung. Der Glaubende ist auch befreit vom Krampf, alles allein und alles auf einmal erkennen und glauben zu müssen. Es genügt sein redlicher Beitrag — sein schrittweises Gehen in der Weggemeinschaft der Kirche und der Menschheit. Auch als Glaubende wissen wir vieles nicht, und es gibt mehr Dinge und Dimensionen, als wir je in Begriffe und Begriffs-Systeme einfangen könnten. Es gibt sicher noch unabsehbar viel Neues zu entdecken und viele Möglichkeiten unseres Bewußtseins sind noch unentwickelt. Vielleicht gehören wir alle noch zur Frühgeschichte der Menschheit. Allerdings wissen wir als Glaubende das entscheidend Wichtige und Weiterführende, nämlich in welcher Weise Leben gelingen kann und daß derjenige, der nach bestem Wissen und Gewissen handelt, nicht zuschanden wird. So läßt sich die offene Situation aushalten und es braucht keine obskuren Quellen des Wissens und der Kraft, keine Zukunfts-Wahrsagerei und kein magisches Verfügen-Wollen über jenseitige Mächte. Alles das kann sogar Ausdruck schwachen Glaubens oder Aberglaube sein.[13]

[13] Die biblische Offenbarung artikuliert sich in einer Umwelt voller Gestirn- und Mysterienkulten, Schicksalsglauben und Geisterfurcht und grenzt sich daher sehr scharf von okkulten und magischen Praktiken ab, vgl. z. B. Dtn 18,9-11; Jes 8,19ff.; Lk 16,31; Mk 13,32; Gal 4,3f.7.

5. Einige praktische Hinweise

▪ Bei der Beschäftigung mit dem Okkulten kann es sich um schlichte Neugierde handeln. Das Außergewöhnliche und Sensationelle hat stets eine eigene Faszination. In vielen Fällen wird eine Dramatisierung ganz unangebracht sein. Etwas Gruseln und Geisterbahn wünschen sich fast alle Menschen.
Man sollte aber deutlich machen, daß nicht vorschnell jenseitige Mächte anzunehmen sind. Mediale Begabungen sind nichts Jenseitiges. Viele durchaus natürliche Kräfte und Zusammenhänge sind noch unerforscht. Vieles beruht überdies auf Sinnestäuschung aufgrund gespannter Erwartung und erregter Phantasie, manches auch auf Manipulation. Darüber hinaus — und da wird es schon ernster — werden bei okkulten Praktiken (z. B. Tischerlrücken, spiritistische Séancen) meist Zugänge zum Un- und Unterbewußten geöffnet. Die dabei frei werdenden starken Emotionen sind für nicht wenige Menschen schwer verkraftbar, sie können tiefgehende Ängstigungen und auch Verfeindungen auslösen. Seelsorger werden daher von unbedachtem Herumexperimentieren in diesem Bereich dringend abraten.

▪ Die okkulte Haltung kann aber auch in unterschiedlichem Ausmaß mit Gestaltungs- und Verantwortungsschwäche, mit Überforderung und Machthörigkeit verbunden sein. Solche Menschen befragen zur eigenen Entlastung „höhere Mächte", das Orakel, die Sterne, die Geister, das „Tischerl" und wollen von diesen Instanzen hören, was zu tun ist. Angesichts der heute verbreiteten Identitäts- und Orientierungsschwäche ist bei vielen Menschen das eigenverantwortliche Suchen, Entscheiden und Handeln nicht sehr gefragt. Man schiebt die Verantwortung lieber auf solche okkulte „Mächte und Kräfte" ab.
Da wird es dringlich und schwierig zugleich, Abhilfe zu schaffen. Solche Menschen können schwer von dieser Haltung weg. Andererseits ist niemandem mit einem bloßen Ersatz für Leben und Glauben wirklich gedient. Spiritistische und esoterische Zirkel lenken vom eigenen Reifen und vom Praktizieren der Mitmenschlichkeit zumindest ab. Nicht selten steigern sie Illusionen, unbewußte Projektionen und Ängste, auch Verfeindungen.
Seelsorger geraten da oft an die Grenzen des Möglichen, der Zeit und der Geduld mit solchen schwierigen Menschen und Konstellationen. Es sollte trotzdem das wenige Mögliche versucht werden: die paranormal Betroffenen und okkult Behafteten sollten in ihrem Ringen und Suchen nicht allein gelassen werden.

▪ Man wird da nicht nur Unzulängliches wegnehmen dürfen, sondern dafür Besseres geben müssen. Zu Recht sieht Mircea Eliade im Okkulten eine „Protestbewegung gegen den Säkularismus", hervorgerufen durch den „lebensgefährlichen Verlust an Hoffnung". Not-wendig sind entsprechende praktische Lebenshilfe, Weg-Gemeinschaft und das Nahebringen der Botschaft vom wohlwollenden Schöpfer, Erlöser, Helfer und Vollender. Alle „Mächte und Gewalten" sind demgegenüber ihrer Allmächtigkeit und Schicksalshaftigkeit entkleidet. Wir Menschen sollen unsere Gestaltungschancen erkennen und nützen und können auf Gott vertrauen, der unser Tun ergänzt und vollenden wird.

▪ Unerklärliches und Ängste wird es auch für den Glaubenden geben. Aber er wird Phänomene und Deutungen an ihrer Basis und Zielrichtung messen: ob sie zur Entfaltung, Gestaltung, zum Aushalten und Durchhalten des Lebens, der Mitmenschlichkeit und der Weltaufgaben beitragen oder von der Wirklichkeit wegführen, ob sie das Vermeiden- oder magische Verfügenkönnen über die Zukunft vorspiegeln.

Der Praxisbezug gerade auch der Jenseitsbilder ist zu bedenken.[14] Die christliche Auferweckungshoffnung baut nicht auf irgendeine Selbstmächtigkeit oder naturale Unsterblichkeit des Menschen (wie Platon, Monismus, Gnosis), sondern auf die schöpferische Liebe und Treue Gottes. Und dies ist nicht erst am Ende des Lebens bedeutsam, sondern mitten im Leben orientierend und fordernd: Menschen sterben, Menschlichkeit verfällt, wenn Menschen nur auf sich, nur auf den eigenen Vorteil schauen und den Mitmenschen übersehen. Wo Aufmerksamkeit füreinander und wohlwollende Zuwendung gemäß dem göttlichen Urbild und Zielbild der biblischen Offenbarung gelingen, dort entsteht und wächst Leben, dort löst sich Starre, Verkrampfung und Abwärts-Trend, dort geschieht Auferweckung/Auferstehung mitten im Leben (vgl. 1 Joh 3,14f) — auf allen persönlichen und gesellschaftlichen Ebenen.

▪ Der christliche Glaube gibt Zuversicht und mahnt zum wachen Gestalten des gegenwärtigen Lebens. Das ist auch die Sinnspitze des Gleichnisses vom reichen Prasser und armen Lazarus (Lk 16,19ff): Es gibt keinen zweiten Versuch, das Leben besser zu machen, es gibt keine Botschaften vom Jenseits an die Brüder; sie wissen ja, worauf es ankommt, „sie haben Mose und die Propheten".[15] Was fehlt, ist „lediglich" der mitmenschlich-tatkräftige Glaube.

Literatur zum Thema

Bender, Hans: Parapsychologie. Ihre Ergebnisse und Probleme. (Fischer Tb. 6316), Frankfurt 1976. (Schünemann V., Bremen 1972).

Bender, Hans (Hg.): Parapsychologie. Entwicklung, Ergebnisse, Probleme. (Wege der Forschung Bd IV). Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart ⁴1974.

Bonin, Werner F.: Lexikon der Parapsychologie. (Fischer Tb. 4500), Frankfurt 1981. (Scherz, München 1976).

Berend, Heinz: Telepathie und Hellsehen. Was wissen wir darüber? Herder, Freiburg 1983.

Düerr, Hans Peter: Der Wissenschaftler und das Irrationale. 2 Bde. (bes. Bd. 2: Beiträge aus Philosophie und Psychologie). Syndikat Verlag, Frankfurt 1981.

Ders.: Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation. Syndikat Verlag, Frankfurt 1978. Dazu erschien ein Aufsatzband von *Gehlen, R.* und *Wolf, B.* (Hg.), Der gläserne Zaun. ebd. 1983.

Eine kritische Zeitschrift über Parapsychologie: The Skeptical Inquirer. Palo Alto N. E. und Buffalo N. Y. USA. Darin bes.: *P. H. Hoebens,* Sense and Nonsense in Parapsychology. Vol. 8 (1983/84) 121—132. *J. E. Alcock,* Parapsychology's Past Eight Years: A Lack-of-Progress Report. Ebd. 312—320. *C. E. M. Hansel,* The Evidence for ESP: A. Critique. Ebd. 322—328.

Köstler, Arthur: Die Wurzeln des Zufalls. Bern 1972.

Zahlner, Ferdinand: Paraphänomene und christlicher Glaube. Resch Verlag, Innsbruck 1982.

Ruppert, H. J.: Neugnosis. Gemeinschaften und Weltanschauung. Pastoralamt, Wien 1984.

Eliade, Mircea: Das Okkulte und die moderne Welt. Zeitströmungen in der Sicht der Religionsgeschichte. O. Müller, Salzburg 1978.

---

[14] Man achte auf die Diesseits-Wirkungen von Jenseits-Vorstellungen! Leider nur zu Recht hat die Religionskritik (etwa Feuerbach und Marx) den Vertröstungs- und Unrechts-Verschleierungscharakter (Opium-These!) kirchlicher Verkündigung angeprangert. Vgl. dazu auch *Bachl* a. a. O. (Anm. 5) und ders.: Die Angst im Licht der christlichen Hoffnung, in: Theolog.-praktische Quartalschrift 131 (1983) 204—214.

[15] Wenn K. Rahner zu kritisch-ruhiger Nüchternheit gegenüber Visionen und Offenbarungen rät, so gilt dies auch für den ganzen Bereich des Paranormalen und Okkulten: „Alle Verheißungen können nicht sicherer sein als die Worte Jesu, daß, wer sein Fleisch ißt und sein Blut trinkt, in ihm bleibt und das ewige Leben hat. Alle Drohprophezeihungen sind nicht ernster zu nehmen als das Wort der Schrift, daß uns gesetzt ist zu sterben und wir unser Leben vor dem Richterstuhl des ewigen Gottes verantworten müssen. Der Christ lebt aus der Botschaft Jesu!" In: „Jetzt" 1981 (Heft 1), zitiert nach Kathpress v. 28. 4. 1982, Beilage S. 2.

BERNHARD WENISCH

Zur Orientierung über okkulte Phänomene

Ein Literaturbericht

Je mehr das Denken — vor allem in Europa und in den USA — von Naturwissenschaft und Technik geprägt wurde, desto mehr wurde die Möglichkeit von Vorgängen, die sich wissenschaftlich-technisch nicht in den Griff bekommen lassen, geleugnet. Hellsehen und Wahrsagen, Spukereignisse und Spiritismus, dämonische Besessenheit und magische Praktiken waren samt und sonders im Dunstkreis des endlich zu überwindenden Aberglaubens angesiedelt und einer wissenschaftlichen Untersuchung nur insofern wert, als dieser Aberglaube durch Aufklärung und notfalls auch psychopathologische Behandlung beseitigt werden sollte. Man dachte nicht daran, daß seine Resistenz wenigstens zu einem Teil auch darin gründen könnte, daß seinen irrationalen Annahmen zumindest manchmal ein realer Vorgang zugrundeliegt. Die neuscholastische katholische Theologie und die bis in die Mitte unseres Jahrhunderts übliche katholische Unterweisung des Volkes — greifbar auch in den Katechismen — machte sich die gängige Sicht insofern zu eigen, als sie naturwissenschaftlich unerklärliche Phänomene entweder als unmittelbar gottgewirkt — als Wunder — ansah und als rationalen Beweis für die Glaubwürdigkeit der katholischen Lehre würdigte, oder als von dunklen, dämonischen Mächten verursachtes Geschehen, vor dem man sich zu hüten habe. Nach dieser Lehre sind die Vorgänge in der Natur grundsätzlich naturwissenschaftlich-technisch verfügbar; daneben gibt es einen schmalen Sonderbereich von Ereignissen, in denen sich jenseitige Mächte oder Gott selbst kundgeben.

Aus verschiedenen Gründen, deren Erörterung den hier gegebenen Rahmen sprengen würde, hat sich diese Sicht geändert. Das öffentliche Bewußtsein beginnt allmählich, die schon seit etwa einem Jahrhundert betriebenen Bemühungen einer systematischen Erforschung von Phänomenen, die mit den Mitteln der überkommenen Naturwissenschaft nicht erklärbar sind, zur Kenntnis zu nehmen. Die einschlägige Wissenschaft — zumeist Parapsychologie genannt — wird zunehmend als seriös anerkannt. Die Forschungen der Parapsychologie haben dazu geführt, daß auch im Raum der Kirche und der Theologie eine differenziertere Sicht des ganzen Bereiches Platz zu greifen beginnt. Wer sich über den heutigen Stand der Dinge ein Bild machen will, muß, dem Gesagten zufolge, zunächst nach parapsychologischer Literatur greifen.

Als erste Einführung in diese Wissenschaft sei ein Buch von *Louisa E. Rhine*, der Frau des amerikanischen Parapsychologen Joseph B. Rhine, der als erster auf breiter Basis quantitativ-statistische Untersuchungen über paranormale Phänomene durchführte, genannt.[1] Die Verfasserin gibt in allgemein verständlicher Weise einen Überblick über wichtige, von ihr selbst mitgeprägte Schritte in der Geschichte der parapsychologischen Forschung und über ihre Beurteilung des gegenwärtigen Problemstandes.

Es wird deutlich, daß die am besten beobachteten paranormalen Phänomene — das Buch bringt eine Fülle von Beispielen von spontanen und experimentell beobachteten paranormalen Vorgängen — die *außersinnliche Wahrnehmung* (ASW) und die *Psycho-*

[1] *L. E. Rhine*, Psi — was ist das? Eine Einführung in die Denk- und Arbeitsweise der Parapsychologie, aus dem Amerikanischen übertragen von H. Geisler, Goldmann — Taschenbuch 11712, ²1982, 371 Seiten.

kinese (PK) sind. ASW meint die Möglichkeit, „Informationen ohne Gebrauch der normalen fünf Sinne zu empfangen"[2] und umfaßt die Unterarten Hellsicht, Vorauswissen (Präkognition) und Gedankenübertragung. PK bedeutet, daß „der menschliche Geist direkt (d. h. nicht über die motorischen Fähigkeiten des Körpers; d. Verf.) auf Materie einzuwirken vermag."[3] Mit vielen Parapsychologen ist Rhine der Meinung, daß diesen Vorgängen „psychische" Energie zugrundeliegt, die weitgehend unter Aktivierung unbewußter Schichten des menschlichen Seelenlebens funktioniert.[4] ASW und PK sind nur zwei verschiedene Formen dieser einen Energie,[5] die heute nach allgemeinem Sprachgebrauch mit der Chiffre „Psi" (von Psyche) bezeichnet wird.

Auf diesem Hintergrund beschäftigt sich Rhine auch mit Vorgängen bei okkulten Praktiken. Auf die Frage, ob dabei wirklich Kontakte zu Verstorbenen hergestellt werden können, wie es nach dem Glauben vieler Menschen, z. B. bei spiritistischen Sitzungen, vorkommt, antworten sie: Vorgänge, die dem äußeren Anschein nach als solche Kontakte deutbar sind, sind „nicht zu unterscheiden von jenen Kontakten, bei denen alles vom Medium selbst und dessen ASW-Fähigkeit ausgeht und von dessen Tendenz zur Personifizierung."[6] So ist also nach Ansicht Rhines die Hypothese des „Spiritismus" — der in diesen Fällen eine Aktivität von Geistern aus dem Jenseits annimmt — wissenschaftlich gesehen nicht gerechtfertigt und erweist sich als überflüssig.

Nach Rhine gehen auch *Spukphänomene* auf Psi zurück, und zwar sowohl der personals auch der ortsgebundene Spuk.[7] Ersterer spielt sich im Umkreis einer meist psychisch labilen Person, oft eines pubertierenden Jugendlichen, ab, letzterer tritt an bestimmten Orten auf. Die dabei geschehenden unerklärlichen Geräusche bzw. äußeren Vorgänge (fallende Steine, herumfliegende Gegenstände, oft auf eckigen Flugbahnen) sind wohl psychokinetisch verursacht; freilich ist diese Annahme für Rhine noch „spekulativ und sollte nicht in einen Topf geworfen werden mit der schlichten Tatsache, daß es PK gibt, daß PK-Phänomene geschehen."[8]

Bezüglich der Bedeutung der Parapsychologie für die Religion meint Rhine, daß durch parapsychologische Forschungen ein rein materialistisches Menschenbild widerlegt sei. Der Mensch darf sich nunmehr wieder als „etwas mehr" einschätzen, als „eine vorübergehende Gruppierung bzw. Anordnung von Molekülen."[9] Die durch die Parapsychologie entdeckten „Eigenschaften" des Menschen „ähneln mehr jenen, die einmal von den Religionen als gegeben vorausgesetzt und akzeptiert wurden, als denen, die dem mechanistischen Konzept entsprechen."[10]

Louisa E. Rhines eher optimistische Sicht, wonach es paranormale Phänomene wirklich gibt und die dahinterstehende Psi-Energie als nachgewiesen gelten kann, wird freilich nicht einmal von allen Parapsychologen geteilt. Das zeigt ein Blick in die Festschrift, die zum 75. Geburtstag von *Hans Bender* erschien.[11] Bender ist der derzeit bekannteste Parapsychologe im deutschen Sprachraum und war bis zu seiner Emeritierung Inhaber

---

[2] Ebd., 21.
[3] Ebd., 86.
[4] Vgl. ebd., z. B. 34 f., 38, 100, 223.
[5] Vgl. ebd., 87 ff.
[6] Ebd., 275.
[7] Vgl. ebd., 275 ff.
[8] Ebd., 286.
[9] Ebd., 295.
[10] Ebd.
[11] *E. Bauer — W. v. Lucadou* (Hg.), Spektrum der Parapsychologie. Hans Bender zum 75. Geburtstag, Aurum-Verlag, Freiburg i. Br. 1983, 253 Seiten.

eines Lehrstuhls für Psychologie und Parapsychologie (damalige genaue Bezeichnung: Psychologie und Grenzgebiete der Psychologie) an der Universität Freiburg i. Br. *Eberhard Bauer* stellt in seinem Beitrag fest, daß nicht einmal alle professionellen Parapsychologen „von der Existenz ihres Forschungsgegenstandes in dem Sinne überzeugt" sind, „daß Psi wissenschaftlich nachgewiesen sei; eine 1980 veröffentlichte Umfrage kommt zum Ergebnis, daß 32 Prozent der Befragten nicht völlig von der Realität von ASW überzeugt seien."[12]

Was die Überwindung des materialistischen Weltbilds aufgrund der paranormalen Phänomene betrifft, so zieht *Wolfgang Büchel* ebenfalls eine andere Konsequenz als Rhine. Er verfolgt das „Programm einer kausalmechanistischen Erklärung der paranormalen Phänomene."[13] Die Alternative dazu wäre für Büchel eine „spirituelle" Sicht, wobei er spirituell gleichsetzt mit persönlich, „von einem ‚inneren Zentrum' aus gesteuert."[14] Dann müßte man aber entweder „echte" Geister im Sinn des Spiritismus oder eine Art „Weltseele", einen „Weltgeist", postulieren, d. h. die ganze Natur als subjekthaft-personal auffassen, was für Büchel eine „Sackgasse" darstellt.[15]

Anders denkt darüber die langjährige Mitarbeiterin von C. G. Jung, *Marie-Louise von Franz*. In Anschluß an C. G. Jung selbst, der ja den paranormalen Phänomenen einen bedeutsamen Stellenwert in seiner Weltsicht einräumte, sieht sie das Paranormale nicht von der Alternative materiell — subjekthaft her. Sie setzt — in Gegensatz zu Büchel — „die Existenz einer . . . bewußtseins*ähnlichen* (nicht aber — gleichen!) Sinnhaftigkeit im Welthintergrund" an. In der Natur existiert eine „Art von bewußtseinsähnlichem Allwissen", „ein subjektloses Wissen, bestehend aus Bildern". „Es ist *vorbegrifflich* und gleicht eher einer ‚Erkenntniswolke'" als dem vom „Ich-bewußtsein" erzeugten „präzisen Wissen". Jung hat „dieses Wissen des Kollektiven Unbewußten oder psychophysischen Welthintergrundes" auch als „Luminositas" bezeichnet, „d. h. als ein ‚approximatives Bewußtsein', das aber nicht oder kaum mit dem Ich-bewußtsein verbunden ist". „In der Alltagserfahrung präsentiert sich dies so, als ob unser Unbewußtes ‚irgendwie' alles weiß, und doch auch irgendwie wieder nichts genau weiß."[16] Von dieser Sicht her lassen sich ASW und PK verständlich machen als die ins Ich-Bewußtsein vordringende „Luminositas" des Welthintergrundes, in dem ja alle psychischen (im Sinn des Ich-Bewußtseins) und physischen Vorgänge „gegeben", „angeordnet" sind als zwei Seiten der einen Wirklichkeit.[17]

Eine relativ umfassende Einführung in die Parapsychologie bringt der von *Gion Condrau* herausgegebene 15. Band der Psychologie des 20. Jahrhunderts.[18] Wie im eben besprochenen Sammelband finden sich hier hauptsächlich Beiträge von Vertretern aus dem Schülerkreis von Hans Bender („Freiburger Schule"). Wie dort zeigt sich auch an diesen Abhandlungen der immer höher werdende Grad methodenbewußter wissen-

---

[12] *E. Bauer*, Parapsychologie für wen? In: *E. Bauer — W. v. Lucadou*, a. a. O., 34—44; 37.

[13] *W. Büchel*, Naturauffassung und Parapsychologie, in: *E. Bauer — W. v. Lucadou*, a. a. O., 86—93; 92.

[14] Ebd., 90.

[15] Vgl. ebd., 91.

[16] Vgl. *M. — L. v. Franz*, Ein Beitrag zur Diskussion der Synchronizitätshypothese C. G. Jungs, in: *E. Bauer — W. v. Lucadou*, a. a. O., 94—104; 99.

[17] Diese Hypothese ist dann mit der christlichen Sicht der Wirklichkeit vereinbar, wenn 1. die Annahme des psychophysischen Welthintergrundes nicht die Einzigartigkeit und Würde der Einzelperson in Gefahr bringt und 2. streng unterschieden wird zwischen dem weltimmanenten Welthintergrund und dem transzendenten Schöpfergott.

[18] *G. Condrau* (Hg.), Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. 15. Transzendenz, Imagination und Rezeptivität. Religion, Parapsychologie, Literatur und Kunst, Kindler, Zürich 1979, 489—731.

schaftlicher Reflexion, die die Parapsychologie dem Laien ähnlich schwer zugänglich macht wie die klassischen Natur- und Humanwissenschaften. Parapsychologie kann nur betrieben werden im Dialog mit anderen Disziplinen[19] und muß sich auf deren Reflexionsniveau begeben.

Eine für den Theologen und Seelsorger, der sich auf dem Gebiet des Okkultismus orientieren will, sehr zu empfehlende kleine Schrift stammt vom bereits mehrmals erwähnten *Hans Bender.*[20] Bender verfolgt hier ganz bewußt das Ziel einer „positive(n) Kritik des Aberglaubens" durch „Information und Aufklärung" und Warnung „vor den Gefahren eines unkritischen Umgangs mit dem ‚Okkulten'". Die Information und Aufklärung geschieht „aufgrund von Untersuchungen der in Frage stehenden Vorgänge und Fähigkeiten mit wissenschaftlichen Methoden."[21] Dadurch wird es möglich, die Fakten mit mehr oder weniger gesicherten wissenschaftlichen Theorien verständlich zu machen und von den zumeist unkritisch damit verbundenen religiös-metaphysischen Systemen („Aberglaube") zu trennen.

Einige Aussagen Benders seien referiert: Er bezweifelt nicht die Möglichkeit der Präkognition, hält sie aber für praktisch kaum anwendbar, weil es „prinzipiell unmöglich" ist, „im voraus Merkmale für die Echtheit einer paranormalen Vorausschau des Zukünftigen anzugeben". Diese Einschränkung ist bei der Bewertung der vielen Endzeitweissagungen, mit denen wir heute überflutet werden, voll zu bedenken.[22]

Bei spiritistischen Praktiken, z. B. Tischerlrücken, sind nach Bender zumeist „psychomotorische Automatismen" im Spiel, psychische Leistungen, die von einer dem Ich unbewußten intelligenten Tätigkeit hervorgebracht werden. Diese „neben-bewußte" Tätigkeit hat Personifikationstendenz: Ihre Äußerungen scheinen „von fremden Intelligenzen, von ‚Geistern'" herzurühren. Sind die Inhalte der „Botschaften" durch ASW erworben, verstärkt sich dieser Eindruck.[23] Manche Menschen geraten mehr und mehr unter den Zwang dieser abgespaltenen personifizierten Anteile ihres Unbewußten und erkranken an einer „mediumistischen Psychose", die ärztlich und psychotherapeutisch behandelt werden muß.[24]

Bender befaßt sich auch mit Phänomenen, die heute von vielen als Beweis für die Reinkarnationslehre gewertet werden und zeigt auf, daß die betreffenden psychischen Erfahrungen auch durch die Annahme paranormaler Vorgänge (ASW und PK) gedeutet werden können.[25]

Zum *Dialog zwischen Parapsychologie und katholischer Theologie*[26] verweist Bender zunächst auf das Stichwort „Wunder": Bestimmte Formen von Wundern zeigen „unverkennbare Analogien mit Mustern paranormaler Phänomene". Für den Parapsychologen fallen sie deswegen nicht aus der Naturordnung heraus, wie es die — auch zu Beginn dieses Literaturberichtes erwähnte — traditionelle fundamentaltheologische Sicht des Wunders annahm. Die Möglichkeit, viele Wunder in das durch die Parapsychologie erweiterte Naturverständnis einzuordnen, bedeutet freilich nicht die Ablehnung ihrer Interpretation als „signum Dei". Dafür ist die empirische Parapsychologie nicht zuständig.[27]

---

[19] Vgl. z. B. *W. Lucadou — K. Kornwachs,* Parapsychologie und Physik, in: *G. Condrau,* a. a. O., 581—590; *J. U. Haas,* Parapsychologie und Ethnologie, ebd., 591—597.

[20] *H. Bender,* Umgang mit dem Okkulten, Aurum-Verlag, Freiburg i. Br. 1984 , 104 Seiten.

[21] Ebd., 12. [22] Vgl. ebd., 34. [23] Vgl. ebd., 45. [24] Vgl. ebd., 46ff. [25] Vgl. ebd., 76ff.

[26] Vgl. dazu auch *J. Mischo,* Parapsychologie und Theologie, in: *G. Condrau,* a. a. O., 598—609.

[27] *H. Bender,* a. a. O., 101f.

Einen zweiten neuralgischen Punkt im Gespräch zwischen katholischer Theologie und Parapsychologie ortet Bender im Problembereich der *Besessenheit*. Vom parapsychologischen Standpunkt aus sind einige der im Rituale Romanum angeführten Merkmale für das Vorliegen von Besessenheit, wie Verstehen und Sprechen von dem Betreffenden unbekannten Sprachen und Erkenntnis von Verborgenem, Psi-Fähigkeiten, weshalb sie sich nicht als Kriterien zur Feststellung dämonischen Wirkens eignen. Besessenheit erscheint so gesehen „als eine bis in archaische Tiefen hinabreichende Persönlichkeitsspaltung in einem religiösen Konflikt, der die verstehende Hilfe des Arztes und des Seelsorgers erfordert"[28].

An dem bekannten *„Besessenheitsfall" Anneliese Michel von Klingenberg* haben der Psychiater *Ulrich J. Niemann* und Hans Benders Nachfolger in Freiburg, *Johannes Mischo*, in einer bedenkenswerten Analyse dieser tragischen Geschichte — sie endete bekanntlich mit dem Tod von Anneliese Michel — die These Benders zu verifizieren versucht.[29] Niemann gelangt zum Ergebnis, daß das ganze Syndrom auf einer organischen Grundlage (Temporallappenepilepsie) beruhte; diese Gehirnerkrankung wurde allerdings erst durch deren Deutung von seiten der Umgebung zur „Besessenheit". Mischo geht diesem Prozeß nach und zeigt auf, wie die Kranke mehr und mehr in die Rolle gedrängt wurde, die die Umgebung von ihr erwartete. Durch den Exorzismus wurde ein „doktrinärer Induktionseffekt" ausgelöst, der die „Dämonen" entstehen ließ. Mischo spricht von einer „schizophrenieartigen ‚Beziehungsfalle' mit einer zunehmenden Rollendiffusion". Je mehr sich die Sache festlief, desto mehr tauchte der Gedanke der „Sühnebesessenheit" auf, der die Exorzisten entlastete und der Kranken eine Märtyrerrolle zubilligte.[30]

Derartige Forschungsergebnisse zeigen deutlich, wie bedenklich vom psychohygienischen Standpunkt aus gesehen manche im katholischen Raum verbreitete religiöse Subkulturen sein können. Sie zeigen freilich auch, daß der offizielle Große Exorzismus des Rituale Romanum und Publikationen wie die von Adolf Rodewyk[31] diesen Subkulturen kirchenamtlich und theologisch Vorschub leisten bzw. geleistet haben.[32]

Theologische Stellungnahmen zum Okkultismus

Es sei zunächst auf das — auch in katholischen Kreisen verbreitete — Buch des reformierten Pfarrers *Willem Cornelis van Dam* verwiesen.[33] Er nimmt zwar die parapsychologische Forschung zur Kenntnis, bringt aber dann doch alle von ihm behandelten okkulten Phänomene (Paragnosie, Spiritismus, Magie, paranormale Heilung, ja sogar Hypnose und Akupunktur) in die Nähe dämonischer Mächte. Der letzte Grund für diese Interpretation ist eine bestimmte fundamentalistisch-biblische Grundoption, die inhaltlich an die zu Beginn skizzierte katholische Position erinnert: „Die biblische Offenbarung kennt zwei übernatürliche Wirklichkeiten . . . Es gibt das Herrschaftsgebiet

---

[28] Ebd., 102.
[29] *J. Mischo — U. J. Niemann*, Die Besessenheit der Anneliese Michel (Klingenberg) in interdisziplinärer Sicht, in: Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie 25 (1983) 129—193.
[30] Vgl. ebd., 129f.
[31] *A. Rodewyk*, Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale Romanum, Aschaffenburg 1975.
[32] Zur differenzierter gewordenen Sicht der deutschen Bischöfe vgl. *J. Mischo — U. J. Niemann*, a. a. O., 192.
[33] *W. C. van Dam*, Okkultismus und christlicher Glaube, Johannes Fix, Schorndorf 1981, 122 Seiten, Neuauflage in Vorbereitung.

Gottes und das . . . Reich der Finsternis. Das eine wird von Jesus Christus, das andere vom Bösen repräsentiert. Jesus aber ist der Sieger, der die finsteren Mächte entwaffnet hat (Kol 2,15). Beide Reiche haben ihre Wunder und Zeichen. Die Bibel spricht auch deutlich von den Zeichen des Bösen: Mt 24,24; 2 Thess 2,9; Offb 13,13."[34]

Eine ähnliche Grundrichtung — freilich in größerer Differenzierung — verfolgt *Kurt Koch*, dessen Buch im evangelischen Raum bereits zu einem Klassiker geworden ist. Das Werk wird hier deswegen angeführt, weil es 1982 in stark erweiterter Form (Hinzufügung eines zweiten Teiles von ca. 250 Seiten) erschien.[35] Es ist eine Fundgrube an Material (Fallbeispiele) und auch an psychologisch-parapsychologischen Deutungsmöglichkeiten okkulter Vorgänge. Koch verfügt über beträchtliche wissenschaftliche Kenntnisse. Für die theologische Beurteilung ist für ihn entscheidend, daß Menschen, die okkulte Praktiken betreiben oder mit ihnen in Berührung kommen, zu Widerstand gegen den biblischen Glauben neigen.

„Der Antrieb, der zur Wahrsagerei, zum Kartenlegen, zum Handlinienlesen, zur magischen Besprechung führt, ist immer der Wille zur Macht, ist das Wissend-Sein-Wollen wie Gott. Der Mensch erzwingt sich seine Wünsche. Er durchbricht mit Gewalt die ihm von Gott gesetzten Schranken. Er erreicht vielleicht auch sein Ziel, verliert aber darüber das höchste Gut, dessen der Mensch fähig ist, die Gemeinschaft mit Gott."[36]

An diesen Aussagen ist sicher viel Wahres und seelsorglich Bedeutsames. Freilich erhebt sich angesichts des Buches von Koch auch die Frage, ob in der beschriebenen „widergöttlichen" Haltung nicht auch ein begründeter Protest gegen den von Koch vertretenen engen biblischen Fundamentalismus enthalten ist. Steht dieser Fundamentalismus nicht selbst in der Nähe des Aberglaubens, wenn die Kräfte und Energien, die bei okkulten Praktiken wirksam werden, dämonisiert werden?[37] Auch wenn es richtig ist, daß die Haltung okkultistischer Gruppen mit dem christlichen Glauben unvereinbar ist, so ist damit noch nicht gesagt, daß die Vorgänge selbst dämonisch verursacht sind.

Gottfried Holtz[38] bringt die Grundhaltung, in der moderner Okkultismus betrieben wird, mit Recht in die Nähe des alten volkstümlichen Aberglaubens, der vor allem im ländlichen Raum bis ins 20. Jahrhundert überlebt hat, gespeist durch „Fernwirkungen einer frühgeschichtlichen kosmischen Schau", aber auch durch „mittelalterliche(n) Teufels- und Höllenglaube(n)."[39] Wie diesen Aberglauben, den Holtz im ersten Teil seines Buches behandelt, so kennzeichnet auch den (im zweiten Teil dargestellten) modernen Okkult-Aberglauben die „superstitio", die „Vermessenheit": „Stets wird dem ‚Schwachen', dem Ängstlichen und Besorgten, suggeriert, er selbst hätte die Möglichkeit und die Macht, alles Unheil von sich abzuwenden und die Zukunft zu seinem eigenen Vorteil zu sichern, wenn er nur dem ‚Starken', dem Mächtigen und Wissenden, folgt."[40] Holtz meint zu Recht, daß bei abergläubischen Praktiken zumeist nur vermeintliche okkulte Erscheinungen[41] vorkommen; er hält aber reale paranormale Phänomene für möglich,

---

[34] Ebd., 97.

[35] *K. Koch*, Seelsorge und Okkultismus. Die seelsorgerliche Behandlung der Menschen, die durch die Beschäftigung mit okkulten Dingen seelisch angefochten oder erkrankt sind. Eine systematische und praktisch-theologische Untersuchung unter Berücksichtigung der medizinischen und psychologischen Grenzwissenschaften, Brunnen-Verlag, Basel [25]1982, 688 Seiten.

[36] *A. Köberle* im Geleitwort zu Kochs Buch, 11.

[37] *K. Koch*, passim; vgl. aber besonders die Auseinandersetzung mit *G. Schimansky*, Das Unheimliche. Dunkle Phänomene in biblischem Licht, Aussaat-Verlag, Wuppertal 1975, 429ff.

[38] *G. Holtz*, Die Faszination der Zwänge. Aberglaube und Okkultismus, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984, 279 Seiten.

[39] Ebd., 9.

[40] Ebd., 268.

[41] Vgl. ebd.

ohne sie von vornherein zu dämonisieren. Spukerscheinungen Verstorbener sieht er als Manifestationen abgespaltener Persönlichkeitsanteile.[42] Die an ihnen angeblich oft beobachteten boshaften Züge lassen Holtz schließlich doch auf die Kategorie des „Satanischen" zurückgreifen.[43] Solche und andere Phänomene sind ihm ein Zeichen dafür, daß der Mensch in den Machtbereich Satans, des „Widersacher(s) Gottes" geraten kann, „der dem Höchsten ins Gesicht trotzt"[44]: „Ob von der Kirche ein befreiendes Wort in der Teufelsfrage zu erwarten ist, können wir nicht sagen."[45] Wenn ich Holtz richtig verstanden habe, dann soll dieses befreiende Wort einerseits nicht dem alten und neuen Aberglauben Vorschub leisten, anderseits aber doch den Glauben „an die Macht eines unter uns wirkenden Satans"[46] bekräftigen.

Auch *Ferdinand Zahlner,* katholischer Theologe und Parapsychologe, hält in einer kleinen Schrift[47] die Möglichkeit einer dämonischen Verursachung mancher Paraphänomene offen. Ob freilich die — etwa bei „Besessenheit" auftretende — „boshafte, schädigende Tendenz" und die „hyperallergische Reaktion gegen alles Sakrale"[48] diese Zuordnung tatsächlich nahelegt, muß wohl bezweifelt werden, wie aus der oben referierten Analyse des „Falles Klingenberg" hervorgeht. Grundsätzlich steht Zahlner auf dem Standpunkt, daß Paraphänomene natürlich sind, daß sie aber, wie alle anderen Phänomene auch, „als Erstursache eine übernatürliche Einwirkung"[49] haben können. Das Vorliegen dieses Sachverhaltes kann aber nicht wissenschaftlich bewiesen, sondern nur durch Indizien wahrscheinlich gemacht werden. Diese Indizien sind in ihrer Bedeutung theologisch zu werten.[50]

Nach diesem Prinzip ist der paranormale Charakter eines Phänomens als solcher kein Indiz für seine theologische Bedeutung. Deren Feststellung obliegt der gläubigen Erfahrung,[51] die durch die Theologie soweit wie möglich rational zu reflektieren ist. In der Frage des Wunders gibt es bereits Versuche in diese Richtung.[52] Bei den okkulten Phänomenen ist die Sache schwieriger. Nach Zahlner haben manche von ihnen nicht nur die oben erwähnte, destruktive und antisakrale Prägung, sondern sie scheinen auch „über den ‚normalen' PSI-Horizont hinauszugehen."[53] Soll man sie deswegen theologisch als vom Satan verursacht beurteilen? Die Antwort auf diese Frage hängt davon ab, wie man grundsätzlich zur Frage nach dem Satan und den Dämonen steht.

---

[42] Vgl. ebd., 248 ff.
[43] Ebd., 252.
[44] Ebd., 259.
[45] Ebd., 258.
[46] Ebd., 150.
[47] *F. Zahlner,* Paraphänomene und christlicher Glaube. Überlegungen und Beispiele zur vergleichenden Phänomenologie im Bereich des Paranormalen und Religiösen, Resch-Verlag, Innsbruck 1982, VIII und 39 Seiten.
[48] Ebd., 36.
[49] *A. Resch* im Vorwort zu *Zahlners* Buch, V.
[50] Vgl. ebd.
[51] Vgl. ebd., 2.
[52] Vgl. dazu ebd., 6. Zahlner referiert hier eine neuere katholische Position, die der durch die Parapsychologie geschaffenen neuen Lage gerecht zu werden versucht: *B. Weissmahr,* Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders, Knecht, Frankfurt a. M. 1973; vgl. dazu auch das Buch des Verfassers: *B. Wenisch,* Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders, St. Peter, Salzburg 1981.
[53] *F. Zahlner,* a. a. O., 36.

OTTMAR FUCHS

Ernstfall Diakonie

Christliches Handeln als Verkündigung

Schon im Alten Testament offenbart sich Gott weniger in einer Lehre als vielmehr in Begegnungen mit Menschen. Im Neuen Bund tritt Gott selbst in die Geschichte der Menschheit ein, er wird Mensch. Davon ausgehend mißt der Autor auch dem Handeln der Christen, durch das sie mit andern in Beziehung treten, eine theologische Qualität bei: es ist Verkündigung der Frohbotschaft. (Redaktion)

1. Handeln und Bedeutung

Bereits die Bedeutung eines *Wortes* wird vom Zusammenhang der Handlungen bestimmt, in dem es gebraucht und erlernt wird. Wenn das Kind „Mama" sprechen lernt, dann geschieht dies immer im Zusammenhang mit ganz bestimmten Interaktionen, in denen die Mutter mit dem Kind umgeht und diese Begegnung mit dem Namen „Mama" für das Kind benennt. Dieses Verhältnis von Wort und Wirklichkeit gilt für alle Ebenen. So definieren sich große Worte wie Gerechtigkeit und Freiheit, die jeder im Mund führt, erst von daher, wie die Wirklichkeit im Zusammenhang mit diesen Worten aussieht: so sieht die Freiheit, die die Diktatoren im Munde führen, für das Volk anders aus als eine Freiheit, die im Zusammenhang mit demokratischer Wirklichkeit gedacht und besprochen wird. Obwohl solche Worte fast eine automatische Zustimmungsqualität haben (jeder ist dafür!), ist mit ihnen nicht viel gesagt, wenn nicht dazu gesagt und beschrieben werden kann, wofür der Sprecher *tatsächlich* ist. So zeigen sich in der gegenwärtigen Friedensdiskussion unter dem Stichwort „Friedenssicherung" auch zwei völlig unterschiedliche Handlungskonzeptionen, einmal die Auf-, zum anderen die Abrüstung.
Ein Begriff erhält also seine Vereindeutigung nicht nur und nicht zuerst dadurch, daß seine Qualität in unseren Gedanken abstrahiert und definiert wird, sondern auch und vor allem dadurch, daß man auf eine Wirklichkeit oder ein Handeln *hindeuten* und sagen kann: „Schau her, wie ich das tue, wie der andere das tut, das meine ich, wenn ich von Freiheit oder von Frieden rede!"
Um einen Begriff verstehen zu können, muß er also auf seine materialen bzw. seine kommunikativen Inhalte gebracht werden: diese können durch Hindeuten auf Verhältnisse und Ereignisse beschrieben und erzählt werden. Erst wenn ich also davon etwas sagen kann, daß und wie ein Wort mit einem bestimmten Handeln verbunden ist, gewinnt dieses Wort Bedeutung und Sinn für die Realität.[1] Alle anderen Definitionen treffen den Kern des Problems nicht, d. h. die Frage, welches Handeln mit einem Stichwort (z. B. „Frieden") verbunden ist.
Gegen mögliche Mißverständnisse sei betont, daß der hier verwendete Handlungsbegriff nicht nur unmittelbar aktives Tun meint, sondern sich überhaupt auf menschliches Handeln, z. B. auch auf das Schweigen und Warten, bezieht. Letzteres gehört integrativ zum Handlungsbegriff dazu, weil ich Handeln als ein Begegnungshandeln zwischen Subjekten verstehe, wozu nicht nur das Reden, sondern auch das Schweigen, nicht nur die Aktivität, sondern auch das Erleiden gehört.

---

[1] Vgl. dazu *O. Fuchs*, Biblische Geschichten und christliches Handeln, in: *Katholisches Bibelwerk e. V.* (Hg.), Dynamik im Wort. Lehre von der Bibel. Lehre aus der Bibel, Stuttgart 1983, 361—383.

Von diesen Überlegungen her wird nun umso deutlicher und einsichtiger: Biblische Gottesaussagen entstehen dadurch, daß vom Handeln Gottes in der Geschichte und in Geschichten erzählt wird und daß in Verbindung mit seinem Namen auf diese Erzählungen hingedeutet werden kann.

2. Jahwes Bedeutsamkeit in Geschichten

Das biblische Gottesbild bringt bereits an den Tag, daß jüdisch-christliche Theologie nicht ohne konkrete Begegnungsgeschichten und damit nicht ohne Handeln auskommt. Betrachtet man etwa die Gotteserfahrungen des Alten Testaments, dann zeigt sich vor allem in der biblischen Uroffenbarung des Jahwe-Namens (Ex 3,14) etwas ganz Eigenartiges und zugleich Charakteristisches: Dieser Name „Ich bin, der ich bin bzw. der ich sein werde!" enthält in sich keine generelle und abstrakte Eigenschaft, mit der Gott benennbar wäre. Der Name sagt „nur", daß Gott *da* ist und da sein wird! Der Name bezeichnet in dieser Form einen personalen Bereich, der offenbar nicht auf einer vom Konkreten abgelösten Ebene bestimmbar ist. In dieser Hinsicht ist der Name „leer" oder besser, er ist *offen* für eine „Füllung", die es erst noch zu erfahren gilt. Dies trifft sich mit dem alttestamentlichen Anliegen, daß man sich von Gott kein Bild machen darf![2]

Für Israel wird dieser Eigenname Gottes erst dadurch zum Bedeutungsträger, daß er in Verbindung mit ganz bestimmten Interaktionen, mit Begegnungen und Geschichten, erfahren und erzählt wird. Der Name „Jahwe" wird beispielsweise inhaltlich gefüllt, indem er in der Erinnerung mit der Exoduserzählung oder mit dem Gott, wie er den Vätern begegnet ist, verbunden wird: Gott ist durch deren Geschichten und Erfahrungen bekannt geworden und zwar als einer, der auf der Seite der Menschen steht und sie befreit.

Der Jahwe-Name „füllt" sich in Israel also nicht dadurch, daß sich einer hinstellt und abstrakt davon redet, wer Gott „ist" und welche Eigenschaften (an Superlativen: allmächtig, allwissend, der Höchste usw.) Gott „hat", und dieses mehr oder weniger abgeschlossene Summarium dann als Gott identifiziert, sondern Gott gewinnt semantische Konturen, indem hinsichtlich konkreter Erfahrungen von Menschen im *Zeitwort*, also in den Dimensionen von Begegnung und Handeln erzählt werden kann. Anders „handelt" es sich nicht mehr um den biblischen Gott!

Natürlich ist nichts dagegen einzuwenden, daß Theologen mit Verstandeslogik argumentativ und spekulativ überlegen, wie man über Gott *nach*denken und was man von ihm darüber hinaus aussagen kann. Nur darf sich diese „systematische Theologie" nicht von ihrer Basis der Geschichten und Erfahrungen ablösen, in denen sich die entscheidenden, einmaligen und zugleich dadurch immer wieder für die Zukunft ermöglichten Begegnungen und Interaktionen zwischen Gott und Mensch ereignen. Erst eine „Füllung" des Gottesbegriffes durch solche Erinnerung erlöst und befreit uns davon, Gott selber in unserem Denken produzieren zu müssen bzw. ihn unserem argumentativen oder auch magischen Zugriff unterzuordnen. Hier zeigt sich, daß gerade die *Personalität* Gottes insofern das *Geheimnis* Gottes rettet (und *nicht* verkleinert), als er in solchen konkreten Begegnungsgeschichten zwar konkret benennbar, aber nicht generell bestimmbar wird. Hier erweist sich das Alte Testament, dem immer wieder vorgeworfen wird, es sei zu anthropomorph und rede zu vermenschlicht von Gott, gerade als kritische Instanz gegenüber einer Theologie, die Gott in Gedanken umgarnen und in Systematisierungen ergreifen will. Insofern diese von Gott etwas besitzen will, ist sie anthro-

[2] Vgl. dazu ausführlicher *O. Fuchs*, Von Gott predigen, Gütersloh 1984, 13—21.

pomorpher als die Art und Weise, in der im Zusammenhang mit konkreten Begegnungsgeschichten in Israel von Gott erzählt wird. Denn diese Geschichten bleiben in ihrer Einmaligkeit offen für neue Geschichten in der Gegenwart und Zukunft, in denen Gott mit neuen Menschen auch neue und einmalige Begegnungsgeschichten eingeht, in denen seine in der Erinnerung der alten Geschichten liegende Verheißung immer noch einmal anders eingelöst wird, als es von uns Menschen kalkulier- und vorhersehbar ist.

3. Wort Gottes in der Tat

Was so im Alten Testament beginnt, gewinnt im *Inkarnationsgeschehen*, in der Menschwerdung Gottes in Jesus von Nazaret, seine tiefste Begründung und Verwirklichung: In Jesus wird Gott selber Mensch und „definiert" sich in seinen Interaktionen und Handlungen, in seiner Geschichte und fortan in der Erinnerung seiner Geschichte. Gott kommt nicht „von oben nach unten" in Form eines Herrschaftswissens auf die Menschheit zu, indem er sich vor den Menschen allgemein darstellt und die Erlösung als Dekret einführt: „Weil ich die Liebe bin, deswegen seid ihr alle erlöst!", sondern er riskiert dafür, um uns zu *zeigen*, daß er die Liebe ist, selbst eine Geschichte in Welt und Zeit, in der *er* vorkommt und in der er sich in den Worten und Taten eines Menschen „zeitigt". Wer Gott ist, bestimmt sich seither durch die Biographie des Jesus von Nazaret. Um sich zu „bedeuten", deutet Gott auf seinen geliebten Sohn, wie es meisterhaft in der Geschichte von der Taufe Jesu erzählt und „bebildert" wird: „Und während er betete, öffnete sich der Himmel . . . und eine Stimme aus dem Himmel sprach: du bist mein geliebter Sohn, an dir habe ich Gefallen." (Lk 3,22). Gott deutet auf Jesus: Schaut ihn an, dann wißt ihr, wer mit Gott zu *tun* hat; dann wißt ihr, was Reich Gottes *bedeutet!* Wer Gott ist, und was der Mensch sein könnte und sollte, bekommt seither seinen Inhalt von den Handlungen dieses Menschen und seiner Geschichte! Die Glaubwürdigkeit dieser Geschichte in der Verkündigung kann sich von dieser Vorlage nicht ablösen: wer von diesem Gott spricht, wird ihn nur dann auch für die Erfahrung des anderen *„bewahrheiten"*, wenn er so *handelt*, wie es Gott selbst in Jesus von Nazaret vorgelebt hat.

Jesus *spricht* vom Reich Gottes besonders dann, wenn er in der Begegnung mit Armen, Stigmatisierten und Schwachen seine Heilsbotschaft im Heilen *tut* bzw. indem er den Sündern Gottes Vergebung zuspricht. Mit den Großen und Mächtigen seiner Zeit, mit denen, die sich für gar nicht sehr sündig und recht perfekt halten, kann er offensichtlich nicht viel anfangen! In der Begegnung mit diesen kann er kaum zeigen, was das Reich Gottes ist, sondern was es nicht ist!

Dagegen wurden von Jesus vornehmlich die Menschen, die hilfsbedürftig waren, in seinen unmittelbaren Begegnungsbereich einbezogen. So stellt Jesus das Kind (damals wie heute als „Noch-nicht-Erwachsener" angesehen) in die Mitte (vgl. Mk 2,27ff), auch gegen das Bestreben seiner Jünger, die Kinder abzuwimmeln, weil sie diese für die Begegnung mit dem Rabbi für zu unwichtig halten. Aber das Kind wird nicht nur in die Mitte gestellt, sondern Jesus macht dieses Kind selber zum *Maßstab* dafür, wie der Mensch mit dem Reich Gottes umzugehen hat: Wer das Reich Gottes nicht so annimmt wie ein Kind, der wird nicht hineinkommen (vgl. Mk 10,15). Das Kind wird also nicht etwa deswegen in die Mitte gestellt, um dort doch wieder Objekt des Hilfehandelns zu werden, sondern es wird selbst inhaltliches Kriterium dafür, wie die sogenannten Erwachsenen mit dem Leben, mit den Menschen und mit Gott umzugehen hätten.

4. Verkündigung durch, nicht statt Diakonie

Am Verhältnis von Diakonie und Verkündigung in unserer Kirche und an dem entspre-

chenden theologischen Bewußtsein erweist sich die aktuelle Brisanz solcher Einsicht aus dem Evangelium. Gerade hier steht das rechte Verhältnis von Orthodoxie und Orthopraxie auf dem Spiel, insofern die Orthodoxie bzw. die Verkündigung eine „klingende Schelle", ja ein Etikettenschwindel ist, wenn dazu das entsprechende Handeln auf der Ebene der Diakonie fehlt bzw. nicht ebenbürtig gewürdigt wird.
Es scheint so zu sein, und dies ist ein schwerwiegendes Handlungsdefizit christlicher Gemeinde im Bereich der Diakonie, daß in unseren Pfarreien eine *direkte* Begegnung mit den Hilfsbedürftigen viel zuwenig wahrgenommen und riskiert wird.[3] Es wird zwar viel gespendet, aber zugleich dadurch die Hilfeleistung selber an andere delegiert, die dann direkt im Umgang mit den Hilfsbedürftigen für letztere da sind (z. B. in den entsprechenden Caritasorganisationen). Schaut man sich die sogenannten Kerngemeinden in unseren Pfarreien an, so sind sie meistens aus den „Starken" unserer Gesellschaft zusammengesetzt: die benachteiligten, behinderten und „kaputten" Menschen kommen darin viel zuwenig vor. Dies ist schlimm, gehören doch nach dem Vorbild Jesu letztere zum Kern seiner Begegnungen und damit zum Kern der Gemeinde. Hier fällt eine Erfahrungsbasis aus, von der her ganz andere Verkündigung und auch Theologie möglich und nötig wären.
Wenn es stimmt, daß sich vor allem in der Begegnung mit den Kleinen, mit den Angeschlagenen und noch nicht Fertigen erfahren läßt, wer Gott für uns und für andere ist, dann gilt auch, daß alle Bereiche, wo Christen mit den Kleinen und Schwachen umgehen, die entscheidenden Orte sind, wo Gott „definiert" wird. Von daher zeigt sich jedes Behindertenheim in kirchlicher Trägerschaft im *gleichen* Maße als Ort der Verkündigung (Orthopraxie) wie die normale Pfarrei, der es vor allem um die verbale Verkündigung (Orthodoxie) und um die liturgische Feier des Glaubens geht. Dies freilich ist im Bewußtsein der meisten Christen kaum vorhanden; sie meinen, daß das „Eigentliche" von Kirche und Glauben in der Gemeinde geschieht, wenn die Pfarrer über Gott und die Welt reden. Sozialarbeit und Diakonie sind wichtig, aber sie sind auch nur „Konsequenzen" aus dem Glauben.
Dies ist nach dem Vorbild Jesu wie auch nach der alttestamentlichen Gottesoffenbarung nicht richtig, denn danach gehört die Orthopraxie und das Begegnen integrativ zu Glaube und Verkündigung dieses Gottes dazu, insofern sich Gott nicht anders zeigt und offenbart denn *in* den entsprechenden Handlungen und Geschichten.
Deshalb steht der Notleidende im Zentrum der Kirche, deshalb gehören der Sozialarbeiter und die Kindergärtnerin in den inneren Bereich der Kirche; sie befinden sich nicht an ihrer Peripherie. Zum Zentrum der Kirche gehört auch die Art und Weise, wie z. B. Religionslehrer mit ihren Schülern *umgehen;* sie vermitteln den Glauben also nicht erst und nicht nur dann, wenn sie seine Inhalte kognitiv und argumentativ weitergeben. Die Kommunikation, in der dies geschieht, ist genauso entscheidend. Zudem ist es eine besondere Aufgabe des Religionsunterrichtes, aber auch der Predigt, nicht nur über den Glauben und seine Inhalte zu reflektieren bzw. sie als konfessorische Behauptungen zu „lernen", sondern auf Handlungszusammenhänge, Geschichten und *Vorgänge hinzudeuten* und *darin* den Geist Gottes und das Evangelium zu entdecken. Es gehört zur „Hermeneutik", zur Übersetzungsaufgabe des Evangeliums in das Leben hinein, daß dieses

[3] Vgl. dazu *W. Zauner*, Diakonie als pastorale Tätigkeit, in: *H. Erharter* (Hg.), Prophetische Diakonie. Impulse und Modelle für eine zukunftsorientierte Pastoral, Wien 1979, 147—159, hier 149; *A. Hollweg*, Gruppe-Gesellschaft-Diakonie. Praktische Erfahrung und theologisches Erkennen, Stuttgart 1976, 229.

Evangelium in den realen Handlungen und Strukturen der Gegenwart aufgesucht wird bzw. daß deutlich genug gesagt wird, wo es real ganz und gar nicht zum Zuge kommt! Wir brauchen Beispiele und Vorbilder[4] (aber auch Kontrastgeschichten negativer Art), um in der Gegenwart selber die Deuteaufgabe wahrnehmen zu können, die Gott im Bezug auf Jesus einlöste, als er ihn in der Taufe als seinen geliebten Sohn identifizierte. So sollten Religionslehrer und Pfarrer, wenn sie den Unterricht bzw. die Predigt vorbereiten, nicht immer zuerst in das Bücherregal langen, sondern zu den Quellen greifen, in denen gegenwärtiges Leben erfahren und erzählt wird (in Begegnungen, in Zeitungen und vor allem in der gegenwärtigen Literatur!). Am wirksamsten ist es, wenn die Schüler und Zuhörer selbst ihre Situationen und Erfahrungsgeschichten erzählen können und *in* diesen Vollzügen ganz bestimmte biblische Texte oder auch dogmatische Inhalte entdeckend wahrnehmen und von daher entsprechend handeln. Dann zeigt sich, wie Verkündigung im Leben beheimatet ist und wie das Leben seine Heimat im Evangelium findet.

Wenn wir daran glauben, daß die Begegnung mit den Schwachen und Notleidenden selbst etwas mit Gott zu tun hat (und das Handeln Jesu spricht eindeutig dafür), dann ist es auch höchst notwendig, von *solchen* Interaktionen her über Gott nachzudenken und *in* diesen Begegnungen *Christus* als den *Leidenden* bzw. als den *helfenden Bruder* zu erfahren.

5. Prophetische Kraft der Benachteiligten und Kleinen

Wie wichtig der einzelne Notleidende und Kleine in unserer Gesellschaft als Subjekt christlicher Gemeindebildung und Verkündigung ist, ist mir vor Jahren einmal in einer Begegnung aufgegangen. Ich war in Nürnberg Kaplan in einer Arbeitergemeinde, in der sich auch das Obdachlosenasyl befand. Man kann sich gut vorstellen, daß daher an unserer Haustür allerhand los war. Ein Obdachloser kam regelmäßig, um seine Essensmarken und manchmal auch Geld zu erhalten. Wir unterstellten diesen Männern, daß sie nur etwas *haben* wollten, und behandelten sie im Grunde als Objekte unserer Hilfsbereitschaft. Bis mir einmal etwas Entscheidendes aufging. Ich hatte damals etwas mehr Zeit und fing mit ihm ein Gespräch an: ich gab diesem Mann endlich die Möglichkeit zu einer Begegnung, in der er selbst die Fassaden des Habenwollens abstreifen und von sich erzählen konnte. Im Zuhören wuchs meine Erschütterung und ich merkte immer mehr, daß hier jemand steht, der in seinen Erfahrungen mit Kirche und Mensch und auch mit Gott Prophetisches für Christ und Kirche zu sagen hat. Was er erzählte, war und ist als Kritik für mich und die Kirche wichtig!

Es wäre gut gewesen, hätte es in unserer Kirche eine kommunikative Form gegeben, in der dieser Mann seine Erfahrung in der Verkündigung aussprechen hätte können. Mir war klar, daß seine Geschichte in der Gemeinde zu Wort hätte kommen müssen. In dieser Begegnung ist mir aufgegangen, daß wir gerade solche Menschen als Subjekte wahrnehmen sollten, die von ihrer eigenen Erfahrungswelt her etwas ganz Entscheidendes zu *geben* haben, die für die Verkündigung wichtig, ja theologisch „verdächtig" sind! Von daher verstehe ich die Handlung Jesu, wenn er das Kind in die Mitte stellt und es nicht nur zum Adressaten unseres Hilfehandelns, sondern zum inhaltlichen Maßstab dafür macht, wie man mit dem Reich Gottes umzugehen hat. Der Schwache und „Stig-

[4] Vgl. dazu das neu aufgekommene Interesse an Vorbild und Biographie bei *G. Biemer/A. Biesinger* (Hg.), Christ werden braucht Vorbilder, Mainz 1973 (darin besonders die Beiträge von *Biemer* und *H. P. Siller*).

matisierte" muß *inhaltlich* ernst genommen werden! An Jesus läßt sich sehen: die entsprechenden Begegnungen und Handlungen sind der Ort, wo von Gott gesprochen und erzählt werden kann. So hat die Kirche nicht nur die Aufgabe, die kirchliche Lehre zu verkünden, sondern sie muß wenigstens ansatzhaft auch der soziale Raum sein, in der das, was von Gott gesagt wird, sich auch real in den Begegnungen der Menschen ereignet. So geht es z. B. nicht nur darum, den Kindern Gott „beizubringen"; man muß von vorneherein mit der Einstellung in die Kommunikation gehen: in diesen Kindern begegnet *mir* Gott, begegnet mir Christus! Die anderen sind nicht Objekte unserer Indoktrination, sondern Subjekte unserer gemeinsamen Geisterfahrung.
Die unheilvolle Spaltung zwischen der Lehre der Kirche in ihren kognitiv-begrifflichen Zusammenhängen und dem Verhalten der Menschen mit allen Emotionen und Begegnungserfahrungen muß einem intensiven Ineinander beider Dimensionen weichen, so daß eine entsprechende Kommunikation in der Lehre entsteht und daß die entsprechende Lehre in der Kommunikation Platz greift. Wer das Evangelium verkündet, dem muß es deshalb um die Erlösung und Befreiung seiner selbst *und* von daher auch der anderen gehen. Dies hat dann auch die Weise des Umgangs miteinander zu bestimmen. Was ich im Evangelium glaube, kann nicht in einer Begegnung vermittelt werden, bei der ich darauf aus bin, nur mich selber mächtig aufzubauen und mein Wissen als Herrschaftswissen weiterzugeben. Hierfür ist nur eine Begegnung tauglich, in der ich dem anderen auf der gleichen Ebene begegne, mich auch ein Stück von ihm und seinem Geist abhängig mache und den Ausgang unserer Begegnung offenlasse. Gerade dann, wenn die Kirche und der Christ nicht auf die wichtigsten Verkündigungsinhalte verzichten wollen, werden sie in der konkreten Begegnung mit den Menschen „absichtslos" auf sie zugehen, d. h. den anderen nicht zum Objekt der eigenen Interessen und „Ideologiearbeit" machen, sondern sich für ihn, für seine Probleme und für seine Nöte öffnen und in ihm auch einen Partner erwarten, der für den eigenen Glauben wichtig ist. Das wäre die eigentlich kirchliche und katholische Kommunikation!
Die Schwachen und Notleidenden sind für Christen also nicht nur Menschen, die Hilfe brauchen, sondern sie erschließen in der Begegnung mit sich selber die Begegnung mit Christus, und zwar auf eine ganz realistische Weise. In der Begegnung mit ihnen wird Christologie konkret, insofern es Christus ist, der hilft, und insofern es Christus ist, der Hilfe braucht.
Nur wenn ich auf diese Weise auf die Menschen zugehe, habe ich auch das Recht, in Überzeugung von meinem Glauben zu reden und dafür Zeugnis zu geben: weil ich mir den anderen nicht verfügbar machen will und für den Bereich der Kirche rekrutieren muß, sondern weil mir der andere um seiner selbst willen wichtig ist. Wie diese Begegnung ausgeht, das hat allein Gott in der Hand!

6. Ganzheitliche Realpräsenz Christi

Die Kirche darf sich also nicht nur verengt auf die Bereiche der expliziten Verkündigung (wo über Gott gesprochen bzw. wo die entsprechende Liturgie gefeiert wird) beschränken, sondern sie macht neben seiner liturgischen Realpräsenz Christus gerade auch da real präsent, wo Christen mit hilfsbedürftigen Menschen umgehen, ihnen Hilfe geben und sie zu einem neuen Leben befreien. Das Helfen und das Befreien gehören demnach zusammen, damit das Helfen den anderen nicht abhängig macht und damit die Befreiung nicht den unmittelbar Hilfsbedürftigen aus dem Auge verliert. Damit ist also *nicht irgendeine* Art von „Sozialarbeit" gemeint, die „identisch" mit Kirche wäre, sondern gerade ein solches soziales Verhalten, in dem der andere nicht nur Adressat meiner Hilfe,

sondern inhaltliches Subjekt der Begegnung und der zu gestaltenden Gemeinschaft wird.
Natürlich ist die Mitte unserer Kirche die Realpräsenz Christi, die wir insbesondere im Sakrament der Eucharistie gemeinsam feiern. Wenn freilich diese Realpräsenz Christi auch noch etwas mit dem realen Leben des Jesus von Nazaret und seiner Nachfolge zu tun haben will, dann vollzieht sich diese Präsenz Christi in der Kirche nicht nur im *sakramental-verbalen* Bereich, sondern auch im *diakonalen* und *aktionalen:* insofern die Realpräsenz Jesu Christi sich auch in solchen Begegnungen realisiert, bei denen Christus uns in den Armen begegnet und wir in unserer Hilfe und Befreiung den Armen als Christus begegnen.[5]
Ohne diese (inter-)aktionale Realpräsenz Christi in unserem Verhalten ist die sakramentale Realpräsenz eine bloße liturgische Behauptung. Beides gehört aber zusammen, damit die sakramentale Realpräsenz nicht zur Kompensation unseres eigenen Nichttuns wird, und damit unsere Menschenfreundlichkeit nicht in Aktionismus landet, sondern sich von der Gnade Gottes und von der Hoffnung auf seine Zukunft beschenkt weiß (gegen alle Resignation und Gewalttätigkeit). Eucharistische und diakonale Realpräsenz des lebendigen Christus konstituieren zusammen die Kirche als den „fortlebenden Leib Christi". Beides befruchtet sich, indem die Eucharistie uns die Kraft gibt, unter den Menschen die Liebe nicht sterben zu lassen, und indem uns die Liebe zu den Menschen deutlich macht, was es heißt, im Alltag miteinander im Geiste Christi umzugehen. So ist es durchaus berechtigt, nicht nur von einer Theo*logie*, sondern auch von einer Theo*praxie* zu reden, wobei beides zusammen die Identität der Kirche, nämlich die Evangelisation ausmacht (vgl. Abschnitt 7).
Es geht nicht darum, das Christentum mit der Betonung der Handlungsebene auf die Dimension der *Leistung* zu verlagern, wodurch gerade der Indikativ unseres Glaubens, das Geschenktsein Gottes, seiner Gnade und seiner Versöhnung, verloren ginge, sondern es soll der Indikativ Gottes auch auf der Handlungsebene (von Menschen in ihrem guten Sein und Tun) wahrgenommen und einsichtig gemacht werden. *Dieser* Indikativ Gottes ist nur durch unser eigenes entsprechendes „Begegnungshandeln" erfahrbar. Ich meine, dies ist eine frohe und entlastende Botschaft: auch die kleinen Dinge, die vielen Investitionen an Zeit und Energie zur Wegbegleitung anderer und zum Gespräch, bei dem man oft keine Erfolge sieht, sind theologisch wichtig. Die Überschrift „Theologie" steht nicht nur über dem Glaubensbekenntnis, sondern auch und gerade über solchen Taten. Es geht darum, diese *„kleinen"* Dinge mit dem *„großen"* Begriff der Theologie zu verbinden, um die Verkünder der Theologie der nötigen Ergänzungsbedürftigkeit auszusetzen und um das Selbstbewußtsein derer, die theologisch nicht viel mitreden können, die aber die Botschaft in die Tat „übersetzen", zu heben und aufzubauen.

7. Kirche: Wirklichkeitsbereich des Evangeliums

Christliche Gemeinde beinhaltet also nicht nur die Orthodoxie, insofern nur zur Kirche gehört, wer an ihre Inhalte *glaubt.* Die Kirche konstituiert sich, wenn sie den Gottesbegriff des Alten und Neuen Testaments wirklich ernst nimmt, auch und vor allem auf der *Handlungsebene* in ihrem und der Christen Umgang mit den Hilfsbedürftigen, insofern letzteren Hilfe und Befreiung geschenkt wird bzw. indem Christen für die Armen und Benachteiligten solidarisch Partei ergreifen und politisch handeln. Im Zusammenhang

[5] Vgl. dazu *H. Schuster,* Sakrament und Diakonie, in: *Erharter* (Hg.), Diakonie 273—291, hier 287 ff.

mit solchen Begegnungen und Handlungen können wir dann auch wieder in einer neuen Weise damit anfangen, unsere alten Erinnerungen an den biblischen Gott auszusprechen und mit *diesen* Taten zu identifizieren.
Ein solches Verhalten hat natürlich ideologiekritische Wirkungen, insofern Kirche als Bereich von Menschen, die alle „einer Meinung" sind, gesprengt und entgrenzt wird: in Richtung auf eine Gemeinschaft, in der die Hilfsbedürftigen zum inneren Kern schon allein deswegen gehören, weil sie Hilfe und Befreiung nötig haben (und nicht etwa deswegen, weil sie katholisch sind). Die Diakonie hat also die ganz entscheidende Wirkung, vom Handeln Jesu her ungedeckte Grenzziehungen zu vermeiden und die Kirche immer wieder auf die Leidenden hin zu öffnen.
Solche „Evangelisierung" (die Verkündigung der Botschaft in Wort und Tat, was zugleich die Identität der Kirche *ist*)[6] geht davon aus, daß das Evangelium das *ganze* Leben von Mensch und Gesellschaft zu erreichen und zu durchdringen hat. Evangelium ist nicht nur etwas, was in der Verkündigung besprochen und in der Liturgie gefeiert wird, sondern es bestimmt die Kirche als Sakrament des Heiles für die Welt, insofern die Kirche durch sich und über sich hinaus möglichst viel Handeln und Begegnen, Gemeinschaft und Solidarität darstellt, wodurch die Frohe Botschaft in der realen Begegnung mit den Christen erfahrbar wird. Wenn das Evangelium derartig in der Situation der Welt und der Menschen „geerdet" wird, dann ist nur zu einsichtig, daß christliche Verkündigung gerade die Orte aufspürt, wo Menschen leiden, wo sie in Not sind, wo sie benachteiligt werden. Dies sind die neuralgischen Stellen, die das Evangelium entdecken hilft, an denen sich deshalb Kirche und Christ immer auch zuerst verausgaben müssen. Deshalb kann eine richtige Theologie und Praxis der Evangelisation nicht ohne die entscheidenden Grundoptionen für die jeweils Kleinen und Schwachen auskommen.
Jede Theologie und auch jede Bibellektüre, die nicht deutlich genug von solchen Optionen für die Benachteiligten ausgeht, kann nur allzu leicht dazu benutzt werden, zur Stabilisierung der Mächtigen und der ungerechten Verhältnisse mißbraucht zu werden. In der wesentlichen und unaufgebbaren Verbindung von Glaube und Handeln, Orthodoxie und Orthopraxie erweist sich der Umgang des Sich-gegenseitig-Helfens, -Befreiens und -Befreienlassens als die Handlungsbasis, von der her der Glaube Leben gewinnt. Und umgekehrt: der Glaube ist der Ort und die Hoffnungsbasis, worin das entsprechende Handeln und die nötige Solidarität ihre Kraftquelle, inhaltliche Ausrichtung und Zukunft bekommen.
Demgegenüber erfährt man in der gegenwärtigen Kirche eine unangemessene Überbetonung: was man mit Kirche und ihrer Mitgliedschaft assoziiert, wird hauptsächlich im Bereich der Zustimmung zur Lehre eingeholt. An diesem Punkt möchten die dargelegten Gedanken gegensteuern, damit der Gesamtbereich von Kirche, nämlich ihre Identität in der Evangelisation und damit in der Integration von Lehre und Leben, von Verkündigung und Wirklichkeit, wieder deutlicher und konsequenter ins Blickfeld gerät.

---

[6] Vgl. das Apostolische Schreiben „Evangelii Nuntiandi" von *Paul VI.* (vom 8. 12. 1975): „Evangelisieren ist in der Tat die Gnade und eigene Berufung der Kirche, ihre tiefste Identität." (EN 14) und: „Die Evangelisierung muß das Leben erreichen . . ." (EN 47). Zum Begriff der Evangelisation vgl. insbesondere *E. Klinger*, Politik und Theologie. Eine deutsche Stellungnahme zu Puebla, in: Theologie und Glaube 71 (1981) 2, 184—207, hier 187. Zum Verhältnis von Evangelisation und Diakonie vgl. *O. Fuchs*, „Umstürzlerische" Bemerkungen zur Option der Diakonie hierzulande, in: Deutscher Caritasverband (Hg.), Caritas '85 (Jahrbuch), Freiburg 1984, 18—40, hier 18—26.

PETER GRADAUER

Das Eherecht im neuen Codex

Der Aufsatz ist als praktische Handreichung für den Seelsorger gedacht. (Redaktion)

Einleitung

Unter allen Sakramenten verlangt die Verwaltung des Ehesakramentes die meiste Kanzleiarbeit, Arbeiten verschiedenster Art zu einer einzigen Causa: Brautexamen mit Protokollaufnahme, Brautlehre, eventuelle Einholung von Dispensen, Überweisung in eine andere Pfarre, Trauung und Matrikulierung, Anzeigen an die Wohn- und Taufpfarrämter. Daran hat sich auch nach dem „neuen Eherecht" — außer einigen Vereinfachungen — nicht allzu viel geändert.

Diese Behauptung mag dem Eindruck einer ersten flüchtigen Durchsicht des neuen Eherechtes entstammen, — es darf dem aber entgegengehalten werden, daß man das Eherecht als eines der am besten gelungenen Teile des neuen Gesetzbuches der katholischen Kirche, das seit 27. November 1983 in Geltung steht, bezeichnen kann. Sicher konnten sich manche der vorgeschlagenen, noch weiter gehenden Reformwünsche nicht durchsetzen; es findet sich aber doch eine ganz große Zahl von wichtigen Neuerungen. Nach außen hin ist sogleich eine Straffung der Materie, eine Reduzierung der Anzahl der Canones erkennbar: von 135 im Codex von 1917 auf 111 Canones im Codex 1983 (cc. 1055—1165).

Auch im neuen CIC ist das kanonische Eherecht das Recht des Ehesakramentes; es hat als solches nun seinen Platz im IV. Buch „Über die Heiligungsaufgabe der Kirche". Ein gesondertes Familienrecht kennt auch der neue Codex nicht, denn die Familie als Gemeinschaft der Eltern mit ihren Kindern und als größerer Familienkreis im Sinne der neueren Gesellschaftsentwicklung ist erst in den letzten Jahrzehnten, vor allem durch die Bischofssynode 1980, in den Blickpunkt der Pastoral gerückt. Der neue CIC bringt aber immerhin schon — verstreut im ganzen IV. Buch[1] — einschlägige Bestimmungen über die Familie.

Die Ehe als Sakrament

Während der alte CIC die Ehe schlechthin als Vertrag bezeichnete, bringt der neue c. 1055, § 1, eine Definition, die sich an das II. Vatikanum (Gaudium et Spes, 48) anlehnt:

„Der Ehebund, durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist, wurde zwischen Getauften von Christus dem Herrn zur Würde eines Sakramentes erhoben".

[1] Literatur zum neuen Eherecht bzw. überhaupt zum neuen Kirchenrecht:
Hans Heimerl/Helmut Pree, Kirchenrecht: Allgemeine Normen, Eherecht, Springer-Verlag, Wien—New York 1983; *Hans Heimerl*, Das neue Eherecht der Kirche. Was ändert sich? Verlag Johann Regner, Graz 1983; *Hans Paarhammer/Gerhard Fahrnberger*, Pfarrei und Pfarrer im neuen CIC, Herold. Wien 1983; *Josef Prader*, Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis, Athesia-Echter-Tyrolia, Bozen—Würzburg—Innsbruck 1983; *Reinhold Sebott*, Das neue kirchliche Eherecht, Knecht, Frankfurt a. M. 1983.
Gesamtdarstellungen: *Hugo Schwendenwein*, Das neue Kirchenrecht, 2. Aufl., Styria, Graz 1984; *Josef Listl/Hubert Müller/Heribert Schmitz* (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechts, Pustet, Regensburg 1983; *Norbert Ruf*, Das Recht der katholischen Kirche nach dem neuen Codex Iuris Canonici, für die Praxis erläutert, Herder, Freiburg 1983; Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, hg. von *Klaus Lüdicke*, Ludgerus-Verlag, Essen 1985.

Bedeutsam erscheint dabei die Bezeichnung der Ehe als Bund, die ganzheitlich-personale Sicht und schließlich auch die Vermeidung einer Rangordnung der Ehezwecke. Auch die Definition des Ehekonsenses entspricht gegen die allzu große „Versachlichung" von früher dieser geläuterten Eheauffassung:

„Der Ehekonsens ist der Willensakt, durch den Mann und Frau sich in einem unwiderruflichen Bund gegenseitig schenken und annehmen, um eine Ehe zu begründen" (c. 1057, § 2).

Ebenso wird in der Begriffsbestimmung der vollzogenen Ehe ein Akzent in diese Richtung gesetzt, wenn dafür ein personaler ehelicher Akt („humano modo") verlangt wird (c. 1061, § 1).

Ehepastoral vor rechtlicher Ehevorbereitung

Mit zwei neuen Canones (cc. 1063, 1064), die den Bestimmungen über die rechtliche Ehevorbereitung vorangehen, hebt der neue Codex die vorrangige Bedeutung einer umfassenden Ehe- und Familienseelsorge hervor. Die Seelsorger sind gehalten, dafür zu sorgen, daß die eigene kirchliche Gemeinschaft den Gläubigen jene Hilfe (assistentia) bietet, durch die sie den ehelichen Bund im christlichen Geist erhalten und vervollkommnen können. Dieser Beistand ist vor allem zu leisten:
a) *durch Predigt* (vgl. c. 768), Katechese für Kinder, Jugendliche und Erwachsene, auch mit Hilfe von Massenmedien (cc. 822—832) , deren Inhalt die Bedeutung der christlichen Ehe und die Aufgaben der Gatten und christlichen Eltern bilden sollen;
b) *durch persönliche Ehevorbereitung*, in der die Brautleute für die Heiligkeit und die Pflichten ihres Standes disponiert werden;
c) *durch fruchtbare liturgische Feier* der Eheschließung, in der klar werden soll, daß die Gatten das Geheimnis der Einheit und der fruchtbaren Liebe zwischen Christus und der Kirche bezeichnen und daran teilnehmen;
d) *durch weitere Hilfe* für die Verheirateten, ihren Ehebund treu zu schützen und zu einem immer heiligeren und volleren Leben in der Familie zu gelangen (c. 1063, nn. 1—4).
Die nähere Regelung dieser Ehe- und Familienpastoral ist Aufgabe des Ortsordinarius, der gegebenenfalls erfahrene und erprobte Männer und Frauen zu Rate ziehen soll (c. 1964). Der neuen pastoralen Linie entspricht es auch, daß der Firmempfang vor der Eheschließung vorgeschrieben wird, wenn dies ohne größere Schwierigkeiten möglich ist (c. 1065, § 1); außerdem werden Brautbeichte und Kommunion nachdrücklich empfohlen (c. 1065, § 2). Falls notwendig, kann der Diözesanbischof einen Priester zur Firmspendung bevollmächtigen (c. 844, § 1).

Rechtliche Ehevorbereitung

Die rechtlichen Ehevorbereitungen, wie Brautexamen, Aufgebot und andere Nachforschungen, sind durch Gesetze der Bischofskonferenz zu regeln (c. 1067), der neue CIC enthält darüber keine Details mehr.[2] Die Eheschließung darf jedoch erst vorgenommen werden, wenn feststeht, daß der Gültigkeit und Erlaubtheit kein Hindernis entge-

[2] Die Österreichische Bischofskonferenz hat bestimmt: Das Aufgebot in der bisher vorgeschriebenen Bedeutung ist nicht mehr erforderlich. Wegen des Gemeinschafsbezugs der Ehe soll aber jede Eheschließung von Katholiken in den Wohnpfarren der beiden Brautleute in einfacher Form bekanntgemacht werden. Ebenso andere Bestimmungen zum neuen Eherecht im „Amtsblatt der Österreichischen Bischofskonferenz" ab 1984.

gensteht (c. 1066). In Todesgefahr genügt der Manifestationseid als Beweis des Ledigenstandes (c. 1068); die Gläubigen sind verpflichtet, Ehehindernisse zu melden (c. 1069). Der Pfarrer, der die Ehevorbereitungen durchführt, hat deren Ergebnis (durch Übersendung des Brautprotokolls) möglichst bald dem Trauungspfarrer mitzuteilen (c. 1070). Die Trauungserlaubnis des Ortsordinarius wird — zum Teil in Übernahme alter Bestimmungen — verlangt für Ehen von Wohnsitzlosen sowie von Minderjährigen ohne Wissen oder gegen den Willen der Eltern; mit einem Partner, der notorisch vom katholischen Glauben abgefallen ist (wofür meist der Kirchenaustritt als Kennzeichen gilt), oder mit einem Partner, der einer Zensur (als Kirchenstrafe) unterliegt. „Öffentliche Sünder" werden nicht mehr erwähnt. Ferner braucht der Pfarrer aber auch die Erlaubnis des Ordinarius für rein kirchliche Trauungen sowie für die Ehen derjenigen, die Verpflichtungen, seien es auch rein natürliche, gegenüber einem Partner oder Kindern aus einer früheren Verbindung zu erfüllen haben (c. 1071).
Die Volljährigkeit ist im neuen Recht mit Vollendung des 18. Lebensjahres erreicht (c. 97, § 1). Die Seelsorger sollen aber Jugendliche von Eheschließungen vor Erreichung des im betreffenden Gebiet üblichen Heiratsalters abzuhalten versuchen (c. 1072).

Ehehindernisse — im allgemeinen

1. Eine systematisch bedeutsame, praktisch sich aber weniger auswirkende Neuerung besteht darin, daß die Kategorie der verbietenden Ehehindernisse aufgehoben ist, es also nur noch trennende Ehehindernisse gibt. Von den bisherigen verbietenden Ehehindernissen wird das des einfachen Gelübdes im Ordensrecht geregelt, das der gesetzlichen Verwandtschaft (durch Adoption) wird ein trennendes Hindernis (c. 1094); den Mischehen ist ein eigenes Kapitel gewidmet (cc. 1124—1129).
2. Von den Ehehindernissen kirchlichen Rechts werden nur noch Katholiken und aus der Kirche ausgetretene Katholiken (Ausnahme c. 1086) betroffen, nicht aber andersgläubige Christen (c. 11).
3. Die Vollmacht zur Dispens von Ehehindernissen für den Bischof ist großzügig ausgeweitet: Der Ortsordinarius kann von allen Hindernissen kirchlichen Rechtes dispensieren, ausgenommen hl. Weihen und öffentliche ewige Gelübde in Orden päpstlichen Rechtes sowie Gattenmord (c. 1078), in Todesgefahr aber auch von diesen, dem Apostolischen Stuhl reservierten Hindernissen (ausgenommen Priesterweihe) sowie von der Eheschließungsform (c. 1079, § 1). — Der der Trauung rechtmäßig assistierende Priester oder Diakon hat in Todesgefahr die gleiche Vollmacht, wenn der Ortsordinarius nicht erreichbar ist, — dies gilt auch, wenn er telegraphisch oder telephonisch erreichbar wäre.
Der Beichtvater kann in Todesgefahr nur von geheimen (nicht beweisbaren) Ehehindernissen dispensieren, das aber auch außerhalb der Beichte (c. 1079, § 2—4).
Der sogenannte „casus perplexus" (Dringlichkeitsfall: Unmöglichkeit der Aufschiebung der schon vorbereiteten Eheschließung, Unmöglichkeit, den Dispensberechtigten zu erreichen) ist ebenfalls vorgesehen: Trauungspriester und Beichtvater haben dann Dispensvollmacht „in geheimen Fällen", ausgenommen die dem Apostolischen Stuhl reservierten Hindernisse (c. 1080).
Diese Dispensvollmachten sind kaum weniger kompliziert in ihrer Anwendung und Interpretation als die des alten CIC. Es empfiehlt sich daher die an sich nicht notwendige telephonische Rückfrage an den Ordinarius. Ist diese nicht möglich, sollte man von der Vollmacht großzügig Gebrauch machen.

1. Die mangelnde Ehemündigkeit besteht beim Mann vor Vollendung des 16. Lebensjahres, bei der Frau vor Vollendung des 14. Lebensjahres. Die Bischofskonferenzen können ein höheres Eheschließungsalter festsetzen, doch nur zur Erlaubtheit (c. 1083).
2. Das Ehehindernis der Impotenz (c. 1084) wird nicht mehr mit dem „Naturrecht", sondern mit der „Natur der Ehe" begründet. Seit dem Dekret der Glaubenskongregation vom 13. Mai 1977 ist beim Mann nur die Fähigkeit zum personalen ehelichen Geschlechtsakt, nicht aber Ejakulation von aus den Hoden stammendem Samen erforderlich. Im Zweifelsfall ist weder eine Eheschließung zu hindern noch eine geschlossene Ehe für ungültig zu erklären. Sterilität ist kein Ehehindernis, sie kann aber Gegenstand einer arglistigen Täuschung sein, die die Ehe ungültig macht (c. 1098).
3. Unverändert macht das bestehende Eheband eine neue Ehe unmöglich (c. 1085).
4. Das Hindernis der Religionsverschiedenheit (disparitas cultus) besteht zwischen einem Ungetauften und einem in der katholischen Kirche Getauften bzw. einem nichtkatholisch Getauften, der in die katholische Kirche aufgenommen wurde; nicht mehr von diesem Hindernis betroffen ist, wer aus der katholischen Kirche ausgetreten ist (c. 1086).
5. Das Hindernis der höheren Weihe bindet wie bisher auch den verheirateten Diakon; er kann also nach dem Tod seiner Frau ohne päpstliche Dispens keine neue Ehe eingehen (c. 1087, 1078).
6. Das Hindernis des öffentlichen und ewigen Gelübdes der Keuschheit wurde als trennendes Hindernis auf jedes öffentliche und ewige Gelübde ausgedehnt, also nicht nur auf das in den alten Orden wie bisher, sondern auch in Kongregationen (c. 1088).
7. Das Hindernis der Entführung wurde (trotz erhobener Einwände) beibehalten (c. 1089).
8. Das Hindernis des Verbrechens (crimen) wurde auf die Fälle des Gattenmordes eingeschränkt (Gattenmord durch einen Partner mit Eheabsicht oder gemeinsamer Gattenmord auch ohne Eheabsicht c. 1090). Die für die Praxis schwer beweisbaren Fälle von Ehebruch mit Eheversprechen bzw. Ehebruch mit versuchter Eheschließung (Zivilehe) sind im neuen Recht nicht mehr enthalten.
9. Die Blutsverwandtschaft bildet in der Seitenlinie nur noch bis zum vierten Grad nach der neuen römischen Zählung (2/2 oder 3/1 alter, „germanischer" Zählung) ein trennendes Ehehindernis (c. 1091, § 2). In gerader Linie ist selbstverständlich jeder Grad legaler oder natürlicher Blutsverwandtschaft ein trennendes Hindernis; liegt auch nur der Verdacht auf eine solche oder auf eine Blutsverwandschaft im zweiten Grad der Seitenlinie (Geschwister) vor, darf eine Eheschließung nie gestattet werden. Mehrfache Blutverwandtschaft ist nicht mehr rechtserheblich (c. 1091, § 3).
10. Die Schwägerschaft ist in der Seitenlinie kein Hindernis mehr, nur noch in allen Graden der geraden Linie (c. 1092).
11. Das Hindernis der öffentlichen Ehrbarkeit (oder „nachgebildeter Schwägerschaft") entsteht aus einer ungültigen Ehe nach Aufnahme der Lebensgemeinschaft und aus einem notorischen oder öffentlichen Konkubinat und umfaßt nur noch den ersten Grad der geraden Linie zwischen dem Mann und den Blutsverwandten der Frau und umgekehrt (c. 1093).
12. Das Hindernis der Adoption (gesetzlichen Verwandtschaft) wurde geändert: das staatliche Recht wird nicht mehr „kanonisiert", sondern die Ehe zwischen den gesetzlichen Verwandten in gerader Linie und im zweiten Grad der Seitenlinie (Geschwister)

wird auf jeden Fall für ungültig erklärt (c. 1094). Das Hindernis der geistlichen Verwandtschaft ist aufgehoben.
Zusammenfassend kann gesagt werden: Die Ehehindernisse haben gegenüber den Konsensmängeln an Bedeutung verloren. Das neue Recht hat sie noch mehr eingeschränkt. Die Dispensvollmachten sind vereinfacht.

Ehekonsens und Konsensmängel

Die Definition des Ehekonsenses wurde schon eingangs geboten.
1. Neu formuliert ist die Unfähigkeit, zu einem hinreichenden Ehekonsens zu kommen (Ehevertragsunfähigkeit): Canon 1095 unterscheidet 1. den Mangel des Vernunftsgebrauches, und 2. den schweren Mangel der Urteilsfähigkeit bezüglich der Rechte und Pflichten der Ehe; dieser kann bedingt sein durch mangelnde psychische Reife oder durch psychische Störungen, die nicht den Vernunftgebrauch einschränken. Als unfähig zur Eheschließung werden 3. auch diejenigen erklärt, die aus Gründen psychischer Natur die wesentlichen Pflichten der Ehe nicht übernehmen können. Diese psychischen Gründe müssen sich nicht direkt auf den sexuellen Bereich beziehen; die Fähigkeit, den Konsens zu bilden, ist an sich vorhanden, es fehlt nur die Fähigkeit, das Objekt dieses Willens zu erfüllen (Eheführungsunfähigkeit; Unfähigkeit die eheliche Treue oder die eheliche Lebensgemeinschaft zu gewährleisten). Eine Anomalie, die diese Unfähigkeit hervorruft, wird sich oft auf den sexuellen Bereich beziehen (z. B. Nymphomanie, Satyriasis oder Homosexualität); der Gesetzestext beschränkt sich aber nicht darauf (c. 1095, nn. 1—3).
2. Das für die Eheschließung — für den Ehewillen — notwendige Mindestwissen ist jetzt ebenfalls etwas genauer umschrieben, und zwar als Wissen darüber, daß die Ehe eine dauernde Gemeinschaft zwischen Mann und Frau ist, hingeordnet auf die Zeugung von Kindern durch ein körperliches Zusammenwirken (c. 1096, § 1).
3. Die Bestimmungen über die Wirkungen des Irrtums auf den Ehewillen sind bedeutsam modifiziert worden. Zwar wird wie bisher bestimmt, daß ein Irrtum in der Eigenschaft der Person nur dann die Ehe ungültig macht, wenn er auf einen Personenirrtum hinausläuft, wenn also für die Eheschließung diese Eigenschaft direkt und hauptsächlich gewollt war (c. 1097). Überdies bewirkt nach dem neuen c. 1098 auch arglistige Täuschung (und der dadurch hervorgerufene Irrtum) die Nichtigkeit der Ehe: Die arglistige Täuschung muß zum Zwecke der Erlangung der Zustimmung zur Ehe erfolgt sein und sich auf eine Eigenschaft des anderen Partners, die ihrer Natur nach die eheliche Lebensgemeinschaft schwer stören kann, beziehen. Unwesentlich ist, ob die Täuschung vom anderen Partner oder von einer dritten Person ausgeht. Als Inhalt solcher arglistiger Täuschungen kommen beispielsweise vorgetäuschte Schwangerschaft oder Vaterschaft, unehrenhaftes Vorleben, Fehlen der Gesundheit oder Erbgesundheit u. dgl. in Frage.
Der Irrtum über die Einheit und Unauflöslichkeit der Ehe zerstört den Ehekonsens nicht, wenn er nicht den Willen bestimmt (c. 1099). Diese Formulierung ist klarer als bisher.
4. Der c. 1101 über die sogenannte Simulation wurde im § 2 neu formuliert. Der Ausschluß der Ehe selbst oder einer Wesenseigenschaft der Ehe (Einheit, Treue und Unauflöslichkeit) macht wie bisher die Ehe ungültig. Hinzugekommen ist der Ausschluß eines der „Wesenselemente" der Ehe durch einen positiven Willensakt. Diese Wesenselemente könnten nach der Definition der Ehe in c. 1055 bestimmt werden: Es sind die volle Lebensgemeinschaft und die Hinordnung auf das Wohl der Gatten sowie auf die Zeugung

und Erziehung der Kinder, schließlich auch die Sakramentalität. Unter der vollen Lebensgemeinschaft ist nicht das bloße Zusammenwohnen zu verstehen, sondern sind die wesentlichen personalen Beziehungen der Gatten gemeint. (In der Rechtsprechung wird sich manche darin enthaltene Unschärfe noch klären müssen.)
Scheineheschließungen nur aus ehefremden Motiven sowie bewußt gesetzte Vorbehalte gegen die eheliche Treue, die Unauflöslichkeit der Ehe (z. B. der feste Wille, sich in einem bestimmten Fall wieder scheiden zu lassen) oder gegen den Kindersegen machen also die Ehe ungültig. Der Ausschluß der Sakramentalität kann bei Ehen faktisch Glaubensloser eine Rolle spielen, wurde aber bisher selten wahrgenommen.
5. Eine unter einer „zukünftigen Bedingung" geschlossene Ehe ist nun ungültig; Bedingungen, die sich auf gegenwärtige oder vergangene Umstände beziehen, sind weiterhin zulässig, bedürfen jedoch der schriftlichen Erlaubnis des Ortsordinarius; aber auch ohne diese machen sie die Ehe bei Nichtzutreffen ungültig. Vielfach wird dann zugleich eine arglistige Täuschung vorliegen. Bedingungen gegen das Wesen der Ehe sowie unmögliche, notwendige oder sittenwidrige Bedingungen werden nicht mehr erwähnt, an deren rechtlicher Beurteilung hat sich aber sachlich nichts geändert (c. 1102).
6. Ungültig ist eine auf Grund einer Drohung (unter „Furcht und Zwang") geschlossene Ehe, wenn die Eheschließung der einzige Ausweg ist, wenn also die Drohung schwer ist, von außen (d. h. von einer Person) eingeflößt ist (c. 1103). Daß die Drohung ungerecht sein und in der Absicht erfolgen muß, zur Ehe zu zwingen, wird nicht mehr gefordert.
7. Der Auftrag zur Eheschließung durch einen Prokurator („Ferntrauung") kann auch durch ein nach den staatlichen Normen authentisches Dokument erteilt werden (c. 1105, § 2). Für die Prokuratortrauung ist die Erlaubnis des Ortsordinarius notwendig (c. 1071, § 1,7).

Kanonische Eheschließungsform

1. Die Grundsatznorm von der Notwendigkeit der Eheschließung vor dem trauungsberechtigten Priester oder Diakon und zwei Zeugen besteht weiter; die Eheassistenz wird als ein aktives Mittun definiert, indem der trauungsberechtigte Geistliche den Konsens im Namen der Kirche zu erfragen und entgegenzunehmen hat (c. 1108). Ortsordinarius und Pfarrer assistieren in ihrem Amtssprengel allen Ehen gültig, wenn wenigstens ein Partner dem lateinischen Ritus angehört (c. 1109). Neu ist die Regelung der Trauungsvollmacht des Personalordinarius und -pfarrers: Sie assistieren Ehen in ihrem Amtsbereich gültig, wenn ein Brautteil ihnen untergeben ist, z. B. einem Militärpfarrer (c. 1110). Eine durch Spruch verhängte Exkommunikation oder Gottesdienstsperre oder Amtsenthebung entzieht die Trauungsvollmacht (c. 1109).
2. Die Möglichkeit der Trauungsdelegation ist nun umfassender und besser geregelt. Delegiert werden können nicht nur Priester und Diakone, sondern mit Zustimmung der Bischofskonferenz und Vollmacht des Apostolischen Stuhles auch Laien, z. B. in Missionsländern (c. 1112). Nicht nur Pfarrvikare (Kooperatoren, Kapläne), sondern auch andere Priester und Diakone können vom Pfarrer für das Gebiet seiner Pfarre eine allgemeine Trauungsvollmacht erhalten, die allerdings schriftlich erteilt werden muß. Eine spezielle Delegation ist nach wie vor nur für eine bestimmte Ehe zu geben, desgleichen nur einer bestimmten Person und ausdrücklich (c. 1111).
3. Suppletion der Trauungsvollmacht: Bei allgemeinem Irrtum oder positivem und gut begründetem Zweifel, ob der Assistierende die Trauungsvollmacht besitzt, wobei sich

Irrtum und Zweifel auf die Rechtslage oder auf Tatsachen beziehen können, wird die fehlende Trauungsvollmacht (ebenso wie Beichtvollmacht und Firmvollmacht der Priester) gesetzlich ergänzt (c. 144) Damit wird eine Entscheidung der CIC-Interpretationskommission vom 26. 3. 1952 in den CIC selbst übernommen, ohne die damit verbundenen Unsicherheiten zu klären; darum empfiehlt es sich, eine spezielle Delegation nach Möglichkeit schriftlich zu geben.

4. Für die erlaubte Ausübung der Trauungsvollmacht muß sich jeder Assistierende über den Ledigenstand der Brautleute und deren Freisein von Hindernissen gemäß den rechtlichen Normen über die Ehevorbereitung vergewissert haben. Wer kraft allgemeiner Delegation assistiert, soll nach Möglichkeit dennoch die Erlaubnis des Pfarrers (des Trauungsortes) einholen (c. 1114). Die erlaubte Erteilung einer speziellen Trauungsdelegation setzt ebenfalls die Erfüllung der Vorschriften über den Nachweis des Ledigenstandes voraus (c. 1113). Die Zuständigkeit des Pfarrers für die Trauung wird weiterhin durch Wohnsitz, Nebenwohnsitz oder einmonatigen Aufenthalt bzw. bei Wohnsitzlosen durch den tatsächlichen Aufenthalt begründet. Mit Erlaubnis des eigenen Ordinarius oder des eigenen Pfarrers kann die Trauung aber auch anderswo gehalten werden (c. 1115). Das Vorrecht des Pfarrers der Braut ist weggefallen.

5. Noteheschließungsform: Die Voraussetzungen für die Notform der Eheschließung nur vor (zwei Privat-)Zeugen sind (trotz mancher Bedenken wegen Mißbrauchs) im wesentlichen gleich geblieben: Nichterreichbarkeit eines zur Eheassistenz Berechtigten, sei es in Todesgefahr, sei es außer Todesgefahr für voraussichtlich einen Monat. Die Absicht, eine wahre Ehe schließen zu wollen, wird als notwendig erklärt (c. 1116). Ein zufällig anwesender Priester oder Diakon kann der Eheschließung assistieren, die jedoch auch ohne seine Assistenz gültig wäre.

6. Formpflichtiger Personenkreis: An die Eheschließungsform gebunden sind alle Brautpaare, bei denen wenigstens ein Partner in der katholischen Kirche getauft oder in sie aufgenommen worden und (neu!) nicht durch einen formellen Akt von ihr abgefallen ist (c. 1117; Kirchenaustritt). Zivil geschlossene Ehen von Ausgetretenen miteinander oder mit Nichtkatholiken sind demnach gültig, und wenn der andere Partner auch getauft ist, auch sakramental und unauflöslich. Auch bei Mischehen ist die kanonische Eheschließungsform in der Regel einzuhalten. Für Ehen mit einem nichtkatholischen Christen der Ostkirchen ist die kanonische Eheschließungsform nur zur Erlaubtheit vorgeschrieben; zur Gültigkeit genügt die Beteiligung eines (nichtkatholischen, ostkirchlichen) geweihten Amtsträgers (c. 1127, § 1).
Bei ernsten Schwierigkeiten kann der Ortsordinarius des katholischen Partners im Einvernehmen mit dem Ortsordinarius des Eheschließungsortes in Einzelfällen von der Eheschließungsform dispensieren, wobei jedoch irgend eine amtliche (öffentliche) Form einzuhalten ist. Die gemeinsame Vorgangsweise regelt die Bischofskonferenz (c. 1127, § 2). Eine zweite religiöse Trauung oder zwei religiöse Trauungen nebeneinander (Entgegennahme des Konsenses durch beide Geistliche) ist verboten (c. 1127, § 3).

7. Ort der Eheschließung ist in der Regel die Pfarrkirche, mit Erlaubnis des Pfarrers eine andere Kirche oder Kapelle, mit Erlaubnis des Ortsordinarius ein anderer geeigneter Ort (c. 1118). Zeitlich gibt es keine Einschränkungen mehr. Der liturgische Ritus der Eheschließung ist außer im Fall der Notwendigkeit einzuhalten; die Bischofskonferenzen können einen die Volksbräuche berücksichtigenden Ritus erstellen (c. 1119).

8. Matrikulierung: Der Trauungspfarrer oder sein Stellvertreter, bei Anwendung der Notform alle Beteiligten, sind für die Eintragung ins Trauungsbuch verantwortlich (c. 1121), die Trauung ist auch im Taufbuch zu vermerken (c. 1122). Wenn eine Ehe mit

Dispens von der kanonischen Form geschlossen wurde, muß der dispenserteilende Ortsordinarius für die Eintragung sorgen, der katholische Gatte muß ihm und seinem eigenen Pfarrer die Durchführung der Trauung melden (c. 1121, § 3). — Konvalidation oder Nichtigkeitserklärung und Lösung einer Ehe (außer durch der Tod) sind im Trauungsbuch und im Taufbuch zu vermerken (c. 1123).[3]

Mischehen

Der neue CIC übernimmt das Mischehenrecht des Motuproprio „Matrimonia mixta" vom 31. März 1970, das eine tiefgreifende Reform der Bestimmungen des alten Rechtes mit sich gebracht hatte, und bringt nur wenige, vor allem systematische Änderungen. Die Mischehe mit einem nichtkatholischen Christen wird (vorrangig) aus ökumenischen Gründen) nicht mehr dem Begriff des Ehehindernisses untergeordnet, sondern in einem eigenen Abschnitt (cc. 1124—1129) behandelt. Grundregel ist, daß Eheschließungen von in der katholischen Kirche getauften oder später in sie aufgenommenen Christen, sofern sie nicht durch einen formalen Akt später wieder von ihr abgefallen sind (Ausgetretene gelten hier nicht mehr als Katholiken), mit Christen aus den getrennten Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften ohne ausdrückliche Erlaubsnis der zuständigen kirchlichen Autorität verboten sind (c. 1124). Ehen eines Katholiken mit einem aus der katholischen Kirche Ausgetretenen, der sich keiner getrennten christlichen Kirche angeschlossen hat, fallen an sich nicht unter den Begriff der Mischehe, sind aber faktisch gleich zu behandeln (Trauungserlaubnis des Ortsordinarius, Kautelen, c. 1071, § 1 n. 4; § 2), doch gibt es in diesem Fall nicht die Möglichkeit der Formdispens. Der Ortsordinarius kann die Erlaubnis zum Abschluß einer Mischehe erteilen, wenn ein gerechter und vernünftiger Grund vorliegt und wenn
a) der Katholik eine Erklärung abgibt, alle Gefahr, den Glauben zu verlieren, von sich fernzuhalten, und das ehrliche Versprechen leistet, nach seinen Kräften alles zu tun, daß alle Kinder in der katholischen Kirche getauft und erzogen werden;
b) der nichtkatholische Partner von Erklärung und Versprechen des katholischen Partners rechtzeitig in Kenntnis gesetzt wird und
c) beide Partner über Zwecke und Wesenseigenschaften der Ehe, die sie nicht ausschließen dürfen, belehrt werden.
Diese drei Voraussetzungen gelten als Bedingungen für die Erteilung der Erlaubnis (c. 1125, nn. 1—3). Die Bischofskonferenz muß über Weise und Nachweisbarkeit (Schriftlichkeit) der in jedem Fall abzugebenden Erklärung und des Versprechens nähere Normen erlassen (c. 1126). Die auch für Mischehen grundsätzlich geltende Formpflicht gilt bei Ehen mit Christen aus den Ostkirchen nur zur Erlaubtheit; bei großen Schwierigkeiten kann der Ortsordinarius von der Formpflicht dispensieren (c. 1127, § 1, § 2). Aufeinanderfolgende oder simultane religiöse Doppeltrauungen sind verboten (c. 1127, § 3). Mischehenseelsorge ist ausdrücklich vorgeschrieben (c. 1128); die Kautelenregelung (cc. 1125, 1126), die Möglichkeit der Formdispens (c. 1127) und die seelsorglichen Verpflichtungen für die Zeit nach der Eheschließung (c. 1128) gelten auch bei Eheschließungen mit Ungetauften mit Dispens vom Hindernis der Religionsverschiedenheit (c. 1086, § 1; c. 1129).
Für den Eucharistieempfang gemischter Paare gilt c. 844; für den Gottesdienstbesuch c. 1248. Das Gesetz verlangt vom katholischen Partner die Mitfeier der Sonntagsmesse

[3] Die Ordinariatskanzler Österreichs bemühten sich im Auftrag der Österr. Bischofskonferenz um die Erarbeitung einheitlicher Formulare für ganz Österreich.

in einem katholischen Ritus und den Sakramentenempfang in der Regel bei einem katholischen Spender. Nur bei Unmöglichkeit kann er sich an einen nicht katholischen Spender wenden, in dessen Kirche (nach katholischer Auffassung) das Sakrament gültig gespendet wird. Christen der orthodoxen Kirchen und Gleichgestellten kann der katholische Priester die Eucharistie nur im Ausnahmefall, anderen Christen nur im Notfall spenden (c. 844).

Geheime Eheschließung

Die früher „Gewissensehe" genannte geheime Eheschließung ist etwas vereinfacht. Der Ordinarius kann sie aus dringenden und schweren Gründen erlauben (c. 1130). Die Erhebungen vor der Eheschließung sind geheim vorzunehmen, alle Beteiligten — Ortsordinarius, Zeugen, Gatten — sind zur Geheimhaltung verpflichtet (c. 1131). Diese Verpflichtung von seiten des Ordinarius hört auf, wenn schweres Ärgernis oder schweres Unrecht gegen die Heiligkeit der Ehe droht (c. 1132). Die Eheschließung ist in einer besonderen Matrik im Geheimarchiv des Ordinariats einzutragen (c. 1133).

Rechtswirkungen der Ehe

1. Die grundsätzliche Gleichheit von Mann und Frau hinsichtlich der Rechte und Pflichten, die zur ehelichen Gemeinschaft gehören, wird betont (c. 1135). Konsequenterweise ist die Bestimmung aufgehoben, wonach die Ehefrau dem Stand des Mannes folgt. Rechte und Pflichten der Eltern bezüglich der Kinder wurden besser formuliert: Sie haben die schwere Pflicht und das primäre Recht, für die physische und soziale sowie die kulturelle, sittliche und religiöse Erziehung der Kinder zu sorgen (c. 1136).
2. Die Unterscheidung zwischen ehelichen und unehelichen Kindern wird im Prinzip beibehalten, wenn auch die Rechtswirkungen der Unehelichkeit gefallen sind (Einschränkungen bei Weihen und Ämtern). Die Unterteilung in verschiedene Arten der Illegitimität findet sich nicht mehr, durch die nachfolgende Ehe werden Kinder ohne Einschränkung legitimiert (cc. 1137—1140).

Trennung der Ehegatten

1. Ein erster Artikel handelt von der Auflösung des Ehebandes: Der Grundsatz der Unauflöslichkeit (c. 1141) bleibt unverändert. Die Auflösung der nicht vollzogenen Ehe — nun nicht mehr „Dispens" genannt — zwischen zwei Getauften, aber auch zwischen einem Getauften und einem Ungetauften, geschieht durch einen päpstlichen Gnadenakt; der theoretische Fall ihrer Auflösung durch feierliche Gelübde wird nicht mehr genannt (c. 1142).
2. Das sogenannte Privilegium Paulinum mit seinen Anwendungsvorschriften beschränkt sich auf Ehen zweier Ungetaufter, von denen einer sich taufen läßt. Voraussetzung ist, daß der ungetauft bleibende Partner die Ehe nicht mehr unter Beachtung des Sittengesetzes („sine contumelia Creatoris") fortsetzen will, was auch erst später nach der Taufe eintreten kann. Dies ist durch eine Befragung (Interpellation) festzustellen, die in der Regel vom Ortsordinarius vorgenommen wird, aber auch privat vom Neugetauften geschehen kann, jedenfalls aber im äußeren Rechtsbereich nachweisbar sein muß. Die Interpellation soll nach der Taufe erfolgen, der Ortsordinarius kann sie aber aus schwerwiegenden Gründen auch vor der Taufe erlauben oder ganz davon dispensieren, wenn durch ein summarisches Verfahren die Unmöglichkeit oder Vergeblichkeit erwiesen ist (cc. 1143—1145). Dem katholisch gewordenen Partner kann der Ortsordina-

rius auch aus wichtigen Gründen eine Mischehe mit einem andersgläubigen Christen oder sogar mit einem Nichtgetauften gestatten (c. 1147).
3. Die früher durch einen Verweis auf päpstliche Konstitutionen des 16. Jhs. geregelten Fälle sind in c. 1149 f. direkt erfaßt: der polygam lebende Neugetaufte kann eine(n) seiner Partner(innen) als Ehegatten behalten (durch formelle Eheschließung). Für die erste Gattin ist entsprechend zu sorgen. Der von seinem Gatten durch äußere Umstände (z. B. Gefangenschaft) dauernd Getrennte kann eine neue Ehe eingehen, auch wenn der andere Gatte seinerseits inzwischen getauft wurde.
4. In den letzten Jahrzehnten hat sich die Praxis herausgebildet, daß der Papst jede Ehe, in der wenigstens ein Teil ungetauft ist „zugunsten des Glaubens" auflösen kann, sogar wenn sie mit Dispens von der Religionsverschiedenheit katholisch geschlossen wurde („Privilegium Petrinum"). Eine entsprechende Bestimmung des Entwurfes 1980 fand jedoch keine Aufnahme in den promulgierten Text des CIC. Nur die Rechtsgunst des „privilegium fidei" wird wie im alten Codex erwähnt (c. 1150).
5. Ein zweiter Artikel beschäftigt sich mit der Trennung der Ehegatten bei Aufrechtbleiben des Ehebandes, also mit dem, was der alte CIC „Trennung von Tisch, Bett und Wohnung" nannte. Bei der Ausarbeitung dieses Artikels war man sich bewußt, daß er in der Praxis wenig zur Anwendung kommen wird, aus grundsätzlichen Erwägungen behielt man ihn bei und nahm einige bedeutsame Änderungen vor.
Zunächst wird Recht und Pflicht des Zusammenlebens festgestellt (c. 1151). Dann wird das früher absolut und uneingeschränkt ausgesagte Recht der Trennung wegen Ehebruchs gemildert: Vorangestellt wird die Empfehlung, daß der unschuldige Gatte aus christlicher Liebe und aus Sorge um das Wohl der Familie dem ehebrecherischen Gatten die Verzeihung nicht verweigern soll. Unter diesem Vorbehalt bleibt das Recht der Trennung zu den alten Bedingungen bestehen (wenn nicht eigenes Verschulden oder Verzeihung vorliegt). Neu ist, daß die Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft wegen Ehebruchs binnen 6 Monaten der kirchlichen Autorität unterbreitet werden muß; diese hat zu erwägen, ob der unschuldige Gatte nicht doch zur Versöhnung veranlaßt werden kann (c. 1152; früher: Trennung eigenmächtig und für immer möglich).
6. Die Trennung aus anderen Gründen ist nach wie vor bei Gefahr im Verzug kraft eigener Entscheidung, sonst mit Ermächtigung des Ortsordinarius, statthaft. Die Gründe sind verallgemeinert: schwere körperliche oder seelische Bedrohung des Gatten oder der Kinder oder andere zu große Belastung des Zusammenlebens. Bei Aufhören der Gründe ist die Lebensgemeinschaft wieder aufzunehmen, wenn die kirchliche Autorität nicht anders verfügt (c. 1153).
7. Bei der Trennung der Ehegatten ist auch für den Unterhalt und die Erziehung der Kinder bestmöglich zu sorgen (c. 1154) Dabei wird die Bevorzugung des unschuldigen Gatten nicht mehr erwähnt.
8. Die Einschaltung der kirchlichen Autorität bei der Aufhebung der Lebensgemeinschaft wird im deutschen Sprachraum kaum gehandhabt noch auch urgiert. Ob sich daran angesichts des neuen CIC pastoral etwas ändern müßte, wäre in einem größeren Zusammenhang der Pastoral für gescheiterte Ehen zu überlegen.

Ehekonvalidation

1. Die einfache Gültigmachung (Art. I) erfordert weiterhin die Konsenserneuerung, wobei stärker auf das subjektive Wissen um die Gültigkeit der Ehe und damit auf die Möglichkeit, sich neuerlich frei für die Ehe zu entscheiden, abgezielt wird (c. 1157). Ist ein

Ehehindernis Ursache der Ungültigkeit, so muß bei einem öffentlichen (= beweisbaren) Hindernis die Konsenserneuerung in kanonischer Form erfolgen, bei einem nicht beweisbaren genügt eine private und geheime Erneuerung durch den oder durch die von der Ungültigkeit wissenden Partner (c. 1158). Ganz ähnlich wird eine wegen Konsensmangels ungültige Ehe konvalidiert: Ist der Mangel beweisbar, in kanonischer Form, wenn nicht, privat und geheim; — die Unterscheidung in rein inneren und äußeren Konsensmangel scheint nicht mehr auf (c. 1159). Die wegen Formmangels ungültige Ehe muß auf jeden Fall durch eine Eheschließung in kanonischer Form gültig gemacht werden (c. 1160).

2. Die Heilung in der Wurzel (sanatio in radice, Art. II) erfordert keine Konsenserneuerung, sie setzt einen bei der ungültigen Eheschließung von beiden Partnern geäußerten und fortdauernden vollständigen Ehewillen voraus. Sie soll daher (trotz der Vermutung für die Fortdauer des Konsenses c. 1107) nur gewährt werden, wenn die Partner wahrscheinlich das eheliche Leben fortsetzen wollen (c. 1161, § 3). Wenn der Ehekonsens anfänglich fehlte, aber später geleistet wird, kann die sanatio in radice von diesem Zeitpunkt an gewährt werden (c. 1162, § 2). Beruhte die Ungültigkeit auf einem Ehehindernis, so kann die Heilung in der Wurzel auch bei einem Hindernis natürlichen oder positiv göttlichen Rechtes von dem Augenblick an, da dieses aufhört, gegeben werden, z. B. bei einer ungültigen Zweitehe vom Tod des ersten Ehegatten an (c. 1163, § 2, — anders als im alten CIC). Selbstverständlich kann auch eine wegen Formmangels ungültige Ehe, z. B. eine Zivilehe, auf diese Weise gültig gemacht werden.

3. Die sanatio in radice macht kraft Hoheitsaktes der kirchlichen Autorität und mit dessen Zeitpunkt die Ehe gültig, wobei die kanonischen Rechtswirkungen (Legitimierung der Kinder) mit dem Zeitpunkt des früheren ungültigen Eheabschlusses rückwirkend eintreten (c. 1161, § 1—2). Sie soll nur aus gewichtigen Gründen gewährt werden, unter Umständen auch ohne Wissen eines oder beider Ehepartner (c. 1164). Zuständig ist außer dem Apostolischen Stuhl jetzt auch in einzelnen Fällen der Diözesanbischof, ausgenommen bei Hindernissen, von denen er nicht dispensieren kann und bei Hindernissen göttlichen Rechtes, die aufgehört haben (c. 1165).

Das Kapitel des alten Codex über die zweite Eheschließung, ihre Erlaubtheit und Minderstellung, findet sich im neuen CIC nicht mehr.

Die Umstellung, das Umlernen auf den neuen Codex, auch auf das neue Eherecht, mag für viele Seelsorger eine zusätzliche Belastung bedeuten: all diese Arbeit geschieht jedoch zum Heil der Seelen: Suprema lex salus animarum (vgl. c. 1752). „Wir bauen mit am Glück der anderen!"

DRUCKFEHLERBERICHTIGUNG:

Der Satz auf Seite 98, Zeile 26 *(W. Zauner,* Fest und Feier als Lebenshilfe) in Heft 2/85 heißt richtig: „Viele wollen heute die dreifache Lebenskunst wieder lernen, die schon Platon gelehrt hat: die Kunst, in der Gegenwart, im Heute zu leben, die ganze Realität der Stunde erfassen (αἴσθησις); die Kunst, seine Vergangenheit zu verarbeiten (μνήμη), sowie die Kunst, eine Zukunft zu entwerfen (ἐλπίς). Es geht dabei nicht um diese oder jene kleine Fertigkeit und Raffinesse, sondern um eine grundsätzliche Einstellung zum Leben als ganzem."

WALTER WIMMER

Gebetsnot und not-wendendes Beten (III)

In den ersten beiden Beiträgen (Heft 1 u. 2) war von den Gebetsnöten die Rede, die aufgrund der Nichtbeachtung natürlicher Dinge oder aufgrund der Schwerhörigkeit unserer Zeit gegenüber Gott entstehen. Die Schwierigkeit zu beten kann aber auch an einer persönlich verschuldeten „Schwerhörigkeit" liegen. (Redaktion)

Gebetsnot aus persönlich verschuldeter Schwerhörigkeit gegenüber Gott

Sicherlich sind oft Umstände, für die der einzelne nichts kann, mit eine Ursache, daß der Mensch sich mit dem Gebet schwertut. Es besteht aber auch die Versuchung, den „Sündenbock" woanders zu suchen und sich selbst die Hände in Unschuld zu waschen. Man huldigt damit den (heute) weit verbreiteten Entschuldigungsmechanismen und verfällt dem „Unschuldswahn", von dem Friedrich Dürrenmatt sagt: „In der Wurstelei unseres Jahrhunderts, in diesem Kehraus der weißen Rasse, gibt es keine Schuldigen und auch keine Verantwortlichen mehr. Alle können nichts dafür und haben es nicht gewollt."[1]

Mangelnde Treue im Gebet

Die persönliche Schuld liegt oft darin, daß der Mensch das Beten auf die Gunst oder Ungunst des Augenblicks beschränkt. Die Gegenseitigkeit einer Beziehung wird auf eine Seite reduziert: ob es mir „taugt", ob es mir gefällt, ob ich es angenehm empfinde und mich dabei wohlfühle, ob ich es brauche und etwas davon habe. Das DU kommt unter das Imperium meiner Bedürfnisse, Wünsche und Gefühle; es wird in seinem Eigenwert beschränkt; es zählt nur, insofern es in *mein* Konzept paßt. Der Raster der eigenen Subjektivität bestimmt alles; unter diesem Filter meines eigenen Ichs bleibt das DU praktisch ausgesperrt.

Wie beim Übergang von der Verliebtheit zur Liebe der narzißtische Projektionsbereich verlassen werden muß und in dieser Phase der Ernüchterung, aber auch der Wirklichkeitsfindung das DU in seiner Andersheit anerkannt und bejaht wird, bedarf auch das Gebet als Beziehung zwischen Mensch und Gott der Pflege in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und in Krankheit, in Tagen des Trostes und in Durststrecken. Wenn die Beziehung nicht mehr gepflegt wird, entfremdet man sich und hat sich eines Tages nichts mehr zu sagen. Gott „dient" dann in narzißtischer Engführung nur der Verwirklichung meiner Pläne (auch wenn ich bete: „Dein Reich komme"). Er darf sich in seiner Andersheit gar nicht zeigen; nützt er nichts, so kann er, wie der Mohr, der seine Pflicht getan hat, abtreten.

Die biblische Gotteserfahrung zeigt deutlich, daß Gott immer wieder anders und größer ist als des Menschen Vorstellung von ihm und daß er den Menschen immer wieder — wie Abraham — aus liebgewordenen Geleisen herausruft, ihn im Exodus in die Wüste führt, damit er sich von selbstgebastelten Götzen trenne und lerne, wirklich voll Vertrauen vom wahren Gott her zu leben. Das geht nicht ohne die Erfahrung, daß Gott sich manchmal „quer legt" und daß der Mensch dann hadert und murrt — und doch immer

[1] *F. Dürrenmatt*, Theaterprobleme, Zürich 1955, 47 f.

wieder die Beziehung zu Gott durchhält. Wer diesen Krisen ausweicht, bleibt bei sich selbst stehen und läßt sich nicht in die Begegnung mit dem je größeren Du Gottes führen. Nur durch solche Krisen und letztlich durch die Krise des Todes hindurch wird Gott die „Antwort auf all mein Fragen".

Die Kontinuität ist das Geheimnis jedes Lebenswachstums, des Wachstums im biologischen, geistigen und geistlichen Leben. Die Regelmäßigkeit ist der Weg zur Vertiefung jeder Beziehung, denn: „Es muß feste Bräuche geben" (A. de Saint-Exupéry). Liebe gründet nicht in der momentanen Begeisterung, sondern in der Treue. Treue und die dazugehörige Geduld sind heute unzeitgemäße, aber deshalb umso notwendigere, notwendende Tugenden. Die hohen Ideale der Gottesbeziehung müssen umgewechselt werden in die kleine Münze des Alltags, der täglichen Gebetszeit, die für den, der geistlich halbwegs wach bleiben und daraus auch Kraft für sein berufliches Tun schöpfen möchte, wohl täglich eine halbe Stunde und manchmal auch mehr (etwa an einem Tag der Woche bis zu zwei Stunden) betragen sollte.

Zeit und Ort des Gebetes sind zwar relativ, aber wer ehrlich zu sich selbst ist, wird wahrscheinlich feststellen, daß er ohne regelmäßige Gebetszeit und ohne einen gewohnten Ort nicht zum Beten kommt. Ein täglich neues Suchen nach einer möglichen Zeit und nach einem möglichen Ort sind zu anstrengend. Jeder möge zuerst einmal experimentieren und für sich herausfinden, wann und wo es für ihn günstig ist zu beten, doch dann — bei aller notwendigen Flexibilität — seine Ordnung einhalten. „Serva ordinem et ordo te servabit." Wer täglich auf seine Spontaneität wartet, wird sich bald eingestehen müssen, daß sie nicht anhält, oder daß sie nur ein Deckname für persönliche „Schlamperei" ist, der auch der bestgemeinte Vorsatz bald zum Opfer fällt. Jeder, der ein Instrument spielt, weiß, daß nur derjenige improvisieren kann, der sein Instrument durch jahrelanges Üben gut beherrscht.

Flucht vor Verantwortung

Die Begegnung mit Gott ist zugleich eine immer tiefere Einführung in die Wahrheit, die der Mensch selbst ist. Vor allem die Kenntnis Jesu Christi öffnet ihm auch die Augen für die Wahrheit über sich selbst.

Diese Wahrheit trifft aber vielfach auf den Widerstand des Menschen, weil er interessiert ist an seinen Selbstbildnissen und seinen Einbildungen, so daß das Evangelium zur Krisis, zum Schwert, zur Scheidung von seinem wirklichen Selbst und seinem Schein-Ich wird. Das eigene „Interesse" kann die Optik für die Sicht Jesu Christi trüben. Die Flucht vor der Verantwortung, in welche mich das Gebet als Beziehung zu Gott ruft, kann mich schuldhaft schwerhörig machen für Gott. Wer sich diese Schwerhörigkeit gegenüber Gott eingesteht, befindet sich in guter biblischer Gesellschaft, denn viele von Gott berufene Menschen, etwa Mose oder Jeremia, ja das ganze Volk Israel, waren oft schwerhörig für seinen Ruf und haben ihr Herz verhärtet.

Wenn der Mensch an Gott glaubt, ist es natürlich und vernünftig, täglich zu Gott zu beten. Dieses Gebet hat freilich existentielle Folgen, denn Gott macht mich z. B. darauf aufmerksam, daß ich wichtige Entscheidungen vor mir herschiebe, eine klare Stellungnahme vermeide oder nicht willens bin, verschiedene unsaubere Beziehungen zu klären. Man wird gelegentlich den Verdacht nicht los, daß die Betonung der Verborgenheit Gottes in Gesprächen über Gebetsschwierigkeiten den Versuch einer Rationalisierung darstellt, eine „vernünftige" Erklärung für ein Verhalten, das in Wirklichkeit alles andere als vernünftig ist, hinter dem aber ein sehr verständliches Interesse steht: Der Mensch

ist nicht so und lebt nicht so, wie er sein und leben sollte, ist aber zu schwach, um diese existentielle Differenz durch eine ständige Bekehrung abzubauen.

Gebet als Ruf in die Eigentlichkeit

Wer sich seiner Wirklichkeit stellt — und das tut er im rechten Gebet —, der hört Gottes Stimme und wird daran erinnert, daß er nicht so leben kann, wie er es offen oder insgeheim tut: in Halbheit oder Unentschiedenheit, in der Einbildung von der Schuldlosigkeit seines Lebens, in der vorrangigen Befriedigung seiner privaten Bedürfnisse auf Kosten anderer, im Verharren in den selbstgeschaffenen Sicherungen seiner Existenz u. dgl. Was Gott dem Menschen „sagt", wenn er sich ihm im Gebet stellt, geht ihm oft ganz elementar „gegen den Strich". Das erklärt den Widerstand, sich im Gebet vor *dem* einzufinden und dem standzuhalten, der ihn zur Eigentlichkeit ruft, der ihn seiner Verfehlungen überführt, weil er „alles weiß". Dieser Widerstand ist oft der wahre Grund für die Nachlässigkeit im Gebet und für die Schwerhörigkeit Gott gegenüber, darüber hinaus vielleicht auch ein Versuch, die Wirklichkeit Gottes überhaupt zu bestreiten. Dieser Widerstand macht sich die Verborgenheit Gottes und die epochale Schwerhörigkeit unserer Zeit gegenüber Gott für seine Interessen zunutze.

Aus solchen Gründen scheinen die Menschen heute auch statt eines persönlichen Gottes lieber an ein höchstes, die Welt irgendwie konstituierendes Wesen glauben zu wollen. Damit wird Gott aus den verantwortlichen Zusammenhängen ausgeschlossen; ein solch unpersönlicher Gott ist „ethisch bequem", weil das Gericht und die ganze Eschatologie in der Banalität eines solchen Gottesbegriffes auf der Strecke bleiben.[2]

Wie der Psychologe Viktor Frankl betont, ist ein Mensch nur dann seelisch gesund, wenn er zu seiner Berufung und zu seiner Verantwortung steht. Jede Flucht vor der Verantwortung macht krank. Im Gebet ruft mich Gott in *meine* Verantwortung und damit in *mein* Leben. Der Widerstand ihm gegenüber ist kurzsichtig, weil er das eigentliche Leben verhindert. Gebet ist ein Lebensvollzug des Trotzdem; ich stelle mich darin den Versuchungen und trotze dem geheimen und elementaren Interesse, mich in der Uneigentlichkeit eines Lebens ohne Gott einzurichten. Wer betet, „realisiert" Gottes Wirklichkeit und bringt sich darin vor das Gegenüber, vor das große DU seiner Existenz, das ihn zur beständigen Umkehr ruft und ihn von der Flucht zurückruft durch die Fragen: „Adam, wo bist Du?" und „Kain, wo ist dein Bruder?". Sicherlich kann das Gebet noch vieles andere sein, aber auf der Flucht vor meiner Verantwortung hat es vorwiegend die Funktion, mir zu helfen, meine Schwerhörigkeit zu überwinden.

Theologie, die bloße Wissenschaft bleibt, wird nicht in die Wahrheit und ins Leben führen, ebenso wenig wie Gebet in die Eigentlichkeit und in die „Zuge-hörig-keit" zu Gott führt, wenn es nicht in die persönliche Betroffenheit einmündet. Die ermahnenden Worte Helmut Thielickes gelten zwar besonders den Theologiestudierenden, aber letztlich jedem Menschen für seinen Umgang mit Gott:

„Lassen Sie jeden theologischen Gedanken, der Ihnen Eindruck macht, zu einer Frage an Ihren Glauben werden, und nehmen Sie nicht von vornherein an, Sie glaubten das, was Ihnen theologisch Eindruck macht und intellektuell einleuchtet . . .

Wer Theologie und erst recht, wer Dogmatik studiert, möge sich genau daraufhin beobachten, ob er nicht zunehmend in der dritten statt in der zweiten Person denkt . . .

[2] Vgl. *J. B. Metz*, Voraussetzungen des Betens, in: HerKorr 32 (1978) 125—133.

Ein theologischer Gedanke kann nur in der Atmosphäre des Dialogs mit Gott atmen . . .
Wenn das aber stimmt, das heißt, wenn das Wohl und Wehe des theologischen *Gedankens* entscheidend abhängt von der Atmosphäre der ‚zweiten Person', von der Tatsache also, daß die Dogmatik wesensmäßig eine gebetete Dogmatik ist . . ., dann bedeutet das natürlich wiederum einen Anspruch an unsere christliche Existenz. Wer aufhört ein geistlicher Mensch zu sein, treibt automatisch eine falsche Theologie, selbst wenn sie gedanklich stubenrein, orthodox . . . ist. . . . Was sie . . . ist, hängt davon ab, in welchem Maße hörende und betende Christen hinter diesem theologischen Geschäft stehen. Man muß als Christ, als hörender und betender Christ, dagegen kämpfen, daß man von der Theologie erdrückt wird und daß man also, statt ein miles Christi zu sein, nicht eine Leiche auf dem Schlachtfeld wird."[3]

Zusammenhang mit Nächstenliebe und mit Selbstliebe

Wenn die Gebetsnot auch mit persönlich verschuldeter Flucht vor Verantwortung zu tun haben kann, so heißt dies, daß die gestörte Beziehung zu den Mitmenschen oder zu mir selbst auch in der gestörten Gottesbeziehung ihren Niederschlag findet. Es zeigt sich darin, daß die drei Ausfaltungen der Liebe untrennbar zusammenhängen und daß Gottes-, Nächsten- und Selbstliebe letztlich eine Einheit bilden.

„Wir lieben Gott mit unserem menschlichen Herzen. Wir besitzen nicht zwei Herzen: ein reines, unbeflecktes edles, um Gott zu lieben, und ein anderes, das selbstsüchtig befleckt und durch menschliche Erfahrung mißtrauisch geworden ist. Nein, wir haben nur ein Herz, womit wir Gott und die Menschen lieben. Wenn demzufolge jemand wissen möchte, wie er zu Gott steht, genügt es, seine menschlichen Beziehungen zu überprüfen."[4]

Unsere Schwerhörigkeit Gott gegenüber wird also vielfach mitverschuldet sein durch unsere Schwerhörigkeit den Mitmenschen gegenüber. Unsere Beziehungen zum Mitmenschen sind das Thermometer für unsere Beziehungen zu Gott. Umkehr und Wachstum in der Nächstenliebe sind not-wendigerweise der erste Schritt, meine Gebetsnot zu überwinden.
Ebenso werden eine oberflächliche Beziehung zu mir selbst und eine mangelnde Selbstannahme ihr Echo in einer Gebetsnot finden. Der Mensch, der nur das Sichtbare und Meßbare als seine Wirklichkeit anerkennt, also auf dieser Oberfläche bleibt, der sich nur mit dem identifiziert, was — bildlich gesagt — von seiner Lebensinsel aus dem Wasser herausragt, wird als Mensch des Habens keinen Zugang finden zum Sein und zum Grund des Seins; er bleibt stehen bei seinem kleinen Ich und wird sein wahres Selbst nicht entdecken. Wie soll er aber auf Gott hören können, wenn er nicht einmal auf sich und sein Geheimnis hört, durch das Gott zu ihm spricht? Wer aber sein Sein nicht aus der Tiefe seiner Existenz als Geschenk erfährt und bei seiner Frage: „Wer bin ich?" nicht offen bleibt für eine geschenkhaft von Gott ihm zuteilwerdende Antwort „Ich bin bei dir", kommt in Gefahr, seine Identität darin zu finden, daß er „wer ist" und „etwas hat".
Einkehr bei sich selbst, der Mut zum Alleinsein und zum Eindringen in die Tiefe seiner selbst, um sich selbst zu finden und zu sich Ja zu sagen, sind notwendig, um auch Gott gegenüber hellhöriger zu werden.
Eine Gewissenserforschung, die meine Beziehung zu mir selbst und zum Nächsten bedenkt und die nötigen Schritte festlegt, wird mich weiterführen; Tage der Besinnung können den Blick dafür öffnen. Vielleicht verweigere ich eine Verzeihung oder lasse jemanden links liegen, vielleicht stürze ich mich nur in die Arbeit, um meiner inneren Unruhe nicht zu begegnen.

---

[3] *H. Thielicke*, Kleines Exercitium für Theologen, Hamburg 1965, 34 ff.
[4] *F. Jalics*, Lernen wir beten, München 1981, 20. — Vgl. *K. Rahner*, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: Schriften zur Theologie VI, Einsiedeln 1965, 277—298.

Eine Beichte als Versöhnung mit Gott, mit dem Nächsten und mit mir selbst kann notwendend sein, zu größerer Entschiedenheit führen und ihren Niederschlag vor allem auch in der Ordnung des Betens finden.

Ordnung des Betens: Zeit, Ort und Haltung

Keine Kunst ohne Disziplin! Es mag nützlich sein, auch die „Verabredung mit Gott" in den Terminkalender einzutragen, damit sie nicht den Dingen des Alltags zum Opfer fällt. Ehrlich gesagt begegnen wir seltener, als wir uns eingestehen, einem, der in den Straßengraben gefallen ist und dessen Hilfsbedürftigkeit uns hindert, den Weg in den Tempel fortzusetzen.

Kleine Konzentrationshilfen können dazu beitragen, einem das Beten zu erleichtern: der schön eingerichtete „Herrgottswinkel", eine Kerze, eine Ikone, ein Kreuz oder schlichter Blumenschmuck. Nicht selten wird ein Ortswechsel angebracht sein, um der gewöhnlichen Umgebung mit ihrem Sog zur Peripherie zu entfliehen und — etwa in einem leeren Raum, in einer Kirche — auf das Wesentliche gelenkt zu werden.

Zur Ordnung des Betens gehört schließlich ganz entscheidend die Haltung unseres Körpers. Wer sich darum nicht kümmert, mißachtet nicht nur die anthropologische Grundgegebenheit unserer Leibhaftigkeit, sondern kann auch schuldhaft schwerhörig für Gott werden. Der Leib ist nicht nur das Medium zwischenmenschlicher Begegnung, sondern er macht den Menschen auch durchlässiger oder verschlossener für die Begegnung mit Gott. Insofern nicht nur die Seele (Psyche) auf den Leib(Soma) wirkt, sondern auch umgekehrt, disponieren verschiedene Körperhaltungen verschieden für das Gebet. „Nicht nur die Seele, sondern der ganze Mensch soll leben . . . In Wahrheit reicht eine Gebärde von der Hand bis ins Herz zurück, und die Haltung des Körpers wurzelt im Innersten der Gesinnung".[5] Diese in der Schrift und in der christlichen Tradition verankerte, aber teils in Vergessenheit geratene Wahrheit ist uns durch die Begegnung mit den fernöstlichen Meditationsmethoden neu aufgegangen. „Die Haltung, die man einnimmt . . ., ist in der tiefsten Wurzel Vollzug und Offenbarung der Gesamteinstellung des Menschen in all seinen Seinsschichten zur Wirklichkeit, zu seinem eigenen Leib und selbst zu Gott, den er sucht."[6]

Nach einer Zeit, in der die äußere Haltung beim Beten eher vernachlässigt wurde, wird uns heute wieder mehr bewußt, wie bedeutungsvoll die geistlichen Gebärden in persönlichen und liturgischen Gebeten sind, etwa: daß der geistlich bewegte Mensch kniet, sich verneigt, die Hände faltet oder auflegt, die Arme ausbreitet, an die Brust schlägt, etwas darbringt usw.[7] Wenn uns die Psychologie sagt, wie bedeutend nonverbale Kommunikationen und die Körpersprache sind, so ist dies auch ein Signal, daß manche Gebetsnot in einer falschen „Körpersprache" liegen kann und daß deren Korrektur auch ein hilfreicher Schritt dazu sein kann, die Not zu wenden.

---

[5] *R. Guardini*, Vorschule des Betens, Einsiedeln [7]1964, 5.
[6] *A.-M. Besnard*, Der Einfluß asiatischer Meditationsmethoden, in: Concilium 8 (1972) 687.
[7] Vgl. *R. Guardini*, Von heiligen Zeichen, Mainz 1979.

JOHANNES ROGGENDORF

Die rechtliche Gestaltung der Personalprälaturen im neuen Codex

Das Zweite Vatikanische Konzil sieht vor, daß „zum Gemeinwohl der ganzen Kirche" u. a. „Personalprälaturen" errichtet werden können. Durch sie wird das bisher in der Kirche geltende strikte Territorialprinzip gesprengt; sie sollen „spezielle pastorale Aufgaben bei verschiedenen sozialen Schichten, die in einer bestimmten Gegend oder Nation oder in irgendeinem Teil der Welt durchgeführt werden müssen", wahrnehmen, jedoch unter voller Wahrung der Rechte der Ortsordinarien. Realisiert wurde diese „Rechtsfigur" erstmals im Jahre 1982 mit der Erhebung des „Opus Dei" zur Personalprälatur. Deren rechtliche Gestaltung im neuen Codex wird nachfolgend kurz umrissen. (Redaktion)

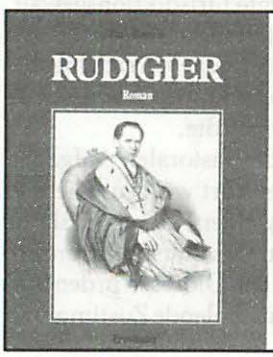
Die vom II. Vatikanischen Konzil eröffnete Möglichkeit der Errichtung von Personalprälaturen (vgl. *Presbyterorum Ordinis*, Nr. 10) und die nachkonziliare genauere Bestimmung dieser neuen kirchlichen Jurisdiktionsstruktur (vgl. Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, Kap. I, Nr. 4) haben im neuen Codex (in den cc. 294—297) als ein Zeichen der Verwirklichung des Konzils auf der Suche nach Organisationsstrukturen, die den heutigen gesellschaftlichen Gegebenheiten angepaßt sind, Einlaß in der Pastoral gefunden. Bei der Rechtsfigur der Personalprälatur handelt es sich um eine zur Hierarchie der Kirche gehörende säkulare Jurisdiktionsstruktur *de iure ecclesiastico*, die, als Ausfluß der dem Apostolischen Stuhl *de iure divino* zukommenden Primatsgewalt, den Teilkirchen zugute kommen soll. Sie wird vom Apostolische Stuhl errichtet. Dem Gemeinwohl der Kirche dienend, hat sie die bessere Klerusverteilung oder die Förderung besonderer seelsorglicher oder missionarischer Werke zum Ziel, welche sie in den Teilkirchen, sei es in bestimmten Gebieten, sei es bei bestimmten gesellschaftlichen Gruppen, verwirklicht. In den weit gesteckten Zielen und in ihrer Mannigfaltigkeit zeigt sich die Kodifizierung als Rahmengesetzgebung, die durch die zu erlassenden Statuten als *lex particularis* der Personalprälatur ihre konkrete Ausgestaltung erfährt.

Der Personalprälatur steht ein Prälat als *Ordinarius proprius* vor, der über einen eigenen, in der Prälatur inkardinierten oder wenigstens ihr zugeschriebenen Klerus verfügt und mit der Möglichkeit einer Mitarbeit von Laien rechnen kann, die sich durch vertragliche Vereinbarungen der Prälatur ganz oder teilweise zur Verfügung stellen können, ohne dabei ihren kirchenrechtlichen *Status* als Diözesanangehörige zu verändern. Der Klerus geht entweder aus den Diözesen hervor oder besteht aus Gläubigen der Prälatur, die der Prälat selbst in eigenen Ausbildungszentren zu den Weihen führt.

Zur Verwirklichung der pastoralen Aufgaben der Personalprälatur verfügt der Prälat über eine säkulare, durch die Ziele der Prälatur genau bestimmte Jurisdiktionsgewalt. Da die Personalprälaturen *in* den Diözesen wirken und die Jurisdiktionsgewalt sich nach personalen und keinen territorialen Gesichtspunkten richtet, ergeben sich hieraus weitgehend neue Perspektiven, da in der bisherigen hierarchischen Jurisdiktionsstruktur von einem strikten Territorialprinzip ausgegangen werden mußte.

a) Die Personalprälaturen können nur subsidiär als Hilfe für die pastoralen Aufgaben einer Diözese wirken. Die Rechte des Ortsbischofs müssen gewahrt werden. Dies geschieht auf eine dreifache Weise: durch ein vor der Errichtung einer Personalprälatur durchzuführendes Konsultationsverfahren der betreffenden Bischofskonferenzen, durch die genaue Bestimmung des Verhältnisses der Prälatur zu den Diözesen in den Statuten und durch die vor der Aufnahme der pastoralen Arbeit einzuholende Zustimmung des betreffenden Ortsbischofs.

b) Die personal bestimmte Jurisdiktionsgewalt des Prälaten der Personalprälatur und die territorial bestimmte Jurisdiktionsgewalt des Ortsbischofs sind aufeinander abzustimmen. Im Regelfall wird es sich dann gewöhnlich um eine gemischte Jurisdiktionsgewalt handeln, ohne daß hiebei die Rechte des Ortsbischofs beschränkt werden dürfen.
c) Personalprälatur und Diözese stehen in dieser Abstimmung der Aufgabenbereiche in keinem Konkurrenzverhältnis oder gar in einem Gegensatz; die juristische und ekklesiologische Einführung der Personalprälaturen in den Diözesen ist nur unter den vom II. Vatikanischen Konzil gegebenen ekklesiologischen Leitlinien hinsichtlich des Verhältnisses von Gesamtkirche und Ortskirche zu verstehen. Im Lichte der *Communio Ecclesiae*, der hierarchischen Gewalt als einer Dienstgewalt und der Kollegialität, ist die Personalprälatur als ein pastorales Angebot der Primatsgewalt an die Teilkirchen zum Gemeinwohl der Gesamtkirche zu verstehen.
d) Wenn die Personalprälaturen auf *konzeptualer* Ebene den Teilkirchen auch gleichen, d. h. z. B. dem Verfassungsrecht und nicht dem Vereinigungsrecht der Kirche zuzuordnen sind, sind sie keine Teilkirchen, sondern dienen ihnen. In diesem Sinn unterscheiden sie sich wesentlich von einer *Prälatura territorialis*, die sich als eine von den Ortskirchen unabhängige Jurisdiktionsstruktur erweist.
Am 28. November wurde zum ersten Mal eine bereits bestehende Institution der Kirche in der neuen Rechtsform errichtet: Die Personalprälatur „Vom Heiligen Kreuz Opus Dei". Gründungscharisma des Opus Dei und Errichtungsdokumente, insbesondere die Apostolische Konstitution *Ut sit*, stellen eine Hilfe dar, um den Sinn und die rechte Auslegung der betreffenden Canones zu erhellen, insbesondere da die Errichtung der Personalprälatur *vor*, die Rechtswirksamkeit *nach* der Veröffentlichung des neuen Codex stattfand.



200 JAHRE RUDIGIER

Paul Kovarik, RUDIGIER - Roman
300 Seiten, 23 Illustrationen, gebunden öS 280,—

Als Kind hütete er die Schafe seines Vaters im Hochland der Silvretta; später, als Bischof von Linz, führte er den Hirtenstab über eine andere, weit größere Herde.

W. ENNSTHALER-VERLAG, 4400 STEYR

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Apostolisches Schreiben über Versöhnung und Buße

Unter dem Datum des 1. Adventsonntags 1984 richtete Papst Johannes Paul II. „an die Bischöfe, Priester und Diakone und an alle Gläubigen" ein Apostolisches Schreiben „über Versöhnung und Buße in der Sendung der Kirche heute". Wie frühere Schreiben wurde auch dieses im Anschluß an eine Bischofssynode veröffentlicht, wie hier eigens betont wird, nämlich an die zu Ende des Jahres 1983 durchgeführte; das Dokument faßt deren Beratungen und Ergebnisse über Beichte, Versöhnung und Buße zusammen.
Die Einleitung legt Ursprung und Bedeutung des Dokumentes dar. Der 1. Teil steht im Lichte des Wortes Gottes, besonders jenes Textes, den der Papst das „Gleichnis von der Versöhnung" nennt, das Gleichnis vom verlorenen Sohn. Im Lichte dieses Textes behandelt Johannes Paul II. eingehend die Sündhaftigkeit eines jeden Menschen (Kap. 1), betont dann mit gleichem Nachdruck, daß die Sünde nicht das letzte Wort hat: Um sie zu besiegen, zeigt sich nicht nur Jesus, Sohn Gottes und Sohn Mariens, als Versöhner des Menschen mit dem Vater, er gründet auch die Kirche als Erbin seines Versöhnungswerkes (Kap. 2); darum ist die Kirche fortwährendes Instrument, Zeichen und Sakrament der Versöhnung. Auf dieser Grundlage will der 2. Teil das Geheimnis der Sünde darstellen und tiefer erörtern, indem er aufzeigt, daß es eine Liebe gibt, die größer und stärker ist als die Sünde und imstande, diese zu besiegen.
Um darzulegen, wie Versöhnung im Menschen in der Überwindung der Sünde durch die Macht der Barmherzigkeit Gottes und seines menschgewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Sohnes besteht, werden 2 biblische Ausdrücke von großer Sinnfülle gebraucht: Geheimnis der Bosheit und Geheimnis des Glaubens. In diesem Teil geht das Dokument auf Begriffe und Tatsachen ein, die gegenwärtig in Diskussion stehen: Todsünde und läßliche Sünde, personale und soziale Sünde u. ä. Zwei Schrifttexte beleuchten dazu diese Darlegungen: Die Erzählung von der Sünde der Ureltern im Garten Eden und jene vom Turmbau zu Babel, beide Symbole für den Hochmut des Menschen und für den daraus folgenden Bruch mit Gott.
Sünde wird in dem Dokument als „Akt der Person" definiert; denn die Sünde hat in erster Linie personale Auswirkungen. Die Sünde des einzelnen hat jedoch auch Auswirkungen auf die anderen; jede Sünde hat darum auch „unbestreitbar den Charakter einer sozialen Sünde", sie ist gleichsam „die Kehrseite der Solidarität". Der Papst erwähnt dann einige Sünden, die „schon durch ihren Inhalt selbst einen direkten Angiff auf den Nächsten" darstellen: Sünden gegen die Gerechtigkeit, gegen die Rechte der menschlichen Person, gegen das Gemeinwohl sowie Unterlassungen seitens der Verantwortlichen in Politik, Wirtschaft und Verwaltung. „Auf jeden Fall", schärft der Papst ein, „darf das Sprechen von sozialen Sünden . . . niemanden dazu verführen, die Verantwortung der einzelnen zu unterschätzen". Der Begriff „soziale Sünde" darf nicht der „personalen Sünde" entgegengestellt und diese damit abgeschwächt werden. „Hinter jeder Situation von Sünde stehen immer sündige Menschen."
Der 3. Teil will Richtlinien bieten für den pastoralen Bereich von Versöhnung und Buße. Für diesen Bereich hat die Kirche eine Aufgabe und eine Sendung. In einer Zeit, da ein großer Teil der Menschheit die dringende Notwendigkeit von Versöhnung und Buße

verspürt, aber zugleich Mühe hat, diese wegen ihrer hohen Anforderungen praktisch zu verwirklichen, betont das Dokument die Bedeutung und Tragweite dieser kirchlichen Sendung. Zunächst (Kap. 1) werden die verschiedenen Wege versöhnender Umkehr aufgezeigt: Dialog, Katechese, Sakramente. Das letzte Kapitel ist sodann jenem Sakrament gewidmet, das seiner Natur und Definition nach das Sakrament der Versöhnung und Buße ist. Dieser Teil bietet daher die beständige Lehre der Kirche über die wichtigen Themen wie das Bußsakrament und seine Praxis sowie entsprechende Richtlinien des päpstlichen und kirchlichen Lehr- und Hirtenamtes dar.
Das Bußsakrament ist eine Art „Gerichtsverfahren", schreibt der Papst, bei dem aber das Erbarmen den Vorrang vor strenger Gerechtigkeit hat. Die „einzige normale und ordentliche Weise" des Bußsakramentes ist die „Feier der Versöhnung für einzelne" (Ohrenbeichte). Eine zweite Form ist die „gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit Bekenntnis und Lossprechung der einzelnen" (Bußfeier mit Ohrenbeichte kombiniert). Die dritte Form — „Gemeinschaftliche Feier der Versöhnung mit allgemeinem Bekenntnis und Generalabsolution" (nur Bußfeier) — „hat den Charakter einer Ausnahme und ist darum nicht der freien Wahl überlassen, sondern wird durch eigene dafür erlassene Bestimmungen geregelt". Die letztgenannte Form darf nach dem Apostolischen Schreiben „keine normale Form" werden. Nur der Bischof darf unter Berücksichtigung von Gesetz und Praxis der Kirche die Generalabsolution erlauben. Der ausnahmsweise Gebrauch dieser Form darf nicht zu einer Geringachtung oder zur Aufgabe der beiden anderen Formen führen. Der Papst führt gegen Schluß (in Nr. 34) auch „einige schwierige Fälle" für die kirchliche Bußpraxis an. Dazu gehören vor allem die wiederverheirateten Geschiedenen. Diese kann die Kirche „nur dazu einladen, sich auf anderen Wegen der Barmherzigkeit Gottes zu nähern, jedoch nicht auf dem Wege der Sakramente der Buße und der Eucharistie, solange sie die erforderlichen Voraussetzungen noch nicht erfüllt haben". Den Priestern, „die ihren mit der Weihe übernommenen schweren Verpflichtungen nicht nachkommen und sich deshalb in einer irregulären Lage befinden", soll die Kirche „jede mögliche Hilfe" gewähren. „Keiner dieser Mitbrüder darf sich von der Kirche verlassen fühlen."
Zum Abschluß (Nr. 35) lädt der Papst alle ein, sich zusammen mit ihm an das Herz Jesu zu wenden, Zeichen und Ausdruck des göttlichen Erbarmens, sowie an das Unbefleckte Herz Mariens, der Mutter Jesu, in der „die Versöhnung Gottes mit der Menschheit gewirkt worden ist . . . und sich das Werk der Versöhnung erfüllt, da sie von Gott aus der Kraft des erlösenden Opfers Christi die Fülle der Gnade empfangen hat".
(Apostolisches Schreiben „Reconciliatio et paenitentia" vom 2. Dezember 1984)

„Tridentinische Messe" bedingt erlaubt

Ein Brief der Gottesdienstkongregation an alle Vorsitzenden der Bischofskonferenzen vom 3. Oktober 1984 besagt: „Vor vier Jahren wurden auf besonderen Wunsch von Papst Johannes Paul II. die Bischöfe der ganzen Welt aufgefordert, Bericht zu erstatten: über die Art und Weise, wie Priester und Gläubige in ihren Diözesen das von Papst Paul VI. promulgierte Missale in genauer Befolgung der Beschlüsse des II. Vatikanischen Konzils aufgenommen haben; über die Schwierigkeiten bei der Durchführung der Liturgiereform; über eventuelle Widerstände, die es zu überwinden galt. Das Ergebnis dieser Umfrage wurde an alle Bischöfe gesandt (vgl. Notitiae, Nr. 185, Dezember 1981). Auf Grund ihrer Antworten schien das Problem der Priester und Gläubigen, die dem sogenannten „tridentinischen Ritus" verbunden geblieben waren, fast vollständig gelöst.

Da aber das Problem weiterbesteht, gibt der Hl. Vater in dem Wunsch, diesen Gruppen entgegenzukommen, den Diözesanbischöfen die Vollmacht, von dem Indult Gebrauch zu machen, auf Grund dessen Priester und Gläubige, die in dem an den eigenen Bischof zu richtenden Gesuch genau anzugeben sind, die Messe nach dem Missale Romanum in seiner Ausgabe von 1962 feiern dürfen, wobei jedoch die folgenden Bestimmungen beachtet werden müssen:
a) Es muß eindeutig und öffentlich feststehen, daß der jeweilige Priester und die jeweiligen Gläubigen in keiner Weise die Position derjenigen teilen, die die Legitimität und Rechtgläubigkeit des Missale Romanum in Frage ziehen, das Papst Paul VI. 1970 promulgiert hat.
b) Die Feier soll ausschließlich den Gruppen vorbehalten sein, die darum ersuchen; in Kirchen und Oratorien, die der Bischof bestimmt (nicht jedoch in Pfarrkirchen, es sei denn, daß der Bischof dies in außerordentlichen Fällen eigens erlaubt); an den Tagen und unter den Bedingungen, die vom Bischof nach Art einer Gewohnheit oder durch einen eigenen Akt approbiert sind.
c) Diese Feiern müssen nach dem Missale von 1962 und in lateinischer Sprache gehalten werden.
d) Es soll keine Vermischung zwischen Riten und Texten der beiden Missalien erfolgen.
e) Jeder Bischof soll diese Kongregation über die von ihm gegebenen Erlaubnisse informieren und nach Ablauf eines Jahres seit der Gewährung des Indultes über das Ergebnis seiner Anwendung berichten.
Diese Erlaubnis, die kennzeichnend ist für die Sorge des gemeinsamen Vaters um alle seine Söhne, muß in einer Weise benutzt werden, die die Befolgung der Liturgiereform im Leben der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaften nicht beeinträchtigt.
Gerne benutze ich die Gelegenheit, Ihnen meine Verbundenheit im Herrn zu bekunden".
Unterzeichnet ist dieser Brief von Erzbischof Augustinus Mayer als dem Pro-Präfekten und dem Erzbischof Virgilio Noe als dem Sekretär der Gottesdienstkongregation. (L'Osservatore Romano vom 17. Oktober 1984)

Kirche in Not / Ostpriesterhilfe

Auf Initiative von P. Werenfried van Straaten aus der Prämonstratenserabtei Tongerlo in Belgien wurde im Jahre 1947 die „Ostpriesterhilfe" gegründet. Dieses Werk beabsichtigte vor allem Hilfestellung auf pastoralem Gebiet; es nahm eine rasche Entwicklung innerhalb Europas und in anderen Teilen der Welt, war jedoch zunächst nur eine „Pia Unio", d. h. ohne kirchenrechtlichen Status. Der andauernde Aufstieg des Werkes läßt sich in den entsprechenden kirchenrechtlichen Stellungen ablesen. Mit Dekret vom 6. Januar 1964 gründete der Bischof von Frascati die Vereinigung „Hilfe für die verfolgte Kirche" als Pia Unio diözesanen Rechtes, bestimmte P. Werenfried van Straaten zu deren Generalmoderator auf Lebenszeit und stellte ihm einen Aufsichtsrat zur Seite. 1969 wurde der Name in „Liebeswerk Kirche in Not / Ostpriesterhilfe" abgeändert und die Aufgabe des Werkes in neuen Statuten klar zusammengefaßt. Die weltweit ausgeübte caritative Tätigkeit der Vereinigung wurde von vielen Bischöfen und Kardinälen öffentlich anerkannt und gelobt; sie empfahlen dem Hl. Stuhl nachdrücklich die kirchenrechtliche Anerkennung und Errichtung des Werkes. In vielen Diözesen kam es zu einer kanonischen Errichtung dessen, was die damaligen kirchenrechtlichen Normen ermöglichten. Mit Schreiben vom 21. März 1964 ernannte die Konzilskongregation im Einvernehmen mit der Kongregation für die Ordensleute P. Werenfried van Straaten nach den damals geltenden kirchenrechtlichen Normen zum einstweiligen Generalmo-

derator des Werkes. Am 3. November 1983 legte der amtierende Präsident, Henri Lemaitre, Titular-Erzbischof von Tongeren, in Anbetracht der großen Ausdehnung des Werkes und in der Absicht, seinen Fortbestand zu garantieren, der Kleruskongregation den Text neuer Konstitutionen vor, die in internen Beratungen den neuen kirchenrechtlichen Bestimmungen angepaßt worden waren. Gleichzeitig bat er um das kanonische „Anerkennungsdekret" für das Werk, damit es die vollständige und endgültige kirchenrechtliche Struktur erhalten könne, die seinem Wesen entspricht. Unter Berücksichtigung der bisherigen Leistungen und der umfassenden vorliegenden Dokumentation sowie nach Einholung von Gutachten durch Berater und Sachverständige errichtete und bestätigte die Kleruskongregation auf Grund der Approbation durch den Hl. Vater Johannes Paul II. mit einem Dekret das Werk, das den Namen „Liebeswerk Kirche in Not / Ostpriesterhilfe" trägt, als öffentliche, gesamtkirchliche, dem Hl. Stuhl unterstellte Vereinigung und approbierte seine Statuten, die der Zielsetzung des Werkes entsprechend sein Fortbestehen garantieren und geeignet sind, die Verwirklichung seiner legitimen Ziele zu gewährleisten.
(Dekret der Kleruskongregation vom 7. April 1984, unterzeichnet von Silvio Kardinal Oddi, Präfekt, und Maximino Romero, Sekretär)

Antworten auf vorgelegte Fragen

Die Mitglieder der Päpstlichen Kommission zur Interpretation des CIC haben in ihrer Vollversammlung am 26. Juni 1984 auf einige vorgelegte Fragen nachstehende Antworten gegben:
I. Frage: Dürfen gemäß can. 917 die Gläubigen, welche die heiligste Eucharistie schon empfangen haben, sie am selben Tag nur ein zweites Mal oder alle Male empfangen, sooft sie an der Feier der Eucharistie teilnehmen?
Antwort: Ja zur ersten Frage; nein zur zweiten Frage. (Das heißt: der zweimalige Empfang der hl. Kommunion an einem Tag ist erlaubt, aber nur bei der Mitfeier von hl. Messen, nicht z. B. bei einem Wortgottesdienst mit Kommunionspendung.)
II. Frage: Ist für den Nachweis des Ledigenstandes jener Personen, die eine Ehe vor dem Zivilstandesbeamten oder vor einem nichtkatholischen Religionsdiener geschlossen haben, obwohl sie zur Einhaltung der kanonischen Eheschließungsform verpflichtet sind, das summarische Gerichtsverfahren gemäß can. 1686 erfordert, oder genügt die gemäß can. 1066—1067 für die Eheschließung vorgeschriebene Nachforschung?
Antwort: Nein zur ersten Frage; ja zur zweiten Frage. (Das heißt: In diesen Fällen genügt — wie bisher — eine sog. „Ehenichtbestandserklärung", die auf administrativem Wege durch das bischöfliche Ordinariat durchgeführt wird.)
III. Frage 1: Bleibt ein Mitglied des Konsultorenkollegiums, das aufhört, Mitglied des Priesterrates zu sein, gemäß can 502 § 1 weiterhin im Amt als Mitglied des Konsultorenkollegiums?
Antwort: Ja.
Frage 2: Muß der Diözesanbischof einen anderen als Mitglied des Konsultorenkollegiums ernennen, wenn ein Konsultor innerhalb der fünf Jahre ausscheidet?
Antwort: Nein und „ad mentem". (Die „mens" ist diese: Die Pflicht, einen anderen Konsultor zu ernennen, besteht nur dann, wenn die in ca. 502 § 1 vorgeschriebene Mindestzahl nicht erreicht würde.)
Papst Johannes Paul II. hat in der Audienz vom 11. Juli 1984 die Veröffentlichung der angeführten Entscheidungen angeordnet. (AAS LXXVI/1984, 746—747)

Zwei Schreiben des Papstes: an die Priester, an die Jugend

Am gleichen Tag, am 26. März 1985, wurden in Rom zwei päpstliche Dokumente veröffentlicht: „An die Jugendlichen in der Welt" — Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. zum Internationalen Jahr der Jugend, sowie „Schreiben von Papst Johannes Paul II. an alle Priester der Kirche zum Gründonnerstag 1985", in welchem zugleich die pastoralen Aufgaben gegenüber der Jugend enthalten sind. Das Thema „Jugend" durchzieht also beide Dokumente. Der Papst äußert sich dazu in einer positiven Haltung, voll Hoffnung, ohne vordergründigen Optimismus. Den Priestern legt der Hl. Vater nahe, davon überzeugt zu sein, daß die jungen Menschen selber wissen: „Etwas wirklich Gutes ist nicht billig zu haben, sondern kostet seinen Preis"; und daraus zieht er die Folgerung: „Wir dürfen keine Angst davor haben, von den jungen Menschen viel zu fordern". Im letzten Abschnitt des Gründonnerstagbriefes an die Priester könnte man herauslesen, daß der Papst auf die sog. „tridentinische Messe" zurückgreift, wenn er sein Thema in bezug setzt zum Psalmvers aus dem alten Stufengebet der Messe, der vom Hinzutreten zum Altare Gottes spricht, „zu Gott, der mich erfreut von Jugend auf".
Der bestimmende biblische Bezug in beiden Schreiben ist das Gespräch Jesu mit dem jungen Mann, der mit der Frage beginnt: „Guter Meister, was muß ich tun . . .?" Das Fragen nach dem Wert, nach dem Sinn des Lebens ist eine Unruhe, welche mit dem Lebensentwurf verbunden ist. Auch andere Religionen, wie Buddhismus, Hinduismus und Islam haben das Streben „nach etwas Höherem" zum Ziel; dieses Streben hat jedoch seinen ausdrücklichen Bezugspunkt im Evangelium. Der Ruf „Folge mir nach!" gilt für alle Christen; dazu spricht der Papst von der „vollen Gleichheit, wenn es um die Menschenwürde geht", und von „wunderbarer gegenseitiger Ergänzung, wenn es um die Verteilung der Attribute, Eigenschaften und Aufgaben geht, die mit dem Menschen als Mann oder Frau verbunden sind". Der Papst verteidigt sodann die christliche Ehemoral und spricht den „wunderbaren Bereich der ehelichen, väterlichen und mütterlichen Liebe mit seinem tiefen menschlichen Gehalt" an: „Liebe junge Freunde! Laßt nicht zu, daß euch dieser Reichtum geraubt wird!" Positiv ist auch die Sicht von Talenten und Aufgaben und von der Arbeit, die den Menschen in spezifischer Weise formt; angesprochen werden die Fragen der Ausbildung als Grundwert, Arbeit als Menschenrecht, Freiheit durch Selbsterziehung, Selbstverwirklichung und Persönlichkeitsentfaltung; Flucht in Alkohol, Drogen, sexuelle Beziehungen ohne Verpflichtung, Gleichgültigkeit und Gewalt. „Seid wachsam gegenüber einer betrügerischen Welt, die euch ausbeutet oder eure kraftvolle, energische Suche nach Glück und Lebenssinn fehlleiten möchte!"
Im Brief an die Jugend fehlen natürlich nicht Hinweise auf Natur und Umwelt, auf die Zusammengehörigkeit von Jugend und Frieden, auf die Betroffenheit über Massenelend, Aufrüstung, Ungerechtigkeit und Katastrophen mit der beklemmenden Frage beim heutigen Stand der Dinge: „Werden wir es schaffen, ihn zu ändern?" Das ist die Grundfrage. Das Vertrauen des Papstes ist jedoch auch hier vorherrschend: „Ihr seid auch stark für den Kampf: nicht gegen den Menschen im Namen irgend einer Ideologie oder Praxis, die sich von den Wurzeln des Evangeliums entfernt hat, sondern stark für den Kampf gegen das Böse; ihr könnt die Welt erfolgreich verändern."
(Beide Schreiben tragen das offizielle Datum vom Palmsonntag, 31. März 1985.)

Das aktuelle theologische Buch

Karl Rahner

Ein Literaturbericht

KLINGER ELMAR und WITTSTADT KLAUS (Hg.), *Glaube im Prozeß.* Christsein nach dem II. Vatikanum. Für Karl Rahner. (888.) Herder, Freiburg — Basel — Wien 1984. Geb. DM 98,—.

RAHNER KARL, *Grundkurs des Glaubens.* Einführung in den Begriff des Christentums. (448.) Herder, Freiburg — Basel — Wien, Sonderausgabe 1984. Kart. DM 29,80.

RAHNER KARL, *Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss.* (Herderbücherei 1154). (128.) Herder, Freiburg — Basel — Wien 1984. Brosch.

RAHNER KARL, *Bekenntnisse.* Rückblick auf 80 Jahre. Herausgegeben von Georg Sporschill, SJ. (104.) Herold, Wien — München 1984. Brosch. DM 17,— / S 120,—.

Zu den großen Persönlichkeiten, die im Jahr 1984 ihren Lauf vollendet haben, gehört unbestritten Karl Rahner. Zeitungen brachten die Todesanzeige:

> „Gestärkt mit den Sakramenten der Kirche und begleitet vom Gebet seiner Mitbrüder, ist am 30. März 1984 in Innsbruck der emeritierte ordentliche Universitätsprofessor P. Karl Rahner SJ kurz nach der Vollendung seines 80. Lebensjahres zu Gott heimgegangen.
> Die Begräbnismesse feiern wir am Mittwoch, dem 4. April 1984, um 15 Uhr in der Jesuitenkirche von Innsbruck. Anschließend findet die Beisetzung in der Krypta der Kirche statt."
> Unterschrieben waren die Geschwister und der Provinzial der Oberdeutschen Provinz SJ.

Von der Bedeutung dieses Mannes für Theologie und Kirche kein Wort. Es war nicht nötig. Trockene Fakten sprechen nachdrücklich: Seine Bibliographie umfaßt bis 1984 über 4000 Angaben (Glaube im Prozeß 854), die Bibliographie der Sekundärliteratur bis 1983 weist 948 Nummern (ebd. 872—885) auf.

1. Glaube im Prozeß

Als dem Gefeierten zu seinem 80. Geburtstag, dem 5. März 1984, die 888 Seiten umfassende Festschrift „Glaube im Prozeß" überreicht wurde, konnte niemand ahnen, daß sein Heimgang noch im selben Monat bevorstand. Es war nicht die erste Festschrift zu Ehren Rahners. Dem Sechzigjährigen wurden die beiden umfangreichen Bände „Gott in Welt" gewidmet. Des Fünfundsechzigjährigen gedachten E. Klinger und K. Lehmann (QD 73,283). Dem Siebzigjährigen wurden gegen 40 Publikationen zugeeignet (H. Vorgrimler, Wagnis Theologie 616), dem Fünfundsiebzigjährigen der Band „Wagnis Theologie" und das Rahner-Lesebuch „Rechenschaft des Glaubens" (6*). Selten kann sich ein Jubilar so vieler Festschriften rühmen.

„Gott in Welt" wollte „etwas von der Fülle und Breite der Anregungen widerspiegeln, die die Theologie Karl Rahners unserer Gegenwart auf ihre echte religiöse Zukunft hin vermittelt" (I 13*). „Wagnis Theologie" wollte Erfahrungen wiedergeben, die andere mit der Theologie Karl Rahners gemacht haben (12). Im Lesebuch zum Geburtstag 1975 hatte K. Lehmann geschrieben: „Die Geschichte des Einflusses Karl Rahners auf das Zweite Vatikanische Konzil wäre erst noch zu schreiben" (19*).

Nun, „der historische Beitrag Karl Rahners auf dem II. Vatikanum bleibt unbekannt, solange die Quellen dafür nicht erschlossen sind". Die Quellen seien zwanzig Jahre nach seinem Abschluß zwar veröffentlicht, eine theologische Gesamtbewertung stehe aber noch aus. Daher sei das Thema der Festschrift auch nicht der Beitrag Rahners (als Wegbereiter und Peritus), sondern das Konzil selber als Zeuge des Glaubens im 20. Jahrhundert. Das Neue des Glaubens der Kirche unseres Jahrhunderts sei der Glaube an den Menschen, an den Menschen als Bruder Christi und Partner

Gottes. Gerade dafür sei aber Rahner immer eingetreten, daß Gott die Wahrheit der Existenz des Menschen sei. „Die Festschrift zum 80. Geburtstag von Karl Rahner hat ihre Mitarbeiter vor die prinzipielle Frage gestellt: Haben die Beschlüsse des Konzils den Stellenwert einer Grundlagenposition des Glaubens in Kirche und Theologie?" Der Streit um das Konzil müsse erst noch beginnen. Die Festschrift möchte einen Beitrag zu einer solchen Auseinandersetzung leisten und auch zur historischen Erforschung des Konzils eine Anregung sein. So umreißt der Herausgeber, der Rahnerschüler Elmar Klinger, Professor für Fundamentaltheologie an der Universität Würzburg, die Absicht der Festschrift. Klaus Wittstadt, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Würzburg, wurde als Mitherausgeber gewonnen, „hochgestellte Vertreter des kirchlichen Amtes und Theologen aus vielen Ländern" als Mitarbeiter (5ff.).

Der Bezug zu Rahner reicht von der Nichterwähnung bis zur ausdrücklichen Beschäftigung mit ihm: in der Gegenüberstellung verschiedener Passagen von „Lumen gentium" mit dem schriftlich belegten theologischen Denken Rahners (Kardinal König) oder in dem Nachweis, der bei Rahner seit 1965 auftauchende Begriff „Heilsoptimismus" sei vom Konzil beeinflußt (H. Pissarek-Hudelist), oder in der Kritik des Peritus H. Schauf am Peritus K. Rahner, die materiale Insuffizienz der Schrift betreffend. Sehr persönlich schreibt R. Laurentin über Rahners Präsenz in der theologischen Kommission des Konzils: „Er intervenierte sowohl mit Kraft als mit großer Leichtigkeit im Gebrauch des Lateins. Seine ersten Interventionen riefen eine Mischung von Neugier und Zustimmung hervor. Er konnte nicht von vornherein mit einer wohlwollenden Beurteilung rechnen. Aber seine Aussage wurzelte immer sehr tief in der klassischen Theologie" (65).

Es sei nun ein Überblick über die Beiträge gewagt. Dies auch mit der Absicht, einen Einblick in die Vielfalt jener Gedanken zu gewinnen, von denen theologische Geister von Rang und Namen 20 Jahre nach dem Konzil bewegt werden. Die Gliederung nach Themen möchte zwar dem Leser helfen, spannt aber die Beiträge notgedrungen in eine Art Prokrustesbett.

Zum *Konzil* selber. Congar und Schauf veröffentlichen Tagebuchaufzeichnungen. Abgedruckt (im lateinischen Urtext und in deutscher Übersetzung) sind die Entwürfe der beiden Offenbarungs-Schemata Congar und Rahner-Ratzinger; Schauf gibt seine Formeln über die Quellen der Offenbarung wieder, dazu den Rahnertext und seine eigene Relatio. Smulders veröffentlicht Texte zum Werdegang von Dei verbum, Grootaers die Vota des Kardinals Alfrink. — Kardinal Suenens gibt seine Erinnerung wieder: „Als einziger Überlebender der vier Moderatoren des Konzils — die Kardinäle Agagianian, Lercaro und Döpfner sind bereits in das Haus des Vaters heimgekehrt — wurde ich gebeten, zu sagen, wie mir das II. Vatikanische Konzil im Rückblick erscheint" (182). — G. B. Winkler weist darauf hin, daß sich einige Kategorien des Konzils in fast wörtlichen Formulierungen bereits in den Schriften der Humanisten des 15./16. Jahrhunderts finden, etwa die „Hierarchie der Wahrheiten" bei Erasmus von Rotterdam (138). — Neben Entwicklungen und Spannungen fehlt es auch an erheiternden Bemerkungen nicht, wenn etwa Congar ins Tagebuch schreibt: „Daniélou bereitet andere Schemata vor und arbeitet so ungefähr das ganze Konzil um . . . Daniélou redet über alles und bringt alles durcheinander" (25f).

E. Klinger entwickelt die These, das Konzil habe am Glauben einen neuen Gegenstand entdeckt, nämlich den *Menschen* und seine Existenz. Der Glaube des Konzils sei die Lehre von der Existenz des Menschen in Christus, der Glaube habe diese Lehre erst noch zu lernen. — Grundlage und zentrales Argument der ganzen Erklärung über die Religionsfreiheit ist die Würde der menschlichen Person: „Das Überraschende und Verwirrende der Konzilserklärung besteht . . . darin, daß sich die Kirche nicht bloß mehr oder weniger widerwillig zur Anerkennung der Toleranzidee durchringt, sondern daß sie die Forderung nach religiöser Freiheit für alle, ohne Ausnahme, aufgreift und sich zu eigen macht, d. h. im eigenen Namen bzw. im Namen ihrer obersten Prinzipien, im Namen der göttlichen Offenbarung und der Vernunft vertritt" (E. Schrofner, 744). — Was die Anthropogenese anbelangt, kann man sich von der Theologie her nicht mit einer schiedlich-friedlichen Trennung zwischen theologisch verstandener Menschenschöpfung und naturwissenschaftlicher Anthropogenese zufriedengeben: wegen der Sinnfrage, der responsorialen Existenz des Menschen und seiner Gottebenbildlichkeit, die auch Menschlichkeit Gottes besagt (L. Scheffczyk). — L. J. O'Donovan hält dem Konzil zugute, daß es in Gaudium et spes dazu bei-

getragen habe, dem Tod besser begegnen zu können, indem es uns neue Möglichkeiten vorgeschlagen hat, angemessener darüber zu sprechen.

G. Alberigo verfolgt den Versöhnungsprozeß zwischen Katholizismus und *Geschichte* über Johannes XXIII. als bedeutsamer Etappe zum Konzil hin. „In Anbetracht der Menschwerdung Christi bleibt dem Christentum folgerichtig nichts anderes übrig, als seine geschichtliche Bedingtheit anzunehmen und sich auf eine Freundschaft mit den Menschen der Geschichte einzulassen . . ." (145f). — Die Eigenart des Konzils „bleibt unter allen anderen Konzilien diese: Erneuerung der Wirksamkeit des Wortes Gottes durch seine ihm innewohnende Kraft, mit den Umwandlungen der gegenwärtigen Geschichte in Verbindung zu bleiben" (21). Deswegen nennt M. J. Chenu das Konzil prophetisch.

„Steht der Mensch auf der Suche nach dem Sinn seines Lebens vor der Frage nach *Gott?* . . . Falls sich im Feld der immanenten Beziehung ‚Menschheit — Welt — Geschichte' keine letzte Antwort auf die Sinnfrage ausmachen läßt, besteht keinerlei Berechtigung mehr, willkürlich die Frage nach einer Wirklichkeit zu boykottieren, die von ganz anderer Art und — in bezug auf das Gesamt der immanenten Wirklichkeit von ‚Menschheit — Welt — Geschichte' transzendent ist . . ." (J. Alfaro, 462f.). — In dem auf 1950 zurückgehenden Essay: „Theos im Neuen Testament" verweist Rahner auf die auffallende Selbstverständlichkeit des Gottesbewußtseins der Männer des Neuen Testaments aus der lebendigen, handgreiflichen Erfahrung Christi. E. Biser hält diese Einsicht für eine der großen innovatorischen Leistungen der Gegenwartstheologie und zieht Folgerungen daraus.

P. Schoonenberg weiß, daß er im Bedenken der *Trinität* andere Wege geht als sein „verehrter und lieber Mitbruder". Er erklärt seine Zurückhaltung bezüglich präexistenter Personen in Gott. Wie sich der Mensch mit seiner eigenen Handlung bestimmt, so bestimmt sich — analog dazu — im Christusereignis Gott für ewig, der Gott des neuen und ewigen Bundes zu sein. Wort und Geist personalisieren sich im Christusereignis uns gegenüber und in bezug auf Gott.

„So paradox, so ungeheuerlich diese Feststellung auch klingen mag: das II. Vatikanum hat *Christus,* selbst in den Augen der Christen, gewissermaßen ‚rehabilitieren' müssen" (R. Latourelle, 603). — Seltsamerweise sei man bislang der Frage nach dem zentralen Christuszeugnis des Konzils nicht nachgegangen. Das Neue beim Christuszeugnis läßt sich mit dem Wort Pro-existenz beantworten (P.-W. Scheele).

„Offenbarung" ist ergiebig. Das vorbereitete Schema „Die Quellen der Offenbarung" hat bekanntlich „Schiffbruch" (101) erlitten. Die Selbstoffenbarung Gottes war zu einer Mitteilung von Wahrheiten über Gott reduziert. Nun ist aber Gottes Offenbarung mehr als nur Unterricht, der Offenbarungsglaube mehr als das Bejahen von Wahrheiten (P. Smulders). Y. Congars Schema hatte die Form eines „großen kerygmatischen Glaubensbekenntnisses" (28). Das Rahner-Ratzinger-Schema mußte damals allein schon wegen seiner Überschrift aufhorchen lassen: „De revelatione Dei et hominis in Jesu Christo facta" (34). Exemplarisch sei der Passus zitiert, daß Gott den Menschen zu verschiedenen Zeiten und auf mannigfache Weisen durch den ganzen Lauf der menschlichen Geschichte hindurch anspreche, „indem er die Menschen auf den geheimen Wegen seiner Güte in die Sehnsucht nach der unermeßlichen Güte, der ewigen Schönheit, der absoluten Wahrheit und der nicht endenden Liebe lockt" (35f.). — Ein schwieriger Weg war zurückzulegen von den „Quellen der Offenbarung" zur „Offenbarung selbst". Mit dem „Sachkompromiß" zwischen den beiden Auffassungen von Offenbarung war zwar keine Einheit gefunden, aber der Weg dazu beschritten; man gewährte einander Heimatrecht (H. Sauer). — Mit Rahner sieht W. Breuning im Sakrament die Höchstverwirklichung des *Wortes.* Das Konzil sieht das Wort Gottes als Heil schaffende und verwirklichende Kraft. — In der ersten seiner zehn Überlegungen zur Schriftinspiration verlangt P. Grelot, diese Lehre in Verbindung mit der vielfältigen Wirkweise des Heiligen Geistes im Heilsplan zu sehen. Folglich sagt er in seiner dritten Überlegung, daß die Schriftinspiration nichts anderes sei als eine besondere Art der funktionellen Art von Charismen. — Das Konzil habe die Tradition wiedergewonnen. Sie erwächst aus einer wirklichen, lebendigen Selbstbezeugung Gottes in Gnade und Offenbarung und vermittelt ein unausgesprochenes, gelebtes Bewußtsein des Gottes, auf den die Heilige Schrift und die christlichen Symbole verweisen. Ihr Inhalt ist Christus (A. Dulles).

Vom „*Sakrament*" gehen mehrere Denkbahnen aus. Für die einzelnen Sakramente fällt der Kontext der Aussagen auf. Zunächst ist da vom „Mysterium paschale" die Rede, danach von der Kirche, und erst im Beziehungsfeld von Jesus Christus und Kirche findet die Rede von den Sakramenten ihren Platz. Die Sakramente sind „von vornherein eingeordnet in jenes göttlich-menschliche Mitteilungsgeschehen, in dem die Kirche konstituiert wird und von dem sie bleibend getragen ist" (P. Hünermann, 310). — W. Kasper stellt den Bezug Sakrament—*Kirche* in einer systematischen Grundlegung so her, daß Jesus Christus das Ursakrament ist, die Kirche das universale Heilssakrament Jesu Christi und die einzelnen Sakramente die Ausfaltung der sakramentalen Struktur der Kirche. Daraus ergeben sich weiterführende Perspektiven. — Aus dem Ansatz „Mysterium" („sacramentum" also) und „Volk Gottes" gewinnt H.-J. Schulz den Begriff der „Zugehörigkeit" zur Kirche und prüft seine Anwendbarkeit auf den ekklesialen Status der orthodoxen Kirche. — A. Ganoczy sieht Kirche im Prozeß pneumatischer Erneuerung; nach K. Hemmerle ist das Leitmotiv vor allem von Lumen gentium die Einheit als „Sich-Übersteigen", als „geschehende Einheit" (217). — Zur Frage nach dem Subjekt der Universalkirche bemerkt M. Kehl, die Kirche habe sich „im Konzil zu der entscheidenden Umkehr durchgerungen, ihre Identität mehr durch Beziehungen zu definieren als durch Abgrenzungen" (241). — Von einem scheinbaren Randthema, der Konzelebration der Priester, stößt G. Greshake kritisch gegenüber der jetzigen Praxis zum Bezug Kirche — Eucharistie — Amt vor. — Beiträge zur konziliaren Sicht des Episkopats leisteten Kardinal Alfrink (J. Grootaers) und Kardinal Suenens (K. Wittstadt). — Eine der Überlegungen P. Fransens zur Unfehlbarkeit ist die, daß man unterscheiden müsse zwischen den historischen Entscheidungen eines Konzils und der oftmals konfusen Deutung jener, die später sozusagen einen neuen Zweck und einen neuen Gehalt derselben Entscheidung „schufen". Nach dem Tod der unmittelbaren Zeugen scheint der Text des Konzils ein eigenes Leben zu entwickeln (291).
Unter den katholischen Prinzipien des *Ökumenismus* verweist H. Fries vor allem auf die primäre Bedeutung der Gemeinschaft der Gläubigen im Heiligen Geist und auf die nicht exklusive und absolute Identifizierung (im „subsistit") zwischen Kirche und katholischer Kirche. — O. Cullmann hält jede Gleichschaltung für Utopie, denn jede Kirche habe ihr Charisma. Es handle sich nicht um Einheit trotz, sondern durch und in Diversität.

Missionen und nichtchristliche Religionen kommen in vier Arbeiten zur Sprache. A. Camps will sich mit der Zukunft der Missionstheologie beschäftigen; es geht ihm um eine kontextuelle Missiontheologie. So scheuen sich die asiatischen Dritte-Welt-Theologen nicht, „die lateinamerikanische Befreiungstheologie als einen neuen theologischen Imperialismus zu betrachten . . . Es geht in diesem Leben nicht um Armut oder Reichtum, sondern um die Befreiung von Begierde" (673 f). — Eine „Theologie der Religionen" sei ein dringliches Postulat unserer Zeit. Im Konzil blieb die Heilsbedeutung der Religionen ungeklärt (H. Waldenfels). — Der Buddhismus ist „seinem Selbstverständnis nach ein Heilspfad, eine Erlösungsreligion. Wenn die Weltgeschichte in ihrem tiefsten Grund Heilsgeschichte ist, muß dann nicht alles aufrichtige Bemühen um Heil, wo immer es sich findet, in Beziehung zueinander stehen?" (H. Dumoulin, 704). — J. Neuner stellt Thesen auf, die christliche Botschaft in der Krise Indiens betreffend: „Der christliche Beitrag zur Lösung der Krisensituation, in der alte Ordnungen zerstört und Menschen aus den traditionellen Strukturen ausgewurzelt werden, besteht also in der Botschaft, daß wir Gott in der Tiefe unserer menschlichen Existenz neu finden müssen und finden können. Aus dieser Tiefe muß das Verhältnis zum Mitmenschen neu wachsen; so können wir am Bau einer neuen Gesellschaft mitwirken" (699).
Auch die *Theologie* wird berührt. „Die Theologie der Befreiung versteht sich selber gewissermaßen als die Soziallehre der Kirche, speziell für die Lage der Dritten Welt" (L. Boff, 643). Die 1983 ergangene Verlautbarung der kanadischen Bischöfe, was Option für die Armen und daher Nachfolge Christi in Kanada bedeute, enthält eine regelrechte Kapitalismuskritik (G. Baum). — Für R. Latourelle ist das Konzil eine Herausforderung an die Fundamentaltheologie: „Die Offenbarung ist ‚glaub-bar', und zwar nicht nur wegen der sie begleitenden äußeren Zeichen, sondern auch weil sie dem Menschen sein Selbst offenbart: sie ist der einzige Schlüssel zur Verständlichkeit des Mysteriums Mensch" (610). Ist nun damit die „Mitte des Konzils" gefunden, die „prinzipielle Bedeutung", die nach dem Herausgeber E. Klinger einer dringenden Erörterung bedarf (6)? Zu-

mindest ist deutlich geworden, daß es sich um ein sehr reiches Ereignis gehandelt haben muß, sonst wären so variierende Perspektiven nicht möglich. Für ein Probehandeln käme wohl der „perfectus Homo" von Gaudium et spes in Frage.

2. Grundkurs des Glaubens

Den „Grundkurs des Glaubens" darf man als Kompendium der Theologie Rahners ansehen. Er realisiert den vom Konzil in „Optatam totius" geforderten Grundkurs. Er ist 1984 als Sonderausgabe erschienen mit gleichem Satzspiegel, aber in kleinerem Druck, in kleinerem Format und mit niedrigerem Preis. In der Festschrift hat M. Seckler diesem Werk eine Reflexion gewidmet, die jeden Betreuer des Grundkurses an theologischen Ausbildungsstätten interessieren müßte. Rahners „neues literarisches Genus" sei nicht „szientifisch", sondern, der antiken und mittelalterlichen Wissenschaftstheorie folgend, „sapiential": vorszientifisch, die Prinzipien selbst erst ermittelnd und sie reflex fundierend, sozusagen „erstwissenschaftlich" (841). — Rahners Grundkurs wurde in der ThPQ 127 (1979) 382—387 ausführlich besprochen.

3. Gespräche und Skizzen

Kurz vor seinem 80. Geburtstag hat der evangelische Gemeindepfarrer Meinold Krauss aus Darmstadt mit dem Jubilar vor der Kamera des ZDF sechs Stunden gesprochen. Ein Teil davon wurde gesendet, der Text liegt jetzt vor. In Frage und Antwort gehen die beiden den äußeren und inneren Weg von Freiburg bis Innsbruck. Groß das Bekenntnis seiner Hoffnung am Ende: „Aber ich halte eisern — wenn ich so sagen kann — bis in die Nacht des Todes daran fest, es gibt ein ewiges Licht, das mir leuchten wird" (125).
Eine letzte Publikation zum 80. Geburtstag sei angezeigt. Die „Bekenntnisse" sind zuerst in der Zeitschrift „Entschluß" erschienen. Sie sind ein bunter Strauß. Da sind zuerst Gespräche, wenn der Herausgeber seinen Mitbruder Rahner im Wagen fuhr. Sie handeln von seinem Leben und Denken. Die rühmende Einleitung ist nicht gerade verhalten; sie geht auf das Konto der dankbaren Bewunderung gegenüber diesem großen Menschen. Dann ein Brief des Kardinals Volk an seinen Freund Karl. Wolfgang Pannenberg hält eine evangelische Laudatio und der Herausgeber vermittelt uns die private Seite des Jubilars. Wolfgang Feneberg sucht im Denken Rahners jene Punkte, die für ihn in besonderer Weise wirksam geworden sind, und Roman Bleistein zeigt Zugänge zu den Schriften Rahners.*

Der so vielfach gefeierte Geburtstag und der Todestag im nämlichen Monat waren diese bescheidene Erinnerung wert. Rahner hat nie verlangt, mit ihm in allem der nämlichen Meinung zu sein. Aber seine große Persönlichkeit verlangt über den Tod hinaus jene Hochachtung und Wertschätzung, die er sich durch seine übergroße Mühe ums Evangelium mehr als verdient hat.

Linz *Johannes Singer*

* Als allgemeine, gut lesbare und abgerundete Einführung in das Leben und Denken Karl Rahners sei außerdem empfohlen: *H. Vorgrimler,* Karl Rahner verstehen (HerBü 1192), Freiburg i. B. 1985.

Frau und Göttin

WINTER URS, *Frau und Göttin.* Exegetische und ikonographische Studien zum weiblichen Gottesbild im Alten Israel und in dessen Umwelt. (Orbis biblicus et orientalis 53). (928 u. 520 Abb.) Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz u. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983.

Die lebhafte Diskussion über die Stellung der Frau im Alten Israel und über das Weibliche im Gottesbild des AT ist nicht frei geblieben von Klischees und Einseitigkeiten. Wirklich weiterhelfen können in einer solchen Situation nur vorurteilslose und sachliche Untersuchungen wie die hier vorliegende. 8 Jahre lang hat Verf. unter der Anleitung von Otmar Keel an dieser Dissertation gearbeitet. Das Ergebnis ist beachtlich. Es wird in Hinkunft kaum möglich sein, sich mit diesem Thema zu beschäftigen, ohne auf diese großangelegte Studie einzugehen.
Im Überblick über die bisherige Forschungsgeschichte macht Verf. deutlich, daß die Exegese die Stellung der Frau in Israel stets besser zu machen suchte, als sie tatsächlich gewesen ist. Im Mittelpunkt der Erörterungen steht zunächst die Frage, ob die spezifischen Lebenserfahrungen der Frau, wie Erotik, Schwangerschaft, Geburt und Erziehung der Kinder usf., in der männlich geprägten Jahwe-Religion Platz gehabt haben, ob es also in der Religion Identifikationsmöglichkeiten für die Frauen gab. Winter kommt zu dem Schluß, daß dies nur zu einem sehr geringen Teil der Fall gewesen ist; dies zeige die Neigung der Frauen zu privater Frömmigkeit und ihre Anfälligkeit für die kanaanäischen Kulte. Winter sucht diese These nun weniger durch atl. Texte zu erhärten, als vielmehr durch die Auswertung des sehr beachtlichen ikonographischen Materials. Wieder einmal zeigt sich, daß die archäologischen Dokumente, die Einbeziehung von Ikonographie und Glyptik, das einseitig an den Texten gewonnene Bild korrigieren und vervollständigen können. Die Auswertung der Bilder, die über Leben und Religiosität der Frau in Israel Auskunft geben, ist wohl die Hauptleistung des vorliegenden Werkes. Es handelt sich hauptsächlich um Kleinkunstwerke, Terrakotten, Rollsiegel und kleine Reliefs, die Zitta Rüegg hervorragend gezeichnet hat. Besonders interessant sind die vielen Frauenidole, die Winter als „nackte Göttinnen" qualifiziert. Da diese Statuetten meist im Wohnbereich der Frauen, aber auch im Kultbereich und in Gräbern gefunden wurden, nimmt Verf. an, daß es sich dabei um Amulette, Votivfiguren und Schutzikonen von Frauen handelt. Damit rückt Winter deutlich von W. Helcks These ab, es seien dies Kultgegenstände, die auf die Verehrung einer Fruchtbarkeitsgöttin, einer Magna Mater, schließen lassen. W. ist zwar mit Helck der Meinung, daß die Dea Syria, die große syrische Göttin, einen starken Einfluß auf die Religion in Kanaan ausgeübt hat, stellt aber keinen unmittelbaren Zusammenhang mit den Statuetten her. Den weiblichen Gottheiten in der Umwelt Israels ist dann ein weiterer Abschnitt der Studie gewidmet. Es ist merkwürdig, daß an den weiblichen Gottheiten häufig neben dem erotisch-anziehenden Aspekt ein kriegerisch-aggressiver Zug zu beobachten ist. So kann die syrische Göttin nicht nur als Geliebte und Mutter, sondern auch als Herrscherin und Kriegerin dargestellt werden.
Der letzte große Teil der Studie ist der „Frau und Göttin im Alten Israel" gewidmet. In diesem exegetischen Abschnitt geht es um die weiblichen Elemente im Gottesbild Israels. Die Jahwe-Religion vermochte zwar einige Elemente der großen Göttin, die in Israels Umwelt verehrt wurde, zu integrieren, durch die Vorstellung einer „Frau Weisheit", durch die Idee eines Liebesbandes zwischen Jahwe und Israel, durch die Betonung mütterlicher Eigenschaften Jahwes, eines aber hat sie eliminiert: Das sexuell-erotische Element spielt bei all diesen Vorstellungen keine Rolle mehr. Winter erklärt dies damit, daß die Sexualität der Göttin jener Punkt gewesen sei, an dem sich die Jahwepropheten deutlich von der syrisch-kanaanäischen Religion absetzen konnten. Der Kampf und schließlich die völlige Unterdrückung der kanaanäischen Kulte habe auch zu einer sozialen Schlechterstellung der Frauen in Israel geführt, die diesen Kulten besonders zugetan gewesen sind. Die Unterdrückung der Frau geht also in Israel Hand in Hand mit der Eliminierung weiblicher Elemente aus dem Gottesbild. Die Entwicklung in anderen Religionen zeigt, daß ein solcher Zusammenhang durchaus nicht immer bestehen muß. Die gesellschaftliche Minderbewertung der

Frau kann auch zu einer Idolisierung des Weiblichen, zu einer intensiven Verehrung weiblicher Gottheiten führen.
Für den an der allgemeinen religionsgeschichtlichen Entwicklung Interessierten bleibt die Frage, in welchem Maß das Bewußtwerden der Transzendenz Jahwes zur Eliminierung der Geschlechtlichkeit aus dem Gottesbild beigetragen hat. Winter weist zwar in seinem abschließenden Summarium auf diesen Punkt hin, geht aber in der Studie selber nicht darauf ein. Wenn neben der sozialgeschichtlichen und religionspolitischen Komponente auch ein Wandel im Bewußtsein, das Durchbrechen anthropomorpher Gottesvorstellungen in Rechnung gestellt werden muß, so bleibt doch die Frage, warum gerade die weiblichen Eigenschaften Jahwes eher negiert worden sind als etwa seine Väterlichkeit oder sein Königtum. Wenn einmal ähnlich exakte Studien wie diese auch für die anderen Religionen des Vorderen Orients vorliegen, wird man entscheiden können, ob die These des Archäologen W. Dostal richtig ist, der annimmt, daß im gesamten Vorderen Orient im Zuge des Übergangs von den einfachen Ackerbaukulturen zur Hochkultur eine Ablöse der weiblichen Gottheiten durch männliche stattgefunden hat.

Neukirchen a. W. *Erich Ortner*

Besprechungen

ZUM SCHWERPUNKT

SCHWARZ HANS, *Wir werden weiterleben.* Die Botschaft der Bibel von der Unsterblichkeit im Lichte moderner Grenzerfahrungen. (HerBü 1112). (125.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 6,90.

Die Vermischung von zwei Problemkreisen führt zu einer Reihe von unlösbaren Widersprüchen. Einerseits geben uns die alten Menschheitserfahrungen und die Aspekte der heutigen Parapsychologie deutliche Hinweise auf ein Fortleben der zentralen Person. Damit ist nicht direkt ein religiöses, sondern ein vorwiegend anthropologisches Problem aufgeschlossen. Andererseits erfahren wir aus der Offenbarung Christi von einer höchsten Existenzweise, die aus reiner Gnade nur dem Vollendeten geschenkt wird. Jeder Bereich stellt für sich eine Art Parallelkosmos dar, jeder Bereich baut auf anderen Grundnormen und veränderten Raum-Zeit-Verhältnissen auf.
Hans Schwarz, geboren 1939, war längere Zeit in Amerika, lernte dort verschiedene Arbeiten über die Erlebnisse von klinisch Toten kennen und ist jetzt Ordinarius für evangelische Theologie an der Universität Regensburg. Da er die beiden Stufen der menschlichen Entwicklung nicht immer trennt, muß er aus dem Befund des alten und neuen Testamentes schließen, daß ein direktes Weiterleben in einem anderen Raum-Zeit-Kontinum nicht deutlich ausgesprochen ist und daher nicht existent erscheint. Die Offenbarung Christi hat eben kein primäres Interesse an einer stufenweise ausreifenden Evolution des Humanen, sondern nur an der vollen Eingliederung in das höchste wahre Leben des Reiches Christi.
Aus diesem Kurzschluß werden die Aussagen der griechischen Philosophen und der meisten alten Weltreligionen über die Unsterblichkeit stark relativiert. Nachdem der Autor auch mit einem verengten Begriff der „Seele" operiert, anerkennt er zwar die Leistungen der Parapsychologie, negiert aber jede Konsequenz daraus, die sich für ein humanes Weiterleben ergeben könnte. Konträr zu dieser Stellung enttäuscht sein Eintreten für die östliche Reinkarnation oder Seelenwanderung, die sich aus der paranormalen Übertragung von Engrammen zwischen Lebenden und Sterbenden erklären läßt.
So wird das Buch zu einer Darstellung der heutigen Orientierungsschwierigkeiten mancher theologischer Kreise. Die wertvollen biblischen Ansätze des Buches fordern aber eine Entmischung der Bereiche direkt heraus.

Gars am Kamp *Wilhelm Mantler*

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.

Das Problem der Seele ist bis in die christliche Philosophie hinein in Frage gestellt. Die Naturwissenschaften lassen die Ansätze der Seelenlehre nicht mehr gelten. Wo finden wir eine neue Orientierung?
Adolf Köberle, geboren 1898, war evangelischer Professor für Systematische Theologie in Basel und Tübingen, heute lebt er in München. Er erweitert den Begriff der Seele auf den gesamten inneren Personkern des Menschen, auf die weiten Bereiche des Unbewußten bis hin zu den Kräften des Paranormalen. Aus der Dichtung von Werner Bergengruen führt er eine Reihe von PSI-Erlebnissen an.
Von diesem Zentralbegriff des Seelischen her geht er auf die Gefahren ein, die einer vordergründigen Psychotherapie drohen. Er verbindet alte und neue Erkenntnisse aus der Fachliteratur. Er sieht die Phänomene der Parapsychologie als innerseelische Kräfte, die Raum und Zeit relativieren können und zur Persönlichkeitsbildung eminent beitragen.

Eine weitere Gefahr für den Bereich des Seelischen schildert er an Hand von neueren Arbeiten über die Entsakralisierung. Wo man auf die seelischen Werte der Kultformen und Symbole mit ihrer Tiefenkomponente verzichtet, dort bleiben oft nur Worthülsen der Verkündigung übrig. In großer Brüderlichkeit warnt er uns Katholiken, welchen Reichtum wir über Bord werfen möchten. Gerade die Parapsychologie beweist uns, daß Gegenstände viele persönliche Signale in sich einprägen können. Umso eher werden dann sakrale Zeichen zu Trägern und Induktoren des Segens.

Auch in der Frage der Seelenwanderung bietet K. eine neue Sicht an. Telepathisches Wissen kann sich auch in später lebende Personen übertragen und einprägen. Irrtümlich verkennt man dann solche auftauchende Botschaften als eigene Erfahrungen aus einem früheren Leben. Das Reich der Seele ist äußerst kommunikativ.

Die gesamte Darstellung weist eine abgeklärte Formung auf, auch gegenüber Vertretern anderer Ansichten. So ist das Büchlein eine ausgereifte Frucht der interdisziplinären Zusammenarbeit.

Gars am Kamp *Wilhelm Mantler*

BAUER EBERHARD und LUCADOU WALTER von (Hg.), *Psi — was verbirgt sich dahinter?* (189.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. (HerBü 1150). DM 9,90/S 77,20.

Man kann dieses Buch je nach dem persönlichen Standpunkt ganz unterschiedlich beurteilen. Für den auf dem Gebiet der Paranormologie noch wenig Belesenen (für ihn ist das Taschenbuch wohl in erster Linie gedacht), der überdies dem Stil der Freiburger Schule (Kreis um *Hans Bender*) der Parapsychologie geistig nahesteht, bietet es einen guten, komprimierten Überblick über wichtige Forschungsgebiete — Außersinnliche Wahrnehmung, Psychokinese, Spuk — und Forschungsmethoden sowie Beiträge über die berühmte Londoner Society for Psychical Research und die geheimnisumwitterte Psi-Forschung in der Sowjetunion.

Für den Belesenen, insbesondere wenn er der spiritualistischen Richtung angehört wie der Rezensent, sieht die Sache anders aus. Da beginnt es bereits beim Umschlagtext ärgerlich zu werden, wenn es heißt: „Ist die Frage nach ‚Psi' nur Mode — oder steckt mehr dahinter? Gibt es stichhaltige Beweise für paranormale Erscheinungen wie Telepathie, Hellsehen oder Psychokinese? Steckt hinter ‚Spukphänomenen' nur Betrug und Täuschung? Gibt es besonders ‚psibegabte' Menschen?" Angesichts solcher No-na-Fragen müssen Interessierte, die sich schon durch halbe oder ganze Bibliotheken durchgelesen haben, resignieren. Es gibt — namentlich bei den Freiburgern — den fatalen Hang jeder neuen Generation, alles selbst noch einmal bei Adam und Eva zu beginnen. Abgesehen von einigen marginalen Erkenntnissen (Messung von Einstellungen und Persönlichkeitsvariablen etwa) und methodischen Verfeinerungen ist man im Grunde über die Erkenntnisse von Altvater Rhine nicht hinausgekommen. Es kommt einem so vor, als trete diese (quantitative, ASW-) Richtung in einem sterilen Akademismus auf der Stelle. Keine Rede von substantiellen Beiträgen zu einer paranormologischen Anthropologie oder gar Kosmologie, wie sie aus anderen Richtungen (etwa von der Reinkarnationsforschung und der medialen Kommunikation) durchaus kommen.

Es scheint, daß es hiefür soziokulturelle Gründe gibt. Deutsche Übergründlichkeit legt sich hier Beschränkungen auf, die romanischer Esprit und angelsächsischer Wagemut nicht kennen.

Linz *Walter Kaltenbrunner*

ROSENBERG ALFONS, *Zeichen am Himmel.* Das Weltbild der Astrologie. (227.) Kösel, München 1984 (2. Auflage). Kart. DM 29,80.

Die Astrologie ist nicht mehr in aller Munde. Was Mode war, ist vorbei. Es blieben einige Beratungsstellen mehr und eine Flut von Büchern. Fast jeder kennt „sein Sternzeichen". Die esoterischen Ecken in den Buchläden gibt es zwar immer noch, aber sie wandeln ihr Gesicht. Es sind nicht mehr die Sterne, andere Praktiken versuchen ihr Glück. Allgemein reihte man den Astrologie-Boom unter den irrationalen Sog unserer Zeit ein, dabei handelt es sich doch um einen Logos. Der Kirche, dem Felsengebäude, hat diese Welle nichts anhaben können, höchstens pastoral, doch im Nachdenken über ihren Grund, in der Theologie war sie kein Thema, nicht einmal in Fußnoten.

Das anzuzeigende Buch von A. Rosenberg erschien zum ersten Mal im Jahre 1949, in dem die Luft rund um das Thema nicht so erhitzt war. In der Einleitung skizziert R. ein Stimmungsbild unseres Jhs. Unsere Zeit sei ausgespannt zwischen einer Sucht nach Neuem und einer Faszination all dessen, was mit „Ur-" beginnt. In dieser Spannung sah er auch die Astrologie wiederkommen, im „Zuge zum Allerältesten und dem Hunger nach dem ‚Neuen'" (11).

Der größte Teil des Buches befaßt sich mit der Geschichte der Astrologie. Ihre Ehrwürdigkeit besteht darin, daß sie wirklich an die Anfänge des menschlichen Geistes, des menschlichen Logos zurückreicht. Der Aufblick zu den Sternen war der Weg, auf dem der Mensch Einblick in den Lebenslauf gewann — und Ordnung fand, auch in seiner Seele. „In der Dunkelheit, in die er mit nächtlich bildschaffender Seele hineinschaute, stieg auch die Bilderwelt seines Inneren herauf und es wurde ihm an der Bewegung des äußeren Himmels auch die Existenz und die Bewegung des inneren Himmels bewußt." (149) In diesem Satz ist — psychologisch gefärbt — ausgedrückt, was R. als grundlegende These der Sternenweisheit nennt: „Was oben ist, ist auch unten — was unten sich ereignet, ist oben vorgebildet." (151) Kurz und bündig werden die Teile des Horoskops angeführt: die Planeten als die ins Symbol gefaßten Wesenskräfte alles Lebendigen, der kleine Tageskreis der Felder oder Häuser und der große Jahreskreis der 12 Tierkreiszeichen. Darin kommt der Grund der Astrologie, die Zeit und ihre Ordnung in den Blick. Viel vermag R. zur Ausdrucksweise dieser Ordnung, zur mythischen Bildersprache vorzulegen; dies ist die eigentliche Stärke dieses Buches. Das mathematische Bezugssystem, die genaue Berechnung der Positionen für den jeweiligen Augenblick, bleibt ausgeklammert. Bücher, die das leisten, gibt es ja inzwischen

unzählige. Die Deutung des Sternbildes zeigt den Meister oder Dilletanten, den Sucher im Dunkeln oder den voreiligen Finder. Hier beschränkt sich R. auf die allgemeine Deutung der einzelnen Symbole, und er folgt darin dem tiefenpsychologischen Weg, wie ihn C. G. Jung in „Psychologie und Alchemie" (1944) und „Symbolik des Geistes" (1948) vorgelegt hat.

Die Astrologie ist in ihren Grundlagen Ausdruck der These: Gott schuf die Welt nach Maß und Zahl. Unzählige Hinweise und Entsprechungen gibt es darum in den religiösen Traditionen vieler Völker, die sich einen in der Zahl 7, den am Himmel beweglichen 7 Gestirnen, und der Zahl 12, die sich ergibt aus der Teilung des Kreises. Diesem Maß, dieser Ordnung, dieser Zahl nachspüren ist Mitte der Astrologie. Ständig sich nur am Rande aufzuhalten und vage Schicksalsläufe und -daten zu entwerfen mit allen detaillierten Partner-, Berufs-, Krankheits- und Geldaussichten, verdunkelt den erhellenden Kern der Sache.

Zu guter Letzt ein interessanter Hinweis aus der Kunstgeschichte: Wer weiß, daß jeder der 12 Apostel des berühmten „Abendmahles" von Leonardo da Vinci von rechts nach links eine Figur der 12 Tierkreisbilder (von Widder bis Fische) und darin „die Urtypen der Erscheinung Mensch, einen Querschnitt durch die ganze Menschheit" (89) darstellt? Z. B. Johannes die Waage, Judas der Skorpion, Petrus der Schütze. Sie alle werden vereint durch Christus, die Mitte, das „reine Dasein".

Linz *Otmar Stütz*

PHILOSOPHIE

HÄRLE WILFRIED, *Systematische Philosophie.* Eine Einführung für Theologiestudenten. (272.) Kaiser, München und Grünewald, Mainz 1982. Ppb. DM 32,—.

Da es in der deutschsprachigen Literatur keine adäquate Einführung in die systematische Philosophie für Theologiestudenten gibt, bietet der Autor eine solche an, welche keinen „erbaulichen", sondern „handwerklichen" Charakter haben soll und „methodisch und methodologisch" orientiert ist (14).

Inhaltlich gliedert er diese in einen ausführlichen Überblick über den Philosophiebegriff, vor allem aber über Logik und Erkenntnistheorie. Mit den Ausführungen über die Metaphysik schließt er ein viertes Kapitel an. Die Hälfte des Bandes nimmt dabei die Logik und Erkenntnistheorie ein, wodurch sich unwillkürlich ein Schwerpunkt in der philosophischen Propädeutik ergibt.

Über den Philosophiebegriff ist eine sehr aktuelle Auseinandersetzung zu finden, die mit graphischen Erörterungen ergänzt wird. H. geht nicht nur auf den unterschiedlichen Gebrauch und die Erklärungen des Philosophiebegriffs ein, sondern gibt auch eine Definition von Philosophie als „diejenige Wissenschaft, die die Bedingungen jeder möglichen Wirklichkeitserkenntnis zu ihrem Gegenstand hat" (43). Er betont allerdings, daß dies nur *eine* Definition von vielen sei, was gerade durch den diskutierbaren Begriff der Wirklichkeit in der Definition sehr klug erscheint. Aber selbst als „Minimaldefinition" (44), als kleinster gemeinsamer Nenner, ist dieser nicht ohne weiterer Klärungen zuzustimmen.

Bei der informativen und graphisch ergänzten „Gliederung und Aufgabenstellung der Philosophie" (54) fällt auf, daß im Zentrum der Philosophie die Erkenntnistheorie direkt umgeben von Logik, Metaphysik und Ethik steht und erst in zwei weiteren konzentrischen Kreisen, einmal in näherer Zuordnung die Sprachphilosophie, Ethik, Religionsphilosophie etc., und zum anderen die „Genetiv-Philosophien", die Philosophie der Technik, Rechtsphilosophie etc. zu finden sind. Ausgehend von dieser treffenden Einteilung bleiben aber trotzdem die Erklärungen uneinsichtig, warum die weiteren Ausführungen nicht mit der Erkenntnislehre beginnen und die Ethik ausschließen (58).

Die Kapitel über Logik und Erkenntnistheorie sind so ausgeführt, daß sie nicht nur zu einer Einführung verwendet werden können, sondern für einen Theologen durchaus als Nachschlagewerk dienen. Ein Einblick in diese Disziplinen, der selbst an Details keinen Mangel läßt und mit Kontrollaufgaben ergänzt wird, ist im umfassenden Maße zu gewinnen. Dabei wird sogar auf diverse, voneinander abweichende Theorieansätze eingegangen.

Die Erörterungen der Metaphysik schließen an die traditionelle Einteilung der Schulphilosophie, beginnend mit der Ontologie, fortsetzend mit Welt, Mensch, Gott an und werden als die Beschäftigung „mit der Wirklichkeit als den Gegenstand unseres Erkennens bzw. Bezeichnens" (188) grundsätzlich definiert. Nach einer längeren Erörterung dieser Prämisse wird relativ knapp auf die Themen der speziellen Metaphysik eingegangen. Die Kürze dieser Erörterungen führt so zu einer gewissen Einseitigkeit der Ausführungen (z. B. der philosophischen Anthropologie, 210 ff.).

Der Autor gibt zu den einzelnen Kapiteln auch ergänzende Literaturhinweise, wobei gerade für eine Einführung ein größerer Einbezug von Quellentexten wünschenswert wäre.

Sehr verständlich ist die klare und instruktive Sprache, die gerade bei dieser Materie nicht immer einfach zu treffen ist.

Abgesehen von der offenen Frage der Notwendigkeit einer gesonderten Einführung in die Philosophie für Theologiestudenten, ist dieses Werk nicht nur eine empfehlenswerte Einführung für Studierende, sondern gibt auch eine informative Grundlage für Diskussionen zur Erarbeitung philosophischer Grundfragen.

Linz *Enrico Savio*

STAUDINGER HUGO / BEHLER WOLFGANG, *Grundprobleme menschlichen Nachdenkens* —. Eine Einführung in modernes Philosophieren. (HerBü 1146). (192.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.

Die Grenzen der heutigen Welt sind für den Menschen in oft nicht mehr erkennbare Weiten gerückt, der Erkenntnisbereich des einzelnen scheint immer mehr sich einzuschränken. Universalgelehrter zu sein ist heute unmöglich geworden. Aber dem Men-

schen stehen dafür heute so viele Möglichkeiten der Erkenntnis und Erfahrung offen wie nie bisher, ermöglicht durch moderne Techniken und Medien. Andererseits ist es inmitten einer Pluralität von Ansichten, Deutungen, bis hinein in die Bereiche des Glaubens, wesentlich schwieriger geworden, eine gründliche gültige und tragfähige Orientierung zu bekommen.

Angesichts dieser Lage versuchen die beiden Autoren, leitende Mitarbeiter im Bereich der Grundlagenforschung im „Deutschen Institut für Bildung und Wissen", in die den Menschen schon immer bedrängenden Grundfragen seiner Welt und seines Lebens einzuführen. Es gelingt ihnen, den Leser mitzunehmen auf der Suche nach hinreichenden Antworten auf Fragen wie: Wege, Krisen und Grenzen philosophischen Denkens, Probleme der Entfaltung von Welt und Mensch, Sinnhaftigkeit oder Absurdität des Lebens, Philosophie und Offenbarung, Wissenschaft und Theologie, und Leiden als philosophisches und theologisches Problem.

In gut verständlicher Sprache, anschaulichen Beispielen, in welchen auch gelegentlich der Humor durchschlägt (wenn von köstlichen Weinen beim himmlischen Gastmahl gesprochen wird, vgl. S. 151), immer aber in entsprechend kritischer Betrachtung der zahlreichen, im Laufe der Geschichte der Philosophie angebotenen Lösungen, gelingt es den Autoren aufzuzeigen, daß alles menschliche Erkennen bedeutet unterwegs zu sein, offen zu bleiben bis hinein ins Unbegreifliche, ins Mysterium. Deutlich wird darauf verwiesen, daß Ideologien immer dann und dort entstehen, wo der Philosophierende beginnt, sich einzuschränken, seine Ansichten als unveränderlich und endgültig hinzustellen.

Dieses Buch eignet sich vorzüglich zu einer Hinführung ins philosophische Denken, zu einer gründlichen Orientierung inmitten der uns täglich aufgedrängten und sich als unverbindlich gebenden Meinungsvielfalt in den zahlreichen Medien. Das gut und übersichtlich gearbeitete Stichwortverzeichnis ermöglicht es auch, zu einem bestimmten Problem rasch eine Information zu bekommen.

Linz *Josef Hörmandinger*

ECKERT MICHAEL, *Transzendieren und immanente Transzendenz.* Die Transformation der traditionellen Zweiweltentheorie von Immanenz und Transzendenz in Ernst Blochs Zweiseitentheorie. (149.) Herder, Wien 1981. S 145,— / DM 20,50.

Bloch verwendet zur Kennzeichnung seines eigenen Denkens den Begriff „Transzendieren ohne Transzendenz". Der Verfasser versucht, die rein privative Kennzeichnung „ohne Transzendenz" durch einen positiven Begriff zu ergänzen und schlägt dafür die zunächst widersprüchlich erscheinende Wortfügung „immanente Transzendenz" vor. Damit soll angedeutet sein: der traditionelle Begriff der Transzendenz bezeichnet eine „Welt" jenseits unserer Erfahrungswelt, impliziert also eine „Zweiweltentheorie". Bloch dagegen unterscheidet innerhalb unserer Erfahrungswelt „zwei Seiten", die er gelegentlich „Außenseite" und „Innenseite" nennt. So „transformiert" er die traditinelle „Zweiweltentheorie" in eine „Zweiseitentheorie" (so der Untertitel).

Die vorliegende Dissertation unterscheidet sich von vielen Veröffentlichungen über Bloch aus der Feder von Theologen oder theologisch interessierten Philosophen dadurch, daß sie den Begriff des „Transzendierens ohne Transzendenz" nicht voreilig auf seine theologische Verwendbarkeit hin abfragt, sondern diesen für Bloch wichtigen Begriff durch Einordnung in den Gesamtzusammenhang seiner Philosophie interpretieren will. Aber der Verfasser unterläßt es leider, diesen Begriff und mit ihm verwandte Begriffe (Transzendieren, Transzendenz, Hypostase, gelebter Augenblick, erfüllter Augenblick, Exterritorialität des „Innen" gegenüber dem Tod) durch verweilende und eindringende Analyse derjenigen Textstellen zu interpretieren, an denen Bloch diese Begriffe verwendet. Und er überformt Blochs Gesamtphilosophie durch eine Systematik, die eher der traditionellen Metaphysik entnommen ist, als Blochs eigenem Denken (erst Ontologie, dann Anthropologie, dann Geschichtsphilosophie, Religionsphilosophie und Religionskritik). Der Eindruck von einer „Inkonsequenz in Blochs ontologischem Denken" ergibt sich so in Wahrtheit erst daraus, daß Blochs Aussagen sich der vom Verfasser gewählten Systematik nicht fügen wollen. Und manche „Widersprüche", die der Verfasser aufzuweisen meint, liegen nicht in Blochs Denken selber, sondern zeigen nur an, daß Bloch nicht so interpretiert sein will, wie der Verfasser ihn verstehen möchte.

Bochum *Richard Schaeffler*

REIKERSTORFER JOHANN (Hg.), *Gesetz und Freiheit.* (152.) Herder, Wien—Freiburg—Basel 1983. Kart. lam. DM 22,— / S 150,—.

Ch. von Montesquieu hat einmal über die Freiheit bemerkt: „Es gibt kein Wort, das so verschiedenste Bedeutungen bekommen und die Geister auf so viele Weise beansprucht hat, wie das Wort Freiheit". Herausforderung und Anregung zugleich ist die vorwiegend neuzeitliche Diskussion um den Freiheitsbegriff auch für die Theologie geworden. Dabei steht Freiheit in Relation zu Gesetz, zu Gnade, zu Evangelium. Diesen verschiedenen Relationen des Freiheitsbegriffes geht der vorliegende Sammelband nach. Er geht zurück auf eine Ringvorlesung an der Theologischen Hochschule St. Pölten, die duch einige Beiträge ergänzt wurde.

G. Braulik, Gesetz als Evangelium. Rechtfertigung und Begnadigung nach der deuteronomischen Tora (9—19) deutet das atl Gesetz im Sinne des begnadenden und freisprechenden Evangeliums, und nicht im Gegensatz zu ihm. *G. Greshake,* Freiheit oder Gnade? Zum Verhältnis zweier Programmworte menschlichen Selbstverständnisses (21—47) zeigt vornehmlich dogmengeschichtlich eine Zuordnung von Freiheit und Gnade im Sinne einer verdankten Freiheit. *R. Langthaler,* Freiheit und Gesetz. Ein kantischer Problemaufriß (49—63) reflektiert auf dem Hintergrund der kantischen Freiheitsphilosophie das Verhältnis von Freiheit und Willkür und gibt Hinweise auf eine mögliche Grundlegung von Sitte, Recht und Moral. *H. Merklein,* Die Antithesen der Bergpredigt (Mt 5) nach der Intention Jesu (65—84) bemüht sich traditionskritisch um den ursprünglichen Text. Die Antithesen werden als Weisungen,

nicht als Gebote und Gesetze verstanden, so daß sich die Frage nach der Erfüllbarkeit dieser Forderungen nicht stellt. *F. Mußner*, Gesetz und Evangelium, paulinisch und jesuanisch gesehen (85—97) stellt Aspekte der verschiedenen ntl Begriffsinhalte von Gesetz und Evangelium sowie ihr jeweiliges Verhältnis zueinander dar. Besonderes Interesse gilt dabei dem Gespräch mit dem Judentum sowie der Fragestellung, inwieweit eine kirchliche Rechts- und Lebensordnung von den ntl Aussagen zum Gesetz betroffen wird. *O. H. Pesch*, Gesetz und Evangelium. Eine lutherische Formel als Herausforderung für die katholische Ekklesiologie (99—129) zeigt auf, welche Bedeutung Luthers Aussage hat, die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium sei „die höchste Kunst in der Christenheit". Wer sie nicht beherrscht, mag sich mit der Schrift befassen, so viel er will, er wird dennoch nichts von ihr verstehen. *J. Reikerstorfer*, Zur Frage nach dem „wahren" Menschen (131—148) deutet die anthropologische Relevanz der Rede von Gott und die theologische Bedeutung der Rede vom Menschen. Nur im — recht verstandenen — Glauben wird zugleich der Wahrheit Gottes und des Menschen entsprochen.

Dieser Überblick zeigt, daß eine Vielfalt von Methoden und Fachgebieten begegnen. Dennoch ist das Werk nicht einfachhin ein Sammelband. Denn die verschiedenen Beiträge ordnen sich durch das gemeinsame Problem Freiheit zueinander. Damit kann das Buch einen Baustein bieten zum Gespräch zwischen den theologischen Disziplinen und einen Beitrag leisten zur Einheit der Theologie.

Passau *Peter Neuner*

EBELING HANS (Hg.) *Der Tod in der Moderne.* (Taschenbücher Syndikat/EVA, Bd. 36). Frankfurt/Main 1984. Ppb. DM 16,80.

Der derzeit in Paderborn lehrende Philosoph Hans Ebeling meint im Vorwort zur Neuauflage des 1979 erstmals erschienenen Buches, es wäre vielleicht besser, die hier dargestellten Anliegen der gegenwärtigen Thanatologie wären veraltet. Sie seien es aber leider nicht und man müsse sich daher erneut der Leserschaft stellen.

Mit Heideggers „Sein und Zeit" setzt Ebeling die Inversion der philosophischen Rede vom Tod an: Die Hoffnung auf Unsterblichkeit sei nun endgültig preisgegeben; sie sei umgeschlagen in die ernüchternde Einsicht, daß der Tod für den Menschen nicht mehr Übergang, sondern Ende sei. — Im Schatten dieser unfrohen Botschaft siedelt Ebeling Essays bzw. einzelne Kapitel über den Tod aus Büchern von hauptsächlich deutschen Autoren an, darunter Heidegger, Löwith, Jaspers, Bloch, Adorno, Marcuse; aber auch Sartre, Kolakowski, und Illich finden Aufnahme — man weiß eigentlich nicht, warum. Sollen diese drei Nichtdeutschen, die über den Tod handeln, den Titel „Der Tod in der Moderne" rechtfertigen? Oder ist der Tod im 20. Jh. doch eine „rein" deutsche Angelegenheit, ein „Meister aus Deutschland", wie es in der „Todesfuge" Paul Celans heißt? — Ebeling ist einerseits zwar selbstkritisch genug, Georges Clemenceau zu zitieren, der die Deutschen einer krankhaften und satanischen Todessehnsucht bezichtigte. Der Herausgeber stellt sich aber — wohl unbewußt — durch die fleißige Sammlung und Herausgabe von Todesgedanken selbst in diese Tradition. „Ja, die Deutschen sind gründlich. Sie machen aus allem ein Museum" sagte Franz Kafka 1923 zu seinem jungen Freund Gustav Janouch. Wie recht er doch hatte! Denn was geschieht in dieser Anthologie? In einer Schriftgröße, gegen die sich jedes noch so sehr am Tod interessierte Auge sträuben muß, wird der alten Krankheit der deutschen Philosophie gehuldigt: Unverständlichkeit sei die Maxime! Was soll der konkrete, lebendige und lebenwollende Mensch mit Passagen wie dieser anfangen: „Nicht die empirischen Wissenschaften und schon gar nicht die Theologien haben auf die Charakteristik des Sterbens Einfluß, sondern allein eine dem Anspruch nach nichtempirische, aber strikt ‚diesseitige' Disziplin, die philosophische Thanatologie. Indem sie den Rechtsanspruch der empirischen Thanatologien beschneidet, läßt sie zugleich auch schon eine theologische Thanatologie als ebenfalls ‚ontisch' orientiert aus dem Spiel. Zwar geriert sie sich als ‚bloß' methodisch, keineswegs dogmatisch atheistisch. Doch die Sicherheit ihres Selbstverständnisses reicht dabei so weit, daß es gar nicht erst noch einer besonderen Begründung des methodischen Atheismus bedürfte." (S. 16) — So und ähnlich geht es passagen- und seitenweise dahin: unerquicklich-abstrakt, nur-anstrengend, phantasielos. Am Schluß der Einleitung allerdings wird — bezeichnend für die Ratlosigkeit der Philosophie — die Sprache der Dichtung bemüht: Ausgerechnet ein Zitat aus den „Bremer Stadtmusikanten" („etwas Besseres als den Tod findest du überall") schließt die elfenbeinernen Todesreflexionen ab.

Was dem Herausgeber entgangen sein dürfte: Die deutsche Philosophie (sofern es sie noch gibt) ist nicht allein auf der Welt mit ihrem „Memento mori". Es ist eine alte, übrigens von Heidegger neu genährte Arroganz europäischer Philosophen der Neuzeit, andere Traditionen (wie etwa die mächtige indische) einfach zu übersehen. Aber bitteschön: Auch dort wird gelebt und gestorben, und zwar selbstverständlicher, gelassener und wahrscheinlich auch heiterer als auf Europa, der Halbinsel Asiens.

Es ginge auch weniger kompliziert. Das hat z. B. Günther Anders in seinem Mini-Aufsatz „Die Antiquiertheit des Sterbens" (1979) gezeigt. So gilt schließlich doch Clemenceaus Ausruf: „Wie lieben diese Menschen den Tod!"

Linz *Helmut Schink*

SCHUBERT VENANZ (Hg.), *Karl Marx (1818—1883).* Eine Ringvorlesung der Universität München. (423.) EOS-Verlag, Erzabtei St. Ottilien 1984. Ppb. DM 16,80.

Karl Marx zählt noch lange nicht zum alten Eisen — trotz der 100 Jahre, die man jetzt (1983) seit seinem Tod zählte. Marx gehört sicher zu den Menschen, die Interesse verdienen weniger wegen der Antwort, die sie gaben als wegen der Fragen, die sie aufwerfen.

Bei der Centenarfeier gab es wieder Anlaß zu Überblicksveranstaltungen (vgl. die Ringvorlesung der Linzer Theol. Hochschule 1983/84, publiziert unter dem Titel „Marxismus—Christentum", hg. von F. Reisinger und G. Rombold; Linzer Phil.-Theol. Rei-

he, Bd 18). Die Münchner Universität lud zu einem ähnlichen Unternehmen 11 Wissenschafter verschiedener Provenienz ein: zuerst Historiker und Philosophen, aber auch Publizistiker und Wirtschaftsfachleute, nicht zuletzt renommierte Theologen; unter ihnen ist Eugen Biser mit einem längeren Beitrag (99—149) vertreten, der spezielle Beachtung verdient: „Karl Marx und die Gottesfrage".

Es ist ein Spezifikum in Bisers derzeitigem Denken und Schreiben, die jeweilige Fragestellung auf die Gottesproblematik hin zu orientieren. Im „Fall Marx" war es bislang üblich, seine Religionskritik (oft sehr stereotyp) zu erörtern; Biser vermag dem Denken von Marx — in Analogie zu Luther und Wagner — die Anfrage nach dem „verdunkelten Vater" zu stellen und kommt über mehrere Schritte hinweg zur Problematik des „fremden Gottes". Es bleibt letztlich doch offen, warum es Marx nicht möglich war, einen klareren Blick auf die religiösen Letztinstanzen (u. a. auch auf Jesus) zu gewinnen. Er beißt sich an den Folgen des Gottesglaubens fest, ohne den Glauben selbst zu begreifen (vgl. bes. „Zur Judenfrage", 1843).

Für Theologen können sich an der Marxschen Analyse aber wegweisende Entwicklungen der Theologiegeschichte zeigen. Biser liefert hier u. E. einen Baustein zur Aufarbeitung der Gotteskritik in der Mitte des 19. Jhs.; hier wäre vieles noch in ähnlicher Weise zu leisten, etwa in der Auseinandersetzung mit Bruno Bauer, den A. Ruge den „Messias des Atheismus" und den „Robespierre der Theologie" nannte.

Linz *Ferdinand Reisinger*

HEILIGE SCHRIFT

BAUTZ FRANZ J. (Hg.), *Geschichte der Juden.* Von der biblischen Zeit bis zur Gegenwart. (248.) C. H. Beck, München 1983. Ppb. DM 22,—.

Das vorliegende Buch ist aus der Bündelung von Manuskripten einer Sendereihe im Bayerischen Rundfunk entstanden. Von daher ist das Buch leicht lesbar und ansprechend. Es werden in 248 Seiten die wichtigsten Perioden der fast 4000jährigen Geschichte kurz und trotzdem sehr informativ vorgestellt.

R. Rendtorff zeigt die Charakteristika des Jahweglaubens in den Zeitabschnitten bis zum Babylonischen Exil (587 v. Chr.). *S. Talmon* zeichnet die Zeit des Exils und des Zweiten Tempels. *R. Schäfer* führt weiter und schildert das Judentum zur Zeit des Hellenismus, des Makkabäeraufstandes, der Römerherrschaft, der Herrschaft des Königs Herodes, der Unterwerfung der Juden nach den Aufständen von 70 n. Chr. und 135 n. Chr. *P. Navè* zeigt das tragische Verhältnis zwischen Kirche und Synagoge auf der iberischen Halbinsel. Es ist das Schicksal der zwangsgetauften Juden, die heimlich dem Glauben der Väter treu blieben, in die Hände der Inquisition fielen und Unmenschliches zu leisten hatten. Das Neben(Gegen)einander von Kirche und Synagoge wird auf S. 86 so charakterisiert: „Miteinander-Sprechen und Voreinander-Angst-Haben." Das Letztere hatte zuungunsten der Juden das Übergewicht und alle Kapitel des Buches geben Zeugnis davon: Juden sind ewiger Prügelknabe und Sündenbock.

A. Morabia gibt einen Einblick in die Beziehung Juden-Islam, *M. Riff* zeichnet den Weg des osteuropäischen Judentums, *W. Grab* den preußisch-deutschen Weg der Judenemanzipation, *H. Greive* beschäftigt sich mit dem Antisemitismus, dem Zionismus und dem Staat Israel. Diese Epoche wird wohl am besten mit einem Zitat von A. Hitler charakterisiert, das in seinem sogenannten Testament steht: „Vor allem aber verpflichte ich die Führung der Nation und die Gefolgschaft zur peinlichen Einhaltung der Rassengesetze und zum unbarmherzigen Widerstand gegen die Weltvergifter aller Völker, das internationale Judentum" (S. 180).

Der letzte Artikel, ein Interview mit *J. Thorwald* zeigt die Situation der amerikanischen Juden auf: die Problematik der Anpassung und die Bewahrung der jüdischen Eigenheit — vor allem in Amerika — nicht zuletzt auch deshalb, weil ja die heutige westliche Gesellschaft von Juden mitgestaltet wird; die Problematik auch des Judentums in Israel und des Judentums in Amerika.

In diesem Buch werden im Vogelflug einige Epochen der jüdischen Geschichte gezeigt. In der vorliegenden komprimierten Form ist die Geschichte der Juden nicht nur ein Buch, in dem man Wissen findet, sondern ein Buch, das zum Nachdenken anregt.

Linz *Roswitha Unfried*

GOLDBRUNNER JOSEF, *Bibelkurs — Besinnung auf die Heilsgeschichte.* Bd 1: Das Alte Testament. (96.) 1983. Bd 2: Neues Testament. (96.) 1983. Bd 3: Die Zwischenzeit. (128.) 1984. Herder Verlag, Freiburg. Kart. DM 12,80.

Wer aus früheren Veröffentlichungen im Bereich der Pastoraltheologie mit *Josef Goldbrunner* vertraut war, ging gewiß mit einiger Erwartung an die vorliegenden Bändchen „Bibelkurse" heran. Im Vorwort zum 1. Band erfährt der Leser allerdings bereits, daß sich der Autor stark abgrenzt gegen moderne „Problematisiererei" und „Vorhofmethoden" und seinen Leserkreis auswählt aus den „gestandenen" Christen, da für diese Schicht heute zu wenig Angebot bestehe. Die vorliegenden Bibelarbeiten sollen die Lücke schließen und sich für Vorträge, Gespräche, Gruppenarbeit und Katechese eignen. Nach dieser klaren Zielsetzung möchte man an die Arbeit gehen, die Hl. Schrift lesen und verstehen lernen, eben einen Bibelkurs machen, um gläubiger zu leben als zuvor. Ohne irgendwelche Voraussetzungen oder Hinführungen zum Umgang mit der Bibel steht der Leser vor mehreren Kapiteln zu Gen 1—11, dann folgen einige Auswahltexte aus den Vätererzählungen, dem Mosezyklus, dann folgen Texte zur Entwicklung des Königtums in Israel mit Spuren der aufkommenden messianischen Sendung Israels, jedoch ohne auf die Kerntexte der atl. Messiaserwartung speziell einzugehen. Alsbald aber verlieren sich die Arbeitsvorlagen in thematische Einzelfragen. Man weiß nicht, warum man plötzlich bei Mk 1,15 gelandet ist. Im 2. Band wird die Verknüpfung der Gestalt Jesu mit dem AT mit einem überraschenden Beispiel — nämlich Ps 2 — zum Königtum Jesu erreicht. G. läßt in der Behandlung der Kindheitserzählungen mehrmals die Polemik gegen Theologie und Exegese durchklingen, anstatt zur Aufschließung des Schriftwortes

angebracht, zugleich die thematischen Engführungen und die ideologieverdächtigen Totalinterpretationsansprüche genau zu diagnostizieren. Seine Bibelinterpretationen werden nach einem durchgängigen Verstehensmuster ausgearbeitet, wobei berechtigterweise zu fragen ist, ob nicht weitgehend unreflektierte Denkschemata in die biblischen Texte hineingelesen werden; das betrifft z. B. die anscheinend unausweichliche Interpretation der Gemeinde als Ziel und Subjekt von Gottes Heilshandeln, und zwar die „Gemeinde als Kontrastgesellschaft". In allen sechs Betrachtungen, insbesondere in der Erörterung über „Gott schafft sich eine neue Gesellschaft" (103—116) dreht sich alles um dieses Thema: Gemeinde über alles; „um ganz und aus allen Kräften Gemeinde zu sein" (133); die „richtige Gesellschaft" (128—131), die „wahre Gesellschaft Gottes" (125); „mit solchen Gemeinden könnte Gott machtvoll und herrlich handeln" (43); so „entsteht eine neue Art von Gemeinde oder besser: dort wird die Kirche wieder neutestamentlich" (42). Natürlich bleibt diese Gemeinde „Wunder". Für jeden, der daran glaubt (und sich vom Unglauben abwendet), heißt dies, daß hier (und „nur" hier und „nur" auf diesem Weg [das Wort nur" begegnet pausenlos; vgl. 38, 41, 43, 89 (4x!), 101, 114 u. ö.]) Gottes Taten verstanden werden. Für den so glaubenden Menschen ist klar, daß die alte Gesellschaft zusammenbricht (vgl. 110). „Wer die absichernde Konstruktion der ungläubigen Gesellschaft verläßt, findet das Leben" (116). „Wir stehen . . . mitten im Prozeß der Verifikation Jesu" (115).

Im letzten Beitrag (einer Primizpredigt) werden die Karten offen aufgedeckt: Diese Gemeinde gibt es! Es ist die Integrierte Gemeinde in München! Nun denn: Gott sei Dank — wir wissen jetzt (endgültig?) „wie Jesus Gemeinde wollte". Eine geschichtliche Traditio und ein Weitersuchen braucht es nicht mehr. Wir haben jetzt ja den „geschichtstheologischen Schlüssel"! Für mich hat die Sache freilich einen Haken: Ich kann „nur" noch nicht daran glauben, daß Gottes Taten nur auf einem Weg zu uns kommen wollen; und ich befürchte, daß auf dieser „Einbahn" Gottes Taten nicht ewig wirken wollen. Warum ist Lohfink — aus lauter Begeisterung — als Wissenschaftler so unbelehrbar? Die Einwände gegen seine einseitige Interpretation sind nicht neu; so müssen sie noch einmal wiederholt werden: „Bedeutet dies nicht den Rückzug in das Ghetto charismatischer oder sonstiger Selbstgenügsamkeit? Wird die Universalkirche dadurch nicht zur Sekte? Die soziokulturellen Konditionen der ersten christlichen Gemeinden lassen sich nicht theologisch absolutsetzen" (*P. Hoffmann*, jetzt in: *K. Kertelge* (Hg.), Ethik im Neuen Testament, 110).

Das Thema des vorliegenden Buches wäre faszinierend; schade, daß man diese Überlegungen nur dann mit Genuß lesen kann, wenn man dazu Lohfinks „integrierte Gemeindebrille" aufsetzt!

Linz *Ferdinand Reisinger*

KAHLEFELD HEINRICH, *Kleine Schriften*. Aufsätze aus den Jahren 1959—1979. (344.) Josef Knecht, Frankfurt am Main 1984. Ppb. DM 38,—.

Am 5. März 1980 starb in München Heinrich Kahlefeld im Alter von 77 Jahren. Er zählte zu den großen ernst beizutragen. Auch bei den weiteren Kapiteln läßt sich kein biblischer Faden oder eben die Grundstruktur der Literaturgattung „Evangelium" erfassen. Ähnliches ist zum 3. Band zu sagen: Der Autor folgt einem persönlichen theologischen Konzept und ordnet seinem Zweck dienliche Bibelstellen zu, ohne sie exegetisch aufzuschließen.

Als Beispiel wähle ich aus Bd. 1 das Kap. 4 zu Gen 1,26—2,15. Der Autor bietet einige Kernsätze zu bibeltheologischen Fragen wie Erschaffung der Menschen, Was ist der Mensch?, Plan Gottes mit dem Menschen, Kulturauftrag, Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen. Eine Skizze veranschaulicht, daß der Leib eine unterste Schöpfungswirklichkeit ist, daß er durch den Atem Gottes belebt, für das Paradies bestimmt ist. Man kann darauf nur sagen, daß ein irgendwie verantwortbarer Ansatz zum Verständnis biblischer Texte heute anders aussieht. Man kann die Erkenntnis von Quellschriften, Alter und Herkunft, Literaturgattung und Verwendung von Schriftstellen nicht ignorieren, wenn die Aussageabsicht und damit die heilsgeschichtliche Zielrichtung richtig erkannt werden sollen. Es rächt sich eben, wenn man Gen 1,26—2,15 zusammenfaßt und dann wiederum Gen 2,15—26, anstatt die allgemein anerkannte Trennung zwischen erstem und zweitem Schöpfungstext in Gen 2,4a anzunehmen. Die Sonderstellung des Menschen nach Gen 1,26 ff liegt darin, daß er als ganzer Abbild Gottes ist und Sinnmitte der Schöpfung. Er ist nicht als einzelner gemacht, sondern als Menschheit. Man kann auch nicht die völlige Gleichwertigkeit von Mann und Frau nach Gen 1,27 übersehen. Die Eigenständigkeit des 2. Schöpfungsliedes als einer Art Hochzeitslied ist in Sprache und Anschaulichkeit deutlich abhebbar.

In einem Bibelkurs sollte heute der heilsgeschichtliche Faden im Buch Exodus anfangen und sich wie ein Netz nach allen Seiten der Geschichte, nach hinten und vorne verweben, um zu sehen, wie Gott seinem Wesen allzeit treu bleibt: Ich bin der Ich-bin-Da (für euch)(vgl. Ex 3,14). Von dieser Sicht werden auch die Vätererzählungen und die Urgeschichte in einem neuen Licht leuchten. Man kann auch nicht Prophetentum und Weisheit Israels wie etwa das Beten Israels in einem dreibändigen Bibelkurs weglassen.

Mag dieses Werk manchem Anlaß werden, überhaupt wieder zur Bibel zu greifen. Mögen viele Gedanken in sich gut und ansprechend geboten sein, den Titel „Bibelkurs" verdient das Werk nicht.

Tragwein (Greisinghof) *Alois Leitner*

LOHFINK GERHARD, *Gottes Taten gehen weiter*. (144.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 16,80.

Wer an Gott glaubt und nicht deistisch denkt, muß davon überzeugt sein, daß „Gottes Taten weitergehen". Als offene Frage bleibt aber, wie man sich Gottes Wirken im Gang der Geschichte vorstellt und wie wir Christen Jesu Taten und das Wirken des Gottesgeistes interpretieren. Der Tübinger Neutestamentler nennt seine sechs kurzen, fast ausnahmslos früher schon publizierten Aufsätze im Untertitel — nicht unbescheiden — „Geschichtstheologie als Grundvollzug neutestamentlicher Gemeinden". Solche Formulierungen sollten den Leser vorsichtig machen. Bei G. Lohfinks neueren (reichlichen!) Arbeiten ist es

Männern der biblisch-liturgischen Erneuerung, zu den Persönlichkeiten, die das Konzil mitgestalteten. K. konnte die Schrift auslegen und den Kern der jeweiligen Perikope so freilegen, daß das, was Jesus meinte, klar und frisch dalag wie eben gesprochen. Auf der anderen Seite aber verstand er es auch, das eben über Jesus Klargelegte in den Zusammenhang des ganzen Christusgeschehens zu stellen — das geschah dann besonders sichtlich, wenn er als Liturge vor der Gemeinde stand.

Seine zahlreichen Freunde, seine Anhänger, sowohl aus der Rothenfelser Zeit, als auch aus der Münchener Zeit, wo er regelmäßig Bibelabende im Newman-Haus hielt — ich selbst war einer der Hörer damals —, oder auch seine Hörer vom katechetischen Institut in München, werden sich freuen, daß nun Aufsätze K.s aus den Jahren 1959—1979 vorgelegt werden. Die vorliegende Aufsatzauswahl deckt das breite Spektrum seiner Interessen ab. Wenn auch Kahlefeld in besonderer Weise hinter den synoptischen Evangelien die Gestalt Jesu aufleuchten lassen konnte („Selig ihr Armen", „Die Gestalt des Täufers in den Evangelien", „Die kreatürlichen Leiden"), so verstand er es auch, in die Eigenart der johanneischen „Christuskontemplation" einzuführen („Johanneische Contemplatio", „Religion und christlicher Glaube / Eine Überlegung anhand des Johannes-Evangeliums").

Die ganze Interessensbreite von K. wird deutlich mit den kompetenten Beiträgen „Nachkonziliare Überlegungen", „Die Phasen der liturgischen Erneuerung", „Theologische Bemerkungen zum Kirchenbau", „Gibt es eine neutestamentliche Kultsprache?" Wohl nicht zufällig handelt sein letzter Beitrag (1979!) vom christlichen Tod — ein Zwiegespräch mit dem Apostel Paulus zu diesem Thema.

Dem Mitbruder im Oratorium München, Herrn Franz Schreibmayr, ist zu danken, daß er die an verschiedenen Stellen veröffentlichten Beiträge nun für alle leicht greifbar gemacht hat. K. und seinem Bemühen ist damit ein Denkmal gesetzt und seine Schüler und Verehrer sind dankbar.

Passau *Friedrich Schröger*

LOHSE EDUARD, *Grundriß der neutestamentlichen Theologie.* (Theologische Wissenschaft 5). (171.) Kohlhammer, Stuttgart (3. rev. Auflage) 1984. Kart. DM 24,—.

Das angesehene Handbuch des derzeitigen evangelischen Landesbischofs von Hannover liegt nun in dritter, durchgesehener und verbesserter Auflage vor. L. wagt es, die Botschaft des NT mit Hilfe einer gut gegliederten Übersicht in Form von thesenähnlichen Sätzen samt knappen, sprachlich verständlichen Erläuterungen ohne wissenschaftlichen Apparat vorzustellen. Den einzelnen Abschnitten werden Literaturhinweise vorangestellt. Wichtige wissenschaftliche Positionen werden mit Angabe des Hauptvertreters im Text knapp umrissen.

Der Band bildet nach einem Hinweis auf Aufgabe und Methode der ntl Theologie und einer Grundsatzaussage über „das Evangelium als kirchengründende Predigt" folgende Hauptabschnitte: die Verkündigung Jesu; das Kerygma der ersten Christenheit; die Theologie des Apostels Paulus; die Theologie der synoptischen Evangelien; die Theologie des Johannesevangeliums und der Johannesbriefe; die apostolische Lehre der Kirche. Der Aufbau ist also chronologisch-entwicklungsgeschichtlich bestimmt.

Als Aufgabe der ntl Theologie wird umrissen, „darzulegen, wie das Kerygma vom gekreuzigten und auferstandenen Christus in der kirchengründenden Predigt (M. Kähler), die im NT aufgezeichnet ist, entfaltet worden ist" (9). Das eine Kerygma wird also erst durch die Verkündigung zum glaubenschaffenden Wort Gottes. Der Kanon stellt die Einheit in spannungsreicher Vielfalt dar (so nun nachhaltig im Anschluß an Käsemann gesagt), so daß eine innere Mitte im NT gesucht werden muß, eben das Kerygma (hierin gibt L. den Reformatoren, vor allem Luther, recht). L. entfaltet die theologischen Aussagen im Anschluß an die neueste Forschung in kenntnisreicher, klug abwägender und gläubigaufbauender Weise. Dabei werden auch katholische Fachwerke berücksichtigt. Den Ausführungen der einzelnen Abschnitte, vor allem der Hinordnung der ältesten Christusverkündigung auf die Kirche und im Hinweis auf den überlieferten Glauben, das apostolische Zeugnis und die Sakramente von Taufe und Eucharistie, wird der katholische Theologe gerne zustimmen. Er wird aber über das in diesem Handbuch für Studierende Ausgeführte hinaus die Bedeutung der Bindung der Weitergabe des durch Jesus Christus gewirkten Heils an die apostolische Kirche, ihre Heilssendung und Vollmacht zur Geltung bringen, außerdem stärker auf den verbindlichen Glaubensinhalt des urchristlichen Credo hinweisen. Nicht allein dem Kerygma, sondern auch der Kirche als Leib Christi kommt Heilsbedeutung zu. Denn schließlich ist das Kerygma Ausdruck der Glaubenseinsicht der apostolischen Kirche, welcher der auferstandene Herr seinen Geist als Hilfe zur tieferen Erkenntnis des Christusheils und als Kraft zur Wahrung der Glaubensüberlieferung geschenkt hat.

Abgesehen von diesem Gesichtspunkt wird der katholische Studierende und Leser in diesem Handbuch eine zuverlässige Hilfe finden.

Passau *Otto Knoch*

PORSCH FELIX, *Viele Stimmen — ein Glaube.* Anfänge, Entfaltung und Grundzüge neutestamentlicher Theologie. (Biblische Basis Bücher Bd 7). (284.) Verlage Butzon und Bercker und Katholisches Bibelwerk 1982. Kart.

In der Reihe „Biblische Basis Bücher", die gediegenes biblisches Grundwissen einem Kreis geistig aufgeschlossener und einigermaßen gebildeter katholischer Christen (aber auch anderer Zeitgenossen) vermitteln und zugleich Seelsorger und Religionslehrer über den heutigen Stand der Bibelwissenschaft verläßlich orientieren wollen, ist ein weiterer gewichtiger Band erschienen.

Der wissenschaftliche Mitarbeiter des Kath. Bibelwerks, F. Porsch, entfaltet auf klare, methodisch geschickte, wesentliche Weise, wie es nach der Auferstehung Jesu in der frühen Kirche zu theologische Aussagen über die Situation des Menschen, den Heilsplan Gottes, über Jesus, den Christus, das von ihm erwirkte Heil und über die Hoffnung des Chri-

sten kam und wie sich die Verkündigung Jesu in die nachösterliche Verkündigung der Kirche hinein — nach Ausweis des Neuen Testaments — auslegte und entfaltete. Er tut dies mit folgenden Schritten: erste Glaubenszeugnisse für Christus; die Rückfrage nach dem irdischen Jesus; die Botschaft und die Praxis Jesu; die Theologie der synoptischen Evangelien; die Theologie der johanneischen Schriften; die Theologie des Paulus; Theologie im Namen und Geist des Paulus; die Theologie des Hebräerbriefes; die Theologie des Jakobusbriefes; die Theologie der Offenbarung des Johannes.

Porsch vertritt dabei eine gut begründete „mittlere" Linie der heute gewonnenen Einsichten, Auffassungen und Hypothesen aufgrund eigenen zuverlässigen Studiums. Er versteht es dabei sehr gut, das Wichtige aufzuzeigen.

Eine gute Auswahl wichtiger Studien sowie ein brauchbares Namens-, Sach- und Bibelstellenregister runden den knappen, inhaltsvollen Band ab, der seiner Zielsetzung vollauf gerecht wird.

Passau *Otto Knoch*

SCHENKE LUDGER, *Die wunderbare Brotvermehrung.* Die neutestamentlichen Erzählungen und ihre Bedeutung. (176.) Echter, Würzburg 1983. Kart. DM 24,— / S 182,40.

Die Speisungswunder Jesu, die im Neuen Testament in den synoptischen Evangelien und bei Johannes mehrmals überliefert werden, bildeten in der letzten Zeit einen beliebten Gegenstand exegetischer Untersuchungen. Das ist verständlich, denn diese „Geschenkwunder" stehen in einem besonderen Nahbezug zum zentralen Mysterium des kirchlichen Lebens, zur Eucharistie. Außerdem bietet gerade die mehrfache Überlieferungsweise (Mk 6,32—44 = Mt 14,13—21 = Lk 9,10b—17 = Joh 6,1—15 u. Mk 8,14—21 = Mt 16,5—12) einen besonderen Anreiz zu textgeschichtlichen Vergleichen. Dazu kommt noch der Vorbildcharakter alttestamentlicher Speisungsberichte. *Ludger Schenke,* Exeget der kath. Fakultät der Universität Mainz, ist bisher bereits durch mehrere gründliche exegetische Untersuchungen, z. B. zur Auferstehungsverkündigung, zur Passionsgeschichte und zu den Wundererzählungen des MkEv hervorgetreten. In diesen hat er seine gründliche und vorsichtig-überlegte Arbeitweise ausgewiesen. Mk 6,23—44 wird als der „Urbericht" der ntl Speisungserzählungen hingestellt, ein Bericht, der nur hypothetisch rekonstruierbar bleibt (91; vgl. *H. Schürmann,* Das LkEv, HThK, 1967, I, 522 ff). Ebenso bleibt die Frage, „daß die Speisungserzählungen uns wohl keinen unmittelbaren historischen Zugang zum Ereignis der Speisung eröffnen" (90; vgl. Die Anmerkung H. Schürmanns a.a.O., 524: „ein unvoreingenommener, selbstkritischer Historiker . . . darf einen ‚Haftpunkt' . . . für . . . ein historisches Faktum auch nicht ausschließen, zumal, wenn der hinter den Speisungsberichten liegende Urbericht palästinensisch ist und gleichzeitig in alte Zeit hinabreicht". Im Gegensatz dazu *R. Pesch,* Das MkEv, HThK I, 355: „die Erzählung ist von vornherein symbolisch angelegt . . . Der Erzähler greift nirgendwo erkennbar auf konkrete Überlieferung aus dem Leben Jesu zurück"). Eine sorgsame und vorsichtig abwägende Behandlung der „Speisungserzählungen" wie L. Schenke sie vornimmt, mag zugleich Hinweis und Mahnung für jeden sein, der verantwortlich in der kirchlichen Verkündigung steht, kein vorschnelles und vorgefaßtes Urteil an seine Hörer heranzutragen. Wenn die „Speisungsberichte" eine Überbietung atl Vorbilder, aber auch zugleich ein echtes, hinweisendes Zeichen auf das Geheimnis des Glaubens, die Eucharistie, sein sollen (insofern ist ein Passus auf S. 155 m. E. unklar, wenn nicht widersprüchlich), dann dürfen auch die Geschenkwunder, wie z. B. die Brotvermehrungen, nicht zu einer bloßen „Erfindung" der frühchristlichen Gemeinde werden. — Offen bleibt für einen Religionspädagogen auch in dieser vorliegenden Textuntersuchung die Frage, warum geflissentlich jeder Hinweis auf Aussagen und Bezüge in der frühchristlichen Literatur zu diesen Heilsereignissen unterlassen wird. Darf die christliche Überlieferung so unbeachtet bleiben?

Linz *Josef Hörmandinger*

RUPP WALTER, *Erstaunliche Gleichnisse.* Das Himmelreich ist wie . . . (148.) Styria, Graz—Wien—Köln 1985. Kart. DM 24,80.

Durch Hervorheben und Unterstreichen von Details wollen die Gleichnisse Jesu bestimmte Gesichtspunkte einer Wahrheit herausstellen und in das Bewußtsein des Zuhörers bringen. Durch oftmaliges Hören und durch Veränderungen auf seiten der Erlebniswelt kann es aber geschehen, daß die ursprünglich erfrischenden Aussagen ins Klischeehafte abrutschen oder an Aussagekraft verlieren. Dafür bleiben andere Aspekte, die derzeit wichtiger wären, unbeachtet.

In dieser Situation will der Autor mit seinem Büchlein Abhilfe schaffen. Die Gleichnisse Jesu werden nicht im eigentlichen Sinn gedeutet, sondern weitergeschrieben, werden umgedreht oder bekommen einen neuen ungewohnten Schluß. Die kurzen Texte sind geistreich, die Pointen oft überraschend. Die Nachdenklichkeit, die sie auslösen, sind nicht moralisierend, sondern eingebettet in ein humorvolles Lächeln und dennoch verbunden mit einem Anspruch. Sie wirken wie eine Brise Salz und vermeiden eine Vordergründigkeit, die eher einer Zeitmode als dem Anliegen Jesu entspräche. Mit dem Mittel der Verfremdung wird aufgefrischt, was manchmal durch die Patina der Gewöhnung an Glanz und Lebendigkeit eingebüßt hat.

Dafür sei ein Beispiel zu Mt 7,29 angeführt: „Er lehrte sie nicht wie die Schriftgelehrten, die Macht hatten. Denn er redete nicht nur. Er lebte, wie er lehrte."

Linz *Josef Janda*

POHLE LUTZ, *Die Christen und der Staat nach Römer 13.* Eine typologische Untersuchung der neueren deutschsprachigen Schriftauslegung. (184.) Grünewald, Mainz 1984. Ppb. DM 28,—.

„Jede Staatsgewalt stammt von Gott" — natürlich wird jeder moderne Zeitgenosse hellhörig, wenn ihm dieser Satz aus Römer 13 vorgehalten wird. Wahrhaftig eine Provokation, anders als der Kritikaster von heute sie in der Bibel finden zu müssen meint. Überall dort, wo die Legitimität der Staatsgewalt

verhandelt wird, beruft man sich auf Paulus, jenen nicht ganz unproblematischen „Zeugen des Auferstandenen" (E. Biser). Römer 13,1—7 hat gewiß eine Wirkungsgeschichte wie nur wenige andere Stellen der ntl Schriften, vergleichbar etwa Joh 19 („Mein Reich ist nicht von dieser Welt") oder die „klassische politische Stelle" Mk 12 („Gebt dem Kaiser, was ihm gebührt . . ."). Römer 13 ist im Vergleich zu anderen Stellen nicht nur ein viel strapazierter Text, sondern — zu allem Überfluß — auch ein hermeneutisch sperriger Text. Die Frage läßt sich nicht ein für allemal erledigen: Was mag Paulus gemeint haben?
Die Freiburger Dissertation von *L. Pohle* schließt eine Lücke: Sie sondiert und typisiert die Interpretationen der letzten 100 Jahre (deutschsprachiger Literatur). Natürlich bleiben die Interpretationsprinzipien dabei diskutabel, aber die hier gewählte Vorgangsweise ist vertretbar und zuverlässig. Es bleibt auch trotz aller wissenschaftlichen Methode angesichts dieses Textes das „Problem hergebrachter Vorverständnisse" (159—176).
Sie bietet dieses Buch einen Befund, aber keine Lösung der Frage zum stets neu aufgegebenen Problem „Christ und Staat". Ergänzend zu diesem Buch sei auf einen neueren Aufsatz verwiesen, der in diesem Buch noch nicht berücksichtigt werden konnte: *Luise Schottroff*, „Gebt dem Kaiser, was dem Kaiser gehört, und Gott, was Gott gehört." Die theologische Antwort der urchristlichen Gemeinden auf ihre gesellschaftliche und politische Situation, in: *Jürgen Moltmann* (Hg.), Annahme und Widerstand, Kaiser Traktate 79, München 1984, 15—58.

Linz *Ferdinand Reisinger*

DOGMATIK

DAHM ALBERT, *Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. XLVII). (234.) Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. Ln.

Die im WS 1981/82 an der Theologischen Fakultät Trier angenommene Dissertation stellt K. Barths Versöhnungslehre als vom Gedanken des Gerichts bestimmt dar. Der Sohn Gottes hat die verlorene Sache des Menschen dadurch wieder aufgenommen und zum Guten gewendet, daß er an die Stelle des Sünders getreten ist und im Gang zum Kreuz sich dem göttlichen Zorngericht unterworfen hat, das dem Menschen der Sünde von Rechts wegen zukommt. Der Zorn Gottes, der im Gericht über den Sohn zum Ausdruck kommt, ist jedoch im Grunde nichts anderes als eine Gestalt der unendlichen Liebe Gottes. Zwar stößt er den Christus in die tiefste Gottverlassenheit, aber gerade darin setzt sich der machtvolle Bundeswille Gottes durch, der die Sünde überwindet. Der Bund ist die Voraussetzung des Gerichtes; im Gericht wird der Bund wieder hergestellt.
Vf. stellt diese Gerichts- und Versöhnungslehre Barths auf dem Hintergrund protestantischer Theologie dar. Er sieht Ansätze dieser Gerichtsbotschaft bei W. Herrmann, Chr. Blumhardt, F. Chr. Oetinger, J. A. Bengel u. a., aber auch bereits bei Luther. In der Darstellung von Barths Lehre steht im Zentrum die Einheit von Bund und Gericht. Wegen des gebrochenen Bundes wird das Gericht unabdingbar. In dieser Spannung von Bund und Gericht wird nach Vf. letztlich auch die Barthsche Inkarnationstheorie eingeordnet.
Ein abschließender Teil versucht einen Vergleich der Barthschen Gerichtslehre „mit der katholischen Position" (188). Dabei fällt es offensichtlich gar nicht leicht, das Katholische eindeutig zu bestimmen, so daß letztlich die Lehre des Thomas von Aquin als Maßstab herhalten muß. Und da zeigt sich zufolge Vf., daß Barth in verschiedener Hinsicht hinter Thomas zurückbleibt: Die Vorstellung des Kreuztodes Christi als Opfer kommt zu kurz, die Botschaft von der Satisfaktion ist bei Barth zwar vorhanden, erscheint aber jedenfalls partiell als inhaltlich entleert; der Gedanke, daß Jesus durch seinen Tod Verdienste erworben hat, fehlt bei Barth. In all diesen Punkten ist Barth also nicht katholisch und war Thomas offensichtlich schon weiter. Es stellt sich die Frage, ob eine derartige Methode der Vergleichung quer durch die Jahrhunderte und ihre jeweilige konkrete Fragestellung, sowie über die Konfessionen, die ja jeweils als ganze ein Verstehensmodell von christlicher Botschaft darstellen, das Gespräch weiterführen kann. Diese Frage bleibt bestehen trotz der unbezweifelten Bemühung des Vf., die Barthsche Rechtfertigungslehre in sich schlüssig und einfühlsam zu erheben.

Passau *Peter Neuner*

SCHILSON ARNO, *Theologie als Sakramententheologie.* Die Mysterientheologie Odo Casels. (Tübinger Theologische Studien, Bd. 18). (356.) Matthias-Grünewald-V., Mainz 1982. Kart. DM 48,—.

Vf. will durch einen Rückgriff auf Casel „einen Beitrag zur gegenwärtigen, neu auflebenden Diskussion über Sinn und Verständnis der Sakramente leisten" (24). Im 1. Kapitel (19—42) wird das genannte Anliegen näher skizziert, ausgehend von der Bedeutung symbolischer Kommunikation für die Selbstidentifikation einer Gemeinschaft, die dann auf die Sakramente als Handlungen der Kirche übertragen wird. In der Auseinandersetzung mit den wichtigsten Arbeiten über Casel wird ein guter Überblick über den Stand der Diskussion gegeben. In einem ersten Schritt wird im 2. Kapitel (43—131) das Selbstverständnis der Theologie Casels als „neue Denkform" beschrieben, durch die die rational geprägte neuscholastische Theologie überwunden und das „Mysterium" neu entdeckt wird. Dieser grundlegend neue Ansatz, der die Abkehr vom Subjektiven und die Heimkehr zum Objektiven umfaßt, wird dann in zwei Exkursen in die geistesgeschichtliche Situation am Beginn des 20. Jahrhunderts und in die damals aufbrechende Liturgische Bewegung eingebunden. Letztere wird in drei Vertretern: I. Herwegen, R. Guardini und A. L. Mayer, vorgestellt, die im unmittelbaren Einflußbereich Casels standen und das Bemühen um die Relevanz des Christentums für die damalige Zeit als dessen Anliegen verdeutlichen. In einem zweiten Schritt wird die normative Rolle des patristischen Denkens behandelt, das für Casel das „in allem Wesentlichen göttliches Modell der Kirche" bleibt (103). Im dritten Schritt wird Theologie als

„Gnosis" begriffen, d. h. als „Glaubensschau", durch die eine unmittelbare Erfahrung des Objektes der Theologie in der Feier der Liturgie gegeben ist, weshalb Theologie nicht Reflexion über bestimmte Wahrheiten sein darf, sondern den Glaubensvollzug im Mysterium der Liturgie zur Mitte haben muß. Christus habe ja „die Sakramente nicht eingesetzt, damit der Mensch ein neues Objekt dialektischer Spekulationen habe, sondern damit er aus ihnen lebe" (120, 131). Die im dritten Kapitel (132—147) kurz vorgestellten Themen der Theologie Casels: die Christologie, die Sakramententheologie; die ihr zugrunde liegende Ekklesiologie und die Pneumatologie werden im vierten Kapitel (148—313) entfaltet. Die Christologie steht für Casel im Zeichen der Anthropologie: Der Christ ist berufen, in Christus umgestaltet zu werden. Dieses Ziel wird nicht durch eine subjektive Jesusfrömmigkeit erreicht, auch nicht durch eine bloße Wirkung der Sakramente, sondern durch eine objektive Anteilnahme an ihm durch die sakramentale Feier. Kritik an Casel wird in einer doppelten Richtung geübt: Die Mächtigkeit der Gnade wird „eher als Überwindung und Destruktion des Menschen gesehen denn als dessen Bestätigung und Weg zur Selbstverwirklichung" (184); ferner ist Teilhabe an Christus bei ihm in einer Weise Teilhabe am Verklärten, „daß die konkrete Gestalt und Geschichte des irdischen Jesus kaum zum Tragen kommt" (205f).

Die erstaunliche Vielfalt der Sakramententheologie Casels sucht Sch. durch die Darstellung der wichtigsten Aspekte in eine Systematik zu bringen. Neben Grund und Sinn der Sakramente wird auf die eher dürftige Begründung aus der Bibel verwiesen, der vorrangige Rückgriff auf die Theologie der Kirchenväter herausgestellt und die Beziehungen zu den heidnischen Mysterien als Bestätigung, nicht aber als Begründung für die Heilsgegenwart zurechtgerückt, um schließlich auf die eigentliche Mysteriengegenwart einzugehen, die als grundlegend neuer und mutiger Weg zum heutigen Begriff des Realsymbols gewürdigt wird.
In der knappen Zusammenfassung würdigt Sch. den epochalen Neuansatz im Theologieverständnis Casels durch die Überwindung der Neuscholastik, die überraschende Anthropozentrik und die beherrschende Rolle des Pneumas. Er meldet berechtigte Kritik an und deutet in den „weiterführenden Aspekten und Aufgaben" die richtige Spur an, die durch Casels unkritischem Festhalten an der zentralen Symbolstruktur der Kirche und der Sakramente gewiesen ist.
In der gegenwärtigen Situation, in der Liturgie weithin „praktiziert" wird ohne ihre theologische Dimension näher zu bedenken, kann man Sch. nur danken, auf Casel so eindringlich verwiesen zu haben und sein schwer zugängliches Werk in seiner Bedeutung für die gegenwärtige Diskussion um den Sinn der Sakramente erschlossen zu haben.

Linz *Hans Hollerweger*

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,—.

Der Verfasser will mit seiner Darstellung einer Eschatologie „fragenden und suchenden Menschen helfen, ihr persönliches Glauben selbst zu formulieren und zu begründen" (43).
Das Buch hilft dem Leser, die Aussagen der Bibel zu den Letzten Dingen zu verstehen. In einer gut verständlichen und eingängigen Sprache legt der Verfasser aus einer umfangreichen Kenntnis der Bibel, der apokalyptischen Texte und ihrer Auslegung in überzeugender Weise die Aussagen der Bibel zur Eschatologie vor. Zunächst zeigt er, wie in der Geschichte des im Alten Testament bezeugten Glaubens „nicht nach einem individuellen Leben nach dem Tod, nach einer Zukunft über den Tod des Individuums hinaus gefragt wird" (63), und wie aus dem Bekenntnis zum geschichtsmächtigen Gott der Glaube an eine Auferstehung des Gerechten und die Erwartung einer Zukunft für das Volk und schließlich eine universale Erwartung wächst. Die neutestamentlichen Einsichten werden vor dem Hintergrund der apokalyptischen Vorstellungen gedeutet.
In einem mehr systematischen Teil, in dem die Ergebnisse der biblischen Arbeit in der Geschichte des christlichen Glaubens vermittelt und in eine Begegnung mit dem Wirklichkeitverständnis des Menschen von heute gebracht werden (181—274), geht der Verfasser davon aus, daß die Eschatologie keine Antwort auf wissenschaftliche Fragen nach dem Ende des Menschen der Geschichte und des Kosmos gibt. Es wird nicht Neugierde befriedigt. „Die Schrift gibt Antwort auf existentielle Fragen, das heißt auf Fragen, die sich aus tief-menschlichen Erfahrungen stellen, von denen aus man mehr nach Er-lösung ruft, als nach Lösung sucht. Die Bibel läßt auch keinen *Sinn* entdecken, sie zeigt nur einen Weg als Aus-weg" (186). Das Bemühen des Verfassers, Vorstellungen auszuräumen, die das Glauben erschweren, ist anzuerkennen. Überlieferte Vorstellungen vom Fürbittgebet der Heiligen und dem Gebet für die Verstorbenen werden gerechtfertigt. Die Vermittlung bleibt bei sehr offenen Formulierungen, die ein an der Geschichte der Philosophie geschultes Denken nicht befriedigen. Die Stärke des Buches liegt in den biblischen Ausführungen. Sie verdienen Beachtung.

Passau *Philipp Schäfer*

SCHREITER ROBERT (Hg.), *Erfahrung aus Glauben.* Edward Schillebeeckx-Lesebuch. (328.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 38,—.

Nach K. Rahner und H. Urs v. Balthasar widmet der Herder-Verlag dem holländischen Dogmatiker E. Schillebeeckx ein „Lesebuch". Und es gilt festzuhalten, daß dieses unter den drei angebotenen das gelungenste sein dürfte.
Dabei bietet sich die systematische Theologie S. nicht von vornherein dafür an, Teile aus größeren Zusammenhängen herauszunehmen. Hg., ein in Amerika lehrender Schüler des holländischen Dogmatikers, geht aber sauber und zuverlässig zu Werk. Seine Einführungen erschließen die thematischen Zusammenhänge für Texte, die aus verschiedenen Epochen stammen. Daß hierbei hermeneutische Probleme erwachsen, wird keineswegs verschwiegen. Der bewußt kritische Hermeneutiker S. redet

davon selbst in einem kurzen Geleitwort (5 ff). Er verweist aber auch auf die Chancen, die ein solcher Reader bietet.
Die ausführliche Einleitung des Hg. (Edward Schillebeeckx — eine Einführung in sein Denken, 17—40) macht mit der Bandbreite des Denkens eines großen zeitgenössischen Theologen vertraut, der dann in den sorgsam ausgewählten Texten sehr unmittelbar vernehmbar wird. S. bleibt auch in „kleinen Portionen" eine präzise Herausforderung! Es ist u. E. eine stets verantwortlich reflektierte, keine billige Herausforderung. Und es ist redliche Theologie, trotz der Tatsache, oder gerade weil es eine mutige und leidenschaftliche Theologie ist. S. scheint zu beweisen, daß Leidenschaft und Wissenschaftlichkeit sich nicht ausschließen müssen.
Linz *Ferdinand Reisinger*

MAY GEORG, *Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche.* (Una Voce-Korrespondenz, Sonder-Nr.) (270.) 2. Aufl. Düsseldorf 1984. Kart. DM 15,—.

Der Verf. und die Zeitschrift sind bekannt, wie ihre Absichten und Anliegen. Hinter jeder Zeile des Buches steht die brennende Sorge um den Glauben der katholischen Christen (insbes. im deutschen Sprachraum), eine Sorge, der schon viele andere Ausdruck verliehen haben — nicht zuletzt Paul VI. und Johannes Paul II. Der Hauptinhalt der Schrift ist Kritik, die sich gegen Theologen richtet sowie gegen Katechismen und andere Lehr- und Arbeitsbücher für den Religionsunterricht, die aber auch vor der „Amtskirche" nicht haltmacht. Es werden dabei keine Pauschalurteile gefällt, sondern in 26 Kapiteln wird an zahlreichen Beispielen aus fast allen Traktaten der Dogmatik und mehreren Teilgebieten der Moraltheologie aufgezeigt, wie so manche in den zwei Jahrzehnten seit dem 2. Vatikanum in erschreckender Sorglosigkeit auf vielen Gebieten die geoffenbarte Wahrheit dem Horizont und dem Geschmack des „aufgeklärten", „modernen" Menschen angepaßt und die christliche Sittenlehre für den bequemen Lebensstil des Wohlstandsbürgers adaptiert haben.
So hart das Urteil des Verf. gelegentlich ist, — die Schriften des Neuen Testamentes haben noch viel härtere Worte für „Neuinterpretationen" des Glaubens. Nicht alles in der vorliegenden Arbeit ist auch schon Verurteilung, sehr vieles ist warnender Hinweis auf mißverständliche und bedenkliche Formulierungen. Eine nicht unbeträchtliche Zahl von beanstandeten Übersetzungen von Schrifttexten sind übrigens inzwischen im neuen Lektionar entsprechend der Endfassung der Einheitsübersetzung im Sinn des Verf. wieder geändert worden.
Vorbehalte des Verf. gegen zwei Bemerkungen in der Enzyklika „Redemptor hominis" (148 und 240) beruhen offenbar auf Mißverständnissen. Die theologischen Noten sind vielleicht das eine oder andere Mal um einen Grad zu hoch gegriffen. Zur Kritik an K. Rahner und Bischof Tenhumberg S. 183 sei auf die s. communis verwiesen (vgl. STh 3, q77, a 4). Die Rechtgläubigkeit eines S. 140 zitierten „bedenklichen Satzes" von K. Rahner ist durch den Zusammenhang gesichert.
Salzburg *Peter Eder*

GUTIÉRREZ GUSTAVO, *Die historische Macht der Armen.* (203.) Grünewald, Mainz 1984. Ppb. DM 36,—.

Der peruanische Theologe G. hat mit seinem Buch „Theologie der Befreiung" (deutsch 1973, ^{6}1982) das Thema der Befreiungstheologie stark ins Gespräch gebracht. Er war auch ein Verfechter dieser theol. Denkweise in der Vorbereitung der Bischofskonferenz von Puebla (1979). Die jetzt vorgelegte Aufsatzsammlung weist ihn als einen total engagierten, bisweilen (nicht zu Unrecht) hartnäckigen Kämpfer in den Anliegen der Befreiungstheologie aus. Die Absicht in den 5 großen Beiträgen (ein 6. über Bonhoeffer ist wohl nur als Anhang anzusehen) kreist um die wesentlichen (und gegenüber den römischen Glaubensbehörden strittigen) Fragen: „Option für die Armen", „Gott in der Geschichte" etc. Für wie grundlegend Theologen dieser Richtung die kirchlichen Aussagen des 2. Vatikanums und der Bischofskonferenzen ansehen, wird aus dem großen Aufsatz „Arme und Befreiung in Puebla" (80—124) ersichtlich. Naivität in der theol. Argumentation darf man Leuten wie G. kaum vorwerfen! Natürlich sind die Fragen wie jene nach der „integralen Befreiung" auf wissenschaftlichen Kathedern leichter (und ausreichender) zu erörtern als in der Situation, die nach Befreiung schreit; man spürt auf vielen Seiten (vgl. 104 f), daß die südamerikanischen Christen sensibel geworden sind gegenüber den europäisch-kirchlichen Zynismen, und sie vermuten (vielleicht zurecht) in den kritischen Einwänden gegen die Befreiungstheologen eine Strategie des Hinhaltens.
Dieses Buch dokumentiert keine geschlossene theol. Position. Diese Abhandlungen stehen aber nicht fremd nebeneinander; sie geben im Gesamten ein authentisches Bild von der selbständigen Position dieses Theologen.
Wer bei uns qualifiziert über die Befreiungstheologie mitdiskutieren möchte, wird an diesem Buch nicht vorbeigehen können (da man auch damit rechnen muß, daß manches darin wieder zu einem „Stein des Anstoßes" werden dürfte).
Linz *Ferdinand Reisinger*

ÖKUMENIK

PIFFL—PERČEVIĆ THEODOR und STIRNEMANN ALFRED (Hg.), *20 Jahre Ökumenismus* (PRO ORIENTE Bd. 8). (371, mehrere Bildtafeln) Tyrolia, Innsbruck 1984. Kart. S 390,— / DM 58,—.

Das Buch hält mehr als sein Titel verspricht. Es wird nicht nur ein Bericht über die letzten zwanzig Jahre ökumenischer Arbeit im Rahmen der Stiftung PRO ORIENTE geboten, sondern darüber hinaus werden die wichtigsten ökumenischen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die entscheidenden Dokumente des Einheitssekretariates, päpstliche Stellungnahmen zum Ökumenismus, eine Dokumentation über die ökumenischen Aspekte des Papstbesuches in Österreich 1983, ein trefflicher Überblick von *Christine Gleixner* über die ökumenische Arbeit in Österreich, eine Chronik von PRO ORIENTE und eine Dokumentation über einige

ökumenische Jubiläen und den 500. Geburtstag Martin Luthers aufgenommen. Im Rahmen des Berichtes von Chr. Gleixner werden außerdem sehr wichtige Dokumente aus früheren Jahren zum Abdruck gebracht, so z. B. Otto Mauers richtungsweisendes Statement über katholischen Ökumenismus aus dem Jahre 1963. Das Buch wird durch ein vorzügliches Sach- und Personenregister erschlossen, so daß es im besten Sinne des Wortes ein Handbuch für die ökumenische Arbeit darstellt. Es sollte in keiner Bibliothek von Priestern und ökumenisch engagierten Laien fehlen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SKOWRONEK ALFONS, *Martin Luther in ökumenischer Reflexion.* (170.) Akademia Theologii Katolickiej, Warschau 1984. Kart.

Es wäre voreilig, das Büchlein wegen seiner schlechten Druckqualität, des billigen Papiers, des dürftigen Einbands und der zahlreichen Druckfehler einfach beiseite zu legen. Davor müßten eigentlich schon die Namen der Autoren, die bei einem 1982 in Warschau gehaltenen Symposium zu Wort gekommen sind, warnen. *F. P. Sonntag* bietet einen Überlick über die katholische Sicht Luthers im Laufe der Jahrhunderte, *H. Schütte* weist auf theologische Themen bei Luther hin, die auch im Katholizismus Berücksichtigung verdienten und richtet umgekehrt einige Anfragen an Luthers Theologie, *O. H. Pesch* zeigt an der Formel „gerecht und Sünder zugleich" exemplarisch auf, wie Thesen des Reformators katholischerseits aufgearbeitet werden können, *R. Slenczka* behandelt die Katholizität der Kirche bei Luther („evangelisch", „katholisch", „orthodox" sollte eigentlich jede Kirche sein; die Konfessionen sollten keines dieser Merkmale ausschließlich für sich beanspruchen), *J. Brosseder* geht den ökumenischen Aspekten bei Luther nach (schriftgemäße Erneuerung, Rechtfertigung etc.), *A. Skowronek* skizziert die Entwicklung der Abendmahlslehre und *G. Sauer* das Menschenbild bei Luther. Den lebendigsten und aufwühlendsten Beitrag hat jedoch der älteste Referent geboten: *H. Thielicke.* Er handelte über „unerledigte Probleme der Reformation", doch könnte man den Titel gut erweitern auf das Christentum insgesamt. Es geht um Fragen wie das Verhältnis von Politik und Kirche, Diesseits und Jenseits, theoretisches und praktisches Christentum, um das dualistische Auseinanderklaffen der Bereiche.

Das Büchlein bietet weniger Fachwissenschaft als vielmehr Anregung zu einer erneuten — und immer wieder notwendigen — Auseinandersetzung mit dem Reformator.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

VOGEL ROLF (Hg.), *Ernst Ludwig Ehrlich und der christlich-jüdische Dialog.* (206.) Josef Knecht, Frankfurt 1984. Kart. DM 28,80.

Diese Lektüre ermöglicht Begegnung mit *E. L. Ehrlich,* dem aus deutsch-jüdischer Tradition stammenden Generalsekretär der Christlich-jüdischen Arbeitsgemeinschaft in der Schweiz und Direktor des europäischen Distrikts des B'nai B'rith, der sich seit vielen Jahren für den christlich-jüdischen Dialog einsetzt. B'nai B'rith, 1843 von deutschen Juden in USA mit humanistischer Zielsetzung gegründet, ist heute die größte jüdische Organisation der Welt. Die in USA übliche systematische Öffentlichkeitsarbeit von B'nai B'rith soll nun in Europa nachgeholt werden, um den Aufbau harmonischer und realistischer Beziehungen zur nichtjüdischen Umwelt zu fördern. Auf dieser Linie liegt vorliegende Publikation. Ein ausführliches Gespräch, das Hg. im Spätsommer 1983 in Basel mit E. führte, Reden und Aufsätze von 1960—1983, sowie eine Laudatio, die *Willehad Paul Eckart O. P.* anläßlich der Verleihung der Buber-Rosenzweig-Medaille an E. hielt, bilden den Inhalt. Einige zentrale Thesen seien herausgegriffen:

1. Die r. k. Kirche habe durch „Nostra aetate" erstmals den von Gott mit Israel geschlossenen Bund als bleibend gültig anerkannt, den Antisemitismus verworfen und beklagt. Das bedeute eine entscheidende Wende, da es einer Absage an die Judenmission gleichkomme. Diese sei von den Juden stets als theologische Endlösung angesehen worden.
2. Die Juden hätten den historischen Jesus in den letzten Jahren für sich zurückgewonnen und würden in Jesu Leben und Wirken wesentliche jüdische Möglichkeiten erkennen. Jesus sei von den Juden als Messias der Heiden anzuerkennen, da mit ihm das Heil von den Juden zu den Heiden komme.
3. Die Christologie trenne jedoch Juden und Christen. „Je mehr sich Juden mit Jesus beschäftigen, desto mehr erkennen sie, was Christen aus diesem Juden Jesus gemacht haben, wie sie ihn entstellten und verfremdeten. Für Juden, für jeden geschichtsbezogenen Menschen war Jesus kein hellenistischer Heros, sondern ein palästinensischer Jude seiner Zeit, der hoffte, die Endlösung möge noch in seinen Tagen erfolgen, und er selbst sei ein Werkzeug in diesem Erlösungsprozeß" (15).
4. Das Gemeinsame zwischen Christentum und Judentum bestehe „im Glauben an den einen Gott, in der biblischen Ethik, die Jesus gelegentlich radikalisiert, nicht aber negiert, und in der Verbindlichkeit einer in Gott gegründeten Moral" (16).
5. In der NS-Zeit sei durch die furchtbare Bedrohung eine neue Solidarität zwischen Christen und Juden entstanden. „Eine christlich-jüdische Partnerschaft entstand erst vor dem Hintergrund von Auschwitz, nicht vorher" (38). Das Thema „Katholische Christen und Juden während der NS-Zeit" müsse daher zeitgeschichtlich noch besser aufgearbeitet werden.

Meiner Ansicht nach hätten manche, für den Dialog wichtige Begriffe wie Jude, Judentum, Volk, Nation, Zionismus usw. besser abgegrenzt und umfassender erklärt werden müssen.

Den an tiefergehenden theologischen Reflexionen interessierten Leser verweist E. selbst auf *Franz Mussner,* Traktat über die Juden, München 1979 (29); vgl. Rez. ThPQ 128 (1980) 405 f. Sicherlich wären auch noch ausführlichere Stellungnahmen wichtig gewesen zum Fragenkomplex einer aus dem Erwählungsbewußtsein des jüdischen Volkes sich ergebenen Verpflichtung zu Ethik und Moral im Vergleich zur historischen Realität und der daraus sich notwendigerweise ergebenden Spannung im Zusammenleben mit den Völkern. Bereitschaft zur Selbstkritik ist ja Voraussetzung eines fruchtbaren Dialoges. Sie klingt an, wenn E. feststellt: „Das Leid hat das

jüdische Volk vielleicht nicht ethisch geläutert, aber es hat die Juden bewußter gemacht . . ." (173).
Zusammenfassend kann man das Büchlein als wertvolle Information über den derzeitigen Stand des christlich-jüdischen Dialoges bezeichnen, in verständlicher Weise dargeboten, hauptsächlich auf die Verhältnisse in Deutschland und der Schweiz Bezug nehmend. Religionslehrern kann es als Fundgrube vor allem kirchenhistorischer Materialien dienen.
Gmunden *Josef Lettl*

HENRIX HANS HERMANN (Hg.), *Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott.* Zum Werk von Emanuel Levinas. (112.) Einhard-Verlag, Aachen 1984. Kart. DM 12,—.

Vierzig Jahre sind seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs verstrichen. Ein Anlaß, sich zu erinnern an das Grauen auf den weltweiten Schlachtfeldern, aber auch der bestialischen Vernichtung vieler, vorab der Juden in den Konzentrationslagern. Aber, wurde nicht die schreckliche Schuld Anlaß zu einem neuen Dialog mit dem Judentum?
Die Bischöfliche Akademie des Bistums Aachen bemüht sich seit über 25 Jahren in zahlreichen Symposien zur Zusammenarbeit zwischen Judentum und Christentum, deutschem Volk und Juden beizutragen. Der vorliegende schmale Band ist die Frucht eines solchen Symposions, in welchem besonders auf das Werk des jüdischen Philosophen Emanuel Levinas eingegangen wurde und Levinas selber einen eigenen Beitrag leistete.
Hans Hermann Henrix, Dozent der Bischöflichen Akademie Aachens, gibt einen kurzen Einblick in die Tätigkeit dieser Symposien; *Bernhard Caspar,* Religionsphilosoph aus Freiburg, führt in die Besonderheit des Denkens von E. Levinas ein; *Marco M. Olivetti,* Religionsphilosoph der philosophischen Fakultät der röm. Universität, stellt sich seiner phil. Fragestellung; *Emanuel Levinas* selber meditiert über die Idee des Unendlichen in uns; *Adriaan Peperzak,* Professor für Philosophie in Nimwegen, fragt nach der Bedeutung Levinas für das christliche Denken. Auszüge aus einem Podiumsgespräch mit Levinas über „das Prophetische ist das Ethische" beschließen diesen Sammelband.
Emanuel Levinas wurde 1906 in Kowno/Litauen geboren, erlebte als Schüler in Charkow die Oktoberrevolution und wandte sich als Student, obwohl typischer Ostjude, westlichen Philosophen zu, besonders den Werken Edmund Husserls und Martin Heideggers. Während der Zeit des Zweiten Weltkrieges war er in einem deutschen Lager interniert. Seine ganze Familie wurde ausgerottet. Seither lebt er in Frankreich.
Die Gedanken E. Levinas kreisen um die Probleme der Transzendenz, um jenes Seiende, „welches das von meinem Ego ausgehende Welterschließen immer schon gesprengt hat: der Andere". Im „Antlitz des Anderen", in „seiner Hoheit, seiner unhintergehbaren Ursprünglichkeit" ereigne sich der Überstieg, die Begegnung (vgl. S. 23 f). Der Andere darf nicht „wie ein Weltgegenstand" behandelt werden, denn das hieße „ihn zu töten". Levinas setzt dieser Zumutung das apodiktische „Du sollst nicht töten!" entgegen. Ja sogar: „Du kannst mich nicht töten!", denn selbst dann, wenn ich den Anderen töte, das leibliche Leben nähme, würde er „dich immer anschauen". Vom Ansatz der unauslöschlichen menschlichen Existenz her eröffnet sich Levinas eine neue Wirklichkeit bis hin zu einem Gottesverhältnis.
Was bedeutet Levinas für das christliche Denken? Adriaan Peperzak geht auf einige Positionen von Levinas' Gedankengänge ein und konfrontiert sie christlichem Denken. Wenn Levinas auch mit der Schärfe seines Urteils manche christliche Denkschemata überprüft, so scheint es uns, daß er doch zu sehr der jüdisch-biblischen Gedankenwelt verhaftet bleibt, um den Zugang zum eigentlich Christlichen, z. B. zu Inkarnation, Kreuzestod Jesu oder auch Auferstehung, in entsprechender Weise zu finden. Auch sei darauf verwiesen, daß die Ursache für den Antisemitismus nicht allein auf Seite des Christentums gesucht werden darf. — Das sind nur ein paar Anmerkungen; denn auf den Inhalt dieser gedanklich sehr dichten Aufsätze einzugehen, das würde diesen Rahmen sprengen. Hingewiesen sei noch, daß eine kurze Bibliographie, ein knappes Personen- und Sachregister die Erschließung erleichtern. (Daß sich auch Druckfehler eingeschlichen haben, das sei nur am Rande angemerkt: vgl. S. 90, Zeile 13).
Linz *Josef Hörmandinger*

FIEDLER PETER / MINZ KARL-HEINZ / RECK URSULA (Hg.), *Lernprozeß Christen — Juden.* Ein Lesebuch. (288.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Ppb. DM 34,—.

Diese Zusammenstellung von Texten zum Thema Judentum — Christentum ist als Lesebuch für die Arbeit in Schule, Jugendgruppen und Erwachsenenbildung gedacht. Die Texte, die von der Bibel über den Talmud bis zu gegenwärtigen kirchlichen Verlautbarungen reichen und von christlichen wie (mehrheitlich) jüdischen Autoren stammen, sind um neun Themenkreise gruppiert: Wer ist Jude? der Bund; die Tora als Zeichen des Bundes; die Feier des Bundes in Familie und Gemeinde; Wurzeln des Christentums im Judentum; Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Religionen; Zuordnungsmodelle; Vorurteile; gemeinsame Aufgaben. Es folgen als Ergänzung zwei „Aufbaukurse" zu den Themen Volk und Land, d. h. zur jüdischen Geschichte sowie zur Entwicklung Palästinas und des Staates Israel.
Man muß die Zusammenstellung der Texte als gelungene Einführung christlicher Leser in das Judentum bzw. in die Frage des christlichen Verhältnisses dazu betrachten. Viele Texte, gerade solche, die von christlichen Theologen stammen, sind allerdings nicht so direkt für das angepeilte Publikum verwertbar, da die Sprache zu „fachtheologisch" geraten ist; doch für den Religionslehrer bzw. Referenten in der Gruppenarbeit sind fast alle Texte äußerst nützlich. Das darin gebotene Bild des Judentums ist frei von Polemik und Vorurteil, wohltuend sachlich, auch nicht philosemitisch angekränkelt. Im Teil über das Land Israel kommt jedoch meines Erachtens die Palästinenserfrage viel zu kurz, was jedoch nicht am hier vornehmlich zitierten *E. L. Ehrlich* liegt, sondern an der Zusammenstellung der Textproben. Was die jüdische Geschichte betrifft, ergibt der übermäßige Anteil der Zitate aus *L.*

Trepp ein doch etwas zu einfaches holzschnittmäßig reduziertes Geschichtsbild; ich hätte hier die Verwendung etwa der jüdischen Geschichte von *H. H. Ben-Sasson* bei weitem vorgezogen. Auffallend ist die starke Präsenz von *A. Heschel*, demgegenüber *M. Buber* stark zurücktritt. Sollte man darin ein allgemeines Nachlassen des Interesses deutschsprachiger Christen an *Buber* feststellen können (innerjüdisch hat er diese Bedeutung nie gehabt)? Eine stärkere Rezeption von *Heschel* ist jedenfalls ein Positivum; doch bleibt die Problematik bestehen, daß die christlicherseits bevorzugten jüdischen Autoren vielfach nicht dieselbe Bedeutung innerhalb der jüdischen Gemeinschaft haben und die am christlich-jüdischen Dialog beteiligten Juden aus einem sehr begrenzten Spektrum des Judentums stammen, wobei die Orthodoxie völlig fehlt.

Wien *Günter Stemberger*

LENGSFELD PETER (Hg.), *Ökumenische Praxis.* Erfahrungen und Probleme konfessionsverschiedener Ehepartner. (444.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. Ln. DM 98,—.

1959 erschien das für die Zeit vor dem II. Vatikanum weithin maßgebende Werk für Mischehenfragen von *Sucker/Lell/Nitschke:* „Die Mischehe. Handbuch für die evangelische Seelsorge". Ein Vierteljahrhundert danach sind Befund und Richtlinien stark überholt und revisionsbedürftig. Das Vaticanum II und das Motuproprio „Matrimonia mixta" Papst Pauls VI. von 1970 und die darauffolgenden Verhandlungen zwischen den Kirchen haben zu einer starken Auflockerung bisher sehr starrer Haltungen geführt; die Literatur vom Traktat bis zum wissenschaftlichen Werk in Einzelbereichen ist nahezu unübersehbar geworden. Der angezeigte Band enthält ein Literaturverzeichnis von acht Seiten! Seit 1967 der österreichische evangelische Bischof *Gerhard May* auf der Weltkirchenkonferenz in Neu-Delhi auf die Schwierigkeiten von Minderheitskirchen aufmerksam machte, die durch die hohe Anzahl von Mischehen erwachsen, ist diesen Fragen intensiv nachgegangen worden. Im deutschen Sprachraum haben 1981 immerhin 25 % aller Eheschließungen zwischen Katholiken und Evangelischen stattgefunden. Für Österreich bedeutet das, daß in städtischen Gemeinden bis zu 80 % aller evangelischen erwachsenen Gemeindeglieder in Mischehen leben; für Niedersachsen oder Holstein mag das auf römisch-katholischer Seite ähnlich empfunden werden.

Harding Meyer vom Straßburger Institut des Lutherischen Weltbundes für Ökumenische Forschung sieht in dem vorliegenden Band anhand von 50 ausführlichen biographischen Interviews das wesentliche Ergebnis darin, daß er so nahe an die Problematik konfessionsverschiedener Ehen heranführt, wie es im Rahmen einer Studie überhaupt sein kann und fragt mit dem Ergebnis der Verfasser, ob die Kirchen mit ihren bisherigen Bemühungen die Gefahren der Instabilität und Kirchenentfremdung in Mischehen nicht eher verstärken oder gar mitauslösen statt zu mindern oder überwinden.

Wie dies die Verfasser *(Helmut Geller, Erika Feighofen, Bernd Overhage)* im Verein mit dem Herausgeber *Peter Lengsfeld* tun, das muß man mit Spannung selbst lesen. 50 Ehepaare — 50 Romane, und sehr oft beschämend für Seelsorger, Gemeindeangestellte und auch Rechtsvorschriften beider Konfessionen. Der Band ist eine Fundgrube für pastoraltheologische Beobachtungen, „wie man es gerade nicht machen oder sagen solle" und wie die Offenheit des Seelsorgers Türen im Menschenherzen öffnen kann. Die Selbstverständlichkeit des Katholisch- oder Evangelisch-Seins trotz geringen Gebrauchmachens davon, Konfessionalität als Merkmal des Familienverbandes, die Bedeutung des Heimatpfarrers und die Zugehörigkeit zur Gemeinde als Bindung an den Ortspfarrer und daher die erwünschte Präsenz beider Pfarrer bei der Trauung, Erinnerungen an gelungene Begegnungen und negative Erfahrungen mit einem Pfarrer, Sehnsucht nach lebensnaher Predigt und Sehnsucht auch nach Hausbesuchen durch den Seelsorger, Ernstgenommenwerden als Person und Gemeindeglied! — wo ist das über die Mischehenfrage hinaus an Einzelfällen so deutlich gemacht als in diesem Band! Nimmt man noch die Not dazu, die im Kapitel über Abendmahl und Kommunion gerade für die in der Eucharistie lebenden Mischehenpartner geschildert wird, so wird man den Band wohl als eine Art Beichtspiegel für kirchlich-seelsorgerliches Handeln in beiden Konfessionen sehr ernst zu überdenken haben.

Leonding *Leopold Temmel*

SCHÖPSDAU WALTER, *Konfessionsverschiedene Ehe.* Ein Handbuch. Kommentar und Dokumente zu Seelsorge, Theologie und Recht der Kirchen. (Bensheimer Hefte 61). (192.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. Kart. lam.

Der Band enthält in knapper Form die wichtigsten Dokumente gemeinsamer römisch-katholischer und evangelischer Texte zur Mischehenfrage. Sie beschränken sich auf Deutschland und sind in der Substanz sehr ähnlich den von der gemischten Kommission der beiden Kirchen in Österreich erarbeiteten Richtlinien: Gemeinsames Wort der katholischen Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Zusammenarbeit in der Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen (18. Januar 1971); Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Ehevorbereitung konfessionsverschiedener Ehepartner (1974); Ja zur Ehe — Wort der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission (1981); Gemeinsame kirchliche Empfehlungen für die Seelsorge an konfessionsverschiedenen Ehen und Familien (1981); Gemeinsame kirchliche Trauung (hg. von der Deutschen Bischofskonferenz und dem Rat der EKD, 1971). Hierzu kommen noch katholische Texte wie das Motuproprio „Matrimonia mixta" (1970), Ausführungsbestimmungen der Deutschen Bischofskonferenz (1970), ein Auszug aus „Familiaris consortio" (1981) und die Bestimmungen des CIC von 1983.

Den Dokumenten vorausgeschickt ist ein Kapitel über das Eheverständnis: Ehe als Institution, als personale Liebesgemeinschaft, als Sakrament, als „weltlich Ding", schließlich das Scheitern der Ehe. In einem weiteren Kapitel behandelt der Verfasser die Wandlungen im Erscheinungsbild der konfessionsverschiedenen Ehe, ihre Stellung im römisch-katholischen Kirchenrecht, Statistisches und Fragen

der Seelsorge. Hier sind die kurzen Ausführungen über religiöses Leben in der Familie, über die Feiern des Kirchenjahres und die Möglichkeiten der Kirchengemeinden besonders wertvoll, Ehepartner und Kinder, die nicht der eigenen Kirche angehören, bei Erstkommunion oder Konfirmation „in ihren Gefühlen und Erwartungen abzuholen".
Für Seelsorger und pfarramtliche Mitarbeiter beider Kirchen ein guter und gedrängter Überblick über Fragen der konfessionsverschiedenen Ehe.
Leonding *Leopold Temmel*

PASTORALTHEOLOGIE

BREID FRANZ, *Landpastoral im Kontext der Entwurzelung.* (432.) Veritas, Linz 1984. Brosch. S 348,— / DM 49,80.

Wo liegen die Ursachen der heutigen religiösen Krise des ländlichen Raumes? Gibt es Ansätze in der Pastoral, die einen Weg in die Zukunft weisen können? Wie müssen künftige Pastoralstrukturen im ländlichen Raum aussehen, damit die „Kirche wirklich im Dorf" bleibt?
Darauf und auf viele andere Fragen, die sich im Zusammenhang mit der Landpastoral stellen, versucht die systematische, wissenschaftlich exakt durchgeführte, gut lesbare Studie des Autors Antwort zu geben.
Ausgehend von einer gründlichen soziologischen Analyse des ländlichen Raumes und der Darstellung der religiös-kirchlichen Situation auf dem Land im Blick auf das Phänomen der Entwurzelung, bietet der Verfasser eine umfangreiche theologische Reflexion der analysierten Daten und Fakten und stellt die sich daraus ergebenden pastoralpraktischen Konsequenzen zur Diskussion.
Linz *Der Verlag*

LUDWIG HEINER / SEGBERS FRANZ (Hg.), *Handbuch der Arbeiterpastoral.* (Sonderbd. zur Reihe: Arbeiterbewegung und Kirche). (184.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 24,—.

Arbeiterpastoral ist immer noch — und wird es wohl auch noch bleiben — eine dornenvolle Aufgabe in der Seelsorge. Mit der vermehrt in Gang gekommenen theologischen Theorie zum Thema Arbeit (auch im Zusammenhang mit „Laborem exercens") ist es noch nicht getan. Was es notwendig braucht, sind praktische Hilfen, die die Entfremdungskluft zwischen Theologie und Arbeitswelt überbrücken helfen. Eine Hilfe in dieser Richtung möchte dieses — trotz des großen Titels recht handliche — Handbuch sein.
Nach den Grundsätzen von Joseph Cardijn („Sehen-urteilen-handeln") sind hier die Überlegungen gruppiert: Zuerst Berichte aus der Arbeitswelt; dann Überlegungen zur Lebenslage der Arbeiterschaft und die Konfrontation mit dem Evangelium; das Kapitel „Handeln" orientiert sich „auf dem Weg der Nachfolge Jesu". Ein Dutzend Seiten „Reflexion" wollen die Methoden der Arbeiterpastoral erörtern. Das Buch hat keinen weitschweifigen wissenschaftlichen Apparat, aber recht wertvolle „Lesehilfen". Für die Österreicher mag es ein Zeichen der Wertschätzung guter Arbeit sein, daß eine ganze Reihe von österreichischen Publikationen in diese „Lesehilfen" aufgenommen ist.
Linz *Ferdinand Reisinger*

SPORKEN PAUL, *Begleitung in schwierigen Lebenssituationen.* Ein Leitfaden für Helfer. (192.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1984. Kart. DM 19,80.

Es werden damit vorwiegend „Helfer im Gesundheitswesen" angesprochen. Im ersten Teil werden grundsätzliche Fragen „der Begleitung" als notwendige Ergänzung pflegerischen und ärztlichen Handelns erörtert. In Kapiteln über „Selbstentfaltung", „Begleitung als zwischenmenschliches Geschehen", „Denkmethoden und Definition" wird zu heute vielzitierten Schlagworten und Therapiekonzepten Stellung genommen. Es soll beim Leser grundsätzlich „der Blick für Lebensprobleme" in Bezug auf die dabei notwendige Begleitung sensibilisiert weren. Vorgestellt wird ein Menschenbild, „dem die grundsätzliche Aufgabe gestellt ist, in Solidarität mit seinem Mitmenschen wirklich Mensch zu werden". Begleitung setzt dabei personale Reifung im Wachstum zwischen Selbsterfahrung, Selbstbeschränkung und transpersonaler (religiöser) Daseinserfahrung voraus. Ähnlicher Wert wird auf „Solidarität" gelegt, worunter verstanden werden soll, daß „der Helfer den anderen so annehmen soll, wie er ist".
Thematik und Durchführung dieses Leitfadens für Helfer läßt vor allem im 2. praktischen Teil den Krankenhausseelsorger und langjährigen pastoralen Ausbildungspraktiker (Nijmegen/Maastricht) wiedererkennen, wie er mit seinem — ebenfalls bei Herder erschienenen — Buch: „Was Sterbende brauchen" hierzulande einen größeren Leserkreis fand. In Kapiteln: Einladung zur Begleitung bei Schmerzbekämpfung, bei sexuellen Problemen, bei Alten, bei Sinnfragen und konkreten Krisensituationen werden praxisnahe Probleme des Helfers und des Hilfesuchenden angesprochen. Sie können auch nichtprofessionell in Krankenbetreuung arbeitende Pädagogen und Theologen anregend und hilfreich informieren.
Zwei Drittel der umfangreichen Literaturhinweise setzen allerdings holländische oder englische Sprachkenntnisse voraus, beziehen sich aber nicht auf Textverständnis, sondern auf Herkommen und Begründung des Anliegens.
Linz *Anton Hagen*

BISER EUGEN, *Dasein auf Abruf.* Der Tod als Schicksal, Versuchung und Aufgabe. (152.) Patmos, Düsseldorf 1981. Ppb. DM 18,80.

LÜCKEL KURT, *Begegnung mit Sterbenden.* „Gestaltseelsorge" in der Begleitung sterbender Menschen. (240.) (Gesellschaft und Theologie, Abt. Praxis der Kirche, Nr. 36). Kaiser, München 1981. Ppb. DM 26,—.

SCHMATZ FRANZ, *Das Ziel vor Augen.* Sich selbst und andere auf das Sterben vorbereiten. (80.) Herder, Wien 1982, Ppb. S 72,—.

Drei Bücher, die sich mit Tod und Sterben in ganz verschiedener Weise auseinandersetzen:
Eugen Biser bietet in seinem Buch eine großangelegte

Meditation über den Tod. „Lernt den Sinn des Todes fassen" (Novalis) steht als Leitwort am Beginn. Die Überlegungen bewegen sich hauptsächlich auf philosophisch-ästhetischer Ebene. Darin läge die Gefahr der Verengung durch den jeweils gewählten Einstieg. Biser sucht diese Verengung zu vermeiden, indem er vom schreckenerregenden Erlebnis des Todes direkt ausgeht, diesen Tod „zu uns kommen, in uns zu Wort kommen lassen" will. Der Tod als Schritt in die „Seinsform der Hingabe" und als Abgrund, der ständig nach Gott ruft, sind zwei Gesichtspunkte, die deutlich herausgehoben werden. Über die philosophische Erkenntnis wird die Aussage der Kunst gestellt, in der aus der Verlassenheit des Todes hinübergeführt wird in die Erfahrung einer liebenden Umarmung.

Wesentlich praxisbezogener schreibt *Kurt Lückel* in der „Begegnung mit Sterbenden". Das Buch ist aus der unmittelbaren Betroffenheit der eigenen Begegnung mit dem Sterben geschrieben. Lückel ist Krankenhausseelsorger und Gestalttherapeut. Diese Therapie versucht immer den ganzen Menschen im Blick zu haben. Neben den leiblichen, geistigen und emotionellen Dimensionen soll auch die Geschichte des Menschen und seine Umwelt miteinbezogen werden. So wird der Sterbende mit seiner ganzen „Lebensgestalt" konfrontiert, der Tod ist als Abschluß und Vollendung des Lebens eine natürliche Gegebenheit. Sterben soll menschlicher gestaltet werden! „Der Zyklus des Lebens beginnt in der Innigkeit und er sollte in der Innigkeit schließen; er beginnt im Dialog der Berührung, der Blicke, im Aufgehoben- und Getragensein, und er könnte in einem solchen Dialog den Abschluß finden, wenn wir den Mut aufbrächten, Sterbende zu begleiten." Das Buch möchte Mut machen dazu.

Ganz konkrete Hilfen für die Begleitung von Sterbenden bietet das kleine Büchlein von *Franz Schmatz*: „Das Ziel vor Augen". Einfache Überlegungen und Gebete wollen Hilfe sein vom Augenblick der ersten Gewißheit an („Das darf doch nicht wahr sein!") über das gemeinsame Ringen um den Glauben bis zur Frage: „Wie richtig trauern?" — das Leben geht weiter! Dabei werden auch ganz einfache Handreichungen nicht übersehen, die dem Sterbenden seine Situation leichter machen können.

Linz *Johann Bergsmann*

KIRCHENGESCHICHTE

ERBSTÖSSER MARTIN, *Ketzer im Mittelalter.* (235. u. 130 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Ln. DM 79,—.

Das bibliophil gestaltete, schön gedruckte und prachtvoll illustrierte Buch hält inhaltlich nicht ganz, was es verspricht. Die Ausführungen über das Waldensertum in Österreich z. B. sind trotz des Vorhandenseins neuerer Literatur sehr allgemein gehalten. Steyr wird auf Abb. 80 in Niederösterreich lokalisiert, entsprechend weit auseinander werden auf der Karte S. 204 Garsten und Steyr eingezeichnet. Auf ebendieser Karte heißt Krems (NÖ.) übrigens „Kremz". Die wichtige Arbeit von *A. Patschovsky* über den „Passauer Anonymus" bleibt ebenso unberücksichtigt wie die einschlägigen Studien von *E. Novak* und von *P. Segl*. Die sozialgeschichtliche Einordnung der Ereignisse scheint mir besser gelungen zu sein als die theologische. So vermittelt das Buch zwar einen interessanten und gut lesbaren Überblick, wissenschaftlichen Ansprüchen vermag es jedoch nicht voll zu entsprechen. Der Verfasser macht zwar diesbezügliche einschränkende Bemerkungen (11), aber auch sie können die vorkommenden Flüchtigkeiten und Fehler nicht entschuldigen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KÜHNEL HARRY (Hg.), *Alltag im Spätmittelalter.* (384 mit 430 Abb., davon 48 in Farbe) Styria, Graz 1984. Ln. S 540,—.

Unsere Geschichtsdarstellungen leiden vielfach darunter, daß sie zu sehr von den Herrschergestalten (Päpsten und Kaisern) sowie Reichstagen und Konzilien ausgehen und das Alltagsleben der Menschen vernachlässigen. Hier füllt dieser mit Liebe gestaltete Band eine Lücke. Schon das Betrachten der 430 Abb. öffnet uns die Augen für viele Dinge, die wir bisher auf Kunstwerken oder Gebrauchsgegenständen des Spätmittelalters übersehen haben. Die einfühlsamen Texte mit den weiterführenden Literaturangaben erweisen sich als Fundgrube. Das 1969 vom Herausgeber initiierte „Institut für mittelalterliche Realienkunde Österreichs" in Krems a. D. hat das Material gesammelt, das in diesem schönen Buch für ein breites Lesepublikum aufbereitet wurde.

In dieser Zeitschrift ist vor allem auf die Kapitel zu verweisen, die religiöse Thematiken behandeln. *H. Kühnel* greift den Bereich der spätmittelalterlichen Frömmigkeit auf (Reliquienwesen, Heiltümer, Wallfahrten, Heiligenverehrung, Devotio moderna), *G. Jaritz* behandelt das Sterben des Menschen, *E. Vavra* widmet der Kunst — und hier wieder besonders der religiösen Kunst — einen umfangreichen Beitrag.

Wir stark das Religiöse in das mittelalterliche Leben eingriff, ist bekannt. Trotz oft großer materieller Not hat der damalige Mensch das Leben manchmal leichter bewältigt als der Mensch unserer Tage. Die ständige Konfrontation mit dem Tod, der noch nicht verdrängt wurde, hat paradoxerweise die Angst vor dem Tod relativiert und das Leben erleichtert. „Der mittelalterliche Mensch ist . . . stark in das Sterben anderer einbezogen. Daß sich dadurch seine eigenen Chancen vermehren, selbst die Hilfe zahlreicher anderer zu erlangen und eines guten Todes zu sterben, ist für ihn offensichtlich" (122).

Leider verzichtet das Buch auf ein Register. Dadurch wird seine Auswertung erschwert. Wer vermutet schon, daß das „Baden" im Kapitel über den Tod behandelt wird (141)? Daß das „geistliche Schauspiel" unter „Liturgie" eingereiht ist, ist schon eher zu erwarten. Das Bruderschaftswesen, auch ein wichtiger Bereich mittelalterlichen Lebens, wird in dem Werk kaum berücksichtigt. Auch andere Lebensäußerungen, etwa die schon genannte Liturgie, sind auffallend kursorisch behandelt. Aber niemand wird von einem Buch alles erwarten. Ein wertvoller, schöner und auch unterhaltsamer Einstieg in den spätmittelalterlichen Alltag wird auf jeden Fall geboten. Bei der vorzüglichen Ausstattung des Werkes ist auch sein Preis günstig.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

WENGER J. C., *Die Täuferbewegung.* Eine kurze Einführung in ihre Geschichte und Lehre. (176 .) Oncken, Wuppertal—Kassel 1984. Kart. DM 12,80.

Das kleine Buch bietet einen guten Überblick über Entstehung und Geschichte des Täufertums. Von einem Insider geschrieben, vermittelt es auch anderen Christen interessante Aspekte, vor allem Einblicke in das Lehrgebäude. Der gelegentliche Radikalismus (z. B. der Täufer in Münster) wird nicht verschwiegen. Während die Schweiz und die Niederlande mit Recht starke Berücksichtigung finden, werden andere Gebiete, in denen das Täufertum auch einmal eine große Rolle gespielt hat (z. B. Oberösterreich), praktisch übergangen. Der beigegebene Aufsatz von *M. Bärenfänger* über den Täufer-Theologen B. Hubmaier gehört zum Besten des Buches. Über das gegenwärtige Täufertum wird leider nicht informiert.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

GERNET JACQUES, *Christus kam bis nach China.* Eine erste Begegnung und ihr Scheitern (344.) Artemis-Verlag, Zürich 1984. Ppb. sfr 58,— / DM 68,—.

Der Rezensent ist zwar nicht in der Lage, die vom Autor herangezogenen Quellen zu überprüfen. Unter der Voraussetzung, daß sie gewissenhaft verarbeitet wurden, ist das Ergebnis beachtlich. Demnach waren die Resultate der jesuitischen Akkomodationsmethode um 1600 nicht so großartig, wie es oft hingestellt wurde. Die Missionare wurden zumeist nur so lange respektiert, als man ihre Bekehrungsabsichten nicht merkte. Der Verfasser formuliert wie folgt: „Solange die Missionare als sittenstrenge Gelehrte und als Verteidiger der chinesischen Tradition erschienen waren, hatte man sie mit Wohlwollen betrachtet; erst als man besser über ihre Lehre Bescheid wußte, wandte man sich gegen sie." Die Kirchengeschichtsschreibung wird an diesem Buch in Zukunft nicht vorübergehen dürfen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

BIEMER GÜNTER und HOLMES JAMES DEREK (Hg.), *Leben als Ringen um die Wahrheit.* Ein Newman Lesebuch. (348, mehrere Bildtafeln) Matthias Grünewald, Mainz 1984. Ppb. DM 38,—.

Der bedeutende Theologe, Ökumeniker und Kardinal John Henry Newman († 1890) hat ein so umfassendes Werk hinterlassen, daß der hektische Mensch unserer Tage davor kapitulieren muß. Wir haben daher den Herausgebern dieses Buches sehr zu danken, daß sie eine vorzügliche Auswahl aus dem Werke Newmans erstellt haben, die schon durch das Inhaltsverzeichnis gut erschlossen ist. Zusätzlich ist ein Verzeichnis der Schriftstellen und ein Namens- und Ortsregister angefügt, so daß alle wichtigen Bereiche, mit denen sich Newman beschäftigt hat, zugänglich werden. Eine Chronologie seines Lebens und eine gediegene Einführung in seine Gedankenwelt und in seine Biographie runden das Werk neben einigen guten Abbildungen ab. Da es nicht Sinn dieser Anzeige sein kann, sich mit Newman selbst auseinanderzusetzen, seien wenigstens Hinweise auf den Inhalt des Buches geboten. Es gliedert sich in Texte aus selbstbiographischen Schriften; Elemente zu einer Theorie der religiösen Bildung; Probleme im Zusammenhang mit Gewissen und Theologie; Fragen der Gotteslehre und der Christologie; Gedanken über Kirche, Sakramente und Stellung des Laien; spirituelle Texte; Predigten und Gedichte.

Das Buch läßt kaum Wünsche offen, freilich ist zuzugeben, daß sich Newman im Abstand der Jahre gelegentlich etwas mühsam liest. Doch die Auseinandersetzung lohnt sich und könnte unsere Verkündigung befruchten.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HEHL ULRICH, *Priester unter Hitlers Terror.* Eine biographische und statistische Erhebung. (Reihe A: Quellen, Band 37 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte). (XCII + 930.) Ln. DM 98,— / S 764,—.

Wer (wie der Rezensent) ähnliche Arbeiten (wenn auch nur für den begrenzten Bereich des Bistums) gemacht hat, weiß die Mühe, die hinter dem Unternehmen steckt, ebenso zu schätzen wie die erzielten Ergebnisse. Im Titel wird leider nicht angegben, welches Gebiet behandelt wird, daß Österreich z. B. unberücksichtigt bleibt.

Die Dokumentation stellt die erste Zusammenfassung der politisch motivierten Zwangsmaßnahmen des NS-Regimes gegen die katholische Geistlichkeit Deutschlands dar. Das Ergebnis rechtfertigt den dramatischen Titel des Buches. 8021 Betroffene wurden namentlich und mit Angabe des „Falles" erfaßt, das sind über ein Drittel des damals amtierenden Welt- und ein knappes Fünftel des Ordensklerus; sie waren von insgesamt 22.703 Strafmaßnahmen betroffen. Die Maßregelungen zeigten alle Möglichkeiten der nationalsozialistischen „Gegnerbekämpfung", angefangen von beruflichen Diskriminierungen über Gestapoverhöre, Ausweisungen, Geld- und Freiheitsstrafen bis hin zur KZ-Haft. 418 Geistliche, 55 mehr als bislang bekannt, waren KZ-Häftlinge; 110 davon kamen um; 59 weitere wurden hingerichtet oder starben in der Haft.

Der oft gemachte Vorwurf, die katholische Kirche Deutschlands habe mit dem NS-Regime kollaboriert, kann nach dieser Dokumenation nicht mehr gut aufrecht gehalten werden.

Sehr nützlich finde ich die „Erläuterung häufig auftretender Sachbegriffe" (LXV —LXIX). Wenig befriedigend sind dagegen die Literaturangaben zu den einzelnen Personen. Sie sind so spärlich, daß man auf sie auch verzichten hätte können; auch sind sie nicht ganz leicht identifizierbar, da das beigegebene Abkürzungsverzeichnis nicht angibt, unter welchem Autor das entsprechende Werk im Literaturverzeichnis aufscheint. Über zahlreiche Geistliche wäre übrigens weitere Literatur zur Verfügung gestanden.

Berücksichtigt man die Fülle des ausgewerteten Materials, wird man diese Einwände freilich nicht überbewerten.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

JEDIN HUBERT, *Lebensbericht.* Mit einem Dokumentenanhang, hg. v. *Konrad Repgen.* (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte: Reihe A, Quellen, Bd. 35). (XIV u. 306.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1984. Ln. DM 48,—.

Der sympathische Lebensbericht eines sympathischen Menschen verdient Aufmerksamkeit, erst recht, wenn es sich um einen so bedeutenden Gelehrten wie H. Jedin, den Geschichtsschreiber des Tridentinums, handelt. Jedin „macht" nichts aus seinem Leben, er schildert es nur. Die vielen Umwege, die ihn zur Professur der Kirchengeschichte in Bonn geführt haben, haben ihn reifen lassen. Seine vielen Begegnungen und Aktivitäten machen die Selbstbiographie zu einem interessanten Zeitdokument. Die größte Resonanz werden vermutlich die Kapitel über das „Zweite Vatikanische Konzil", an dem Jedin als „peritus" mitwirkte, sowie über die „Krise der Kirche" finden. Darin erklärt der Verfasser, warum er von einem „Progressiven" zu einem „Konservativen" wurde.

Der heutige „Schulbetrieb" findet in den Augen Jedins nur wenig Gnade. Ein Zitat hierzu möge zugleich als Beleg für die anschauliche Schreibweise des 1980 verstorbenen Verfassers dienen: „Von unserer Zwergschule in Großbriesen sagte mein Vater (der dort Lehrer war): ‚Bei mir lernt man einen deutschen Satz richtig schreiben.' Wie viele Abiturienten können das heute nicht mehr? Ist es nicht ein Nonsens, daß man auf der Oberstufe unserer Gymnasien Universitätsbetrieb einführt, dann aber gezwungen ist, an den Universitäten Schulbetrieb einzuführen, aus dem einfachen Grunde, weil das Elementarwissen (z. B. in Fremdsprachen und Geschichte) nicht vorhanden ist und nachgeholt werden muß."

Linz *Rudolf Zinnhobler*

ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat Bd. 3.* (Neue Veröffentlichung des Institutes für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau Nr. 31c). (VIII u. 243.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1984. Kart. DM 32,—.

Mit dem vorliegenden Registerband schließt der Herausgeber eine Arbeit ab, die ihn Jahrzehnte beschäftigt hat.

Unter Bistumsmatrikeln sind diözesane Pfründenverzeichnisse zu verstehen, die neben den Namen der Benefizien vor allem die Verleihungstaxen und die „Kollatoren" (Bischof, Inkorporations- oder Patronatsinhaber) anführen. So trocken solche Listen auch sind, so bilden sie doch eine der wertvollsten Quellen zur Geschichte der Organisation einer Diözese. Im Falle Passaus haben sich Handschriften von Bistumsmatrikeln erhalten, die sich über einen Zeitraum vom 13. bis zum 17. Jahrhundert erstrecken. Der Herausgeber hat sich der großen Mühe unterzogen, diese Quellen zu edieren, sie darüber hinaus aber auch eingehend zu kommentieren, wodurch viel eher die Gewähr gegeben ist, daß die erzielten Ergebnisse auch in die Lokalgeschichtsschreibung Eingang finden.

Der *erste Band* (1978 erschienen) enthält eine umfangreiche Einleitung, die sich nicht nur kritisch mit den benützten Handschriften auseinandersetzt, sondern auch den organisatorischen Aufbau des „Offizialates ob der Enns" rekonstruiert. Der Matrikeltext selbst behandelt die ehemaligen Archidiakonate Passau und Interamnes, also grob gesprochen die heutige Diözese Passau.

Der *zweite Band* (schon 1972 veröffentlicht) erfaßt die ehemaligen Archidiakonate Lorch, Mattsee und Lambach, d. h. im wesentlichen die heutige Diözese Linz. Aber auch das „Ausseer-Land" und das „Mostviertel" (NÖ.) finden Berücksichtigung, weil diese Gebiete, obwohl nicht im Land ob der Enns gelegen, zum behandelten Offizialat gehörten.

Der *dritten Band,* das Register, war schon lange ein Desiderat. Ein Werk, das fast ausschließlich aus Namen besteht, ist — trotz seiner praktischen Anordnung nach Pfarreien, die entsprechend den einzelnen Archidiakonaten alphabetisch gereiht sind — eben nur dann gut benützbar, wenn es durch ein Register erschlossen wird.

Schon der Umstand, daß der Registerband 250 Seiten ausmacht, läßt die Arbeit erahnen, die für seine Erstellung erforderlich war. Es war ein glücklicher Gedanke, die einzelnen Register (Orte, Personen, geistliche und weltliche Würdenträger, Patrozinien) durch verschieden färbiges Papier voneinander abzuheben. Die Fleißaufgabe, die für die gesonderte Ausweisung der „Würdenträger" und „Patrozinien" geleistet wurde, wird der Forscher zu schätzen wissen.

Zu gratulieren ist auch dem Verlag (Verein für Ostbairische Heimatforschung), der das Werk so sorgfältig und preisgünstig herausgebracht hat.

Abschließend darf noch auf die Bemerkung des Herausgebers hingewiesen werden, die die Fortsetzung des Unternehmens für das Offizialat unter der Enns in Aussicht stellt; sie hat aufgrund des Engagements von Univ.-Prof. DDr. Josef Lenzenweger (Wien) gute Aussichten auf Verwirklichung.

Linz *Kriemhild Pangerl*

RABER LUDWIG, *Die österreichischen Franziskaner im Josephinismus.* (544.) Zentralbibliothek der Franziskaner, Maria Enzersdorf 1983. Ln. S 350,—.

Das gut illustrierte und lebendig geschriebene Buch stellt im 1. Teil („Die österreichischen Franziskaner unter Josef II.") den Abdruck einer 1953 approbierten Dissertation, im 2. („Die österreichischen Franziskaner nach Josef II.") eine neuere Forschungsarbeit dar. Es gehört zur Methode des Verfassers, möglichst viele Originaltexte zu bringen, was die Lektüre manchmal etwas mühsam macht, andererseits aber der Vermittlung des Zeitkolorits dient. Für Oberösterreich, auf das hier beispielhaft verwiesen sei, werden die Aufhebungen der Klöster von Grein und Pupping behandelt. Bei diesem kann R. Quellen beibringen, die teils über R. Hittmair („Der josefinische Klostersturm", Freiburg i. B. 1907) hinausgehen. Umgekehrt enthält die Abhandlung Hittmairs manch interessantes Detail, das R. nicht einbezogen hat. (Hittmair wird übrigens mehrmals fälschlich „Hittmayr" geschrieben, 8, 543 u. ö.). Etwas verwunderlich klingt die Aussage, daß der hl. Wolfgang in Pupping „gestorben sein soll" (170). Der Tod des Heiligen im genannten Ort gehört zu den gut bezeugten Ereignissen. Eine Berufung auf Pl. Herzog „Cosmographia Austriaco-Franciscana" (Köln 1740!) wirkt bei der Fülle neuerer Literatur überraschend. Auch sonst lassen sich Flüchtigkeiten beobachten. Die Anbringung der Anmerkungen nach den einzelnen Kapiteln

und des Inhaltsverzeichnisses für den 2. Teil in der Mitte des Buches erschwert die Benützung. Insgesamt aber ist es zu begrüßen, daß R. seine Ergebnisse, die man nicht immer ungeprüft übenehmen kann, zugänglich gemacht hat.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LASHOFER CLEMENS ANTON, *Profeßbuch des Benediktinerstiftes Göttweig.* (Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige, 26. Ergänzungsband). (587 u. 16 Bildtafeln). EOS, St. Ottilien 1983. Brosch. DM 78,—.

Der derzeitige Abt von Göttweig hat sich der großen Mühe unterzogen, durch zwei Prüfungsarbeiten (Diplomarbeit, Dissertation) die Vorarbeiten für das nun vorliegende, zum 900jährigen Stiftsjubiläum erschienene Profeßbuch zu leisten. Im Aufbau lehnt er sich stark an das von A. Kellner erstellte Kremsmünsterer Profeßbuch (1968) an. Das Werk, das gleichzeitig mit einer von I. Fux bearbeiteten Stiftsgeschichte erschien, stellt eine wertvolle Ausgangsbasis und ein wichtiges Nachschlagewerk für viele Bereiche der Kirchen-, Geistes- und Kulturgeschichte dar. Die Äbte werden in Kurzbiographien behandelt, die übrigen Professen nur durch Angabe der wichtigsten Lebensdaten, Verwendungszwecke und Veröffentlichungen. Hervorzuheben ist als Sonderleistung das Verzeichnis der Professen nach Ämtern (420—467 und 538ff) und Seelsorgeposten (467—537). Das Register wurde nach Äbten, Ordensnamen, Geburtsorten und Familiennamen angelegt. Als Wunsch bleibt ein Register der Stifte und Klöster offen, das zahlreiche Verbindungen und Beziehungen innerhalb der Ordensniederlassungen erkennen lassen hätte. Gelegentliche Druck- und Flüchtigkeitsfehler wird man bei einer Arbeit dieser Art nicht überbewerten dürfen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PICHLER ISFRIED H., *Totenbuch des Stiftes Schlägl (1630—1800).* (340.) Aigen-Schlägl 1984. Ln.

Der emsige Stiftsarchivar und -bibliothekar I. Pichler hat schon wieder eine Frucht seines Fleißes vorgelegt: das Schlägler Totenbuch 1630—1800. Eine Fülle wertvoller Daten zur Geschichte des Klosters wird damit erschlossen. Abgesehen von der personalgeschichtlichen Bedeutung wird es mit Hilfe dieser vorbildlich bearbeiteten Quelle in vielen Fällen nun möglich sein, Ereignisse einzuordnen oder zu datieren. Pichler hat aber auch schon persönlich mit der Auswertung begonnen, indem er seine aus dem Totenbuch gewonnenen Erkenntnisse über die Sterbedaten der Pröpste von 1242 bis 1653, über die Verwandtschaft der Schlägler Chorherren, über die Stiftsbediensteten und — auch für die Frömmigkeitsgeschichte interessant — über die Gebetsverbrüderungen und Konföderationen dem Werk vorangestellt hat.

Ein Buch wie dieses, sorgfältig gestaltet und indiziert, kann man zwar nicht „lesen". Der Kirchenhistoriker und Heimatkundler wird aber dankbar sein für die Aufbereitung dieser spröden Materie, die ohne Pichlers Fleiß nur sehr mühsam benützbar wäre.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

HOCHENEGG HANS, *Bruderschaften und ähnliche religiöse Vereinigungen in Deutschtirol bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts.* (Schlern-Schriften Nr. 272.) (240 und 75 Abb.) Wagner, Innsbruck 1984. Ppb. DM 54,— / S 380,—.

Daß das Bruderschaftswesen im Spätmittelalter und in der Barockzeit, ja teils auch im 19. Jahrhundert, einen essentiellen Bestandteil gelebter Frömmigkeit ausmachte, ist allgemein bekannt. Umso bedauerlicher ist es, daß für viele Länder noch keine systematische Aufarbeitung des vorhandenen Materials erfolgt ist. Tirol verfügt nun erfreulicherweise gleich über zwei zusammenfassende Werke: über das vorliegende, aus dem Schrifttum erstellte Buch des 90jährigen (!) Verfassers, der hier eine lebenslange Sammeltätigkeit einbringen konnte, sowie über die Dissertation von M. Kramer: „Das religiöse Bruderschaftswesen in der Diözese Brixen vom Konzil von Trient bis zur Aufhebung (1783)", eine Studie, die vorwiegend auf archivalischen Quellen fußt.

H. bietet weniger eine Darstellung als vielmehr eingehende, nach Pfarreien geordnet Verzeichnisse. Für vergleichende Arbeiten stellt das Buch, dem vom Verfasser auch mit viel Liebe Illustrationsmaterial aus seiner Sammlung beigegeben wurde, einen unerläßlichen Einstieg dar. Der Schwerpunkt der Arbeit liegt auf der Neuzeit seit dem 17./18. Jh. Zahlreiche Verzeichnisse (ab S. 203) erschließen den Inhalt. Daraus wird auch erkennbar, in welch hohem Maß das Bruderschaftswesen zur Heiligenverehrung beitrug und wie sehr die Sorge um das Seelenheil im Vordergrund stand. Dem Verfasser, dessen Schriftenverzeichnis seit 1974 noch über 60 Titel erfaßt (239 f), sei für seine große Leistung aufrichtig gedankt!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

LEITNER ENGELBERT, *Franz Josef Rudigier.* (36.) Veritas, Linz 1984. Brosch. S 24,—.

Zum hundertsten Todestag des großen Linzer Bischofs Franz Josef Rudigier (1853—1884) erschien dieses, für eine breite Leserschaft bestimmte Büchlein. Es ist flüssig und lebendig geschrieben und erfüllt seinen Zweck, die Menschen unserer Tage mit Person und Werk des Bekennerbischofs wieder etwas vertraut zu machen. P. Gradauer stellte im Anhang einen Bericht über die Verehrung und den Seligsprechungsprozeß Rudigiers zur Verfügung. Als kleiner Mangel sei festgehalten, daß Zitate ohne Nennung des Autors gebracht werden, sich keinerlei Literaturhinweise finden und auch die beigegebenen Bilder nicht beschriftet wurden. Die gesamte Darstellung wirkt durch die Aneinanderreihung lauter positiver Züge ein wenig zu idealistisch.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SLAPNICKA HARRY, *Christlichsoziale in Oberösterreich.* Vom Katholikenverein 1848 bis zum Ende der Christlichsozialen 1934. (Beiträge zur Zeitgeschichte Oberösterreichs, Bd. 10.) (411.) OLV-Buchverlag, Linz 1984. Ppb. S 398,— / DM 59,—.

Vor wenigen Jahrzehnten noch war die Zeit von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts die am wenigsten erforschte Epoche der oö. Landesgeschichte. Dank des unermüdlichen Fleißes von H. Slapnicka, der selbst kein gebürtiger Oberöster-

reicher ist, gehört nun das erwähnte Jahrhundert zu den am besten erforschten Perioden. Galt schon von den bisherigen Werken des Verfassers, daß sie auch sehr wichtige Aussagen zur Diözesangeschichte machen, so gilt das vom vorliegenden Buch in besonderer Weise. So werden viele Details zu den Biographien der Bischöfe sowie deren politischer Tätigkeit geboten. Wiederum besticht die Sicherheit der Einordnung und des Urteils. Der Bildteil ist nicht bloßes Beiwerk, sondern hat einen hohen Informationswert.

War der „Katholikenverein" von 1848 trotz anfänglicher Erfolge im wesentliche doch eine Episode, so erbrachte der „Katholische Volksverein" von 1870 — nicht zuletzt durch die Auseinandersetzung mit dem Liberalismus — einen wichtigen Beitrag zur Sammlung der katholischen Kräfte und ihrer politischen Betätigung. Bischof Rudigier († 1884), ja noch Bischof Hittmair († 1915) standen ganz hinter dem Verein, der zugleich die christlichsoziale Parteiorganisation im Lande darstellte. Die „Entpolitisierung" des Vereins durch Bischof Gföllner war zugleich ein Beitrag zum Ende des Parteienstaates und zur Begründung des autoritären Kurses (Ständestaat).

Bei aller Anerkennung der großen Leistung des Autors können vorhandene Druck- und Flüchtigkeitsfehler nicht übersehen werden. Z. B. trug Gföllners Hirtenbrief von 1933 den Titel „Über wahren und falschen Nationalismus", nicht: „Nationalsozialismus" (vgl. S. 280).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

RELIGIONEN

SCHREINER PETER, *Begegnung mit dem Hinduismus.* Eine Einführung. (128.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1984. (HerBü 1143). DM 7,90.

Der Verf. geht von der Erkenntnis aus, daß „sowohl der Hinduismus, dem wir heute begegnen, wie auch die Begriffe und Denkgewohnheiten, mit deren Hilfe wir ihn beschreiben und bewerten, selber Ergebnis einer Begegnung sind . . . wie sie seit nunmehr über 200 Jahren stattfindet" (11). Er zeigt daher zuerst den Verlauf und die Arten dieser Begegnung auf. Im 2. Kap. ist dann die Rede von hinduistischen Bewegungen im Westen (Yoga, Hare-Krishna Bewegung . . .). Im 3. Kap. geht es um die hinduistische Praxis in ihrem gesellschaftlichen Rahmen (Kaste, Ritus, Feste . . .), im 4. Kap. wird schließlich auf die Grundzüge hinduistischer Religionsgeschichte eingegangen.

Es wird dem Leser schrittweise vermittelt, daß er im Hinduismus nicht nur einer andersartigen und fremden Religion begegnet, von der immer wieder auch eine starke Faszination ausgeht, sondern einer sehr komplexen Gesellschaft. Allgemein gültige religiöse Phänomene, die nicht selten auch recht widersprüchlich erscheinen, sind mit dem gesellschaftlichen Leben verschmolzen und lassen sich davon kaum ablösen.

Es ist dem Verf. gelungen, in knapper und verständlicher Form neben grundlegenden Informationen auch etwas von der Vielfalt und Widersprüchlichkeit, die mit dem Hinduismus verbunden sind, zu vermitteln; so wird Verständnis und Begegnung ermöglicht. In Einzelfragen bleibt er allerdings manchmal lakonisch knapp. So wäre z. B. doch bedeutsam und aufschlußreich, wie etwa Transzendentale Meditation in ihrer Gesamtheit und nicht nur aus dem Gesichtspunkt besorgter Eltern und verunsicherter Glaubender zuzuordnen und zu beurteilen ist (53).

Linz *Josef Janda*

GRIFFITH BEDE, *Die Hochzeit von Ost und West.* Hoffnung für die Menschheit. (217.) Otto Müller, Salzburg 1983. Ppb. S 210,— / sfr 29,80.

Die deutsche Übersetzung der englischen Vorlage *The Marriage of East and West* (1982) durch G. Joos und U. Brühl liest sich wie ein deutsches Original. Der Autor ist englischer Benediktiner, der auszog, die indische Philosophie und Theologie kennen zu lernen, weil ihn der „western way of live" nicht mehr befriedigte. Nach 25 Jahren Leben in verschiedenen Ashram legt er in diesem Buch seine gewonnenen Erfahrungen und Erkenntnisse vor. Der bildhafte Titel „Die Hochzeit von Ost und West" sagt kaum aus, was das Buch eigentlich bietet, nämlich nichts anderes als eine summa theologica auf der Grundlage der hinduistischen Philosophie. In einer Besprechung kann man die Fülle der Probleme, die hier angeschnitten werden, nicht einmal umrißhaft aufzeigen. Am besten wäre die Lecture des Buches selbst, weil man dadurch mit der „östlichen Geisteswelt" konfrontiert wird, die nach der Meinung des Vf.s der westlichen diametral entgegengesetzt ist. In der Ergänzung (Hochzeit) beider sieht Vf. eine „Hoffnung für die Menschheit". — Das Buch ist mit Liebe und Begeisterung für Indien geschrieben, weshalb man die teilweise unscharfe Abgrenzung zwischen Ost und West gern verzeiht. Selbst in der Verwendung der Upanischaden, der Hauptquelle des Autors, wird zu wenig auf die beiden Wege der Deutung eingegangen, die selbst bei den Brahmanen umstritten waren. Die Schule Samkaras vertrat nämlich die monistische, die Ramajunas die (mono)theistische Deutung. Vf. entschied sich für einen klar ausgeprägten Monotheismus, der als solcher tatsächlich Gesprächspartner mit der jüdischen und christlichen Offenbarungsreligion sein könnte.

Graz *Claus Schedl*

MEIER ERHARD, *Kleine Einführung in den Buddhismus.* (158.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1984. (HerBü 1158). DM 8,90.

Eine knappe Einführung in eine trotz aller Begegnung und Annäherung doch recht andersartig bleibende Religion und Weltanschauung zu schreiben, bleibt ein schwieriges Unterfangen. Schwer verständliche und fremd erscheinende Phänomene sollen einfach, knapp und verständlich dargestellt werden, ohne daß es zu allzu starken Verkürzungen kommt. Zu berücksichtigen sind auch die verschiedenen Formen (Fahrzeuge) des Buddhismus, in denen die buddhistischen Ideen historisch Gestalt geworden sind.

Man kann dem Verf. bescheinigen, daß er die gestellte Aufgabe gut gelöst hat. Sein Buch eignet sich nicht nur als erste „kleine" Einführung, sondern kann auch dem Leser, der schon manches über den B. weiß, dazu verhelfen, manche Zusammenhänge besser zu ver-

stehen. In 18 z. T. sehr kurzen Kapiteln werden die Gedankengänge aufgezeigt, die für ein Verständnis des B. von Bedeutung sind. Die Aufmerksamkeit richtet sich dabei nicht nur auf die Themen, die im Allgemeinverständnis mit B. verbunden sind, sondern auch auf weniger bekannte spirituelle Gesichtspunkte wie die Übung der Achtsamkeit und die Sammlung. Was vom B. manchmal nur oberflächlich und klischeehaft gewußt wird, wird in Verbindung gebracht mit den geistigen Hintergründen, aus denen es stammt, und bekommt so seinen Sinn.
Was man etwas vermißt, sind Überlegungen darüber, welche Kraft und welchen Einfluß der B. heute (noch) in den vom B. geprägten Ländern hat. Bedeutsam wäre auch eine Darstellung der Wirkung, die der B. gegenwärtig in europäischen Ländern hat, und der Missionstätigkeit, die verdeckt oder offen praktiziert wird.
Linz *Josef Janda*

LANCZKOWSKI GÜNTER, *Götter und Menschen im alten Mexiko.* (204.) Walter, Olten 1984. Ln. DM 29,80.

Vf. lehrt an der Universität Heidelberg Religionsgeschichte und altamerikanische Philologie. In seinem neuesten Buch geht er den Spuren der religiösen Überzeugungen und den sich daraus ergebenden Ordnungen im alten Mexiko nach. Zur Sprache kommen unter anderem: Der Aufstieg des Aztekentums, der Götterglaube, der Kult, die Aufgabe und Rolle der Priester, das Menschenbild, die Gesellschaftsordnung, Ethik und Recht, Geschichte und Weltbild.
Die Darstellung ist verständlich und einfach, aber nie vereinfachend; man hat den Eindruck, verläßliche Informationen in die Hand zu bekommen, die aus dem großen Wissen und einer intensiven Beschäftigung mit dem Thema stammen. Darüber hinaus aber werden dem Leser Atmosphäre und Denkweise einer fremden Kultur vermittelt, innerhalb der die einzelnen Fakten erst Ort und Sinn bekommen. So verlieren z. B. die bei den Azteken üblichen Menschenopfer, die schon die Spanier mit Entsetzen erfüllten, zwar nichts von ihrer Grausamkeit, aber man vermag sie doch anders zuzuordnen, wenn man ihre Symbolik versteht. Die Sonne bedurfte für ihren anstrengenden Weg des Herzblutes von Menschen als Nahrung; die Geopferten durften dann in ihrem Haus wohnen. Es gelang den Azteken nicht, das blutige Geschehen von der dahinterliegenden wohl zeitlos gültigen Wahrheit zu trennen, nach der die Wärme und die Helligkeit auf der Welt davon leben, daß Menschen ihr Bestes — ihr Herzblut — dafür geben. Ohne das Vorgehen der spanischen Eroberer zu beschönigen, ist auch hier zu bedenken, daß die Azteken schon vor dem Eintreffen der Spanier von düsteren Gedanken des Untergangs erfüllt waren. Im franziskanisch-aztekischen Religionsgespräch von 1524 werden die Hoffnungslosigkeit und die Todessehnsucht der aztekischen Priester deutlich (174). Andererseits wird jedoch dem um die Zusammenhänge wissenden Betrachter der mexikanischen Kultur deutlich, wie sehr „die alten kultischen Bräuche der Azteken den Glaubenswechsel überdauert und sich mit dem christlichen Bekenntnis verbunden" haben (7).
Ein erfreuliches Buch, das sorgfältig gemacht ist und grundlegendes Wissen und Zusammenhänge vermittelt.
Linz *Josef Janda*

STROLZ WALTER, *Heilswege der Weltreligionen.* Bd. 1: Christliche Begegnung mit Judentum und Islam. (192.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1984. Ln. DM 28,—.

Verf. ist wissenschaftlicher Leiter der Stiftung Oratio Dominica, die sich seit 1973 um das Gespräch zwischen den Religionen bemüht. Die stattgefundenen Gespräche und die daraus entstandenen Veröffentlichungen bilden die Grundlage für seine zusammenfassenden, vom christl. Geist getragenen Gedankengänge. Der 1. Bd. ist bemüht um das Gespräch zwischen den Angehörigen der „Abrahamitischen Ökumene" (Juden, Christen, Muslim).
Es werden zu den zentralen Themen (Schöpfung, Offenbarung, Erlösung, Tradition, Weltverantwortung, Gebet, mystische Gotteserfahrung, Zukunftshoffnung) die Auffassungen jüdischen, christl. und islamitischen Glaubens dargelegt. Es ist eine Besinnung auf die tragenden Glaubensüberzeugungen der genannten Religionen, eine Besinnung, die läuternd ist, da sie zur spirituellen Kraft der Religionen vordringt. Die Gemeinsamkeiten wie auch die Verschiedenheiten kommen zum Ausdruck. Es wird weder polemisiert noch oberflächlich harmonisiert. Die Darlegungen sind getragen von Respekt gegenüber der Überzeugung des anderen und seiner Suche nach der Wahrheit.
Bewundernswert ist die Fähigkeit des Verf., in wenigen und schlichten Worten wesentliche Zusammenhänge auszusagen, beeindruckend auch die Auswahl aussagestarker Zitate. So werden nicht nur Gedanken dargelegt, sondern die Sprache selbst wahrt ihre erschließende Funktion.
Als Frage bleibt, wie sich derartige Glaubenszusammenhänge in die Alltagsrealität übersetzen lassen, wenn diese so stark mit politischen und ökonomischen Interessen verbunden sind, wie dies gegenwärtig wohl der Fall ist.
Mit Neugierde wartet man auf das Erscheinen des 2. Bandes, dessen Erscheinen für 1986 angekündigt ist und das Gespräch mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus zum Inhalt haben soll.
Linz *Josef Janda*

GESELLSCHAFT

NELL—BREUNING OSWALD v., *Worauf es mir ankommt.* Zur sozialen Verantwortung. (96.) Herder, Freiburg 1983. Ppb. DM 11,60.

Der Verlag Herder hat fünf vom Verfasser in den Jahren 1980 bis 1982 gehaltene Vorträge zu aktuellen Themen, die sich mitunter auch inhaltlich überschneiden, zu einem Bändchen zusammengefaßt und so einem weiteren Leserkreis zugänglich gemacht. Diese Gedanken — so Nell-Breuning — wären geeignet aufzuzeigen, was er als Brennpunkte gesellschaftliche Zusammenlebens erfahren hat, worauf es ihm entscheidend ankommt und was ihm im Dienst Gottes und der Mitmenschen besonders wichtig erscheint (5).

So kommt es ihm darauf an, immer wieder nach einem, dem metaökonomischen Bereich angehörenden Sinn des wirtschaftlichen und sozialen Handelns zu fragen, um von da her der sozialen Verantwortung und der Zukunft gerecht werden zu können. Diese Sinnfrage muß zum Beispiel gestellt werden an eine Wirtschaftspolitik, die unreflektiert auf wirtschaftliches Wachstum setzt und die Steigerung der Produktion als Ziel der gesellschaftlichen Entwicklung betrachtet; an eine Beschäftigungspolitik, die Arbeit nur um der Beschäftigung willen schaffen möchte; an einen technischen Fortschritt, der der Arbeit ihren personalen Stellenwert nimmt.

Nell-Breuning ist es wichtig aufzuzeigen, daß weltweite Solidarität unter den Bedingungen einer wettbewerblich organisierten Weltwirtschaft, daß solidarische Verbundenheit unter den Volkswirtschaften und innerhalb dieser bei den einzelwirtschaftlichen Betrieben und Unternehmungen keine Illusion, sondern sachliche Notwendigkeit ist und damit auch sittlich-rechtlich geboten. Zeichen dafür sind ihm die internationalen wirtschaftspolitischen Verhandlungen, durch die „Interessensgegensätze gemildert und Interessensgemeinschaft praktiziert" werden können (43). Bedeutsame Anwendungsfälle und Einübungsfelder sind dabei Entwicklungshilfe und Friedenspolitik, die die zusammenwachsende Welt, die Völker, die Kirchen, die Christen und alle Menschen immer dringlicher in (Solidaritäts)Pflicht nehmen. — Auch in einzelnen Unternehmen lassen sich Interessensgegensätze nur dann in einer solidarischen Partnerschaft aufheben, wenn Arbeit, Kapital und Unternehmer (Nell-Breuning ist diese tripolare Sicht des Unternehmens bedeutsam) sich zusammenfinden und zusammenarbeiten im Hinblick auf ein gemeinsames Ziel und einen gemeinsamen Sinn: nämlich die Bedürfnisse der Menschen zu befriedigen. Erst „im Dienst an Interessen Dritter ist der Interessensgegensatz ‚aufgehoben' zwischen denen, mit denen zusammen der Unternehmer etwas ‚unternimmt'" (71).

Für Nell-Breuning ist schließlich die Erkenntnis wesentlich, daß es, um der sozialen Verantwortung für den Menschen heute entsprechen zu können, sowohl eine Sozialarbeit als Haupt- und Erwerbsberuf braucht, die „Versachlichung und Wahrung der Menschlichkeit im rechten Verhältnis" (83) hält, als auch die nicht-professionelle, den „Sozialarbeiter aus Liebhaberei", der aus rein menschlicher oder christlicher Motivation dem Nächsten hilft.

Den fünf Aufsätzen ist vom Verfasser ein Schlußkapital „In eigener Sache" angefügt, um einige Vorstellungen zu berücksichtigen und Mißverständnisse auszuräumen, die sich um manche seiner Meinungen gebildet haben. Die Klarstellungen befassen sich mit: Kapitalismus, Sozialismus, Klassengesellschaft, Berufsständische Ordnung und Mitbestimmung.

Dieses Buch kann zum Vermächtnis eines Mannes gezählt werden, der durch Jahrzehnte hindurch die Entwicklung der Soziallehre der Kirche maßgebend mitbestimmt hat. Große Sachkenntnis und tiefer Glaube sind die Wurzeln seines Schaffens. Ein nüchterner Sinn läßt ihn dabei immer auf dem harten Boden der Tatsachen bleiben.

Linz *Walter Suk*

SCHULTE-VIETING, HEINRICH—JÜRGEN (Hg.), *Mut zur Zukunft — Über den sinnvollen Umgang mit den Lebensmöglichkeiten auf der Erde.* (200.) Einhard Verlag, Aachen 1984. Ppb. DM 14,80.

Die Frage, welche Welt wir der nächsten Generation übergeben, ist nicht nur eine nach den materiellen Ressourcen; es ist auch eine Frage, ob wir eine zuversichtliche Stimmung, ob wir „Mut zur Zukunft" weitergeben können.

Spätestens hier wird deutlich, daß in den Problemen um die Zukunft nicht nur ökonomisch-ökologische Perspektiven zur Diskussion stehen, sondern auch weltanschauliche und religiöse.

Eine billige, d. h. letztlich falsche Hoffnung wird jetzt und in der Zukunft nicht reichen, nicht tragen. Darum muß das theol. Reden von der Zukunft unmittelbar Bezug nehmen auf die konkreten Prognosen der Einzelwissenschaften. Die Zukunft sollte die Theologen zwingen, ins Gespräch zu kommen. Ob wir jetzt dafür schon bereit und befähigt sind?

Das „Aachener Energie- und Umweltforum", eine Einrichtung des Bistums Aachen und der technischen Hochschule Aachen bietet in diesem Sammelband gemeinsame Erörterungen und Ansätze aus verschiedenen Perspektiven her an. Ernährung der Weltbevölkerung und Wirtschaftswachstum, Umweltprobleme und „Risiko und Gefahr der Kernenergiegewinnung" stehen u. a. zur Diskussion an. Der Aachener Bischof Klaus Hemmerle überlegt eingangs „Unsere Verantwortung für die Welt von morgen — Philosophisch-theologische Reflexionen" (leider fehlen im Rez. Exemplar die S. 17—32, so daß eine nähere Beurteilung dieses Beitrags nicht möglich ist). Es ist staunenswert, daß sich ein Mitglied der Kirchenleitung eine so umfassende Position zu erarbeiten und zu vertreten getraut. Am weiterführendsten sind die praktischen Fragen am Schluß (v. R. Schulten): „Was müssen wir tun — was können wir tun?" Für Leute, die nach den theologischen Möglichkeiten, nach dem genuin religiösen Beitrag zur Zukunftsdiskussion fragen, ist dieses Buch gewiß anregend und hilfreich.

Linz *Ferdinand Reisinger*

BÜCHELE HERWIG / WOHLGENANNT LIESELOTTE, *Grundeinkommen ohne Arbeit.* Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft. (Soziale Brennpunkte, Bd. 11). (192.) Europa Verlag, Wien 1985. S 98,—.

In der von der KSÖ herausgegebenen Reihe „Soziale Brennpunkte" gibt es neben sauber interpretierenden Büchern (bes. drei Bände von O. v. Nell-Breuning) solche, die anregen, aufstacheln wollen; dazu sollte man die des Innsbrucker Sozialethikers Herwig Büchele rechnen. Auch der vorliegende Band ist ein „Aktionsbuch" mit utopischen Absichten (vgl. Vorwort von A. Riedlsperger). Warum soll es solche Literatur nicht geben? Darf man nicht daran glauben, daß die Utopien von heute die Realitäten von morgen sein werden (R. Marcic)? Wenn solche Ideen aber schriftlich zur Diskussion gestellt werden, muß man auch Kritik gewärtigen. Dies muß sich auch P. Büchele bei diesem Buch gefallen lassen (er ist für den ersten, programmatischen Teil verantwortlich; die Belege im zweiten Teil, für die L. Wohlgenannt zeich-

net, dürfen in dieser Rez. begründeterweise außer Betracht bleiben).
„Grundeinkommen ohne Arbeit" ist ein Thema, das zur Zeit auch bei uns aktuell zu werden verspricht (daß es anderwärts schon ausführlicher erörtert wird, belegt der zweite Teil des Bandes). Es ist interessant, daß man bei uns feststellen kann, daß die Meinungen zu diesem Thema in allen Parteien quer durch alle Fronten gehen. Vf. der vorliegenden Schrift ist sich ausreichend bewußt, daß er sich mit seinen Vorschlägen nicht nur Freunde macht. Das bestimmt darum auch sein methodisches Vorgehen: Büchele kalkuliert die Einwände gleich ein und versucht, sie schrittweise zu entkräften. Dabei ist er von seiner These, d. h. von der Notwendigkeit der Einführung eines Grundeinkommens so überzeugt, daß die Zuverlässigkeit der Argumente bisweilen zu wünschen übrig läßt. Mehrfach wird man den Verdacht einer petitio principii nicht los; sie scheint gerade im Einleitungskapitel zur Logik und zum Stil zu gehören. Viele Abschnitte tendieren stereotyp zur Denkform „nun aber . . .". Das bereitet darauf vor, daß das Grundeinkommen ohne Arbeit als Lösung der sozialen und politisch/wirtschaftlichen Übel aufscheint. Da bleibt eigentlich nur noch die Frage, warum dieses einfache „Wunder" sich nicht durchzusetzen vermag. Wiesehr es Büchele über die Lösung einzelner Sachprobleme hinaus um eine „neue Gesellschaft" geht, belegt der 3. Abschnitt des 1. Teiles, der von der „kommunikativen Gesellschaft" handelt; diese eher philosophischen Erörterungen muten bisweilen wirklich wie eine „Idylle" (84) an; neben den primär ökonomischen Fragen, die in der Analyse dieses Buches zur Diskussion stehen, mutet diese Sozialphilosophie wie ein spekulativer Fremdkörper an. Gerade hier wird des öfteren eine Schwäche in der Argumentationsweise des Vfs. spürbar: die nicht für jedermann verstehbare Sprache, die Wort-Neu-Schöpfungen ebenso kennt wie einen verdorbenen Stil (z. B. „muß entweder die Arbeit oder die Einkommen . . . anders verteilt werden" (14); „ob oder nicht er etwas tut . . ." (19) u. ö.). Angesichts derartiger sprachlicher Phänomene erhebt sich eine Vermutung: Vielleicht ist dieser Sprachstil (mit den daraus resultierenden Verdunkelungen) eine Konsequenz aus übermäßiger Begeisterung für die Sache? Ein ideologisierender Nebel?
Es bleibt als Resümee: Eine hochaktuelle Frage, die es couragiert zu diskutieren gilt, aber kein ganz gutes Buch dazu; wohl deswegen, weil Vf. mehr will als er gut zu begründen vermag.
Linz *Ferdinand Reisinger*

SCHNEIDER LOTHAR, *Subsidiäre Gesellschaft.* Implikative und analoge Aspekte eines Sozialprinzips. (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 24.) (162.) Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn 1983. Ppb. DM 32,—.

Das Prinzip der Subsidiarität begegnet als Forderung in unserer Zeit allenthalben. Unter anderen Namen wird der Kerngehalt dieser Forderung geradezu modern (z. B. „zurück zum menschlichen Maß"). Was aber jene, die sich großherzig auf die Soziallehre der Kirche und ihre Prinzipien berufen, damit meinen, ist wohl weniger selbstverständlich.
Die vorliegende Arbeit, eine Habilitation an der theol. Fakultät Bonn bei Prof. L. Roos, F. Böckle, machte es sich zur Aufgabe, mit nicht selbstverständlichen Methoden „Implikationen" und „analoge Perspektiven" dieses Prinzips zu erhellen. Dabei wird tief und unmittelbar in jedermanns Lebenserfahrungen wie in wissenschaftstheoretische Fragestellungen (lebendig manifestiert an 20 Schemata) hineingeleuchtet. So wirkt diese Arbeit gleicherweise hochabstrakt wie lebensunmittelbar; sie wird auf diese Weise ein höchst überraschendes, bündiges wissenschaftliches Werk.
So wird auch die zentrale Einsicht, also die These dieser Untersuchung schon bald klar: die „ganze Beweisführung zielt dahin und erweist . . . voll überzeugend, daß es sich beim Subsidiaritätsprinzip um eine Erkenntnis handelt, die dem menschlichen Erkenntnisvermögen nicht nur unmittelbar zugänglich ist, sondern sich ihm als fundamentaltheologische Aussage mit sozialuniversalem Anspruch . . . zwingend auferlegt" (O. v. Nell-Breuning „Zur Einführung", 13; vgl. 19: fundamentaltheoretisch statt fundamentaltheologisch).
Es ist anzunehmen, daß der Vf. dieser Schrift, der unterdessen Professor für Sozialwissenschaften an der theol. Fakultät in Regensburg ist, diese Einsichten immer neu zu aktualisieren versteht!
Linz *Ferdinand Reisinger*

NANIWADA HAROU, *Sozialwissenschaft und Wirklichkeit.* (346.) Waseda Univ. Press, Tokyo, Japan 1984.

Nach Naniwada nahm die moderne Sozialwissenschaft ihren Anfang, als sie sich — befreit von der fides — nach dem logischen Identitätsprinzip zu orientieren begann und sich in verschiedene Fachwissenschaften differenzierte. Dieses Identitätsprinzip beruht auf der strengen Unterscheidung von A und Non-A und bildet das Fundament einer rationalistischen Wirtschaftsauffassung und Denkweise, die sich verhängnisvoll in den modernen Natur- und Humanwissenschaften breitgemacht hat.
Die Logik dieser Denkweise schließt die gleichzeitige Geltung von A und Non-A aus, während sich nach der Logik der Seinsweise A und Non-A gegenseitig bedingen. Diese Feststellung des Autors läßt zugleich die japanische Haltung gegenüber Religionen verstehen, in der es möglich ist, verschiedene Glaubenssysteme anzuerkennen und sie nicht für unvereinbar zu halten.
In den Sozialwissenschaften führt nach Naniwada das Identitätsprinzip zur Behauptung des jeweils ausschließlichen Geltungsanspruchs kapitalistischer und sozialistischer Gesellschaftsordnungen. Dennoch kommen beide Systeme nicht ohne Einbeziehung konstitutiver Elemente der jeweils anderen Gesellschaftsordnung aus.
Das Identitätsprinzip drückt sich in der entstehenden bürgerlichen Gesellschaft durch die Betonung der individuellen Autonomie bzw. in der Befreiung vom Staat aus. A ist A, ich bin ich, das Individuum hat seinen Seinsgrund in sich selbst. Das ist das Credo nach dem Identitätsprinzip. Das autonome Individuum als Ausgangspunkt sozialwissenschaftlicher Ansätze hat in der naturwissenschaftlichen

Methode der Elementarisierung, d. h. im Zerlegen von Dingen in unmittelbare Elemente ein Vorbild. Während in der bürgerlichen Gesellschaft die freie Konkurrenz der Kapitalien zum ökonomischen Leitbild wird, entwickelt sich das marxistische Gegenkonzept getreu dem Identitätsprinzip zum Non-A und wird so für Naniwada zum Gipfel okzidentaler Rationalität. Bei der gut gelungenen Darstellung der verschiedenen Ansätze wirtschaftspolitischer Theorien erweist sich der Autor als hervorragender Kenner der nationalökonomischen Dogmengeschichte. In einer Analyse der Logik der technischen Welt und des Schicksals der modernen Zivilisation greift Naniwada wiederum auf die Rationalität des Identitätsprinzips zurück. In Gestalt der individuellen Nutzenmaximierung wird sie durch die Massenorganisationen der Interessengruppen zu einem Problem unserer Wirtschaft und Zivilisation. Im letzten (englischsprachigen) Teil fordert Naniwada eine Abkehr vom kollektiven Egoismus der Massenorganisationen, um die gegenwärtige Krise lösen zu können. Autonomie (Independenz) als Prinzip der modernen Denkweise muß durch „Allelonomie" (Interdependenz) abgelöst werden, die das wahre Prinzip der Seinsweise ist. Nur sie kann aus der gegenwärtigen Misere heraus in ein neues Zeitalter führen.
Die Publikation bietet eine interessante Perspektive für Sozialphilosophen, Soziologen, Ökonomen und integrativ-wissenschaftlich orientierte Leser.

Linz *Rudolf Kern*

VERSCHIEDENES

KARWATZKI IRMGARD (Hg.), *Sinn-voll heilen.* Viktor E. Frankls Logotherapie — Seelenheilkunde auf neuen Wegen. (HerBü 1156). (160.) Herder, Freiburg i. B. 1984. Kart. DM 8,90.

Das Buch enthält acht Vorträge aus dem dritten Weltkongreß für Logotherapie 1983 („Überleben wozu?"), ein Vorwort von Staatssekretärin *I. Karwatzki* sowie eine reiche Bibliographie über Logotherapie. Die Redaktion lag bei *G. Lukas.*
Die dritte Wiener Richtung der Psychotherapie versucht seelische Erkrankungen im Zusammenhang mit zunehmendem Sinnverlust zu verstehen, der u. a. als Folge unbewältigter Frustrationen durch Leid, Schuld und Tod gesehen wird. *V. E. Frankl* selbst bringt in seinem Beitrag „Argumente für einen tragischen Optimismus" Inhalt und Therapieansätze sinnzentrierter Logotherapie. *Uwe Böschemeyer* berichtet über „Grundlagen, Leitgedanken und Arbeitsweisen der Logotherapie".
Alfried Längle stellt „Das Seinserlebnis als Schlüssel der Sinnerfahrung" dar. Der Mensch erfährt sich handelnd als Veränderer. „In der Welt sein" ist jedoch Aktion und Passion; diese „Eingebundenheit" verlangt Selbsttranszendenz. Daraus ergeben sich auch Möglichkeiten des Neinsagens wie Neurosen, Drogensucht, Selbstmord . . . bis zum fordernden Anspruchsdenken. Im Jasagen ist Sinnerfahrung in Verwirklichung von schöpferischen Erlebnis- und Einstellungswerten möglich.
Da Lebenssinn in aufgabenstellender Werterkenntnis gefunden werden soll, kann sich der Therapeut nicht wertneutral verhalten. *Wolfgang Kretschmer* beschreibt unter dem Titel „Selbstwert und Lebenssinn" die Bedeutung der Wertwelt verschiedener Ansätze der Psychotherapie.
Jede Zeit hat ihre spezifischen Neurosen und Therapien. *Walter Böckmann* fragt nach dem „Sinn in Wirtschaft und Gesellschaft". Er zeigt, daß sinnerfüllte Wertverwirklichung in die humane Kultur eingebunden werden muß, soll sie nicht einseitig in lebensgefährdender Indoktrination verengt werden.
Das Leben ist nicht nur ein gegebenes, sondern ein in Verantwortung zur Bewältigung aufgegebenes Leben. Dabei kommen Fragen nach „Verantwortung und Verantwortlichkeit" sowie nach dem Sinn der Schuld in den Blick, die *Paul Heinrich Bresser* zur Sprache bringt.
Günther Funke geht dem Zusammenhang von „Sinnsuche und Friedensfähigkeit" nach. Toleranz setzt reiche, Intoleranz verengte Sinnorientierung voraus. Treffen bedrohlich empfundene Wahrnehmungen auf einen niederen Sinnpegel, kann es zu bedrohlichem Aggressions- oder Regressionsverhalten kommen. Aber auch neue Sinnfindung und Friedensfähigkeit sind möglich.
Überlegungen zum Gesamttitel des Kongresses bringt *Elisabeth Luks.* Sie schreibt: „Je mehr sich geistige Antworten am Sinn einer Sache orientieren, desto unabhängiger sind sie von der Gewalt eines undurchschaubaren Schicksals . . . Aus dem Wissen um ein Wozu kann die Kraft zum Überleben neu entspringen."
Das Buch gibt eine gute Übersicht über Wesen und Möglichkeit der Logotherapie. Freilich stellt sich die Frage, warum trotzdem so vielen nicht geholfen werden kann: weil sie offenbar nicht selbst einen Sinn suchen, sondern sich passiv den Sinn ihres Lebens vermitteln lassen wollen.

Linz *Anton Hagen*

BÜCHNER FRANZ (Hg.), *Der Mensch in der Sicht der modernen Medizin.* (151.) Herder, Freiburg i. B. 1985. Geb. DM 19,80.

Aus lebensweiser Schau eines geschätzten Lehrers und Pathologen wird in klarer Sprache über Medizin und Naturforschung, menschliche Werdegestalt sowie den Sinn der Krankheit gesprochen. Dem Fragenden wird vermittelt, daß er „das ihm zufällig Begegnende" in Sinnvolles und Eigenes verwandeln kann. Das Buch ist für Fachleute eine Freude, für Laien ein Gewinn.

Linz *Anton Hagen*

KREMER EVA-MARIA, *Bittere Bonbons.* Erzählungen aus der Dritten Welt. (126.) Herold, Wien/München 1984. Kart. DM 24,80 / S 178,—.

Bittere Bonbons, dieser Titel charakterisiert recht treffend die Sammlung von Erzählungen aus der Dritten Welt.
Situationen, mitten aus dem Leben gegriffen, werfen Schlaglichter auf das Schicksal von Menschen aus Asien, Afrika, Mittel- und Südamerika.
In kurzen, packenden Geschichten gelingt es der Autorin, anhand von Einzelschicksalen, den Leser unmittelbar mit der Problematik bestimmter Länder und Kontinente vertraut zu machen. Hinter diesen Einzelschicksalen stellt sich unweigerlich die Frage

nach den politischen, ökonomischen und strukturellen Abhängigkeiten der Menschen in vielen Teilen der Welt. Eine Frage, deren Antwort sicher offen bleiben muß!
Doch Eva-Maria Kremers Erzählungen können sensibilisieren, wachrütteln für diese drängenden Probleme.
Ein ernstes, bewußtseinsbildendes Buch, besonders für den Einsatz in Schule und Jugendarbeit geeignet.
Würzburg *Christiane Hetterich*

BUCHHEIM FIDES, *Der Gnadenstuhl.* Darstellung der Dreifaltigkeit. (84, 8 Farb- u. 17 SW-Abb.) Echter, Würzburg 1984. Ppb. S 298,— / DM 39,—.

Wie vielfältig die Darstellung eines einzigen und noch dazu ikonographisch schon genau festgelegten Themas in der Kunst trotzdem sein kann, erweist der vorliegende Bildband, der durch einfühlsame meditative Texte den Gehalt der behandelten Bildwerke erschließt. Der Leser und Betrachter wird hineingenommen in jene Bewegung, „die von Gott her auf uns zugeht" und wieder zu Gott zurückführt. Das Buch ist zu Geschenkzwecken vorzüglich geeignet.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

HORST EBERHARD, *Sizilien.* (Walter-Reiseführer). Mit Fotos von Josef Rast. (404, 24 Farb- u. 55 s/w-Abb.) Walter-Verlag, Olten. (7. Auflage) 1984. Ppb. DM 34,— / sfr 32,—.

Die starke Berücksichtigung geschichtlicher und kirchengeschichtlicher Vorgänge im Sizilienführer von H. rechtfertigt eine Rezension in dieser Zeitschrift. Ich habe noch wenige Handbücher dieser Art mit solchem Interesse gelesen. Man spürt das Engagement des Verfassers. Er vermittelt ein Bild der Gegenwart, in dem aber auch die überaus bewegte Geschichte der Insel lebendig wird.
Während die Beschreibung einer der schönsten Kirchen Palermos, der „Martorana", auffallend blaß wirkt, wird hingegen das Bild des Doms von Syrakus oder des Tempels von Segesta, um nur zwei Beispiele zu nennen, anschaulich gezeichnet.
Die praktischen Informationen treten hinter der Darstellung zurück. Daher eignet sich das Buch auch besser zur Vorbereitung einer Reise als zur Benützung an Ort und Stelle. Daß der Führer nun schon in 7. Auflage vorliegt, spricht für sich.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

BIEMER GÜNTER / TZSCHEETZSCH WERNER, *Wagnisse.* Ein Lebensbuch für junge Leute (120.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Ppb. DM 10,80.

Zwölf Autoren (Jahrgang 1929—1960), alle in kirchlicher Jugendarbeit tätig, geben in kurzen Meditationen, Texten und Gedankensplittern alltägliche Erfahrungen wider und stellen diese zumeist in einen Bezug zur Botschaft der Bibel, ergänzt durch Stellen aus dem Alten und Neuen Testament und aufgelockert durch Bilder, die zum Nachdenken anregen. Die gliedernden Themen Selbstvertrauen, Liebe, Schuld, Verwandlung und Gerechtigkeit werden in Zusammenhang gebracht mit Advent, Weihnachten, Fastenzeit, Ostern und dem übrigen Kirchenjahr.
Die Zahl der Mitarbeiter ergibt ein breites Spektrum in bezug auf Form, Ausdrucksweise und Inhalte, sodaß „für jeden etwas" in diesem Büchlein zu finden ist, wobei die Texte jüngerer Schreiber jungen Lesern auch eher entsprechen dürften. Die Texte wurden von Jugendlichen als „leicht zu lesen" und „insgesamt positiv" beurteilt.
Als Leserschicht bieten sich Jugendliche an, die einerseits ihr Leben schon einigermaßen abstrahierend reflektieren können, andererseits grundsätzlich Zugang zu Texten der Bibel haben und einer christlichen Denkweise positiv gegenüberstehen.
Linz *Stefan Grandy*

Eingesandte 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.

BOEKHOLT PETER, *Kreuzweg mit Kindern.* Handreichung zur Gestaltung und Feier in Gruppe, Schule, Gemeinde. (64.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 9,80.

BOURS JOHANNES, *Nehmt Gottes Melodie in euch auf.* Worte für das tägliche Leben. (192.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 19,80.

BRANTZEN HUBERTUS, *Familienspiritualität* am Beispiel einer christlichen Wochenzeitung. (312.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 48,—.

BÜCHELE HERWIG / WOHLGENANNT LIESELOTTE, *Grundeinkommen ohne Arbeit.* Auf dem Weg zu einer kommunikativen Gesellschaft. (Soziale Brennpunkte 11). (192.) Europaverlag, Wien 1985. Ppb. S 98,— / DM 14,— / sfr 14,—.

BÜCHNER FRANZ, *Der Mensch in der Sicht moderner Medizin.* (160.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 19,80.

BUJO BÉNÉZET, *Die Begründung des Sittlichen.* Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 33). (200.) Ferd. Schöningh, Paberborn 1984. Kart. DM 48,—.

COLLET GIANCARLO, *Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion.* (Tübinger Theologische Studien 24). (308.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 48,—.

DEICHGRÄBER REINHARD, *Von der Zeit, die mir gehört.* (HerBü 1174). (126.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,90.

DELP ALFRED, *Der Herrgott.* Hg. v. Roman Bleistein. (Auszug aus den Gesammelten Schriften). (96.) Josef Knecht, Frankfurt 1985. Ppb. DM 12,80.

DELP ALFRED, *Hochfeste der Christen.* Hg. von Roman Bleistein. (Auszug aus den Gesammelten Schriften). (96.) Josef Knecht, Frankfurt 1985. Ppb . DM 12,80.

DREWERMANN EUGEN, *Tiefenpsychologie und Exegese, Bd. 1: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende.* (576. mit Graphiken) Walter, Olten 1984. Ln. DM 78,— / sfr 72,—.

FABRY JOSEPH, *Wege zur Selbstfindung.* Wie man jedem Tag seinen Sinn gibt. (HerBü 1171 „Wegzeichen"). (160.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 8,90.

FRIES HEINRICH / RAHNER KARL, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit.* Erweiterte Sonderausgabe mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik". (192.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 16,80.

FURGER FRANZ, *Ethik der Lebensbereiche.* Entscheidungshilfen. (280.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 34,50.

GERL HANNA-BARBARA, *Romano Guardini.* 1885—1968. Leben und Werk. Mit zahlreichen ganzseitigen Abb. und einem ausführlichen Personenregister. (384.) Grünewald, Mainz 1985. Ln. DM 48,—.

GUARDINI ROMANO, *Theologische Gebete.* Mit einem Nachwort von Werner Dettloff. 8. Aufl. (64.) Josef Knecht, Frankfurt 1985. Ppb. DM 12,80.

GÜNTHÖR ANSELM OSB, *Predigten — Meditationen.* Für die Feste der Kirche. (190.) Auer, Donauwörth 1985. Kart. DM 22,80.

HEHL ULRICH von, *Priester unter Hitlers Terror.* Eine biographische und statistische Erhebung. (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Bd. 37, Reihe A: Quellen). (XCII u. 930.) M. Grünewald, Mainz 1984. Ln. DM 98,—.

HEINZ GERHARD, *Divinam christianae religionis originem probare.* Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der kath. Schultheologie. (Tübinger Theol. Studien 25). (304.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 48,—.

HOCHENEGG HANS, *Bruderschaften* und ähnliche religiöse Vereinigungen in Deutschtirol bis zum Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts. (Schlern-Schriften, Bd. 272). (240.) Univ.-Verlag Wagner, Innsbruck 1984. Geb. S 380,— / DM 54,—.

HORST EBERHARD, *Sizilien.* Walter-Reiseführer. Mit 24 Seiten Farb- und 54 s/w-Fotos von Josef Rast sowie zahlreichen Karten, Plänen und Zeichnungen. (404.) Walter-Verlag, Olten 1984[7]. Flex.Pappb. DM 34,—.

ILIĆ ZARKO, *Freudige Glaubenserfahrungen in Medjugorje.* (96.) Miriam, Jestetten 1985. Kart. DM 6,80 / S 54,—.

ISENEGGER MARIE-THERESE, *Verehrt den heiligen Josef.* (256.) Miriam, Jestetten 1985. Kart. DM 14,80 / S 118,—.

KEMMER ALFONS, *Das Glaubensbekenntnis in den Evangelien.* Eine Einführung in die biblischen Ursprünge des Credo. (HerBü 1166). (160.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 8,90.

KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Gedeutetes Wort.* Biblische Predigten zur österlichen Zeit. (104.) Herold, Wien 1985. Brosch. S 128,— / DM 18,—.

KLEINER JOSEF R., *Komm, geh mit mir . . .* Fünf meditative Wege mit Jesus. (159.) Styria, Graz 1985. Kart.

KÜSTER JÜRGEN, *Wörterbuch der Feste und Bräuche im Jahreslauf.* Eine Einführung in den Festkalender. (HerBü 1177). (236.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 12,90.

LAMLA GERTRAUD, *Muß ich auch wandern in finsterer Schlucht.* Eine Mutter erlebt das Sterben ihres Kindes. (144.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 15,80.

LASHOFER CLEMENS ANTON, *Profeßbuch des Benediktinerstiftes Göttweig.* Zur 900-Jahr-Feier der Gründung des Klosters. (Studien u. Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens u. seiner Zweige, 26. Erg. Band). (587. u. 46 Abb.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. S 590,— / DM 78,—.

LAURIEN HANNA-RENATE, *Nicht Ja und nicht Amen.* Eine Frau in der Politik beruft sich auf das Christentum. (160.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 16,80.

LIGUORI ALFONS MARIA v., *Der Wille Gottes.* Von der Vereinigung unseres Willens mit dem Willen Gottes. (46.) Miriam, Jestetten 1985. Geh. DM 2,— / S 16,—.

LLULL RAMON, *Die Kunst, sich in Gott zu verlieben.* Ausgewählt, übertragen und erläutert von Erika Lorenz. (HerBü 1198, „Texte zum Nachdenken"). (126.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,90.

LOHFINK GERHARD, *Gottes Taten gehen weiter.* (144.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 16,80.

LOHFINK NORBERT, *Unsere großen Wörter.* Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre. Sonderausgabe. (256.) Herder, Freiburg und Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1985. Kart. DM 24,80.

LOTZ JOHANNES B., *„Er muß wachsen, ich aber abnehmen".* Anregungen zur Meditation. (128.) Josef Knecht, Frankfurt 1985. Pappb. DM 16,80.

MARCHON BENOIT / HERRENSCHMIDT NOELLE, *Mein Haus ist das Haus der Armen.* Mit Mutter Teresa in Kalkutta. Übersetzung aus dem Französischen von Rita Zerlauth. (40 u. viele Zeichnungen) Herder, Wien 1985. Ppb. S 108,— / DM 14,80.

MARGH MALINA, *Auf dem Weg nach Golgotha.* Ein Kreuzweg. (120.) Herder, Wien 1985. Ppb. S 108,— / DM 14,80.

MARTINI CARLO M., *Von seinem Geist getrieben.* Dynamische Gemeinde nach der Apostelgeschichte. (144.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 19,80.

MAYMANN URSULA, *Die religiöse Welt psychisch Kranker.* Ein Beitrag zur Krankenseelsorge. (352.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 45,—.

MELLO ANTHONY de, *Daß ich sehe.* Meditation des Lebens. (192.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19,80.

MIETH DIETMAR, *Arbeit und Menschenwürde.* (120.) Herder, Freiburg 1985. Kart. lam. DM 12,80.

MONTGOMERY WATT W. / MARMURA MICHAEL, *Der Islam II.* Politische Entwicklungen und theol. Konzepte. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,2). (XXII, 502.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Ln. DM 110,—.

MUTTER TERESA und FRERE ROGER, *Kreuzweg.* (64.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 8,80.

NELL-BREUNING OSWALD von, *Arbeitet der Mensch zuviel?* (144.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 14,80.

NEUHAUSER WALTER, *Die Schnalser Handschriften in Padua.* (Analecta Cartusiana 113:2). (219.) Inst. f. Angl. u. Amerikanistik, Salzburg 1984. Kart.

QUADFLIEG JOSEF, *Das Buch von den heiligen Engeln.* Aus der Bibel erzählt mit Bildern von Liselotte Mende. (64., zahlr. s/w und Farbill.) L. Auer, Donauwörth ²1985. Geb. DM 12,80.

OSER FRITZ / GMÜNDER PAUL, *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung.* Ein strukturgenetischer Ansatz. (Religion und Entwicklung, Bd. 1). (232.) Benziger, Zürich 1984. Geb. DM 54,— / sfr 50,—.

PATZEK MARTIN / SPATH EMIL, *Vor-Bilder für heute.* Teil 2. Gottesdienste Band 5. (144.) Bonifatius, Paderborn 1984. Pappb. DM 18,—.

PRIJS LEO, *Begegnung mit dem Judentum.* Einführung in seine Religion. (HerBü 1183). (128.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,90.

RAHNER KARL, *Was heißt Auferstehung?* Meditationen zu Karfreitag und Ostern. Hg. v. Albert Raffelt. (64.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 8,80.

RATH CHRISTIANE / REIMANN RENATE, *Jesus, ich bete mit dir.* Gebetbuch für Kinder. Mit Bildern von Rudolf Egensperger. (64. mit zahlr. Fotos und Ill.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 12,80.

RATZINGER JOSEPH KARD., *Suchen, was droben ist.* (120. mit 4 farb. Abb.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 16,80.

ROGER FRÈRE, *Vertrauen wie Feuer.* Tagebuchaufzeichnungen. (128.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,90.

RUPP WALTER, *Erstaunliche Gleichnisse.* Das Himmelreich ist wie . . . (148.) Styria, Graz 1985. Kart.

SCHLEMMER KARL, *Bitt-Tage feiern.* Neue Formen und Modelle. (80.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 10.80.

SCHMUCKER VON KOCH JOSEPH F., *Autonomie und Transzendenz.* Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis. (176.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 32,—.

SCHNACKENBURG RUDOLF, *Ihr werdet mich sehen.* Die Abschiedsworte Jesu (Joh 13—17). (96.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 11,50.

SCHUHLADEN HANS, *Die Nikolausspiele des Alpenraumes.* (Ein Beitrag zur Volksschauspielforschung. (Schlern-Schriften, Bd. 271). (260. mit Bildteil) Univ.-Verlag Wagner, Innsbruck 1984. Geb. S 380,— / DM 54,—.

SEGL PETER, *Ketzer in Österreich.* Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jh. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, Heft 5). (360.) Ferd. Schöningh, Paderborn 1984. Kart. DM 120,—.

SEUFFERT JOSEF, *Kommt, wir beten ihn an.* Werkbuch zur Eucharistieverehrung. Aussetzung und Segen / Fronleichnam / Eucharistische Gebetsstunden. (152.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19,80.

SORGE ELGA, *Religion und Frau.* Weibliche Spiritualität und Christentum. (Kohlhammer Tb. 1038, Thema: Religion). (144.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 20,—.

SPLETT JÖRG, *Liebe zum Wort.* Gedanken vor Symbolen. (216.) Josef Knecht, Frankfurt 1985. Ppb. DM 29,80.

STANKE GERHARD, *Die Lehre von den „Quellen der Moralität".* Darstellung der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze. (Studium zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 26). (365.) Fr. Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 48,—.

STENGER HERMANN, *Verwirklichung unter den Augen Gottes.* Psyche und Gnade. (211.) Otto Müller, Salzburg 1985. Kart. lam. S 210,—.

TORSY JAKOB, *Der große Namenstagskalender.* 3720 Namen und 1560 Lebensbeschreibungen. (416.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 34,—.

VORGRIMMLER HERBERT, *Karl Rahner verstehen.* Eine Einführung in sein Leben und Denken. (HerBü 1192). (222.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 9,90.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat.* Band III: Register. (243.) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1984. Kart. DM 32,—.

ZORZI GIUSEPPE, *Il realismo cristiano di Reinhold Niebuhr.* (Inst. di Scienze Religiose in Trento — 8). (186.) Ed. Dehoniane, Bologna 1984. Kart. L. 15.000.

HERAUSGEBER

AUER ALFONS, *Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral.* Mit Beiträgen von R. Schnackenburg, M. Honecker, G. Siefer, J. Schulster, A. Auer. (122.) Kath. Akademie Freiburg und Schnell & Steiner, München 1984. Kart. DM 22,—.

BALLING ADALBERT L., *Lebensweisheit aus Schwarzafrika.* (HerBü 1190). (128.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,90.

BAUER EBERHARD /LUCADOU WALTER VON, *PSI — was verbirgt sich dahinter?* Wissenschaftler untersuchen parapsychologische Erscheinungen. (HerBü 1150). (190.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 9,90.

BEINERT WOLFGANG / PETRI HEINRICH, *Handbuch der Marienkunde.* (1042.) Friedrich Pustet, Regensburg 1984. Ln. DM 82,—.

BIEMER GÜNTER, *Handbuch kirchl. Jugendarbeit.* Bd. 1: Der Dienst der Kirche an der Jugend — Grundlegung und Praxisorientierung. (224.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 28,—.

BLATTMANN EDDEHARD, *Trauer und Widerspruch — Über Reinhold Schneider.* Mit Beiträgen von P. Meier, K. Adel, L. Lütkehaus, E. Blattmann, H. Spaemann. (136.) Kath. Akademie Freiburg und Schnell & Steiner, München 1984. Kart. DM 10,—.

BRASELMANN WERNER, *Lebensweisheit aus der Bibel.* Mit einem Geleitwort von Claus Westermann. (HerBü 1191). (128.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,90.

BSTEH ANDREAS, *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus.* (Beiträge zur Religionstheologie 4). (236.) Verlag St. Gabriel, Mödling 1984. Kart. S 279,— / DM 40,—.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Teilband 37, Quellenband 7: *Auf der Suche nach dem unfaßbaren Gott.* Erarbeitet von Rudolf Walter und Albert Raffelt. Mit einem Essay von Heinz Zahrnt. (432.) Herder, Freiburg 1984. Geb. DM 56,—.

Codex Iuris Canonici — Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe. Deutsche Übersetzung im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz durch eine Übersetzergruppe unter dem Vorsitz von Prof. Dr. Winfried Aymans. Zweite, verbesserte und vermehrte Auflage 1984. (XCV u. 935.) Butzon & Bercker, Kevelaer 1984. Ln. DM 36,—.

DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT, *Die Bibel.* Nach Martin Luthers Übersetzung neu bearbeitet. (906.306.82.) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985. Geb. DM 16,80 (Kart. DM 15,50).

EBELING HANS, *Der Tod in der Moderne.* (256.) (Syndikat / EVA TB, Bd. 36). Athenäum Verlag, Königstein 1984. Kart. DM 16,80.

FRANK WERNER / HEINE SUSANNE, *Lehren — Planen. Lehrplan.* (Schulfach Religion Jg. 3/1984, Nr. 3/4). Vorstand der Arbeitsgemeinschaft der Evangelischen Religionslehrer an AHS und Inst. für Evangelische Religionspädagogik an der Evangelisch-theol. Fakultät der Univ. Wien 1985. Kart.

HOGG JAMES / SARGENT MICAEL, *The Chartae of the Carthusian general Chapter.* Paris, Bibliotheque Nationale MS Latin 10887 Part 1 1438—46 (Ff. 1—144). (Anal. Cart. 100:3) (209.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik (Universität), Salzburg 1984. Kart.

HOGG JAMES / SARGENT MICAEL, *The Chartae of the Charthusian general Chapter.* Paris, Bibliotheque Nationale MS Latin 10887 Part II 1447—56 (fr. 145—333). (Analecta Cartusiana 100:4). Inst. f. Anglistik und Amerikanistik (Univ.) Salzburg 1984. Kart.

HOGG JAMES, *Die Kartäuser und die Reformation.* Intern. Kongreß vom 24. bis 27. August 1983. Band 1. (Analecta Cartusiana 108). (258.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1984. Kart.

HOGG JAMES, *Kartäuserregel und Kartäuserleben.* Internationaler Kongreß vom 30. Mai bis 3. Juni 1984 in Stift Heiligenkreuz. (Analecta Cartusiana 113:1). (300.) Inst. f. Angl. u. Amerikanistik, Salzburg 1984. Kart.

INSTITUT FÜR THEOLOGIE UND FRIEDEN, *Bibliographie — Theologie und Frieden.* Band 1.1: Monographien I. Band 1.2: Thesaurus Register. (561/245.) J. P. Bachem, Köln 1984. Geb.

KHOURY ADEL THEODOR / HÜNERMANN PETER, *Was ist Erlösung.* Die Antwort der Weltreligionen. (HerBü 1181). (128.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 8,90.

KLIMMER INGEBORG (Auswahl), *Angefochtene Zuversicht.* Romano Guardini Lesebuch. (264.) Grünewald, Mainz 1985. Ln. DM 29,80.

KLINGER ELMAR / ZERFASS ROLF, *Die Basisgemeinden.* Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. (208.) Echter, Würzburg 1984. Brosch. S 193,40 / DM 24,80.

KÜHNEL HARRY, *Alltag im Spätmittelalter.* (384. u. 430 Abb.) Styria, Graz 1984. (Edition Kaleidoskop). Ln. S 540,—.

LEIDL AUGUST (im Auftrag des Institutes für Ostbairische Heimatforschung der Univesität Passau), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde XXVI/1984. (352 u. Bildteil) Verlag des Vereins für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1984.

LUTZ-BACHMANN MATTHIAS, *Über Friedrich Nietzsche.* Eine Einführung in seine Philosophie. (128.) Josef Knecht, Frankfurt 1985. Ppb. DM 18,50.

MADER HUBERT, *Quellen zum Friedensverständnis* der Kath. Kirche seit Pius IX. (480.) Herold, Wien 1984. Kart. S 498,— / DM 69,—.

MEIER JOHANNES, *Clarholtensis Ecclesia.* Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133—1803). (338 u. 32 Bildseiten) Bonifatius, Paderborn 1983. Ln. DM 38,—.

MEYER IVO, *Gott spricht zu Dir.* Die Bibel — mein Lebensbuch. I. Der erste Bund. (74. mit zahlr. farb. Fotos und Abb.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 26,—.

Das kirchliche Eherecht in der seelsorglichen Praxis

Orientierungshilfe für die Ehevorbereitung und Beratung in Krisenfällen

192 S., Anmerkungen, Sachwortregister, Format 13 x 19 cm, kart., S 160.—.

Verfasser ist der anerkannte Fachmann

Josef Prader

u. a. Offizial der Diözese Bozen-Brixen und Mitarbeiter in verschiedenen päpstlichen Kommissionen für kirchliches Rechtswesen.

Das für Seelsorger, pastorale Mitarbeiter, Theologiestudenten und interessierte Laien gleichermaßen hochaktuelle Werk ist bei **Athesia-Echter-Tyrolia** erschienen und in allen Tyrolia-Buchhandlungen sowie im Ortsbuchhandel erhältlich.

Der aktuelle Zeitschriften-Tip:

„Kunst und Kirche", Heft 2/1985
Thema: Die Wahrheit der Kunst

Aus dem Inhalt:

Günter Rombold: Die Karten werden aufgedeckt / Die Wahrheit der Kunst / Sinnlichkeit und Transzendenz * Joseph Möller: Transzendierende Sinnlichkeit * Hans Blankensteijn: So unheimlich unendlich * Herbert Muck: Ästhetik der Sinnenfreude in der Krise * Horst Schwebel: Jeder Mensch ein Künstler? * Friedhelm Fischer: Zur Symbolik des Geistigen in der modernen Malerei * Eugen Biser: Kunst und Realität * Rainer Volp: Das Wahre in allen Sachen.

BESTELLCOUPON

Ich bestelle: ..... Exemplar(e) Nr. 2/1985 zum Preis von öS 105.— / DM 15,— / sfr 13,50

..... ein Abonnement zum Jahrespreis von öS 350.— / DM 49,50 / sfr 47,— (inkl. MWSt., zuzügl. Porto)

Lieferung an folgende Adresse:

Vor-/Zuname: .....

Anschrift/Straße: .....

PLZ/Wohnort: .....

....

Datum Unterschrift

Einsenden an: OÖ. Landesverlag Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz

Zur Einübung und zum Nachvollzug geistlicher Erfahrungswege

Weitere Bücher zur Kontemplation und Meditation

Willigis Jäger
Gebet des Schweigens
Eine Schule der Kontemplation nach der »Wolke des Nichtwissens«
100 Seiten, Paperback
DM 17,80, öS 124,—

Vladimir Satura
Meditation aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition
100 Seiten, DM 15,80, öS 108,—

Hugo Rahner und Karl Rahner
Gebete der Einkehr
3. Aufl., 96 Seiten
DM 15,—, öS 105,—

Biblische Weisheiten
Spruchweisheit aus der Bibel
72 Seiten, DM 7,80

Er ist wahrhaft auferstanden
Gebete der Ostkirche
Herausgegeben und eingeleitet von J. Madey
168 Seiten, Leinen
DM 16,80, öS 117,—

Irénée Hausher
Leben aus dem Gebet
224 Seiten, Leinen
DM 23,—, öS 161,—

Photina Rech
Inbild des Kosmos
Eine Symbolik der Schöpfung
2 Bände mit 1220 S., Leinen
DM 63,—, öS 440,—



Luitgard Maria Tusch-Kleiner · Josef Rafael Kleiner

EINKEHR ZUR MITTE

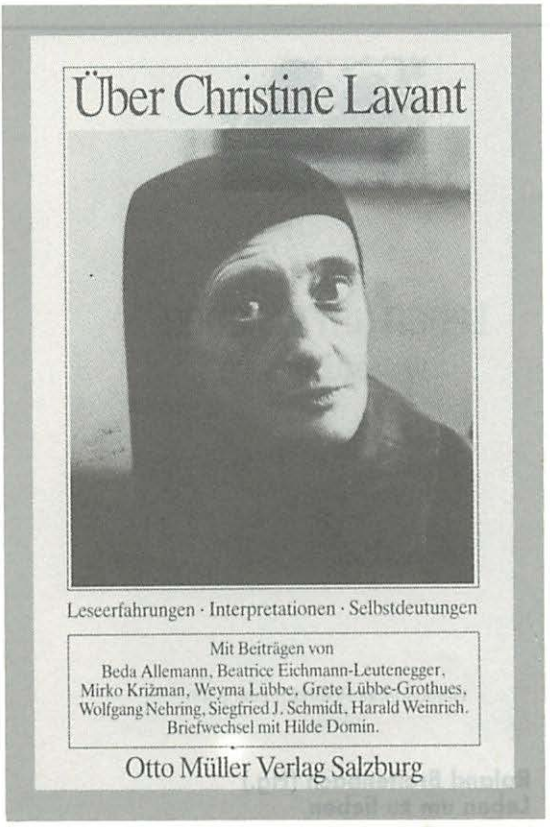
Orientierungshilfen und biblische Lesungen zum kontemplativen Beten

160 Seiten, Paperback, DM/sfr 19,80, S 138,—

Ein Weg zur intensiven Lebens- und Gotteserfahrung. »Einkehr zur Mitte« meint das Unterwegssein des Menschen zu seinem eigentlichen Ziel. Der Übende findet die Mitte und den Sinn seines Handelns je mehr sich das Ego wandelt, sodaß Kontemplation letztlich zu einer Lebenshaltung wird. Auf zwei Wegen führt das Buch dorthin: durch leibhafte Vollzüge wie aufrecht sitzen, schreiten, schweigen, sich sammeln, verneigen, lauschen und durch Lesungen, die durch den Nachvollzug geistlicher Erfahrungswege exemplarischer biblischer Vorbilder, den Weg zur eigenen Gotteserfahrung freilegen.
Dieses Buch stammt aus einer tiefen meditativen Lebenspraxis.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Momente einer nie dagewesenen Betroffenheit



INHALT

Grete Lübbe-Grothues
Leseerfahrungen mit Lavantgedichten

Wolfgang Nehring
Zur Wandlung des lyrischen Bildes bei Christine Lavant

Siegfried J. Schmidt
»aber nie bin ich sanft« Bemerkungen zur Lyrik Christine Lavants am Beispiel dreier Gedichte

Harald Weinrich
Christine Lavant oder die Poesie im Leibe

Beda Allemann
Die Stadt ist oben auferbaut

Beatrice Eichmann-Leutenegger
»Die Närrin hockt im Knabenkraut

Weyma Lübbe
Fromm oder unfromm? Zur religiösen Lyrik Christine Lavants

Wolfgang Nehring
Zwischen Jesukind und Krüppelchen: Ein Frauenschicksal

Grete Lübbe-Grothues
Christine Lavants »Hungerlieder«

Mirko Križman
Die existentiellen Spannungen in der Dichtersprache Christine Lavants

Christine Lavant – Hilde Domin
Briefwechsel

Über Christine Lavant

Leseerfahrungen - Interpretationen - Selbstdeutungen

Herausgegeben von Grete Lübbe-Grothues
172 Seiten, Paperback, DM/sfr 26,—, S 182,—

Es gibt viele Leser, die Christine Lavant, »die unvergleichbare Dichterin aus dem Lavanttal« (Hans Bender) für sich entdeckt haben und gelegentlich mit starken Worten (»ein Wunder«, »beim Lesen Momente einer nie dagewesenen Betroffenheit«) ihrem Staunen Ausdruck geben. Nur vereinzelt aber hat sich die Literaturforschung der Sprachkunst und Thematik von Christine Lavants Gedichten zugewandt.
Hier ist nun eine erste Sammlung von Interpretationen und Leseberichten zusammengestellt, die dem Leser eine Hilfestellung für sein Verständnis anbieten. Der zum erstenmal veröffentlichte Briefwechsel mit Hilde Domin gibt Einblicke in die Selbstdeutungen Christine Lavants.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG



Roland Breitenbach (Hg.)
Leben um zu lieben

Worte zur Trauung
112 S. Flex. DM 16,80

Eine große seelsorgerliche Chance bietet sich in der Vorbereitung und Durchführung der kirchlichen Trauung. Dabei spielt die Trauansprache eine wichtige Rolle, erreicht sie doch neben dem Brautpaar selbst viele Gäste, die vielleicht seit langer Zeit wieder einmal Kontakt zur Kirche bekommen. Diese Sammlung enthält Trauansprachen von Pfarrern und Theologen (wie Romano Guardini, Gerhard Lohfink, Norbert Lohfink, Franz Josef Stendebach u.a.), von Laientheologen, Vätern und Müttern (wie Günter Stachel, Rosemarie Harbert, Maria Opdenberg u.v.a.). Eingeleitet werden die Ansprachen durch knappe Einführungen, die auch als Motiv für den Trauungsgottesdienst dienen können. Je ein Text zur Feier der Silbernen und Goldenen Hochzeit wurde mit aufgenommen. Ergänzend sind 60 „Trausprüche" beigefügt. Die Fülle von verschiedenen Zugängen zum menschlichen und theologischen Gehalt der Liebe macht den besonderen Reiz dieses Buches aus. Es ist zugleich eine unerschöpfliche Anregung für Seelsorger und ein treffendes Geschenk für Braut- und Ehepaare.

Matthias Grünewald Verlag
Mainz

„Alle Liebe, die gesät wird, geht einmal auf"

Roland Breitenbach (Hg.)
Eine Zeit des Glücks

Kleines Brevier für Verliebte, Verlobte und Verheiratete
Mit zahlr. Fotos und Illustrationen
152 S. Flex. DM 19,80

Seit einiger Zeit ist der Name des Verfassers immer wieder in den Zeitungen zu lesen – und in aller Regel ist der Anlaß eine nicht alltägliche Idee des Schweinfurter Pfarrers, meist im Zusammenhang mit Ehevorbereitung und -begleitung. Für das vorliegende Thema also ein idealer Verfasser – und man merkt es dem hübsch aufgemachten Buch auch an, daß hinter ihm jemand steckt, der recht unkonventionell denkt und agiert. Auf jeden Fall dürfte er seine Absicht erreichen: den Leser nachdenklich zu machen und zum Gespräch zu bringen mit seinem Partner. Daß das Schmunzeln nicht zu kurz kommt, sei anerkennend vermerkt. Ein schönes Geschenk für junge Leute, auch unabhängig davon, ob sie sich schon konkret mit dem Gedanken an Heirat beschäftigen.

Amtsblatt für die Erzdiözese Bamberg

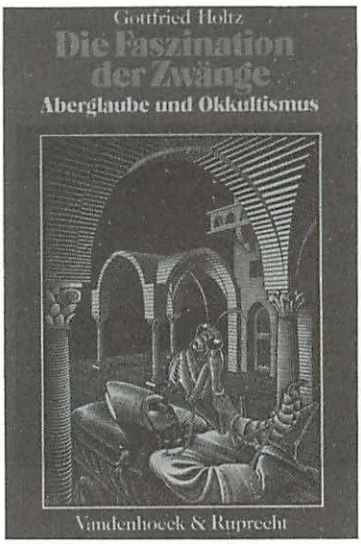
V&R
1735–1985

Gottfried Holtz

Die Faszination der Zwänge

Aberglaube und Okkultismus

1984. 279 Seiten, kart. DM 42,–



Horoskope, Wunderheiler, Teufelskulte, Sekten – in Krisenzeiten steigt ihre Anziehungskraft. Viele flüchten sich in die Zwänge autoritärer Abhängigkeiten und begeistern sich für mythisch-magische Kulte oder vorausberechenbare Geschehensabläufe.

Gottfried Holtz stellt dieses bis heute aktuelle jahrhundertealte Phänomen anhand des volkstümlichen Aberglaubens und des Okkultismus dar. Er behandelt Wesen und Erscheinungsformen, geschichtliche und psychologische Voraussetzungen sowie das Fortleben der magischen Praktiken und Kulte durch Jahrhunderte.

Die verständlich geschriebene Darstellung ermöglicht eine gründliche Auseinandersetzung mit den Irrwegen des Glaubens und Denkens, deren Opfern allzu viele allzu häufig hilflos gegenüberstehen.

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen

Gertrud Fussenegger,
Alois Dorn
Dein Kreuz verkünden wir

84 Seiten, gebunden, 16 Mosaiktafeln, S 189.—.

Kreuzwegmeditation
mit
Gertrud Fussenegger



Gertrud Fussenegger legt in diesem Werk neben Gebets- und Bibeltexten ihre persönlichsten Gedanken zum Kreuzweg Jesu dar. Sie fordert den Leser auf, die heutige Zeit unter dem Aspekt des Leidensweges Jesu zu hinterfragen. Bedeutsam ist auch das Nachwort der Autorin: der kunstgeschichtliche und historische Überblick über die Entwicklung des Kreuzweges der verschiedenen Andachtsformen und künstlerischen Gestaltungen.



Der Leidensweg Jesu wird in einer vor allem jungen Menschen angemessenen Form und Sprache zur Meditation angeboten. Denkanstoß sind Bilder aus dem ehem. KZ Mauthausen und Holzschnitte von Hans Plank.
Leitfaden ist die Leidensgeschichte Jesu, der Berichte und Zitate von Zeugen der NS-Verfolgung gegenübergestellt sind.
Die Meditationstexte entstanden unter Mitarbeit von Schülern und Jugendlichen, die aus der unmittelbaren Umgebung des ehem. KZ stammen.

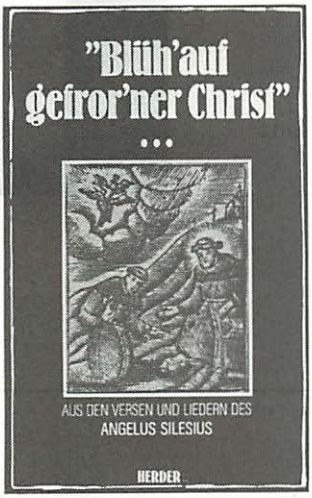
Wolfgang Dedl,
Mensch unter Menschen

Mauthausen — ein Kreuzweg

72 Seiten gebunden, 16 s/w-Fotos (ehem. KZ Mauthausen) S 128.—.

...neu im
VERITAS
Verlag

Aus der KLEINEN REIHE:



BLÜH' AUF GEFROR'NER CHRIST

Aus den Versen und Liedern des Angelus Silesius
Ausgewählt v. Josef Dirnbeck
120 S., Pb., öS 83,–/DM 11,80
ISBN 3.210-24.754



DIE WELT IST WIE EIN BETRUNKENER BAUER

Aus den Tischreden Martin Luthers
Ausgew. u. übertr. v. Peter Karner
116 S., Pb.,
öS 83,–/DM 11,80
ISBN 3-210.689



LACH NUR, LACH, EITLER WELTAFF

Allerlei Gemisch-Gemasch von Abraham a Sancta Clara
Hrsg. v. P. Karner
116 S., Pb.,
öS 83,–/DM 11,80
ISBN 3-210-24.743



WER GLAUBT, IST FREI

Aus den Schriften des Reformators Ulrich Zwingli
Hrsg. v. P. Karner
144 S., Pb.,
öS 83,–/DM 11,80
ISBN 3-210-24.785

VERLAG HERDER WIEN · FREIBURG · BASEL

CARITAS

Not ist immer unter uns

Helfen Sie uns dabei,
die Not in unserem Land
und in der Welt zu lindern!

PSK 2,314.000
SOS-Gemeinschaft der Caritas Linz
Erlagscheine bei den Postämtern



landauf-
landab

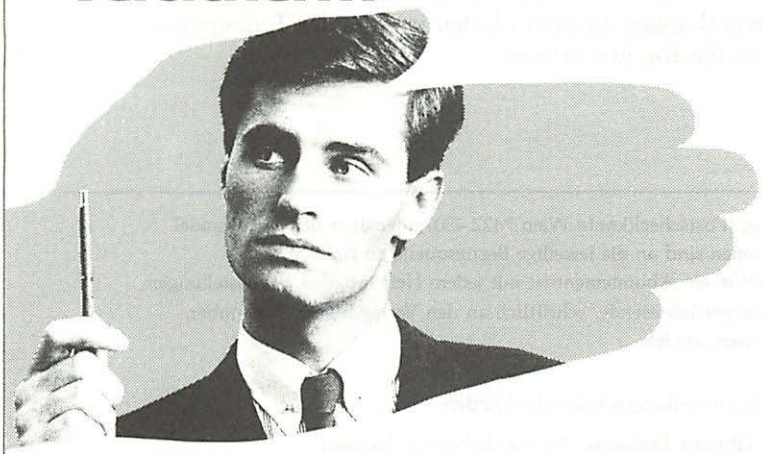
Ober-
österreichische
Wechselseitige Versicherungsanstalt

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

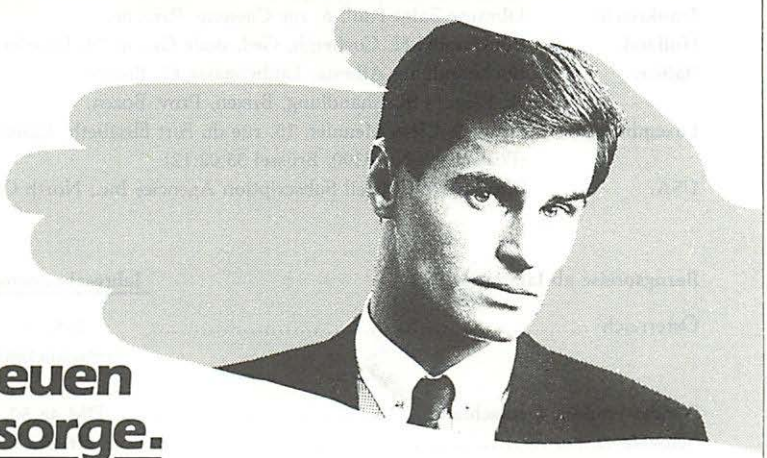
Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster
und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.
Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 82 82 (81 2 82)

glasmalerei

Soll ich mich jetzt steuerbegünstigt versichern?



Oder soll ich mit hohen Zinsen sparen?



Beides. Mit der neuen 100% Vorsorge.

Die Entscheidung, die Sie jetzt für Ihre private Vorsorge treffen, ist von enormer Bedeutung. Und nicht einfach. Deshalb hat die HYPO-Bank eine neue Form der Vorsorge entwickelt. Sie bietet Ihnen durch die Kombination von Versicherung und hochverzinsten HYPO-Pfand- oder Kommunalbriefen deutlich mehr Vorteile.

Informieren Sie sich über Ihre Möglichkeiten.
Holen Sie sich die ausführliche Broschüre „100-Prozent-Vorsorge" in der nächsten HYPO-Bank.

Oder rufen Sie an:
Wir schicken Ihnen die Broschüre prompt. Kostenlos.

LINZ, (0732) 27 28 51

HYPO BANK
Die OÖ. Landesbank

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Piet Schoonenberg, Gott ändert sich am andern
Hans Hollerweger, Betende Gemeinde — Neue Formen
Johannes Marböck, Beten im Alten Testament
Josef Gelmi, Friedensbemühungen der Päpste im 20. Jh.
Georg Scherer, Phil. Bemerkungen zu einem Leben jenseits der Todesgrenze
Egon Kappellari, Warum die Kirchen öffnen?

Inlandsbezug	vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November, vorgenommen werden.
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 1985	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	288.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 80.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 48,50	DM 13.50
Schweiz	sfr 46.—	sfr 12.—
Belgien	bfr 903.—	bfr 250.—

(Portospesen werden gesondert verrechnet)

Studenten erhalten eine Ermäßigung

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



Aus der Produktion des ERICH WEWEL VERLAGES

Konrad Baumgartner / Hubert Brosseder (Herausgeber)

Kasualpredigten 1

Sonderheft der Zeitschrift DER PREDIGER UND KATECHET. Enthält über 80 Predigten.
207 Seiten, DM 14,80
Bestell-Nr. 57

Konrad Baumgartner / Hubert Brosseder (Herausgeber)

Kasualpredigten 2

Behandelt in Fortsetzung des ersten Kasualheftes folgende Themen: Kirchliche Feste, Kirchliche Berufe, Ökumene, Fasching/Karneval, Sportfest, Tierschutztag und vieles andere mehr.
219 Seiten, DM 15,80
Bestell-Nr. 72

Konrad Baumgartner

Kasualpredigten 3

Im vorliegenden Heft wird der dringende Wunsch vieler Prediger und Seelsorger erfüllt: Predigten zu besonderen Anlässen in der Gemeinde (Taufe, Trauung, Beerdigung, Erstkommunion, Priesterweihe u. ä.), aber auch zu weltlichen Predigtanlässen (Schützenfest, Feuerwehr, Jubiläen u. a.).
272 Seiten, DM 15,80
Bestell-Nr. 73

Fritz Morgenschweis

Im Atem der Zeit

Predigten zu aktuellen Anlässen
328 Seiten, DM 16,80
Bestell-Nr. 84

Erich Garhammer

Liturgisches ABC

Texte zum Gottesdienst für alle Sonn- und Feiertage der drei Lesejahre
312 Seiten, DM 28,–
Das Buch bietet für alle Sonn- und Feiertage der drei Lesejahre eine fertige Statio, Fürbitten und Meditationstexte. Eine wertvolle Hilfe für eine lebendige und abwechslungsreiche Gestaltung der Liturgie. Dieses Buch ist eine Weiterführung der bewährten Liturgischen Texte zum Gottesdienst des PREDIGER UND KATECHET.
Bestell-Nr. 92

Willibald Kammermeier

Wort des lebendigen Gottes

Gedanken zu den Sonntags- und Festtagslesungen des Kirchenjahres.
304 Seiten, DM 15,80
Bestell-Nr. 82

ERICH WEWEL VERLAG · ANZINGER STRASSE 1 · 8000 MÜNCHEN 80

Theologisch-praktische Quartalschrift

■ GEBET

Rahner Gebet im Alltag

Marböck Vergessene Aspekte des Betens
Anregungen aus dem AT

Knoch Grundregeln christlichen Betens
nach dem NT

Hollerweger Das Beten in der Gemeinde

Sudbrack Gebet und Meditation im Dialog
der Religionen

Wimmer Über einige Gebetsweisen

Schoonenberg Gott ändert sich am andern

Mitterhöfer Theologie der Befreiung
Ein Zwischenbericht

Kapellari Warum die Kirchen öffnen?

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

4. Heft 1985 133. Jg.

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1985

Schwerpunktthema: Gebet

Karl Rahner: Gebet im Alltag ... 289
Johannes Marböck: Vergessene Aspekte des Betens — Anregungen aus dem Alten Testament ... 290
Otto Knoch: Grundregeln christlichen Betens nach dem Neuen Testament ... 296
Hans Hollerweger: Das Beten in der Gemeinde ... 304
Josef Sudbrack: Gebet und Meditation im Dialog der Religionen ... 312
Walter Wimmer: Gebetsnot und not-wendendes Beten IV — Über einige Gebetsweisen 316

Abhandlungen

Piet Schoonenberg: Gott ändert sich am andern — Im freundlichen Gedenken an Karl Rahner ... 323
Jakob Mitterhöfer: Theologie der Befreiung — Ein Zwischenbericht ... 333

Mitteilungen

Bischof Egon Kapellari: Warum die Kirche öffnen? ... 343
Deutsches Institut für Bildung und Wissen: Ein wichtiges Argument für die Datierung der Evangelien — Wurde das Markusevangelium vor 50 verfaßt? ... 345

Bericht

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen ... 347

Literatur

Das aktuelle theologische Buch:
Karl Hausberger: Rudolf Zinnhobler (Hg.), Die Bischöfe von Linz ... 354
Alois Wolkinger: Alfons Auer, Umweltethik ... 358
Besprechungen ... 361
Heilige Schrift (361), Moraltheologie (364), Kirchenrecht (366), Pastoraltheologie (367), Kinderpastoral (369), Homiletik (374), Religionen (375), Spiritualität (376)
Eingesandte Schriften ... 381
Impressum ... letzte Seite

Herausgeber: Die o. Professoren der Kath. Theol. Hochschule Linz

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, Petrinumstraße 12.
Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg.

Anschriften der Mitarbeiter: o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1.
Univ.-Prof. Dr. Karl Hausberger, D-8332 Maning, Staudach 19.
o. Prof. Dr. Hans Hollerweger, A-4020 Linz, Lissagasse 4.
Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, A-9010 Klagenfurt, Mariannengasse 2.
Univ.-Prof. Dr. Otto Knoch, D-8390 Passau, Steinweg 15.
P. Jakob Mitterhöfer, A-2340 Mödling bei Wien, St. Gabriel.
P. Dr. Piet Schoonenberg, NL-6564 CH H. Landstichting, Nijmeegsebaan 74.
P. Dr. Josef Sudbrack, D-8000 München 19, Zuccalistraße 16.
Dr. Walter Wimmer, A-4020 Linz, Joh.-Seb.-Bach-Straße 27.
Dr. Alois Wolkinger, A-8043 Graz, Am Rehgrund 20.
Deutsches Institut für Bildung und Wissen, Busdorfwall 16, D-4790 Paderborn.

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.
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien.

KARL RAHNER†

Gebet im Alltag

Der nachfolgende Text ist dem Buch Karl Rahners „Von der Not und dem Segen des Gebetes" (Herder-Bücherei Bd. 28, ^{8}1968) entnommen.

Bete im Alltag! Raff dich immer wieder auf aus Müdigkeit und Gleichgültigkeit! Bete persönlich! Such auch aus dem Alltagsgebet ein persönliches Gebet zu machen, in dem du aus dem Betrieb um dich herum und in dir zu dir selbst, aus der aufgeregten Hast zur Ruhe, aus der Enge der Welt zur Weite des Glaubens und von dir weg zu Gott kommst und nicht bloß zur Gebetsformel, die du als Kind einst gelernt hast!
Bete regelmäßig! Fordere von dir, was du dir selbst als Pflicht gesetzt hast im Gebet! Sei da Herr über Stimmung und Laune! Bete regelmäßig!
Lerne das Beten! Es ist eine Gnade. Aber es ist auch eine Sache des guten Willens, eine Kunst, die geübt und erprobt sein will. Man kann lernen, sich vor dem Gebet zu sammeln, innerlich ruhig zu werden und zu bedenken, was man tun will: seine Seele emporheben zu Gott. Man kann lernen, ohne Gebetsformel mit Gott zu sprechen von seiner Not, von seinem Leben, selbst und gerade von seinem geheimen Widerwillen, mit Ihm zu tun zu haben, zu sprechen mit Ihm von seinen Pflichten, zu sprechen über geliebte Menschen, über die eigene Stimmung, über die Welt und ihre Not, über die Heimgegangenen, zu sprechen mit Ihm über Ihn selbst: daß Er so groß und so ferne, so unbegreiflich und doch so herrlich ist, daß Er die Wahrheit und wir die Lüge, Er die Liebe und wir die Selbstsucht, Er das Leben und wir der Tod, Er die Erfüllung und wir die Sehnsucht sind. Man kann lernen, auch seinem Leib eine entspannte Haltung zu geben, auch innerlich ruhig zu werden, die vorlauten Alltagsgedanken und Alltagsstimmungen zur Ruhe zu bringen, so daß man selbst auch einmal seine eigene Seele vernimmt, die eigentliche Seele, die schüchtern ist, wenige, aber wesentliche Worte hat und ein Lied, das man nur Gott singen kann. Man kann lernen, die Lesung der Heiligen Schrift zum Gebet zu machen. Man kann lernen, im Abendgebet den Erfahrungen des Tages zum Beschluß noch den rechten Sinn und die wahre Richtung gottwärts zu geben, den Tag in der rechten Form in jene tieferen Räume der Seele eingehen zu lassen, in denen uns das Vergängliche aufbewahrt bleibt, in der rechten Form, d. h. ohne Bitterkeit und Haß, in Güte und Ruhe, in angstloser Reue, in Ernst und Weihe an Gott. Man kann lernen, im Alltag tote Augenblicke, in denen man nichts tun kann, in denen man warten und anstehen muß, durch Gebet zu heiligen. Man kann lernen, sich durch die Ärgerlichkeiten und durch die kleinen Freuden des Tages an Gott erinnern zu lassen. Solche und ähnliche Kunstgriffe eines Menschen, der im Alltag beten will, lassen sich lernen und üben. Lerne sie auch du! Bete im Alltag!

JOHANNES MARBÖCK

Vergessene Aspekte des Betens

Anregungen aus dem Alten Testament

Im begrenzten Rahmen dieses Beitrages soll aus der Erfahrung mit alttestamentlichen Gebetstexten an einige in unserer gegenwärtigen Praxis oft wenig beachtete oder gar vergessene Seiten biblischen Betens erinnert werden, die für Tiefe, Gesundheit und Substanz unserer Äußerung vor Gott bedeutsam sind und darum auch in der Gebetserziehung nicht übersehen werden sollten. Es geht dabei um Gesichtspunkte, die sowohl Gestalt und Form als auch Aussage und Inhalt des Gebetes betreffen.

Das Wort von der hohen Kunst des Gebetes ‚Maxima ars est oratio' trifft in das Herz religiösen Lebens;[1] dies gilt auch für Glaube und Leben des Christen. Von der Fülle der gegenwärtig angebotenen Anregungen und Praktiken aus Ost und West, und von der Flut von Gebetssammlungen auf dem Büchermarkt her zu schließen, müßte eigentlich eine Blütezeit des Gebetes angebrochen sein. Zu viele Worte über diese Mitte religiöser Praxis bergen freilich auch die Gefahr einer Inflation des Wortes, religiöser Geschwätzigkeit in sich: „Die Frommen reden so laut an der Küste des Schweigens . . ." (Josef Fink). Unterscheidung der Geister, Frage nach dem Wesentlichen, tut darum stets aufs neue not, zumal die Reflexion über das Gebet auch in der Theologie nicht allzu häufig ist oder mühsam nach Ort und Heimatrecht zwischen den Disziplinen zu suchen hat.[2] Der folgende Blick auf die Gebetstradition und Praxis der alttestamentlichen Bibel beabsichtigt keine umfassende Darstellung von Formen und Theologie des Gebetes im Alten Testament, einer Theologie der Psalmen oder der Frage des christlichen Psalmengebetes.[3]

1. Impulse zu Form und Gestalt des Gebetes

Aus der Fülle der Ausdrucksmöglichkeiten in der Gebetspraxis des Alten Testamentes[4] kann nur auf einige bedenkenswerte Elemente hingewiesen werden, die weit über bloße ‚Äußerlichkeiten' hinaus Tiefgang und Weite unseres Betens prägen.

1.1. Die Bedeutung der Sprache

Zweifellos begegnet das Gebet als spontane Lebensäußerung von Klage, Bitte, Wunsch, Vertrauensbekenntnis, Gelübde, Lob mitten im Alltag in sehr schlichten Formulierun-

---

[1] *H. Cohen*, Religion und Vernunft aus den Quellen des Judentums, Berlin 1928, Nachdr. Wiesbaden 1966, 463.

[2] Eine kurze Darstellung zu Geschichte und Theologie des Gebetes bietet *J. Weismayer*, Leben in Fülle. Zur Geschichte und Theologie christlicher Spiritualität, Innsbruck 1983, 92—115; ausführlicher orientieren die Beiträge des Artikels *Gebet* in TRE 12,31—103 mit reicher Literatur. Nachdrücklich hingewiesen sei auf die Impulse aus dem Judentum bei *A. J. Heschel*, Der Mensch fragt nach Gott. Untersuchungen zum Gebet und zur Symbolik, Neukirchen-Vluyn 1982.

[3] Neben den Lexikaartikeln vgl. u. a. *G. von Rad*, Theologie des Alten Testaments Bd. I (ThAT I), München 1962, 366—429: Israel vor Jahwe; *Cl. Westermann*, Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, Göttingen 1978, 134—152; vgl. auch die Skizze bei *J. Marböck*, Beten-Menschsein vor Gott. Grundhaltungen biblischen Betens, Linz 1981 (*Marböck*, Beten). — Zur Theologie der Psalmen s. *H. J. Kraus*, Theologie der Psalmen BKAT XV/3, Neukirchen-Vluyn 1979; zum christlichen Psalmengebet vgl. den wertvollen Aufsatzband von *B. Fischer*, Die Psalmen als Stimme der Kirche, hg. von *A. Heinz*, Trier 1982, sowie *R. Landau*, „. . . der hoch in der Höhe thront — der in die Tiefe sieht" Einige Aspekte zur Bedeutung des Psalters für die Praxis der Kirche, in: *R. Albertz u. a.* (Hg.), Werden und Wirken des Alten Testaments, Göttingen-Neukirchen 1980, 334—354; *H. D. Preuß*, Erfahrungen im Umgang mit Psalmen, in: *H. D. Preuß*, Erfahrung-Glaube-Theologie, Stuttgart 1983, 42—64.

[4] Vgl. *O. Keel*, Die Welt der altorientalischen Bildsymbolik und das Alte Testament. Am Beispiel der Psalmen, Zürich/Köln-Neukirchen-Vluyn ^{3}1980, 287—328 (*Keel*, Bildsymbolik).

gen,[5] von denen z. B. die mit Gottestiteln und -namen gebildeten Eigennamen reichlich und in überaus schöner Weise Zeugnis geben, ‚Gott hört' (Ismael: Gen 16,11), ‚Jahwe hat gerettet' (Josua), ‚Jahwe ist meine Stärke' (Hiskija) u. v. a. Der größte Teil der im Alten Testament überlieferten Gebete in der Sammlung der Psalmen, aber auch Einzeltexte in Erzählwerken und Prophetenschriften (wie z. B. das Schilfmeerlied Ex 15, 1—18; das Lied der Hanna 1 Sam 2, 1—10; das Danklied Davids 2 Sam 22; der Psalm Hiskijas Jes 38, 9—20; die leidenschaftliche Volksklage Jes 63, 7—64, 11; der Jonapsalm Jona 2, 3—11 oder Gebete in der Weisheitsliteratur) bezeugen eine hohe *Kultur der Gebetssprache* in Aufbau, Stil und Ausdruck. Diese Ver-dichtung menschlich-religiöser Erfahrungen hinein in die Sorgfalt und Kostbarkeit des geformten Wortes erinnert nicht bloß an den religiösen Ursprung der Dichtung,[6] sie verleiht selbst dem Ausdruck von Leid, Gottverlassenheit (Ps 22) und dem Abgrund der Schuld (Ps 130) noch Kraft und Würde.[7] Vor allem aber wird Poesie zur hohen Äußerung der Ehrfurcht vor dem Geheimnis Gottes, zur Rückgabe von Herrlichkeit und Glanz der Schöpfung an den Schöpfer:[8] „Herr, unser Herrscher, wie gewaltig ist dein Name auf der ganzen Erde!" (Ps 8,2).
Dichte und Zucht der Sprache der Psalmen ist aber auch der Grund dafür, daß sie z. T. über mehr als 2500 Jahre dem Verschleiß des Alltags und der Geschichte widerstanden und überdauert haben. Ja, sie fordern immer neu die schöpferische Auseinandersetzung heraus, wie die Lyrik dieses Jahrhunderts zeigt.[9] Bei allem Verständnis für die Sprache des Alltags in Gebet und Gebetsliteratur unserer Tage schiene es daher ein unabsehbarer Verlust an menschlicher und geistlicher Substanz, die in langer und harter Erfahrung als ‚Gesänge im Feuerofen' (vgl. Dan 3,51) gewachsene und bewährte Gebetskultur des Alten Testamentes oder auch einer daran inspirierten Dichtung von Rang aus unserer Gottesdienst- und Gebetspraxis bzw. Gebetserziehung zu verbannen.
Das wäre auch deswegen schade, weil der Alltag unseres Betens keineswegs nur von der Spontaneität des Einfalls und der geistlichen Ergriffenheit lebt. Unsere Müdigkeit und Sprachlosigkeit vor Gott bedarf vielmehr immer neu der Anregung und der tragenden Kraft der Gebetssprache der Bibel: „In die Mulde meiner Stummheit leg ein Wort . . ." (I. Bachmann). — Wenn es stimmt, daß der Glaube von vertrauten Worten lebt,[10] dann vermögen vorgegebene, *geprägte Formulierungen* der Psalmensprache nicht nur wertvolle Impulse bereitzustellen, sondern durch ihre *Wiederholung* und Einprägung auch Haltungen von Vertrauen und Lob zu formen, die allezeit neu lebendig werden können, z. B.:

---

[5] *R. Albertz*, TRE 12,36—38.
[6] *J. Splett-P. O. Ullrich*, Fest der Sprache. Zum religiösen Ursprung von Dichtung, in: *H. Becker-R. Kaczynski*, Liturgie und Dichtung I, St. Ottilien 1983, 5—46 (Liturgie und Dichtung I).
[7] *G. von Rad*, ThAT I, 378 f hebt dies als Proprium an den Schönheitsaussagen des Alten Testaments hervor.
[8] Zur Bedeutung der poetischen und ästhetischen Dimension der Psalmensprache vgl. vor allem *N. Füglister*, Das Psalmengebet, München 1965. S. 160 zitiert er wider die Verächter des Schönen, was *H. Urs von Balthasar*, Herrlichkeit I, Einsiedeln 1961, 16 von der Schönheit sagt: „Wer bei ihrem Namen die Lippen schürzt, als sei sie das Zierstück einer bürgerlichen Vergangenheit, von dem kann man sicher sein, daß er — heimlich oder offen zugestanden — schon nicht mehr beten und bald nicht mehr lieben kann."
[9] Vgl. die Sammlungen von *P. K. Kurz* (Hg.), Psalmen vom Expressionismus bis zur Gegenwart, Freiburg 1978; *ders.*, Wem gehört die Erde. Neue religiöse Gedichte, Mainz 1984. — Zum Phänomen der Wirkkraft religiöser Texte über Zeiten und Kulturen hinweg s. *H. Kurzke*, Säkularisation oder Realisation? Zur Wirkungsgeschichte von Psalm 130 . . ., in: Liturgie und Dichtung II, 67—89.
[10] Nach *M. Göpfert*, Der Glaube lebt von vertrauten Worten. Das Ziel der Einheitsübersetzung der Bibel in der Sicht von Sprachspiel und Sprachtradition, Orientierung 41 (1977) 127—130, hat die Eingewöhnung in eine Bibelübersetzung über längere Zeit hin für die Prägung der Glaubenssprache eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Dies zeigt anschaulich die Geschichte der Lutherbibel. — Vgl. auch *A. Heschel*, Der Mensch fragt nach Gott, 21.

„Herr, deine Güte reicht, soweit der Himmel ist, und deine Treue, soweit die Wolken ziehen" (Ps 36,6; 57,11; 108,5). „Herr, ich suche Zuflucht bei dir, laß mich doch niemals scheitern!" (Ps 31,2; 71,1); der schlichte Ruf: „Zu dir erheb ich meine Seele" (Ps 25,1), aber auch der Schrei: „Aus Abgrundtiefen ruf ich, Herr, zu dir" (Ps 130,1) oder „Preise den Herrn, meine Seele . . ." (Ps 103,1) und „Alles, was Odem hat, lobe den Herrn" am Schluß des Psalters (Ps 150,6).

Jeder wird selber reichlich Psalmenworte finden, die seine Glaubenserfahrungen ausdrücken, anregen und begleiten können. Auch das ‚Höre Israel' (Schema' Jisrael), Israels Bekenntnis zum Einen und Einzigen aus Dtn 6,4 f, ist in seiner Bedeutung für Liturgie und Leben des Judentums bis in die Gegenwart beeindruckendes Zeugnis der Bedeutung des geprägten Wortes für Glaube und Gebet. Vielleicht sollte man dazu auch erwähnen, daß für das Alte Testament Gebet nicht bloß im Bereich des stummen Gedankens oder des stillen Lesens bleiben soll, sondern gesprochenes Wort ist, wie die Erzählung vom Gebet der kinderlosen Hanna 1 Sam 1, 10—15 sehr schön zeigt, aber auch die Hinweise vom murmelnden, besinnlichen Sprechen (hagah) der Weisung Jahwes durch den Beter (vgl. Ps 1,2; 119, 23.27 u. a.). Ein laut gelesener bzw. gesprochener Psalm bringt manches Wort überhaupt erst zum Bewußtsein.

1.2. Musik, Körper-Haltung und Kult als Sprache des Gebetes

Wie sehr das Gebet der Bibel Äußerung und Akt des ganzen Menschen ist, zeigen die Tradition über die Musik im Gottesdienst Altisraels und die Hinweise auf Gesang und Instrumentenbegleitung in den Psalmen.[11] Durch Gesang und musikalische Gestaltung vermag das Wort der Dichtung noch größere Tiefen und Schichten des Menschen anzusprechen. Bereits die Kirchenväter wußten um die vielfältige und heilende Wirkung des Psalmengesanges: „Wer singt, macht nicht nur seine Stimme, sondern sein Inneres weit" (Ambrosius).[12] Martin Luther hat gültig die Bedeutung von Gesang und Lied als Ausdruck des Glaubens formuliert: „So sie's nicht singen, gleuben sie's nicht".[13] Das Kirchenlied der Reformation, das von Luthers Bibelübersetzung inspiriert war, ist kraftvolles Zeugnis dafür. So bleiben die Aufforderungen der Psalmen zum Gesang, zum neuen Lied (Ps 96,1; 98,1), und das Wort, daß es schön ist, dem Namen des Höchsten zu singen (Ps 92,2), durchaus ernste Fragen an die Lebendigkeit und Zeugniskraft unseres Glaubens.

Auf dem Weg über die Meditationsbewegung mit der Einübung der rechten Haltung des Leibes ist wieder neu ins Bewußtsein gerückt worden, was in den Psalmen allenthalben zu lesen ist, daß zur Sprache des Gebetes nicht bloß Wort und Stimme, sondern der ganze Mensch in seiner Leiblichkeit und im Ausdruck einer Vielfalt von *Haltungen und Gebärden* gehört, vom Sich-Niederwerfen (Ps 95,6; 99,5.9) bis zum Tanzen (Ps 30,12)[14] und Händeklatschen (Ps 47,1). Mit dem Verzicht auf das Bemühen um Form und Gestalt, um Haltung und Zeichenhaftigkeit, schwindet auch etwas von der Verwurzelung des Gebetes in der Ganzheit des Menschen.[15]

---

[11] Zur Musik in Altisrael vgl. *Keel*, Bildsymbolik, 313—328; *H. Seidl*, Ps 150 und die Gottesdienstmusik in Altisrael, NedTTs 35 (1980) 89—100; *J. H. Eaton*, Musics Place in Worship: A Contribution from the Psalms, OTS 23, Leiden 1984, 85—107.

[12] Zur heilenden Wirkung des Psalmengesanges bei den Kirchenvätern s. u. a. die schönen Aufsätze von *H.-J. Sieben*, Athanasius über den Psalter. Analyse seines Briefes an Marcellinus, Theol Phil 48 (1973) 157—173; *ders.*, Der Psalter und die Bekehrung der Voces und Affectus. Zu Augustinus, Conf. IX,46 und X,33, Theol-Phil 52 (1977) 481—497.

[13] *Ph. Harnoncourt*, „So sie's nicht singen, so gleuben sie's nicht" Singen im Gottesdienst — Ausdruck des Glaubens oder liturgische Zumutung?, in: Liturgie und Dichtung II, 139—172.

[14] *J. Sudbrack*, „Schließt euch zusammen zum Reigen!" (Ps 118,27) Eine Aufforderung zum liturgischen Tanz?, in: Liturgie und Dichtung II, 207—226.

[15] *H. Puchberger*, Die wortlose Kraft der Zeichen, ThPQ 133 (1985) 105—113.

Die Musik, die Verwendung geprägter, überlieferter Formeln, ja ganzer Psalmen, die Aufrufe an die Gemeinschaft zum Gotteslob im Halleluja, die Danksagung vor der Gemeinde für erfahrene Rettung (vgl. Ps 22,23) oder das Gelübde, Hinweise auf gottesdienstliche Vorgänge (Ps 100,4: Einzug ins Heiligtum), auf den Zion oder den Tempel und das Element der Geschichte Israels in vielen Psalmen erinnern an eine weitere unverzichtbare Dimension alttestamentlichen Betens: an dessen Verankerung in der *Gemeinschaft des Glaubens Israels* und *in der gemeinsamen Feier* dieses Glaubens *im Gottesdienst*. Das Gebet des einzelnen speist sich aus dem Glauben und der Erfahrung dieser Gemeinschaft; es führt auch immer wieder in diese Gemeinschaft der Feier vor Gott hinein.[16] Solche Verwurzelung bewahrt das Beten nicht nur vor dem Subjektivismus und der Isolierung, sie vermag auch umso mehr Belastungen und Gefährdungen standzuhalten, je breiter und tiefer sie ist. So ist das Psalmengebet in seinen vielfältigen Bezügen zur kultischen Feier und zum Glauben des Gottesvolkes Israel Erinnerung daran, daß lebendiger Glaube vom Austausch, von Mitteilung im Geben und Empfangen und von der festlichen Feier lebt. Der Beter von Ps 42 weiß, fern vom Heiligtum, in der Herausforderung durch die Frage seiner Umwelt: „Wo ist nun dein Gott?" um diesen Lebensgrund: „Das Herz geht mir über, wenn ich daran denke, wie ich zum Haus Gottes zog in festlicher Schar, mit Jubel und Dank in feiernder Menge" (Ps 42,5); und er hofft in der Gemeinschaft am Tempel auf ein neues ‚Introibo ad altare dei . . .': „So will ich wieder hintreten zum Altar Gottes, zum Gott meiner Freude . . ." (Ps 43,3 f).

2. Der Mensch und das Geheimnis seines Gottes
Bemerkungen zum Inhalt alttestamentlichen Betens

Nach dem Glauben Israels ist Jahwe bereits von der Not Ägyptens her (Ex 3,7 f) der Gott seiner Menschen, der immer neu seine Gegenwart erweisen wird (vgl. Ex 3,14). Der Mensch ist aber nach dem Bild und Gleichnis Gottes geschaffen (Gen 1,26 f). So begegnen auch in der Äußerung Israels vor Gott, im Gebet, die Wirklichkeit des Menschen *und* das Geheimnis Gottes in ihrem unlösbaren Zueinander und Miteinander,[17] sodaß Luther den Psalter eine kleine Bibel heißt, ‚in der alles, was in der ganzen Bibel steht, aufs schönste und kürzeste zusammengefaßt und zu einem feinen Encheiridion oder Handbuch gemacht und bereitet ist.'[18]

2.1. Das Gebet Israels und die Wirklichkeit des Menschen

Charakteristisch für dieses Summarium gebeteten Glaubens und gebeteter Geschichte Israels ist ein *Bild vom Menschen von größter Spannweite,*[19] in dem Erfahrungen von Jahrhunderten verdichtet sind.

Im Hinblick auf den charismatischen Aufbruch in der Kirche und auf die Praxis mancher Gebetsgruppen soll noch ein m. E. bedeutsamer Zug der Psalmen nachdrücklich

---

[16] *H. J. Kraus*, Psalmen BKAT XV/1, ^{5}1978, 41 f; *ders.*, Theologie der Psalmen, BKAT XV/3, 83—87; 103—133.

[17] *J. Marböck*, Von der Wirklichkeit Gottes und des Menschen. Zur Verkündigung des Alten Testaments, ThPQ 132 (1984) 12—24.

[18] Vorrede zum Psalter, in: Calwer Luther-Ausgabe 7, Siebenstern TB 98, München-Hamburg 1967, 55.

[19] Zur anthropologischen Dimension der Psalmen vgl. vor allem die Arbeiten von Westermann; u. a. *Cl. Westermann*, Anthropologische und theologische Aspekte des Gebetes in den Psalmen, LitJB 1973, 83—96; Lob und Klage in den Psalmen, Göttingen 1977; Theologie des Alten Testaments in Grundzügen, 134—152; ferner *J. Marböck*, Beten-Menschsein vor Gott; *G. Braulik*, Psalmen beten in Freud und Leid, Wien 1982; *H. Haag*, Gott und Mensch in den Psalmen, Theol. Meditationen 28, Zürich-Einsiedeln 1972.

hervorgehoben werden. Trotz der Zusammenfassung der Psalmen als ‚Loblieder' (t^{e}hillim) wird in ihnen z. B. kein naives Gotteslob verordnet, kein Halleluja, das blind ist für die Wirklichkeit. Vielmehr ist in Israels Psalmen Platz für die unverkürzte und unverstellte Wirklichkeit des Menschen, stellen sie doch eines der wenigen Bücher dar, ‚in dem man sich restlos unterbringt, mag man noch so zerstreut und ungeordnet und angefochten sein . . .'[20] Sie sind ein hohes Zeugnis für das Ernstnehmen von Trauer, Zorn, Not, Verlassenheit und Verzweiflung, aber auch der Würde des leidenden Menschen, dessen Elend vor Gott aufgezeichnet und dessen Tränen in einem Krug gesammelt sind (Ps 56,9). Die Vergeltungswünsche in manchen Psalmen (Fluchmotive) sind ein letzter leidenschaftlicher Appell an Gottes Gerechtigkeit aus äußerster Ohnmacht des Menschen.[21]

Nur weil die Psalmen um die Erfahrung des Schweigens und der Ferne Gottes wissen (Ps 22,2 f), um das Schreiten durch Feuer und Wasser auf dem Weg in die Freiheit (vgl. Ps 66,10—12), um die schmerzvollen Furchen, die auf dem Rücken und über das Antlitz Israels gezogen worden sind (Ps 129,3), und um die zermürbende Anfechtung des Denkens und Glaubens (Ps 73,16), nur darum ist das Vertrauen auf Gottes Huld (ḥesed) (vgl. Ps 13,6) und bleibende Nähe (Ps 73,23 f) kein leeres Wort; und das aus der Tränensaat (Ps 126,5) erwachsene Lob ist darum frei von Illusionsverdacht. Ein nur in Ansätzen gesprochenes, gebrochenes Hosianna[22] steht darum vielleicht der Wirklichkeit des betenden Menschen der Psalmen und unserer Welt oft näher als unerleuchteter, die Abgründe überspielender Lobpreis. Es kann unserem Beten nur guttun, wenn wir bedenken, daß das Lob Gottes, das den Menschen nicht hoffnungslos auf seine Armseligkeit fixiert, keineswegs selbstverständlich ist, sondern Geschenk, zu dem Gott die Lippen öffnet (Ps 51,17), um das neue Lied in unseren Mund zu legen (Ps 40,4). Es ist vor allem ein Ausgriff der Hoffnung auf Vollendung vor dem Thron Gottes und dessen Vorausnahme (vgl. Offb 5,9—14; 19,1—8). Es ist nach dem hl. Augustinus ‚Trost in der Mühsal' (solatium laboris) für die Wanderer unterwegs.[23]

2.2. Größe und Geheimnis Gottes in den Psalmen

Der Blick auf die Wirklichkeit Gottes im Gebet Israels macht die Konturen des Menschen klar und tief; dieser Blick zeigt so die ganze Spannweite zwischen De profundis und Te Deum. Ps 8 läßt dem Lobpreis des gewaltigen Namens Gottes auf der ganzen Erde und seiner Hoheit am Himmel (Ps 8,2) das Staunen über die königliche Würde des kleinen Menschen folgen: „Was ist der Mensch, daß du an ihn denkst, das Menschenkind, daß du dich seiner annimmst? Du hast ihn nur wenig geringer gemacht als Gott . . ." (8,5). Für unsere Themenstellung bedeutet dies: Nur wenn im Gebet groß und ehrfürchtig von Gott gesprochen wird, bleiben auch Würde und Größe des Menschen gewahrt. Dies sei als ein letzter gewichtiger alttestamentlicher Impuls für unser Beten hervorgehoben.

---

[20] *R. M. Rilke*, Briefe an seinen Verleger, 1934, 247.

[21] Zum Verständnis s. u. a. *O. Keel*, Feinde und Gottesleugner. Studien zum Image der Widersacher in den Individualpsalmen, SBM 7, Stuttgart 1969, 129 ff. 209 ff. 226—231; *W. Dietrich*, Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema, EvTh 36 (1976) 450—472; *L. Ruppert*, Klagelieder in Israel und Babylonien — verschiedene Deutungen der Gewalt, in: *N. Lohfink* (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament, QD 96, Freiburg 1983, 111—158. — Für einen breiteren Kontext der Thematik s. *St. Wyss*, Fluchen. Ohnmächtige und mächtige Rede der Ohnmacht, Freiburg/Schweiz 1984.

[22] Z. B. bei *P. Celan*, Engführung, in: Ausgewählte Gedichte, Suhrkamp TB 604, Frankfurt a. M. 1980, 73 f.

[23] Augustinus, Sermo 256, 3, PL 38, 1193.

Die Rede der Psalmen von Gottes Huld und Treue, die menschliche Maße sprengt, erhält ihr Gewicht und ihre Tiefe nicht bloß durch die Bewährung in Not und Leid, sondern auch durch das lebendige Wissen um den, der diese Huld gewährt, um den *heiligen Gott*. In Ps 99 klingt im dreifachen Refrain ‚heilig ist er' (Ps 99,3.5.9) das dreimalige Heilig der Seraphim aus der Berufungsvision Jesajas (Jes 6,3) weiter. Dieser in unbegreiflicher Liebe Israel zugewandte Heilige (vgl. Hos 11,8 f) wehrt als ehrfurchtfordernder Gott, der das Recht liebt und Recht und Gerechtigkeit geschaffen hat (Ps 99,4 f), der Gefahr einer harmlosen, unverbindlichen Frömmigkeit sowie leichtfertig-geschwätzigen Umgangs mit Gottes Wirklichkeit. Ps 130, das „De profundis", ist mit seinem ehrfürchtig-scheuen und doch vertrauensvollen Harren vor den Toren der Vergebung (Ps 130,4 f) eines der schönsten Beispiele für das Wissen, wie sehr Huld und reiche Erlösung (Ps 130,7) freies Geschenk sind (vgl. auch Ex 33,18). Gebet, das aus solchem Wissen um Größe, Herrlichkeit und Anspruch des Heiligen, um das unverfügbare Geheimnis des Gottes Israels (Ex 3,14), kommt, wird sich nicht in Selbstdarstellung und Selbstgespräch erschöpfen; es wird auch nicht gleich Gefahr laufen, in seinem Glauben zu scheitern, wenn Gottes Maßstab für die Erfüllung menschlicher Hoffnungen und Bitten nicht der unsere ist. Auch Jesus stellt im Vater Unser, dem Modell neutestamentlichen Betens, die Heiligung des Namens Gottes vor alle menschlichen Anliegen, d. h. die Bitte, der Vater Jesu möge sich in seiner unvergleichlichen Wirklichkeit vor der Welt offenbaren, im Gegensatz zur Sünde, in der Durchsetzung seines Willens und in seiner erbarmenden, vergebenden Nähe. Vertrauen und Liebe der Beter zu Gott gründen in der Ehrfurcht vor seiner Heiligkeit als dem Rückgrat gesunder Frömmigkeit.

Die Größe des Gottes der Beter wird nach Ps 139 auch noch in anderer Weise ausgesprochen. Dieser große Text zeigt, wie Israels Glaube immer wieder menschliche Bilder hinter sich gelassen hat. Ps 139 sprengt die Vorstellung von Gott als Person nach Art eines menschlichen Gegenüber. Das Durchdenken der Frage, ob es für den Menschen in der Welt einen ‚Punkt außerhalb der Wirklichkeit Gottes' gäbe, führt den Beter in immer neuen Ansätzen zum staunenden Bekenntnis der *größeren, umfassenden Wirklichkeit Gottes:* Gottes Wissen durchdringt alle Zeiten und Räume (Ps 139,1—6); seine Gegenwart, die nicht auf einen Ort festzulegen ist, umfaßt alle Räume dieser Welt, wo er den Menschen führt, leitet und immer schon erwartet (Ps 139,7—12); als Schöpfer steht er von den Wurzeln der Existenz des Menschen her auch über dessen Leib, Leben und Geschichte (139,13—18). So macht einer der größten Texte des Alten Testamentes, der vielleicht auch Brücken zum religiösen Denken des fernen Ostens schlagen kann, eindrucksvoll klar, daß wir nicht zu fragen haben, *wo Gott ist*, sondern *wo wir vor ihm sind* (vgl. Gen 3,9; 4,9 die Fragen an Adam und Kain). Und die Antwort lautet am Ende allen Denkens und Wanderns mit Ps 139,18: „. . . immer noch bei dir!"

Beten bedeutet, sich demütig und vertrauensvoll der Wirklichkeit Gottes zu öffnen, der um uns weiß und uns trägt, weil er der Größere ist, weil er unser Gott ist. So sind die Psalmen nicht bloß ‚Nachtherbergen für die Wegwunden'[24], sondern auch libertatis laetitia[25], Ausdruck der Freude über den vom Gott Israels gewährten Raum der Freiheit (Ps 118,6). Und nur wer um dieses Geheimnis von Größe und Zuwendung des Gottes der Beter Israels weiß, vermag schließlich zu ermessen, was es um Jesu Gebet zu seinem Vater ist, und was es bedeutet, daß der Geist des Sohnes in unseren Herzen ruft: Abba, Vater! (Gal 4,7; vgl. Röm 8,15).

---

[24] *N. Sachs*, David, in *P. K. Kurz*, Wem gehört die Erde, 109.

[25] Zu diesem schönen Wort von Ambrosius vgl. *B. Fischer*, Psalmus est libertatis laetitia. Zum Psalmenlob des Ambrosius, in: *B. Fischer*, Die Psalmen als Stimme der Kirche, 97—102.

OTTO KNOCH

Grundregeln christlichen Betens nach dem Neuen Testament

Dieser Beitrag will nicht über den neuesten Stand der exegetischen Forschung über die Gebetsaussagen des Neuen Testaments orientieren[1], sondern einige Aspekte aufzeigen, die für die Neubesinnung der Kirche auf die biblischen Grundlagen ihrer Frömmigkeit nach dem Vaticanum II von Bedeutung sind. Denn auch die Exegese steht letztlich im Dienst am Glauben und Leben der Kirche.

Erneuerung aus den Ursprüngen

Was sich bereits zu Beginn dieses Jahrhunderts in der Liturgischen Bewegung, später in der katholischen Bibelbewegung anmeldete, trat nach dem Vaticanum II voll ins Bewußtsein der Kirche ein, nämlich, das religiöse Leben der Kirche aus den Ursprüngen (das heißt hier: aus der Hl. Schrift und aus der Liturgie der Alten Kirche) zu erneuern. Das Vaticanum II hat sich diese Erneuerung eigens zum Ziel gesetzt und vor allem in der Konstitution über die Liturgie und in den Dekreten über Erneuerung des Ordenslebens und über die Priesterausbildung auf diese Aufgabe hingewiesen.[2]

Eine besondere Dringlichkeit erhielt dieses Streben durch das Auftreten neuer religiöser Bewegungen im Raum der Kirche und in der Christenheit. Zu nennen sind hier die neuen Formen geistlicher Gemeinschaften, die ernst machen wollen mit den biblischen und urchristlichen Impulsen und Einsichten, so die Gemeinschaft von Taizé, die Kleinen Brüder und Schwestern Charles des Foucaulds, eine Reihe evangelischer ‚Ordensgemeinschaften' und katholischer geistlicher Gemeinschaften (‚Institute', Communautés), der großangelegte Versuch der ‚Integrierten Gemeinde', die action 365, die Focolarini Chiara Lubichs, die Bewegung des Cursillo, das Neokatechumenat und die sog. Charismatische Erneuerung. Ihnen allen ist der Gedanke der Nachfolge Christi wichtig, dazu die Ernstnahme des durch die Taufe (und Firmung) geschenkten Heiligen Geistes mit seinen Gaben, die regelmäßige Lesung und Betrachtung des Wortes Gottes, der Versuch, Kirche als Gemeinschaft in Bescheidenheit, Dienstbereitschaft und Gebet familienhaft zu leben. Das Neue Testament wird dabei als Grunddokument christlicher Grunderfahrungen und Grundhaltungen benützt. Leider geschieht dies da und dort, vor allem dort, wo ökumenische Einflüsse aus Freikirchen und entsprechenden Kreisen vorliegen, in fundamentalistischer Weise. Hier stellt sich gerade auch der Exegese die Aufgabe, die genannten geistlichen Aufbrüche und deren geistliches Schrifttum zu prüfen und exegetisch und bibeltheologisch zu inspirieren.

„Wenn ihr betet, sagt: Abba!" (Lk 11,2)

Die Kirche der apostolischen Zeit mühte sich, das Beispiel und die Lehre des Gebetes Jesu zu hüten. Das zeigt sich an zahlreichen Hinweisen in den Evangelien. Vor allem im Lukasevangelium finden sich Gebetskatechesen in den Abschnitten 11,1—13 und 18,1—14. Matthäus hat das Vaterunser in die Bergpredigt eingeordnet (6,7—13). Bei Markus spricht Jesus vor allem über die Macht des Gebetes (9,24.29; 11,20—25). Johannes weist auf das neue Beten „im Geist und in der Wahrheit" hin (4,23 f) und auf das Beten „im Namen Jesu" (14,13 f; 15,16; 16,23—26). Alle Evangelien machen auf Jesus, den vorbildlichen Beter, aufmerksam (vgl. Mk 14,32—42 par; auch Joh 17). Lukas vermerkt an verschiedenen Stellen, daß Jesus in allen wichtigen Situationen betete (6,12; 9,18.29; 10,21 f; 11,1; 22,39—46; 23,34.46) und seine Jünger aufforderte, ebenso zu handeln (11,2—13; 18,1—14; 21,36; 22,40.46). Vor allem das Gebetsringen am Ölberg hat sich

[1] Dazu siehe die Literaturhinweise am Ende des Artikels.

[2] Die offiziellen Texte sind am leichtesten zugänglich in den Ergänzungsbänden 1—3 zum Lexikon für Theologie und Kirche: Das Zweite Vatikanische Konzil, Dokumente und Kommentarwerke, Teil I—III, Freiburg/Basel/Wien 1966—68^2.

der urchristlichen Erinnerung an Jesus unverlierbar tief eingeprägt (s. neben Mk 14,32—42 par noch Joh 12,27 f; Hebr 5,7).
Das für das Beten Jesu Wesentliche ist die vertrauliche Anrede des heiligen Gottes Israels als seinen geliebten Vater und zwar nicht in der für den Gottesdienst und das Beten verbindlichen Sprache des Hebräischen, sondern in der damaligen Umgangsprache in Palästina, dem Aramäischen. Zusammen mit entsprechenden Aussagen über „seinen" Vater zeigt sich darin Jesu einzigartige Beziehung zum heiligen Gott Israels, als dessen geliebter Sohn er sich wußte.[3] In diese Beziehung nahm er auch seine Jünger auf, indem er sie lehrte, ebenso wie er zu Gott ‚Vater' zu sagen und ihn vertrauend um Hilfe zu bitten. Das Vaterunser ist das kostbarste Gebetsvermächtnis Jesu an seine Jünger.[4]

Nicht Formel, sondern Grundgesetz

Wichtig ist zu sehen, daß das Vaterunser ursprünglich nicht als Formel verstanden wurde, sondern als Grundregel des Jüngergebets. Das zeigen die beiden Fassungen dieses Gebets deutlich, vor allem die des Lukas (Mt 6,7—13; Lk 11,2—4). Während bei Matthäus die Gebetsanrede bereits auf gottesdienstlichen Gebrauch hinweist, (s. das „[Vater] von uns", die Beifügung „der in den Himmeln [ist]", die Auffüllung auf sieben Bitten, die Ineinssetzung vom „Reich Gottes" mit „Wille Gottes" in der 3. Bitte), hat sich bei Lukas noch die ursprüngliche Anrede „Vater" (ohne jede Beifügung) erhalten und die Zusammensetzung aus fünf Bitten (allerdings dürfte bei ihm die Brotbitte auch bereits eine Veränderung erfahren haben: Nicht nur für morgen, für jeden Tag wird gebeten). Dies weist darauf hin, daß die Urkirche diese Gebetsanleitung noch nicht als verbindliche Formel verstand, sondern als Muster, das sie dann ihren Bedürfnissen anpaßte. Es gilt also, sich den Geist und die Wertordnung dieses Gebetes zu eigen zu machen, im liebenden, gehorsamen Vertrauen zum Vater zu leben und sich darin zu bewähren, nicht jedoch diese Anweisung als beliebig häufig sprechbare Formel zu gebrauchen. Diese Einsicht läßt uns fragen, ob das „Herrengebet" nicht auch heute noch zu oft als Formel aufgesagt und viel zu wenig gelebt wird (s. gewisse Andachten, Gebetsformen und auch die Verwendung des Vaterunsers als ‚Buße').
Der Christ muß zudem wissen, daß er dieses Gebet nach der Auferstehung Jesu nur als Glied des Leibes Christi, ermächtigt durch den in der Taufe verliehenen Geist der Kindschaft gegenüber Gott, sprechen kann. Darauf weist vor allem der Apostel Paulus hin. „Ihr seid alle durch den Glauben Söhne Gottes in Christus Jesus. Denn ihr alle, die ihr auf Christus getauft seid, habt Christus angelegt . . . Weil ihr Söhne seid, sandte Gott den Geist seines Sohnes in unser Herz, den Geist, der ruft: ‚Abba, Vater!'" (Gal 3,26 f; 4,6 f; vgl. Röm 8,14—16). Die Vateranrede an Gott ist Ausdruck für die neue Stellung des getauften Menschen zu Gott. Das Gebet zum Vater bringt diese neue Beziehung zu Gott zur Sprache. Der Geist Gottes im Christen drängt selbst auf diese Anrede, die liebende Hinwendung zu Gott hin. Das ‚Rufen', der Charakter eines freudigen Ausbruchs einer vom Vertrauen bewegten Seele, darf dabei nicht übersehen werden. Der Abbaruf

[3] S. dazu bes. die grundlegenden Forschungen von *J. Jeremias*, Abba. Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte, Göttingen 1966, und: Neutestamentliche Theologie, Teil 1: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh ^{2}1973, bes. S. 67—73.

[4] Vgl. dazu *J. Jeremias*, Das Vater-Unser im Lichte der neueren Forschung, Calwer Hefte 50, Stuttgart 1962; *H. Schürmann*, Das Gebet des Herrn, Freiburg ^{3}1985; *ders.*, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, Leipzig ^{6}1981; *H. van der Bussche*, Das Vaterunser, Mainz 1963; auch meinen Aufsatz: Das Vaterunser, in: Das Gebet bei Juden und Christen (mit weiteren Beiträgen von *Sch. Ben Chorin* und *R. Kaczynski*), Regensburg 1968.

ist am ehesten als Kurzfassung des Vaterunsers zu verstehen, als Verselbständigung der von Christus geschenkten Gebetsanrede.[5] Das zeigt zugleich an, daß christliches Beten nicht Erfüllung einer religiösen Pflicht ist, sondern eine Einführung und Einübung in die Haltung der Kindschaft voraussetzt.

Beten im Namen Jesu

Christliches Beten setzt die existentielle Gemeinschaft mit dem auferstandenen Herrn voraus. Das ergibt sich auch aus dem Hinweis des Neuen Testaments, daß sich alles christliche Gebet im Namen Jesu Christi vollzieht (vgl. Apg 4,12.31). Christen werden bereits von Anfang an als solche gekennzeichnet, die „den Namen Jesu Christi anrufen" (Apg 9,14.21; 1 Kor 1,2; auch Röm 10,13). Dem Gebet „im" oder „auf den Namen" Jesu hin verheißt das Johannesevangelium besondere Erhörung durch Gott, den Vater Jesu Christi (vgl. Joh 14,13 f; 15,16; 16,23 f). Weil die Christen zu Christus gehören, wendet sich ihnen der Vater Jesu Christi in Liebe zu. Vorauszusetzen ist dabei, daß der Beter sein Leben nach den Worten Jesu ausrichtet (vgl. Joh 15,7: „Wenn ihr in mir bleibt und meine Worte in euch bleiben, dann bittet um alles, was ihr wollt: Ihr werdet es erhalten"; auch 1 Joh 5,14: „Wir haben ihm [Gott] gegenüber Zuversicht, wenn wir etwas erbitten, das seinem Willen entspricht"). Die Nennung des Namens Jesu beim Beten darf deshalb nicht als Zauberformel verstanden werden, die Gottes Hilfe gleichsam sicher zum Wirken bringt. Auch hier gilt es, die Voraussetzung zu sehen, die das Beten Jesu selbst bestimmt und auf die er auch seine Jünger und Freunde hinweist: „Dein Reich, Vater, komme! Dein Wille geschehe!"[6]

Die Macht des Glaubens

Die Erhörungsbereitschaft Gottes gegenüber dem Beter hängt neben der Verbindung mit Christus von dem Maß des Vertrauens ab, das er Gott entgegenbringt. Echtes Vertrauen auf Gott sucht diesem nichts abzuringen, sondern legt die Weise der Erhörung in Gottes Hand (vgl. das Gebet Jesu am Ölberg).[7] Zwar darf der Christ darauf vertrauen, daß Gott seine Not kennt und immer auf seine Bitten antwortet. Dennoch soll er um die Gnade eines vollmächtigen Glaubens beten (s. Mk 9,24: „Ich glaube, hilf meinem Unglauben!"). Aber auch dann bleibt festzustellen, daß selbst das vollkommene Vertrauen Gott nicht dazu nötigen kann, im Sinne des Bittstellers zu handeln.
Dies gilt es vor allem solchen ‚gewalttätigen' Betern gegenüber festzustellen, die in ‚wundergläubigem Eifer' Aussagen wie Mk 11,22—24 geradezu mechanistisch auslegen und deshalb nicht eingetretene Erhörung auf einen Mangel an Glauben auf seiten des Beters

[5] Dazu *U. Wilckens*, Der Brief an die Römer (6—11), EKK V,2, Zürich/Köln/Neukirchen 1980, S. 137: „Verselbständigung der Gebetsanrede des Vaterunsers"; „Paulus (denkt) hier an einen pneumatisch-inspirierten akklamatorischen Gebetsruf"; *H. Schlier*, Der Römerbrief, HThK VI, Freiburg 1977, S. 254, vermutet hier: „einen kultischen Ruf. Der Geist läßt die Christen im Gottesdienst der Gemeinde das ‚Abba, Vater', vom Geist getrieben, im Geist schreien".

[6] S. dazu die Studie von *F. G. Untergaßmair*, Im Namen Jesu, Stuttgart 1974. *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium, 3. Teil, Freiburg ^{2}1976, stellt S. 82 fest: Es handelt sich nicht um „ein auf einen Rechtsanspruch gestütztes Reklamieren, sondern ein Sich-Berufen auf Jesus, das in der tiefen Verbundenheit (der Jünger) mit ihm gründet".

[7] *R. Pesch*, Das Markusevangelium, Teil 2, HThK II,2, Freiburg 1977, schreibt zu Mk 11,24 f: „Der Vertrauensglaube äußert sich im Gebet, das als Bittgebet Gott alles zutraut (vgl. Sir 7,10), in dem der Mensch restlos auf Gott setzt . . . Die von Jesus ermöglichte und geforderte Erhörungsgewißheit des Glaubens entspricht der Offenbarung der unbedingten Vaterliebe Gottes".

zurückführen.[8] Abgesehen davon, daß Glaube Gnade ist (s. 1 Kor 12,9 „das Charisma der Glaubenskraft"), gilt es zu sehen, daß echtes Gebet kein mechanisches Geschehen ist, sondern eine vertrauensvolle Anrede an den persönlichen Gott, dessen Weisheit und Liebe sich der Betende überantwortet. In diesem Zusammenhang ist zu beachten, daß Paulus 1 Kor 13,2 das Wort Jesu von der bergeversetzenden Kraft des Glaubens (vgl. Mt 17,20; Mk 11,23) dahingehend zu verstehen lehrt, daß echter Glaube aus der Liebe zu Gott und zum Nächsten herauswächst und sich deshalb von jedem Versuch freihält, Gottes Antwort unter allen Umständen gleichsam zu erzwingen.

Beharrlich oder zudringlich beten?

Aber hat Jesus nicht doch zu einem geradezu zudringlichen Glauben und Bitten aufgefordert, z. B. in den Gleichnisreden vom bittenden Freund (Lk 11,5—8) und vom gottlosen Richter und der Witwe (Lk 18,1—8)? Jesus hat zweifellos bei zahlreichen Gelegenheiten zu unbedingt vertrauensvollem Gebet in allen Lebenslagen aufgefordert und hat solchem Gebet sichere Erhörung zugesagt (vgl. Mt 7,7—11 par; 17,20 par). Diese Zusagen sind aber dort mißverstanden, wo daraus eine geradezu automatische Erhörung jeder Bitte abgeleitet und sogar eine Technik absolut wirksamen Bittgebets zu entwickeln versucht wird. Es gibt, weil das Gebet Jesu Ausdruck einer personalen Begegnung mit dem freien Gott ist, keine Methode, die unbedingte Erhörung im Sinn des Beters zur Folge hat. Außerdem wird die Aussage der beiden Gleichnisse Lk 11,5—8 und 18,1—8 meist mißverstanden. Bei beiden wird nach dem Verfahren des Vergleichs vom kleinen Beispiel auf die höhere Wirklichkeit des Reiches Gottes geschlossen. Dabei handelt es sich beim Gleichnis vom bittenden Freund um eine einfache Überbietung: Wenn schon der irdische Freund selbst unter ungünstigen Bedingungen (Nacht!) die Bitte nicht abschlagen kann, um wieviel weniger wird dies Gott tun, dem wir nie ungelegen kommen können. Beim Gleichnis vom gottlosen Richter und der Witwe geht es um eine Überbietung im Gegensatzsinn (Kontrastüberbietung): Wenn schon ein gottloser Richter sich der gerechten Sache einer sozial schwachen Witwe auf die Dauer nicht entziehen kann, um wieviel mehr wird sich Gott als gerechter Richter unserer Sache annehmen, wenn wir in Not sind! Insofern wird in beiden Fällen nicht zu einem zudringlichen Bitten aufgefordert, sondern zu unbedingt vertrauendem und daher beharrlichem Beten aufgerufen.[9]

Die Gabe des Geistes als Frucht des Gebetes

Dem Gleichnis vom bittenden Freund ist bei Lukas eine Verheißung sicherer Erhörung angeschlossen, die ebenfalls mit dem Vergleich vom Kleinen aufs Große hin argumentiert: Wenn schon ein irdischer Vater trotz seiner Unvollkommenheit auf die Bitte seiner Kinder mit guten Gaben antwortet, um wieviel mehr wird der unbedingt gute Vater im Himmel seinen Kindern auf ihre Bitten mit guten Gaben antworten. Diese Gebetskatechese antwortet offensichtlich auf die Frage, ob Gott seinen Kindern gelegentlich auch ‚böse' Gaben schickt (z. B. Kreuz und Leiden). Die Gedankenführung ist bei Matthäus konsequent durchgehalten (Mt 7,7—11): „Wenn nun schon ihr, die ihr (doch) böse

[8] Solche Schlüsse begegnen nicht selten im Schrifttum sog. fundamentalistischer Kreise mit „erwecklicher" Prägung, vereinzelt neuerdings auch im katholischen Raum in sog. „charismatischen" Kreisen, die sich von sog. Erweckungs- und Pfingstbewegungen haben anstecken lassen.

[9] S. dazu mein Buch: Wer Ohren hat, der höre! Die Botschaft der Gleichnisse Jesu, Stuttgart 1983, S. 283—294.

seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird der Vater im Himmel denen Gutes geben, die ihn bitten!" (V. 11). Lukas hat diesen Gedankengang der Vorlage dahingehend abgewandelt: „Wenn nun schon ihr, die ihr böse seid, euren Kindern gebt, was gut ist, wieviel mehr wird der Vater im Himmel den Heiligen Geist denen geben, die ihn bitten" (7,13). Er versucht damit die Frage zu beantworten, wie denn Gott dort auf unsere Bitten antwortet, wo wir nichts davon bemerken, nämlich: Gott schenkt immer seinen Geist. Im Sinn der Geistaussagen der Apostelgeschichte handelt es sich dabei um folgende Wirkungen des Geistes Gottes: Vertiefung des Glaubens, Verstärkung der Freude an der Gemeinschaft mit Gott, Kraft für ein christliches Leben, Befähigung zum Zeugnis für Christus, auch um die Fähigkeit, außergewöhnliche Taten des Glaubens zu wirken (vgl. Apg 2,4.18.33.38; 4,31; 5,32; 6,3; 9,31; 13,4.9; 19,2.6).[10] Paulus würde in diesem Zusammenhang auf die Charismen des Hl. Geistes hinweisen (1 Kor 12—14) und auf die „Frucht" des Geistes Gottes im Getauften (Gal 5,22—24), besonders auf die Verwandlung des Getauften nach dem Vorbild Christi (Phil 3,7—21; auch Eph 3,14—21; 4,13—15). Diese Verähnlichung mit Christus ist das letzte Ziel der ‚Geburt von oben' aus der Kraft des Geistes Gottes (s. Joh 3,3—8). Insofern zielt das Bittgebet zutiefst nicht auf die Erfüllung einzelner Bitten, sondern auf die Erhörung der notwendenden Bitte: die Verwandlung des heilsbedürftigen Bittstellers in die Vollgestalt des erlösten Menschen nach dem Vorbild des Auferstandenen (Eph 4,13—16; 2 Kor 5,17: „Wenn jemand in Christus ist, dann ist er eine neue Schöpfung"; Phil 4,10: „Christus will ich erkennen und die Macht seiner Auferstehung!").[11]

Das Seufzen des Geistes im Christen

Im Römerbrief spricht Paulus diesen Gedanken deutlich aus: „Wir wissen, daß die gesamte Schöpfung bis zum heutigen Tag seufzt und in Geburtswehen liegt. Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, daß wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden . . . Dabei nimmt der Geist sich unserer Schwachheit an. Denn wir wissen nicht, worum wir in rechter Weise beten sollen; der Geist selber tritt jedoch für uns ein mit Seufzen, das wir nicht in Worte fassen können. Und Gott, der die Herzen erforscht, weiß, was die Absicht des Geistes ist . . . Wir wissen, daß Gott bei denen, die ihn lieben, alles zum Guten führt . . . Denn Gott hat alle . . . im voraus dazu bestimmt, an Wesen und Gestalt seines Sohnes teilzuhaben (wörtlich: dem Bild seines Sohnes gleichgestaltet zu werden), damit dieser der Erstgeborene von vielen Brüdern sei" (8,18—30).[12]
Das letzte Ziel der Erlösung, die aller menschlichen Not grundlegend abhilft, ist auch dem begnadeten Menschen nur in der Weise der Sehnsucht und Hoffnung zugänglich. Darum kann auch der begnadete Mensch nicht in zureichende Worte fassen, was seiner Not grundlegend abhilft. Aber Gott weiß, was der Mensch in seiner wesenhaften Bedürftigkeit will, und er antwortet darauf durch seine Vorsehung und die Mitteilung seines Lebens, die den dafür offenen Menschen umwandelt und durch den Tod hindurch

---

[10] *J. Ernst*, Das Evangelium nach Lukas, RNT 1977, S. 366—368, sieht zugleich eine missionarische Tendenz in der Verheißung des Geistes am Werk: „Die bislang noch Unbekehrten, außerhalb der geisterfüllten Gemeinde Stehenden werden aufgefordert, in die Gemeinschaft derer einzutreten, die Gott um den Hl. Geist, d. h. um die Gliedschaft in der Gemeinde bitten".

[11] S. dazu meine Studie: Der Geist Gottes und der neue Mensch. Der Hl. Geist als Grundkraft und Norm des christlichen Lebens in Kirche und Welt nach dem Zeugnis des Apostels Paulus, Stuttgart 1975, bes. S. 82—97.

[12] Vgl. aaO. bes. S. 87—93.

seinem auferstandenen Sohn gleichgestaltet. „Wie wir nach dem Bild des irdischen (Adam) gestaltet wurden, so werden wir auch nach dem Bild des himmlischen (Adam) gestaltet werden" (1 Kor 15,49, vgl. 15,20—57; Röm 6,3—11; 2 Kor 5,1—5.14 f). Der glaubende und betende Mensch wird durch den Geist Gottes dazu bewegt, sich dem Wirken Gottes anzuvertrauen, um zu reifen und sich führen und neugestalten zu lassen nach dem Vorbild Christi: „Dein Wille soll voll und ganz geschehen".

Beten im Geist

Der Gedanke, daß Gottes Geist im Christen selbst betet, auch dort, wo wir stumm sind und nicht recht wissen, worum wir letztlich bitten sollen, fußt bei Paulus wohl auf der Erfahrung der sog. Glossolalie,[13] des vom Geist Gottes bewegten, alle verständlichen Wort- und Satzkonstruktionen sprengenden, Gottes Güte und Macht preisenden Betens. Lukas schildert das Pfingstgeschehen nach dem Modell einer entsprechenden Gebetserfahrung (s. Apg 2,3—13; vgl. 4,31; 8,17—19; 10,44—47; 11,15—17; 19,2—7; auch Mk 16,17). Paulus beschreibt dieses „Beten im Geist" als christliches Charisma näher in 1 Kor 14,1—25 (vgl. 12,10.30; 13,1). Dieses Beten ist nach Aussage von 1 Kor 12,10 f; 14,23 nicht jedem Christen geschenkt. In diesem Charisma kommt aber nach Paulus eine letzte Tiefe christlichen Betens zum Vorschein: Es ist Ausdruck der Ergriffenheit von Gott, Zeichen besonderer Begnadung, aber auch Zeugnis einer tiefen Not, nämlich letztlich nicht fähig zu sein, Gott in angemessener Weise zu begegnen, auch nicht zu wissen, worauf es vor Gott wirklich ankommt. Entscheidend ist aber auch bei dieser Gebetsform, daß sie ihrem Wesen nach Ausdruck menschlicher Liebe zu Gott und seinen Heilszielen ist (s. 1 Kor 13,1.12 f). Seinen tiefsten Ausdruck wird das christliche Beten aber erst in der offenen Begegnung „von Angesicht zu Angesicht" im ewigen Leben finden (s. 1 Joh 3,2; Offb 21,3 f). Weil das christliche Gebet seinem Wesen nach liebende Anrede der Kinder Gottes an ihren himmlischen Vater in Gemeinschaft mit Jesus Christus ist, darum betont Jesus, daß es aufrichtig sein und sich vor vielen Worten hüten muß (Mt 6,7 f). Gerade der katholische Christ steht noch immer in der Gefahr der Gebetsleistung. Ein solches Bestreben ist dem Wesen des christlichen Betens zuwider. Grundlegend wichtig ist vielmehr das Vertrauen in Gottes Liebe, das Jasagen zu seinem Willen und das Stehen in versöhnter Gemeinschaft mit den Mitchristen und Mitmenschen. Vor allem die letzte Bedingung ist im Neuen Testament mehrfach eingeschäft (Mt 6,14 f; Lk 6,37; 18,9—14; Mk 11,25; Jak 5,16).

Allezeit beten

Gleichzeitig aber fordert Jesus dazu auf, immer zu beten (vgl. Mt 26,41; Lk 18,1; 22,40.46; s. auch die entsprechende Ermahnung der Urkirche 1 Thess 5,17; Eph 6,18; Kol 1,3; Jak 5,13—17). Vor allem die Wachheit im Glauben und die Kraft zu einem Leben im Geiste Jesu hängt von solchem Beten ab. Hier ist aber nicht an das Aufsagen langer Gebetsformeln gedacht, sondern an die Grundhaltung der „guten Meinung" (vgl. Kol 3,17), grundsätzlich nach Gottes Willen und Christi Weisung zu handeln, in lebendigem Vertrauen, in Dankbarkeit und Lob Gott gegenüber zu leben (vgl. Kol 3,16), an das situationsgerechte Aussprechen knapper Lob-, Preis- und Bittgebete (nach dem Vorbild Jesu in den Evangelien), vor allem an die Einung mit dem Willen Gottes (vgl. Joh 4,34: „Meine Speise ist es, den Willen dessen zu tun, der mich gesandt hat"). Natürlich kann in beson-

[13] S. dazu meine Ausführungen aaO. 113—118 (mit Literatur).

deren Fällen auch längere Zeit hindurch gebetet werden (s. das nächtliche Beten Jesu, auch jenes der Urgemeinde und der ersten Christen nach Apg 12,5; 13,2 f; 16,25); dabei kann man sich auch entsprechender Gebetsvorlagen und -formeln bedienen. Aber solches Beten muß sich grundsätzlich freihalten vom Berechnen der Wirkung nach der Dauer der Gebetsleistung. Auch ausdauerndes, beharrliches Beten muß Ausdruck des Vertrauens in den gütigen Vater und seinen Sohn, den Fürsprecher beim Vater, bleiben. Immer aber ist zu beachten, was Paulus an die Christen in Philippi schreibt: „Bringt in jeder Lage betend und flehend eure Bitten mit *Dank* vor Gott!" (4,6)

Den Vater anbeten in Geist und Wahrheit

Ein besonderer Aspekt christlichen Betens ist bei Johannes umschrieben mit der Aufforderung, „den Vater anzubeten im Geist und in der Wahrheit". „Denn so will der Vater angebetet werden. Gott ist Geist, und alle, die ihn anbeten, müssen im Geist und in der Wahrheit anbeten" (4,23 f). Diese Aussage setzt einerseits die Bindung an Jesus Christus voraus, der die „Wahrheit" Gottes voll erschlossen und durch sich selbst einen wirklichen Zugang zum Herzen Gottes, des Vaters, eröffnet hat (s. Joh 14,6 f), andererseits wird auf die Neuwerdung des Christen durch den bei der Taufe verliehenen Geist Gottes verwiesen, der den Christen die rechte Haltung der Kindschaft schenkt (s. Joh 3,3—11; 17,9—26). Da dem Zusammenhang nach auch nach dem rechten Ort der Anbetung gefragt wird (s. 4,19—26), wird zugleich auf die Herde Jesu, die Kirche, als dem eigentlichen Ort der Anbetung verwiesen.[14] Diese Aussage übersteigt das bisher über das rechte Beten nach der Weisung Jesu Gesagte. Denn es fragt nach der neuen, Gottes Wesen entsprechenden Weise der Ehrung Gottes in der Form des Gebetes. Die echte Anbetung gründet auf der Offenbarung des Wesens und der Herrlichkeit Gottes als des barmherzigen Vaters durch seinen Sohn: „Das ist das ewige Leben: dich, den einzigen, wahren Gott zu erkennen und Jesus Christus, den du gesandt hast" (Joh 17,3 f). „Ich habe den Menschen, die du mir gegeben hast, deinen Namen bekannt gemacht und werde ihn bekannt machen, damit die Liebe, mit der du mich geliebt hast, in ihnen ist, und damit ich in ihnen bin" (17,26). In der Anbetung Gottes (und seines Sohnes) antwortet der Christ in Ehrfurcht, Dankbarkeit, Liebe und Freude auf die abgründige, heiligende Liebe Gottes, die er in, mit und durch Christus jedem Menschen zuwendet und erzeigt. Vorbild dafür ist Jesu lobpreisendes Gebet (vgl. Mt 11,25; Lk 10,21 f; Joh 17,1—5.22—25).
Ihre besondere Ausprägung findet die christliche Anbetung Gottes im Gottesdienst. Darauf verweist vor allem die Offenbarung des Johannes, die das gottesdienstliche Handeln, aber auch das Leben der Kirche als Teilnahme an der himmlischen Liturgie vor dem Thron Gottes und des Lammes aufweist.[15] In den Hymnen der Offenbarung zeigt sich zugleich, daß die Anbetung Gottes ihren Schwerpunkt nicht im Preis der Herrlichkeit Gottes an sich hat, sondern im Heilshandeln des barmherzigen und gerechten Gottes an Menschheit und Schöpfung (s. 4,8.11; 5,9—14; 7,12; 11,15—19; 12,10 f; 15,3 f; 19,1—8). Diese mit der Auferstehung Christi in ihre Vollendungsepoche eingetretene

[14] *R. Schnackenburg*, Das Johannesevangelium, Teil 1, Freiburg 1965, S. 472 f, verweist eigens auf die Kirche als Ort der wahren Gottesverehrung und hier wieder besonders auf den neuen „sakramental-vergeistigten Kult". S. 474 bemerkt er: „Es bedarf einer Erhebung des Menschen, einer Neuschöpfung, die Gott selbst mit seinen Kräften bewirkt, um Gott zu begegnen und anzugehören. Der Mensch selbst muß (dei) erst ein anderer, ein pneumatischer Mensch werden, um Gott den adäquaten Kult erweisen zu können".

[15] S. dazu bes. die Studie von *K.-P. Jörns*, Das hymnische Evangelium. Untersuchungen zu Aufbau, Funktion und Herkunft der hymnischen Stücke in der Johannesoffenbarung, Gütersloh 1971; *E. Schüssler-Fiorenza*, Priester für Gott. Studien zum Herrschafts- und Priestermotiv in der Apokalypse, Münster 1972.

Verherrlichung Gottes durch Wort, Bekenntnis und Zeugnis wird ihre endgültige Verwirklichung finden im unverhüllten Wohnen Gottes und seines Sohnes unter den vollerlösten Menschen in der vollendeten Schöpfung, im himmlischen Jerusalem. „Der Thron Gottes und des Lammes wird in der Stadt stehen, und seine Knechte werden ihm dienen. Sie werden sein Angesicht schauen, und sein Name ist auf ihre Stirn geschrieben . . . Der Herr, ihr Gott, wird über ihnen leuchten, und sie werden herrschen in alle Ewigkeit" (Offb 21,3—5; vgl. 21,3f).

Literaturhinweise:

a) Artikel:

Theol. Wörterbuch zum NT (hg. v. *F. Kittel*): αἰτέω Bd. 1, 191—195 (Stählin); δέομαι Bd. 2, 774—782 (Greeven); εὔχομαι Bd. 2, 799—808 (Greeven); εὐλογέω Bd. 2, 751—763 (Beyer); εὐχαριστέω Bd. 9, 397—405 (Conzelmann).
Lexikon für Theologie und Kirche: Gebet Bd. 4, ^{2}1968, 537—542, (Bea, Hillmann).
Bibeltheol. Wörterbuch zum NT (hg. von J. B. Bauer), Graz, Köln ^{2}1962, Gebet Bd. 1, 404—415 (Bauer, Zimmermann).
Reallexikon für Antike und Christentum, Gebet Bd. 8, 1134—1258 (v. Severus).
Religion in Geschichte und Gegenwart^{2}, Gebet Bd. 2, (^{3}1958) 1218—1221 (Bauernfeind).
Theol. Realenzyklopädie, Gebet Bd. 12 (1984), 47—60 (Berger).

b) Untersuchungen und Studien:

H. Greeven, Gebet und Eschatologie im NT, Gütersloh 1931.
F. Hahn, Der urchristliche Gottesdienst (SBS 41), Stuttgart 1970.
G. Harder, Paulus und das Gebet, Gütersloh 1936.
L. Feldkämper, Der betende Jesus als Heilsmittler nach Lukas, St. Augustin 1979.
A. Hamman, La Prière, Bd. 1: Le Nouveau Testament, Tournai 1959.
C. Mitchell, Jesus als Beter, Marburg 1978.
G. Greshake/G. Lohfink, Bittgebet — Testfall des Glaubens, Freiburg, Wien 1978.
D. Coggan, The Prayers in the New Testament, Freiburg, Wien 1978, New York 1975.
J. Schaller, Das Bittgebet. Eine theol. Skizze (Horizonte NF 16), Einsiedeln 1979.
J. H. Wright, A Theology of Christian Prayer, New York 1979.
A. Klauck, Das Gebet zu Jesus (NtA 6,5), Münster 1921.
E. Orphal, Das Paulusgebet, Gotha 1933.
F. Untergaßmair, Im Namen Jesu. Der Namensbegriff im Johannesevangelium, Stuttgart 1974.
W. Ott, Gebet und Heil. Die Bedeutung der Gebets-Paränese in der lukanischen Theologie (StANT 12), München 1965.
H. Schürmann, Das Gebet des Herrn als Schlüssel zum Verstehen Jesu, Freiburg ^{4}1981.

c) Aufsätze:

H. v. Campenhausen, Gebetserhörung in den überlieferten Jesusworten und in der Reflexion des Johannes, in: Kerygma und Dogma 23,3 (1977) 157—171.
O. Cullmann, Das Gebet nach den paulinischen Briefen, in: DBM NF1 (1979) 85—101.

d) Exkurse und *Auslegungen* in den exegetischen Kommentarwerken zu den in diesem Aufsatz zitierten Textstellen.

HANS HOLLERWEGER

Das Beten in der Gemeinde

Die Auflösung des Gottesdienstes in fast lauter Messen (seit etwa 1945) ist in der Geschichte der Kirche etwas Neues. Diese Entwicklung führt in die Enge. Dem Autor (Prof. für Liturgik an der Theol. Fakultät Linz) sind die freien, volksnahen Gottesdienste und Andachten ein großes Anliegen. In ihnen zeigt sich eine Pfarre als betende Gemeinde, die vor allem auch dem anfänglichen Glauben ihrer Mitglieder Rechnung trägt. Einige Formen haben sich erhalten. Neue Ansätze kommen von der Jugend. (Redaktion)

Seit einigen Jahrzehnten ist ein allmähliches, von der Pastoral stillschweigend hingenommenes Verschwinden der regelmäßig gehaltenen nichteucharistischen Gottesdienste im Gange. Der Bruch mit der früheren Praxis fällt in etwa mit dem Zweiten Weltkrieg und den damit verbundenen Beschränkungen, aber ebenso mit der sich in den Pfarrgemeinden verbreitenden Liturgischen Bewegung zusammen. Während es bis zu diesem Termin in jeder Pfarrgemeinde eine sonntägliche Andacht gab, die von einer kleineren Zahl meist älterer und frommer Christen besucht war, und an Hochfesten eine festliche Feier (Vesper oder musikalische Litanei), zu der die ganze Pfarrgemeinde eingeladen war, empfand man bald die Andacht als veraltet und überflüssig und nahm ihr durch die Einführung der Abendmessen auch noch den angestammten Termin weg. Inzwischen hat sich der sonntägliche Lebensrhythmus völlig verändert, so daß auch von der gesellschaftlichen Situation her die Voraussetzungen geschwunden sind. Als „Nachruf" auf die sonntägliche Andacht erinnere ich mich an die jeden Sonntag zu hörende Verlautbarung: „Heute nachmittag um 2 Uhr Litanei, Lied und heiliger Segen". Die Andacht hörte ohne Widerrede auf; man fand es nicht der Mühe wert, für sie Kräfte zu investieren, weil offensichtlich zentralere Anliegen im Vordergrund standen.

Dennoch sind einige Andachtsformen überaus lebendig geblieben: die Adventkranzweihe (die sogar neu zugewachsen ist), die Dankandacht zum Jahresschluß, das Totengedenken zu Allerheiligen, der Anbetungstag, der Kreuzweg, die Totenwache (von der jeweils betroffenen Gruppe), die Maiandacht. Diese Andachten kommen offensichtlich den Bedürfnissen der Menschen entgegen und greifen Anliegen auf, die zum gemeinsamen Beten bewegen. Außerdem sind diese Gebetsgottesdienste so gestaltet, daß sie der Mentalität des Volkes entsprechen.

Doch überrascht ein Neuaufbruch in unserer Zeit: Die verschiedensten Gruppen halten in der Kirche, in Pfarrzentren, aber ebenso in Häusern und Wohnungen Gebetstreffen, die Jugend hält Vespern mit einer respektablen Länge, es gibt Gebetsnächte, „Frühschichten" und „Spätschichten". Alle diese Gebetsformen werden sehr engagiert und lebendig vollzogen, sie sind anspruchsvoll hinsichtlich ihres Inhaltes und ihrer Länge, orientieren sich wenig an liturgischen Formen und sind oft nicht in das gemeindliche Leben integriert. Deshalb werden sie kaum als Weiterführung der früheren Andachten empfunden. Sie zeigen aber jedenfalls, daß dem gegenwärtig in der Kirche engagierten (jungen) Menschen die Feier der Eucharistie als Ausdruck des gemeinsamen Glaubens nicht genügt. Diese Chance gilt es zu nützen.

1. Das gemeinschaftliche Beten im Neuen Testament

Aus den Schriften des Neuen Testamentes läßt sich eine Fülle von außereucharistischen

Gebetsformen erschließen.[1] Die Erfahrung des von Christus geschenkten „neuen Weges" drängte offensichtlich zu einem vielfältigen und häufigen, ja täglichen Beten in Gemeinschaft. Während die Eucharistiefeier von der ganzen Gemeinde und ihrem Leiter getragen wurde, waren die Wortgottesdienste Sache einzelner charismatisch begabter Christen und Gruppen, die sich aus dem Glauben heraus zum gemeinsamen Gebet gedrängt fühlten.

Im Mittelpunkt dieser Versammlungen stand die gegenseitige Ermunterung und Mahnung aus der Verkündigung des Glaubens und der Erfahrung der Gegenwart des erhöhten Herrn. Im Lobpreis, im Dank und in der Bitte, in Freude und Zuversicht, in der Prüfung des Gewissens gaben die Gläubigen spontan und vielfältig Antwort auf das verkündete Wort der Propheten und Lehrer. Es ist begreiflich, daß für die Versammlung der ganzen Gemeinde zwar die alttestamentlichen Formen des Synagogengottesdienstes maßgeblich wurden, für den Gebetsgottesdienst aber die freie Gestaltung mit der Möglichkeit der Beteiligung aller Anwesenden selbstverständlich wurde. „Doch bildete sich allmählich ein lockeres Ablaufschema heraus: Begrüßung mit Segenswunsch durch den/die Leiter solcher Gottesdienste; Gebet zu Christus, dem erhöhten Herrn und zum Heiligen Geist; Lieder, Lobsprüche; lehrhafte Darlegungen; prophetisch-seelsorgliche Worte und Impulse; Bekenntnisworte, -sätze; Hymnen und Gebete mit Zurufen wie Amen, Alleluja; Schlußsegen mit Gebetsrufen und Verheißungen. Paulus war besorgt, daß solche Gottesdienste geordnet verliefen und dem Glauben aller Teilnehmer und dem Aufbau der Gemeinden dienten."[2]

Für die gegenwärtige Entwicklung ist die Feststellung wichtig, daß es in den apostolischen Gemeinden den von der (ganzen) Gemeinde getragenen und den von Gruppen oder einzelnen verantworteten charismatisch-prophetisch geprägten Gebetsgottesdienst gab, der neben der Eucharistiefeier und ihr zugeordnet bestand.

2. Die Geschichte ist aufschlußreich

Mit dem Schwinden des charismatischen Elementes in den christlichen Gemeinden, der notwendigen Strukturierung des Gemeindelebens und dem intensiven Bemühen um Abwehr der Gnosis änderte sich zwar die Situation, die Notwendigkeit außereucharistischer Gebetsgottesdienste wurde jedoch nie in Frage gestellt.[3] In den ersten Ordnungen des christlichen Lebens wird auch ein geordnetes Beten nahegelegt. Schon die Didache prägte den Grundsatz ein, daß der Getaufte dreimal am Tag das Vater unser beten soll. Voll ausgeprägte Ordnungen begegnen uns am Beginn des 3. Jahrhunderts bei Tertullian und Hippolyt. Sie kennen bereits das Gebet am Morgen und am Abend, zur Mitternacht und zur 3., 6. und 9. Stunde. Es ist klar, daß nur ein Teil dieser Gebetszeiten gemeinschaftlich vollzogen wurde. Es kristallisierte sich allmählich heraus, was in den Apostolischen Konstitutionen am Ende des 4. Jahrhunderts zur Norm geworden war: In den Gemeinden wird täglich das Morgen- und Abendgebet unter der Leitung der Vorsteher vollzogen. So kann Augustinus von seiner Mutter Monika berichten: „Zweimal am Tag, früh und abends, kam sie, ohne dies je zu unterbrechen, in deine Kirche, nicht

---

[1] *O. Knoch*, „In der Gemeinde von Antiochia gab es Propheten und Lehrer" (Apg 13,1). Was sagt das Neue Testament über urchristliche Wortgottesdienste und deren Leiter, in: LJ 32 (1982) 133—150.

[2] Ebd. 149.

[3] Zur Geschichte: *J. A. Jungmann*, Christliches Beten in Wandel und Bestand, München 1969. Weitere Literatur angegeben bei *F. Kohlschein*, Den täglichen Gottesdienst der Gemeinden retten. Plädoyer für die Tagzeitenliturgie in den Pfarrkirchen, in: LJ 34 (1984) 195—234.

um leeren Klatsches willen oder aus Altweibergeschwätzigkeit, sondern auf daß sie dich höre in deinen Worten und du sie in ihren Gebeten."[4]
Es kann nicht deutlich genug betont werden, daß das Stundengebet nicht mönchischen Ursprungs ist, sondern sich in den Gemeinden ausgebildet hat, von den Mönchen aber aufgegriffen und umgeformt wurde, indem die Schriftlesung innerhalb des Stundengebetes vermindert, das Psalmengebet dadurch aber vorherrschend wurde. In den Gemeinden aber wurde durch die häufigere und schließlich tägliche Messe der Vollzug des Stundengebetes zurückgedrängt und zum beinahe völligen Schwinden gebracht.
Mit der Übertragung der römischen Liturgie in den fränkischen Raum bilden sich neue Formen heraus, die sich noch am Stundengebet orientieren. Im Mittelalter aber kommt es zu einem reichen Zuwachs an Andachten und Gebetsformen (Rosenkranz, Kreuzweg, Passionsandachten usw.). Es war offensichtlich das Verlangen da, neben der unverstandenen lateinischen Meßfeier volksnahe Andachten zu haben.
Aus der Geschichte können wir lernen, daß es ausnahmslos immer neben der Eucharistie einen Gebetsgottesdienst in den Gemeinden gegeben hat, daß ursprünglich eine pfarrliche Form des Stundengebetes vorhanden war, und daß sich später Andachten neben der offiziellen Liturgie entwickelt haben.
Der geschichtliche Aufriß der Entwicklung wäre aber nicht vollständig, würde man nicht eine für die außereucharistischen Gebetsformen folgenschwere Bewußtseinsänderung in der Meßverpflichtung erwähnen.[5] Während nämlich die Messe ursprünglich die Vollversammlung der Gemeinde war und die Verpflichtung dazu eher als Sache der Gemeinde betrachtet wurde, wird die Verpflichtung immer mehr individualisiert, weshalb man dem einzelnen die Gelegenheit zur Erfüllung seiner Verpflichtung schaffen muß. Die Zahl der Messen wird entsprechend vermehrt, die Feier der Eucharistie nicht primär als Selbstvollzug der Gemeinde, sondern eher als ein wiederholbares Angebot an die Gemeinde gesehen. Die liturgische Bewegung und die Zeitumstände drängten ebenso zur Konzentration auf das Wesentliche — und das ist ohne Zweifel die sonntägliche Eucharistie. Das Resultat ist die heute unüberhörbar beklagte „Ver-Messung" unserer Liturgie. Man sollte daher die Mahnung J. A. Jungmanns ernst nehmen: „Es gibt jedenfalls zu denken, wenn man feststellen muß, daß eine solche Auflösung allen kirchlichen Gottesdienstes in lauter Messen in der Geschichte der Kirche etwas Neues ist."[6]

3. Die Marginalien der konziliaren Erneuerung

Eine Erneuerung der Liturgie ohne eine Erneuerung des gemeinschaftlichen Betens der Gemeinden ist undenkbar. Deshalb wurden vom Zweiten Vatikanischen Konzil einige zukunftsweisende Bestimmungen getroffen, die es weithin noch einzulösen gilt.
Vor allem hat sich das Konzil über das *Stundengebet* geäußert. Es führt freilich zunächst die Verpflichtung der Kleriker und Ordensleute an, um dann auch über den Vollzug in den Gemeinden Anweisungen zu treffen: „Die Seelsorger sollen darum bemüht sein, daß die Haupthoren, besonders die Vesper an Sonntagen und höheren Festen, in der Kirche gemeinsam gefeiert werden. Auch den Laien wird empfohlen, das Stundengebet zu verrichten, sei es mit den Priestern, sei es unter sich oder auch jeder einzelne allein."[7]
Den noch etwas vagen Ausführungen über den eigentlichen Träger des Stundengebetes

---

[4] *Augustinus*, Conf. 5, 9, in: CChr SL 27,66f.
[5] Vgl. dazu *J. A. Jungmann*, Untergang der Abendandachten?, in: ThPQ 121 (1973) 39—43, ebd. 39.
[6] Ebd. 39.
[7] SC Art. 100.

folgt in der Konstitution Pauls VI. die eindeutige Feststellung: „Das Offizium ist das Gebet des ganzen Gottesvolkes."[8] In der „Allgemeinen Einführung zum Stundengebet" wird die Absicht präzisiert: „Auch andere Gruppen von Gläubigen sollen womöglich die Haupttagzeiten gemeinsam in der Kirche feiern — vor allem die Pfarreien, denn sie sind gleichsam die Zellen der Diözese, da sie unter einem Seelsorger, der den Bischof vertritt, örtlich zusammengefaßt sind . . ."[9] „Wenn also die Gläubigen zur Feier des Stundengebetes gerufen werden und in ihrer Versammlung Herz und Stimme vereinen, zeigt sich in ihnen Kirche sichtbar, die das Mysterium Christi feiert."[10] Die Tragweite dieser Anweisung für die künftige Entwicklung, würde sie voll und ganz durchgeführt, ist nicht absehbar. Für die Gegenwart liegt jedoch ein eindeutiger Auftrag vor, das Stundengebet in den Gemeinden regelmäßig zu feiern.
Eine zweite Bestimmung betrifft den *Wortgottesdienst:* „Zu fördern sind eigene Wortgottesdienste an den Vorabenden der höheren Feste, an Wochentagen im Advent oder in der Quadragesima sowie an den Sonn- und Feiertagen, besonders da, wo kein Priester zur Verfügung steht."[11] Damit wurde ein neuer Typ von Liturgie kreiert, den es vorher in dieser Art kaum gab. Er hat inzwischen in den priesterlosen Pfarreien seine eigene Bedeutung bekommen.
Ferner wurden durch das Konzil auch die *Andachtsübungen* sehr empfohlen: „Besonderer Würde erfreuen sich auch die gottesdienstlichen Feiern der Teilkirchen, die gemäß Gewohnheit oder nach rechtlich anerkannten Büchern in bischöflichem Auftrag gehalten werden."[12] Durch das „Gotteslob" liegt ein Angebot ausgezeichneter Andachten vor.

4. Leitlinien zum Gebet der Gemeinde

Das Gebet der Gemeinde wird wie das Beten des einzelnen keineswegs ohne Mühen vollziehbar sein. Es bedarf daher zunächst der Überzeugung, daß es *notwendig* ist, erst dann werden sich auch Wege zum Gebet der Gemeinde zeigen. Oder dürfen wir annehmen, die Kirche unserer Zeit sei davon entbunden? In den folgenden vier Leitlinien wird versucht, die Richtung zu einem Gebet der Gemeinde aufzuzeigen.

1. Leitlinie: Nur eine betende Gemeinde ist eine Gemeinde Jesu Christi.

Eine Nachfolge Jesu ist ohne Gebet nicht möglich. Die Heiligen als jene Menschen, die das Christsein exemplarisch vorgelebt haben, gingen viele Wege der Christusnachfolge, aber alle Heiligen waren betende Menschen. Weil nun die Gemeinde als solche zur Nachfolge Jesu gerufen ist, muß sie auch eine betende Gemeinde sein. „Allezeit inständig zu beten gemäß dem Beispiel und dem Gebot des Herrn und der Apostel ist nicht nur als eine rein äußerliche Vorschrift zu betrachten, sondern betrifft das Wesen der Kirche selbst, die eine Gemeinschaft ist und ihren Gemeinschaftscharakter auch im Gebet ausdrücken muß."[13] In ihrem öffentlichen Gemeindeleben muß man daher auch Strukturen antreffen können, die sie als betende Gemeinde ausweisen. Der Seelsorgedienst soll zum gemeinsamen Beten führen und umgekehrt soll das gemeinsame Beten den Seelsorgedienst befruchten.

---

[8] Apostolische Konstitution „Laudis canticum" vom 1. 11. 1970, AAS 63 (1971) 527—535, ebd. 529.
[9] Allgemeine Einführung in das Stundengebet (= AES) 21.
[10] AES 22.
[11] SC 35,4.
[12] SC 13.
[13] AES 9.

Das neuerdings vorgestellte Pastoralkonzept zur Erneuerung der Gemeinden stellt die Gnade, also das Wirken Gottes, an den Anfang; die Gemeinde wirkt mit der Gnade mit. Damit soll die Auffassung vom Christsein als Erfüllung einer Anzahl von Geboten überwunden und das Geschenkhafte erkannt und erfahren werden. Dies ist eine hohe Anforderung an die Christen, trifft aber das Wesen des Christlichen. Nicht Leistung, sondern primär Gnade soll der eigentliche Antrieb zu einem christlichen Leben sein. Die Erkenntnis, durch Christus nicht belastet, nicht in die Enge geführt, sondern befreit zu sein, wird (wie von selbst) zur Dankbarkeit und zum Lobpreis, also zum Gebet führen. Es ist jedenfalls festzustellen, daß die vielfach versuchte Gemeindeerneuerung immer eine intensivere Gebetspraxis verlangt und auch zur Folge hat.
Wenn man im Hinblick auf die verschiedentlich zu beobachtenden Aufbrüche in den Gemeinden einigermaßen optimistisch sein darf, soll doch jede Utopie ausgeschlossen sein. In den volkskirchlichen Strukturen, die wir in etwa noch haben, wird nur die Kerngemeinde zu einer betenden Gemeinde geführt werden können. Sie wird in einer stellvertretenden, priesterlichen Haltung den Dienst des Gebetes für alle Menschen in der Pfarre vollziehen und dazu immer wieder motiviert werden müssen.

2. Leitlinie: Neben der Feier der Eucharistie muß es auch Gebetsgottesdienste geben

Die Zahl der Gemeinden, die fast nur mehr Eucharistie feiern, ist groß. Die Messe wird zu beinahe allen Anlässen angesetzt, sie vereinnahmt die besten Gottesdienstzeiten, sie wird sooft gefeiert, daß keine Zeit und Kraft für andere Feiern bleibt. Dabei stellt die Eucharistiefeier in der Volkssprache große Anforderungen, und ohne Zweifel werden manche im Glauben überfordert. Die Messe muß zu vielen Gelegenheiten „herhalten", man stopft in sie alle Anliegen hinein und paßt sie an die Situation an. Diese Vergewaltigung der Eucharistie führt letztlich in eine Sackgasse.
Es ist daher dringend notwendig, das Gottesdienstangebot zu erweitern, damit die notwendige Breite und Vielfalt des gemeinschaftlichen Betens gewährleistet ist, sich auch weniger kircheninterne Christen angesprochen fühlen und ihren oft noch anfanghaften Glauben einbringen können. Wer sich nämlich ständig in seinem Glauben überfordert fühlt, wird von der Messe wegbleiben. Deshalb ist es für die Gläubigen, besonders aber für die Jugend notwendig, solche Gottesdienste anzubieten, die zur Eucharistie hinführen. Tatsache ist, daß die Jugend solche Gottesdienste sucht und in erstaunlich großer Zahl besucht.
Die Eucharistie ist der „Gipfel" der Liturgie, jeder Gipfel aber hat einen „Anstieg". Sowohl im individuellen wie auch im Gemeindebereich setzt daher die Eucharistie das Bemühen um das Gebet voraus, sie hängt sonst gleichsam in der Luft, es fehlt ihr das notwendige Fundament. Besonders tut ihr die Ausweitung hin zur eucharistischen Anbetung als Hilfe gegen jede Verflachung gut. In der „Allgemeinen Einführung zum Stundengebet" werden die Zusammenhänge zwischen Stundengebet und Eucharistie deutlich aufgezeigt, und sie gelten ebenso in etwa auch für die übrigen liturgischen Formen.

„Lob und Danksagung, das Gedächtnis der Heilmysterien, Fürbittgebet und die Vorschau auf die himmlische Herrlichkeit, wie sie in der Feier der Eucharistie als der ‚Mitte und dem Höhepunkt des ganzen Lebens einer christlichen Gemeinde' enthalten sind, werden in der Feier des Stundengebetes auf die verschiedenen Tagesstunden ausgeweitet. Andererseits führt die Feier des Stundengebetes zur Feier der Eucharistie hin. Es weckt und fördert Glaube, Hoffnung, Liebe, Frömmigkeit und Opfergesinnung, also die notwendigen Voraussetzungen für eine fruchtbare Feier der Eucharistie."[14]

[14] AES 12.

3. Leitlinie: Vorhandenes fördern, Neues beginnen, Wachsendes festigen.

Vorhandenes fördern: Wie schon anfangs erwähnt, sind in jeder Pfarrei noch außereucharistische Feiern vorhanden: die Adventkranzweihe, die Dankfeier zum Jahresschluß, der Kreuzweg, die Maiandacht, der Anbetungstag, das Totengedenken zu Allerheiligen, die Totenwache, der gemeinsam gebetete Rosenkranz . . . Es ist notwendig, zuerst diesen noch bestehenden Gebetsformen die notwendige Sorge und Aufmerksamkeit zu schenken. Es müßte vor allem selbstverständlich sein, diese Anliegen nicht wieder mit einer Messe zu verbinden. Tatsächlich werden nicht selten die Adventkranzweihe, die Jahresschlußandacht oder die Schlußfeier am Anbetungstag mit oder innerhalb einer Messe gehalten. Noch sinnloser und für die Andachten nachteiliger ist es, Kreuzwege oder Maiandachten mit einer Kommunionspendung zu verbinden. Damit geht bei den Gläubigen das Bewußtsein verloren, daß eine Feier ohne Eucharistie einen Eigenwert hat.

Es ist notwendig, die noch vorhandenen außereucharistischen Feiern in ihrer Gestalt zu überprüfen, sie anzureichern, wo es notwendig ist, sie ansprechend zu gestalten und entsprechend dazu einzuladen. Da es doch Feiern sind, die dem Empfinden des Volkes entgegenkommen, ist dies bei gutem Willen keine besondere Schwierigkeit, zumal das „Gotteslob" in dieser Hinsicht eine gute Hilfe bedeutet.

Es soll nur ein Beispiel herausgegriffen werden. Bei einem Liturgieseminar wurde im vergangenen Jahr ein Gespräch über Sinn und Gestaltung der Maiandachten geführt. Die große Überraschung für alle war, daß zwar die Zahl der Maiandachten in den Pfarreien im allgemeinen kleiner geworden ist, die Art und Weise der Gestaltung aber vielfältiger und engagierter ist. Man hält sie in den Dörfern, bei den Kapellen und Filialkirchen, hält kleine Prozessionen, verbindet sie mit einer Wanderung oder mit einem gemütlichen Beisammensein. So können sie ganz erheblich dazu beitragen, daß sich eine Pfarre als betende Gemeinde erlebt.

Neues beginnen: Wie es scheint, sind gegenwärtig zwei Richtungen zielführend: das Gebet in der Gruppe in freier Gestaltung und das Stundengebet als Gebet der Gemeinde. Mit dem Bemühen in dieser doppelten Richtung deckt sich auch, wie wir gesehen haben, das Beten in apostolischer Zeit. Dabei ist es ermutigend, daß häufig die Jugend die Initiative ergreift.

Wer hätte noch vor zwanzig Jahren geahnt, daß es wieder einmal „modern" sein würde, sich in Gebetskreisen zu treffen? Es wird wohl kaum eine Pfarre geben, in der nicht einer der heute praktizierten Wege gangbar wäre. Die einen werden angesprochen von der Art des Betens der charismatischen Gemeindeerneuerung, andere gehören zu Familienrunden oder sonstigen Gruppierungen und Bewegungen, ebenso finden sich Dorf- und Wohngemeinschaften zum Beten zusammen. Demselben Anliegen gelten die Bemühungen um die „Hauskirche". Die mehr oder weniger freie Form des gemeinsamen Betens, die Orientierung an der Schrift, die Möglichkeit der Meditation und der Aktualisierung lassen den heutigen Menschen zur Ruhe kommen, eröffnen ihm Wege der geistlichen Erfahrung, erlauben eine Anpassung an die jeweilige Gemeinschaft und ergänzen so die Gestalt und Form der Meßfeier.

Andere Bestrebungen orientieren sich am Stundengebet. Die gelungene Erneuerung des Stundengebetes „von oben", aber ebenso neue Aktivitäten „von unten" (wie z. B. die Jugendvespern) haben zu einer neuen Wertung des Stundengebetes geführt. Nicht selten haben einzelne Gläubige Freude am täglichen Stundengebet, wenn sie dazu hingeführt werden, das Stundenbuch oder das „Kleine Stundenbuch" zu verwenden. Als gemein-

schaftliche Formen findet man hin und wieder die Verbindung des Stundengebetes mit der Messe wenigstens einmal in der Woche, in manchen engagierten Gemeinden das tägliche Stundengebet kleiner Gruppen in der Kirche oder die Feier der Vesper zu bestimmten Anlässen.[15] Alle diese Aufbrüche, wenn sie auch weithin noch eher zaghaft versucht werden, berechtigen dennoch zu der Hoffnung, daß in dieser Richtung Chancen für das Beten der Gemeinde liegen.

Wachsendes festigen: Die derzeitige Offenheit für Gebetstreffen in verschiedener Form soll nicht wie eine „Welle" vorübergehen. Man wird nur allzu leicht einer Sache überdrüssig, wenn sie nicht eine bestimmte Form hat. Das scheint heutigen Tendenzen entgegen zu sein, aber es ist nun einmal eine Tatsache, daß jeder Inhalt eine Form braucht, sonst verflüchtigt er sich, wie Wasser versickert, wenn es auf den Boden und nicht in ein Gefäß geschüttet wird. Auch „freies Gebet" braucht seine Form und seine Strukturen, die man nicht merken muß, von denen aber der Leiter einer solchen Gruppe wissen sollte. Ein bloßes Aneinanderreihen von Elementen nach Lust und Laune genügt nicht. So kann man auch dem freien Beten die Struktur des Wortgottesdienstes (Schriftwort — Meditation — Volksgebet — Gebet des Leiters), der Vesper (Einstimmung — Wort Gottes — Lobpreisung — Gebet) oder der Andacht (Wort Gottes — Meditation — Gebet [sich wiederholend]) zu Grunde legen, ohne daß ein Teilnehmer etwas merkt von einer Strukturierung oder dies als Zwang empfinden würde. Letztlich ist das Anliegen nicht die Struktur, sondern die Beachtung psychologischer, soziologischer und theologischer Voraussetzungen, die den „Erfolg" des gemeinsamen Betens sichern helfen.

4. Leitlinie: Nur ein Beten, das der Mentalität des Volkes entspricht, hat eine Chance sich einzuwurzeln

Im Artikel 273 der „Allgemeinen Einführung zum Stundengebet" überraschen einige Feststellungen über die Feier des Stundengebetes. Bei der Beschreibung der Feier des Stundengebetes mit Gesang wird von einer „abgestuften Festlichkeit" gesprochen und erwähnt, daß man nicht alle Teile des Stundengebetes in ihrer Gestaltung gleichsetzen darf.

„Jeder von ihnen kann seinen ursprünglichen Sinn und seine echte Funktion wieder zurückerhalten. Das Stundengebet ist ja nicht primär als ein schönes Denkmal einer vergangenen Zeit anzusehen, das möglichst unverändert bewahrt werden muß, um Bewunderung zu erwecken. Vielmehr kann es auf neue Weise wieder aufleben, neue Bedeutung gewinnen und zum Zeugnis einer lebendigen Gemeinschaft werden . . . Die Hoffnung ist nicht gering, daß auch für unsere Zeit neue Wege und neue Formen dafür gefunden werden, wie es im Leben der Kirche immer geschehen ist."[16]

Diese Aussagen eines so gewichtigen Dokumentes dürfen nicht unbeachtet bleiben; sie ermutigen dazu, nicht nur beim gemeinschaftlichen Beten in freierer Form oder bei den Andachten Anpassungen an die gegenwärtigen Bedürfnisse vorzunehmen, sondern auch beim Stundengebet, damit es sich einwurzeln kann und nicht als Feierform der Klöster oder Kleriker empfunden wird.

Die „beiden Angelpunkte des täglichen Stundengebetes", Laudes und Vesper, deren Vollzug vor allem ins Auge gefaßt werden soll, haben drei Abschnitte: Einstimmung und Besinnung (Hymnus, Psalmen), Wort Gottes und Antwort im Lobpreis (Schriftlesung, Benedictus/Magnificat), Gebet (Bitten/Fürbitten, Vater unser, Tagesgebet). Bei Wahrung dieser Grundstruktur sollen für die Laudes und Vesper in den Gemeinden die ver-

[15] *F. Kohlschein*, Den täglichen Gottesdienst der Gemeinden retten: vgl. Anm. 3.
[16] AES 273.

schiedenen Möglichkeiten einer Anpassung an die Mentalität des Volkes versucht werden.

Im *ersten* Abschnitt läßt sich der Hymnus leicht durch ein Lied ersetzen. Größere Schwierigkeiten bieten die Psalmen und Cantica. Sowohl in textlicher als auch in gesanglicher Hinsicht sollten Kompromisse gemacht und neue Wege gesucht werden, wobei der Text nicht leichtfertig ersetzt werden sollte. Weithin wird es freilich davon abhängen, ob durch den ständigen Gebrauch des Antwortpsalmes der Messe eine Vertrautheit mit Kehrversen und Psalmen geschaffen wurde. Ohne auf das Lied auszuweichen, das ja bereits im Hymnus verwendet wird, gibt es Möglichkeiten in neuen Gesängen und in der Gestaltung des Singens mit neuen einfachen ein- und mehrstimmigen Singweisen.

Der *zweite* Abschnitt wird im Wort Gottes und im jeweiligen neutestamentlichen Canticum unverändert bleiben, es könnte aber die Meditation, die durch das Responsorium angedeutet ist, eine ansprechendere Form erhalten, so daß der Lobpreis aus einem gemeinsamen Bedenken des Wortes Gottes kommen kann. Der *dritte* Abschnitt läßt sich von seinen Elementen her am leichtesten und weitgehend anpassen: die freie Gestaltung der Fürbitten, die Verwendung von litaneiartigen Rufen oder die Ausweitung des abschließenden Gebetes geben einen großen Spielraum. Was in der „Allgemeinen Einführung zum Stundengebet" für die Psalmen gilt, soll das Anliegen für die ganze Feier sein:

„Sehr viel liegt aber daran, daß die Feier weder zu nüchtern noch zu kompliziert oder nur auf die Einhaltung rein formaler Gesetze bedacht ist, sondern der inneren Wirklichkeit entspricht. In erster Linie muß man danach trachten, daß der Sinn vom Eifer für das ureigene Gebet der Kirche durchdrungen werde und es Freude bereite, das Gotteslob zu feiern."[17]

Dieser Weg der Anpassung des Stundengebetes an das Empfinden des Volkes ist bisher noch viel zuwenig ins Auge gefaßt worden und wird von den offiziellen Ausgaben kaum gefördert. Wo aber dieser Weg beschritten wird, geschieht dies mit gutem Erfolg.

Das gemeinsame Gebet der Gemeinde muß zuerst als unbedingte Notwendigkeit erkannt werden. Vor allem sollen jene, die zum Vollzug des Stundengebetes verpflichtet sind, dieses Anliegen sehen und fördern. Ob nicht doch die pastoralen Bemühungen von der Überbewertung der Aktivitäten wegführen und das Beten als die Seele aller Aktivität mehr in den Mittelpunkt rücken sollten? Ignatius von Antiochien hat im Brief an die Gemeinde von Ephesus den Wert des gemeinschaftlichen Betens so gesehen: „Wenn nämlich das Gebet eines Menschen und eines zweiten solche Macht besitzt, wieviel mehr dann das des Bischofs und der ganzen Gemeinde".[18]

Aber nicht nur in der Vergangenheit war die betende Gemeinde das Ideal in der Nachfolge des betenden Christus, auch die Zukunft der Kirche hängt weithin davon ab, ob das Gebet die Mitte der Gemeinden ist. In einem Interview, das Karl Rahner in seinen letzten Lebensmonaten für das Fernsehen gegeben hat, sagte er: „Wenn Sie mich weiter fragen, wie stelle ich mir die Kirche in der Zukunft vor, dann würde ich sagen, ich möchte und wünsche und erwarte eine Kirche von einer — möchte ich sagen — außerordentlich starken Spiritualität, einer stärkeren Frömmigkeit, eine Kirche des Gebetes, eine Kirche, die Gott die Ehre gibt und die nicht meint, Gott ist für uns da, sondern davon überzeugt auch in Theorie und in Praxis ist, daß wir Gott anzubeten haben, daß wir ihn um seiner selbst und nicht nur um unseretwillen zu lieben haben."[19]

---

[17] AES 279.

[18] *Ignatius*, Brief an die Epheser 5,2, in: *F. Funk*, Patres Apostolici.

[19] *K. Rahner*, Erinnerungen im Gespräch mit Meinhold Krauss, Herderbücherei 1154, Freiburg 1984, 122.

JOSEF SUDBRACK

Gebet und Meditation im Dialog der Religionen

Die Impulse, die durch andere Religionen unter dem Stichwort „Meditation" unsere Frömmigkeit seit Jahrzehnten beeinflussen, bedürfen der Unterscheidung. Was ist Gebet? Was meinen unsere eigenen großen Beter zur Meditation? Der Autor wünscht sich auf dieser Ebene einen Dialog der Religionen. (Redaktion)

Der Dialog der Religionen scheint wichtiger zu sein als das meiste sonst, das augenblicklich in der Kirche verhandelt wird, weil er ins Herz des Glaubens hineinführt. Wenn man allerdings die kirchliche Öffentlichkeit anschaut, kann man den Eindruck bekommen, daß Gebet und Meditation lieber ins fromme Kämmerlein abgedrängt werden.
Würde man nur einmal das ökumenische Gespräch am Thema Spiritualität ansetzen,[1] käme man schneller aus der Sackgasse heraus, in der heute das Gespräch zu stecken scheint. Im größeren ökumenischen Gespräch mit den Weltreligionen — gleich, ob es Buddhismus oder Hinduismus, Islam oder Judentum oder die heute immer stärker hervortretenden Naturreligionen sind — ist die Thematik Gebet und Meditation ganz und gar ausschlaggebend. Und sollte nicht auch die innerkirchliche Neubesinnung hier ansetzen?
Das Anliegen des Meditierens — d. h. des Bereitens und Vertiefens von Glaubenserfahrung und Gebet — ist eines der wichtigsten in unserer Situation. Im Gespräch mit den großen Weltreligionen können wir es neu lernen und die eigene Glaubenserfahrung vertiefen. Christentum war immer dann groß, wenn es dieses Gespräch wagte.

1. Meditation als Sensibilisierung und Öffnung

Es ist hier nicht möglich, eine Begriffsgeschichte[2] der Meditation vorzulegen. Heute versteht man ganz allgemein darunter eine methodische Sensibilisierung der menschlichen Erkenntnis- und Erfahrungsfähigkeit sowie das Ausüben dieser Fähigkeiten.
Beten setzt die innere Anteilnahme des Betenden voraus. Das lehrt die Bergpredigt, und das meint auch Teresa von Avila[3] mit dem „inneren Beten". Eine methodisch gelenkte Meditation will also die Aufnahmebereitschaft des Meditierenden vertiefen und will ihn im Aufnehmen, im Erkennen und Erfahren sensibler werden lassen.
Wenn das Erkennen und Erfahren nun aber „tiefer" geführt wird: Was geschieht, was begegnet einem dann? Und wie deutet man es? Praktisch aufgezeigt: Wenn ich einen „Baum" meditiere, kann mir die Lebendigkeit seiner Farbe zum Erlebnis werden, kann ich darin Lebenskraft und Lebensschönheit erfahren, kann mich diese Erfahrung wie von selbst hinführen zur ewigen, lebendigen Schönheit, die Gott in sich ist. Hildegard von Bingen hat so meditiert.[4]
Ist dieser „Meditationsschritt" auf den letzten Lebenssinn hin, also auf Gott hin, ein naturnotwendiger? Mit anderen Worten: Wenn ein Marxist eine Meditation des Baumes macht, erfährt er in der Tiefe wie von selbst den einen und einzigen lebendigen Gott, oder bleibt er bei irgendeinem Naturgefühl hängen? Schärfer gefragt: Ist allein die Erfahrung der Lebendigkeit des Baumes in sich schon das Kriterium dafür, daß hier Got-

[1] Vgl. die historische Arbeit von *M. Nicol*, Meditation bei Luther, Göttingen 1984.
[2] Dazu an verschiedenen Stellen in: *J. Sudbrack*, Auf Gott hin ausgespannt, Freiburg 1983.
[3] Vgl. *J. Sudbrack*, Erfahrung einer Liebe, Teresas von Avila mystische Begegnung mit Gott, Freiburg 1979.
[4] Vgl. *A. Führkötter/J. Sudbrack*, Hildegard von Bingen, in: Große Mystiker, München 1984, 122—141.

teserfahrung geschieht? Oder braucht man andere Kriterien? Ein Beispiel: Methoden der großen östlichen Religionen machen eine überaus tiefe Selbsterfahrung möglich. Man erlebt, wie ich aus langer kontinuierlicher Übung bestätigen kann, ein Ruhen in sich selbst, das unendlich weit ist, das grenzenlos alle fixierten Vorstellungen übersteigt, das, zeitlos geworden, im Jetzt des Augenblicks ruht — ohne Neues zu wollen oder Altes aufzugreifen. Diese Selbsterfahrung kann ganz gewiß etwas vom göttlichen „Nunc stans" (Meister Eckhart: Gott ist ein In-sich-ruhendes-Jetzt) widerspiegeln, also Gotteserfahrung sein. Muß sie es aber aus sich heraus schon sein? Oder kann nicht hierin gerade der menschliche Hochmut der Schlangenverführung („Ihr werdet sein wie Gott!") geboren werden? Das ist die Kernfrage. Ich will sie mit klassischen Worten aus der „Zierde der geistlichen Hochzeit" Jan von Ruysbroecs beantworten:

„Wenn der Mensch bloß und bildlos ist nach den Sinnen und müßig ohne Tätigkeit den obersten Kräften nach, so gelangt er rein natürlich zur Ruhe. Und diese Ruhe können alle Geschöpfe finden und in rein natürlichem Zustande, ohne Antrieb der Gnade Gottes in sich zu besitzen, wenn sie sich nur von Bildern entledigen und von jeglicher Tätigkeit losmachen können . . . Es ist das ein Stillsitzen ohne Übung, weder von innen noch von außen, in Untätigkeit, nur damit der Ruhezustand eintritt und ungestört bleibt . . . Diese Ruhe ist der übernatürlichen Ruhe, die man in Gott besitzt, entgegengesetzt, denn selbige ist eine minnigliche Zerflossenheit mit einem einfachen Blick in das unbegreifliche Licht . . . Und deshalb sind alle diejenigen betrogen, die sich selbst suchen, die in natürliche Ruhe verfallen und Gott weder mit Begierde suchen, noch ihn in genießender Liebe finden . . . Diese Art der (natürlichen) Ruhe ist in sich keine Sünde, denn sie ist von Natur und in allen Menschen, sofern sie sich entledigen können. Will man sie aber üben und erlangen ohne die Werke der Tugend, so fällt der Mensch in geistige Hoffart und in eine Selbstgefälligkeit, wovon man nur selten geneset . . . Wenn der Mensch jene Ruhe in falscher Ledigkeit also besitzt und jede liebende Hinkehr ihm eine Hemmung zu sein scheint, dann bleibt er in seiner Ruhe an sich haften und lebt im Widerspruch mit der (ersten) Weise, die den Menschen mit Gott vereinigt, und das ist der Anfang aller geistigen Verirrungen."[5]

Die Zeilen des großen flämischen Mystikers sind eindeutig. Er sagt dasselbe, was zur gleichen Zeit in England der anonyme Verfasser der „Wolke des Nichtwissens" schrieb, als er den Kern der Mystik mit „nackter Intention auf Gott hin" definierte.[6]
Diese Zeugnisse, die sich beliebig vermehren lassen, drücken es klar aus: Die Erfahrung der Meditation, und hier besonders die Selbsterfahrung, öffnet sich nur dann auf Gott hin oder darf auch schon als „Erfahrung" (weil innerlich geöffnet) für Gotteserfahrung gelten, wenn dieser „naked entent (Latinismus von „intentio") unto God" der „Wolke des Nichtwissens" sie durchseelt. Ansonsten kann sie genau das Gegenteil davon besagen. Franz von Sales spricht hierfür von „dämonischer Erfahrung"[7] und greift damit 1 Kor 12 und 1 Joh 4,23 auf. Der Ruysbroec-Text gibt auch wichtige Kriterien, um eine Erfahrung als offen auf Gott hin oder als geschlossen in sich selbst zu beurteilen: Liebe, der Blick nach oben, das Sich-Überschreiten, die Tugenden usw. Auf jeden Fall zeigt er, daß die „Ruhe"-Erfahrung, also dasjenige, was z. B. im Za-Zen als „Satori" bezeichnet wird, noch nicht aus sich selbst heraus Gott meint, sondern ebensogut ein Zeichen für den beginnenden Hochmut sein kann.

2. Gebet als Überstieg auf Gottes Du hin

Mit den Kriterien, die Ruysbroec für eine „Ruhe"-Erfahrung in Gott oder im eigenen Selbst angibt, hat er im Grunde auch schon das Beten selbst definiert. Seit Johannes Da-

[5] *Jan van Ruysbroec*, Die Zierde der geistlichen Hochzeit, Mainz o. J., 170—172.
[6] Vgl. die kritische Textausgabe: *Ph. Hodgson* (Hg.), The Cloud of Unknowing and related treatises, und besonders die Einleitung der Übersetzerin, Salzburg 1982.
[7] Texte in *J. Sudbrack*, Komm in den Garten meiner Seele. Einführung in die christliche Mystik, Gütersloh 1979, 91—101.

maszenus ist für die katholische Theologie eine Grunddefinition des Betens: Aufstieg des Gemüts zu Gott. Mit dieser, die übliche Bestimmung als „Sprechen mit Gott" ausweitenden Definition ist schon das Anliegen des Meditierens in die Gebetshaltung einbezogen. Man muß dazu wissen, daß mit „Gemüt" hier der reiche mittelalterliche Begriff gemeint ist, der ebenso den „Seelengrund" der mystischen Erfahrung wie die Sensibilität des ganzheitlich aufgefaßten Menschen umgreift.
Gebet und Meditation verknüpfen sich so zu einer für die christliche Grundhaltung auf jeden Fall untrennbaren Einheit. Ein Gebet ohne „Meditation" wäre — in der Terminologie Teresas von Avila — ein nur „äußeres Gebet", ein Plappern, ohne innerlich beteiligt zu sein. Eine Meditation ohne Gebet aber würde nicht in den Bereich eintreten, worin der Mensch das Göttliche anrührt.
Was verschiedene Meditationsformen erstreben: Stille, Sich-selbst-Finden, aus der Ruhelosigkeit des normalen Lebens Aussteigen — all das war in der christlichen Tradition eine wichtige Bereitung des Betens.
Ein Wort ist hier auch zur Gnade des Gebets zu sagen. In diesem „Überstieg" oder „Aufstieg" zeigt sich, daß der Mensch sich nicht gleichsam abschließt um das eigene Selbst — das wäre Verweigerung der Gnade und „Hochmut" —, sondern daß er sich dem unendlichen Geheimnis öffnet, das von Grund auf mehr ist als er selbst. Keine „Selbsterfahrung" und „Bewußtseinserweiterung", auch wenn sie als spontanes, plötzlich aufsteigendes Ereignis erfahren wird, kann erreichen, was immer schon Geschenk ist.

3. Meditation im Dialog der Religionen

In der christlichen Offenbarung sind Meditation und Gebet durch die Gestalt Jesu Christi geprägt und erfüllt: Meditation als Sensibelwerden in der Ganzheit und Tiefe der eigenen Menschlichkeit ist durch die Inkarnation Gottes bestätigt und bis in die letzten Möglichkeiten des Erfahrens hin ausgeweitet. Weil Jesus ein Stück dieser Erde ist, braucht nichts von den Wirklichkeiten dieser Erde mehr der Meditation fremd zu bleiben. Als Christ ist man von daher ermächtigt, alle Meditationsmöglichkeiten freudig auf- und anzunehmen. Zugleich ist mit Jesus Christus das „Du-Sagen" zu Gott, das die Religion des AT konstituierte, endgültig bestätigt und erfüllt worden. Die personale Begegnung, die wir zwischen Menschen erfahren, ist nicht nur ein Bild für das Verhalten des Menschen zum Göttlichen, sondern ist die höchste Möglichkeit, Gott zu erfahren und ihm zu begegnen. Gewiß, Gott ist noch unendlich viel mehr. Aber von allen menschlichen Bezügen zu Gott — Gott innerlicher als mein Innerstes, Gott höher als mein Höchstes (Augustinus) — ist die Beziehung, die in der Aussage erkennbar wird: „Gott, den ich ‚Du, mein Vater' nennen darf, und dem ich in Jesus begegne", die grundlegende und wichtigste.[8]
Das Zweite Vatikanische Konzil hat uns ermutigt, Spuren der göttlichen Wahrheit auch außerhalb des Christentums zu suchen. Das Verhältnis von christlicher Offenbarung und anderen religiösen Traditionen kann nun nicht mehr als richtig/falsch, sondern muß als Ziel und Weg (und eben eventuell auch als Irrweg) aufgefaßt werden. Dabei ist zu betonen, daß sich auch im Christentum Elemente finden, die gegenüber entsprechenden Wirklichkeiten in der einen oder anderen nicht-christlichen Religion sich als noch wenig entwickelt erweisen. Auch wir Christen haben zu lernen von den großen Religionen der Menschheitsgeschichte. Vielleicht ist der meditative Bereich ein solcher,

[8] Leicht zu entdecken ist hinter den drei Zugängen zur Gotteswirklichkeit die dreifaltige Struktur: Höher als alles — Vater, Begegnung — Sohn, Innerlichkeit — Geist.

in dem wir Christen gegenüber einem buddhistischen Mönch einmal Schüler zu sein haben. Der amerikanische Trappist Thomas Merton ist das beredteste Beispiel für einen solchen Versuch.[9]

Im Blick auf Jesus Christus und die in ihm geoffenbarte Wahrheit können und müssen wir aber ebenso eindeutig fragen: Ist diese oder jene nicht-christliche Meditationserfahrung offen zum Gebet oder verschlossen in sich selbst. Wenn auch die Satzaussagen: „Gott ist ein Du, Gott ist transzendent, Gott ist Person", oftmals schon zu christlich geprägt, zu stark ausformuliert sind, um das Tieferliegende greifen und beurteilen zu können, so geben doch die oben mit dem Ruysbroec-Text und dem Hinweis auf die „Wolke des Nichtwissens" angedeuteten „Kriterien" einen Hinweis darauf, wie man auch eine nicht-christliche, sich vielleicht in ein pantheistisches Weltbild einkleidende Erfahrung auf ihre Offenheit zu Gott hin überprüfen kann. Das richterliche Wort „überprüfen" sollte man allerdings in aller gemäßen Zurückhaltung und Ehrfurcht benützen.

Ich bin überzeugt davon — und habe Entsprechendes auch schon erfahren dürfen —, daß sich in mancher nicht-christlichen Erfahrung eine so tiefe Wahrheit verbirgt, daß sie nur von Gott und auf Gott hin sein kann. Ein endgültiges Urteil darüber, wo eine entsprechende Erfahrung einzuordnen ist, können wir nicht fällen. Aber es ist beglückend zu wissen, daß Gott in seiner ewigen Wahrheit sich auch über den Raum seiner Offenbarung hinaus den Menschen öffnet.

Im Gespräch der Religionen sollten nicht nur die dogmatisch eindeutig zu belegenden Aussagen behandelt werden, sondern auch der Raum der Erfahrung, der hier mit den beiden Worten „Gebet und Meditation" umschrieben ist. Auch im innerchristlichen Religionsgespräch wäre es an der Zeit, öfter in diesen Raum des Austauschs einzutreten. Ganz sicher würde damit auch im christlichen Leben ein Thema aufgegriffen, das wichtiger ist als vieles andere. Nicht zufällig hat man im „Vaterunser"-Gebet und nicht in irgendeiner dogmatischen Formulierung die Kurzformel und Synthese des gesamten christlichen Glaubens erkannt.

---

[9] Vgl. die kürzlich erschienene umfangreiche Biographie von *M. Mott*, The Seven Mountains of Thomas Merton, Boston 1984; aber auch *G. Bäumer* über den Benediktiner Henri Le Saux, in: Große Mystiker, München 1984, 338—354.

WALTER WIMMER

Gebetsnot und not-wendendes Beten (IV)

Über einige Gebetsweisen

In dieser Artikelserie wurden einige Gründe für die Gebetsnot unserer Tage behandelt. Neben der Nichtbeachtung natürlicher Gegebenheiten (I), der Schwerhörigkeit unserer Zeit gegenüber Gott (II) und persönlich verschuldeter Schwerhörigkeit (III) sind auch falsche Gebetsweisen zu nennen. Im folgenden sollen einige Gebetsweisen näher erörtert werden. (Redaktion)

Trotz des Einsatzes natürlicher und übernatürlicher Kräfte im Gebetsleben kann es zu großen Schwierigkeiten kommen, weil der Beter nicht mehr fähig ist, in der bisherigen Form zu beten. Aber vielleicht will ihn Gott nur durch Geburtsschmerzen hindurch zu tieferem Beten führen. Vielleicht möchte ihn Gott vom Reden zum Hören bringen. Er kann dabei Erfahrungen machen, wie sie Sören Kierkegaard ausdrückt:

„Als mein Gebet immer andächtiger und innerlicher wurde, da hatte ich immer weniger zu sagen. Zuletzt wurde ich ganz still. Ich wurde, was womöglich ein noch größerer Gegensatz zum Reden ist, ich wurde ein Hörer. Ich meinte erst, Beten sei Reden. Ich lernte aber, daß Beten nicht bloß Schweigen ist, sondern Hören. So ist es: Beten heißt nicht, sich selbst reden hören, beten heißt, still werden und still sein, und warten, bis der Betende Gott hört."

Des Menschen Fähigkeiten und Sinne sollen nichts mehr produzieren, sondern im Schweigen geläutert werden und empfangsbereit sein für sein Geschenk. Dieses Loslassen des eigenen Bemühens kann erlebt werden als tiefe Krise in der „Nacht der Sinne und des Geistes", in der Erfahrung der Abwesenheit Gottes. Dieser Wandel kann aber auch als Durchbruch zu einem tiefen Geborgen- und Gehaltensein in Gott erfahren werden. Der Weg dorthin führt über verschiedene Stufen, die man allerdings kaum je endgültig hinter sich läßt. Es können auch mehrere Weisen des Betens in derselben Lebensphase bestehen; der Akzent liegt zwar auf einer Stufe, aber manchmal mag es ratsam und notwendig sein, eine frühere Stufe des Gebetes als „Geländer" in Krisenzeiten wieder verstärkt zu gebrauchen.

Vier Stufen der Kommunikation — zwischen den Menschen und zwischen Mensch und Gott[1]

Eine erste Weise der Kontaktnahme von Menschen untereinander ist das Austauschen von Formeln bei kurzen Begegnungen. Auch wenn die Gefahr des Absinkens zu bloßen Leerformeln und Floskeln besteht, so sind diese formulierten Wendungen doch von großer Bedeutung; ohne sie liefen die Menschen Gefahr, einander zu ignorieren. Manche Völker haben ein ganzes Zeremoniell von solchen Formeln entwickelt, bevor sie etwa den Gast ans Lagerfeuer oder ins Haus bitten. Wer kennt nicht solche Wendungen auch von unseren traditionellen Verwandtenbesuchen? In der Beziehung zu Gott entsprechen diesen Redewendungen die formulierten Gebete.

Wenn zwei Menschen mehr Zeit füreinander haben, werden sie vielleicht bei einer Tasse Kaffee Gedanken austauschen, über verschiedene Themen sprechen und dazu Überlegungen anstellen, Ideen überprüfen und nach deren Bedeutung in ihrem Leben fragen oder ihre Lebenserfahrungen von einer bestimmten Perspektive her betrachten. Diesem „Gedankenaustausch" entsprechen im Dialog mit Gott die Gewissenserforschung und die Schriftbetrachtung.

[1] Vgl. *F. Jalics*, Lernen wir beten, München 1981, 11—86.

Während dabei eher der Verstand tätig ist, gibt es auch Situationen, bei denen mehr das „Herz" spricht: Ich teile meine Erfahrungen von Freud und Leid, Hoffnung und Bangen einem — meist vertrauten — Menschen mit; ich darf mich mit meinen Gefühlen zeigen, lachend und weinend, preisend und klagend, in der Zuversicht, daß mich der andere annimmt wie ich bin. Auf der Ebene des Gebetes entspricht dieser Stufe der Kommunikation das „affektive Gebet".
Zwei Menschen, die ganz vertraut miteinander geworden sind, brauchen keine langen Worte mehr, um sich mitzuteilen. Es genügt die gegenseitige schweigende Anwesenheit, die Erfahrung der Beheimatung beim anderen. Diesem Dasein beim anderen entspricht in der Beziehung zu Gott das „einfache Gebet".
Von diesen Weisen des Gebetes soll im folgenden die Rede sein. Das eher passive Gebet der Kontemplation als Geschenk mystischer Gnade in der Erfahrung der Einwohnung des Hl. Geistes als höchste Vollendung des Gebetes von Gott her sei hier nur erwähnt.

1. Das formelhafte Gebet

Diese Form des Gebetes ist verständlicherweise die häufigste Form des gemeinschaftlichen Betens, insbesondere bei liturgischen Feiern. Für viele Menschen ist dies vielleicht sogar die einzige Form des Betens. Das Kind macht seine ersten Versuche im Beten, indem es vorgesagte Formeln „auswendig", besser gesagt „inwendig" lernt. Es handelt sich dabei um ein „Mit-dem-Herzen-lernen", wie dies andere europäische Sprachen besser ausdrücken: learn by heart, apprendre par coeur, imparare a cuore. Diesem Gebet kommt großer erzieherischer Wert zu, und es sollte im Elternhaus und in der Schule nicht vernachlässigt werden, weil der junge Mensch dadurch eingebettet wird in eine wohltuende Tradition und weil in ihm dadurch die Fähigkeit grundgelegt wird, den Glauben als gelernte Tradition in sich selbst zu verankern. Freilich liegt darin auch die Gefahr der Vermittlung eines falschen Gottesbildes sowie die Gefahr einer zu starren Bindung an Formeln, einer gedankenlosen Routine und Leier und eines Steckenbleibens in den Formeln.
Von daher ist die Bewegung verständlich, die von einem übermäßig institutionalisierten und übungshaften Beten zu einem mehr freien und spontanen Beten führen will. Das freie Gebet hat seinen Wert vor allem darin, daß es die „Innenseite" des Betens mehr zum Tragen bringt, den Körper mehr einbezieht, oft größere Freude ausdrückt und stärker auf das Leben ausgerichtet ist. Das Beten mit Hilfe vorformulierter Worte hilft zum Einlernen guter Gewohnheiten, zum Durchhalten von Durststrecken, zur Entlastung im Alltag; durch das ständige Üben kann man auch vom vorformulierten Gebet zu tieferen meditativen Gebetsweisen kommen, etwa beim Rosenkranz oder bei Litaneien. Für die ganze Kirche hat dieses Beten seinen Niederschlag in dem dem Priester aufgetragenen und dem Laien empfohlenen „Stundengebet der Kirche" gefunden.
Der Mensch lebt grundsätzlich von den vertrauten Worten.[2] Beim Tod eines lieben Menschen etwa können den Betroffenen und den Beistehenden die vertrauten Worte des Vater-unser, des Gegrüßet-seist-du-Maria, des Rosenkranzes usw. eine Stütze und ein Geländer über alle Abgründe der Verzweiflung hinweg werden. Lange waren die Formeln im Gedächtnis gespeichert, um in den entscheidenden Augenblicken des Lebens hervorgeholt und in ihrem Zuspruch wirksam zu werden.

[2] Vgl. *M. Göpfert*, Der Glaube lebt von vertrauten Worten, in: Orientierung 41 (1977), 127—130.

Vertraut wird nur, was auch sprachlich gleichbleibt. Deshalb sind auch die Einheitsübersetzung der Bibel und die vielfach gleichbleibenden Worte der Liturgie von Wichtigkeit, denn „nur, was man immer wieder hört, merkt man sich. Wenn dieselbe Sache immer anders ausgedrückt wird, bleibt nicht mehr im Ohr, was in der Bibel steht."[3] Wir brauchen einen zur Ruhe gekommenen Text. Des Menschen Glaube wird genährt, indem „er zusammenwächst und sich vermischt mit den Rollen, Sprachspielen und Traditionen, die wir im Prozeß der Erziehung und Selbstwerdung übernehmen und uns aneignen."[4] Daraus erklärt sich die Bedeutung vorformulierter Gebete und die Einbindung in wohltätige Sprachrituale, welche aufgrund der in ihnen abgelagerten Erfahrungen ihren besonderen Geschmack bekommen haben und daher imstande sind, den Menschen zu einem integralen Erfassen des Glaubensinhaltes zu führen.
Auswendig gekonnte Bibelworte und vorformulierte Gebete sind auch ein Repertoire von Rollenangeboten und eine Art religiöses Referenzsystem, das uns die Orientierung in der eigenen Lebens- und Erlebniswelt erleichtert. Insofern sind diese Gebete immer auch ein Korrektiv für unser persönliches Beten, da sie den subjektiven Rahmen einer nicht selten egoistischen Haltung, z. B. bei Fürbitten, sprengen und unsere Aufmerksamkeit von unseren Bedürfnissen wieder auf das Loben und Preisen Gottes hinlenken. Der weite Atem solcher Gebete, die nicht bloß der Gunst oder Ungunst des Augenblicks entsprungen sind, animiert nicht selten zur Überwindung der Kluft zwischen Gebet und Praxis.
Zum formelhaften Gebet wird man auch in Phasen großer Zerstreutheit oder Nervosität zurückkehren, damit man auch in solchen Zeiten einen Halt findet. Gerade in solchen Situationen wird man den Wert vorformulierter Gebete erfahren, wie dies die Chassidische Geschichte vom „Gebet des Gehetzten" zum Ausdruck bringt:

Der Baalschem sprach: „Seht euch einen Mann an, der tagsüber von seinen Geschäften durch Markt und Gassen gehetzt wird — fast vergißt er, daß es einen Schöpfer der Welt gibt. Nur wenn's Zeit ist, Mincha zu beten, geht's ihm auf: Ich muß beten! — und da seufzt er vom Grund seines Herzens, daß er den Tag mit Eitlem verbracht hat, und läuft in eine Seitengasse und stellt sich hin und betet: Teuer, sehr teuer ist er vor Gott geachtet, und sein Gebet durchbohrt die Firmamente."[5]

2. Die Gewissenserforschung oder Lebensbetrachtung

Unsere Gottesbeziehung soll unser konkretes Leben prägen; die Liebe zu Gott muß sich ausdrücken im Umgang mit den Menschen und der Welt. Die Beziehungen zu den Mitmenschen sowie der Umgang mit sich selbst und mit der ganzen Natur sind Gradmesser unserer Gottesliebe, doch haben wir nur *ein* Herz, mit dem wir Gott, uns selbst *und* die Menschen lieben.
Die Gewissenserforschung, eine der ältesten ‚pia exercitia', richtet sich gegen die Trennung von Leben und Religion. Sie will dem Menschen helfen, eine realistische, demütige Haltung einzunehmen und die religiöse Dimension der täglichen Begebenheiten festzustellen und zu verspüren, um schließlich „Gott in allen Dingen zu finden" (Ignatius von Loyola). Das Gebet ist also keineswegs unandächtig, wenn es Spiegel und Echo des Lebens ist. Ignatius von Loyola, der Meister der täglichen Gewissenserforschung, nennt diese sogar „die wichtigste Viertelstunde" des Tages, die er nicht auslassen würde, auch wenn er aus berechtigten Gründen andere Übungen fallen lassen müßte.

---

[3] *K.-A. Odin*, Nur was man immer wieder hört, merkt man sich, in: FAZ vom 31. 10. 1981.
[4] *M. Göpfert*, aaO., 128.
[5] *M. Buber*, Die Erzählungen der Chassidim, Zürich 1949, 155.

Wer in der Gewissenserforschung nur das Negative sieht, hat sie verarmen lassen und wird zu einem kleinlichen Buchhalter, der nur mehr die „roten Zahlen" sieht. Von dieser Verzerrung her kann es zu einem totalen Unverständnis kommen, wie es sich in den Zeilen eines Journalisten ausdrückt:

„Vor dem Einschlafen spricht man als guter Christ und Kirchensteuerzahler sein Nachtgebet und erforscht sein Gewissen. Dieses Erstellen einer Tagesbilanz ist vom Standpunkt der Schlafforscher unvernünftig, kann dazu führen, daß der Schlaf nicht kommt. Man liegt dann aber wenigstens mit erforschtem schlechten Gewissen wach . . ."[6]

Das Wesentliche für die Gewissenserforschung ist es, nichts zu verdrängen, das Gute und Böse zu sehen, sich der Wahrheit, die allein befreit (Joh 8,32), zu stellen, für das Gelungene Gott zu danken und sich für angehäufte Schuld von Gott her die Versöhnung zusprechen zu lassen, bzw. ihm alle Sorge, Angst und Schuld zu übergeben. Nicht das eigene Versagen, sondern die Größe der göttlichen, verzeihenden Liebe wird zum Maßstab der Begegnung.

Ein Blick in das Abendgebet der Kirche zeigt, wie die Gewissenserforschung im Zusammenhang der Vergebung, des Vertrauens (Vertrauenspsalmen) und einer letzten Geborgenheit beim Herrn steht.

Als ‚Gebet der Verantwortung', ‚Gebet der liebenden Aufmerksamkeit' oder ‚Lebensbetrachtung' — andere Namen für das gleiche Geschehen — ist die Gewissenserforschung überhaupt eine Grundform der Betrachtung, in der ich mich der Frage Gottes stelle ‚Adam, wo bist du?' und ‚Wo ist dein Bruder?' und in der ich meinen Standort im Angesicht Gottes neu bestimme. Zugleich erwächst daraus der Vorsatz, einen der Verzeihung Gottes entsprechenden neuen Lebensstil zu finden.

Die Form der Gewissenserforschung kann sehr verschieden sein: Ich kann den Tag wie einen Film vor mir abrollen lassen oder ein Bild herausgreifen; ich kann die Höhen und Tiefen des Tages ausleuchten oder einfach den aufgestauten „Dampf" ablassen; ich kann das Tagebuch in dieser Absicht schreiben oder nach dem „Einen Notwendigen" im Tag suchen. In der Lebensbetrachtung fragt der Mensch, was auf ihn in einem herausragenden Ereignis des Tages zukommt, wie er dazu steht und wie seine Beziehung zur Offenbarung in Jesus Christus ausschaut.[7] Von der Lebensbetrachtung soll man zur Erfahrung Gottes kommen; das Leben selbst wird so immer mehr zur Anrede Gottes; die persönliche Welt und Geschichte werden so immer mehr zum Ort, an dem man Gottes heilvolles Handeln an sich erfährt.

Die Schriftbetrachtung

Eine andere Form der Betrachtung geht von der Bibel aus und bedenkt sie, vor allem die Geheimnisse des Lebens Jesu. Der Beter möchte entdecken, was eine bestimmte Stelle ihm zu sagen hat; die Offenbarungswahrheit soll seine Wahrheit werden. Voraussetzung dafür sind genügend Ruhe und Zeit, die nötige Sammlung und auch die richtige Körperhaltung. Verweilt der Anfänger noch eher beim Nachdenken, so wird der Fortgeschrittene immer rascher zum Gespräch mit dem Herrn selbst vorstoßen.

Keine Methode der Schriftbetrachtung ist Selbstzweck oder kann die Gottesbeziehung ‚machen'. Aber wie im menschlichen Bereich die Vorbereitungen auf eine Begegnung

---

[6] *P. Hirsch*, in: Oberösterr. Nachrichten vom 2. Nov. 1984, 3 (4. Folge der Reihe: Guter Schlaf ohne Tabletten). — Vgl. *K. Rahner*, Geistliches Abendgespräch über den Schlaf, das Gebet und andere Dinge, in: Schriften zur Theologie III, 263—281; *Ignatius von Loyola*, Exerzitien, nr. 43 ff.

[7] Vgl. *J. Bours*, Lebensbetrachtung, Emmerich 1969; *ders.*, Gott erfahren, München 1971; Korrespondenz zur Spiritualität der Exerzitien 28 (1978), Heft 38.

nicht unwesentlich zu ihrem Gelingen beitragen, so wollen uns die verschiedenen Betrachtungsmethoden Hilfe sein und uns öffnen für das Geschenk der Begegnung mit dem Herrn. Das Wort des Augustinus sollte jeden, der sich über Methoden erhaben fühlt, nachdenklich stimmen: „Clausus in via antecedit cursorem extra viam." (Wer sich durch einen Weg einschränkt, wird den überholen, der außerhalb des Weges läuft).
Beispielhaft seien ein paar Methoden der Schriftbetrachtung erwähnt. Man kann zu überraschenden Einblicken kommen, wenn man — analog zu einem in Ruhe gegangenen Weg — bei jedem einzelnen Wort verweilt. Es kann auch ein Zugang zum Wesentlichen sein, wenn man den Schrifttext, z. B. die Seligpreisung, mit den gängigen Vorstellungen konfrontiert und so ins Gegenteil verkehrt, um durch diesen „Antitext" die Aussagekraft des Ursprünglichen deutlicher zu machen. Bekannt ist auch die — besonders in Gruppen beliebte — Västeras-Methode, die mit den drei Symbolen Fragezeichen, Rufzeichen und Pfeil arbeitet, d. h. vom Text ausgelösten Fragen, Einsichten und Betroffenheiten nachgeht.
Methoden sind nur zielführend, wenn sie aus der nur intellektuellen Beschäftigung zur Betroffenheit des Herzens, zum Dialog mit dem Herrn und zu einer neuen Lebensgestaltung führen, denn „nicht das Viel-Wissen sättigt die Seele und tut ihr Genüge, sondern das Fühlen und Kosten der Dinge von innen" (Ignatius, Exerzitien Nr. 2). Es liegt eine Gefahr in der Überschätzung des verstandesmäßigen Nachdenkens. Es geht um ein ganzheitliches Aufnehmen, um eine vitale Assimilation, damit der Mensch bis in sein Herz erreicht und mehr und mehr verwandelt wird. Der Mensch muß das Seine dazu beitragen, aber das Wesentliche bleibt Geschenk, und die tragende Kraft bei diesem Erfassen der Wirklichkeit Gottes sind Glaube, Hoffnung und Liebe.

3. Das affektive Gebet oder das Herzensgebet

Der eingangs genannten dritten Weise der Kommunikation entspricht im Dialog mit Gott das affektive Gebet: Ich darf mit all meinen Gefühlen und Emotionen vor Gott sein. „Zu dir, o Gott, erhebe ich meine Seele" (Ps 25,1), mit Freud und Leid, mit Trost und Trauer. Ich darf vor Gott sein wie ich bin — mit all den positiven Erfahrungen des Lobes und des Dankes, aber auch mit den Abgründen der Schuld und des Haderns. Eine brave Gebetssprache ist dann nicht adäquat, wenn ich selbst voller Aggressionen bin. Auch das Klagen und Hadern haben seit Hiob und dem Gebet Jesu in Gethsemani ihr Heimatrecht im Gebet.
Die Psalmen sind wohl der sprechendste Ausdruck eines spontanen, vom Leben erfüllten, eher zulassenden als gemachten Gebetes; sie sind eine Schule des Betens. Keine Not ist zu klein oder zu groß, um nicht ausgesprochen zu werden, angefangen von der Müdigkeit und Schlaflosigkeit bis hin zum Abgrund der Schuld und Gottesferne. Im Glauben an das personale Du Gottes und das Vertrauen auf seine in der Geschichte sich immer wieder erwiesene Huld überbrückt der Beter langsam den Abgrund, über dem er steht, und bewegt sich von der Klage zum Lob und zur Anbetung und stimmt das neue Lied der alles umfassenden Hoffnung an, das für uns im Horizont der Auferstehung Jesu Christi seine endgültige Erfüllung findet.[8]
Eine einzige Wahrheit, ein einziges Gebetswort kann genügen, um darin auszuruhen und von verschiedenen „Affekten" getragen zu sein, von Ruhe, Demut, Liebe, Dankbarkeit, Lobpreis, Anbetung. „Cor ad cor loquitur" (Newman). Die Einfachheit des Gebetes

[8] Vgl. *J. Marböck*, Beten — Menschsein vor Gott, Linz 1982.

und dessen ständige Wiederholung, etwa in einem Stoßgebet, sind Ausdruck der von der Liebe bewegten Seele. Der Verstand, „der lästige Narr" (Teresa von Avila), hat jetzt nicht mehr das Sagen, sondern der Seelengrund; nicht der reflektierende „animus", sondern die empfängliche „anima" gibt den Grundakkord an. Viele einfache Menschen, die nicht eingeweiht sind in die verschiedenen Weisen des Betens, die aber durch die Schule der Bewährung des Glaubens im Leben gegangen sind, meist unauffällig im treuen Dienst des Alltags, sind aus der ersten „Naivität" in die zweite des einfachen Glaubens und Betens gelangt und haben zum affektiven Gebet gefunden.

4. Das einfache Gebet

Um mit Gott in die Begegnung des einfachen liebenden Daseins zu kommen, muß sich der Mensch in diese schweigende Gegenwart vertrauensvoll einlassen können. In der neuzeitlichen Aufspaltung zwischen Hirn und Herz und in der einseitigen Betonung des ersten ging die ursprüngliche Einheit seines Zugangs zur Wirklichkeit verloren, und das Gebet ging immer mehr seiner Verwurzelung im Mutterboden menschlicher Erfahrung verlustig.

Umgekehrt läuft der erfahrungshungrige Mensch Gefahr, in der eigenen Subjektivität steckenzubleiben oder vor allem in Esotera, also in außer- und ungewöhnlichen Phänomenen, seine Erfahrungen suchen zu wollen.

Der Überstieg von der Selbsterfahrung zur Gotteserfahrung ereignet sich nur, wenn die Erfahrung in der Liebe gründet. Als solche, für christliches Beten auch in seinen höchsten Stufen entscheidende Momente des Überstiegs haben sich folgende erwiesen: die Demut als Offenheit, die Erfahrung der Dunkelheit und der Nacht als bittere Grenze, die Schuld als schmerzliches Versagen, Gnade und Hingabe, Hoffnung und Dialog als Begegnung mit dem Du.[9]

Grundsätzlich kann alles Anknüpfungspunkt und Wegbereitung für christliche Meditation sein, entscheidend aber bleibt die Offenheit für das Du. Verschiedene leibliche Erfahrungen (Sitzhaltung, Eutonie, aktive Körperbeteiligung) sind *ein* Weg, die Entfaltung der Sinne in einer Musik-, Tast- oder Bildmeditation ist ein anderer. Auch Selbsterfahrung im Modellieren von Ton, im Malen oder Musizieren oder bei der japanischen Blumensteckkunst Ikebana kann offen sein für gnadenhafte Transzendenzerfahrung. Vor allem aber waren und sind es immer wieder die Erfahrung der Stille und das Atmen, die in der Gebetspraxis großer Religionen eine Rolle spielen.

Im christlichen Meditationsvollzug hat die auf ein Du sich öffnende Liebe den hervorragendsten Rang — im Gegensatz zur wortlosen Meditation, die auch ständig versucht ist, den historischen Jesus und die ewige Bedeutung seiner Menschheit zu vergessen oder als ein Durchgangsstadium hinter sich zu lassen.

Hier liegt auch der wesentliche Punkt zur Unterscheidung der Geister in Hinblick auf fernöstliche Meditationsmethoden (Yoga, Zen, Transzendentale Meditation). Die Erlernbarkeit der Technik, die Suche nach einem Führer und die Möglichkeit einer universalen Kommunikation als Einswerden selbst mit Gott, der letzten Wirklichkeit, machen vor allem ihre Faszination im Westen aus. Eine fruchtbare Beschäftigung mit ihnen setzt freilich eine große Vertrautheit mit dem meditativen Erbe des Christentums voraus. Da aber viele Menschen eher aus innerer Leere heraus Zuflucht bei fernöstlichen Praktiken suchen, erliegen sie oft auch deren weltanschaulichem Hintergrund und erleiden

[9] Vgl. *J. Sudbrack*, Gotteserfahrung in Meditation und Mystik, in: Lebendige Seelsorge 27 (1976), 35—42. — Vgl. Zeitschrift: Christliche Innerlichkeit, Karmel, Mariazell (zurzeit 20. Jg.).

manchmal sogar psychische Schäden. Das tiefe Wissen um die Leibhaftigkeit des Menschen, besonders in Bezug auf Atemkontrolle und Körperhaltung, die Wichtigkeit des Einübens einer Methode, das berechtigte Suchen nach der Erfahrung der letzten Wirklichkeit im Seelengrund des Menschen und die Ehrfurcht vor der Tiefe des Geheimnisses Gottes können die Begegnung mit fernöstlichen Praktiken sinnvoll machen. Das zugrundeliegende weltanschauliche Modell der Einheitsmetaphysik ist für den Christen jedoch nicht akzeptabel, denn der dreifaltige Gott ist kein Gott der alles aufsaugenden Einheit, sondern ein Gott der Liebe, der Zuneigung und der Begegnung. Unauswechselbarer Maßstab der göttlichen Offenbarung ist für uns Jesus Christus, und alle anderen Erfahrungen — in Natur und Kunst, im kreativen Tun, in Selbstbesitz und Identität — sind insoweit christlich, als sie sich auf diesen Jesus hin öffnen.
Die Lockerungsübungen und Atemimpulse (etwa im Viertakt: Sich-loslassen, Sich-niederlassen, Eins-werden, Empfangen) haben den Sinn, die innere Ruhe und das Freisein zu ermöglichen. So kann die eigentliche Meditation beginnen, die Verwandlungsübung, die nicht wir machen, sondern die der Geist bewirkt, denn letztlich lassen wir uns nicht nur in unsere eigenen Tiefen sinken, sondern zugleich in das Pneuma Christi in uns, der in uns in unaussprechlichen Seufzern ruft „Abba, Vater". In dem darin wachsenden Urvertrauen als Standgewinnen in Gott wird ein ganzheitliches Loslassen und Leerwerden möglich. Dann wird immer klarer, worauf es beim Beten letztlich ankommt: Es geht nicht darum, viele eigene Worte zu machen, sondern vielmehr im Schweigen durchlässig zu werden auf den hin, der so für uns eintritt, wie Gott es will (Röm 8,27). Sind die eigenen Taten und Worte aus dem Wege geräumt, können wir Gottes liebende Gegenwart dankbar zulassen. Damit ist wohl auch die höchste Form des Gebetes erreicht, zu der alle anderen Gebetsweisen Vorstufen darstellen.

BERICHTIGUNG: Beim Umbruch sind in Heft 3/85 auf Seite 266 die Spalten vertauscht worden. Wir bedauern diesen Fehler, der die Orientierung sehr erschwert.

PIET SCHOONENBERG

Gott ändert sich am andern

In freundlichem Gedenken an Karl Rahner

Der Artikel führt Ansätze Karl Rahners weiter. Die gewiß nicht einfache Reflexion führt aber zu überaus praktischen Konsequenzen für eine Theologie des Gebetes. (Redaktion)

Nach dem Tod Karl Rahners habe ich mich gefragt, was ich von ihm gelernt habe. Das Tiefste davon ist kaum mit Worten zu sagen: Es ist seine anbetende Haltung dem „unverfügbaren Geheimnis" Gottes gegenüber. Als ich kurz nach seinem Sterben (30. März 1984) in einer Vorlesung an der Theologischen Fakultät Linz die Schlußsätze seines letzten großen Vortrages (Freiburg i. Br., Februar 1984)* verlas, entstand eine tiefe Stille. Eine solche Stille liegt auch hinter Rahners vielen Worten über das „eine Geheimnis, vor das die christliche Offenbarung den Menschen stellt": den transzendenten Gott „als den Gott einer absoluten Nähe der Selbstmitteilung".[1]
Aus der glaubenden Sicht dieses Geheimnisses hat Rahner viele Gedanken hervorgebracht, die sich für die Theologie, die Aussage des Geheimnisses, als fruchtbar erweisen werden. Einer davon wird im Titel dieses Aufsatzes genannt und soll näher bedacht werden: Gott, der in sich unveränderliche, ändert sich am andern. Ich werde versuchen, diesen Satz zu analysieren, zu übersetzen, zu begründen und weiter zu entfalten.

Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit Gottes

Rahner hat nicht nur etwas, das für die katholische Theologie zur Zeit neu war, ausgesagt, indem er vom Sich-ändern Gottes sprach. Er hat auch die alte Lehre der *Un*veränderlichkeit Gottes beibehalten. In einem Gespräch am Morgen nach seinem 80. Geburtstag, dem letzten, das ich mit ihm hatte, betonte er diese Unveränderlichkeit Gottes noch einmal: „Das ist Glaubenslehre", sagte er. In zwei christologischen Aufsätzen, „Probleme der Christologie heute" (Schriften I, 169—222) und „Zur Theologie der Menschwerdung" (Schriften IV, 137—155) macht Rahner seinen Gedanken klar. Im ersten Aufsatz sagte er, „daß Gott, ‚in sich' unveränderlich bleibend, ‚im andern' werden kann und daß *beide* Aussagen wirklich und wahrhaft vom selben Gott als ihm selbst gemacht werden müssen" (Schriften I, 202, Anm. 2). Aus dem zweiten Aufsatz hebe ich diesen Satz hervor: „. . . dann müssen wir (weil Gott an sich unveränderlich ist), sagen, daß der in sich selbst unveränderliche Gott am andern sich ändern könne (eben Mensch werden könne)" (Schriften IV, 147, Anm. 3).
Der eben zitierte Satz geht weiter: „. . . und man darf dieses ‚sich am andern ändern' weder als Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes in sich betrachten, noch es einfach zurückfallen lassen in die Aussage einer Veränderung *des* andern." Damit hebt Rahner seine These von zwei Gegenpositionen ab. Die erste ist der „Widerspruch zur Unveränderlichkeit Gottes". Er hat dabei vielleicht an Hegel gedacht; sagt er doch weiter: „Das kann man, das muß man sagen, ohne darum ein Hegelianer zu sein" (ebenda). Eine gleiche pauschale Stellungnahme dem Hegelianismus gegenüber kann man auch in den

* *Vgl. K. Rahner,* Erfahrungen eines Theologen, in: HerKorr 38 (1984) 224—230, hier: 230.
[1] *K. Rahner,* Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie, Schriften zur Theologie IV, Einsiedeln 1960, 51—99, hier 51 und 84.

Aussagen des I. Vatikanums über Gottes Unveränderlichkeit vermuten (DS 3001: simplex omnino et incommutabilis substantia spiritualis; vgl. DS 3024). Im heutigen philosophisch-theologischen Betrieb steht Rahners Bejahung der Unveränderlichkeit Gottes (wie die meinige) der englisch-amerikanischen Prozeß-Theologie gegenüber, insoweit diese Gott als „wachsend" sieht, durch die (übrigens aktive) Hinnahme alles dessen, was in der Welt als Wert verwirklicht wird.[2]

Auf der anderen Seite hebt sich Rahners These von der klassischen Sicht der Unveränderlichkeit Gottes ab, diesmal dadurch, daß er die Aussage einer Veränderlichkeit hinzufügt. Die klassische Sicht wird nicht verneint, sondern erweitert (und damit natürlich auch innerlich umgebildet, wie weiter zu sagen ist). Der aristotelische Begriff Gottes als des „unbewegten Bewegers" wird in seiner Verneinung des Bewegtwerdens von außen bestätigt, während der Bewegung des Nichtgöttlichen eine Selbst-Bewegung Gottes (im subjektiven und objektiven Sinn) hinzugefügt wird. In gleicher Weise wird auch die kirchliche Lehre der Unveränderlichkeit Gottes sowohl bestätigt als auch erweitert. Wäre diese Erweiterung nur eine äußerliche Addition, dann läge es auf der Hand, in Gott eine Sphäre der Veränderlichkeit neben der Sphäre wesentlicher Unveränderlichkeit anzunehmen. Rahner betont aber, „daß *er* in und trotz seiner Unveränderlichkeit wahrhaft etwas *werden* kann. Er selber, er in der Zeit" (Schriften IV, 147, Anm. 3). Die beiden Sphären fallen zusammen.[3] Das ist Rahners Ansicht, obwohl er nicht viel sagt, um das Zusammenfallen auch einsichtig zu machen.

Nachdem die These Rahners nach zwei Seiten abgegrenzt worden ist, können wir noch versuchen, sie in andere Termini zu übersetzen, um zu einem volleren Verständnis zu kommen. Das Wort „Ändern" könnte auch Verschlechterung einschließen. Vielleicht ist „Werden" positiver, was dann dem „Sein" entgegengesetzt werden kann: Der in sich völlig seiende Gott wird am andern. Oder, da Fülle des Seins und des Lebens Ewigkeit ist: Der in sich ewige Gott wird am andern. Dieses Werden Gottes am andern, am Menschen, wird im Neuen Testament zusammengefaßt als das Kommen seines Reiches oder seiner Herrschaft. Diese Herrschaft, aktiv verstanden, ist Gott selber als Herrschender. So ist der in sich ewig seiende Gott auch kommend: „Der da ist, der da war" ist zugleich „der da kommt" (Offb 1,8; 4,8). Gott ist einerseits der ewig Lebende, andererseits der in seiner Herrschaft Kommende und Werdende. Sein ewiges Leben besitzt Gott völlig und zusammengeballt (vgl. die Ewigkeitsdefinition des Boethius: interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio), aber die Fülle seiner Herrschaft steht noch aus, ist noch nicht. Der schöpfungsmächtige Gott ist noch nicht der Pantokrator, der Allbeherrscher. Ein niederländischer Theologe, H. Berkhof, wagt den Satz: „Gott ist noch nicht allmächtig."[4] Radikaler noch ist die Formulierung W. Pannenbergs: „In einem beschränkten,

---

[2] Vgl. z. B. *Schubert M. Ogden*, The Reality of God and other essays, New York 1963, 57—70, wo eine Sicht Gottes in Analogie mit der Sozialität, Relationalität und dem „kreativen Prozeß" im menschlichen Selbst entwickelt wird. Auf die Form des hier wirksamen Analogiedenkens werde ich im folgenden noch zu sprechen kommen.

[3] *W. Pannenberg* findet in Rahners Aussagen gerade ein Unberührtsein des inneren Wesens Gottes durch die äußere Bewegung nahegelegt: *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 331, Anm. 91. Ich meine, das ablehnen zu müssen: *P. Schoonenberg*, Zur Trinitätslehre Karl Rahners, in: Glaube im Prozeß (Rahner-Festschrift), Freiburg i. Br. 1984, 471—491, hier 484, Anm. 18.

[4] *H. Berkhof*, Christelijk Geloof, Nijkerk[4] 1979, 467. Übrigens weigert Berkhof sich, von einer Ohnmacht Gottes zu sprechen. Vgl. seinen § 21 über Gottes „wehrlose Übermacht" (S. 145—184); darin S. 147 der Satz: „Wenn Gott einmal in seiner Liebesgemeinschaft mit uns der Allmächtige sein wird, dann ist das nur möglich, weil er schon in sich selber und von Ewigkeit der Allmächtige ist".

aber realen Sinn ist Gott noch nicht."[5] Der in sich ewig Seiende ist noch nicht „alles in allem" (1Kor 15,28), das „noch nicht" und das „schon jetzt" der christlichen Heilssituation sind in Gott selbst eminenter real.

„Am andern"

Wie aus den oben zitierten Sätzen Rahners hervorgeht, sieht er das Sich-Ändern oder Werden Gottes „im andern" oder „am andern" verwirklicht, also in Gottes Präsenz in, oder in Beziehung zu dem, was nicht Gott ist.

Ob wir mit Rahner Gott in solchen Relationen ein *wirkliches* Sich-ändern zuschreiben dürfen, hängt deshalb davon ab, ob wir diese Relationen selbst als wirklich sehen können. Gerade hier gibt es aber eine Schwierigkeit.

Die patristische und scholastische Theologie (und vordem schon der jüdische Apologet Philon von Alexandrien)[6] haben vom hellenistischen Denken nicht nur die These der Unveränderlichkeit Gottes übernommen, sondern auch die seiner Unbezogenheit. Beschränken wir uns auf Thomas von Aquin. Im ersten Teil seiner Summa theologica handelt Thomas sowohl über die Unveränderlichkeit als auch über die Unbezogenheit Gottes. Es fällt auf, daß er beide kurz und gewissermaßen unabhängig voneinander bespricht. Daß Gott „absolut unveränderlich" (*omnino immutabilis)* ist, wird in quaestio 9, art. 1 aus drei Prämissen entwickelt: Er ist reiner Akt (*actus purus)* ohne irgendwelche Potentialität; er ist nicht zusammengesetzt; er bewegt, ohne bewegt zu werden (mit Berufung auf *quidam antiquorum).* Bezogenheit oder Unbezogenheit Gottes werden hier nicht genannt. Sie kommen aber zur Sprache, wo Thomas in quaestio 13 über unser auf Gott hinzielendes Sprechen handelt (*de nominibus Dei).* Im 7. Artikel stellt er die Frage: „Werden die Namen, welche eine Beziehung zu den Geschöpfen einschließen, von Gott mit zeitlicher Geltung ausgesagt?" Es werden zuerst einige Gründe angeführt, die eine negative Antwort nahelegen; sie beziehen sich hauptsächlich darauf, daß es in Gott keine Zeitlichkeit, kein Gewordensein gibt. In Thomas' positiver Antwort wird von einem Unterschied zwischen zwei Formen gegenseitiger Beziehung ausgegangen. Diese können nämlich in beiden Gliedern der Beziehung „real" sein, oder nur in einem Glied. Dieser zweite Fall wird wortwörtlich so angedeutet:

Quandoque vero relatio in uno extremorum est res naturae, in altero est res rationis tantum. Et hoc contingit quandocumque duo extrema non sunt unius ordinis.

Diese Sätze werden in der deutschen Thomas-Ausgabe so übersetzt:

Zuweilen aber ist die Beziehung nur in dem einen ihrer Glieder etwas Natur-Wirkliches, in dem anderen dagegen ein bloßes Gedankending. Und das geschieht, wenn die zwei Glieder nicht einer Ordnung angehören.

Nach einigen (diskutablen) Beispielen dieses asymmetrischen Verhältnisses wird es auf Gott angewendet:

Nun steht Gott außerhalb der gesamten geschöpflichen Ordnung und doch sind alle Geschöpfe auf ihn hingeordnet, nicht umgekehrt; daher haben die Geschöpfe offenbar eine natur-wirkliche Beziehung zu Gott. In

---

[5] *W. Pannenberg,* Theology and the kingdom of God, Philadelphia 1969, 56: „Thus it is necessary to say that, in a restricted but important sense, God does not yet exist." In der später erschienenen deutschen Ausgabe ist dieser Satz abgeschwächt: Theologie und Reich Gottes, Gütersloh 1971, 14: „Das impliziert, daß im gewissen Sinne Gott noch nicht ist."

[6] Vgl. *W. Maas,* Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre, München-Paderborn-Wien 1974; im 3. Kapitel, S. 87—124. Ein Philon-Zitat auf S. 112 f zeigt, daß der Alexandriner sogar die Aussage „Ich bin dein Gott" als „uneigentlich" (katachrēstikōs) versteht. Gott als der Seiende gehört nach ihm nicht in den Bereich der Relation, weil er absolut unveränderlich und unbedürftig ist.

Gott aber gibt es keine natur-wirkliche Beziehung zu den Geschöpfen, sondern bloß eine gedachte, insofern die Geschöpfe zu ihm eine Beziehung haben (in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas, sed secundum rationem tantum inquantum creaturae referuntur ad ipsum).

Der unmittelbar folgende Satz enthält Thomas' positive Antwort auf den Punkt, der in Frage stand, und verbindet seine Ansicht mit der über die Unveränderlichkeit Gottes:

So steht also nichts im Wege, daß solche Namen, die eine Beziehung zu den Geschöpfen enthalten, von Gott zeitlich ausgesagt werden, nicht als ob er sich änderte, sondern weil die Geschöpfe sich ändern.[7]

Was sagt Thomas hier? Bis vor kurzem habe ich immer gemeint, er verneine einfach jede reale Beziehung Gottes zur Welt. In dieser Interpretation stehe ich nicht allein. Soweit ich sehe, wird in der Neuscholastik Thomas in dieser Weise verstanden und meistens auch bejaht. Doch wird die Lehre von der Unbezogenheit Gottes da wenig betont und sie ist sogar in manchen Handbüchern kaum zu finden. Sie kam wieder zum Leben — oder zum Sterben — durch den Angriff des amerikanischen Prozeß-Philosophen Charles Hartshorne in seinem Buch „The Divine Relativity".[8]

Neuerdings hat mein Kollege F. de Grijs, katholischer Dogmatiker an der Universität Utrecht, mich bezüglich meiner Thomas-Interpretation angegriffen. Nach ihm hat Thomas nicht eine wirkliche, sondern nur eine *ding*liche Relation in Gott verneint, was er aus dem Ausdruck *„res* naturae" und Parallelstellen zu beweisen sucht. Obwohl er mich von seiner Thomas-Interpretation (noch) nicht überzeugt hat, bin ich doch bereit zu sagen, daß, was Thomas z. B. über Gottes Erhalten und Verwalten der Welt, Gottes Liebe, Gnädigkeit und Sorge sagt, eine wirkliche Beziehung Gottes zur Welt *impliziert*. Allein Thomas hat diese Beziehung nicht mittels der Kategorie Relation benannt. Das konnte er auch nicht, denn im scholastischen System gibt es entweder prädikamentale Relationen, die ein Akzidens sind, oder transzendentale Relationen, die zwischen inneren Seinsprinzipien, wie zwischen Akt und Potenz, existieren. Thomas konnte offenbar diese begrenzten Begriffe nicht übersteigen und Relation als reine Vollkommenheit Gott zuschreiben (obwohl er es in seiner Trinitätslehre dennoch tut!).

Ob nun Thomas eine wirkliche Relation Gottes zu den Geschöpfen annimmt oder nicht, auf jeden Fall, so meine ich, gibt es eine solche, und in der Frage nach Gottes (Un)Veränderlichkeit muß sie eigens bedacht werden. *Erstens* ist die Relation zur Welt nicht ein Akzidens, das in Gott inhäriert, sondern sie *ist* Gottes Wesen, was Thomas von den trinitarischen Relationen sagt (Summa theol. I, q.28 a.2 und q.29, a.4). Nun ändern sich Gottes Relationen zur Welt: Gott *wird* unser Erlöser in Christus, das ewige Wort Gottes *wird* Fleisch usw. Deshalb ändert sich Gott, wird er, was er zuvor nicht war, in seinem eigenen Wesen. Das hebt die Unveränderlichkeit Gottes kraft seiner uneingeschränkten Vollkommenheit oder Seinsfülle jedoch nicht auf. Er sagt nur noch einmal, daß im selben Wesen Gottes Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, Sein und Werden zugleich bestehen. *Zweitens* ist die Relation Gottes zur Welt eine rein göttliche Relation und deshalb ohne Bedürfnis, Abhängigkeit oder passive Rezeptivität. Sie ist rein aktiv. Gott wird nicht bezogen, er bezieht sich. Und deshalb wird er nicht bewegt (darin hat Aristo-

---

[7] Deutsche Thomas-Ausgabe I, Salzburg 1934, 204 f. — Die Position des Thomas wird ausführlicher in Summa contra Gentiles II, 11—14 dargelegt.

[8] *Ch. Hartshorne*, The Divine Relativity. A Social Conception of God, New Haven[4] 1964, besonders im 2. Kapitel. „God as Absolute. Yet Related to All", S. 60—115. Ich pflichte Hartshorne in diesem Protest bei, obwohl ich dem ganzen Gottesbild der Prozeß-Philosophie zurückhaltend gegenüberstehe. — In einem philosophischen Kurs meines Mitbruders H. Geurtsen finde ich eine Reaktion auf Summa Theol. I, q. 13, a. 7, in der er die Immanenz Gottes als eine *reale* Relation in Gott selbst darstellt, da das Wesen der Relation nicht Abhängigkeit ist, sondern Verbundenheit oder Einheit in Opposition: Theologia naturalis, Nijmegen 1954, 273—277 (Maschinenschrift).

teles recht), er bewegt sich. Während unsere Relationen zueinander immer Abhängigkeit einschließen und in unseren Relationen zu Gott diese Abhängigkeit vorherrscht, ist Gottes Relation zu uns ausschließlich im Schenken und Erschaffen gegründet. Man könnte sogar sagen: In der Beziehung der Welt zu Gott ist die Relation von ihrem Terminus (Gott) abhängig, aber in der Beziehung Gottes zur Welt hängt die Existenz selbst des Terminus (Geschöpf) von der Relation Gottes, von seinem aktiven Sich-beziehen ab. Die Analogie zwischen den Relationen der Geschöpfe und den Relationen Gottes schließt eine Polarität ein.

Analogie und Polarität

Bevor wir weitergehen, möchte ich diesen letzten Satz noch weiter ausführen. Analogie ist bei Aristoteles und Thomas ein Begriff aus der Sprachphilosophie oder Logik. Sie deutet ein Verhältnis zwischen zwei (oder mehr) Wörtern an, die weder eine gleiche Bedeutung haben und so univok sind, noch auch beim gleichen Klang ganz ungleich in der Bedeutung und so äquivok sind. Analoge Wörter und die durch sie angedeuteten Begriffe haben deshalb einen teilweise gleichen und teilweise ungleichen Inhalt. Erst in der späteren Scholastik hat man die Analogielehre auch ontologisch angewendet. Suarez spricht von *analogia entis*, Analogie des Seienden oder der Seiendheit in verschiedenen Seienden. Zwischen Gott und dem Geschöpf waltet eine Analogie der Seiendheit, die zugleich mit *totaler* Gleichheit eine ebenfalls *totale* Ungleichheit enthält, denn weder in Gott noch im Geschöpf gibt es eine reale Grenze zwischen der Sphäre, in der sie einander gleich, und jener, in der sie einander ungleich sind. Am Anfang der scholastischen Analogielehre, als man sich noch hauptsächlich mit den Gott zugeschriebenen Namen befaßte und dabei dem Pseudo-Dionysius Areopagita folgte, wurde fast ausschließlich eine Analogie der Zuschreibung (analogia attributionis) anerkannt; weil Gott Ursache des Seienden ist, kann er auch selbst seiend genannt werden (obwohl der Areopagit es bevorzugt, ihn „überseiend" zu nennen). Als man sich aber später mehr mit der Analogie des Seins selbst befaßte, beschrieb man sie als Analogie ähnlicher Verhältnisse (*analogia proportionis* oder *proportionalitatis*). Man vergleicht z. B. das Verhältnis Gottes zu seinem Sein (oder seiner Macht, Erkenntnis usw.) mit dem der Kreatur zu ihrem Sein. Dabei nimmt man aber keineswegs eine vollständige Gleichheit beider Verhältnisse an, sonst wäre Gott nicht transzendent. Es gilt hier also nicht die mathematische Formel $x:y = a:b$. Vielmehr ist hier nur von einer Ähnlichkeit der Verhältnisse die Rede, also $x:y \approx a:b$.

Sehen wir uns jetzt die Dimensionen der Ähnlichkeit genauer an. Diese besagt, daß die Verhältnisse bis zu einem gewissen Ausmaß als Parallele vorgestellt werden können. Stellt man sich das Verhältnis Gottes zu seinem Sein und das der Kreatur zu ihrem Sein einmal als zwei Linien vor, dann kann man auf den ersten Blick behaupten, daß diese Linien ziemlich parallel verlaufen: Beide „haben" das Sein, sind Subjekt des Seins, können ihr Sein gestalten usw. Bei tieferer Sicht aber kommt gerade in derselben Ähnlichkeit die Ungleichheit in den Blick und diese drängt zum graphischen Bild der Polarität. Das Sein Gottes ist ganz Gott eigen und deshalb der Kreatur gegenüber erschaffend, während das Sein der Kreatur, auch insoweit es eigen und kreativ ist, doch letztlich ganz von Gott gegeben, partizipiert und so empfangen(d) ist. So ist in jeder Proportionalitätsanalogie, zumal in der zwischen der Kreatur und Gott, immer sowohl ein Aspekt der Symmetrie als auch einer der Polarität aufzuzeigen.[9] Dabei kann entweder der eine oder der andere Aspekt vorherrschend sein. Wo es sich um die Relation Gottes zu den Geschöpfen und die Veränderung Gottes an ihnen handelt, ist, wie schon angedeutet, die Polarität vorherrschend; dagegen tritt in der Analogie des Seins die Symmetrie mehr in den Vordergrund.

Das führt uns zu dem in der Scholastik gängigen Unterschied zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten (*perfectiones purae* und *perfectiones mixtae*). Die ersteren schließen in ihrem Begriff keine Unvollkommenheit ein, sie sind mit dem Sein identisch wie das Eins-, Wahr- und Gutsein, aber auch die Aktionen wie Bewußtsein, Erkenntnis, Wollen, Lieben. Gemischte Vollkommenheiten sind z. B. Änderung, Werden, Gemeinschaft, die immer eine Unvollkommenheit, ein „Noch nicht" oder eine Passivität einschließen oder voraussetzen. Diese zwei Klassen der Vollkommenheiten können zwar im Begriff streng unterschieden werden, jedoch nicht in der konkreten Realität der Geschöpfe. Daß die reinen Vollkommenheiten sich in unserer Welt gemischt verwirklichen, wird allgemein anerkannt. Man möge aber auch das Umgekehrte bedenken: Liegt nicht jeder gemischten Vollkommenheit, eben weil sie doch eine Vollkommenheit, eine Form des Seins ist, eine

[9] Es scheint mir ein großes Defizit der Prozeß-Theologie zu sein, daß sie von Gott nur kraft einer symmetrischen Analogie spricht: Er ist Höchstfall (Chief in exemplification) der in der Welt geltenden Gesetze. Siehe z. B. die in Anm. 2 angedeutete Stelle bei Ogden.

reine Vollkommenheit zugrunde? Gerade unser Werden ist niemals rein passiv; es ereignet sich darin eine Selbstverwirklichung, manchmal sogar zugleich eine Verwirklichung des andern, ein Schenkend-werden, eine Selbstmitteilung. So gesehen stellt sich die strenge begriffliche Grenze zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten in der konkreten geschöpflichen Wirklichkeit als fließend heraus. Es gibt eine Welt geschöpflichen Seins, in der das eine Mal die Vollkommenheit, das andere Mal die unvollkommene Verwirklichung vorherrscht. Und so können alle Vollkommenheiten in Gott gemäß einer Verhältnisanalogie anerkannt werden, wobei diese einmal vorherrschend symmetrisch ist, das andere Mal vorherrschend polar.

Sein und Werden im Menschen

Bisher wurden Gottes Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, Gottes Sein und Werden ziemlich unverbunden bestätigt. Dennoch können wir keine Teilung in Gott annehmen, wodurch die beiden entgegengesetzten Attribute oder ihre respektiven Gründe — Gottes Insichsein und seine Relation — real voneinander unterschieden sind: Sie fallen zusammen, aber wie ist das zu denken?

Eine erste Hilfe liegt wieder in der Analogie. Schon in den Geschöpfen gibt es ein Zusammenfallen von Sich-selbst-bleiben und Sich-ändern. Unser Denken liebt es, beide auf real unterschiedene Bereiche aufzuteilen: Die Substanz oder Essenz bleibt, die Akzidenzien wechseln. Eine solche Vorstellung ist aber rein quantitativ oder rein logisch. Akzidenzien sind keine Anhängsel, sie sind Modifikationen, Seinsweisen der Substanz, so daß sich diese selbst ändert bei Änderung ihrer Akzidenzien. Konkret erfahren wir das in uns selbst: In meinem Alter sehe ich zurück auf eine Menge Ereignisse, die ich in meiner Jugend nicht ahnen konnte — und doch: Ich bin derselbe wie in meinen jungen Jahren. Sein und Werden sind nirgends getrennt oder trennbar, und der Mensch spürt das in sich selbst.

Wir können weiter gehen: Sie sind aufeinander bezogen. Werden ist „zum Sein kommen". Insoweit alles auf Erden der Materialität unterworfen ist, dominiert schließlich das Werden als Veränderung: Das Vergehen des einen ist das Entstehen des anderen. Aber im Menschen kommt dieses evolutive Werden zu sich selbst. In seinem Geist ist der Mensch auf Sein, Sich-selbst-sein angelegt, und wir glauben, daß der Schöpfer diese Anlage auch über das Entwerden des Todes hinaus verwirklicht. Aber schon auf Erden werden wir — im anstrebbaren Idealfall — immer mehr diejenigen, die wir sind. Um es modern auszudrücken: Wir finden immer mehr unsere Identität. Diese ist natürlich nicht ein von andern abgeschlossenes Selbst — das wäre Entwerden —, sondern empfangende und gebende Offenheit zu andern, zum Tiefsten, zu Gott.

Schauen wir auf diese Beziehungen, dann kann das Gesagte auch umgekehrt werden: Unser Selbst-sein ist immer ein Werden, ein Ausgehen zu andern, ein Aufgehen zu Gott. Die Meister des geistlichen Lebens betonen, daß es darin keinen Stillstand geben kann, der nicht ein Rückfall wäre. Ein klassisches Beispiel dieser Lehre finden wir bei einem platonisch und zugleich sehr dynamisch denkenden Kirchenvater: Gregor von Nyssa. In seiner großen Moses-Allegorie deutet er den Fels, auf dem Moses stehen und Gott auf den Rücken sehen soll (Ex 33,21-23) als einen Ort des festen Stehens und zugleich der immerwährenden Nachfolge:

Da dir, Moses, (spricht Gott) ein Verlangen eingesetzt ist, es für dich kein Stehenbleiben im Lauf und keine Grenze des Guten gibt, dein Streben vielmehr auf immer Größeres zielt, ist „der Ort in meiner Nähe" derartig, daß derjenige, der einmal dorthin versetzt ist, niemals vom Laufen abzulassen vermag. Der Lauf aber ist in einem anderen Sinn ein Stehen. ER sagt nämlich: „Stelle dich auf den Felsen!" Das ist das Widersprüchlichste von allem: wie Stehen und Bewegung dasselbe sein können (*to auto kai stasis esti kai kinēsis*).[10]

[10] Vita Moysi, PG 44, 405 BC. Deutsch: *Gregor von Nyssa*, Aufstieg des Moses, übersetzt und eingeleitet von *Manfred Blum*, Freiburg i. Br. 1963, 115.

Es ist auffallend, daß diese Identifikation innerhalb einer platonischen Gedankenwelt ausgesprochen wird. Und in dieser Tradition verwundert es nicht, daß dasselbe manchmal auch vom ewigen Leben gesagt wird.

Sein und Werden in Gott

Bekanntlich haben in der römisch-katholischen Kirche sowohl Theologie als auch Lehramt einseitig die Unveränderlichkeit Gottes hervorgehoben. Das wird fast allgemein — und größtenteils zurecht — dem Einfluß Platons zugeschrieben. Wilhelm Maas hat in seinem Buch „Unveränderlichkeit Gottes" diese Lehre in der griechischen Philosophie, bei Philon und an einigen Stellen der Patristik untersucht.[11] Die statische Auffassung des *Seins* hat bekanntlich in der Naturphilosophie des Parmenides ihren Ursprung. Bei Platon wird sie auf alles, was „seiendlich seiend" (*ontōs on)* ist und zugleich als göttlich qualifiziert wird, übertragen: Die Ideen, die Idee des Guten oder des Schönen, die Vernunft, die Seele usw. Die These der Unveränderlichkeit des Seienden oder des Göttlichen wird am Ende des 2. Buches über den Staat anläßlich der praktischen Frage über die Erziehung der Führer des Staates ausgeführt. Sie sollen nur solche Mythen in sich aufnehmen, die Wahres über die Götter aussagen. Wahr ist, was dem Göttlichen sowohl Güte als auch Unveränderlichkeit zuschreibt. Die Gottheit wird nicht von außen her verändert, denn sie ist geistig und nicht zusammengesetzt. Sie verändert auch sich selbst nicht, denn sie bedarf keiner Veränderung zum Guten und kann keine Veränderung zum Schlechten wollen (Politeia, 381—383; Maas, 45—48). Hier wird also sowohl Bewegung von außen her als auch Selbstbewegung von der Gottheit ausgeschlossen. Diese Ansicht wird ganz von Aristoteles übernommen, wenn er über den unbewegten ersten Beweger spricht (sächlich: *to* proton kinoun akinēton: Physik VIII, 6: 258 b 12). Philon und viele Kirchenväter schöpfen ihre Lehre der Unveränderlichkeit des biblischen Gottes aus dieser eleatisch-platonisch-aristotelischen Quelle. In der arianischen Krise kann diese Lehre als gemeinsame Voraussetzung beider Parteien gesehen werden: Nach den Arianern ist der Sohn veränderlich (verdienend, leidend) und deshalb nicht Gott, nach Nizäa ist derselbe Sohn Gott und deshalb nicht veränderlich (nicht *treptos* oder *alloiōt:* DS 126).

Dennoch liegt hier nicht der ganze Platonismus vor und schon gar nicht der ganze Platon. Darauf wurde u. a. von Anton Ziegenaus in seiner Studie über Marius Victorinus hingewiesen.[12] Hier bilden nicht die Dialoge aus Platons mittlerer Phase (u. a. der Staat) den Ausgangspunkt, sondern die Spätdialoge, namentlich der Parmenides. Darin werden zwei Hypothesen über das „Eins", das parmenidische All des Seienden repräsentiert, mittels scharfsinniger Logik analysiert. Die erste Hypothese betrachtet das Eins nur für sich: Es ist nichts anderes als gerade Eins. So entbehrt es aller näheren Bestimmungen und auch jeder Art des Seins; es entzieht sich deshalb auch jeder Erkenntnis. Die zweite Hypothese betrachtet das Eins, das *ist,* wobei Eins und Sein zwei einander durchdringende Komponenten sind. So tritt eine Vielheit der Gegensätze auf den Plan: „Das seiende Eins ist also Eins und Vieles, Ganzes und Teile, begrenzte und unbegrenzte Menge . . . hat als Ganzes Anfang, Mitte und Ende und somit eine Gestalt . . . das Eins muß, da es immer sowohl in sich selbst als im Anderen ist, auch immer sowohl sich bewegen als ruhen" (145a—146a; Ziegenaus, 79). Diese zweifache Auf-

---

[11] *W. Maas,* Unveränderlichkeit Gottes (siehe Anm. 4). Es ist nicht zufällig, daß diese Studie von Heribert Mühlen angeregt und begleitet wurde. Sie kann als eine Ergänzung von dessen Studie „Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer künftigen Theologie", Münster 1969, betrachtet werden, in der Mühlen einerseits hellenistisches und andererseits biblisches *und* modernes Denken hauptsächlich gemäß der Opposition kosmologisch-personal einander gegenüberstellt.

[12] *A. Ziegenaus,* Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus, München 1972 (Münchener Theol. Studien II, 41). In den Anmerkungen und im Literaturverzeichnis werden viele Studien über die Entwicklung des mittleren und des Neuplatonismus erwähnt, u. a. die von Pierre Hadot.

fassung des Eins, die hier nicht weiter nachvollzogen wird, wurde im Neuplatonismus fruchtbar. Nach Plotin ist das Eins (*to hen*) der ersten Hypothese das erste Prinzip aller Wirklichkeit, die erste seiner „drei Hypostasen". Die zweite Hypostase ist dem seienden Eins der zweiten Hypothese ähnlich, wie auch dem aristotelischen Urbeweger, insoweit dieser „Denker des Gedankens" ist (*noēsis noēseōs*). Wie die erste, über alles Seiende erhabene Hypostase die zweite, die voll immanenter Aktivität ist, aus sich entläßt, so die zweite eine dritte, die (Welt-)Seele (psychē), welche mit der Materie den Kosmos bildet. Wahrscheinlich über die Seitenlinie des Porphyrius, übernimmt der Rhetor Marius Victorinus dieses neuplatonische Gedankengut und verteidigt, nachdem er in seinem Alter Christ geworden war, mit dessen Hilfe die nizänische Orthodoxie. In seiner Darstellung ist die erste göttliche Hypostase, der Vater, nicht nur vor-seiend (*proon*), und damit nicht-seiend (*mē on*), sondern auch wirklich seiend, mit einer Fülle des Seins, die Leben oder Bewegung und Erkenntnis einschließen. Der wesenseine Sohn ist gleichseiend, aber der Unterschied besteht darin, daß im Vater das Sein vorherrscht und im Sohn Leben, Bewegung, Akt, während im Heiligen Geist die Erkenntnis in den Vordergrund tritt. Im Kontext unserer Studie ist nicht die — anregende! — Trinitätslehre Viktorins das Wichtigste, sondern die Tatsache, daß sowohl im außerkirchlichen Neuplatonismus als auch in dem des Christen Viktorin eine Sicht Gottes hervortritt, in der Gott sowohl Ruhe als auch Bewegung zugeschrieben wird. Der Vater ist die Ruhe, die Bewegung in sich birgt, der Sohn die aus dieser Ruhe hervorgehende Bewegung.

Ist damit die Rahnersche These der auf das Geschöpf hinzielenden Selbstbewegung Gottes eingeholt? Noch nicht! Denn die von Viktorin angedeutete Bewegung bleibt hauptsächlich immanent in der Gottheit selbst. Das geht besonders aus seiner Darstellung des Heiligen Geistes hervor. Dieser wird hauptsächlich als Erkenntnis charakterisiert, wobei diese Erkenntnis eine Rückwendung zum (Sohn und zum) Vater ist. „Da das Denken nach antiker Auffassung sich nur dann in seiner Höchstform verwirklicht, wenn es sich auf das höchste Objekt richtet, muß sich das wahrhafte Denken des Geistes auf das Sein Gottes, d. h. auf sich selber zurückwenden. Umschreibungen für diese Bewegungsrichtung sind: Rückkehr in die Identität, retro mota motio, ascensio, reversio, conversio, regressio" (Ziegenaus, 298). Nach Viktorin wird auch Augustinus dem Heiligen Geist dieselbe zirkuläre Position in Gottes Trinität zuschreiben, jetzt aber als die Vater und Sohn einigende Liebe: *utrumque coniungens*, wozu dann noch *nosque subiungens* (de trin. VII, 6; PL 42, 438) hinzugefügt wird. Wenn es im Neuplatonismus auch christlicher Prägung eine Bewegung in Gott gibt, dann ist sie vor allem — und vielleicht ohnehin — im göttlichen Wesen immanent. Für eine Bewegung nach außen, eine Änderung Gottes am andern, müssen wir uns neueren Autoren zuwenden. Vielleicht können sie uns helfen, die Identität dieser Bewegung mit Gottes Ruhe, das Zusammenfallen dieser Änderung mit Gottes Unveränderlichkeit, weiter zu bedenken.

Oben wurde schon auf das Denken von Prozeß-Theologen und von W. Pannenberg hingewiesen. Beide sind in Einklang, insoweit sie ein zwar beschränktes, aber doch reales Noch-nicht-sein Gottes annehmen. Es bleibt die Frage, ob dies bei beiden dieselbe Bedeutung hat. Bei den Prozeß-Denkern ist Gott nach dem empfangenden Aspekt seines Wesens (nach seiner *consequent nature*) auf das Zu-sich-nehmen der in der Welt verwirklichten Werte angelegt. Vom scholastischen Standpunkt aus ist man geneigt, das als eine passive Potenz Gottes zu verstehen, die von den Geschöpfen aktualisiert wird. Es ist aber auch möglich, das Zu-sich-nehmen von seiten Gottes nicht als Passivität unter dem Einfluß außergöttlicher Ursachen zu sehen, sondern als rein aktive Hinnahme. Die letzte Interpretation liegt auf der Hand, da in der Philosophie Whiteheads alles das, was scholastisch als Verursacht-werden gesehen wird, die aktive Hinnahme (*prehension*) einer vorgegebenen Realität, das Integrieren einer Vergangenheit ist. So kann die Potenz Gottes in seiner *consequent nature* schließlich doch als aktive Potenz gesehen werden. Deutlicher zeigt sich das bei Pannenberg. Er identifiziert, wie schon gesagt, Gott mit seiner Herrschaft und kann ihm deshalb ein beschränktes Noch-nicht-sein zuschreiben. Aber, wenn Gott völlig *ist* — „alles in allem" —, dann stellt sich heraus, daß er so auch immer *war*. Ein Versuch, dies zu übersetzen, kann Gott als Potenz dessen sehen, was er

in der Vollendung seines Reiches sein wird. Aber diese Potenz ist dann aktive Potenz — wieder einmal polar analog mit kreatürlicher Potenz, welche zum tiefsten passiv empfängt — und überdies ist sie *Omni*potenz. Das bringt uns schließlich dazu, die Einheit der Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit, des Seins und Werdens Gottes in seiner völligen Seins*macht* zu sehen. Gerade in dieser Macht ist Gott schon, was er sein wird. Durch diese Seinsmacht kann Gott sich ändern, aber um mit sich selbst identisch zu sein. So verwirklicht Gott sein Sein in seinem Werden, das nicht ein passives und bedürfendes Werden ist, sondern gerade die polare Analogie dazu, ein sich gebendes, sich präsent stellendes Werden, ein Kommen. Es ist bedeutungsvoll, daß Eberhard Jüngel den ehemaligen Buchtitel „Gottes Sein ist im Werden" später durch den Satz „Gottes Sein ist im Kommen" ersetzt hat.[13]
Doch wie können wir von Gottes Sein und Werden, Wesen und Macht sprechen, ohne seine Liebe zu nennen? Der johanneische Satz „Gott ist (die) Liebe" (1Joh 4,8.16) mahnt uns, *alle* göttlichen Attribute im Licht der Liebe zu sehen. Es ist die Liebe, die Gott zu unseren Gott, den Gott des Bundes und des Reiches, Gott der Vergebung im Gekreuzigten und des Lebens in seinem Geist macht, und so *wird* Gott. Die Liebe läßt Gott *sich ändern*, so daß er nicht nur die Initiative am Anfang ist, sondern auch bleibt, in der schöpferischen, vergebenden und vollendenden Antwort auf unsere Initiativen. Von diesen letzten kann man sagen, daß sie Gott überraschen, aber er selbst überrascht uns durch ein je größeres Angebot der Liebe. Seine Liebe ist unserer Verweigerung gegenüber Ohnmacht, aber zugleich friedliche Übermacht. In dieser Liebe ist er noch nicht allmächtig, noch nicht Pantokrator, aber, wenn er das sein wird, dann nur aus Liebe.

Zu diesem Gott beten wir

Zum Abschluß der obigen Überlegungen sei betont, daß der Gott, auf den sie sich richteten, der Gott unseres Gebetes ist.[14] Das ist kein angehängtes *corrolarium pietatis*. Vielmehr wird damit hoffentlich deutlich, daß Karl Rahner zu seinem Verständnis des sich am andern ändernden Gottes — und ich selbst zu meiner Paraphrase — aus der Gottesoffenbarung in Israel und in Jesus Christus kamen. Zum Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus beten wir schon deshalb, weil er an uns interessiert ist. Das ist in all den Zeugnissen über Gottes Sorge, Erlösungsinitiative und Liebe vorausgesetzt. Die einseitige Betonung der Unveränderlichkeit Gottes aber macht, wenn streng weitergeführt, ein solches Interesse unverständlich. Denn welchen Unterschied macht es für den unveränderlichen und nicht real bezogenen Gott, ob wir glücklich oder unglücklich, heilig oder sündig sind, ja ob wir überhaupt da sind oder nicht? Überdies setzt unser Gebet voraus, daß Gott seine Gaben, seinen Bund, nicht nur einfachhin produziert, sondern sie auch anbietet und so mit uns als antwortend in einen Dialog tritt. Wäre Gott nur wirkursächlich tätig, dann wäre Gebet überflüssig, entweder, weil Gottes Ratschlüsse doch „schon" ohne Relation zu unserem Beten gefaßt sind, oder weil alles Wirken Gottes aus einer Liebe hervorgeht, die es nicht nötig hat, durch Bitten angeregt zu werden. In Wirklichkeit haben wir selbst das Gebet vonnöten, denn Gott kann gerade kraft seiner Liebes-

---

[13] *E. Jüngel*, Gottes Sein ist im Werden. Verantwortliche Rede vom Sein Gottes bei Karl Barth. Eine Paraphrase. Tübingen[2] 1967. Den Ausdruck „Gottes Sein ist im Kommen" findet man passim in Jüngels Buch: Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus, Tübingen[3] 1978.

[14] Die folgenden Ausführungen stellen eine Zusammenfassung meines Artikels „Western Scholasticism and a Theology of Prayer" in der Festschrift für P. Thomas Špidlik S. J. dar.

macht sein Angebot nicht realisieren, wenn wir uns nicht dafür eröffnen. Weil Gott realisierend gibt und vergibt, kommt und sich schenkt, muß unser Gebet zum tiefsten ein Sicheröffnen sein. Es ist auch nicht eine Suche nach Gottes Plan in einer Blaupause, sondern ein Sich-mit-Gott-auf-den-Weg-begeben. Dieses Gebet hat seine Schwierigkeiten, nicht aber wegen der Unzugänglichkeit Gottes, sondern wegen unserer — schuldigen oder unschuldigen — Verschlossenheit Gott gegenüber. Und die einzige aber allumfassende Frucht des Gebetes ist das Kommen und die Präsenz Gottes selber, wodurch er sich zu unserem Gott und uns selbst zu Quellen seines Heiles ändert.

JAKOB MITTERHÖFER

Theologie der Befreiung

Ein Zwischenbericht

Einig sind sich Rom und die lateinamerikanischen Befreiungstheologen in der Option für die Armen. Aufgrund einzelner Beobachtungen befürchtet jedoch Rom eine marxistische Unterwanderung der Theologie. In dieser Situation droht der Dialog zu verstummen. Der Autor skizziert Anliegen und Verschiedenartigkeit der Befreiungstheologien und leistet damit einen Beitrag, das Gespräch wieder in Gang zu bringen. (Redaktion)

Durch die römische „Instruktion über einige Aspekte der Theologie der Befreiung" vom 6. August 1984 hat diese Theologie aus Lateinamerika große Aktualität erlangt.[1] Als flankierende Maßnahmen zur Instruktion befaßten sich verschiedene kirchliche Instanzen mit Befreiungstheologen: Die Glaubenskongregation bestellte L. Boff OFM nach Rom; mit dem Vater der Theologie der Befreiung, dem Weltpriester G. Gutiérrez, befaßte sich die peruanische Bischofskonferenz während des Ad-limina-Besuchs der 44 Bischöfe; mit J. Sobrino SJ, El Salvador, setzte sich die Gesellschaft Jesu auseinander.[2] Die Folgezeit brachte eine unübersehbare Zahl von Äußerungen für und wider die Theologie der Befreiung.[3]
Hatte diese Diskussion in und auch außerhalb der Kirche Unbehagen hervorgerufen, zumal Dialog und Vertrauen schmerzlich vermißt wurden, schien die „Notificatio" der Glaubenskongregation vom 11. März 1985 zu dem Buch von L. Boff „Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie" das Signal zum Einlenken zu geben. L. Boff selbst nahm in seiner Erklärung vom 20. März 1985 die Stellungnahme der Glaubenskongregation an und zeigte sich erfreut, daß keine disziplinären Maßnahmen gegen seine Person und theologische Arbeit getroffen wurden. Nun schien die Zeit des längst fälligen innerkirchlichen Dialogs gekommen zu sein. Im Zeichen des Dialogs und kollegialer Mitverantwortung unterbreitete die Vollversammlung der 372 Bischöfe Brasiliens in der Sitzung vom 10. bis 17. April 1985 Rom eine Darstellung der Theologie der Befreiung aus der Sicht ihrer betroffenen Teilkirche. Die Bischöfe wollten damit der Instruktion entgegenkommen, die im Vorwort eine positive Darstellung der Theologie der Befreiung ankündigte. Doch die Disziplinarmaßnahme (Lehr- und Schreibverbot für ein Jahr), die völlig unerwartet kam und überraschenderweise nicht nur von der Glaubenskongregation, sondern auch von der Ordenskongregation am 9. Mai 1985 über L. Boff verhängt wurde, scheint die Hoffnung auf Entspannung zu gefährden.[3a]

Eine neue Theologie

Die Theologie der Befreiung kommt aus den jungen Kirchen der Dritten Welt. Theologie der Befreiung gibt es auch andernorts. Genannt sei die „schwarze Theologie" der Befreiung aus dem amerikanischen Milieu der „Black Power" oder dem schwarzen Teil Südafrikas im Kampf gegen die Apartheid. Schwarzafrika weist gleichfalls eine Theolo-

---

[1] Die Instruktion und eine Analyse finden sich in: *H.-J. Venetz/H. Vorgrimler* (Hg.), Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Freiburg (Schweiz) und Münster 1985.
[2] Siehe *B. Chenu* et *B. Lauret*, Théologies de la libération. Documents et Débats. Paris 1985, Vorwort.
[3] Siehe Literaturverzeichnis im Anschluß an diesen Artikel.
[3a] Inzwischen hat freilich der Präfekt der römischen Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, in einem Interview mit der Wiener Kirchenzeitung (3. Juli 1985) erklärt, daß die getroffenen Maßnahmen bezüglich Pater Boff „weniger den Charakter einer Strafe" als den „eines Schutzes" haben sollte (Redaktion).

gie mit sozialpolitischer Note auf (*Jean-Marc Ela*, Der Schrei des afrikanischen Menschen. L'Harmattan, 1980). Vergleichbare Theologien sind auch in Asien zu nennen: Eine Theologie der Landbewohner auf den Philippinen, eine Theologie des Volkes in Südkorea (Autor: Minjung) und eine „Third-Eye Theology" von Choan-Seng Song (New York 1979)[3b] aus dem chinesisch-vietnamesischen Raum. Nicht zu vergessen ist die Existenz einer feministischen Theologie der Befreiung.

Die Aufmerksamkeit der Weltöffentlichkeit gilt zweifellos der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung, die auf der Vollversammlung der lateinamerikanischen Bischofskonferenzen (CELAM) 1968 in Medellin (Kolumbien) grundgelegt wurde. Im Anschluß an diese Synode erschienen die ersten systematischen Werke.[4] Seither ist eine nicht mehr überschaubare Anzahl von Büchern und Artikeln erschienen, von denen nur ein geringer Teil in Europa bekannt ist.

Dem Namen nach könnte die Theologie der Befreiung zu den Genetiv-Theologien der 60er Jahre zählen wie etwa Theologie der irdischen Wirklichkeiten, der Hoffnung, des Todes Gottes, der Revolution, der Politik, der Arbeit . . . Doch die Theologie der Befreiung paßt in diesen Typ von Theologie nicht hinein. Obgleich die meisten lateinamerikanischen Theologen in Europa studiert haben und von der europäischen Theologie geprägt sind, relativieren sie die europäischen und nordamerikanischen Theologien. Im Bewußtsein der Schwerpunktverlagerung der Kirche in die Dritte Welt akzentuieren sie ihre Eigenheit und wenden sich in kritischer, herausfordernder Fragestellung an die Kirchen und Theologien der reichen Länder selbst, indem sie radikal die Entwicklung der armen Länder zur theologischen und moralischen Frage machen. Als Ort ihrer Theologie sehen sie den sozio-kulturellen Kontext, in welchem sie leben.

Beginn der „Theologie der Befreiung"

Neben den schon genannten Strömungen der europäischen Theologie gehen die entscheidenden Impulse vom Konzil aus. Vor allem sind es Lumen Gentium (Kirche als Volk Gottes), Dei Verbum (Erneuerung der Exegese), Gaudium et Spes (Öffnung der Kirche zur Welt) und Dignitatis Humanae (religiöse Freiheit), die in Lateinamerika den Anstoß zu einem eigenständigen, neuen theologischen Gesichtspunkt geben: zur Befreiung.

CELAM greift unter Führung der Bischöfe H. Camara (Brasilien) und M. Larrain (Talca, Chile) die Anregungen des Konzils auf. Lateinamerikanische Theologen folgen dem Beispiel der Hierarchie und konfrontieren auf verschiedenen Treffen (Petropolis, Havanna, Bogota, Cuernavaca) die Konzilaussagen in einer „historischen" Theologie mit der grausamen Wirklichkeit ihres Subkontinents. Unter diesen Theologen befinden sich J.-L. Segundo SJ (Uruguay), G. Gutiérrez (Peru) und L. Gera (Argentinien).

Es kristallisiert sich immer deutlicher eine Theologie heraus, welche kritischer und engagierter als die Neuscholastik die Probleme Lateinamerikas aufgreift. In diesen ersten Tastversuchen finden die Theologen eine Entsprechung ihrer Anliegen in der soziologischen Analyse der Dependenz und Unterentwicklung, welche die lateinamerikanische Wirklichkeit aus den herrschenden Klassengegensätzen heraus und in Opposition zum kapitalistischen und marxistischen System interpretiert. Noch unter dem Einfluß der kubanischen Revolution greifen Persönlichkeiten wie E. Dussel (Mexiko), S. Galilea

[3b] Deutsche Übersetzung: Theologie des Dritten Auges. Aus dem Englischen von P. Scherhans. Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht), 1985.

[4] *G. Gutiérrez*, Theologie der Befreiung. 1971; deutsch: München 1973 (1982[6]); *L. Boff*, Jesus Cristo Libertador, Petrópolis 1972; eine deutsche Übersetzung liegt noch nicht vor.

(Argentinien) und G. Arroyo SJ (Chile) Aspekte der marxistischen Analyse auf. Die Enzyklika Populorum Progressio (Paul VI., 1967) wird aufmerksam entgegengenommen, doch als unzureichend empfunden. Immer offener wird die Redeweise von der Befreiung aus der Unterentwicklung, der wahrhaft „kollektiven Sünde" Lateinamerikas.

Pastorale Initiative

Doch das neue Bewußtsein ist nicht Produkt von Soziologen und Wirtschaftstheoretikern; es ist vielmehr aus der pastoralen Initiative der 60er Jahre erwachsen, durch welche die Kirche in Lateinamerika der geistig-religiösen Not des armen Volkes begegnet mit dem Ziel, im gemeinsamen Beten, Unterweisen und Lernen, Handeln und Kämpfen das Evangelium Jesu Christi authentischer leben und verkünden zu können. In Medellin gelangen die Anstöße des Konzils und die Pastoral der lateinamerikanischen Kirche zu einem ersten Abschluß. Diese Aufbruchsstimmung erfaßt weiteste Kreise der Kirche. Als Beispiel sei die Versammlung der Jesuitenprovinziale im Mai 1968 in Rio de Janeiro im Beisein von P. Pedro Arrupe genannt mit dem Dokument „Zeichen der Erneuerung", welches die strukturelle Ungerechtigkeit anklagt und von einer vorrangigen Option für die Befreiung aus allen Formen der Sklaverei im Geist des Evangeliums spricht.
In diesem Klima fällt einen Monat (Juli 1968) vor Medellin von G. Gutiérrez die Forderung nach einer „Theologie der Befreiung". Medellin (28. August bis 7. September 1968) faßt die entscheidenden Leitlinien der Pastoral in Lateinamerika zusammen: Entdeckung einer neuen Identität, Zurücktreten einer betont hierarchischen Struktur zugunsten des Dienstes, Erneuerung des Priestertums und des religiösen Lebens, Förderung der Kirche des Volkes durch die Basisgemeinden, befreiende Pädagogik eines P. Freire, politisch christliches Engagement und schließlich die Anfänge einer „Theologie der Gefangenschaft". Diese Anregungen Medellins werden von den Theologen (Versammlungen in Cartigny, Schweiz; Bogota, Buenos Aires, Oruro, Bolivien) unter dem generellen Titel „Theologie der Befreiung" aufgegriffen.

Verbreitung der „Theologie der Befreiung"

In den beiden Amerika wird diese neue Theologie rasch bekannt. In Europa findet sie mit Ausnahme von interessierten Kreisen keine besondere Aufmerksamkeit. Erst seit 1972 durch den Kongreß „Christlicher Glaube und soziale Veränderung in Lateinamerika" in Escorial bei Madrid wird die Theologie der Befreiung auch in Europa bekannter.[5] Bezeichnend für die Theologie der Befreiung ist, daß auf diesem Kongreß neben Theologen auch Sozial- und Wirtschaftswissenschaftler teilnahmen. Doch gerade gegen diese Vermischung von Theologie und Humanwissenschaften, mit der eine neue Sprechweise notwendig wird, melden sich in Europa Bedenken an.[6]
Die Universalkirche berührt das Thema der Theologie der Befreiung auf der Bischofssynode 1974 mit dem Thema „Evangelisierung der Welt von heute". Die Präsenz der jungen Kirchen macht sich nicht nur zahlenmäßig bemerkbar, sondern auch durch die Unterschiedlichkeit in der Auffassung von Evangelisierung zwischen Erster, Zweiter und Drit-

[5] Concilium widmet der Theologie der Befreiung eine eigene Nummer: „Praxis der Befreiung und christlicher Glaube. Das Zeugnis lateinamerikanischer Theologen". 10. Jg., Heft 6/7, Juni/Juli 1974.
[6] In der Hauptsache durch den Studienkreis „Kirche und Befreiung", gegr. 1973 durch die Bischöfe A. L. Trujillo, Bogota, und F. Hengsbach, Essen. Siehe die Publikation unter dem gleichen Titel „Kirche und Befreiung". Aschaffenburg 1975.

ter Welt. Die Synode konnte sich auf keinen gemeinsamen Text einigen, deshalb legt Paul VI. am 8. Dezember 1975 als Zusammenfassung „Evangelii Nuntiandi" vor. Einige Anmerkungen (N. 25—39) befassen sich kritisch mit der Theologie der Befreiung.
Bereits seit 1974 beschäftigt sich die von Paul VI. nach dem Konzil gegründete Internationale Theologenkommission mit der Theologie der Befreiung. Die Kommission tagt vom 4. bis 9. Oktober 1976 in Rom (Schriftführer Karl Lehmann) und veröffentlicht im August 1977 das Schlußdokument.[7] Die Kommission spricht keine Verurteilung der Theologie der Befreiung aus, sie will ihr Dokument als einen „Gesprächsbeitrag" verstanden wissen.
In Lateinamerika ist seit 1975 bereits die „zweite Generation" der Befreiungstheologen auf den Plan getreten. Auf einem Treffen in Mexiko nehmen elf Bischöfe, 50 Theologen und 700 Mitarbeiter in der Pastoral teil. Philosophische, pädagogische und theologische Präzisierungen kommen vor allem durch J. Ellacuria SJ (El Salvador), L. Boff OFM, L. Del Valle SJ (Mexiko), J. Sobrino SJ (El Salvador). R. Vidales (Mexiko) sieht im Proletariat den „theologischen Ort", J. Loza OP (Mexiko) befaßt sich mit der „relectura" der Schrift (gemeint ist ein Neulesen der Schrift von der Situation des Lesers her).
Auf dem interkontinentalen Treffen der Theologen der Dritten Welt 1977 in Dar-Es-Salam schenken die Theologen Afrikas und Asiens der Theologie der Befreiung große Aufmerksamkeit.
Das Nachfolgetreffen von Medellin findet 1979 in Puebla (Mexiko) unter Ausschluß der Befreiungstheologen statt. Dennoch ist diese Synode außerordentlich positiv: Die Bischöfe führen eine realistische Analyse der Situation Lateinamerikas durch, sie akzentuieren das mutige evangelische Engagement, verteidigen die Menschenrechte und sprechen die „Option für die Armen" (Nr. 1134) noch deutlicher und klarer aus als Medellin.
Nach Puebla sieht sich P. Generalsuperior Arrupe SJ veranlaßt, ein klärendes Wort über die (umstrittene) marxistische Analyse zu sagen.[8] P. Arrupe betont 1. die Priorität der Befreiung von Unterdrückung als genuin christliches Anliegen. Er lehnt 2. „liberale" Sozialanalysen und deren materialistische Sicht ab, weil sie mit dem christlichen Glauben nicht zu vereinbaren sind. Er ermutigt 3. zu Dialog und gelegentlicher Zusammenarbeit (auch) mit Marxisten, wobei zu beachten ist, daß die priesterliche und religiöse Identität gewahrt bleibt. Und 4. weist er jede Manipulation durch die marxistische Analyse zurück, weil dadurch das Engagement für die Gerechtigkeit abgewertet würde.

Anliegen der Theologie der Befreiung

G. Gutiérrez modifiziert in seinem Werk „Theologie der Befreiung" grundlegend den europäischen Begriff von Theologie und jenen von Befreiung. Theologie ist für ihn nicht bloß wissenschaftliche Reflexion, sondern gleichzeitig Praxis der Befreiung des unterdrückten Volkes. Das anfangs in der Theologie der Befreiung unkritische Lesen der Bibel wird bei Gutiérrez kritisch, es kreist vornehmlich um die konkrete Situation Lateinamerikas, welche er als mysterium iniquitatis erkennt. Von hier aus erhält die Theologie insgesamt eine prophetische Note (Anklage), die bis in die politische Sphäre (kritische Funktion in der Gesellschaft) hineinreicht. All dies reflektiert er im Begriff „Befreiung" in seinen drei Dimensionen, die sich wechselseitig durchdringen: 1. Gestaltung einer Gesellschaft mit humanen Bedingungen für alle ihre Mitglieder; 2. Befreiung als volle

[7] Zum Verhältnis zwischen menschlichem Wohl und christlichem Heil. In: HerKorr 31(1978) 24—30.
[8] Können Christen die marxistische Gesellschaftsanalyse übernehmen? Brief von P. Arrupe vom 8. Dezember 1980 an die Mitglieder der Gesellschaft Jesu. Siehe HerKorr 35 (1981) 242—246.

Entfaltung des einzelnen Menschen bis hinein in den gesellschaftlichen Bereich; 3. Befreiung von der Sünde als zerstörerische Kraft im Menschen mit dem Ziel eines Lebens in Liebe, gegenseitiger Achtung und in Gemeinschaft.[9]
Von diesem „Knotenpunkt" aus lassen sich alle Aspekte der Theologie erklären. Gott steht an der Seite des „Nächsten", denn hier offenbart er seine erlösende Ökonomie. Evangelisierung ist nicht vor allem ein doktrinaler Vorgang, sondern Durchdringung des Zeitlichen, gekennzeichnet durch Anklage, kritische Verkündigung und Kreativität. Christliche Hoffnung manifestiert sich als Kraft zur Lösung auch innerweltlicher Probleme. Option für den Glauben muß gleichzeitig Option für Gerechtigkeit sein (soziale Dimension des Glaubens). Entsprechend orientiert sich die Christologie nach dem Vorbild Christi „von unten" (Menschwerdung) und weniger „von oben" (Gottheit Christi). Die Analyse der lateinamerikanischen Wirklichkeit geschieht mit Hilfe der Sozialwissenschaften, besonders der Dependenztheorie und etwas weniger mit Hilfe von gewissen Analysen des historischen Materialismus.

Theologien der Befreiung

Die Theologie der Befreiung ist keineswegs einheitlich. Es ist angebracht, von Theologien im Plural oder von Richtungen zu sprechen.[10] Theologie der Befreiung kann sein: *1. Spirituell pastoral:* Dieser Richtung geht es um eine engagierte Pastoral aus einer fundamentalen Option für das Evangelium und einer mystischen Erfahrung aus dem Geist des Evangeliums (E. Pironio, L. Lorscheider, P. E. Arns, H. Camara, L. Proaño, J. L. Segundo, J. B. Libano und viele andere Bischöfe sowie Theologen und die Mehrzahl der 500.000 Basisgemeinschaften). *2. Methodologisch:* Man bemüht sich um eine Systematisierung, die erst angesetzt hat (und von einigen bereits wieder verworfen wird). Bedeutsam ist das Bemühen, die Theologie interdisziplinär zu betreiben (I. Ellacuria, J. L. Scannone, L. und Cl. Boff). *3. Soziologisch:* Es dominiert die soziologische Analyse als unerläßliche Vorgabe der theologischen Reflexion (F. Hinkelammert, H. Assman). *4. Historisch:* Reinterpretation der Geschichte Lateinamerikas in der Terminologie der Dialektik von Kapitalismus — Sozialismus, wobei Klassenkampf und andere Elemente der marxistischen Analyse als nützlich angesehen werden (E. Dussel, P. Richard). *5. Politisch:* Radikalisierung einer politisch inspirierten Praxis, die nicht nur für Laien, sondern auch für Priester und Ordensleute gilt (G. Arroyo und „Christen für den Sozialismus"). *6. Ekklesiologisch-populär:* Ausgehend vom Modell der Basisgemeinde besinnt sich diese Richtung auf Kirche als Volk Gottes. Basiskirche wird zu einer christlichen Bewegung („Kirche des Volkes"), in welche sie die lateinamerikanische Volksreligiosität, die Rassen (Neger, Indianer . . .), Kulturen etc. integrieren möchte (J. L. Caravias, L. Boff, S. Galilea). *7. Christologisch:* Sie charakterisiert sich durch die Aufmerksamkeit, die sie dem Studium Jesu Christi als Befreier widmet (J. Sobrino, L. Boff). *8. Pädagogisch:* Befreiende Pädagogik (P. Freire, I. Illich). *9. Selbstkritisch:* Diese Richtung übernimmt gewisse Leitlinien der Theologie der Befreiung, meldet jedoch auch Reserven und Vorbehalte an (B. Kloppenburg, J. Comblin, R. Pobleta).
Der Bogen spannt sich von glühenden Befürwortern bis ebenso entschiedenen Gegnern. Einigkeit besteht (von Lateinamerika bis Rom) in der Option für die Armen. Uneinig

[9] *Gutiérrez*, Theologie 41 f.
[10] *M. Alcalá*, Théologies 31 f; *R. Frieling*, Aspekte von Befreiung, in: *P. V. Schmid*, Gott schwitzt in den Straßen Lateinamerikas, Frankfurt 1983, 186 ff. Er unterscheidet drei Hauptrichtungen: 1. Die Richtung der Dependenztheoretiker, 2. Eine sozial-populistische Richtung und 3. Eine multikausale bzw. evangelisatorische Richtung.

ist man sich in der Anwendung der Methode und der konkreten Wege, die zur Befreiung führen. Die Theologen der Befreiung im strengen Sinn wehren sich, unter dem Begriff „Theologie der Befreiung" oder „Befreiungstheologie" jede Richtung zu subsumieren, weil dadurch das eigentliche Anliegen verwässert wird. Hinzuzufügen ist, daß die Kirche in sich gespalten ist und von außen blutig verfolgt wird.[11]

Theologie und Sozialwissenschaften

Zum punctum dolens der Theologie der Befreiung, dem Verhältnis zu den Sozialwissenschaften, äußerte sich wiederholt G. Gutiérrez.[12] Wir fassen die wichtigsten Punkte zusammen, weil darin das Neue der Theologie der Befreiung sichtbar wird:

1. Wie jede Theologie reflektiert die Theologie der Befreiung über das Wort Gottes. Doch der Ort der Theologie ist die Gemeinde, welche das Wort Gottes liest und aus ihrem Hintergrund meditiert. Die Gemeinde wird auf diese Weise von einer geradezu mystischen Spiritualität geprägt.
2. Subjekt dieser neuen Spiritualität ist die Gemeinde, d. h. die Armen, die in Lateinamerika (in den letzten 25 Jahren) fast sturzflutartig in die Kirche geströmt sind.
3. Neu an dieser Spiritualität ist die Erfahrung der Praxis tätiger Nächstenliebe und Solidarität der Armen untereinander. Das christliche Leben (Praxis der Gemeinde) ist deshalb der erste Akt und die Theologie (Reflexion darüber durch Fachtheologen) der zweite.
4. Will die Kirche den Kontext der Armut wirklich begreifen, muß sie sich auf exakte Daten stützen; diese vermitteln die Sozialwissenschaften. Medellin und Puebla haben es so getan; ebenso tut es die Theologie der Befreiung mit Hilfe der sozialen Analyse. Allerdings, die Sozialwissenschaften dürfen nicht blindlings und unkritisch übernommen werden, zumal sie selbst in Fluß sind. Noch kritischer hat sich die Theologie der Befreiung gegenüber aktuellen Befreiungsbewegungen zu verhalten, angefangen vom Geschehen in Vietnam bis Prag und Nicaragua. In Sozialwissenschaften kann es mitunter auch marxistische Elemente geben. Doch durch die Dependenztheorie, die allgemein bejaht wird, erfährt das marxistische System ebenso Kritik wie das kapitalistische. Soziologen (wie F. H. Cardozo oder A. Cueva) verwerfen das lineare Schema der marxistischen Gesellschaftslehre ebenso wie die kapitalistischen Entwicklungstheorien. Beide Modelle sind für Lateinamerika unbrauchbar, weil sie die eigentlichen Ursachen des Massenelends mehr verschleiern als aufdecken. Aus diesen Gründen sieht die Theologie der Befreiung gemeinsam mit Medellin, das sich gleichfalls auf die Dependenztheorie beruft (Friede N. 8), in den Sozialwissenschaften nur ein Mittel, um die soziale Wirklichkeit sachgerechter zu erfassen, nicht mehr.
5. Was marxistische Elemente betrifft, die in Sozialwissenschaften vorkommen können, gilt (hier bezieht sich Gutiérrez auf das Schreiben von P. Arrupe): a. Atheistische Ideologien sind grundsätzlich abzulehnen. b. Die Theologie der Befreiung grenzt sich von Marx ab, denn ihr geht es um theologische Fragen. c. Für die Theologie der Befreiung ist die Botschaft des Evangeliums maßgebend, welches die menschliche Geschichte auf die zukünftige Verheißung Gottes hin öffnet. d. Theologie der Befreiung geschieht aus der Not des Volkes heraus, deshalb ist ihr Tun mit dem Risiko verbunden, daß sie mißverstanden wird, als würde sie Grenzen und Perspektiven der theologischen Reflexion

[11] Sie leben im Herzen des Volkes. Lateinamerikanisches Martyrologium. Düsseldorf 1984.
[12] Theologie und Sozialwissenschaften, Pagina (Zeitschrift), Lima (Peru), August 1984; eine französische Übersetzung findet sich in: Théologies 183—208.

verwischen. e. Charakteristisch für die Theologie der Befreiung ist ihre prophetische Sprache, doch sie bietet keine Strategie oder politische Alternativen an, wie es die Theologie der Revolution tut.

Die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung

Die Tatsache, daß es zum ersten Mal in der Kirchengeschichte eine Theologie gibt, die für die Armen ist und auch von ihnen herkommt, ist mehr als erstaunlich. Leidet doch die europäische Christenheit darunter, daß sie auf epochale Ereignisse nur negativ oder zu spät reagiert hat (Aufklärung, Naturwissenschaften, Industrialisierung, Arbeiterbewegung . . .). Nun stehen die Armen vor den Toren der Kirche und sie stehen in der Kirche selbst. An den Armen entscheidet sich die Zukunft der Kirche.
Die Kirche in Lateinamerika erweist sich in der Frage der Armen für die gesamte Welt als Lehrmeisterin, ist sie doch im Begriff, Fragen und Probleme der Gesellschaftsordnung anzupacken und sie in einer eigenen und spezifischen Theologie zu reflektieren. Von diesem Gesichtspunkt aus ist die Auseinandersetzung um die Theologie der Befreiung zu sehen, wenn auch einzuräumen ist, daß ein solches Neuwerden und Umdenken einer traditionsreichen Kirche schwerfällt, in Teilen der Kirche Lateinamerikas ebenso wie in Europa.
Wir beschränken uns auf Äußerungen der Instruktion der Glaubensverbreitung, zumal in ihr viele Punkte der Kritik zusammengefaßt sind.
Die Instruktion erhebt zwei Hauptvorwürfe, woraus sich Konsequenzen für die gesamte Theologie der Befreiung ergeben: Unkritische Anleihe bei der marxistischen Ideologie (VI, 10) und der Rückgriff auf die These einer vom Rationalismus geprägten Exegese (VII, 11).
Eine kurze Bemerkung sei zum Vorwurf der vom Rationalismus geprägten Hermeneutik gemacht: Europäische Theologen sind der Ansicht, daß dieser Vorwurf nicht gerechtfertigt ist, eher würde man sich ein „vertieftes Studium der historisch-kritischen Methode der Exegese" wünschen,[13] außerdem distanziert sich z. B. G. Gutiérrez explizit von Bultmann.[14]
Tiefer öffnet sich der trennende Graben im Vorwurf der Instruktion, die Theologie der Befreiung mache bei der marxistischen Ideologie unkritische Anleihen. Die oben angeführten Darstellungen von G. Gutiérrez über die Rolle der Sozialwissenschaften in der Theologie, die für die meisten Theologen in Lateinamerika gültig ist, darf als sachliche Klarstellung angesehen werden. Zudem haben sich kompetente Fachleute zu Wort gemeldet wie P. Oswald von Nell-Breuning SJ[15] und für weitere Klarstellung gesorgt.

Soziallehre der Kirche

Der Vorwurf der Marxismusnähe betrifft eine kirchenfremde Ideologie; im Innenraum der Kirche befinden wir uns, wenn der Theologie der Befreiung (noch immer im Zusammenhang mit den Sozialwissenschaften) vorgehalten wird, „sie verwerfe verächtlich die

---

[13] *N. Greinacher* (Hg.), Konflikt um die Theologie der Befreiung. Diskussion und Dokumente. Zürich, Einsiedeln, Köln 1985, 304.
[14] Siehe *G. Gutiérrez*, Die historische Macht der Armen. München 1984, 172—174, zitiert in: *N. Greinacher*, Konflikt 239.
[15] *O. v. Nell-Breuning SJ*, Marxismus — zu leicht genommen, in: Stimmen der Zeit 110 (1985) 87—91; cf. *R. Fornet-Betancourt*, Der Marxismusvorwurf gegen die lateinamerikanische Theologie der Befreiung, in: Stimmen der Zeit 110 (1985) 231—240.

kirchliche Soziallehre" (Instruktion X,4). An dieser Frage wird die unterschiedliche Denkart wohl am deutlichsten.

Die kirchliche Soziallehre des 19. Jahrhunderts geht vom Naturrecht aus. Sie ergründet die naturgegebene Gesellschaftsordnung mit dem Ziel, die Masse der Industriearbeiter wieder in die Gesellschaft zu integrieren. Das Ziel ist nicht Strukturveränderung (im Unterschied zum Marxismus), sondern Versöhnung.[16] Der kirchlichen Hierarchie, vor allem dem Papst (Sozialenzykliken), fällt in der Soziallehre die entscheidende Rolle der authentischen Interpretation des Naturrechts zu. Diese naturphilosophische Interpretation geht von der Auffassung der Unveränderlichkeit des Naturrechts aus bei Veränderungen der äußeren Bedingungen.[17]

Durch das Konzil ist in die Soziallehre Bewegung gekommen, wie dies auch der Entwurf einer politischen Theologie bezeugt. „Gaudium et Spes" und „Lumen Gentium" wissen die Kirche in die Welt gesendet und zugleich als Teil der Welt. Ausgangspunkt der Reflexion ist nicht mehr eine philosophische Deduktion, sondern die Offenbarung und die Lehre von der Kirche als Volk Gottes. Europäische und lateinamerikanische Theologen greifen diese Anstöße des Konzils aus ihrem Hintergrund auf. Der europäischen Theologie geht es dabei um die Bewältigung der Glaubenskrise, der lateinamerikanischen Theologie um die radikale Krise des Menschseins überhaupt.

Die Theologie der Befreiung erkennt aus den spezifischen Gegebenheiten des Elends und der Erkenntnis der Dependenz, daß der soziale Zustand des Subkontinents weltweite strukturelle Ursachen hat. Darum geht es der Theologie um umfassende Befreiung, auch aus dem Massenelend. Der Befreiungsprozeß spielt sich auch innerhalb der Kirche ab, denn es ist ein Geschehen unter dem Volk Gottes: Christlich sind auch die Industrieländer, von denen die Dritte Welt abhängig ist.

Diese Position sieht sich als Fortführung der nachkonziliaren Soziallehre, die auch in „Laborem Exercens" ihren Niederschlag gefunden hat. Diese Enzyklika argumentiert nicht mehr naturrechtlich, sie entwirft als Konsequenz des Evangeliums eine Vision des Menschen von den interpersonalen Beziehungen bis hin zur sozialen und gesellschaftlichen Seite des Menschseins.

Die Instruktion argumentiert, wenn sie der Theologie der Befreiung vorwirft, sie verachte die kirchliche Soziallehre, aus der Sicht der traditionellen naturrechtlich orientierten Soziallehre. Am Beispiel der „sozialen Sünde" läßt sich dies veranschaulichen.[18] Die Instruktion argumentiert, daß die Sünde aus einer persönlichen Entscheidung des Menschen erfolgt. Demgegenüber erhebt sie gegen die Theologie der Befreiung den Vorwurf, die Strukturen stünden anstelle der Personen, also ersetzten die sozialen Struktu-

---

[16] Von dieser Denkart ist auch die „Theologie der Versöhnung" bestimmt, die am 18. Jänner kurz vor der Lateinamerikareise Johannes Paul II. in Arequipa (Peru), ausgerufen wurde als Antwort gegen die „falsche Theologie der Befreiung".

[17] Siehe darüber *H. Ludwig*,Theologie der Befreiung und Katholische Soziallehre, in: *H. Goldstein* (Hg.), Befreiungstheologie als Herausforderung, Düsseldorf 1981, 182—205; *F. J. Hinkelammert* (Costa Rica), Der befreiende Gott und die soziale Sünde, in: Orientierung 49 (1985) 62—64; ders. in: *Venetz/Vorgrimler*, Das Lehramt der Kirche und der Schrei der Armen. Freiburg (Schweiz) und Münster 1985, Befreiung, soziale Sünde und subjektive Verantwortlichkeit. Anmerkungen zu einem politischen Dokument, 60—76; *J. Aldunate* u. a. (Hg.), Primat der Arbeit vor dem Kapital. Kommentare zur Enzyklika „Laborem Exercens" aus der Sicht der Kirche Lateinamerikas (Reihe: Theologie und Kirche im Prozeß der Befreiung, Bd. 1), Münster 1983.

[18] Instruktion IV, 15: „Man darf auch nicht das Böse vorrangig und allein in den ökonomischen, sozialen und politischen ‚Strukturen' orten, als hätten alle anderen Übel ihre Ursache und Quelle in diesen Strukturen, so daß die Schaffung eines ‚neuen Menschen' von der Errichtung anderer ökonomischer und sozialpolitischer Strukturen abhinge."

ren die persönliche Verantwortung. Freilich, auch die Theologie der Befreiung weiß, daß eine Struktur nicht sündigen kann, sondern nur der Mensch. Sie betont aber, über das Subjekt hinausgehend, die Verantwortung für die sozialen Strukturen und deren Auswirkungen. Strukturen sind nicht allein Bezugspunkt abstrakter Prinzipien, sie bilden vielmehr den Rahmen, in welchem die Menschen leben. Sie sind daher so zu gestalten, daß sie keine Katastrophen und Menschenrechtsverletzungen bewirken. „Laborem Exercens" ist in dieser Hinsicht „befreiungstheologisch", weil diese Enzyklika die personale Verantwortung für die sozialen Strukturen, innerhalb deren Rahmen personale Vervollkommnung geschehen kann, betont.

Bei ungerechten Strukturen kann der Mensch subjektiv rechtschaffene Absichten verfolgen und nach personaler Vollkommenheit streben, doch trotz bester Absichten bringen die Strukturen Folgen hervor, die subjektiv nicht gewollt sind und zerstörerische Folgen haben. Deshalb muß der soziale Rahmen, in welchem der Mensch lebt und handelt, so sein, daß subjektiv wie objektiv richtige Effekte ermöglicht werden. Die Dependenztheorie macht ersichtlich, daß weltweite Strukturveränderungen erforderlich sind. Von der Sicht des Evangeliums her wird deutlich, daß der derzeitige Zustand nicht gottgewollt ist. Von daher fällt auch Licht auf die Sendung des Volkes Gottes und die Solidarität der Christen.

Der vorliegende Beitrag versteht sich als Zwischenbericht. Der Schwerpunkt der Kirche hat sich verlagert. Lateinamerika, wo bald mehr als die Hälfte aller Katholiken leben wird, hat als Geschenk für die Kirche und vor allem die jungen Völker der Dritten Welt eine theologische Reflexion über deren Situation eingebracht. Vor Weihnachten 1985 wird die Bischofssynode Bilanz ziehen über die Auswirkungen des Konzils. Es ist zu hoffen, daß die guten Früchte erkannt und als Impulse für das Jahr 2000 aufgenommen werden.

Literaturhinweise:

Dokumente von Medellin 1968 (Adveniat).

Die Evangelisierung Lateinamerikas in Gegenwart und Zukunft (Puebla 1979). Hg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz.

L. Boff, Die Neuentdeckung der Kirche. Basisgemeinden in Lateinamerika (Neukirchener) 1980; Ders., Aus dem Tal der Tränen ins Gelobte Land. Der Weg der Kirche mit den Unterdrückten. Düsseldorf (Patmos) 1982. Ders., Kirche: Charisma und Macht. Düsseldorf (Patmos) 1985.

G. Gutiérrez, Die historische Macht der Armen. (Kaiser/Grünewald) 1984. Ders., Theologie der Befreiung, 1973.

C. Vamos, Machen wir uns auf den Weg! Glaube, Gefangenschaft und Befreiung in den peruanischen Anden. Münster 1983.

H. Goldstein, Befreiungstheologie als Herausforderung. Anstöße — Anfragen — Anklagen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung an Kirche und Gesellschaft hierzulande. Düsseldorf 1981.

A. Lorscheider, Parteinahme für die Armen. Rundfunkansprachen aus Brasilien. (Kösel) 1984. Ders., Impulse aus Lateinamerika. Graz (Styria) 1981.

K. Rahner (Hg.), Befreiende Theologie. (Urban TB) 1977.

E. Bonnin (Hg.), Spiritualität und Befreiung in Lateinamerika. Würzburg 1984.

A. Reiser/P. G. Schoenborn (Hg.), Sehnsucht nach dem Fest der freien Menschen. Gebete aus Lateinamerika. Wuppertal-Gelnhausen 1982.

G. Gutiérrez, Wir trinken aus den eigenen Quellen. New York 1984 (noch nicht übersetzt).

R. Frieling, Befreiungstheologien. Studien zur Theologie in Lateinamerika (Bensheimer Hefte 63). Göttingen-Zürich 1985.

N. Greinacher, Die Kirche der Armen. Zur Theologie der Befreiung. München (Piper) 1980.

E. Klinger/R. Zerfaß, Die Basisgemeinden. Ein Schritt auf dem Weg zur Kirche des Konzils. Würzburg (Echter) 1984.

B. Schlegelberger/J. Sayer/K. Weber, Von Medellin nach Puebla. Gespräche mit lateinamerikanischen Theologen. Düsseldorf (Patmos) 1980.
J. M. Bonino, Theologie im Kontext der Befreiung. Göttingen 1977.
Kardinal J. Ratzinger/L. Boff, Dokumente eines Konfliktes um die Theologie der Befreiung. Das Buch „Kirche: Charisma und Macht" in der Diskussion. Publik-Forum-Dokumentation. Januar 1984.
Cl. Boff, Theologie und Praxis. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. München 1983.
G. Hasenhüttl, Freiheit in Fesseln. Die Chancen der Befreiungstheologie. Ein Erfahrungsbericht. Olten 1985.
Cl. Bussmann, Befreiung durch Jesus? Die Christologie der lateinamerikanischen Befreiungstheologie. München 1980.
E. Dussel, Herrschaft und Befreiung. Ansatz, Stationen und Themen einer lateinamerikanischen Theologie der Befreiung. Freiburg (Schweiz) 1985.
H. Assmann/F. J. Hinkelammert/J. V. Pixley/P. Richard/J. Sobrino, Die Götzen der Unterdrückung und der befreiende Gott. Münster 1984.

BISCHOF EGON KAPELLARI

Warum die Kirchen öffnen?

Ein Priester aus der Diözese Gurk-Klagenfurt nahm vor Jahren an einem internationalen Treffen katholischer Priester im weltbekannten evangelischen Kloster Taizé in Frankreich teil. Zum Abschied sagte der dortige Prior Roger Schutz den ca. 200 Teilnehmern: „Bitte sperren Sie, wenn Sie nach Hause kommen, Ihre Kirchen auf!"
Derselbe evangelische Prior schreibt in einem seiner Tagebücher: „Heute verweilte ich durch lange Zeit in der kleinen romanischen Dorfkirche (es ist die katholische Kirche von Taizé) vor einem Tabernakel im Gebet. Dies ist ein bewohnter Ort."
Seit vielen Jahrhunderten wird in den katholischen Kirchen der sakramentale Leib Christi in Brotgestalt über die Dauer der Meßfeier hinaus aufbewahrt: Für den Fall, daß Kranke und Sterbende um die Heilige Kommunion bitten, und für Menschen, die zur Anbetung vor dem Tabernakel einkehren.
Gewiß begegnet uns Christus vor allem im Geschehen der Heiligen Messe. Viele aber wollen das Mysterium der Messe auch nach deren Ende weiter bedenken und betrachten. Sie brauchen Zeit dazu und nehmen sich Zeit. Sie kommen in die Kirche und knien vor dem Tabernakel nieder. Sie sagen „Herr, da bin ich!" oder ein ähnliches Gebet. Sie sehen das Ewige Licht vor dem Tabernakel brennen. In seinem unruhigen Flackern finden sie die Unruhe ihres eigenen Herzens dargestellt und langsam kehrt Ruhe in dieses unruhige Herz ein. Der Beter ist daheim, er fühlt sich geborgen. Halb vergessene Gebete steigen aus seiner Erinnerung auf, vielleicht ein Vers aus einem Psalm wie dieser: „Und müßte ich gehen in dunkler Schlucht, ich fürchte kein Unheil, denn Du bist bei mir."
Manche Menschen kommen nach Jahren erstmals wieder in die Kirche. Sie haben das Beten halb verlernt, aber der Kirchenraum hüllt sie ein wie ein Mantel. Sie spüren die Wahrheit des Wortes von Roger Schutz: „Dies ist ein bewohnter Ort."
Auch Touristen, die zu Hause kaum eine Kirche besuchen, kommen während des Urlaubs in die Kirchen ihres Ferienortes: Nicht immer nur, um Kunst zu betrachten, sondern auch um zu beten.
In den letzten Jahren ist es in vielen Orten leider üblich geworden, die Kirchen nach den Gottesdiensten gleich wieder zu versperren, um Kunstdiebstähle, Einbrüche in Opferstöcke oder andere Entwürdigungen des Gotteshauses zu vermeiden.
Dieses Zusperren hält allerdings nicht nur Diebe fern, sondern auch Beter. Dadurch mindert sich das religiöse Leben in unserem Land. Es wird kälter. Menschen, die die Gräber ihrer Angehörigen besuchen und in der nahen Kirche beten wollen, finden diese verschlossen. So geht es auch Hausfrauen, die mit dem Einkaufen einen Weg zur Kirche verbinden. Solche an der Tür Abgewiesene versuchen es vielleicht noch ein zweites oder drittes Mal und tun es dann nicht mehr.
Selbstverständlich sind wir als Kirche verpflichtet, das kostbare Erbe religiöser Kunst treu zu hüten. Vielmehr noch aber sind wir verpflichtet, kostbare Formen des religiösen Lebens nicht absterben zu lassen. Dazu gehört das private Gebet in den Räumen, die für den Gottesdienst ausgegrenzt und geweiht worden sind, besonders das Gebet vor dem Tabernakel.
„Bitte, sperren Sie Ihre Kirche wieder auf!", hat Roger Schutz den Priestern aus mehreren Ländern zugerufen.
Zu öffnen wären vor allem die Kirchen inmitten der Orte. Wenn nötig, sollte zwischen Tür und Kirchenraum ein Gitter angebracht werden, vor welchem ein Betschemel und

eine Bank stehen. Auch sollte man den zum Gebet Einkehrenden einen Text — etwa einen Eucharistie- oder Pfingsthymnus — zur Einstimmung in das freie Gebet anbieten. Manche Kirchen werden nur stundenweise offen gehalten werden können. Dann aber soll die Zeit der Öffnung an der Kirchentür bekanntgemacht werden.
An jeder versperrten Kirche soll überdies bekannt gemacht sein, an wen man sich wenden kann, um die Kirche besuchen zu können. Dies ist aber wohl nur eine Hilfe für den Kunstfreund. Wer zum Beten kommt, der möchte ja nicht einen Sakristan neben sich haben, der warten muß, bis der Gast die Kirche wieder verläßt.
Eine Kirche, in der nicht mehr oder nur selten gebetet wird, ist wie ein Brunnen ohne Wasser. Öffnen wir füreinander die Quellen lebendigen Wassers.

Ein wichtiges Argument für die Datierung der Evangelien

Wurde das Markusevangelium vor 50 verfaßt?

Das Deutsche Institut für Bildung und Wissen hat sich bereits mehrfach mit der Frage der Datierung der Evangelien beschäftigt. Die Tonbandnachschrift eines Symposiums, das es unter Leitung von Erzbischof Dr. Johannes Joachim Degenhardt und Altpräses D. Hans Thimme zu diesem Problem veranstaltete, fand nicht nur im deutschen Raum große Beachtung. Als eine Art Zwischenbilanz wurde festgestellt, daß die Datierungsfrage viel offener ist, als es in den meisten Einleitungen dargestellt wird, und daß es für die in Deutschland vorherrschende Auffassung einer relativ späten Datierung keine zwingenden Gründe gibt. Allerdings schien auch eine Frühdatierung nicht „beweisbar" zu sein.

Inzwischen scheint es, als ob gewichtige Argumente nun doch eine Frühdatierung erzwingen. In der international renommierten Zeitschrift „Biblica"[1] befindet sich ein Aufsatz von Carsten Peter Thiede unter der Überschrift „7Q — Eine Rückkehr zu den neutestamentlichen Papyrusfragmenten in der siebenten Höhle von Qumran", der im Hinblick auf die Datierungsfrage höchste Beachtung verdient. Der bereits vor Jahren in Gang gekommene Streit zwischen den Papyrus-Experten O'Callaghan und einer Reihe anderer Experten, unter ihnen der Münsteraner Aland, scheint sich immer mehr zugunsten O'Callaghans zu entscheiden. Das jedoch bedeutet, daß wir in den Papyrusfetzen 7Q5 das älteste Fragment eines Markustextes vor uns haben. Es handelt sich dabei um die Verse Mk 6,52-53. Der Papyrusfetzen läßt sich eindeutig auf die Zeit vor dem Jahre 50 datieren.

Der Fund würde für die Datierungsfrage wenig hergeben, wenn es sich um irgendeinen Vers aus Markus handelte, der unter Umständen der sogenannten vormarkinischen Tradition zugerechnet werden könnte, das heißt also um einen Vers, von dem man annehmen kann, daß er schon vor der Abfassung des Markusevangeliums innerhalb der Gemeinde weitergegeben wurde. Gerade das ist jedoch bei dem vorliegenden Text nicht der Fall. Der Vers 6,52 schließt vielmehr die Szene ab, in der Jesus auf dem See wandelt. Der Vers 6,53 leitet eine neue Szene ein, in deren Mittelpunkt Krankenheilungen stehen. Es handelt sich also bei dem Text auf dem Papyrusfetzen 7Q5 um einen gewiß sehr kleinen Abschnitt, jedoch einen Abschnitt, der einen größeren Gesamttext voraussetzt.

Dieser Text war schon in Abschnitte eingeteilt, d. h. durchgestaltet, als er auf dem Papyrus aufgeschrieben wurde. Ein deutlicher Hinweis hierfür ist eine sogenannte Paragraphos in der Zeile 3 des Fragments, das heißt eine Lücke in der Breite von etwa drei Buchstaben, die sich zwischen dem Ende von Vers 52 und dem Anfang von Vers 53 befindet. Zur Einzigartigkeit und Bedeutung dieses Befundes schreibt Thiede: „Die Paragraphos ist als Phänomen seit langem in biblischen und außerbiblischen Handschriften bekannt und kommentiert, sie kennzeichnet einen Sinnabschnitt, eben einen neuen ‚Paragraphen'. Genau dies ist zwischen Mk 6,52 und 6,53 der Fall: Mit Vers 52 endet der Bericht vom in der Nacht auf dem See wandelnden Jesus; in Vers 53 beginnt der Bericht von Heilungen am See Genezareth — und, das sollte vielleicht nicht unerwähnt bleiben, er be-

[1] Biblica 65 (1984) 538—559

ginnt mit και, eine Konstruktion, die so ungriechisch ist, daß sie auf einen aramäischsprachigen Verfasser (Markus) deutet. Man könnte sich also kaum eine charakteristischere Stelle für dieses kleine Fragment wünschen."[2]

Die Kennzeichnung und Aufarbeitung der bisherigen Kontroverse um 7Q5 durch Thiede macht deutlich, daß sich an der Deutung O'Callaghans kaum noch zweifeln läßt. Es kann kein Zweifel sein, daß die damit gesicherte Frühdatierung des Markusevangeliums auch Auswirkungen auf die gesamte synoptische Frage, das heißt auf die Datierung von Lukas und Matthäus hat. Wie das Symposium des Deutschen Instituts für Bildung und Wissen gezeigt hat, sprechen bei Lukas ohnehin bedeutend mehr Argumente für die Früh- als für die Spätdatierung. Die Spätdatierung von Lukas wird zumeist nicht zuletzt damit begründet, daß Lukas Markus voraussetze und daß Markus frühestens in den späten sechziger Jahren geschrieben sei. Dieses Argument entfällt nunmehr, so daß der Frühdatierung von Lukas nichts mehr im Wege steht.

Deutsches Institut für Bildung und Wissen

[2] Ebd., 548.

landauf-landab
Oberösterreichische
Wechselseitige Versicherungsanstalt
Linz, Gruberstraße 32
A-4010 Linz, Postfach 97
Telefon (0 73 2) 27 65 11-0

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Die Wiederherstellung der „großen Disziplin" in der Kirche ist das Ziel des gegenwärtigen Papstes. Diese Linie verfolgt *Johannes Paul II.* mit Hilfe des Leiters der Glaubenskongregation, des deutschen Kardinals Joseph Ratzinger, den „das Gemeinsame in theologischen Fragen" mit dem Papst eng verbindet. Bezüglich der Restauration in der Kirche sagte der intelligente und gewandte Kardinal voriges Jahr, als er im Sommer in Brixen weilte: „Wenn unter Restauration ein Zurückgehen verstanden sein soll, dann ist keine Restauration möglich: Die Kirche geht nach vorn auf die Erfüllung der Geschichte zu, sie blickt nach vorn auf den Herrn. Aber wenn wir unter Restauration die Suche nach einem neuen Gleichgewicht nach den Übertreibungen einer unterscheidungslosen Öffnung zur Welt und den allzu positiven Deutungen einer glaubenslosen und gottlosen Welt verstehen wollen — ja, eine solche ‚Restauration' ist wünschenswert und übrigens schon im Gang."

Hat Johannes Paul II. im November 1982 die katholische Welt mit der Ankündigung eines außerordentlichen Heiligen Jahres verblüfft, so überraschte er im Jänner dieses Jahres mit der Einberufung einer außerordentlichen Bischofssynode. Diese Versammlung, die vom 25. November bis 8. Dezember stattfinden wird, soll 20 Jahre nach dem Konzil Bilanz ziehen und die Weichen für die nächsten Jahrzehnte stellen. Wiederholt hat Johannes Paul II. zu erkennen gegeben, daß er am II. Vatikanischen Konzil festhalten will. Bereits in seiner ersten Ansprache als Papst sagte er, es sei die erste Pflicht seines Pontifikates, „die sorgfältige Durchführung der Konzilsdekrete und Bestimmungen zu fördern, was Wir in ebenso kluger wie aneifernder Weise tun müssen". Was aber Johannes Paul II. von der Kirchenarbeit in den 20 Jahren nach dem Konzil hält, hat er in einer Begegnung mit dem belgischen Episkopat in Mecheln am 15. Mai kundgetan. Dort sagte er, die vom Konzil erarbeiteten Grundprinzipien zur geistlichen Erneuerung seien zum Teil „falsch angepackt, schlecht verstanden und falsch angewendet" worden.

Die Ergebnisse der Bischofssynode vom Herbst 1983 hat der Papst in dem am 11. Dezember 1984 veröffentlichten Dokument „Versöhnung und Buße in der Kirche heute" zusammengefaßt. Auf die Frage, ob dieses Schreiben ein revolutinäres Dokument sei, sagte der Innsbrucker Universitätsprofessor Dr. Georg Vass: „Nein, das Dokument ist eine sehr gute und zeitgemäße Verteidigung der Lehre des Trienter Konzils". Zeitgemäß erschien dem Hochschullehrer vor allem das wiederholte Bestehen auf der zweifachen Dimension jeder Sünde, nämlich der individuellen und der sozialen. Am wenigsten berufen, dieses Schreiben zu kritisieren, war sicherlich die sowjetische Nachrichtenagentur TASS, die in dem Dokument den jüngsten Beweis für den Rechtsdrall in der Führung der katholischen Kirche sah. Wörtlich hieß es in dem TASS-Kommentar: „Nicht zufällig wird dieses Dokument als neuer Schritt des Vatikans nach rechts betrachtet, als Beweis weiteren Abweichens vom ökumenischen Konzil, der Stärkung konservativer Kräfte in der Kirche, die den liberalen Tendenzen im Katholizismus der 60er und 70er Jahre ein Ende bereiten wollen."

Bei der Ernennung von 28 neuen Kardinälen am 25. April sind die großen Überraschungen ausgeblieben, da die sogenannten „freien Plätze" sozusagen ausgeschöpft waren. Überraschend war höchstens der hohe Anteil an Europäern unter den neuen Purpurträgern: 17 der neuen Kardinäle stammen aus dem alten Kontinent und von den je zwei

Afrikanern und Asiaten sind zwei an der römischen Kurie. Auch die Ernennung des österreichischen Kurienbischofs Alfons Stickler kam nicht überraschend. Den aus Neunkirchen stammenden Salesianer berief Papst Paul VI. im Jahre 1971 zum Präfekten der vatikanischen Bibliothek. Im Juli vergangenen Jahres übertrug ihm Johannes Paul II. auch die Leitung des vatikanischen Geheimarchivs.

Daß die vatikanischen Finanzen auf wackeligen Füßen stehen, weiß mittlerweile jeder. Das Budgetdefizit des Heiligen Stuhles belief sich im Jahre 1984 auf rund 58 Milliarden Lire. Für das laufende Jahr rechnen die Experten mit einem Defizit von 63 Milliarden Lire. Dies geht aus einer am 9. März im Vatikan veröffentlichten Pressemitteilung über die Sitzung des „Kardinalrates für die organisatorischen und wirtschaftlichen Probleme des Heiligen Stuhls" hervor. Von der Vatikanbank verlangte der Kardinalsrat Auskünfte über die „freiwillige" Zahlung von 241 Millionen US-Dollar an die Gläubiger der zusammengebrochenen Mailänder Privatbank Ambrosiano. Die Vatikanbank will 51 Prozent ihres Anteiles am Banco di Roma per la Svizzera in Lugano verkaufen, um ihre Schulden gegenüber einem internationalen Bankenkonsortium abzubauen. Dieses Konsortium hatte ihr ein Darlehen von 250 Millionen Dollar zur Verfügung gestellt, um die Gläubiger der zusammengebrochenen Bank Ambrosiano, an der die Vatikanbank maßgeblich beteiligt war, befriedigen zu können.

Mit der Ernennung des erfahrenen Journalisten Joaquin Navarro-Valls zum neuen Vatikansprecher Anfang dieses Jahres hoffen viele auf einen neuen Kurs in der Medienpolitik des Vatikans. Navarro-Valls, der dem „Opus Dei" angehört, ist zum Unterschied von seinem Vorgänger Pater Panciroli nicht mehr mit anderen Verwaltungsaufgaben belastet. Er kann sich daher voll den 230 beim Vatikan akkreditierten Journalisten aus aller Welt widmen.

In *Italien* hat die Abgeordnetenkammer am 20. März mit großer Mehrheit das neue Konkordat mit dem Vatikan gebilligt. Der 14 Punkte umfassende Vertrag hat nicht nur die katholische Religion als Staatsreligion abgeschafft und die Geldzuweisungen des Staates an die Kirche aufgehoben, sondern auch den Eltern das Recht gegeben zu entscheiden, ob ihre Kinder in staatlichen Schulen Religionsunterricht erhalten sollen oder nicht. Während anderswo so tiefgreifende Veränderungen wahrscheinlich zu einem Kulturkampf geführt hätten, kam es in Italien — abgesehen von einem leisen Murren der Bischöfe, über deren Köpfe hinweg die Verhandlungen geführt worden sind — kaum zu einem Widerstand.

Mit Recht hat Johannes Paul II. am 11. April beim Kongreß der italienischen Katholiken in Loreto den „Prozeß der Verweltlichung" in der italienischen Gesellschaft beklagt. Entschieden appellierte das Kirchenoberhaupt an alle Italiener, „für das höchste nationale Wohlergehen eng zusammenzustehen" und dann, wenn die „Christen aufgerufen sind, eine verantwortungsvolle Wahl zu treffen", dies auch zu tun. Diese päpstliche Ermahnung einen Monat vor den italienischen Kommunalwahlen haben viele als eine Wahlempfehlung für die Christdemokraten empfunden. Die Schlagzeile der linksunabhängigen Zeitung „La Republica" lautete: „Wojtyla bläst zur Attacke", und die Tageszeitung der außerparlamentarischen Linken „Il Manifesto" schrieb: „In Loreto eröffnete Wojtyla den Wahlkampf der DC". Prompt schlug dann auch bei den Wahlen das Pendel zugunsten der Christdemokraten aus, die in Rom nach langen Jahren kommunistischer Vorherrschaft wieder die Partei der relativen Mehrheit wurden.

Das öffentliche Leben in *Österreich* stand in den vergangenen Dezemberwochen ganz im Zeichen einer schweren Auseinandersetzung um das geplante Donaukraftwerk bei Hainburg. In seiner traditionellen Fernsehbotschaft zum Jahreswechsel ging Kardinal

König auf den Konflikt ein und sagte wörtlich: „Man kann . . . einer jungen Generation den Respekt nicht versagen, wenn sie . . . beweisen will, daß sie fähig ist, über sich hinauszudenken in eine Zukunft, die wir Älteren — ihrer Meinung nach — heute zerstören". Zu einer „kritischen Selbstbesinnung" der Österreicher über die „persönlichen und gemeinsamen Versäumnisse" vor und in der NS-Zeit rief derselbe Kardinal am 12. Mai bei einem feierlichen Dankgottesdienst im Wiener Stephansdom anläßlich des Jubiläums „40 Jahre Zweite Republik" und „30 Jahre Staatsvertrag" auf.

Im Jubiläumsjahr zu ihrem 200jährigen Bestehen organisierten die Diözesen Linz und St. Pölten hervorragende Ausstellungen. Das ehemalige Benediktinerstift Garsten beherbergt die oberösterreichische Landesausstellung über die Entwicklung der oberösterreichischen Kirche und des Bistums Linz. Den Besucher der Schau beeindruckt nicht nur der Grabstein der Christin Ursa aus Wels und der Reliquienschrein der Lorcher Märtyrer, sondern auch der Bischofsstab von Franz Joseph Rudigier. Der aus Vorarlberg stammende Rudigier wurde in der liberalen Ära zum großen Verteidiger der Linzer Kirche, wofür er manche Unannehmlichkeit in Kauf nehmen mußte. Dem Diözesanjubiläum von St. Pölten sind zwei Ausstellungen gewidmet, und zwar jene im Karmelitenhof in St. Pölten über „Staat und Kirche in Österreich von der Antike bis Joseph II." und die in der Minoritenkirche in Krems über „200 Jahre Diözese St. Pölten". In dieser letzteren Schau besticht vor allem das sakrale Kunsthandwerk vom Klassizismus bis zur Moderne.

Im Februar gedachten die Katholiken der *Bundesrepublik Deutschland* auf vielfältige Weise des 100. Geburtstages Romano Guardinis. Dem aus Verona stammenden Kulturphilosophen und Mentor der Jugendbewegung blieb wie vielen das Mißtrauen offizieller kirchlicher Stellen über Jahrzehnte hinweg nicht erspart, obwohl ihn einzigartige Treue gegenüber der Kirche charakterisierte.

Der Nestor der katholischen Soziallehre, Professor Oswald von Nell-Breuning, vollendete am 8. März sein 95. Lebensjahr. Ohne die Instruktion der Glaubenskongregation zur Theologie der Befreiung vom vergangenen Herbst zu nennen, betonte der Soziologe von Weltruf in einem Artikel in den „Stimmen der Zeit", daß, solange man Marx und Marxismus pauschal verwerfe, man auch das bestreite, worin diese recht hätten. Auf diese Weise setze man sich aber selbst ins Unrecht. Großes Aufsehen erregte vor allem in den deutschsprachigen Ländern ein Artikel des „Osservatore Romano" vom 26. Februar, der mit ungewohnt harten Worten das vor zwei Jahren erschienene Buch von Karl Rahner und Heinrich Fries „Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit" angriff. Nach Meinung des an sich unbekannten Artikelschreibers, des Dominikanerpaters Daniel Ols, stehen die Verfasser des sicherlich etwas gewagten Buches ganz klar außerhalb der katholischen Rechtgläubigkeit. In einem Beitrag für den in Koblenz erscheinenden „Rheinischen Merkur" warf anschließend Professor Fries Pater Ols vor, die Ökumene „auf den St.-Nimmerleins-Tag" zu verlegen und „an ihr ernstlich gar nicht interessiert" zu sein. Inzwischen gab Ols bekannt, daß er den Beitrag „auf Bitten der Hierarchie" verfaßt habe.

Für die Einberufung eines neuen Konzils hat sich in *Frankreich* der Erzbischof von Paris, Kardinal Jean-Marie Lustiger, ausgesprochen. Befragt zu der im Herbst bevorstehenden außerordentlichen Bischofssynode vertrat Lustiger gegenüber der Pariser Tageszeitung „Le Figaro" die Ansicht, das II. Vatikanum sei, als es beendet wurde, bereits „überholt" gewesen, da es nicht weit genug gegangen sei. Aus dieser Sicht müsse es in „konziliarem Geist" zurückgelassen und möglicherweise ein Drittes Vatikanisches Konzil einberufen werden. Überrascht war man in Frankreich im Jänner über einen Brief des Präfekten der

Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, an den Vorsitzenden der Französischen Bischofskonferenz, Bischof Jean Vilnet. Darin wird Kritik geübt an der schon überarbeiteten Fassung eines französischen Katechismus und die Bischofskonferenz aufgefordert, einen landesweit verbindlichen Katechismus zu verfassen.

Freude erregte im katholischen Lager die Nachricht von einer anglikanischen Gemeinde in *Großbritannien*, die gemeinsam mit ihrem Geistlichen zum katholischen Glauben übertreten will. Wie im März bekannt wurde, hat der Erzbischof von Birmingham, Maurice Couve de Murville, bereits ein offizielles Gesuch der Gemeinde um Umwandlung in eine Personalpfarre an den Vatikan gerichtet. Überhaupt wurde die Wiedervereinigung von Anglikanern und Katholiken in letzter Zeit besonders energisch betrieben. Aber die Lehre des Jurisdiktionsprimates und der Unfehlbarkeit des Papstes bietet nach wie vor das größte Hindernis, so daß die Wiedervereinigung der beiden Kirchen nicht in greifbarer Nähe liegt.

Trotz heftiger Proteste der *irischen Kirche* hat das Parlament jenes Staates im Februar mit 83 gegen 80 Stimmen ein Gesetz angenommen, das den freien Verkauf empfängnisverhütender Mittel an alle Personen über 18 Jahre erlaubt. Dazu schrieb wenig respektvoll die „Financial Times", das Abstimmungsergebnis im irischen Parlament bedeute einen historischen Einschnitt im „vielleicht letzten Land, das der Vatikan hält".

In den *USA* machte die vatikanische Warnung an Ordensleute, die eine von der kirchlichen Moral abweichende Abtreibungserklärung in der „New York Times" unterschrieben haben, Schlagzeilen. Einige rebellierende Ordensfrauen gaben zu verstehen, daß sie ihren seit langem intern in Frage gestellten kanonischen Status aufzugeben gedenken.

Johannes Paul II. begann am 26. Jänner seine sechste Reise nach *Lateinamerika*, die ihn nach Venezuela, Ecuador, Peru und Trinidad-Tobago führte. Vor fast 1,5 Millionen Menschen in Caracas hat der Papst betont, daß Empfängnisverhütung, Abtreibung und Euthanasie mit dem christlichen Glauben unvereinbar sind. Mit besonderem Nachdruck erklärte er, daß nach der Kirchenlehre jede eheliche Vereinigung grundsätzlich die „Übermittlung des Lebens" ermöglichen müsse. „Deshalb sind Empfängnisverhütung und Sterilisierung zum Zwecke der Empfängnisverhütung immer unerlaubt." Mit aller Entschiedenheit lehnte der Papst in Peru die Lösung der sozialen Konflikte „mit den Mitteln des Hasses und des Todes" ab. In Ayacucho, wo die Bewegung „leuchtender Pfad" sich zur Revolution freizuschießen versucht, rief Johannes Paul II.: „Ich bitte euch im Namen Gottes: Ändert euren Weg, noch ist es Zeit!"

Anfang Mai ist das unter vatikanischer Vermittlung ausgehandelte Grenzabkommen zwischen Argentinien und Chile über den Beagle-Kanak an der Südspitze des lateinamerikanischen Kontinents in Kraft getreten. Die Außenminister beider Länder tauschten im Vatikan im Beisein des Papstes die Ratifizierungsurkunden aus. Johannes Paul II. bezeichnete diesen Anschluß der langen Kontroverse und die vatikanische Vermittlung als beispielhaft für die Beilegung auch anderer Konflikte in Lateinamerika.

Im April hat der Papst das Rücktrittsgesuch des 76jährigen Erzbischofs von Olinda und Recife in Brasilien, Helder Camara, angenommen. Da die Option des mutigen Oberhirten für die Armen nicht nur eine Frage der Predigt, sondern vor allem der Praxis ist, verehren ihn die Millionen in den Favelas wie einen Heiligen.

Bereits am 20. März hat die Glaubenskongregation in einer Erklärung verschiedene theologische Äußerungen des brasilianischen Franziskanerpaters Leonardo Boff in seinem Buche „Kirche: Charisma und Macht" als unvereinbar mit der kirchlichen Lehre bezeichnet. Dieses Urteil hat der Theologe sogleich angenommen, weil er, wie er sagte,

es vorziehe, mit der Kirche seinen Weg zu gehen, als allein mit seiner Theologie zu stehen. Als dann die Glaubenskongregation und die Kongregation für die Orden im Mai Boff ein Jahr Redeverbot auferlegten, löste dies in manchen Kreisen Bestürzung aus. In einer Stellungnahme der Missionszentrale der Franziskaner für den deutschsprachigen Raum hieß es, man stehe „ratlos vor diesem völlig unerwarteten Schritt der beiden Kongregationen".

Eines der ersten wichtigen Ereignisse dieses Jahres in *Ägypten* stellte die Freilassung von Patriarch Schenudah III. dar. Am 7. Jänner konnten sechs Millionen ägyptische Kopten zum ersten Mal seit drei Jahren wieder ihre Weihnacht nach dem alten Julianischen Kalender zusammen mit ihrem Oberhirten begehen. Dieser war im Dezember 1981 von Sadat abgesetzt und in ein Wüstenkloster verbannt worden.

Im *Sudan* fand im April ein Aufstand gegen die Willkürherrschaft des seit 16 Jahren regierenden Numeiri statt. Es ist zu hoffen, daß die neuen Militärs mit General Dahab an der Spitze die fanatische Islamisierungspolitik des Südens, wo 40 Prozent der Gesamtbevölkerung dem Christentum und Naturreligionen angehören, überprüfen.

Aus den Dürregebieten Afrikas kommen immer noch Schreckensmeldungen über unvorstellbare Hungerkatastrophen. Es ist sicherlich eine der wichtigsten Pflichten der satten europäischen und nordamerikanischen Christen, noch mehr Soforthilfe und Hilfe zur Selbsthilfe für Afrika zu leisten.

Johannes Paul II. richtete wiederholt Friedensappelle an die Verantwortlichen im *Libanon*, wo anscheinend jeder gegen jeden kämpft. Als die drusischen Milizen Ende April den Küstenstreifen zwischen Damour und Sidon südlich von Beirut besetzten, flüchteten Tausende von Christen in panischer Angst vor Massakern nach Südosten. Während der Westen den Mohammedanern Moscheen baut, werden in islamischen Ländern die Christen vertrieben oder zumindest als Bürger zweiter Klasse behandelt.

China stattete Mutter Teresa im Jänner einen zweitägigen Besuch ab. Die 74jährige Nonne folgte einer Einladung der unabhängigen „Patriotischen Kirche", die sich 1957 von Rom getrennt hatte. Mutter Teresa hofft, daß ihre Schwestern nach China kommen können, um dort sich der Ärmsten der Armen anzunehmen.

Erfreuliche Nachrichten erreichen uns aus *Südkorea*. Dort sind in der Diözese Inchon im vergangenen Jahr 8574 Menschen zum katholischen Glauben übergetreten.

Bezüglich *Rußland* fragt man sich, was die Christen von dem neuen Parteichef im Kreml zu erwarten haben. Bisher hat sich Michail Gorbatschow in ideologischen Fragen zurückgehalten. Am 27. Februar empfing Johannes Paul II. den sowjetischen Außenminister Gromyko zu einer zweistündigen Unterredung. Zu den behandelten Themen hieß es von vatikanischer Seite lediglich, man habe über „den Frieden in der Welt und die Lage der Katholiken in der UdSSR" gesprochen. Der Vatikansprecher Navarro-Valls schilderte die Atmosphäre als „nicht herzlich, aber freundlich". Journalisten, die unter Hinweis auf die anwesende Schweizer Garde Gromyko scherzhaft fragten, ob dies eine gefährliche Armee sei, antwortete der Außenminister: „Wir wissen, daß es die am wenigsten gefährliche Armee der Welt ist".

In *Polen* machte der Popieluszko-Prozeß großes Aufsehen. Am 7. Februar verurteilte das Gericht in Thorn die beiden ranghöchsten Angeklagten Grzegorz Piotrowski und Adam Pietruszka wegen vorsätzlichen Mordes an dem oppositionellen Priester zu je 25 Jahren Gefängnis. Allein die Tatsache, daß offizielle Angehörige der Sicherheitspolizei auf der Anklagebank saßen, war einmalig. Ebenso einmalig war es, daß in Anwesenheit der gesamten Weltpresse die Machenschaften der polnischen Geheimpolizei enthüllt wurden.

Unter der Schirmherrschaft von Staats- und Parteichef Todor Schiwkoff fanden in *Bulgarien* die Methodiusfeiern statt. Von der Nationalpresse wurde der Slawenapostel zum „Vorkämpfer gegen Faschismus und Kapitalismus" hochgejubelt. In der *Tschechoslowakei* hingegen sah sich der Prager Kardinal Tomasek gezwungen, gegen die staatlichen Maßnahmen bezüglich der Feiern zum 1100. Todestag des hl. Methodius beim Staatspräsidenten Husak zu protestieren.
Mit einem Sühne- und Versöhnungsgottesdienst hat die Berliner Bischofskonferenz in der *DDR* in der Ost-Berliner St.-Hedwigs-Kathedrale an den 40. Jahrestag des Kriegsendes erinnert. In seiner Predigt sagte der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal Joachim Meisner, Rüstung zum Krieg sei Diebstahl, da sie den Armen das nötige Brot zum Leben nehme.

2. Der Vatikan und die Unbeschuhten Karmelitinnen

Der Karmelitengeneral Johann Soreth († 1471) gab 1452 einer klösterlichen Vereinigung von Frauen in Geldern die Regel und das Kleid seines Ordens. Noch im gleichen Jahr bestätigte Papst Nikolaus V. diese Gründung der Karmelitinnen oder des Zweiten Ordens U. L. Frau vom Berge Karmel und gewährte den Nonnen die Privilegien der Klarissen und der Dominikanerinnen. Der neue Orden verbreitete sich rasch. Neue Häuser entstanden vor allem dort, wo es bereits Karmeliten gab. Mit der Zeit ließ jedoch die Zucht nach und selbst die Klausur wurde nicht mehr eingehalten. In Anlehnung an die Tradition der karmelitischen Einsiedler und der Reform ihres Ratgebers Petrus von Alcántara gründete die hl. Theresia von Ávila 1563 das Kloster San Josè in Ávila und nach dessen Vorbild 17 andere Klöster für unbeschuhte Karmelitinnen. Von nun an unterschied man die unbeschuhten Karmelitinnen von den beschuhten bzw. reformierten von denen der milderen Observanz. Die Reform der hl. Theresia drang bald nach Belgien, Frankreich, Polen und Österreich. Dem Orden der unbeschuhten Karmelitinnen gehören zahlreiche durch Heiligkeit hervorragende Frauen an, z. B. Theresia vom Kinde Jesu († 1897), deren „Geschichte einer Seele" weltweite Beachtung gefunden hat.
Nachdem das II. Vatikanische Konzil die Ordensgemeinschaften zu einer zeitgemäßen Erneuerung aufgerufen hatte, erarbeitete das Generaldefinitorium der Unbeschuhten Karmeliten für den Zweiten Orden U. L. Frau vom Berge Karmel eine neue Verfassung, die Papst Paul VI. 1977 für fünf Jahre ad experimentum bestätigte. Obschon das Experiment positiv ausfiel, forderten ca. 120 der 800 Klöster die Aufrechterhaltung der Ordensregeln von 1581 und wandten sich mit Unterstützung des Opus Dei an den Papst. Daß sich Johannes Paul II. auch direkt um die Ordensdisziplin kümmert, hat er schon 1981 bewiesen, als es um die Wahl eines neuen Ordensgenerals der Jesuiten ging.
Mit Schreiben vom 15. Oktober 1984 teilte Kardinalstaatssekretär Agostino Casaroli dem Ordensgeneral der Unbeschuhten Karmeliten mit, daß die Kongregation für die Ordensleute vom Papst den ausdrücklichen Auftrag erhalten habe, die endgültigen Statuten für den weiblichen Zweig zu verfassen. Dieser Brief, der im Ton hart und in einigen historischen Aussagen fragwürdig ist, hat nun bei der Familie des Karmel Bestürzung ausgelöst. Der Ordensgeneral meinte in einem Schreiben an die Ordensfrauen: „Für die große Mehrheit des Ordens, Schwestern und Brüder, kommen diese Anordnungen des Papstes ohne Zweifel überraschend und unerwartet. Ich kann mir denken, daß für viele von Euch der Schmerz groß und die Versuchungen schwer sind."

3. Die Papstreise in die Beneluxländer

Nicht ohne Sorge bestieg Papst Johannes Paul II. am 11. Mai das Flugzeug, das ihn in die Niederlande brachte. Die holländische Polizei hatte zahlreiche Hinweise auf Attentatspläne bekommen. In Amsterdam wurden sogar Plakate aufgehängt, die demjenigen eine hohe Belohnung versprachen, der den Papst erschießen würde. Holland, ein kleines aber hochentwickeltes Land, war noch vor 20 Jahren ein Bollwerk des Papsttums. Dann aber begann eine unterscheidungslose Öffnung zur Welt hin, die Rom nicht mehr akzeptieren konnte. So ernannte der Vatikan nur noch solche Bischöfe, die einen konservativen Kurs steuerten und nicht auf den Wunschlisten der einheimischen Gremien standen. Damit erreichte aber Rom, daß viele Gemeinden nur noch zäher an ihren vermeintlichen Idealen festhielten. Aufregung gab es in der holländischen Kirche, als Anfang dieses Jahres die Ernennung des neuen Oberhirten von Den Bosch, des 62 Jahre alten Salesianers Jan ter Schure, bekannt wurde, der nicht der geistigen Richtung vieler Priester des Bistums entsprach.

Gleichgültig bis ablehnend reagierten nun viele Holländer auf den Papstbesuch. Vor dem Messezentrum von Utrecht standen nur wenige hundert Menschen, als Johannes Paul II. am 12. Mai dort eintraf. In einer Diskussion mit Laien am 12. Mai in Utrecht wurde Johannes Paul II. zum ersten Mal auch mit massiver Kritik an der Haltung der Kirche gegenüber Frauen, unverheiratet Zusammenlebenden, Homosexuellen und verheirateten Priestern konfrontiert. Die Vorsitzende einer Frauenorganisation des Bistums Groningen wich am Schluß des Diskussionsbeitrages vom genehmigten Text ab und stellte die Frage: „Gehen wir auf glaubwürdige Weise mit der befreienden Botschaft des Evangeliums um, wenn mit einem ausgestreckten Zeigefinger gepredigt wird statt mit ausgestreckter Hand?" Am Rande der Veranstaltung kam es in jenen Stunden in Utrecht zu Zusammenstößen zwischen der Polizei und den Papstgegnern.

Am 13. Mai fand die Begegnung zwischen dem Papst und dem niederländischen Ministerpräsidenten Lubbers in Den Haag statt. Lubbers wies in seiner Ansprache auf die „nicht nur geographische Distanz zwischen den Niederlanden und Rom" hin. Der Christdemokrat meinte, zwischen dem Vatikan und der niederländischen Bevölkerung müsse erst Vertrauen hergestellt werden. Rom scheine doch sehr weit weg zu sein, und das Wort Rom rufe bei vielen hierzulande „eine reservierte Haltung, manchmal sogar Mißtrauen wach."

Als Johannes Paul II. am 14. Mai in Luxemburg eintraf, wurde er von der Bevölkerung des Großherzogtums im Gegensatz zu den Niederlanden herzlich empfangen. Die Tageszeitung „Luxemburger Wort" würdigte den Papstbesuch als ein „Jahrhundertereignis".

Obschon die Aufnahme des Papstes auch in Belgien sehr freundlich war, gab es auch dort Kritik. So sagte Frau Anne-Marie Gilson, die Verantwortliche der katholischen Aktion der Landfrauen Belgiens zu Johannes Paul II.: „Der Prunk, der Ihre Reisen umgibt, gefällt mir nicht".

Diese Pilgerreise des Papstes in die Beneluxstaaten war sehr schwierig. Nichtsdestoweniger ist sich Johannes Paul II. selbst treu geblieben und hat sich, „gelegen oder ungelegen", für die Wiederherstellung der „großen Disziplin" in der Kirche eingesetzt.

Das aktuelle theologische Buch

Ein Bistum im Spiegel seiner Bischöfe

Aus Anlaß des 200jährigen Bestehens der Diözese Linz hat sich ein knappes Dutzend anerkannter Fachleute unter Federführung von Rudolf Zinnhobler zusammengetan, um die Geschichte dieses oberösterreichischen Kirchensprengels im Spiegel seiner Bischöfe darzustellen.[1] Die Beiträge — zwölf in sich geschlossene Lebensbilder, dazu eine biographische Skizze über den seit 1982 wirkenden Oberhirten Maximilian Aichern — sind in sauberer wissenschaftlicher Manier gearbeitet, ohne auf gute Lesbarkeit und Allgemeinverständlichkeit zu verzichten. Abgerundet werden die Biographien durch sorgsam ausgewählte Porträts der einzelnen Bischöfe sowie durch die Darstellung ihrer Wappen in Wort und Bild. Soweit keine hinlänglichen Vorarbeiten zur Verfügung standen, haben sich die Autoren der Mühe eingehender archivalischer Forschung unterzogen, was sich nicht allein im „wissenschaftlichen Apparat" dokumentiert, sondern auch im recht unterschiedlichen Umfang der Beiträge. Daß dabei die Art und Weise der Darstellung variieren mußte, je nach zeitlicher Nähe beziehungsweise Distanz zu den vorgestellten Persönlichkeiten, versteht sich von selber. Und wenn auch die chronologische Abfolge von Bischofsbiographien noch keineswegs die Geschichte eines Bistums ausmacht, so scheinen an ihnen zumindest die wichtigsten Ereignisse und Strömungen auf dem wechselvollen Weg einer Ortskirche durch die Jahrhunderte auf; im vorliegenden Buch umso mehr, weil über das bloß Biographische hinaus stets die übergreifenden Zusammenhänge, die politischen und gesellschaftlichen Begleitumstände und nicht selten auch die konkreten Verhältnisse diverser kirchlicher Institutionen (Pfarreien, Klöster, Vereine . . .) zur Sprache gebracht sind. Der zeitliche Bogen spannt sich dabei von der Bistumsgründung im Zeichen des josephinischen Staatskirchentums über die kirchliche Restauration und die Auseinandersetzungen mit dem Liberalismus im 19. Jahrhundert bis hin zu den tiefgreifenden Umbrüchen im Gefolge der beiden Weltkriege und zur kirchlichen Neuorientierung nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil.

Die Geburtsstunde des Bistums Linz — es umfaßt im wesentlichen das seit dem 8. Jahrhundert zum Großbistum Passau gehörige Territorium des heutigen Bundeslandes Oberösterreich — ist wie die der Nachbardiözese St. Pölten aufs engste verknüpft mit den vom aufgeklärten Staatskirchenrecht und seiner Forderung nach Deckung von Landes- und Bistumsgrenzen diktierten Diözesanregulierungsplänen Kaiser Josephs II. In konsequenter Verfolgung dieser Zielsetzung verfügte der Monarch am 15. März 1783, zwei Tage nach dem Tod des Passauer Fürstbischofs Leopold Ernst Grafen von Firmian, die sofortige Abtrennung der ober- und unterennsischen Gebiete von Passau und die Errichtung selbständiger Bischofssitze zu Linz und St. Pölten. Unverzüglich und ohne jede Verständigung mit den zuständigen kirchlichen Instanzen wurden vom Kaiser auch die neuen Bischöfe nominiert, für „Linz und ganz Oberösterreich" *Ernest Johann Nepomuk Reichsgraf von Herberstein* (1783/85—1788), der bisherige Passauer Offizial in Wien. Die kanonische Errichtung der Diözese Linz ließ freilich noch bis zum Januar 1785 auf sich warten, und erst am 1. Mai dieses Jahres wurde Herberstein in der ehemaligen Jesuitenkirche, die man inzwischen zur Kathedrale bestimmt hatte, feierlich inthronisiert. Seine nur dreijährige Regierungszeit war dann getragen von dem redlichen Bemühen, die schwelenden Konflikte mit der Mutterdiözese Passau und den politischen Instanzen zugunsten des neuen Bistums zu lösen. Wiewohl konzessionsbereit, erwies sich der Bischof als eine Persönlichkeit, die den Einmischungsversuchen des josephinischen Staatskirchentums tatkräftig zu wehren suchte und die kirchlichen Interessen ebenso umsichtig wie zäh verfolgte.

Eine durchgreifende Konsolidierung der Verhältnisse sollte freilich erst unter Herbersteins Nachfolger gelingen, dem aus Weil der Stadt gebürtigen Schwaben *Joseph Anton Gall* (1788—1807). Vormals Schuloberaufseher für alle deutschen Schulen Niederösterreichs und Domscholaster bei

---

[1] ZINNHOBLER RUDOLF (Herausgeber), *Die Bischöfe von Linz.* (424 Seiten, 5 Farbtafeln, 13 Abb.) Oberösterreichischer Landesverlag, Linz 1985. Ppb. S 398,—.

St. Stephan in Wien, erwies sich der in seiner Lebensführung recht schlichte und bescheidene Oberhirte ganz im Sinne einer gemäßigten Aufklärung als besonderer Förderer von Katechese, Predigt und Liturgie. In seine Amtszeit fällt auch die Gründung der „Theologisch-praktischen Monatsschrift" (1802) und des Linzer Priesterseminars, dem Gall Beträchtliches aus eigenen Mitteln zukommen ließ. Und bereits 1791 hatte der Bischof mit der Zuweisung der aufgehobenen Stifte Garsten, Gleink und Mondsee die Umwandlung der ursprünglichen Gelddotation in eine Realdotation erreicht. Nimmt man dies alles zusammen, so kann Gall mit Fug und Recht als der „eigentliche Organisator des Bistums Linz" bezeichnet werden. Die Regierung seines Nachfolgers, des bisherigen Gurker Generalvikars *Sigismund Ernst Graf von Hohenwart* (1809/14—1825), stand zunächst ganz im Zeichen der napoleonischen Wirren. Da sich Pius VII. in jahrelanger Gefangenschaft befand, konnte die päpstliche Bestätigung des vom Kaiser nominierten Oberhirten erst im Dezember 1814 erfolgen. Bis dahin hatte Hohenwart die Diözese im Amt eines domkapitelschen Generalvikars geleitet und die Weihehandlungen von Nachbarbischöfen vornehmen lassen. Als Bischof legte er großes Gewicht auf die regelmäßige Visitation seines Sprengels, der während der napoleonischen Kriege viel gelitten hatte. Und wenn Hohenwart auch den josephinischen Ideen lebenslang positiv gegenüberstand, so leitete er seine Diözese doch in kirchlichem Geist. Dabei haben dem greisen Oberhirten die aufkeimenden religiösen Bewegungen der „Pöschlianer" und „Boosianer" besondere Sorge bereitet: erstere eine zu allerhand Exzessen neigende Gruppierung um den in Braunau am Inn, später in Ampflwang tätigen Kaplan Thomas Pöschl; letztere die Anhängerschaft des frommen Sailerschülers Martin Boos aus Schwaben, der als Pfarrer von Gallneukirchen 1810 unter den Verdacht des Sektierertums geraten war und 1816 Österreich verlassen mußte. Im Jahr darauf konnte Bischof Hohenwart vermittels einer Visitation in den Dekanaten Frankenmarkt und Vöcklabruck zwar viele „Pöschlianer" zur Umkehr bewegen. Aber weder er noch sein Nachfolger Ziegler vermochten es, die Anhänger von Boos im Schoße der Kirche zu halten.

Mit Bischof *Gregorius Thomas Ziegler* (1827—1852) — ein Schwabe wie Gall, ehedem Benediktiner zu Wiblingen bei Ulm, dann theologischer Lehrer in Linz und Wien und schließlich fünf Jahre Bischof von Tarnow in Galizien — hob auch für Oberösterreich die Ära der kirchlichen Restauration an. In Wien hatte Ziegler nämlich Anschluß gefunden an jenen Kreis strengkirchlich gesinnter Männer um Klemens Maria Hofbauer, die bei aller Verschiedenheit der Herkunft und Beweggründe das gemeinsame Ziel verband, den Rationalismus der Aufklärung durch eine neue, vom Geist der Romantik beseelte Frömmigkeitshaltung zu überwinden und der Kirche im Kampf gegen die Übersteigerung der Staatsallmacht durch engen Anschluß an den Heiligen Stuhl ihre Freiheit zu sichern. Dementsprechend richtete er als Oberhirte von Linz sein Hauptaugenmerk auf die Eindämmung aufklärerischen Gedankenguts und auf die Heranbildung eines romtreuen Klerus im baulich erweiterten Priesterseminar, dem seit 1848 auch ein erstes Knabenseminar zur Seite trat. Die Tendenzwende hin zur kirchlichen Restauration spiegelte sich alsbald in dem monastischen Frühling, der nun für die ganze Diözese anbrach, oder in der für sich sprechenden Tatsache, daß die Linzer Jesuitenkirche 1841 auch römischerseits als Domkirche bestätigt wurde. Wenig pastorale Klugheit zeigte Ziegler im Umgang mit den „Boosianern" zu Gallneukirchen, und auch sein entschiedenes, aber vergebliches Veto gegen die Errichtung einer evangelischen Kirche in der Bischofsstadt wurde weit über die Diözese hinaus mit Befremden registriert. Im Umbruchsjahr 1848 hat der alte und schon fast erblindete Oberhirte allerdings mit erstaunlicher Hellsichtigkeit die Chancen der Revolution für die Kirche erkannt und sie unverzüglich im Sinne eines Mündigwerdens und größerer Unabhängigkeit vom Staat zu nutzen gewußt. Die Konstituierung des Linzer „Katholikenvereins" im Oktober 1848, eine Serie weiterer Vereinsgründungen in den folgenden Jahren und diverse jetzt ins Leben gerufene Presseorgane, so besonders die Theologisch-praktische Quartalschrift, sind nur die beredtesten Zeugnisse für eine stärkere Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben und für die geistige Profilierung des oberösterreichischen Katholizismus, der dann mit dem Konkordat von 1855 auch die vertragliche Absicherung seiner errungenen Freiheiten erhielt.

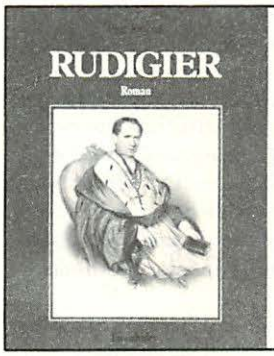
So stand der Amtsantritt von Zieglers Nachfolger *Franz Joseph Rudigier* (1853—1884) unter recht günstigen Voraussetzungen. Da die engen Fesseln des Staatskirchentums weithin gelöst waren

und die kirchliche Restauration schon in vielen Bereichen Wurzel geschlagen hatte, konnte sich der junge tatkräftige Vorarlberger, dessen bisheriges Wirken in verschiedenen kirchlichen Ämtern hauptsächlich dem Bistum Brixen gegolten hatte, zunächst ganz der Seelsorge widmen. Die Fülle der diesbezüglichen Maßnahmen, angefangen von der Verlegung der theologischen Lehranstalt ins Priesterseminar über die Förderung der katholischen Lehrerbildung und die Aufnahme neuer Ordensgemeinschaften bis hin zu seinen zahlreichen Pfarrvisitationen und Hirtenschreiben, kann hier nicht detailliert zur Sprache gebracht werden. Nur daß der Bau der monumentalen neugotischen Kathedrale von Linz mit dem Patrozinium der Unbefleckten Empfängnis Mariens hauptsächlich von Rudigier initiiert wurde, soll noch erwähnt sein; desgleichen sein energisches Eintreten für das vom Liberalismus so heftig attackierte Konkordat. In diesem Zusammenhang kam es 1869 sogar zu gerichtlichen Schritten gegen Rudigier, die aber letztlich hinführten zur Gründung des katholischen Volksvereins und Preßvereins (1870) und damit zu der vom Bischof bewußt intendierten Sammlung der katholischen Kräfte. Die starke politische Position, wie sie die Katholisch-Konservativen in Oberösterreich und darüber hinaus alsbald errangen, sollte auf Jahrzehnte hin mehr oder minder stabil bleiben, wennschon sie nicht immer klug genutzt wurde. Die Amtsperiode von Rudigiers Nachfolger *Ernest Maria Müller* (1885—1888) — im vorliegenden Buch recht ausführlich behandelt — läßt gewiß mancherlei Neuansätze und Kurskorrekturen erkennen, etwa das Bemühen um eine Milderung der politischen Gegensätze. Doch in nur drei Regierungsjahren und wegen seiner angegriffenen Gesundheit vermochte der vormalige Professor der Moraltheologie dem Bistum keine nachhaltige Prägung zu geben. Ganz anders stellt sich demgegenüber die Amtszeit von Bischof *Franz Maria Doppelbauer* (1889—1908) dar. Noch unter Rudigier zum Konsistorialsekretär bestellt und von diesem ausdrücklich als Nachfolger gewünscht, setzte der gebürtige Waizenkirchener die Rudigier-Linie schier nahtlos fort. Dies gilt nicht nur für seine zahlreichen Maßnahmen zur Förderung des Priesternachwuchses, der Lehrerbildung und des Vereinskatholizismus, sondern ebenso für die politische Haltung, die ausgesprochen konservativ akzentuiert war und dem Lager der Christlichsozialen wenig Verständnis entgegenbrachte. Auch daß Doppelbauer den Seligsprechungsprozeß für Rudigier eingeleitet hat, dessen Schriften herausgab und sich tatkräftig für die Vollendung des Mariä-Empfängnis-Domes einsetzte, weist in die gleiche Richtung.

Unter Bischof *Rudolph Hittmair* (1909—1915) aus Mattighofen, langjähriger Professor der Pastoraltheologie und Regens des Priesterseminars, kam 1911 endlich die schon vom Vorgänger geplante Diözesansynode zustande, deren Beschlüsse teilweise bis in die jüngste Vergangenheit herein wirksam bleiben sollten. Ansonsten galt seine besondere Hirtensorge dem katholischen Vereinswesen und vor allem karitativen Einrichtungen. Bezeichnend für das pastorale wie sozialkaritative Engagement des Bischofs ist nicht zuletzt die Tatsache, daß er sich 1915 beim Besuch von Kriegsgefangenen das tödliche Fleckfieber geholt hat. In der langen Regierungszeit von *Johannes Maria Gföllner* (1915—1941) aus Waizenkirchen, wie sein Vorgänger zuvor Professor der Pastoral an der theologischen Diözesanlehranstalt, vollzogen sich die tiefgreifendsten politischen Umbrüche unseres Jahrhunderts, und sie haben den an sich prinzipientreuen Regierungsstil des von hoher Amtsauffassung erfüllten Bischofs nicht selten ins Zwielicht geraten lassen, auch wenn die gegenwärtige Forschungslage ein abschließendes Urteil noch verbietet. Mit dem Ende der Monarchie konnte sich Gföllner innerlich nie abfinden, und da er eindeutig im konservativen Lager stand und insbesondere eine Zusammenarbeit der Christlichsozialen mit den Sozialisten ablehnte, kam es in den zwanziger und beginnenden dreißiger Jahren zu fortgesetzten Konflikten mit der Landeshauptmannschaft. Im Herbst 1933 maßgeblich am Beschluß der österreichischen Bischofskonferenz zum Rückzug des Klerus aus der aktiven Politik beteiligt, hat der Linzer Bischof wenige Monate später durch die Entpolitisierung des Volksvereines das Ende der Christlichsozialen Partei Oberösterreichs mit herbeigeführt. Wie in der Politik zeigte Gföllner auch in den Bereichen von Schule und Ehe wenig Gespür für das in einer Demokratie Mögliche und Durchsetzbare. Allerdings hat ebendieser kompromißlose Verfechter konservativer Ideen 1933 als einziger österreichischer Bischof vor dem Nationalsozialismus öffentlich gewarnt, und im Umbruchsjahr 1938 war es wiederum der Linzer Oberhirte, der den bischöflichen Aufruf zur Volksabstimmung zwar unterzeichnete, aber diesen nicht im Diözesanblatt publizierte. Auch scheiterte an seiner Verwei-

gerung der Unterschrift ein „Abkommen zwischen Staat und Kirche in Österreich", das die Kirche dem Regime praktisch ausgeliefert hätte (Juli 1938). Freilich, zu eigentlichem Widerstand gegen das nationalsozialistische Regime konnte sich der alte, physisch wie psychisch gebrochene Oberhirte nicht mehr aufraffen. Ihn hat der flexiblere Kapitularvikar und Weihbischof *Joseph Calasanz Fließer*, der Gföllner dann als Bischof (1946—1955) nachfolgte, mit mehr Geschick zu leisten versucht. Und Fließer war es auch, dem nach der Stunde Null die Leitung des geistlichen und materiellen Wiederaufbaus der Diözese aufgetragen war, hierin ab 1949 tatkräftig unterstützt von seinem Koadjutor und Nachfolger im bischöflichen Amt *Franz Sales Zauner* (1956—1980).
Mit Bischof Zauner und dem in einem eigenen Beitrag vorgestellten Generalvikar und Weihbischof *Alois Wagner* (1969—1982) springt die Szenerie aus der historischen Perspektive endgültig auf die zeitgenössische Naheinstellung über. So tun die Autoren gut daran, von ihnen wie vom derzeitigen Linzer Bischof Maximilian Aichern nur biographische Skizzen vorzulegen und die wichtigsten innerdiözesanen Vorgänge während ihrer Amtszeit zu schildern, auf Wertungen aber zu verzichten. Denn auch der Kirchenhistoriker ist kein Prophet. Er kann nur zeigen, wie die Wege von rückwärts hereinlaufen in die Gegenwart. Daß dies allen Autoren des Buches in gewiß unterschiedlichem, aber insgesamt erfreulichem Maße gelungen ist, wird der Leser zu schätzen wissen. Nur an einer Stelle darf man der Bescheidenheit des Herausgebers, der selber drei gewichtige Beiträge verfaßt hat, nachhelfen: Das Werk ist nicht bloß „erste Materialsammlung" für eine künftige Bistumsgeschichte (S. 10), sondern zu einem Gutteil schon diese selbst und darüber hinaus ein wertvoller Beitrag zur Geschichte Oberösterreichs in den zurückliegenden zweihundert Jahren.

Regensburg *Karl Hausberger*



Paul Kovarik, **RUDIGIER** – Roman
300 Seiten, 23 Illustrationen, Leinen, geb. AS 280,—
Franz Joseph Rudigier, am 7. April 1811 im hintersten Winkel des Montafons geboren und am 29. November 1884 in Linz im Ruf der Heiligkeit gestorben, wirkte als Bischof von Linz in Wort und Tat mutig und entschlossen zur Festigung des katholischen Glaubens.
Der Autor setzt dem Bekennerbischof in der Form des biographischen Romans ein verdientes Denkmal.
WILHELM ENNSTHALER VERLAG, A-4402 STEYR

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 (81 2 82)
glasmalerei

Umweltethik

AUER ALFONS, *Umweltethik.* Ein theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion. (304.) Patmos, Düsseldorf 1984. Brosch. DM 34,—.

Die Tatsache, daß es mit der Umwelt in zunehmendem Maße Probleme gibt, wird uns mehr und mehr bewußt, und zwar unübersehbar seit dem Ölschock Anfang der siebziger Jahre und seit dem immer deutlicher sichtbar werdenden Baum- bzw. Waldsterben in den achtziger Jahren. Ob es sich nun bloß um mehr oder weniger kurzfristige Probleme handelt, die wir mit den uns geläufigen technischen Mitteln früher oder später in den Griff bekommen werden, oder ob nicht doch schon eine echte Bedrohung gegeben ist, bleibt noch offen und umstritten. Angesichts dieser unklaren Situation ist man für jeden Beitrag dankbar, der versucht, die Voraussetzungen der derzeitigen Verhältnisse zu erhellen, um von daher möglicherweise auch Fingerzeige für eine Abhilfe oder für Auswege zu finden.

Umso größer ist die Erwartung, wenn ein Altmeister der Moraltheologie und Vertreter einer dem neuzeitlichen Denken aufgeschlossenen Richtung ein Werk mit dem Titel „Umweltethik" publiziert, das sich als „theologischer Beitrag zur ökologischen Diskussion" versteht. Er, der „über Jahre hinweg den Prozeß der ökologischen Bewußtseinsbildung mitvollzogen" hat, entwirft — wie bereits der Klappentext ankündigt — ein durchaus „eigenständiges ‚Modell' verantworteten Umweltverhaltens" im Horizont des christlichen Verständnisses des Menschseins. Für Auer ist, im Unterschied zu den heute gängigen Analysen, die geistesgeschichtliche Wurzel der Umweltkrise weniger in der übersteigerten Anthropozentrik der Neuzeit zu finden als im dualistischen Denken, das den Anthropozentrismus der Neuzeit ermöglichte, indem es zwischen dem Menschen als alleinigem Subjekt und der Natur als bloßem Objekt unterschied; das führte dazu, „daß die Anwendung der ethischen Kategorien auf den Menschen eingeengt wurde, während die Natur aus dem Bereich der ethischen Verantwortung ausgeschlossen und damit der willkürlichen Verfügung des Menschen ausgeliefert" (51) werden konnte.

Auers Buch ist ein Lehrstück der Integration von abstrakt-theoretischer und praktisch-angewandter Ethik, indem zuerst die theoretischen Unterscheidungskriterien geliefert werden, die dann anhand sachlich-konkreter Anwendungsbeispiele einer Prüfung auf ihre Tragfähigkeit hin unterzogen werden.

Anhand der ökologischen Fragen wird auf fast alle wesentlichen Fragen des Glaubens eingegangen. Das Buch gliedert sich in zwei Teile. Im ersten, „Modell eines ökologischen Ethos" überschriebenen Teil, sucht er nach anfänglichen allgemein-ethischen Vorüberlegungen grundsätzlicher Art anhand der Themen Umweltschutz, Kernenergie und Wirtschaft die heutigen Probleme und die in naher Zukunft einer Lösung harrenden Fragestellungen nicht nur sachlich, sondern auch in ethischer Hinsicht so darzustellen, daß der Leser daraus eine fundierte Grundlage für sein eigenes Denken und Handeln gewinnen und auch — aufgrund der Einbeziehung anderer Positionen — auf vom Autor abweichende Stellungnahmen kommen kann.

Dies betrifft auch Auers These der Anthropozentrik, wonach letztlich doch „alles dem Menschen und seiner Existenz (dient) und darin zu seinem Daseinssinn (kommt)" (57). Das gleiche gilt auch für den mißverständlichen Anspruch des Menschen, eine „Sonderstellung" bzw. einen „Alleinvertretungsanspruch im Kosmos" zu haben, der aus der ausschließlichen Befähigung gerechtfertigt wird, „die Verantwortung für alles Lebendige" (55) übernehmen zu können, was m. E. sehr problematisch ist. Es fragt sich, ob nicht doch besser eine Ökozentrik bzw. eine Biozentrik als Überbegriff über bloßen Biologismus wie auch Anthropozentrismus, die ein prinzipielles Lebensrecht für alles Leben innerhalb des ganzen Kosmos, das Vermeiden vermeidbaren Schmerzes und die höchstmögliche Lebensqualität allen Lebens einschließt, zu vertreten sein wird. Auer selbst findet m. E. unausgesprochen zu einem ähnlich übergreifenden Gesichtspunkt, wenn er von einer recht verstandenen Anthropozentrik Askese, „Freiheit zum Verzicht" (63), fordert, oder wenn er betont, daß Verweigerung des Anspruchs der Natur Verwirrung und Zerstörung bewirkt und dem von ihm vertretenen anthropozentrischen Prinzip widerspricht. Nur zustimmen kann man Auers Forderungen einer „Ehrfurcht vor der Natur", „Rationalität" und „Genügsamkeit", die er sogar zum „strengen Gebot" (74—77) erklärt, sowie seinen Ausführungen über die Bedeutsamkeit beschei-

dener und maßvoller Ernährung und Haushaltsführung, Vermeidung und möglichste Wiederverwertung des Mülls, über Gartenarbeit, Landbau und umweltschonenden Verkehr (83—86). Zurecht ordnet er die ökonomischen Interessen den ökologischen Gegebenheiten und Grenzen unter, weil „Wirtschaft und Technik nicht Selbstwerte, sondern Dienstwerte" (96) sind: „Das Kriterium der Maximierung des Fortschritts muß dem Kriterium der Optimierung des menschlichen Daseins untergeordnet werden" (97).

Andererseits zeigt sich bei Auer doch wieder ein zu rascher Optimismus, wenn er sich der Ansicht anschließt, „daß mit dem Wachstum der Bevölkerung und des Einkommens auch die brauchbaren Ressourcen wachsen" (92), ohne sogleich darauf hinzuweisen, daß gerade dieser Umstand in den letzten Jahrzehnten zu den Umweltbedrohungen geführt hat. Auch wenn ein sofortiger Wachstumsstopp schwer denkbar ist, so ist es doch ebenso schwer „denkbar, daß wir erst am Anfang eines entscheidenden technischen und wirtschaftlichen Durchbruchs stehen" (93), zumindest nicht im Sinne bislang forcierter Technik und Wirtschaft. Zu optimistisch erscheint es mir auch, daß sich Auer mit den der Zeit gebotenen Sicherheitsauflagen für Atomreaktoren trotz des Anführens einer Fülle von widerstreitenden Argumenten schließlich doch zufrieden gibt, wobei er erstaunlicherweise die strengere Position R. Spaemanns als Tutiorismus disqualifiziert (128) und nicht hinreichend bedenkt, daß die individuellen und sozialen Spannungen und Krisen der Menschen der Gegenwart ein gewichtiger Indikator dafür sind, wie verantwortlich mit den modernen Hochtechnologien umgegangen werden kann. Demnach kann für eine bestimmte Zeit eine Technologie indiskutabel sein, auch wenn sie in sich nicht als schlecht und als sittlich nicht absolut unerlaubt bewertet werden muß.

Ähnlich vorschnell optimistisch erscheinen mir Auers Ausführungen über die Problematik der derzeitigen, an der Maximierung statt Optimierung ausgerichteten Wirtschaft. Die Tatsache, daß niemand „mit Sicherheit nachweisen" (140) kann, ob wir nicht schon in etlichen Jahrzehnten an unsere ökologischen Grenzen kommen könnten, sollte uns bereits heute an eine „radikale Kursänderung" denken lassen, damit wir zu gegebener Zeit kein böses Erwachen erleben müssen. Auer entwertet zu rasch sogenannte „alternative" Wirtschaftsprojekte als utopisch, als Phantome und Trugbilder. Denn auch wenn derartige „Alternativen" die bisherigen Wirtschaftsformen nicht einfach ablösen werden, so dürften sie diese doch in einer nicht unerheblichen Weise beeinflussen und verändern, wie man vereinzelt bereits jetzt beobachten kann. Unabhängig von diesen unterschiedlichen Einschätzungen der Vorgänge finden sich aber auch hier zahlreiche beherzigenswerte Grundsätze und Bemerkungen, wie: „Nur wo die Entfremdung abgebaut wird, kommt Lust am Leben und an der verantwortlichen Gestaltung der Verhältnisse auf"; oder: „Nur aus der Erfahrung der Zugehörigkeit zu einer kleinen Gemeinschaft und zugleich zur umfassenden Menschheitsfamilie kann sich eine Einstellung herausbilden, in der man nicht einfach nimmt, was man haben kann, sondern sich aus dem Gefühl des Dazugehörens die notwendigen Begrenzungen auferlegt, damit nicht Entwicklungsländer und nachfolgende Generationen dem Elend preisgegeben sind" (151).

Dennoch hält Auer seinen weltzugewandten Fortschrittsoptimismus konsequent bis zum Ende seines Buches durch. Während „der Mensch in früheren Phasen der Geschichte für seine Selbstverwirklichung mehr auf den Weg nach innen verwiesen (war), auf Glaube, Meditation, philosophische Reflexion, Askese, Caritas", sei dies seit der Neuzeit nur mehr „durch das Medium der Weltverwirklichung zu erreichen". Die Forderung nach einer Reintegration des Menschen in die Natur hält er für „naiv und illusionär" (289), gleichzeitig brandmarkt er „utopische Weltverbesserungsträume" als Flucht, die „unter Einsatz aller technischen Mittel blindlings an ihre Verwirklichung herangeht" (295).

Einen nicht ganz so zwiespältigen Eindruck hinterläßt das Kapitel über die Strategien alternativen Wirtschaftens. Auch wenn wir auf Technik nicht verzichten können, sollte unsere Zukunft nicht in die Richtung einer technischen Synthese von Industrie und Ökologie gehen, weil dann auch Psyche, Bio- und Ökosphäre technisiert würden (160). Stattdessen sollte über die Forcierung von dualen Arbeits- und Wirtschaftsformen ein Kompromiß zwischen Ökonomie und Ökologie erzielt werden, wobei diese nicht einfach zu einem Aspekt jener reduziert würde, sondern sich eine dritte Möglichkeit abzeichnen könnte. Hiebei würden bei verringertem Wirtschaftswachstum

Ressourcen gespart, energie- und rohstoffsparende Investitionen getätigt sowie Selbsthilfeeinrichtungen nicht bloß die öffentlichen Belastungen reduzieren, sondern auch eine nicht zu unterschätzende ergänzende und subsidiäre Aufgabe erfüllen; Arbeitslosigkeit könnte reduziert oder überwunden und nicht entfremdende Arbeit gewonnen werden. Nicht zuletzt könnte ein vielseitiger sozialer, kultivierender und humanisierender Effekt erzielt werden.

Auch im zweiten Teil, in dem es Auer um „Grundaussagen einer Theologie der Schöpfung" geht, bleibt die eingeschlagene Denkrichtung erhalten. Die Mitschuld des Christentums an der verhängnisvollen ausbeuterischen Entwicklung in der Neuzeit sieht er nicht darin gelegen, daß Christen dazu geschwiegen oder gar daran Anteil genommen hätten, sondern vielmehr dadurch bedingt, daß sie in Opposition zur neuzeitlichen Freiheitsgeschichte getreten seien und von daher keine positiven Mitgestaltungsmöglichkeiten gehabt hätten (207 f). Diese zweifellos richtige, aber wohl nicht den einzigen „Kernpunkt der ökologischen Problematik" (208) treffende Erklärung ermöglicht Auer jedenfalls die Verfolgung seiner These der Anthropozentrik. Es fallen Sätze wie: „Gott teilt sich dem Menschen mit, der Natur nur, insofern sie der geschichtliche Daseinsraum des Menschen ist" (194); die „Schöpfung (habe) keinen anderen Grund . . . als die auf den Menschen sich ausrichtende Liebe Gottes" (202); der Segen Gottes gelte bloß der Menschheit (199; vgl. Gen 1,22.28); die Ps 104,14 f erwähnten Pflanzen wachsen ausschließlich für den Menschen (210); der Kosmos steht „im Horizont des Menschen, nicht mehr der Mensch im Horizont des Kosmos" (211); die biblischen Schöpfungsgeschichten stellen fest, „daß die ganze übrige Welt allein auf den Menschen als höchstes Schöpfungswerk Jahwes hingeordnet ist" (211). Auch die Gottebenbildlichkeit des Menschen und der Herrschaftsauftrag über die Tiere müssen nicht anthropozentrisch gedeutet werden, weil ja alles, wie Auer selbst betont, im Dienste der „Wohnstatt Gottes" (217) steht. Es ist mir auch nicht verständlich, weshalb „die subhumane Welt ihre volle Bedeutung (erst) aus ihrer Bezogenheit auf den Menschen erhält" (220), wo es doch so vieles gibt, das keine Bezogenheit auf den Menschen hat. Ich meine zwar auch, daß eine Anthropozentrik ökologische Gesichtspunkte integrieren kann, von einer Ökozentrik — wie auch von der biblischen Theozentrik — wird sie allerdings gesprengt und in diese integriert, wie sich ja auch menschliche Hinwendung zu Gott wohl nur über verantwortliche Weltgestaltung vollziehen kann, was Auer selbst andeutet (222). Mit der Betonung der „Verwurzelung in der Einheit der Schöpfung und der umgreifenden gegenseitigen Partizipation alles Geschaffenen" wendet sich Auer selbst schließlich zurecht gegen einen „anthropozentrischen Hochmut" (224), der sich darin äußert, daß „sowohl das Bevölkerungswachstum als auch die technisch-ökonomische Produktion weithin außer Kontrolle geraten sind", daß wir in ökonomisch-technischer Hinsicht noch immer eine unbegrenzte Expansion verfolgen, die „mit Sicherheit eine Perversion des menschlichen Schöpfungsauftrags dar(stellt), weil sie das reine ‚Mehr-Haben' und nicht das ‚Mehr-Sein' erstrebt". All diese „verhängnisvollen Auswirkungen der Hyperaktivität der gegenwärtigen technisch-ökonomischen Zivilisation" machen trotz offensichtlich positiver Wirkungen „doch offenkundig, daß der Mensch das Maß verloren hat und die negativen Tendenzen sich deshalb überdimensional auswirken konnten" (235 f).

Hinsichtlich der theologischen Einordnung des Umweltthemas vertritt Auer zurecht die Auffassung, daß die Umwelt keine bloße Angelegenheit der Schöpfungsordnung darstellt, sondern vielmehr eine christozentrische Sinnbestimmung aufweist. Er begnügt sich daher nicht mit der Angabe der einschlägigen alttestamentlichen Texte, sondern sucht auch neutestamentliche Schriftstellen (vor allem Kol 1,15—20; Eph 1,9 ff) für die Thematik fruchtbar zu machen und kommt dabei zu dem bemerkenswerten Ergebnis, daß die christliche Weltsicht der Botschaft Jesu entsprechend „weder anthropozentrisch noch kosmozentrisch", sondern „radikal theozentrisch" (242) orientiert ist. Auch wenn das Heilshandeln Gottes und Christi ganz auf den Menschen hin zentriert ist, bezieht sich diese theo- bzw. christozentrische Sinnbestimmung nicht bloß auf den Menschen, sondern auf die ganze Schöpfung (bzw. den Kosmos, das All) und ist insofern doch auch kosmozentrisch. Sogar der Kirche kommt ein mittlerischer Dienst der Versöhnung nicht bloß für den Christen bzw. die Menschen, sondern auch für die ganze Schöpfung zu. Sie ist recht verstanden der Ort der Versöhnung und der beginnenden bzw. vorweggenommenen Einheit der ganzen Schöpfung mit Gott, „die Arche der neuen Schöpfung". Insofern ist das christliche

Menschen- und Weltbild nicht durch Angst, Pessimismus und Verzweiflung gekennzeichnet, sondern durch den Aus- und Vorblick auf das Leben danach, das durch die Auferstehung Jesu Christi bereits begonnen hat und mit der „Auferstehung des Leibes" die Hoffnung auf die „Einbringung der konkreten Geschichte in die absolute Zukunft" (292 f) meint. Zwar ist das gegenwärtige Leben des Menschen durch Zerrissenheit und Unfrieden gekennzeichnet, durch die Versuchung von der Schlange, die „ihm in Aussicht stellte, die Dinge der Welt bis ins letzte hinein erkennen und über sie verfügen zu können" (276). Christlicher Glaube ist aber trotz aller gegenwärtigen Bedrohung, alles Entsetzlichen und Zerstörerischen, zuversichtlich, daß keine zweite Flut mehr kommen werde.

Auers Konzeption ist zweifellos eine beachtliche, optimistische und ermutigende Leistung, die viel für sich hat, aber auch ihre Kritiker und Gegner finden wird. Aber gerade auch darin dürfte seine Stärke liegen, daß er es nicht scheut, seinen eingeschlagenen Weg mutig weiter zu verfolgen und insofern mit Sicherheit nicht nur Impulse, sondern Anstöße im vollen Sinne des Wortes bietet für die bedrängenden ökologischen Fragen der Gegenwart. Das leicht lesbare Buch könnte so ein zwar unkonventioneller, aber dafür umso wertvollerer Beitrag für viele suchende und fragende Menschen unserer Zeit sein.

Graz *Alois Wolkinger*

Besprechungen

HEILIGE SCHRIFT

SEIDL THEODOR, *Tora für den „Aussatz"-Fall.* Literarische Schichten und syntaktische Strukturen in Levitikus 13 und 14. (Münchner Universitätsschriften, Kath. Fakultät, Bd. 18). (XI, 266.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1982. Kart. DM 32,—.

Vorliegende Arbeit wurde im SS 1982 von der Kath. theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München als Habilitationsschrift angenommen. Die Professoren J. Scharbert und W. Richter haben als Begutachter sie jedenfalls positiv beurteilt. Was soll man aber zu einer schwierigen Habilitationsschrift in Kürze sagen? Wem die von Richter entwickelten Fachausdrücke für Textaufschlüsselung nicht geläufig sind, muß wohl zuerst eine neue Sprache lernen. Die der Untersuchung vorangestellte Umschrift des hebräischen Textes wird folgendermaßen gekennzeichnet: „Sie (die Umschrift) bildet als objektsprachliche Transkription den Bezugspunkt zu den nachfolgenden literarkritischen Analysen und steht in Korrespondenz zu den morphosyntaktischen Transkriptionen, die als metasprachliche Transkriptionen den syntaktischen Analysen . . . vorangestellt sind" (3).

Den Untersuchungsgang hier auch nur annähernd vorzustellen, ist unmöglich. Jedenfalls möchte man meinen, daß bei diesem wissenschaftlichen Aufwand (mit 780 Anmerkungen unter dem Strich) eine wesentlich neue Erkenntnis zutage gefördert worden sei. Dem ist aber nicht so! In der Schluß-Zusammenfassung (Synthese, 243) heißt es, daß damit die Ergebnisse der bisherigen Literarkritik bestätigt werden. In den beiden Kapiteln Levitikus 13/14 sei ein Kernstück anzunehmen, das von verschiedenen, zeitlich nachgeordneten Verfassern überarbeitet worden sei. Die Anzeichen solcher „nachschaffender, überarbeitender Hände" (67) könne man am Text aufspüren. — Das Ziel der Untersuchung ist also die Aufhellung des Vorher — oder des Werdeganges des Textes. Ob aber die „nachschaffenden Hände" in der Jetztgestalt des Textes etwa ein Kunstwerk schufen, wird überhaupt nicht untersucht. Vf. hätte bloß im Casus Lev 13,4—6 den Wortbestand nach: a) Art des Aussatzes — b) Funktion des Priesters — c) Entscheid für den Kranken, auszuheben brauchen und wäre damit auf das kunstvoll gebaute Modell der erhöhten Tetraktys gestoßen; denn in dieser im Text selbst vorgegebenen Dreiteilung treten zugleich die Teilwerte des Modells in Sicht (32 + 23 + III = 55 + III = 58). (Vgl. mein Buch *Baupläne des Wortes.* Einführung in die biblische Logotechnik. Herder 1974, 50) — Wenn Vf. meint, Rendtorf habe den Text auf ein Prokrustesbett eingezwängt (1), welches Kennwort soll man dann seinen Untersuchungen geben!?

Graz *Claus Schedl*

RUBINKIEWICZ RYSZARD SDB, *Die Eschatologie von Hen 9—11 und das Neue Testament.* Aus dem Polnischen übersetzt von Herbert Ulrich. (Österreichische Biblische Studien, Bd. 6). (175.) Öst. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1984. S 188.—/DM 27,—/sfr 23,—.

Die vorliegende Arbeit wurde am 24. II. 1981 von der Theol. Fak. der Kath. Universität Lublin als Habil-Schrift angenommen. Vf. versieht seither den Lehrstuhl für „Intertestamentliche Literatur". Dazu gehört der große Bereich der Pseudepigraphen und Apokryphen. Das Buch Henoch wurde von der alten Kirche fast wie ein kanonisches Buch eingeschätzt. Bis zur Auffindung des aramäischen Henoch unter den Handschriften aus den Höhlen am Toten Meer (Qumran) standen der Forschung nur die griechische und äthiopische Übersetzung zur Verfügung. Vf. konzentriert sich nun auf den neuen aramäischen Text.

Im I. Kap. versucht er mit Hilfe der literarkritischen Methode die einzelnen Textformen nach ihrer Ursprünglichkeit zu überprüfen. Der Vorzug wird der aramäischen Fassung zugesprochen. Im II. Kap. wird die Eschatologie von Henoch 9—11 näher analysiert und im III. Kap. die Wirkung auf ntl Texte nachgewiesen (Mt 22,13; 1 Petr 3,19; 2 Petr 2,4; Jud 6; Offb 20,2—3). Obwohl das Buch mit wissenschaftlicher Akribie geschrieben ist, kann es vor allem jenen empfohlen werden, die sich ein klareres Urteil über den Einfluß des Henochbuches auf die ntl Schriften bilden möchten. Die vorliegende Habil-Schrift bringt tatsächlich neue Perspektiven auf diesem Gebiet.

Graz *Claus Schedl*

DEUTSCHE BIBELGESELLSCHAFT (Hg.), *Die Bibel nach der Übersetzung Martin Luthers.* Standardausgabe (1308.) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985. Kart. DM 15,50/Geb. DM 16,80.

Die von der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Bund der Evangelischen Kirche in der DDR herausgegebene revidierte Fassung der Lutherbibel 1984 steht am Ende eines langen Prozesses der Revision, der Mitte des vorigen Jh. begonnen und nach mehreren Unterbrechungen in diesem Jh. stufenweise abgeschlossen wurde: 1964 das Alte Testament, 1970 die Apokryphen (deuterokanonische Schriften), 1984 das Neue Testament. Der vorliegende Text bleibt, so Landesbischof E. Lohse in der Vorrede, so eng wie möglich bei der Fassung Martin Luthers, doch ist bei der Überarbeitung darauf geachtet worden, daß der Urtext genau wiedergegeben wird und der sprachliche Ausdruck für heutige Leser verständlich ist. Die Lutherbibel soll auch in Zukunft ein einigendes Band der evangelischen Christenheit deutscher Sprache bleiben.

Für die neue Textfassung wurden Umfang und Überschriften der Sinnabschnitte neu festgelegt. Wichtige Bibelworte (Kernworte) sind durch halbfetten Druck hervorgehoben. Anmerkungen beziehen sich nur auf Erläuterungen der Übersetzung. Die Eigennamen wurden weitgehend den ökumenischen Loccumer Richtlinien angeglichen, Ausnahmen (vgl. Anhang 45—48) berücksichtigen die evangelische Tradition und Frömmigkeit (z. B. Hiob, Prediger, Hesekiel . . .). Der Anhang enthält ausführliche Sach- und Worterklärungen (5—44), ein Stichwortverzeichnis (59—77) sowie Zeittafeln zur biblischen Geschichte und zur Überlieferung des Textes.

Auch wenn ein begründetes Urteil nur aus einem langen Umgang sowohl mit der alten als auch der neuen Lutherbibel möglich scheint: der erste Eindruck ist der einer gut gelungenen Vermittlung, die bei aller Rücksicht auf Verständlichkeit und Lesbarkeit doch vieles von der Faszination und Sprachkraft Luthers bewahrt hat — als bleibende Herausforderung für jede deutsche Bibelübersetzung.

So ist viel vertrautes Wort- und Sprachgut beibehalten: die Stiftshütte (Ex 33, 7 u.ö.) für das Offenbarungszelt (EÜ), der herzliche Ton des "Liebhaben" im Hauptgebot Dtn 6,4; das „Es ist alles ganz eitel" Pred 1,2; 12,8; die hochpoetische Formulierung aus Ps 46,5: „Dennoch soll die Stadt Gottes fein lustig bleiben, mit ihren Brünnelein, da die heiligen Wohnungen des Höchsten sind" oder die ins Liedgut eingegangenen Worte aus Ps 34, 2; 92,2; 106,1 u. a. Luthers Leidenschaft für Gottes Wort spricht aus Mi 6,8: „Gottes Wort halten" für Rechttun. Röm 10,17 betont die Herkunft des Glaubens aus der Predigt (vgl. auch Luthers Vorliebe für Predigen in Jes 40,2). An Stellen, wo die Treue zum Urtext eine Abweichung von Luther fordert, bewahren Anmerkungen Luthers Formulierungen, so zu Ijob 19,25f oder zu Jes 28,19: „Allein die Anfechtung lehrt aufs Wort merken" — ein bleibend gültiges Wort!

Da die wertvollen Indices zahlreiche Hinweise auf deuterokanonische Bücher enthalten, würden vielleicht nicht bloß Katholiken, sondern auch evangelische Christen für den Einschluß der Apokryphen in die Standardausgabe dankbar sein. Es bleibt auch zu wünschen, daß nach Abschluß der Arbeit an zwei großen offiziellen Bibelübersetzungen in deutscher Sprache, der Einheitsübersetzung und der revidierten Lutherbibel, die Kirchen das Anliegen einer ökumenischen Vollbibel nicht aus den Augen verlieren, zumal im Zusammenhang mit der EÜ nach manchen anfänglichen Schwierigkeiten mit der ökumenischen Übersetzung der Psalmen und des gesamten Neuen Testamentes bereits ein höchst bedeutsamer Schritt gesetzt wurde. Darüber hinaus wird sich die Frage einer jüdisch-christlichen Bibelübersetzung als Anliegen der Zukunft stellen.

Die revidierte Lutherbibel sollte neben der EÜ auf dem Studiertisch katholischer Theologen und Bibelleser nicht fehlen.

Graz *Johannes Marböck*

KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas.* Ein Beitrag zur lukanischen Redaktion. (ÖBS 3). (331.) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1981. Kart.

Die Habilitationsschrift des heutigen Professors in Luzern, Schüler des Wiener Neutestamentlers Jakob Kremer, geht der wichtigen Frage nach, wie der gebildete hellenistische Heidenchrist Lukas die urchristlichen Überlieferungen vom exorzistischen Wirken Jesu aufgenommen, bearbeitet und theologisch ausgestaltet hat. Nach einer knappen Würdigung der Forschungsgeschichte reflektiert Kirchschläger die erforderlichen methodischen Schritte und zeigt an, daß er für Lk die Zweiquellentheorie als Arbeitshypothese zur Bestimmung der Herkunft des Traditionsstoffes voraussetzt, daß Lk also auf Mk aufbaut und auf Q.

Die Studie kommt zum Ergebnis: Abgesehen von stilistischer Glättung und Straffung ist Lukas bestrebt, die Heilsbedeutung und Heilungsmacht der Person Jesu herauszustellen. Die dämonischen Erkrankungen (nach damaliger Auffassung) ordnet er in die Gattung des menschlichen, durch die Sünde verursachten Unheils ein und weist darauf hin, daß Jesus jeden Menschen im Unheil durch sein Wort, durch den gläubigen Anschluß an seine Person und durch die Gabe des Hl. Geistes, der vor allem durch die Taufe vermittelt wird, zu helfen vermag. Dabei bezieht Jesus auch seine Mitarbeiter und Beauftragten, ebenso wie alle Christen, in seine Heilungsaufgabe ausdrücklich mit ein. Weil Jesus der Sohn des guten Vatergottes ist, kann er auch dort helfen, wo jedes

menschliche Helfenwollen versagt. Denn Gott will, daß alle Menschen das Heil erlangen und heil werden.
K. stellt fest: „Angesichts der heute vielfach gestellten Frage nach dem Bösen, nach Krankheiten und Dämonen, insgesamt nach unverständlichen Phänomenen der Natur und des menschlichen Lebensbereichs verkündet Lukas eine zuversichtliche Botschaft. Jesus hat mit geisterfüllter Kraft und Vollmacht all diese Gefangenheit, dieses Leid überwunden. Krankheit und Unheil kann (auch heute!) in Jesus gewandelt werden zum Heil" (276). In Bezug auf die heutige Situtation merkt K. an: „Damals wie heute vertraut der an Christus glaubende Mensch, daß Jesus sich gegenüber all jenen Phänomenen, die bedrohlich, undeutbar sind und die in die Sphäre des Geisterhaften, des Dämonischen gerückt werden, als machtvoll erweist" (277). K. schließt aber zugleich aus, konkrete Hinweise aus der lukanischen Bearbeitung und Verkündigung zur Behandlung solcher Fälle abzuleiten. Nach ihm ist Jesu Handeln nicht Deutung von Unheil und Krankheit, vielmehr Zeichen für den Anbruch des Reiches Gottes.
An dieser Stelle nun fängt das Fragen an: Ist das damals als dämonisch Verstandene heute dasselbe wie das „Unerklärliche" von Leid, Übel und Krankheit? Kann man darauf allgemein mit dem Glauben an Jesu Hilfsbereitschaft antworten? Oder muß man das damals Dämonische heute im Sinne von psychischen oder ideologisch oder gesellschaftlich bedingten geistigen Schädigungen und Erkrankungen deuten? Hier zeigt sich, daß es für eine theologisch und pastoral verantwortliche Auslegung heute nicht genügt, Lukas' Deutungsversuche des sog. Dämonischen zu verstehen, es ist vielmehr erforderlich, entsprechend der Grundeinstellung des Lukas zur Jesusüberlieferung heute neue Elemente seelsorglich-ganzheitlicher, soteriologischer Deutung aufzuzeigen, die helfen, die exorzistischen Befreiungstaten Jesu als religiöse Möglichkeiten zu verstehen, die heute aus personaler Entfremdung und Versklavung heilen. Diese soteriologische Methodenreflexion wird in dieser Arbeit leider nur in unzureichender Form geleistet. Die eigentliche Frage müßte ja für einen pastoral verantwortlichen Exegeten heute lauten: Wie würde Lukas heute diese Traditionen zuversichtlich und hilfreich zur Sprache bringen, um so dem Glauben seine befreiende Macht in unserer Zeit und Situation zurückzugeben?
Passau *Otto Knoch*

DEISSLER ALFONS, *Wer bist du, Mensch?* Die Antwort der Bibel. (96.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 11,50.

A. Deisslers „Grundbotschaft des Alten Testaments" ist ein Klassiker, ein kompaktes Handbuch für jeden biblischen Interessierten geworden. Mit großem Interesse greift man drum auch nach der jetzt angebotenen kurzen „biblischen Anthropologie".
In vergleichbarer Weise wird auch hier subtil gearbeitet, sprachlich leicht verständlich aufbereitet; aber das Ganze erscheint schlußendlich doch fast „zu glatt", zu selbstverständlich. Natürlich ist es wichtig, die hier vorgetragenen Perspektiven über den Menschen „als Schöpfungswesen" und als „Bundespartner Gottes" im AT und vom „christusförmigen Menschen" im NT zu kennen und zu betonen. Wichtige Vorfragen, z. B. über die Sozialexistenz des Menschen werden aber kaum thematisiert oder problematisiert; die Betonung: „Das Wissen um diesen fundamentalen Gemeinschaftsbezug des Individuums ist leider den heutigen Christen fast abhanden gekommen" (39f) ist keine ausreichende Antwort auf dieses Thema.
Sollte man deswegen dieses Büchlein nicht empfehlen? Im Gegenteil. Es ist ein wichtiges, allgemein verständliches Angebot. Außerordentliche Perspektiven muß man ja nicht immer erwarten . . .
Linz *Ferdinand Reisinger*

KERTELGE KARL (Hg.), *Ethik im Neuen Testament.* (Quaestiones disputatae, Bd. 102). (214.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 45,—.

DILLMANN RAINER, *Das Eigentliche der Ethik Jesu.* Ein exegetischer Beitrag zur moraltheologischen Diskussion um das Proprium einer christlichen Ethik. (Tübinger theologische Studien, Bd. 23). (133.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 25,—.

Die Jahrestagung der deutschsprachigen Neutestamentler befaßte sich 1983 in Luzern mit dem Thema „Ethik im Neuen Testament", also indirekt mit der Frage nach dem Proprium jesuanischer und frühchristlicher Ethik. Der Band der QD präsentiert in erprobter Weise die dort gehaltenen Referate.
Als brisanter Aspekt drängt sich in letzter Zeit derjenige nach der „normativen Geltung dieser Weisungen" auf; das bedeutet implizit: Ist Jesu Impuls eher imperativischer oder indikativischer Natur? Die Referenten und Koreferenten der Tagung erörterten ausdrücklich (*J. Eckert, D. Zeller*) oder indirekt den Geltungsgrund. Daneben stehen aber auch inhaltliche Schwerpunkte zur Diskussion an. Der profunde und umfassende Beitrag von *P. Hoffmann* über die Feindesliebe vermag den status quaestionis zu erheben (Lühmann, Schottroff, Theißen), darüber hinaus aber auch die aktuellen Themen der Friedens- und Kriegs-Thematik interessant zu erörtern. Solch biblische Grundlagenarbeit ist ein brauchbarer Dienst für politische Theoretiker wie für interessierte Praktiker!
Das Buch von *R. Dillmann* bietet eine Dissertation an der Jesuitenhochschule Frankfurt. Nach ausführlichen Erörterungen der bisherigen wissenschaftlichen Diskussion über das „Proprium christlicher Ethik in der Moraltheologie" und der „Ethik Jesu in der exegetischen Literatur" werden zwei inhaltliche Schwerpunkte der jesuanischen Predigt bzw. Verhaltensweisen näher expliziert: der „Besitzverzicht als Voraussetzung der Nachfolge" (Mk 10,17—31) und der „Streit um rein und unrein" (Mk 7,1—23). Es wird sogleich klar, daß es sich hier um eine paradigmatische Behandlung von Einzelaspekten handelt, nicht um die ganze Botschaft Jesu. Als methodischer Schwerpunkt von Jesu Verkündigung wird die „Einsehbarkeit sittlicher Forderungen" (118) besonders unterstrichen.
Beide Publikationen machen deutlich, daß eine „bürgerlich angepaßte Moral" nicht Jesu Vorbild entspricht. Es wird aber auch erkennbar, daß seine Ethik

uns nicht überfordert, sondern einfordert. Vielleicht sollte man dafür den Ausdruck „kategorischer Indikativ" gebrauchen.

Linz *Ferdinand Reisinger*

DREWERMANN EUGEN, *Tiefenpsychologie und Exegese.* Bd. I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende. (576.) Walter V., Olten-Freiburg i. Br. 1984. Ln. DM 78,—.

Was schon in früheren Schriften des Verfassers zur Sprache kam, wird nun in einer eigenen Veröffentlichung thematisiert: das Entdecken der Wahrheit eines Textes mit den Methoden der Tiefenpsychologie. Der vorliegende I. Band beschäftigt sich mit verschiedenen literarischen Formen und deren Deutungsregeln. Es geht um den Mythos, der in allgemeiner Form göttliches Wirken zum Ausdruck bringt, und das Märchen, seine säkularisierte Form; die Legende vermittelt das Einbrechen der göttlichen Hilfe durch eine Einzelperson, die Sage kann als profanes Gegenstück der Legende verstanden werden.

Der Verfasser wird nicht müde — im Gegensatz zur Frage, was sich denn nun wirklich und tatsächlich ereignet hat —, nach der inneren Wahrheit zu suchen und deren Bedeutung herauszustellen. Das Gemeinte wird an zahlreichen Literaturbeispielen verdeutlicht. Voraussetzung für ein solches Verständnis ist allerdings, daß der Leser in einem Text sich selbst und seine Lebensgeschichte wiederfindet. Biblische Texte bekommen auf diese Weise eine Lebensnähe, wie sie auf andere Weise kaum erreicht werden kann. Immer wieder staunt man über die Belesenheit des Autors und über seine Fähigkeit, Zugänge zu oft schwer verständlichen Texten zu ermöglichen. Der Gewinn, den man daraus ziehen kann, ist groß. Allerdings sei erinnert, daß die so gewonnenen Erkenntnisse nicht zur Gänze neu sind; in einer intuitiven und vorwissenschaftlichen Weise wußte man auch schon früher um einen allegorischen Sinn biblischer Texte.

Dennoch legt man das Buch mit einem zwiespältigen Eindruck aus der Hand. Was man gelesen hat, ist phantastisch — in des Wortes doppelter Bedeutung. Zunächst ist man manchmal über die aggressiv anmutende Kritik an der historisch-kritischen Methode der Bibelauslegung verwundert; sodann bleibt bei aller Wertschätzung der tiefenpsychologischen Methode zum Verstehen biblischer Texte und zum Verstehen der Lebenswirklichkeit überhaupt die ernstzunehmende Frage, ob nicht auch bei dieser Methode der Bogen überspannt werden kann. Es ist doch die große Kunst, die Innen- und die Außenwelt miteinander in guter wechselseitiger Kommunikation zu halten. Kein Teil der Wirklichkeit soll als unwichtig erklärt, verdrängt oder weggeschoben werden — weder die Außenwirklichkeit, in der sichtbar und greifbar Gestalt gewinnt, was im Inneren vorgeht, noch die innere Erlebniswelt, die die Seele des menschlichen Handelns ist.

In der gegenwärtigen Situation ist aber nicht nur eine Überbewertung der Außenwelt festzustellen, sondern auch eine Übersteuerung in der Betonung psychischer Zusammenhänge, denen dann allein Bedeutung beigemessen wird. Diese neue Spielform idealistischer Wirklichkeitsbetrachtung, die gegenwärtig auch als Modeströmung auftritt und eine teilweise Erklärung für die Sympathie ist, die fernöstlichen Religionen entgegengebracht wird, kann dazu führen, daß der Mensch die nicht mehr zu bewältigende Aufspaltung mit einer Spaltung seines Bewußtseins bezahlt. Er verliert die Verbindung zur Außenwelt und kann nicht mehr in ihr leben. Geschichtsvergessenheit — auch wenn sie ausgelöst ist durch eine ausschließliche Beschäftigung mit dem Archetypischen, das nun einmal keine Geschichte hat — führt so zu einem Verlust der Gegenwart und macht unfähig, in ihr zu leben. Anders ausgedrückt: Die Wahl eines Gesichtspunktes ermöglicht eine Sehweise der Wirklichkeit, die allein Gültigkeit hat, wenn man sich einmal für diesen Standpunkt entschieden hat. Es wäre jedoch töricht, wollte man den gewählten Blickwinkel als den allein möglichen hinstellen und die Möglichkeit bzw. Legitimität anderer Paradigmen leugnen.

Hinter dieser grundsätzlichen Anfrage treten Detailgesichtspunkte, ob nicht ein bestimmter Text auch eine andere Deutung zuließe oder ob sich nicht manche Abschnitte mehr straffen ließen, zurück. Es sollen damit aber weder die arbeitsmäßige Leistung des Verfassers noch die große Bedeutung derartiger Zugänge zum Verstehen biblischer Texte herabgesetzt werden.

Linz *Josef Janda*

MORALTHEOLOGIE

HOLOTIK GERHARD, *Die pneumatische Note der Moraltheologie.* Ein ergänzender Beitrag zu gegenwärtigen Bemühungen im Rahmen der katholischen Sittlichkeitslehre. (III und 460.) Verlag: Verband der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien 1984. Kart. lam. S 440.—/DM 63,—.

Wie immer auch die Situation der Moraltheologie nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil beurteilt werden mag, in der von Gerhard Holotik (=H.) in Wien vorgelegten Habilitationsschrift wird eine Thematik aufgegriffen, deren Behandlung sowohl im Blick auf die Moraltheologie selber wie auch im Blick auf die Verkündigung der sittlichen Botschaft des Evangeliums durch die Kirche dringlich geworden ist. Im Hauptteil seiner Untersuchungen (123—287) stellt H., nachdem er ihren Titel zu dem von ihm recht klug gewählten Untertitel in ein sein Vorhaben entlastendes Verhältnis gebracht hat (29—122), aus einer umfassenden Kenntnis der Sache heraus und mit sehr viel Einfühlungsvermögen in überkommene Fragestellungen (auch der aszetisch-mystischen Theologie) alles auf den Gedanken ab, daß die Pneumatologie aus der traditionellen Behandlung des Gegenstandes der Moraltheologie, insbesondere des sittlichen Subjekts und seiner Befähigung zum Vollzug sittlich guter beziehungsweise meritorischer Akte, tatsächlich nicht weggedacht werden kann und es folglich keinen Grund gibt, die Fragen nach den eingegossenen Tugenden, nach den Geistesgaben, den Charismen und den Seligkeiten zu vernachlässigen. H. entfaltet und profiliert dieses zentrale Anliegen seiner Arbeit immer im Blick auf die reich belegte These, daß die Theologische Ethik,

d. h. die moderne wissenschaftlichen Belangen angepaßte Moraltheologie eine intensive Orientierung an der Geist-Theologie vermissen läßt.

Was bedeutet dieser Ausfall der Pneumatologie? H. will ihn zweifellos ernstgenommen wissen; sonst würde er z. B. im Blick auf die sich immer noch mehr aufblähenden Theorien zur Normenbegründung nicht urteilen: „Das spirituelle Element fehlt völlig" (89). Aber bedeutet dieses Fehlen nicht zugleich, daß die heutige Moraltheologie dabei ist, künftig auf zwei voneinander verschiedenen Wegen sich ihrer Aufgabe zu entledigen: Auf dem Weg, der seine Richtung durch die Geistbegabung des Getauften erhält und über die Unterscheidung der Geister die Höhenlagen erreicht, die von der aszetisch-mystischen Theologie zu beschreiben sind; und auf dem Weg, auf dem gemäß dem Trend zum wissenschaftlichen Selbstverständnis der Moraltheologie der (reinen) Theorie das Wort geredet wird, deren Grenze Kommunikabilität heißt?

In der von H. vorgelegten Arbeit, die vom äußeren Geschehen der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion ein durchaus adäquates Bild vermittelt, bleibt, und zwar nicht nur durch den Untertitel dieser Arbeit, offen, ob von zwei voneinander verschiedenen Wegen gesprochen werden darf oder nicht. Indem H. „die pneumatische ‚Note' als durchgehende Bestimmung" (29) der Moraltheologie verstanden wissen will (vgl. 29—32), unterstreicht er die prinzipiellen Unterschiede zwischen den beiden Wegen. Indem er seine Untersuchung als ergänzenden Beitrag wertet, erweckt er den Eindruck, daß die wachsende Distanz bestimmter moraltheologischer Bestrebungen zu den Auffassungen, die das Konzil in einer erneuerten Moraltheologie verwirklicht wissen wollte, das Ganze dieser theologischen Disziplin tatsächlich nicht berührt und es genügt, ihr mehr dogmatische Impulse zu geben.

Gegen die in dieser Feststellung enthaltene Kritik hat sich H. ganz gewiß durch den Untertitel seiner Arbeit gesichert: Er wollte vom Ansatz seiner Untersuchung her nicht in die Auseinandersetzung über die Richtigkeit und theologische Legitimität gegenwärtiger moraltheologischer Bemühungen eintreten. Freilich stimuliert er gerade damit die Frage, ob die pneumatische Note für die wissenschaftlich aufgefaßte Moraltheologie überhaupt von substantieller Bedeutung ist. Aber diese Frage gerät nunmehr — das ist das große Verdienst der von H. vorgelegten Habilitationsschrift — an die Wirklichkeit der eingegossenen Tugenden, der Charismen, der Gaben des Heiligen Geistes und der Seligkeiten, d. h. an die Wirklichkeit der sich immer auch verleiblichenden Gnade und muß sich ihrerseits die Frage gefallen lassen, wie sehr der Theologischen Ethik an einem wissenschaftlichen Instrumentarium gelegen ist, das auch in einer wissenschaftlich geprägten Welt zur verbindlichen Rede über die Wirkung des Heiligen Geistes geeignet ist. So gesehen weist H. der Moraltheologie ein Arbeitsfeld zu, dessen intensive Bearbeitung eine neue Hinwendung zur Wirklichkeit der Gnade und neue anthropologische Fragen notwendig macht.

Regensburg *Josef Rief*

DREWERMANN EUGEN, *Psychoanalyse und Moraltheologie.* Bd. 3: An den Grenzen des Lebens. (280.) Grünewald, Mainz 1984. Kst. DM 29,80.

Die im vorliegenden Bd. gesammelten Aufsätze (sie sind größtenteils bereits an anderer Stelle publiziert) befassen sich mit Bedrohungen des Lebens durch Tod, Alter, Krankheit, Sucht, Selbstmord, Sprachlosigkeit und Lüge. Die Beiträge sind bei verschiedenen Anlässen entstanden und sind von unterschiedlicher Dichte.

Der anspruchsvolle Titel des dreibändigen Werkes könnte ein Anlaß für Mißverständnisse sein. Es geht nicht, wie man meinen könnte, um eine grundlegende Verbindung zwischen zwei Fachbereichen, sondern es soll an konkreten belastenden Situationen die Möglichkeit therapeutischer Heilung aufgezeigt werden, die dann noch einmal eingebettet ist in das umfassende Heil christl. Glaubens. Die Schaffung eines angstfreien Raumes, in dem nicht primär gedroht und gefordert wird, ist ja als Voraussetzung für ein heiles Leben für die Psychologie wie für den christl. Glauben in gleicher Weise notwendig.

Der Verf. hat die Fähigkeit, die verschiedenen Themen in ungewohnter Weise auszuleuchten und so meist bleibende Zusammenhänge sichtbar zu machen. Zurecht wird die Bedeutung dichterischer und mythologischer Denk- und Sprechweise betont und auch die Verarmung deutlich gemacht, die ein Fehlen dieser Denkweise zur Folge hat. Allerdings darf dabei nicht aus dem Auge verloren werden, daß es immer wieder einer intensiven rationalen Anstrengung bedarf, um das im Urgrund menschlichen Daseins beheimatete Wissen für das praktische Leben zu übersetzen. Geschieht dies zu naiv, kann es zu erschreckendem Unrecht kommen, wie die Geschichte des öfteren gezeigt hat. Die dichterische Sprache hat eine andere Kompetenz als die rationale Erfassung der Wirklichkeit. Beide „Sprachen" haben ihre Berechtigung und finden ihre Verwendung in der Theologie wie auch in der Psychologie. Die dem heutigen Menschen abverlangte Fähigkeit heißt Doppelsprachigkeit bzw. das Vermögen, in verschiedenen Paradigmen zu denken.

So liegen auch manche schwer lösbaren Konflikte nicht einfach im Unterschied zwischen Psychologie und Theologie, sondern in der Schwierigkeit, die Einsicht in bestehende Unfähigkeiten zu verbinden mit der Forderung, anderen Menschen möglichst kein Leid zuzufügen. Die Konflikte und das Leid der Praxis liegen ja häufig darin, daß man mit ethischen Imperativen nicht bis zur vollständigen psychischen Heilung eines Menschen warten kann.

Da derartige Überlegungen nicht angestellt werden, ist die Akzentsetzung etwas einseitig; es finden sich Wiederholungen, manche Aussagen wirken flach und ungenau; vereinzelt bedauert man unnötig bissige Bemerkungen gegenüber unausgewogenen kirchlichen bzw. theologischen Positionen; ob nicht auch hier therapeutisches Verständnis angebracht wäre? Trotz dieser Schönheitsfehler wird jedoch der an psychologischen Zusammenhängen interessierte Leser durch eine Fülle lesenswerter Gedanken belohnt.

Josef Janda

Codex Iuris Canonici. Codex des kanonischen Rechtes. Lateinisch-deutsche Ausgabe, herausgegeben im Auftrag der Deutschen, der Berliner, der Österreichischen und der Schweizer Bischofskonferenz sowie der Bischöfe von Bozen-Brixen. Luxemburg, Lüttich, Metz und Straßburg. Deutsche Übersetzung von Winfried Aymans u. a. Geleitwort von Joseph Kardinal Höffner. (935.) Butzon und Bercker, Kevelaer, 2. Auflage 1984. Ln. DM 36,—.

Es kann nicht der Sinn dieser Anzeige sein, zum „Codex" als solchem Stellung zu nehmen. Das Aufzeigen von Anlage und Gestaltung wird man auch dem Nichtfachmann zubilligen.
Kurz nach dem Erscheinen der 1. und rasch vergriffenen Auflage liegt nun eine Neuausgabe vor. Für sie wurde die deutsche Übersetzung nochmals überarbeitet und der lateinische Text typographisch besser gestaltet. Die wertvollste Bereicherung stellt das eingehende deutsche Sachverzeichnis dar. Es war eine glückliche Idee, diesen Index auch als Sonderdruck herauszubringen (kart., DM 9.80), so daß auch die Bezieher der 1. Auflage in den Vorteil dieses Registers, durch das der Codex erst wirklich für den täglichen Gebrauch erschlossen ist, kommen können. Neu aufgenommen wurden auch die Apostolische Konstitution zur Durchführung von Kanonisationsverfahren und das Motu Propio über die authentische Interpretation des CIC.
Das Buch darf in keiner Pfarrkanzlei fehlen, aber auch alle Absolventen der Theologie sollten es in ihre Handbibliothek aufnehmen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

SCHWENDENWEIN HUGO, *Beiträge zur Erneuerung des Kirchenrechts.* (Rechtsfragen in Kirche und Staat, Band II). (125.) Selbstverlag, Graz 1984.

Der Ordinarius für Kirchenrecht an der Theol. Fakultät Graz hat die erste Gesamtdarstellung über den neuen Codex unter dem Titel „Das neue Kirchenrecht" 1983 herausgebracht. Zur Codex-Reform hat er außerdem in vielen Referaten Vorträgen und schriftlichen Beiträgen in verschiedenen Zeitschriften — auch des Auslandes — Stellung genommen. Hier wird eine Auswahl der auf die Kodifizierungsarbeiten und auf den neuen Codex bezogenen Aufsätze wiedergegeben. Die Themen bewegen sich von allgemeinen Überlegungen wie „Rechtsentwicklung im neuen Kirchenrecht", „Dynamik und Stabilität", bis zu pastoralen Studien wie „Das neue Eherecht und seine pastoralen Auswirkungen", „Rechte und Pflichten der Kleriker", „Der ständige Diakon"; aktuell im Gespräch ist ferner das Thema „Rechte und Pflichten. Katalog der Menschen- und Christenrechte im neuen Kirchenrechtscodex".
Zu den angezogenen Problemen wird eine klare und zuverlässige Antwort gegeben.
Linz *Peter Gradauer*

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,—.

Das Erscheinen des neuen kirchlichen Gesetzbuches stellte die Seelsorger in den Pfarren vor die Aufgabe, sich möglichst rasch mit den neuen Bestimmungen für die seelsorgliche Praxis und für die Amtsführung vertraut zu machen. *Hans Paarhammer,* Professor für Kirchenrecht an der Theol. Fakultät der Universität Salzburg, und *Gerhard Fahrnberger,* Professor für Kirchenrecht an der Theol. Hochschule St. Pölten, haben einer Anregung der Österr. Bischofskonferenz Folge geleistet und die Aufgabe übernommen, eine Handreichung zu erstellen, die auf die Bedürfnisse der Pfarrer und ihrer Helfer, Priester wie Laien, ausgerichtet ist und die wichtigsten kirchenrechtlichen Bestimmungen zusammenfaßt. Vf. wollten nicht nur einen Überblick über materiellrechtliche Inhalte der neuen Gesetzgebung in notwendiger Gerafftheit vorlegen, sondern dazu auch einen Einblick in das geistige Konzept des neuen Codex gewähren. Hans Paarhammer bietet als Einleitung eine Darlegung über das neue Kirchenrecht auf der Grundlage des II. Vatikanums; im Abschnitt „Pfarrgemeinde im neuen Kirchenrecht" zeichnet er sodann das Bild von „Pfarrei (in Österreich ist die Bezeichnung „Pfarre" wohl mehr im Gebrauch) und Pfarrer im neuen CIC" in seinen wichtigsten Sparten. Der 2. Abschnitt über die Verkündigung des Wortes und die Feier der Sakramente hat Gerhard Fahrnberger zum Verfasser. Diese Handreichung hat sich in der Praxis schon bewährt, sie ist in der Hand vieler Pfarrer und ihrer Mitarbeiter; sie ist vorwiegend für österreichische Bedürfnisse abgefaßt und berücksichtigt daher nicht die partikularrechtlichen Bestimmungen, die z. B. in Deutschland in Geltung stehen; so treffen für Deutschland die Auskünfte über Pfarrgemeinderat und Vermögensverwaltung nicht zu. Inzwischen hat auch die Österr. Bischofskonferenz noch einige Dekrete erlassen, etwa über die kirchlichen Benefizien, über die Rechtspersönlichkeit von kirchlichen Einrichtungen im Bereich der Pfarre; sie können in einer neuen Auflage — zusammen mit der Berichtigung einiger irriger Aussagen (S. 92 ist statt des 13. das 14. Lebensjahr einzusetzen; S. 160 sind die angeführten Beispiele nicht zutreffend) — Aufnahme finden. Summa summarum ist diese Handreichung allen von Nutzen, die in der Pfarrseelsorge mit Tätigkeiten kirchenrechtlicher Art zu tun haben. Ein ausführliches Sachregister, das die informierende Darstellung gut abrundet, erleichtert die Arbeit. Den Verfassern und dem Verlag gebührt für dieses hilfreiche kleine Werk aufrichtiger Dank.
Linz *Peter Gradauer*

ZAPP HELMUT, *Kanonisches Eherecht.* (288.) Rombach, Freiburg 1983. Kart. DM 28,—.

Es liegt damit die 6. neu bearbeitete Auflage des von Ulrich Mosiek († 1978) begründeten Eherechtslehrbuches vor; die letzten Auflagen wurden schon von Zapp mitbetreut. Die bisher schon gebotenen und geschätzten Vorzüge bestimmen auch diese Ausgabe: große Klarheit des Stils und der Gedankenführung, Ausführlichkeit in der Darlegung von Begriffen und Materien, wo es nottut, dabei aber doch immer gute Lesbarkeit. Wie von früher schon ge-

wohnt, wird zu jedem Kapitel eine reiche „Literaturauswahl" geboten. Als kleiner Mangel kann empfunden werden, daß die Fußnoten mit der Literaturauswahl an den Enden der einzelnen Kapitel zu finden sind. Der Darlegung des Stoffes ist eine deutsche Übersetzung der Canones des Eherechtes (cann. 1055—1165) angefügt; es handelt sich freilich um eine eigene, nicht um die offizielle, im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erstellte Übersetzung, die erst später erschienen ist. Ein ausführliches Register am Schluß erhöht die Nützlichkeit und die Leichtigkeit der Arbeit mit dem schon seit fast zwei Jahrzehnten bewährten Lehrbuch.

Linz *Peter Gradauer*

KAISER MATTHÄUS, *Geschieden und wieder verheiratet.* Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten. (114.) Friedrich Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 12,80.

Für die Seelsorger ist es eine schmerzliche Tatsache, daß die Zahl der Ehescheidungen ständig zunimmt und damit auch die Zahl derer steigt, die mit einem neuen Partner eine neue Ehe geschlossen haben oder schließen wollen. Die gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland in Würzburg (1971—1975) und die Bischofssynode in Rom (1980) haben verlangt, eine Lösung zu suchen, daß Geschiedene, die wieder heiraten, nicht weiter dem kirchlichen Leben entfremdet werden, sondern auch am sakramentalen Leben der Kirche teilnehmen können. Der Regensburger Kirchenrechtler stellt einen neuen Lösungsvorschlag vor. Am Prinzip der Unauflöslichkeit der Ehe, das ja ein göttliches Gebot darstellt, wird natürlich nicht gerüttelt. Unter den bisher vorgebrachten Versuchen zur Lösung des Problems der wiederverheirateten Geschiedenen und ihrer Teilnahme an der vollen Sakramentengemeinschaft der Kirche hatte der Hinweis auf die Praxis der Ostkirchen bisher einen festen Platz. In den neuesten Publikationen tritt aber der Aspekt, die Zweitehe als „matrimonium toleratum" gelten zu lassen, wieder mehr in den Hintergrund. Vf. schlägt vor, die nur zivil geschlossenen Zweitehen unter dem Gesichtspunkt der Putativehen zu betrachten, die zwar formell ungültig sind, aber von den Partnern nicht so erkannt und betrachtet werden; die kirchliche Rechtsordnung schützt denjenigen, der unter persönlichen Umständen in „gutem Glauben" gegen die Norm handelt. Auch ein Geschiedener, der eine neue Ehe eingehe, könne dies unter bestimmten Voraussetzungen in der „redlichen Überzeugung" tun, frei von sittlicher Schuld so handeln zu dürfen. Entscheidend sei hier sein subjektives gutes Gewissen. Vf. verweist darauf, daß viele Geschiedene vor allem aus begründeter Sorge um die Kindererziehung, der sie sich allein nicht gewachsen fühlten, eine neue Ehe eingingen. Es zeige sich also, daß eine solche Ehe zwar immer kirchenrechtlich ungültig sei und deshalb auch keinen Anspruch auf eine Ordnung im äußeren Rechtsbereich habe, in bestimmten Fällen aber nicht als schwer sündhaft zu gelten habe. Dies jedoch wäre die Voraussetzung für einen Ausschluß von den Sakramenten. Der wirksamen Lossprechung von Sünden und der Zulassung der Eucharistie und Krankensalbung stehe lediglich ein „sündhaftes Verhältnis" entgegen. Als reine Disziplinarmaßnahme dürfe die Verweigerung von Sakramenten keineswegs eingesetzt werden; sie sei schließlich nicht zur Belohnung guten Verhaltens gestiftet, sondern zur Versöhnung der Menschen mit Gott. Hier wird zu den bisherigen Vorschlägen ein neuer Aspekt beigebracht; als allgemeine Lösung des Problems dürfte er doch wohl kaum in Frage kommen; für einzelne Fälle stellt jedoch dieser Hinweis auf das „matrimonium putativum" einen gangbaren Weg dar, der in das Ermessen des jeweiligen Seelsorgers gestellt bleibt.

Linz *Peter Gradauer*

PASTORALTHEOLOGIE

ZERFASS ROLF, *Menschliche Seelsorge.* Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst. Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19,80.

Viele Laien arbeiten heute mit Priestern auch in der amtlichen Seelsorge zusammen. Das erfordert eine gemeinsame Spiritualität, vom Vf. schlicht als „Berufsethos" übersetzt (8). Dieses kann für die Laien-Mitarbeiter nicht vom Kontrast zum Priestertum her verstanden, aber auch nicht durch Übertragung der priesterlichen Spiritualität auf sie gewonnen werden (9). Daher sucht Zerfaß nach Quellen für eine neue Spiritualität aller Mitarbeiter in der Seelsorge. Er tritt dafür ein, auch Laien den Titel „Seelsorger" zuzubilligen: „Die Fähigkeit zur Seelsorge ist ein Charisma, eine freie Gabe des Geistes (Eph 4), die der Herr seiner Kirche schenkt und die in keiner Weise auf das Amt beschränkt ist, wiewohl man sich wünschen mag, alle Amtsträger wären Seelsorger" (92). Zerfaß stützt sich bei der Entwicklung einer gemeinsamen Spiritualität für alle Seelsorger vor allem auf die Bibel, die er reichlich zitiert, interpretiert und meditiert. Er zeigt neue, überraschende Durchblicke: Seelsorge als Gastfreundschaft, den Seelsorger als „verwundeten Arzt" (98—111), die Brüche in der eigenen Biographie als eine unersetzliche Qualifikation für die Seelsorge („Narben sind Augen", 105). Mit einem solchen Berufsethos können alle Mitarbeiter in der Seelsorge leben und arbeiten.

Leider findet sich kein Hinweis darauf, daß das Buch aus einzelnen Beiträgen zusammengestellt wurde, die für bestimmte Anlässe gesprochen bzw. geschrieben wurden und z. T. schon in Zeitschriften publiziert sind. Man würde so eher die etwas zufällig wirkende Auswahl der einzelnen Abschnitte sowie auch die Verschiedenheit der Sprache verstehen. Doch jedes Thema ist zur Sache. Alle Mitarbeiter an einer „menschlichen Seelsorge" werden das Buch mit Gewinn lesen.

Linz *Wilhelm Zauner*

FRIEDBERGER WALTER, *Pastoral mit Distanzierten.* Situation — Theologie — Kontaktnahme. (149.) Don Bosco, München 1981. Kart. DM 19,80.

Der Titel des Buchs ist programmatisch. Das Anliegen W. Friedbergers ist die Pastoral *mit*, nicht *an* Distanzierten.

Diesem Anliegen dienen bereits die grundsätzlichen Überlegungen über das Phänomen der Distanzie-

rung von der Kirche. Friedberger will zu einer differenzierten Analyse der Distanzierung und ihrer Gründe anleiten. Er stellt die vereinfachenden Einteilungen in „Praktizierende" und „Nicht-Praktizierende" entschieden in Frage, ebenso das Modell „konzentrischer Kreise" der Kirchenzugehörigkeit. Er redet unter bestimmten inhaltlichen Kriterien (Distanz von der Institution als ganzer, vom Dogma, von der Morallehre, vom Kult, von den Frömmigkeitsformen, soziale und ethische Distanz) von sektoraler Distanzierung. Sein Anliegen ist es, bei aller Distanzierung von der Kirche Teilidentifikationen mit der Kirche aufzuspüren und in der Pastoral bei diesen anzusetzen.

So stellt er im Hauptteil („7. Wege zu einer neuen Gemeinsamkeit") die Felder heutiger Pastoral (Gemeindepastoral, Jugendarbeit, Familienseelsorge und Arbeiterpastoral) in Beziehung zur Tatsache der Distanzierung von der Kirche. Dabei zeigt er, wie bei den sog. Distanzierten selbst Ansätze zum Mitmachen in Kirche und Pastoral aufgegriffen werden können.

Das Buch bietet keine fertigen „Rezepte", wohl aber viele Anregungen zum Nach- und Weiterdenken für alle Träger der Pastoral. Es verlangt, daß die Leser selbst ihre pastorale Situation analysieren und im Anschluß daran die Seelsorge planen.

Wels *Maximilian Strasser*

MAYMANN URSULA, *Die religiöse Welt psychisch Kranker.* Ein Beitrag zur Krankenseelsorge. (352.) Herder, Freiburg i. Br. 1985. Ppb. DM 45,—.

„Die Mauer des Schweigens, die den seelischen Kranken umgibt, ist auch aus theologischen Quadern errichtet, und diese Mauer zu durchbrechen ist das vordringliche Ziel dieser Studie", sagt die engagierte Autorin schon in der Einleitung (2). Sie hält Wort. Insofern muß hier bei vielen wissenschaftlichen Arbeiten der Untertitel als Haupttitel gelesen werden: Es geht nicht darum, einer elitären Leserschaft von Psychiatern die religiöse Symptomatik ihrer Patienten zu erklären, sondern um eine systematisch wie didaktisch hervorragend dargestellte und dabei leicht lesbare Einführung des Seelsorgers in seine Aufgabe mit dem seelisch Gestörten. Seelsorge wird dabei nicht nur als sakramentale Versorgung, sondern zunächst als christliches Geleit durch solches Dunkel verstanden.

Anhand von drei anschaulichen Fallbeispielen wird zunächst das *Problemfeld* geklärt: Ursache, Symptome und Krankheitsbilder, ständig auf das Verständnis des Seelsorgers hinterfragt. Der Hauptteil der Arbeit stellt ein sehr brauchbares Kurzkompendium einer „Psychiatrie für den Seelsorger" dar und zwar von drei Ansätzen her: zunächst der medizinisch-psychiatrische Ansatz (hier wird die Wahrnehmungsfähigkeit des Seelsorgers durch die bevorzugt beschreibende und verstehende Methode C. Jaspers' entschieden gefördert); dann die psychoanalytische Krankheitsbetrachtung, die außer S. Freud auch H. Hartmann, R. Spitz, M. Mahler und E. Jacobson mit großer Belesenheit heranzieht; schließlich der neueste Ansatz, der die seelische Erkrankung als Ausdruck gestörter Kommunikation behandelt. Als Autorität wird hier besonders P. Watzlawick zitiert, wobei nach meiner Meinung das krankheitsstiftende „double bind" (widersprüchliche zwischenmenschliche Beziehung, bes. in der Erziehung) bedeutungsvoller ist als die noch umstrittene Gehirnhälftentheorie. Der Abschnitt bekommt aber besonderes Interesse, weil mit dieser Methode der bedauerliche Fall Klingenberg auf 40 Seiten anhand der Exorzismusprotokolle analysiert und interpretiert wird. In einem letzten Kapitel werden noch einmal zusammenfassend die Konsequenzen für die Seelsorge in der Psychiatrie gezogen; dabei wendet M. die gewonnenen Einsichten noch einmal auf die eingangs dargestellten Fallbeispiele an. Am Schluß versucht sie die Kompetenz in der Krankenseelsorge durch „sieben Geistesgaben" zu markieren: Konkrete Wahrnehmung, Sprachengabe (Kommunikationsstil), Wahrung der Freiheit, beruflicher Selbstand, Offenheit, Selbstbescheidung und Lernfähigkeit. Das Buch kann dem Praktiker als Leitfaden empfohlen werden (deshalb sollte die zu erwartende Neuauflage ein Sachregister bekommen); es wird aber jeden interessieren, ob er von der pastoralen oder von der therapeutischen Seite her den seelisch leidenden Mitmenschen zu verstehen sucht.

Salzburg *Gottfried Griesl*

BRANTZEN HUBERTUS, *Familienspiritualität.* Am Beispiel einer christlichen Wochenzeitung. (312.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 48,—.

Die gekürzte Dissertation kann eine wertvolle Hilfe in der Familienpastoral sein. Die Wochenschrift „Die christliche Familie", die schon seit fast 100 Jahren erscheint, wird auf ihre Aussagen im Bereich Familienspiritualität untersucht. Es handelt sich um ein Blatt, das nicht unter kirchlicher Aufsicht steht, aber für die katholischen Familien repräsentativ zu sein scheint. Folgende Themenfelder werden untersucht: Sakramentalität, Mann, Frau, eheliches Zusammenleben, Eheschließung, Unauflöslichkeit, Mischehe, Kind, Familie, Familienkatechese, Familienliturgie, Familiendiakonie.

Einige Ergebnisse sind bemerkenswert. So das Bild von Mann und Frau. Im Mutterbild gibt es drei Phasen: die Hüterin der Familie / eine Verwirrung des Mutterbildes / die Frau mit den vielen Gesichtern. Erste Anzeichen der Verunsicherung können bereits lange vor dem Zweiten Weltkrieg beobachtet werden. Der Bruch im Mutterbild bereitet dann den Bruch im Bild des Mannes und Vaters vor. Bis in die Mitte der fünfziger Jahre wird der Mann und Vater als Priester-König gezeichnet. Die Verunsicherung dieser patriarchalischen Sicht bewirkt, daß darauf eine Verulkung des Mannes und Vaters erfolgt. In den sechziger Jahren ist ein starkes Anwachsen der Aussagenzahl zur Kategorie Mann zu beobachten. Ein Zeichen für den Versuch, mit der Verunsicherung fertigzuwerden.

Entgegen einem alten Vorurteil findet sich an keiner Stelle eine negative Bewertung der Sexualität. In den sechziger Jahren erfolgt insofern eine Wende, als vor Gefahren (Sexwelle, Porno) gewarnt wird und eine ausdrücklich positive Sicht der Sexualität einsetzt. Die sechziger Jahre kennzeichnen auch eine Wende in der Einstellung zur Mischehe: Vorher konsequente Ablehnung, ab etwa 1969 positive Wertung als „ökumenische Chance".

Zum Thema Kind kann festgestellt werden, daß an keiner Stelle das Kind in seiner Bedeutung der ehelichen Liebesbezeugung der Gatten vorgezogen wird. In der Problematik der Geburtenregelung weicht die Meinung der Zeitschrift von der kirchenamtlichen Verlautbarung ab. Hier liegt der einzige Fall vor, daß sich die Zeitung exponiert gegen eine offizielle Kirchenlehre stellt.
Zu allen Ergebnissen erscheint interessant, daß die Wende der sechziger Jahre nicht durch das Konzil angestoßen wurde. Viel wichtiger dürfte die politisch-gesellschaftliche Entwicklung seit dem Zweiten Weltkrieg sein. Anhand der Zeitschrift einsteht der Eindruck, daß vom Konzil die Gedanken, die sich seit dem Zweiten Weltkrieg immer mehr verbreitet haben, aufgegriffen und formuliert worden sind.
Wer in der Familienpastoral aktiv ist, wird aus dem Buch wichtige Informationen schöpfen können. Die pastoraltheologischen Perspektiven im letzten Teil bieten bedenkenswerte Anregungen.
Linz *Bernhard Liss*

MIETH DIETMAR, *Arbeit und Menschenwürde.* (120.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 12,80.
NELL-BREUNING OSWALD von, *Arbeitet der Mensch zuviel?* (144.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 14,80.

Das Thema „Arbeit" ist zurzeit in kirchlich orientiertem Kreisen gängig geworden. Die Enzyklika „Laborem exercens" (1981) hat das Interesse aufgwärmt; die nach wie vor brennenden Fragen der (Massen-) Arbeitslosigkeit sorgen dafür, daß man um diese Perspektive als eine wesentliche Dimension des Menschseins nicht herum kann.
D. Mieth, der Tübinger Moraltheologe, bringt eine bunte Fülle von Facetten zur Sprache, ohne sie freilich präzise bündeln zu wollen (oder zu können). Zur Diskussion steht das „Arbeiten im weiteren Sinn des Wortes" (vgl. LE), also das „tätige Leben" insgesamt. Zu den anstehenden Fragen finden sich unterschiedlichste Zugänge, bis zum „sozialen Beruf im Dienst der Kirche". Das Sammelthema „Arbeit und Menschenwürde" kommt nur implizit zur Behandlung; am kompaktesten erscheint noch die begriffliche Auseinandersetzung über „Arbeit und Werk" (Abschnitt 1).
Der große Senior der kirchlichen Soziallehre in Deutschland, P. Nell-Breuning, bemüht sich in dieser Sammlung verstreut publizierter Aufsätze ebenfalls um eine Klärung der Frage „Arbeit — was ist das?" Dieser Aufsatz ist ein Paradebeispiel klarer Distinktionen; an dieser Methode können die Jüngeren ausnahmslos noch lernen! Daneben hat P. Nell-Breuning ein Gespür für die brisanten Fragen, z. B.: „Steigende Arbeitsproduktivität — Segen oder Fluch?" oder „Arbeitslosigkeit — Umweltzerstörung"; er fragt sogar provokant, ob nicht „eine Stunde Arbeit pro Tag genügt".
Wenn ich einem Interessierten eines der beiden vorliegenden Bücher empfehlen oder schenken sollte — dann ohne Vorbehalt das von O. v. Nell-Breuning!
Linz *Ferdinand Reisinger*

ELSAS CHRISTOPH, *Ausländerarbeit.* (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde). (192.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 34.—.

Wenn dieses Buch den Untertitel „Arbeit unter und mit den ausländischen Mohammedanern/Muslim" hätte, wüßte man gleich, welche Probleme hier behandelt werden. Heute kann man nicht mehr sagen: Weit hinten in der Türkei sei der Islam zu Hause; er ist mitten unter uns. Das Buch ist von bundesdeutscher Sicht her geschrieben, ist aber auch für österreichische Verhältnisse aufschlußreich. Vf. ist evangelischer Pastor und Professor an der Freien Universität Berlin. Er kennt die Probleme des Miteinander oder Gegeneinander von Christen und Muslimen in einer Gemeinde (Pfarre) aus eigener Erfahrung. Es sei unerträglich, die beiden Blöcke stumm nebeneinander stehen zu lassen; die wichtigste Aufgabe sei es, wenigstens miteinander ins Gespräch zu kommen. Der I. Teil bringt daher „Theologische Fragen zum gemeinsamen Überleben". Hier findet der Leser eine Kurzfassung der christlich-muslimischen Grenzfragen: Gott — Jesus — Koran — usw. (jedem Religionsprofessor zu empfehlen!). — Der II. Teil fragt, „Was zu Wissen notwendig ist", um den Muslim als Menschen richtig zu verstehen. Die meisten von ihnen kommen doch aus Ländern mit anderen Lebensgewohnheiten und Sitten, die sich von den europäischen oft stark unterscheiden. — Der III. Teil fragt, „Wie vorzugehen möglich ist". Dem Seelsorger geht es hier nicht bloß um Herstellung privater Kontakte, sondern um die Aktivierung der christlichen Gemeinde: Einrichtung von Beratungsstellen für verschiedene Anliegen der Gastarbeiter gerade dort, wo die amtlichen Stellen versagen; Öffentlichkeitsarbeit zur gegenseitigen Information, konkret sogar um Gottesdienst-Gestaltung, Kinder-Tagesstellen und Jugendarbeit. Die christliche Pastoral sollte mit brennender Sorge an die Lösung dieses Problems herangehen, wenn sie nicht den vorwurfsvollen Ruf hören will: „Abel, wo ist dein Bruder?!" (S. 11). — Ein Handbuch nicht bloß für den christlichen, sondern auch für den muslimischen Seelsorger.
Graz *Claus Schedl*

KINDERPASTORAL

VANONI GOTTFRIED, *Der Mann, der Taube hieß.* Mit Kindern die Bibel lesen: Das Buch Jona. (208.) Herder, Wien 1984. Ill. von Lisa Bass und Hans Escher. Ppb. S 140.—/DM 19,80.

Das vorliegende Buch ist von einem Alttestamentler (Missionshochschule St. Gabriel/Mödling bei Wien) verfaßt, dem es offensichtlich ein großes Anliegen ist, sein exegetisches Wissen auch an Eltern und Religionspädagogen weiterzugeben.
Im ersten Teil des Buches, der mit der Überschrift „Schlomo erfindet die Geschichte von Jona" versehen ist (9—111), gelingt es dem Autor auf vortreffliche Weise, in Form einer spannenden Geschichte die Entstehung des Buches „Jona" (zu deutsch: „Taube") darzustellen. Dieser Abschnitt des Buches ist für Kinder ab etwa 10 J. gut lesbar und wird durch die lebendige und humorvolle Weise des Erzählers sicher ansprechen. Dem Leser werden auf indirekte Weise viele alt-

testamentliche Traditionen nahegebracht. Um die in der Geschichte von Schlomo verborgenen biblischen „Schätze" für Kinder aufzudecken, bedarf es eines gemeinsamen Erarbeitens, sei es im Familienkreis, in der Schule oder im pfarrlichen Bereich.
Im zweiten Kapitel wird „Aus der Werkstatt des Exegeten" berichtet (113—130). Hier gibt Vanoni unter den Stichworten „Beobachten", „Vergleichen", „Folgerungen" Hinweise, wie der Exeget sich einem biblischen Text nähert, um ihn zu erschließen. Die Erläuterungen dazu werden wieder anhand des Jonabuches gegeben.
Im dritten Teil des Buches — „Das Jonabuch hat eine Vorgeschichte" (131—186) — werden zu den verschiedenen „Vorgeschichten", die bei der Abfassung des Jonabuches von Bedeutung waren (Der Baum in der Mitte des Gartens; Der Brudermord; Die große Flut; Auszug aus Ägypten; Das goldene Kalb; Die Witwe von Sarepta; Elija; Jeremia und Joel) nähere Erläuterungen gebracht. Diese Abschnitte sind wieder als Lektüre für Kinder denkbar und können eine gute Grundlage für weiterführende Gespräche bilden. Worterklärungen und Hinweise auf Bezüge im Neuen Testament ergänzen die hier gegebenen Darstellungen.
Das vierte Kapitel des Buches ist der „Nachgeschichte" (187—202), dem erst später eingefügten Jonapsalm, gewidmet.
Der letzte Abschnitt (203) macht den Leser aufmerksam: „Das Jonabuch hat einen offenen Schluß" und schließt mit einer Frage, die dem Leser des Buches mitgegeben wird: „Wir erfahren bis zuletzt nicht, was Jona auf die Frage Jahwes geantwortet hat. Der Erzähler überläßt die Antwort uns. Jeder von uns ist Jona. Sagen wir Nein oder Ja?" (203)
Diesem ausgezeichneten Buch, das in der vom Katechetischen Institut Wien herausgegebenen Reihe „Katechetische Handlungsfelder" als Band 4 erschienen ist, ist weite Verbreitung zu wünschen. Zu erwähnen sind noch die treffenden Illustrationen von Lisa Bass und Hans Escher.

Wien *Sigrid Mühlberger*

MEYER IVO (Hg.), *Gott spricht zu Dir.* Die Bibel — mein Lesebuch. I. Der Erste Bund. (73.) Verlag Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 26,—.

Vf. hat hier eine Auswahl von 31 Texten aus dem AT zusammengestellt, in denen Kindern um acht Jahren (also im Erstkommunionalter) ein Zugang zu Gott eröffnet werden soll. So richtet sich Meyer im Vorwort direkt an die Kinder: „Du darfst von der Bibel viel erwarten. Ihre Schätze können dein ganzes Leben reicher machen. Dieses Buch will dir Mut machen, Kontakte zu knüpfen für eine lange Freundschaft . . ." (5).
Eine grobe Skizze der biblischen Stätten ebenso wie ein graphischer Abriß der wichtigsten Daten und Personen von 1850 v. Chr. bis zur Zeit Jesu sollen dem Kind einen ersten Eindruck von der Entstehung und der Umwelt alttestamentlicher Schriften geben. In knappen Sätzen werden Informationen über Aufbau und Überlieferung der Bibel gegeben.
Bei jeder der 31 Schriftstellen finden sich eine Erklärung des Textes, Sachinformationen, Texte zur Besinnung und eine reiche Bebilderung. Nicht sehr glücklich dagegen ist die verschiedenfarbige Unterlegung des Bibeltextes; je nach Entstehungsschicht abgehoben. Zum einen ist nur bei fünf der 31 gewählten Texte eine unterschiedliche Entstehungszeit im Text zu vermerken; zum anderen behindert diese farbliche Abhebung den Lesefluß, zumal Kinder dieses Alters häufig noch große Leseschwierigkeiten haben. Ferner ist zu fragen, ob damit nicht einer einseitigen textkritischen Betrachtung Vorschub geleistet wird, bei der allzu leicht die Aussageintention des Textes übersehen wird.
Diese Auswahlbibel kann mit Sicherheit keine umfassende Kinderbibel ersetzen — sie ist aber gewiß eine brauchbare Ergänzung dazu.

Speyer *Angelika M. Eckart*

Kindergottesdienste: Aus der Praxis für die Praxis

Zu diesem Thema liegen einige Bücher mit ausgereiften und wohlüberlegten Beispielen vor, die auch dem bisher zaudernden Gemeindeverantwortlichen eine wirkliche Hilfe sein können.

BASSLER LYDIA, *Kirche für Kinder.* 25 Wortgottesdienste. (158.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 24,80.

HEISERER HELMUT, *Kindergottesdienste.* Zu besonderen Gelegenheiten. (168.) Don Bosco, München 1981. Kart. DM 19,80.

KETT FRANZ/GRÄSKE KLAUS, *Gott birgt das Heil.* Kindergottesdienste. (184.) Don Bosco, München 1981. Kart. DM 24,80.

KLEIS MATTHIAS, *Gottesdienste mit Kleinkindern.* Unter Mitarbeit von Gerlinde Zalto. (136.) M. Grünewald, Mainz 1984. Kst. DM 19,80.

SCHNEGG MATTHIAS, *Wir spielen und feiern.* 83 neue Spielmodelle für Kindergottesdienste. (152.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 19,90.

SCHWARTZ WOLFGANG, *Unser Gottesdienst soll fröhlich sein.* Feiern mit Vorschulkindern. (80.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 9,80.

Jedes der vorliegenden Bücher greift einen wichtigen Grundsatz der Kinderpastoral auf bzw. wendet sich an eine ganz bestimmte Zielgruppe.

1. Kindergottesdienste verlangen ein geschultes Gestalterteam

Was das Gestalten von Kindergottesdiensten schwierig macht, liegt nicht im Mangel an Angeboten und Möglichkeiten für solche Gottesdienste, sondern an ihrer Qualität, die konkrete Situation zu treffen. Wenn die im Feiern verwendeten Elemente, also die Lieder und Texte, die Spiele und Aufgaben und vor allem die Sprache nicht der Altersstufe entsprechen, so werden die Kinder bald die Freude daran verlieren. Welchem Zelebranten ist es aber möglich, so ganz in die kindliche Welt einzudringen? Er muß sich daher ein Team von Lehrern und Eltern schaffen, die ihm mit ihren Erfahrungen im Umgang mit Kindern zur Seite stehen. Im Gespräch der Gruppe tauchen auch erst die vielen Ideen und Formen der Verwirklichung auf. Die Vielfalt in der Gestaltung macht die Gottesdienste lebendig und ermöglicht auch den

Kindern die aktive Teilnahme durch ihren speziellen Beitrag. Die vorliegenden Bücher verlangen teilweise sogar dieses Gestalterteam, das die Modelle auf die spezielle Gemeinde, auf die Zielgruppe anpaßt.
Der erfahrene Pfarrer *Helmut Heiserer* greift in seinem Buch z. B. Themen auf, die in der kindlichen Seele wohl als Erlebnisse vorhanden sind, aber sicher in seinem Denken noch kaum aufgegriffen wurden, z. B. „Mahl", „Tod", „Menschliches Sein". Erst die Gestaltergruppe kann zu diesen schwierigen Themen die genau auf die spezielle Gemeinde passenden „Einstiege" für das kindliche Denken und Empfinden bringen. Viele Ideen sind im Buch bereits angegeben, doch müssen die Kinder ja von ihrer kindlichen Welt „abgeholt", d. h. ihre Erlebnisse und Erfahrungen müssen aufgegriffen werden — und zwar die der entsprechenden Pfarre. Dieses An- und Einpassen ist eine pädagogische Leistung, ein Dienst der Pfarrgemeinde: Sie wirft den Kindern nicht etwas an den Kopf, das sie nicht verstehen können, daher dann ablehnen und sich vom Gottesdienst abwenden, wie es die Haltung vieler Jugendlicher zeigt.

2. Kindergottesdienste müssen ganzheitliches Erleben ermöglichen

Eltern kennen das Hauptproblem der Kinder im „normalen" Gemeindegottesdienst: die Predigt. Diese intellektuelle Abwicklung eines theologischen Gedankens ist dem Kind völlig fremd. Kinder sind noch „ganz" und brauchen alle fünf Sinne, um aufzunehmen und zu verstehen. Die Religionspädagogik der Schule hat diese Wahrheit bereits aufgenommen, nur die Gottesdienste der Pfarren sind nach wie vor auf das Hören eingeschränkt — und das in einer visuell so überladenen Zeit! Kindergottesdienste müssen also ganzheitlich erlebbar werden, d. h. Bewegung, Klang in allen seinen Formen, inneren Ausdruck, Form und Farbe und inneres Empfinden bieten. In der Zeit der Gegenreformation verstand man es noch, in Kirchenmusik und darstellendem Evangelienspiel mehrere Sinne und auch das Gefühl der Menschen anzusprechen.
Dem Gestalterteam ist dabei eine ganz besondere Aufgabe auferlegt: Die zum Thema passenden Elemente wie Spiel, Tanz, Lied und Begleitung, Geschichte dürfen den „roten Faden" der Hinführung nicht verlieren, der Aufbereitung des Themas, des inneren Verstehens und der Verarbeitung. Einige der vorliegenden Bücher geben Anregungen, wie Gottesdienste nicht nur für Kinder erlebbar und erfühlbar werden können. Sie bieten eine Fülle von Möglichkeiten, aus der das Gestalterteam auswählen kann, die es aber eventuell auch ergänzen muß. Besonders sei hier das Buch von *Franz Kett/Klaus Gräske* genannt, das pantomimische Darstellungen, Orff-Begleitung, Tänze und viele neue Lieder speziell zu den Themen bietet. Auch *Matthias Kleis* wendet sich mit seinem Buch *„Gottesdienste mit Kleinkindern"* an den ganzen Menschen, der Wahrheiten eben ganzheitlich erfassen will. Die Wortgottesdienste können übrigens zu ganzen hl. Messen ausgebaut werden. Dieses Buch sollte schon vom Ansatzpunkt her allen Liturgieverantwortlichen zur Pflichtlektüre gemacht werden. Beide Bücher bringen auch viele Anregungen für die Katechese in der Schule.
Besondere Möglichkeiten des „Ausleben-Lassens" im Spiel bietet das Buch von *Lydia Baßler*, das viele Anregungen zum „Einstieg" in das Evangelium enthält. Eine traditionelle Gottesdienstgemeinde wäre aber durch diese sehr freien Formen eher überfordert.

3. Gottesdienste müssen dem Alter und der Interessenslage der Kinder angepaßt sein

Diese Forderung — eine der wichtigsten — stellt die meisten Pfarrgemeinden vor große Probleme: Die Einheit der Sonntagsgemeinde, die Kinder und Erwachsene umfaßt, ist in Frage gestellt. Auch sind Kinder im Kindergarten- und Grundschulalter anders als solche mit 10 bis 14 Jahren. Viele Pfarren versuchen daher Auswege: Es gibt Schulmessen unter der Woche oder eine als Kindergottesdienst gestaltete Vorabendmesse, eine „Familienmesse" am Sonntag, in der versucht wird, mehrere Altersstufen anzusprechen usw. Meist interessiert ja Eltern und alte Leute auch, was die Kinder bei ihrer Feier zum Ausdruck bringen, ihr Glaubenswissen ist aber doch etwas weiter zu fassen. Immerhin erzählte mir ein Vater einmal nach einer Kindermesse zum Thema „Salz der Erde", daß er dieses Evangelium jetzt erst verstehe. Das Gestalterteam muß jedenfalls versuchen, alle Altersstufen wenigstens mit einzelnen spezifischen Elementen anzusprechen, also auch die Kleineren agieren zu lassen und ebenso die anwesenden Eltern in das Geschehen einzubinden. Die Sprache der Liturgie sollte aber dennoch auf die Kinder ausgerichtet sein. Wenn dennoch wenigstens gelegentlich die Möglichkeit besteht, eine Messe oder einen Wortgottesdienst mit einer speziellen Altersstufe zu feiern, so sollte die Gelegenheit ergriffen werden, z. B. zu Festen im Kindergarten und in der Schule, mit der Kindergruppe im Pfarrheim . . . Die meisten der vorliegenden Bücher wenden sich auch an eine spezielle Altersstufe und gehen auf deren Bedürfnisse ein:
„Gottesdienste mit Kleinkindern" bringt das Buch von *Matthias Kleis* zu den Festen des Kirchenjahres mit viel Bewegung und handgreiflichen Symbolen wie Licht, Kranz, Kreuz . . . Auch die traditionellere Schar der Gläubigen könnte mit diesen Kindergottesdiensten viel Freude haben. Ein ähnliches Buch legt Pfarrer *Wolfgang Schwartz* vor: Eine Sammlung seiner lebendigen, kurzen Feiern in der Kindergartengruppe. Der kindliche Alltag, seine Freuden und sein Leid sind der Ausgangspunkt und finden Überhöhung von Gott her.
Die Liturgie von Frau *Lydia Baßler* tut einen weiten Schritt in die kindliche Welt. Sie wendet sich an die Vor- und Grundschulstufe, gibt aber die Lieder und Tänze nur in Quellen an. Das Vorbereitungsteam hat daher einige Schwierigkeiten in der Auffindung der Gestaltungselemente. Für österreichische Leser muß zu diesem sehr lebendigen Buch allerdings auch noch gesagt werden, daß es hiesige Bräuche und Feste kaum berücksichtigt. Was ist aber Advent ohne Brauchtum, Nikolaus und Adventkranz! Das schon erwähnte Buch von *Helmut Heiserer* folgt genau den Richtlinien der deutschen Bischofskonferenz. Seine Zielgruppe sind ebenfalls die Grundschulkinder. Der Band bietet besonders nette gereimte Kinderspiele zur Verarbeitung des Evangeliums. Auch Erwachsene finden in den Gottesdiensten ihren Platz.

Wolfgang Dedl/Johanna Kremplbauer (vgl. Rez.) wenden sich in ihrem österreichischen Kinderliturgiebuch an mehrere Altersstufen, vor allem aber an die Grundstufe und versuchen ebenfalls die Erwachsenen etwas einzubeziehen. Der Vorteil dieses Buches: Auch die Feste des Kirchenjahres bilden einen Schwerpunkt und bieten Anregungen zur Gestaltung mit der gesamten Sonntagsgemeinde.
Speziell an Hauptschüler und Jugendliche wendet sich *Matthias Schnegg* mit seinem Buch „Wir spielen und feiern". Der Titel führt aber in die Irre: Es handelt sich bei den Spielen um Rollenspiele, mit denen junge Menschen ihren Glauben ausdrücken können. Ausgangspunkt dieser Rollenspiele sind die Situation des Volkes Israel zur Zeit der betreffenden Evangelienstelle oder unsere eigene Not. Diese interessanten Vorbereitungen und Verarbeitungen können für Schüler- und Gemeindemessen verwendet werden. Das darstellende Spiel verlangt wie überall einen sehr akustischen Gottesdienstraum.
So viele Bücher mit guten Anregungen! Warum gibt es noch nicht in jeder Pfarrgemeinde Kinder- und Jugendgottesdienste? Alle Verantwortlichen, Priester und Laien sollten sich deshalb bewußt sein, daß die Sorge um den Glauben der Kinder einer Gemeinde auch deren Zukunft bestimmt.

St. Georgen/Gusen *Martha Gammer*

DEDL WOLFGANG/KREMPLBAUER JOHANNA, *Wir feiern mit Gott ein Fest.* 55 Modelle für Kindergottesdienste und Katechese. (264.) 17 Illustrationen. Veritas, Linz-Wien 1984. Geb. S 268.—/ DM 38.80.

Zu diesem Buch liegen uns 2 Besprechungen vor:

Das vorliegende Buch basiert auf den Erfahrungen eines Arbeitskreises zur „Kinderliturgie" in der Pfarre St. Georgen an der Gusen (OÖ). Nach einigen kurzen theoretischen Überlegungen zur Kinderliturgie (11—32) folgt der Hauptteil des Buches (33—262): Gottesdienstmodelle zu den Themenschwerpunkten „Dank für die Schöpfung", „Allerheiligen — Allerseelen", „Advent", „Weihnachten", „Fasching", „Fastenzeit", „Karwoche — Osterzeit", „Pfingsten — nach der Erstkommunion", „Schulschluß — Ferien". Der theoretische „Vorspann" des Buches ist von einer auffallend funktionalen Sprache geprägt und ist z. T. mit Fremdwörtern überfrachtet. Die großteils wichtigsten Feststellungen werden eher trocken, farblos und zu verallgemeinernd dargeboten. Die Gottesdienstmodelle selbst bieten sicher die ein oder andere sehr gute Anregung, doch stellen sich auch manche Fragen. So wird z. B. als Unterlage für die Lesungen mehrfach „Die Bibel unserer Kinder" von Anne de Vries angegeben (auch in den abschließenden Literaturhinweisen). Die Gebetssprache wirkt des öfteren moralisierend, die ausgewählten Geschichten oder auch die Hirtenspiele erscheinen z. T. als ungeeignet. Ein besonders kritisches Wort muß leider dem Bildmaterial des Buches gelten, das statisch und unzeitgemäß wirkt.
Nach Meinung der Rezensentin ist wieder einmal festzustellen, daß gute Erfahrungen aus der Praxis nicht immer in entsprechender Weise in Buchform zu bannen sind. Gerade die in der Kinderliturgie erforderliche Lebendigkeit, die für jede Gruppe einer je eigenen Vorbereitung bedarf, ist schwer in Rezeptvorlagen zum Ausdruck zu bringen. Und ob es den Käufern wert ist, für die in dem Buch verstreut enthaltenen guten Anregungen alles übrige in Kauf zu nehmen, ist die Frage.

Wien *Sigrid Mühlberger*

*

In die Kinderliturgie spielen eine Vielzahl von Fragestellungen hinein: religionspädagogische — die Frage nach dem kindgemäßen Glaubensausdruck und die Frage nach den Lernprozessen, die durch Kindergottesdienste eröffnet werden; liturgische — wie weit auf vorgegebene Strukturen zu achten ist und wo auch davon abgewichen werden kann; pastorale — was solche Liturgien für eine Gemeinde bedeuten und in welchem Verhältnis sie zu den „normalen" Gemeindegottesdiensten stehen und schließlich praktische Überlegungen: Wer bereitet vor? Wer macht die „Kleinarbeit"? Was brauchen wir? usw. Man kann dem Buch von *W. Dedl* u. *J. Kremplbauer* bescheinigen, daß es sowohl die angeführten Fragen der „Theorie" wie auch — und vor allem — der Praxis aufgreift und in sehr klarer Weise Antworten gibt bzw. Vorschläge anbietet.
In einem ersten, religionspädagogisch-liturgischen Abschnitt (S. 1—32) werden grundlegende — und auch schon sehr praktische — Überlegungen zur Kinderliturgie angestellt: die Beziehung von Kinderliturgie und Katechese (die in ihrer gegenseitigen Verwiesenheit aufgezeigt werden), die Kriterien einer Kinderliturgie (Festlichkeit, Gebetserziehung, Verkündigung, der religionspädagogische Lernprozeß u. a.) und schließlich werden die einzelnen möglichen Elemente besprochen: Erzählen, Bild, szenisches Spiel, Musik, Lied sowie spezielle Effekte.
Dieser Teil ist theologisch und religionspädagogisch wirklich fundiert (s. auch das Literaturverzeichnis S. 263 f). Diese 30 Seiten stellen ein kleines „Kompendium" dar, das man in die Hand vieler mit Kinderliturgie Befaßter wünschen möchte.
Der größte Teil des Buches (S. 33—262) besteht aus 55 Gottesdienstmodellen. Zunächst werden in knapper Form „Ziele" angegeben; hierin zeigt sich die katechetische „Ader" der beiden Autoren: auch wenn man eine Feier nie „verzwecken" darf und kann, so ist eine Reflexion über Ziele für die Vorbereitung einer Feier nicht nur erlaubt, sondern geradezu notwendig; vielleicht würde manche Konfusion in unserer Liturgie verschwinden, wenn man solche Zielüberlegungen öfter anstellen würde.
In einem weiteren Schritt werden die „Elemente" der Feier aufgezählt — von der u. U. notwendigen Sparbüchse und dem Abfallkorb bis hin zu den verwendeten Liedtexten. Gerade wer selbst in Liturgiekreisen tätig ist, weiß, wie ungeheuer störend solche Kleinigkeiten sein können — wenn man sie vergessen hat.
Die eigentlichen Modelle der Feiern bringen vielfältigste Variationen und Vorschläge, wobei man durchaus auch einzelne Elemente herausgreifen kann. Gerade die Fülle von Geschichten, Fürbitten,

Spielimpulsen usw. wird für viele Mitarbeiter eine große Hilfe sein.
Besonders sei hier noch angemerkt, daß hier keine für „normale" Gemeinden unrealistischen Modelle vorgestellt werden; auch wenn schließlich jede Gemeinde und erst recht jede Kindergemeinde ihren eigenen Gottesdienst feiern muß — auch Phantasie braucht Anregung und Vorbilder, und diese werden in diesem Buch in reichem Maße geboten.
Graz *Anton Schrettle*

NASTAINCZYK WOLFGANG, *Der springende Funke.* Kinderpredigten für das ganze Jahr. (224.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 24,80.

Vom Grundkonzept her bietet das Buch einen einfachen, klaren und einheitlichen Aufbau in dem sich der Leser und Verwender schnell zurechtfinden kann. Anspiel- und Predigtvorschläge können durchaus Seelsorgern, die im Gemeindegottesdienst auch die Kinder einbeziehen oder ansprechen möchten, Anstoß und Anregung sein, dies zu tun.
Wie der Autor im Vorwort schreibt, sind die Kindermessen in seiner Gemeinde „herkömmlich und schlicht". Das Einbeziehen der Kinder geschieht hier und ist gedacht für die Predigt. Das heißt jedoch nicht, daß Kinderpredigten theologische Inhalte verniedlichen oder verkürzen. Es ist dem Autor gelungen, theologische und pastorale Inhalte des Evangeliums im vorbereitenden „Anspiel" und in der Predigt kindgemäß anzusprechen und zu verdeutlichen.
Die Predigten lehnen sich von der Thematik an den Ablauf des Kirchenjahres und bieten daher ein breites Spektrum von theologischen Aussagen und Inhalten.
Zur Problematik von ausformulierten Predigten ist zu sagen, daß es unmöglich ist, ihnen durch einfaches Vorlesen eigenes Leben zu verleihen. Hinter diesen Predigten steht offensichtlich ein begnadeter Prediger, doch Kinderpredigt lebt stark vom jeweiligen Augenblick, von der Kommunikation mit den Zuhörern. So sollte dieses Buch Anregung sein, nicht aber einfach Vorlage für einen schlecht vorbereiteten Gemeindegottesdienst.
Für Liturgen, die bisweilen innerhalb des Gemeindegottesdienstes die Predigtverkündigung speziell auf Kinder ausrichten möchten, ist es eine fruchtbare Arbeitshilfe.
St. Georgen/Gusen *Wolfgang Dedl*

HUBER MAX, *Mit dem Herzen feiern.* Kindergottesdienste zu Erstkommunion, Schulanfang, Schulschluß, Weihnachten, Fasnacht. (96.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 14,80.

Ein sehr gelungenes Werk. Der Titel „Mit dem Herzen feiern" entspricht in vielfacher Weise dem Inhalt und dem Aufbau der verschiedenen Elemente. Die Kinderpredigten sind besonders ansprechend, anschaulich und kreativ, jedoch manchmal zu langatmig. Sie sind bei jedem Gottesdienst der Hauptteil. Die Schrifttexte (Lesungen, Evangelien) könnten teilweise kindgemäßer formuliert werden.
Die theologischen Aussagen sind mutig, die Erklärungstexte verständlich und Liedrufe einfach und klar.
Man kann dem Autor nur zustimmen, wenn er sagt: „Die phantasievolle, originelle und anschauliche Sprache, die kreativen Spielelemente sowie die Auswahl kindgemäßer Texte und Lieder lassen den Gottesdienst für Kinder zu einem Erlebnis werden."
Die eigens komponierte und getextete „Passauer Kindermesse" mit der Tanzpantomime ist sehr gut gelungen, jedoch unbekannt. Eine Kassette (mit „Passauer Kindermesse" und Liedrufe) wäre empfehlenswert.
St. Georgen/Gusen *Johanna Kremplbauer*

Lektionar für Gottesdienste mit Kindern, Bd. 2 (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"). (228.) Benziger, Einsiedeln — Zürich und Herder, Freiburg — Wien 1985. Kld. DM 49,50/S 386.—.

Für den ersten Band wurden die Lesungen nach dem Verlauf des Kirchenjahres und zum Thema „Kirche" ausgewählt, im vorliegenden Band nach drei Themenschwerpunkten: „Lebenswelt des Kindes", „Lebensordnung des Christen" und „Biblische Gestalten als Zeugen des Glaubens". Eine kurze pastorale Einführung ruft u. a. in Erinnerung, was das Römische Direktorium für Kindermessen über die Schriftlesung in der Meßfeier sagt.
Für den Praktiker ist vor allem der Anhang interessant. Hier werden in einem Abschnitt (I) zu jeder Lesung Auslegungsmöglichkeiten, didaktische Hinweise und Stichwörter für die Stellensuche zu bestimmten Themen gegeben. Weiters folgen ein Verzeichnis aller ausgewählten Schriftstellen (II) und zwei Stichwortverzeichnisse: eines für den zweiten Band (III) und eines für den ersten und zweiten Band (IV).
Neu gegenüber dem ersten Band ist die Einleitung der Lesungen in Sinnzeilen. Die Texte der Perikopen sind, abgesehen von einigen redaktionell bedingten Änderungen, der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift entnommen.
Linz *Max Mittendorfer*

HELLMANN ANTON, *Als Ministrant durchs Kirchenjahr.* (158.) Herder, Freiburg — Basel — Wien 1984. Kart. DM 19,80.

Daß wir im Lauf des Kirchenjahres „unsere Erlösung feiern", will H. vor allem denen nahe bringen, die an diesem Feiern selbst gestaltend beteiligt sind: den Ministranten. Dazu brauchen sie Anleitung, Erklärung, Hinführung. Dieses Buch ist aus der Arbeit mit Ministranten herausgewachsen und ist klar aufgebaut. Einer „allgemeinen Einführung in das Kirchenjahr" folgen die Abschnitte „Der Weihnachtsfestkreis", „Die Allgemeine Kirchenjahrszeit" (1. Teil), „Der Osterfestkreis" und die „Die Allgemeine Kirchenjahrszeit" (2. Teil). In jedem Abschnitt wird zuerst der Festkreis bzw. die Jahreszeit charakterisiert; der liturgische Heiligenkalender wird durch einige markante Heiligengestalten illustriert, wobei — verständlicherweise — die österreichischen Heiligen zu kurz kommen; dann wird das Brauchtum und der Ministrantendienst der entsprechenden Festzeit beschrieben. Spiele, ein Informationsblock „Wußtest Du schon, daß . . ." und ein Rückfragequiz runden die Kapitel jeweils ab. Insgesamt werden Grundinformation und praktische Hinweise für die Arbeit mit der Gruppe in knapper und leicht verständlicher

Sprache dargeboten. Zahlreiche Graphiken geben den einzelnen Kapiteln Übersicht und eine gefällige Form.
Leiter von Ministrantengruppen finden in diesem Buch sicher gute Anregungen. Aber auch Kinder und Jugendliche selbst werden darin gerne lesen und blättern.
Linz *Max Mittendorfer*

HOMILETIK

DANNOWSKI HANS WERNER, *Kompendium der Predigtlehre.* (168.) G. Mohn, Gütersloh 1985. Ppb.

Es ist dem evangelischen Stadtsuperintendenten von Hannover in der Tat gelungen, in einem überschaubaren Büchlein ein ganzes Kompendium vorzustellen. Dies gelingt ihm nicht nur dank seiner allseitigen Vertrautheit mit dem homiletischen Arbeits- und Reflexionsfeld. Die klare Gliederung („Was ist die Predigt? — Wer predigt? — Worüber, wo, wem, wie wird gepredigt?") läßt auch den Leser jederzeit Überblick erreichen. Jedes Kapitel ist in sich wieder übersichtlich gegliedert und schließt mit einer trefflichen Leseempfehlung.
Vf. stellt eine evangelisch-lutherische Predigtlehre vor, greift aber doch über deren Grenzen — wohl dank seines aktiven Engagements in der katholisch inaugurierten Fachvereinigung — auf wohltuende Weise hinaus. (Es gibt ja auch heute noch Theologen, die ein Zitat aus einer anderen Konfession für eine Sünde zu halten scheinen.) Der spezifisch reformatorische Ansatz „praedicatio verbi divini est verbum divinum" nach Bullinger (S. 12) wird zunächst akzeptiert, auch nicht verlassen, aber doch in seinen Grenzen gezeigt. „Die Gemeinde als Subjekt der Predigt" kommt S. 44—50 zur Sprache, der „horizontale" geistliche Kommunikationsprozeß in der modernen Gesellschaft an vielen Stellen. Ausgeklammert bleibt — aus Quantitätsgründen zu Recht — die Frage nach dem Inhalt der christlichen Predigt (abgesehen davon, daß natürlich die Bibelauslegung gefordert wird). Das drängende Problem des Hörerschwunds gerade bei der evangelischen Predigt wird erwähnt, aber nicht weiter verfolgt. Hier könnte man sich einen dynamischeren und kritischeren Umgang mit dem status quo (oder lapsus quo) wünschen.
Zum Weiterdenken und Weiterfragen wird der Leser jedoch — dank der aphoristischen Kürze — überall angeregt. Wer diese Homiletik nicht in Freude liest, der sollte sich einem anderen Gegenstand zuwenden!
Ising/Chiemsee *Winfried Blasig*

WIENER J./ERHARTER H. (Hg.), *Verkündigung und Evangelisierung* als geistgewirktes Zeugnis vom Gott Jesu Christi. Österr. Pastoraltagung 28. bis 30. Dez. 1983. (140.). Herder, Wien 1984. Kart. S 172,—.

Dieser Tagungsbericht bringt nach einer Einführung durch die Herausgeber zwei längere Artikel: *A. Wallner,* Pfarrer und Homiletik-Dozent in Graz, berichtet über die „Glaubenssituation" in seiner Stadtrandpfarre. Er schreibt offen und selbstkritisch und deutet das pastorale Konzept an, das sich im säkularisierten Milieu bewährt: Die „offene Gemeinde" übernimmt als ganze Verkündigung und Stärkung im Geist und spürt die „Antennen für Gott" auf, die z. B. aus dem „neuen Erleben der Natur" hervorgehen (S. 20 f).
Anschließend stellt der ungarische Erzabt *Andreas Szennay* den zu verkündenden wahren Gott den (von ihm in Anführung gesetzten) „falschen" Göttern der Gegenwart gegenüber. Als adäquates Mittel stellt der dem falschen Kult einen Satz des hl. Chrysostomos entgegen: „Wenn wir wirklich Christen wären, gäbe es keine Heiden."
S. 38—112 folgen Statements zu verschiedenen Fragen der Gottesverkündigung, z. B. zum Gespräch über den Gottesglauben bei der Ehevorbereitung, in der Berufswelt, im Bibelkreis, in der Predigt. *G. Sporschill SJ* stellt kurz und kompromißlos Bedingungen für das religiöse Gespräch mit Jugendlichen dar, *D. Wiederkehr* das Dreifaltigkeitsthema unter der Überschrift: „Vom verschlossenen zum offenen Gott" (S. 64—81). Der Artikel ergänzt in der üblichen Weise die schwache Verankerung der Trinitätslehre in der Bibel durch vielerlei Überlegungen und führt zu dem Schluß: „Die heils- und offenbarungsgeschichtliche Dreifaltigkeit ist auch die innergöttliche" (S. 80). Diese Kenntnis „innergöttlicher" Vorgänge oder Verhältnisse wird (wieder einmal) mit einer Selbstverständlichkeit vorgetragen, die mich in Erstaunen setzt.
Diskussionsberichte, Predigtaufzeichnungen und Autorenliste schließen das Buch ab, das kein Praktiker lesen wird, ohne sich zu allerhand neuen Gedanken und Versuchen ermutigt zu sehen.
Ising/Chiemsee *Winfried Blasig*

GÜNTHÖR ANSELM OSB, *Predigten — Meditationen für die Feste der Kirche.* (192.) Verlag Auer, Donauwörth 1985. Kart. DM 22,80.

An Literatur für Predigt und Ansprachen besteht wahrhaft kein Mangel. Schwierig wird es aber, wenn man passende Anregungen und Hilfen für sie benötigt. Viele Vorlagen erweisen sich als unzulänglich, vor allem dann, wenn es darum geht, kurz, leicht verständlich, lebensnah und doch theologisch gehaltvoll zu predigen. Der Benediktiner P. Anselm Günthör kam aus der praktischen Seelsorge auf den Lehrstuhl für Moral- und Pastoraltheologie an der Päpstlichen Hochschule Sant' Anselmo in Rom. Dort war er auch Lehrer des Diözesanbischofs von Linz, Maximilian Aichern. Als Hochschullehrer an der Theologischen Fakultät in Benediktbeuren wirkte er zusätzlich in der Pfarrseelsorge.
Die Kurzpredigten, die er zu 21 Festen des Kirchenjahres vorlegt, zu jedem Fest gleich mehrere, zeichnen sich daher auch durch Lebensnähe, Anschaulichkeit und Einfachheit aus. Sie sind zugleich aber liturgisch, biblisch und theologisch gut fundiert. So bieten sie eine vorzügliche Hilfe für die Predigtvorbereitung, aber auch für den Religionsunterricht und Gruppenstunden.
Linz *Josef Hörmandinger*

PATZEK MARTIN/SPATH EMIL, *Vorbilder für heute. Bd. 2.* (Gottesdienste Bd. 5). (144.) Bonifatius Verlag, Paderborn 1984. DM 18,—.

Der erste Band des Werkes wurde in dieser Zeitschrift schon vorgestellt. Diesmal werden *Johannes XXIII.* („Die ganz andere Freiheit"), *Julius Döpfner* („Mit ihm konnte man reden"), *Joseph Cardijn* („Dynamik in Person"), *Pierre Teilhard de Chardin* („Welt-Vision"), *Alfred Delp* („Im Schmelztiegel"), *Karl Leisner* („An die Liebe glauben"), *Clemens August v. Galen* („Unbeirrt von Lob und Furcht"), *Johannes Paul I.* („Der Welt gezeigt — den Glaubenden geschenkt"), *Edith Stein* („Alles oder nichts") und *Charles de Foucauld* („Fruchtbare Einsamkeit") „gottesdienstlich erschlossen" und den Themenkreisen „Offenheit", „Widerstand" und „Liebe" zugeordnet.
Die vorangestellten Kurzbiographien gehen jeweils besonders auf jene Züge ein, die zur Auseinandersetzung oder Nachfolge anregen. Die „Predigtstichworte" finde ich persönlich nützlicher als ausgearbeitete Predigten. Auch die beigefügten liturgischen Texte und Hinweise können dazu dienen, lebendige Gottesdienste zu gestalten.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

Meßlektionar. Kleinausgabe. Die Sonn- und Festtage in den Lesejahren A, B und C in einem Band. (1072.) Verlegergemeinschaft Benziger, Einsiedeln — Köln / Herder, Freiburg /Friedrich Pustet, Regensburg / Herder, Wien / St. Peter, Salzburg / Veritas, Linz 1985. Kunstleder DM 58,—/sfr 53,—/S 435,—.

Ein Buch mit 1072 Seiten so handlich und leicht zu halten, ist schon rein drucktechnisch eine Meisterleistung. Die Kleinausgabe enthält ungekürzt alle Texte, die in den Meßlektionaren I-III für die Sonn- und Festtage der Lesejahre A, B und C enthalten sind, d. h. Lesungen, Evangelien und Zwischengesänge. Vorzüglich geeignet ist das Buch vor allem für kleinere Kirchen, Kapellen und Ordensgemeinschaften. Die Texte entsprechen der authentischen Ausgabe für den liturgischen Gebrauch für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Die Anschaffung des preiswerten Buches kann bestens empfohlen werden.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

RELIGIONEN

BSTEH ANDREAS (Hg.), *Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus.* (Beiträge zur Religionstheologie 4). (236.) St. Gabriel, Mödling 1984. Kart. S 279,—/DM 40,—.

Der Bd. beinhaltet die Referate, die bei der 4. religionstheologischen Studientagung im April 1983 in St. Gabriel gehalten wurden. Mit dieser Tagung wurde eine erste Gesprächsrunde, die einer Begegnung mit dem Islam, dem Buddhismus und dem Hinduismus dienen sollte, abgeschlossen.
Im Eröffnungsreferat sprach der Wiener Ordinarius für Indologie *G. Oberhammer* über den Menschen als Ort der Offenbarung und wie schon die Begegnung zwischen Menschen eine Atmosphäre voraussetzt, die zum Entwurf von Transzendenzerfahrung wird. *R. Balasubramanian* (Madras, Indien) arbeitete in seinem Referat (Der Seinsprozeß als Offenbarung) die Unterscheidung zwischen dem Sein-in-sich und dem Sein-im-Prozeß heraus. Während das erste in Unveränderlichkeit verbleibt, ist im zweiten zu unterscheiden zwischen Gott, Mensch und Welt. Ziel menschlichen Lebens ist es, sich von einer falschen Identifikation mit dem Geist-Sinne-Körper-Komplex zu lösen und so zum wahren Sein und Selbst zu finden. *K. Rahner* betonte, daß die Einheit zwischen Gott und Welt nach christl. Verständnis radikaler und inniger gedacht werden kann, als dies von Christen durchschnittlich geschieht. *N. Füglister* befaßte sich mit dem biblischen Verständnis von Offenbarung und Geschichte; er stellte am Ende seiner Ausführungen an 4 Punkten Unterschiede zwischen hinduistischem und christl. Denken heraus. *W. Schrage* nahm in seinem Beitrag über das Menschenbild im NT zwar keinen direkten Bezug auf die hinduistische Gedankenwelt, aber seine Hinweise, daß Sünde nicht primär als falsche Tat, sondern als Ablehnung der Kreatürlichkeit des Menschen zu verstehen ist, der seine Abhängigkeit von Gott nicht wahrhaben will, erinnern an hinduistische Aussagen, nach denen die Probleme darin bestehen, daß der Mensch keine richtige Beziehung zum Eigentlichen gefunden hat. So ist es nach *R. N. Dandekar* (Poona, Indien) dem Menschen aufgegeben, bei der Suche nach seinem Wesen den Konflikt zwischen dem Scheinbaren, in dem er lebt, und dem Wirklichen, auf das er zugehen soll, zu lösen, wobei auch die Grenzen der eigenen Individualität gesprengt werden; dieser Zwiespalt prägt zugleich die Suche nach einem richtigen ethischen Verhalten in dieser Welt. Nach *V. A. Devasenapathi* (Kanchipuram, Indien) nimmt die Widersprüchlichkeit, mit der es der nach Gott suchende Mensch immer zu tun hat, in dem Maße ab, in dem das Suchen und Fragen aufhört und dafür das Eigentliche sichtbar wird wie das Feuer in einem edlen Stein.
Man ist den Verantwortlichen dankbar, daß sie sich — über die Veranstaltung der Tagung hinaus — auch noch der Mühe der Veröffentlichung unterzogen haben. Die verschiedenen Beiträge bewegen sich auf einem hohen Niveau; geläutert vom Alltagsgeplänkel werden auf einer tieferen Ebene Möglichkeiten der Übereinstimmung aber auch verbleibende Unterschiede deutlich. Die aus der Hindutradition stammenden Referenten sind mit wesentlichen Denkweisen vertraut; sie machen deutlich, daß ihre eigene Tradition Differenzierungen notwendig macht, und sie vermitteln eine Ahnung von den Schwierigkeiten, die sich auch dem Hindu stellen, wenn es gilt, die Kluft zwischen Immanenz und Transzendenz zu überbrücken. Daß auch bei den Gottesdiensten verwendete Texte in die Veröffentlichung aufgenommen wurden, vermittelt einen Eindruck davon, daß die Begegnung und die Auseinandersetzungen in einer spirituellen Atmosphäre stattgefunden haben.
Linz *Josef Janda*

PRIJS LEO, *Begegnung mit dem Judentum.* Eine Einführung in seine Religion. (125.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 7,90.

Ein Büchlein, mit großer Liebe zum Judentum geschrieben. Es bringt aus Geschichte und religiösem Brauchtum vor allem jene Aspekte, die dem gläubigen Juden liebenswert sind und als solche zu einer Begegnung mit dem Judentum geradezu einladen. Das im Titel stehende Leitwort „Begegnung" kehrt demnach in den Kapitelüberschriften wieder.
Begegnung I. im Alltag und am Sabbat, II. an den Feiertagen, III. an den Lebensstationen, IV. mit Aspekten der Theologie, V. mit der Literatur (Bibel und Talmud), VI. mit Maimonides, VII. im Städtl, VIII. mit aktuellen Fragen.
Graz *Claus Schedl*

ABDULLAH MUHAMMAD SALIM/KHOURY ADEL THEODOR, *Mohammed für Christen.* Eine Herausforderung. (192.) Herderbücherei Bd. 1137, Freiburg — Basel — Wien 1984. Kart. DM 8,90.

Das Büchlein stellt eine Zusammenarbeit des bekannten Religionswissenschaftlers Prof. Dr. Adel Th. Khoury mit Muhammad S. Abdullah, einem Muslim, dar.
Der erste Teil, geschrieben von M. S. Abdullah behandelt neben dem „christlichen Mohammedbild im Wandel" das Selbstverständnis Muhammads und eine „Skizze seines Lebens". Waren die Inhalte der frühen abendländischen Islamforschung weniger der Geschichte des abendländischen Denkens über Muhammad und seiner Lehre zugehörig als „der Geschichte abendländischer Vorstellungskraft und Phantasieüberreizung" (S. 15), so wurde durch das II. Vatikanum doch eine positive Würdigung des Islam vorgenommen. Aber noch immer bleibe die Rehabilitierung Muhammads als „Siegel der Propheten" „wesentliche Vorbedingung für eine weitere Annäherung" (S. 23). Diese durch das Konzil positiv einsetzende Entwicklung habe aber auch eine Kehrseite, denn auf beiden Seiten existiert eine „Koalition der fundamentalistischen Kräfte" (S. 25), die sich einem gleichberechtigten Dialog widersetzen. Wesentlich für das Selbstverständnis Muhammads sei, daß er trotz „Siegel der Propheten" kein Christus ist, sondern bloß ein Mensch. Als Diener und Gesandter kann er nicht die Mitte der islamischen Gemeinde sein, sondern bloß Vorbild eines Muslim. Daher folgt ein Tugendkatalog, der einen wahren Muslim auszeichnen soll.
In einem zweiten Teil wird von A. Th. Khoury in eigener Übersetzung aus dem arabischen Original eine Textauswahl aus dem Koran und der islamischen Überlieferung geboten, die in Hinblick auf den christlichen Leser ausgewählt wurde, damit dieser sich „betroffen erachte und fühle" (S. 8).
Mit diesem gemeinsamen Werk soll ein Beitrag zur Verständigung zwischen Christen und Muslimen geleistet werden, ein Beitrag zur Erforschung von „Möglichkeiten und Modellen des Zusammengehens von Christen und Muslimen hier und überall in der Welt" (S. 9). So beispielhaft und begrüßenswert einerseits die Herausgabe eines solchen Bandes auch sein mag, so schwierig und problematisch wird andererseits ein solches Anliegen auch immer bleiben; im besonderen hinsichtlich der gebotenen Textauswahl (Tugendkatalog, Koran und Überlieferung), die ohne thematische Gesamtskizze notwendigerweise eine Verkürzung des Gesamtbildes mit sich bringt.
Damit aber setzt man sich der Gefahr aus, die Gesamtproblematik zugunsten gewisser Harmonisierungstendenzen zu verharmlosen. Weiters erhebt sich natürlich auch die Frage, inwieweit man auf gewisse Erkenntnisse der religionsgeschichtlichen Forschung (etwa beim Vergleich Jesus/Muhammad) in Hinkunft noch immer verzichten soll? Trotz dieser kritischen Bemerkungen darf und soll dem Forschen und Streben nach Möglichkeiten des Zusammenarbeitens zwischen Christen und Muslimen kein Abbruch getan werden.
Graz *Karl Prenner*

SPIRITUALITÄT

MARTINI CARLO M., *Von seinem Geist getrieben.* Dynamische Gemeinden nach der Apostelgeschichte. (144.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 19,80.

Der Mailänder Erzbischof, ein ehemaliger renommierter Bibliker, versteht es, in mündlichen und schriftlichen geistlichen Erschließungen biblische Schriften bündig darzulegen, vgl. „Dein Stab hat mich geführt" (Geistliche Weisungen von Moses zu Jesus), „Und sie gingen mit ihm" (Der Weg des Christen nach dem Markusevangelium), „Was allein notwendig ist" (Jesusnachfolge nach dem Lukasevangelium), „Damit ihr Frieden habt" (Geistliches Leben nach dem Johannesevangelium).
Eine Behandlung der Apostelgeschichte war also „an der Zeit". „Das Evangelium des Heiligen Geistes" — so wird landläufig die Apostelgeschichte genannt. C. M. Martini geht es darum, die treibende Kraft des Gottesgeistes spürbar zu machen. Gegenstand des Geistwirkens sind gleicherweise die einzelnen wie auch die Gemeinschaft der Glaubenden, die Gemeinden (vgl. 3. Meditation, 39—50).
Durchgehend wird deutlich, daß dieser Geist, und daß die geistgeleiteten Personen auch auf den Widersacher stoßen (bes. ab 119). Die Glaubensgeschichte der ersten Christen ist also keine reine Erfolgsgeschichte. Gerade in diesem Auf und Ab und in der bleibenden Zuversicht erweist sich der „Plan Gottes" (vgl. zusammenfassende Meditation, 142 ff).
Auch dieses Buch empfiehlt sich als Gerüst für die Betrachtung der kirchlichen Praktiker, die regelmäßig oder dann und wann innehalten wollen. Auch dieses Buch macht Gusto auf eine Einkehr beim authentischen Wort der Bibel.
Linz *Ferdinand Reisinger*

LLULL RAMON, *Die Kunst, sich in Gott zu verlieben.* Ausgewählt, übertragen und erläutert von Erika Lorenz. (Herderbücherei 1189). (127.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 7,90.

Als „Texte zum Nachdenken" wird eine ansprechende Auswahl vor allem aus den katalanischen Werken des mittelalterlichen Philosophen, Theologen und Missionars Ramon Llull (Raimundus Lullus) präsentiert. Eine sehr populär gehaltene Einführung führt zumeist im Anschluß an die große Lullus-Biographie

E. W. Platzecks zum Leben und Werk des „Doctor Illuminatus" (1232—1316) hin. In die leicht lesbare Darstellung mischen sich manche Ungenauigkeiten im Detail, so etwa, wenn die Entstehung der Summa contra Gentiles des Thomas von Aquin einfach auf die Initiative Ramons von Penyafort zurückgeführt wird (19). Die Wirkungsgeschichte Llulls berücksichtigt zu wenig die dauernd lebendig gebliebene Lullus-Tradition in Spanien und Südfrankreich (z. B. Raymundus de Sabunde). Als „erster direkter Nachfolger" Llulls wird seltsamerweise Nikolaus Cusanus eingeführt (31). Der Lullismus des 17./18. Jh., der große Wirkung auf die Entstehung der neuzeitlichen Philosophie und Wissenschaft ausübte, ist nur mit wenigen Namen (u. a. Leibniz) belegt.
Daß in der Auswahl die katalanischen Werke dominieren, ist durchaus verdienstvoll. Sie geben einen guten Einblick in die theologischen, spirituellen und mystischen Hintergründe der oft als müßige Gedankenspielerei oder rationalistische Anmaßung abgetanen Lullischen Kunst. Vor allem die Auszüge aus dem „Buch vom Heiden und den drei Weisen" (mit einer Vorwegnahme der Lessingschen Problematik der Religionen) und aus dem Roman „Blanquerna" mit dem darin enthaltenen „Buch vom Freund und seinem Geliebten" zeigen uns das innerste Anliegen Llulls. Daß die lateinischen Werke, die derzeit im Corpus Christianorum ediert werden, vor allem die wirkungsvolle „Ars magna", nicht vertreten sind, ist jedoch zu bedauern. Die Lullische Kunst wird in einem recht knappen Nachwort (119—125) in den Grundzügen dargestellt, ohne daß die Faszination, die der Gedanke kombinatorischer Demonstrierbarkeit aller Wahrheiten auf die Denker der Folgezeit ausgeübt hat, deutlich würde.
Trotz dieser Desiderate ist der sehr ansprechend gestaltete Band gut geeignet, einen ersten Einblick in das Denken und Lieben Llulls zu geben und dadurch dem heutigen Menschen zum Nachdenken zu verhelfen. Und das ist ja das Ziel der „Texte zum Nachdenken".
Linz *Ulrich G. Leinsle*

BUOB HANS, *Die Gaben des Heiligen Geistes.* (84.) Veritas, Linz — Wien 1984. Brosch. S 58,—/ DM 8,30.

P. Hans Buob SAC ist Mitarbeiter am Aufbau des „Katholischen Evangelisationswerkes" mit dem Zentrum in Augsburg. In zahlreichen Vorträgen, vorwiegend im Bereich von Erneuerungsbewegungen, ist er um eine nüchterne, klare, kirchliche Linie bemüht. Das vorliegende Bändchen stellt eine autorisierte Wiedergabe eines ausführlichen Referates über die Geistesgaben dar. Im Mittelpunkt stehen praktische Fragen des Erkennens von Geistesgaben und ihrer Auswirkungen besonders in den Gebetsgemeinschaften. Den Wortcharismen wird ein besonderes Augenmerk geschenkt. Die Lebensnähe, die Nüchternheit, mit welcher diese Probleme behandelt werden und die praktischen Hinweise auf Bildung und Gestaltung von Gebetsgruppen, sind der Vorzug dieses Büchleins. Gelegentliche sprachliche und stilistische Unebenheiten sind auf die Wiedergabe eines Referates zurückzuführen.
Linz *Josef Hörmandinger*

RAHNER KARL/DIRKS MARIANNE, *Für eine neue Liebe zu Maria.* (72.) Herder, Freiburg i. Br. 1984. Ppb. DM 9,80.

Die Verehrung der Gottesmutter hat im Raum der Kirche in der nachkonziliaren Zeit ein eigenartiges Geschick erfahren. Wird in gewissen Kreisen zu Maria eine distanzierte Haltung eingenommen, so steigert sich diese bei manchen zu einer gewissen Gleichgültigkeit bis hin zur völligen Ablehnung. Andere, wie die „Legio Mariae", fördern die Verehrung Mariens entschieden und zeichnen sich dann dadurch aus, daß aus ihren Reihen in zunehmender Zahl geistlicher Berufe kommen.
Kein Geringerer als Karl Rahner ermuntert in diesem Büchlein zu einer echten Marienverehrung. Er begründet dies durch eine anthropologisch und heilsgeschichtlich ausgewogene, knappe Mariologie.
Mehr von der persönlichen Erfahrung her versucht Marianne Dirks zu einer neuen Liebe zu Maria, als „der Schwester im Glauben", hinzuführen. So aufschlußreich ihr Beitrag auch ist, er entbehrt nicht einer gewissen kritischen Distanz, die als Nachwirkung ihrer evangelischen Vergangenheit verständlich wird.
Linz *Josef Hörmandinger*

PUTZ GERTRAUD/SCHMÖLZ FRANZ MARTIN, *Nebel teilen sich.* Texte und Bilder zum Rosenkranz. (48.) Styria, Graz 1985. Ln. S 220,—/DM 29,80.

In dem Buch begegnen sich zwei Generationen der Frömmigkeit: der gute alte Rosenkranz mit seinen drei Reihen von Heilsgeheimnissen einerseits und ein neuer Zugang zur Meditation über das Sinn-Bild und das deutende Wort andererseits. Die Texte treffen wohltuend in die Mitte zwischen theologischer Interpretation, zarter Poesie und menschlicher Erfahrung; sie sprechen an, weil sie anbieten und anregen, ohne sich aufzudrängen. Ähnliches ist von den Farbfotos zu sagen, die als ganzseitige Lithos wiedergegeben sind. Die ganze Ausstattung mit Golddrucktiteln, Textgestaltung, Reproduktionskunst und Leineneinband empfehlen das Buch besonders als Geschenkband, auch für Fernstehende, sei es als Meditationshilfe, sei es als moderne „biblia pauperum".
Salzburg *Gottfried Griesl*

HARTLAUB GENO, *Freue dich, du bist eine Frau.* Briefe der Priscilla. (126.) Herder-Verlag, Freiburg im Breisgau 1983. Kart. DM 15,80.

Es ist in den letzten Jahren Mode geworden, „ältere Handschriften zu finden" und diese literarisch aufzuwerten. Der Bogen spannt sich vom Roman des Mario Pomillo „Das fünfte Evangelium" bis zum meisterhaften Roman des Umberto Eco „Im Namen der Rose". G. Hartlaub „entdeckt" Handschriften in arabischer Sprache, die sich als Briefe an Frauen der ersten Christengemeinden, geschrieben von Priscilla (u. a. Apg 18,2.18; 1 Kor 16,19; Röm 16,3) erweisen. Es sind phantasievolle Briefe von einer Frau an Frauen. Neben Berichten über den verehrten Paulus (u. a. S. 25; 27/28) und Berichten, „die man nur Frauen erzählt" (S. 45), finden sich auch Hinweise, daß Priscilla in der Glaubensverbreitung tätig war (S. 104). Am

Ende des Buches wird ein „Frauenkonzil" einberufen (S. 117).
Im Nachwort wird die Fiktion der Briefe aufgedeckt. Warum sollte eine einflußreiche Frau in den ersten Stunden der Glaubensverkündigung nicht solche und ähnliche Briefe geschrieben haben? Das Unternehmen ist sicher wertvoll. Ob ich nach dem Lesen dieses Büchleins froh bin, eine Frau zu sein? . . . Ich weiß es nicht recht. Mir wird die Frau zu sehr dem Mann gegenübergestellt. Und außerdem: das „Frauenkonzil" (S. 122) bleibt z. B. in Klischeevorstellungen stecken. Sollten sich in der christlichen Gemeinde nicht Mann und Frau gleichwertig gegenüberstehen, wie wir in Gal 3,28 lesen?
Linz *Roswitha Unfried*

DELP ALFRED, *Der Herrgott.* Hg. v. Roman Bleistein. (96.) Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1985. Ppb. DM 12,80.

Die Texte des vorliegenden Bändchens sind den im selben Verlag herausgegebenen gesammelten Schriften des 1945 in Berlin-Plötzensee von den Nazis hingerichteten Jesuitenpaters Delp entnommen. Seine einzigartige geistige Kraft wirkt noch unmittelbar und ohne Kommentar. Es ist an der Zeit, sie für die Gegenwart zu erschließen.
Im geistigen Kampf gegen den gewaltigen Ideologieaufwand der NSDAP wird zugleich das Ringen um die Seele der Deutschen spürbar, der Appell zur Gewissenserforschung und zur Besinnung auf die letzten Grundlagen des Glaubens. In leuchtenden Farben wird Christus, der Herr der neuen Zeit erschaut. Sublime Geschichtstheologie wird spürbar (der Text auf der Rückseite des Einbandes täuscht). Höhepunkt ist wohl der Text zum Vater Unser. Er ist so schlicht und tief, von so großer sprachlicher Schönheit und Dichte, daß er auch den Leser hineinführt in eine Kommunion mit der „ungebrochenen Treue" und der „unverratenen Anbetung" des Märtyrers.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

DELP ALFRED, *Hochfeste der Christen.* Hg. v. Roman Bleistein. (96.) Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1985. Ppb. DM 12,80.

Man ersparte sich manche Umwege, besänne man sich in der Analyse der geistigen Situationen der Gegenwart auf die Schriften von P. Delp, die zum Besten gehören, das im Widerstand gegen Hitler-Deutschland gereift ist. Das vorliegende Bändchen zeigt Delp als Prediger (Fastenzeit, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten), der es als einzigen Sinn alles Denkens, Betens und Forschens ansieht, „die Welt zu rüsten, daß sie fähig wird für immer neue Begegnung des Herrn" (S. 39). Am ergreifendsten sind die Meditationen zum Hymnus Veni Sancte Spiritus, mit gefesselten Händen im Gefängnis Berlin-Tegel geschrieben. Extreme persönliche Not erfährt die Kraft, die einzig der Tröster-Geist geben kann. Visionen von vordringenden Wüsten, von Menschen, die Liebe nur noch als entartete Verzerrung kennen, von Ordnungen, die den Menschen notwendig verbiegen, werden überwunden von der Kraft, die echte Ordnung „aktiv nach den Maßen und Gesetzen Gottes" zu gestalten, „auch um den Preis des echten Zusammenstoßes" (S. 79). Gesteigerte Adventsehnsucht des „Veni" und zugleich schon erfahrenes Heil. Auch wer einiges kennt von den Traditionen, die um die Macht der Kontemplation wissen, ist dankbar für die ungewöhnliche Kraft, von der Alfred Delp Zeuge ist.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

GUARDINI ROMANO, *Theologische Gebete.* (64.) Josef Knecht, Frankfurt a. M. Ppb. DM 12,80.

In dem 1944 erstmals herausgegebenen Bändchen sind Gebete gesammelt, die ursprünglich am Schluß von religiösen Abendvorträgen gesprochen wurden. Aus Anlaß des 100. Geburtstags von Romano Guardini liegt es 1985 mit einem Nachwort von Werner Dettloff neu auf.
Wer auf der Suche ist nach der unzerstörbaren Heimat des menschlichen Geistes und Herzens wird behutsam hineingeführt in eine sonst kaum zugängliche Stille, in der eine demütige Ahnung der seligen Ewigkeit Gottes wachsen kann, in der der Vater und der Sohn einander in der Innigkeit des Heiligen Geistes nahe sind.
Ein geradezu zeitloses Buch für Menschen, die bereit sind, glaubend zu denken, zu beten, zu lieben.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

HUME BASIL KARDINAL, *Pilgerbuch des Lebens.* (232.) Herder, Freiburg — Basel — Wien 1984. Ln. DM 28,50.

Das „Pilgerbuch des Lebens" (engl. Originaltitel „To be a pilgrim") erreichte kurz nach seinem Erscheinen im englischen Raum bereits den Ruf eines Bestsellers. „The Times" nannte es ein Buch, das „dem Menschen hilft, ein wirkliches Leben aus dem Glauben zu führen".
Der Verfasser *George Basil Hume,* geboren 1923 in Newcastle-on Tyne, wurde schon mit 18 Jahren Benediktinermönch. Er absolvierte seine Studien aus Theologie, Geschichte und moderne Sprachen in Oxford und Freiburg in der Schweiz. 1963 wählten ihn die Mönche von Ampleforth zu ihrem Abt. Im Februar 1976 berief ihn Papst Paul VI. zum Erzbischof von Westminster und verlieh ihm drei Monate später die Kardinalswürde. Der englische Untertitel „A Spiritual Notebook" kennzeichnet den Stil dieses Buches: es ist ein Sammelwerk aus Ansprachen, Vorträgen, Predigten und persönlichen Notizen. Dies tut dem ganzen aber keinen Abbruch. Dank der flüssigen Übersetzung in eine angenehme und zeitnahe Sprache (Übersetzerinnen: Sr. Johanna Isenbarth OSB und Sr. Christine Rath OSB, Eibingen) ist es ein anregendes, geistliches Lesebuch geworden. Der Bogen der Thematik spannt sich in fünf Teilen vom Aufbruch des gottsuchenden Menschen, eben des Pilgers, zur Umkehr des Herzens, hin zum menschgewordenen Sohn Gottes, zur Kirche mit ihren heilswirkenden Mysterien und beleuchtet die durch Anfechtungen und Anforderungen gezeichneten Stationen des Pilgerwegs bis hin zur letzten Wegstrecke und deren Ziel.
In diesem Buch spricht ein Priestermönch zu uns, der aus der praktischen Seelsorge mit dem Leben des Alltags wohl vertraut ist, der in feiner maßvoller, benediktinischer Art nie überfordert oder untertreibt; aber auch der Bischof, der von seinem Hirtenamt her weiß, daß er ein echter Wegweiser im Glauben sein muß.

Gerade wegen seiner Lebensnähe und der prägnanten Kürze, der Klarheit der Sprache, ist dieses Buch empfehlenswert für Seelsorger, aber auch für aufgeschlossene Laien, die eine echte Glaubensführung suchen.

Linz *Josef Hörmandinger*

SCHEELE PAUL-WERNER, *Wegbereiter — Wegbegleiter.* (200, 9 Abb.) Echter, Würzburg 1984. Brosch. DM 29,—/S 226,20.

Es ist ein hoffnungsvolles Zeichen, wenn auch ein Bischof nicht so in seinem Amt aufgeht, daß er für die Erarbeitung von Vorträgen und Aufsätzen keine Zeit mehr findet. Scheele ist großen Gestalten mit ökumenischer Dimension und europäischem Format nachgegangen. Er hat Lebensschicksale aufgezeigt, die mitunter auch in kirchliche Konflikte hineingerieten. So schreibt Vf. etwa über den Dogmatiker H. Schell: „Erneuerung in tätiger Treue konfrontiert mit Anhängern des Neuen und des Alten. Dazu bestimmt, dem Guten und Wahren im Neuen und Alten zu dienen, läuft sie Gefahr, von fanatischen Verteidigern des einen wie des anderen attackiert zu werden" (95 f). Das Buch enthält manch mutiges Wort in brillanter Formulierung. Die Beiträge betreffen (in historischer Abfolge): Albert d. Gr., Julius Echter, Gottfried Wilhelm Leibniz, Niels Stensen, Franz Oberthür, Johann Adam Möhler, Hermann Schell, Franz Pfanner, Friedrich Dessauer und Gertrud von le Fort.

Schade ist es, daß ziemlich viele Druck- und Satzzeichenfehler stehen geblieben sind. Auch klingt der Titel des Buches ein wenig zu journalistisch und ist den seriösen Beiträgen nicht ganz angemessen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SPLETT JÖRG, *Zur Antwort berufen.* Not und Chancen christlichen Zeugnisses heute. (112.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1984. Ppb. DM 18,80.

Ein Laie im doppelten Sinne: Weltchrist und Nicht-Theologe — nur Philosoph, schreibt zu einem Thema des geistlichen Lebens. Das Ungewöhnliche dieser Kombination bringt der Autor selbst schon im Vorwort zum Ausdruck. Das Ergebnis ist auch ungewöhnlich, da es einige heute ganz selbstverständliche Denkmuster in Frage stellt, und zwar auch auf dem Fundament philosophischer Überlegungen.

Eine dieser heutigen Selbstverständlichkeiten ist die Rede von der Selbstverwirklichung. Der Verfasser setzt ihr die Feststellung gegenüber, daß niemand aus sich selbst entstehen kann, sondern daß jedem Menschen der eigene Anfang vorgegeben ist; dem Begriff „Selbstverwirklichung" tritt der von der „Annahme seiner selbst" gegenüber.

Splett legt auch gegen die herrschende Zeittendenz, aber ohne nostalgischen Anflug, einen gewichtigen Akzent auf die Tradition. Die Menschenkenntnis aus dieser christlichen und monastischen Tradition kann sich seiner Meinung nach mit wissenschaftlich-psychologischen Kenntnissen durchaus messen. Es gibt also auch neben der Psychologie wertvolle und brauchbare Menschenkenntnis.

Bei aller Lebensangst wird durch dieses Menschenbild aus christlicher und philosophischer Tradition Hoffnung auf Zukunft vermittelt, da Splett auch die Überanstrengung der Verantwortung in Frage stellt. Die menschliche Existenz ist zur Antwort berufen, wie der Titel des Buches sagt, und ruft sich nicht selbst, sie muß sich also nicht selbst begründen; auch das ist eine befreiende Erkenntnis.

Mit diesem Denkansatz schreibt der Verfasser über Not und Chancen apostolischen Zeugnisses heute, Erwartungen an Christen im Stand der Räte und den Geist der Freiheit. Das Thema „Freiheit" ist besonders geeignet zu zeigen, wie sehr Freiheit und Notwendigkeit einander auch im christlichen Leben bedingen. Meditationen über die sieben Gaben des Hl. Geistes nach Bonaventura bilden den Abschluß des Büchleins.

Eine einfache Handreichung zum geistlichen Leben wird von J. Splett nicht geboten. Wer sich aber der Anstrengung dieser Lektüre aussetzt, kann aus der hier vermittelten geistigen und geistlichen Tradition so viele Anregungen gewinnen, daß er viele eigene Haltungen und Denkmuster selbst wieder zu hinterfragen beginnt.

Der Leserkreis wird eher anspruchsvoll sein müssen.

Linz *Hubert Puchberger*

PLATE MANFRED (Hg.), *Begründetes Vertrauen.* Impulse und Orientierungen für christliches Leben heute und morgen. (160.) Herder, Freiburg-Basel-Wien, 1984. Geb. DM 22,—.

Die Wochenzeitschrift „Christ in der Gegenwart" wurde in der Nachkriegszeit zum Sprachrohr eines wachen, kritischen, aber stets kirchlichen Denkens. Ihr langjähriger Chefredakteur, Karl Färber, ist 1979 im hohen Alter von 91 Jahren verstorben. Bis zuletzt hat er diese, seine Zeitschrift begleitet. Er hat ihr seinen persönlichen Stempel aufgeprägt, errungen in einem lebenslangen Mühen um den katholischen Glauben und die katholische Kirche, aber auch in einem feinen Sinn für die jeweiligen Zeiterfordernisse.

Manfred Plate setzt dieses Werk fort mit einem großen Stab von Mitarbeitern. Und wie bereits Aufsätze aus früheren Jahrgängen zu zwei Sammelbänden zusammengefaßt wurden (1973 erschien der erste Band mit dem Titel „In deiner Gegenwart" und 1979 der zweite Band „Engagierte Gelassenheit"), so fügt sich mit Aufsätzen aus den letzten Jahrgängen mit dem Titel „Begründetes Vertrauen" ein dritter Band an. Manfred Plate hat ihn mit seinen Mitarbeitern Kurt Janssen und Johannes Röser erstellt. Gewidmet ist der Band Mario von Galli zum 80. Geburtstag. Aus dem weiten Spektrum wurden Beiträge unter sechs Aspekten ausgewählt: Probleme unserer Lebenswelt, das ständige Ringen um Gott, Weltreligion und Weltreligionen. Diesen sind fünf Lebensbilder angefügt: Karl Färber, Ladislaus Boros, Bernhard Welte, Thomas Merton, auch Teilhard de Chardin wird nicht vergessen. In weiteren Beiträgen werden Sehnsüchte und Zukunftserwartungen der Menschen von heute beleuchtet.

So weit auch der Fächer der Autoren und der Themen gespannt ist, allen geht es um das eine Wesentliche: Wie kann der Christ in seiner Kirche, in seiner Zeit seiner Sendung und Aufgabe und Verantwortung gerecht werden? Und: Wie können der einzelne Christ

und die gesamte Kirche zum Heil der Menschen und ihrer Welt beitragen? So stellt dieser Band eine kleine Summe von Zeitfragen in christlicher Schau dar.
Linz *Josef Hörmandinger*

VINZENT MARKUS, *Die Freude wagen.* Mein Weg zum Priestertum. (152.) Grünewald, Mainz 1984. Kart. DM 19,80.

Ein junger Mann, der 1984 zum Priester geweiht wurde, veröffentlicht Tagebuchnotizen, die er sich von 1977—1984 gemacht hat. Der Leser beginnt zunächst mit einer gewissen Scheu in den Privatbereich eines jungen Menschen hineinzugehen. Ist es nicht vielleicht doch eine nicht ganz gerechtfertigte Darstellungssucht, die das Motiv für diese Veröffentlichung abgab? Verf. ist sich selbst der Problematik einer solchen Veröffentlichung bewußt und spricht sie auch gleich im Vorwort an. Die freundliche Einladung, doch ein Stück dieses Weges mitzugehen, anzunehmen und sich mitnehmen zu lassen, lohnt sich aber schließlich doch. Dieser Weg führt von der ersten jungen Liebe zum Entschluß, ins Priesterseminar einzutreten. Der Leser begleitet den Autor durch die Auseinandersetzungen im Priesterseminar, er wird durch ihn konfrontiert mit Problemen der Freundschaft, der Ausbildung im Priesterseminar und an der Theologischen Fakultät, er darf ihn nach Paris begleiten in ein Externjahr und dort neue seelsorgliche Formen erfahren, er wird mithineingenommen in die Auseinandersetzung um den Zölibat und darf an den Ergebnissen dieser Auseinandersetzung teilhaben.
Die Fragen, die hier angeschnitten werden, haben nicht nur subjektiven Charakter, sie sind auch die Fragen anderer Seminaristen. Für Seminaristen ist daher dieses Buch zu empfehlen, weil sie ihre eigene Problematik darin erkennen können und hier ein Beispiel ehrlicher Auseinandersetzung finden. Wer sich für den Priesterberuf interessiert, bekommt mit diesem Tagebuch eine recht lebensnahe Beschreibung dessen, was ihn auf diesem Weg erwartet. Verantwortliche in der Priesterausbildung werden mit Fragen konfrontiert, denen sie sich auch sonst stellen müssen und dürfen dabei feststellen, daß auch Menschen, die sich solche Fragen stellen, Solidarität mit der Kirche und mit einer Diözese zeigen.
Diese Aufzeichnungen lassen sich nicht übertragen auf die Situation anderer; was sich aber übertragen läßt, ist die ehrliche Auseinandersetzung.
Linz *Hubert Puchberger*

BAUER DOLORES M., *Frieden lernen.* (32.) Veritas, Linz 1984. (Reihe: Die neuen Veritas-Texte). Geh. S 28,—/DM 4,—.
RIEBL MARIA, *Sterben: Begegnung, die verwandelt.* (24.) (Reihe: Die neuen Veritas-Texte) Veritas, Linz 1984. Geh. S 28,—/DM 4,—.

Das Wort „Friede" ist heute im Munde vieler. Es wird oft, fast zu oft gebraucht, mißbraucht und damit verbraucht. Manchmal fällt es schwer zu entziffern, welche Absichten sich hinter diesem Schlagwort verbergen. „Friede" — „Schalom" ist eines der biblischen Schlüsselworte. Zumeist als „Geschenk Gottes", als „Gabe" verstanden, für welche der Mensch seine Hände, sein Herz öffnen kann und muß.
Dolores M. Bauer, bekannt durch ihre Rundfunkserie „Im Brennpunkt", versucht durch die Texte dieses Heftes Verstand und Herz für den Frieden zu öffnen. Ihre Texte sind eindringlich, anschaulich, bleiben aber, wenige Ansätze ausgenommen, zu sehr im Vorfeld des Zwischenmenschlichen. Vielleicht mit Absicht, da es sich besonders an jene Menschen richtet, deren Blick für eine Sicht wie die des hl. Nikolaus v. Flüe („Friede ist allweg in Gott") noch nicht genügend geschärft ist. Als Mangel wird empfunden, daß die Mahnworte der Päpste unserer Tage keine Beachtung finden.
Dem Thema „Sterben" widmet Maria Riebl ihre Beiträge. Nach einigen grundsätzlichen Überlegungen zu Leben und Tod und auch zur Frage jenseitiger Vergeltung, läßt sie recht besinnliche Worte über die Begegnung mit Gott, dem Ziel und der Erfüllung aller Begegnung.
Die vorzüglichen Schwarzweißfotos von A. M. Begsteiger vermögen dem „Augen-Menschen" unserer Tage eine gute Hilfe zum Nachsinnen zu geben.
Linz *Josef Hörmandinger*

ZELLER HERMANN SJ, *Wege nach oben. Natur erleben — Gott finden.* (96. u. Farbabb.) Veritas, Linz-Wien 1984. Geb. S 138,—/DM 19,80.

Wer täglich im Rundfunk die Gedanken in den Tag hinein hört und sich von ihnen Ermunterung, Anregung und Ermutigung holen will, der erlebt, daß diese Gedanken inhaltlich, stilistisch und sprachlich oft sehr verschieden sind. Vieles, was zunächst geistreich formuliert ist, erreicht nicht immer die Mitte des Lebens, die Tiefe des menschlichen Herzens. P. Hermann Zellers Gedanken vermögen beides: Sie sind sprachlich ausgewogen und schön, zugleich aber von existentieller Tiefe. Davon gibt bereits der 1983 erschienene Band „Auf dem Weg zum guten Menschen" Zeugnis, ebenso auch das vorliegende, gehalt- und gemütvolle Bändchen. Der Verfasser gesteht im Vorwort: „Ich habe mein Leben in Innsbruck zu einer bruchlosen Einheit von Naturnähe und priesterlicher Berufung zu führen versucht . . . Den glücklichen Zusammenhang von Naturliebe und Religion habe ich vielen Hörern und Lesern zeigen dürfen. Wer immer sich etwas Mühe gibt, zu beobachten und zu philosophieren, der sieht feine Linien von den ersten Eindrücken bis zu den letzten Sinndeutungen, sieht ‚Wege nach oben'".
Die Meditationen spiegeln diese Erkenntnis wider und die vortrefflich gewählten Bilder bestärken darin.
Linz *Josef Hörmandinger*

WILKY MARIA, *Gott — Richtung und Wegweiser unseres Lebens.* (160.) Miriam-Verlag, Jestetten 1984. Kart. DM 8,80/S 70,40.

Die Verfasserin gesteht in ihrem Vorwort, daß sie auf Grund einer inneren Aufforderung dieses Buch schreiben mußte. Daher bietet dieses Buch eine nicht immer logisch geordnete Aufeinanderfolge von Gedanken zu einem gläubigen, christlichen Leben. Man könnte diese auch als eine Summe „geistlicher Lesefrüchte" bezeichnen, die durch häufig wiederkehrende Imperative, gelegentliche Ansätze zur Meditation

und eingestreute Gebete verbunden sind. Vieles ist sicher richtig, gut gemeint, aber im ganzen gesehen fehlt doch eine entsprechende theologische Tiefe. Manche Schilderungen (z. B. der Traum des verunglückten Knaben Stefan vom Himmel, S. 105 ff), fügen sich eher in jenes genus aszetischer Literatur, das dem Wundersamen, wenn nicht Wunderlichen zugetan ist. Im Drucktechnischen wird es als Mangel empfunden, daß sich im Text Zitate, persönliche Überlegungen der Autorin, Gebete oder auch Kurzbiographien kaum voneinander abheben.

Linz *Josef Hörmandinger*

KASPAR PETER PAUL, *Die Uhren lügen.* Von der Gelassenheit im Umgang mit der Zeit. Herder-Verlag, Wien 1984. Ppb. DM 12,80.

Der Autor, seit einigen Jahren Akademikerseelsorger in Linz, ist durch eine ganze Reihe von Meditations- und Essaybänden bereits breiteren Leserschichten bekannt. — Im vorliegenden Büchlein ist es sein Anliegen, die verschiedenen Weisen des Menschen, Zeit zu erleben und zu erleiden, sichtbar werden zu lassen. Dabei erfolgt nach einem knappen Vorwort eine Gliederung in die drei Kapitel „Gestundete Zeit", „Erfüllte Zeit" und „Geschenkte Zeit". Diese Kapitel sind ihrerseits in je drei bis vier Abschnitte unterteilt. Der Leser wird eingeladen, die Betrachtungen des Autors — wobei mit Zitaten aus der Dichtung nicht gespart wird — zu Themen wie Müßiggang, Vergangenheit, Heimatsuchen meditierend und erwägend nachzuvollziehen; das ist aufgrund der wohltuend schmalen Kapitel wie auch durch eine einfühlsame Sprache, aus der jeder Fachjargon verbannt ist, leicht möglich. Das heißt aber andererseits nicht, daß ein Substanzverlust im Zusammenhang mit dem so schwierigen philosophischen Thema „Zeit" erfolgt. Zwischen den Zeilen wird vielmehr sichtbar, daß der Verfasser in Geschichtsphilosophie und Kulturkritik bewandert genug ist, um seinen schlicht anmutenden und insgesamt recht gefälligen Ausführungen eine Dimension zu verleihen, die immer erneut zum Nach-Denken veranlaßt.
Das Buch ist jedem Leser, der am Phänomen „Zeit" und an der Zeitgestaltung interessiert ist, zu empfehlen. — Es zählt freilich auch zur Vielzahl jener Meditationsbücher, die in einer Epoche der körperlichen wie seelisch-geistigen Hetzjagd unbeirrbar von Sammlung und Konzentration reden zu meinen müssen. Aber auch den Priestern ist ja jene innere Ruhe, von der sie gerne reden, heute kaum bis gar nicht vergönnt. „Verlorene Dinge werden auf der Gasse ausgeschrien." (Jean Paul)
Abschließend darf bezüglich des Formalen bemerkt werden, daß ich auf die sicherlich gut gemeinte, aber allzu bemühte, oftmalige Anrede „Liebe Leserin, lieber Leser!" gern verzichtet hätte.

Linz *Helmut Schink*

DEDL WOLFGANG, *Mensch unter Menschen.* Mauthausen — ein Kreuzweg. (72.) Veritas, Linz 1985. Ppb. S 128,—.

Eindrucksvoll ist die Kralle, die Entstellung einer menschlichen Hand, am Umschlag: ein Synonym für die körperlichen und seelischen Grausamkeiten im KZ Mauthausen. Mauthausen braucht Publikationen, denn — so heißt es auf dem griechischen Mahnmal des Lagers (S. 61) — „vergiß uns nicht, die wir hier getötet wurden, denn das Vergessen des Bösen ist die Erlaubnis zu seiner Wiederholung."
Es gibt einen ungeheuer genauen und detaillierten Bericht der ganzen Vorgänge von Hans Maršálek (Die Geschichte des Konzentrationslagers Mauthausen, Wien ^{2}1980), der sich aber in seiner Fülle dem unmittelbaren Zugang zu den Geschehnissen verschließt. „Mensch unter Menschen" dagegen wählt aus und reiht Informationen, Literaturtexte und Berichte zu einem Kreuzweg, dem Texte von Schülern aus Perg (OÖ.) zur Seite gestellt sind, die Angst, Not, Kreuz und Leid in unserer Welt aufzeigen und zur Betrachtung anregen. Religionsunterricht, der eine solche Publikation ermöglicht, bricht das Ghetto des Schulischen auf und ist sehr zu begrüßen.
Am überzeugendsten und wuchtigsten wirken die Tatsachenberichte sowie die Fotos von Peter Knoll. Die sprechenden Aufnahmen vom heutigen Lager Mauthausen treffen und sind bestens geeignet zur Meditation. Den Kreuzweg Jesu illustrieren Holzschnitte von Hans Plank. Einige Stationen wirken kraftvoll (S. 31,39,51), manche ermüden (S. 15, 15, 47, vor allem 67).
Es bietet sich die Möglichkeit, an Hand dieses Buches in den Pfarren einen Kreuzweg zu gestalten.

Linz *Otmar Stütz*

Eingesandte 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.

ARISTI VASILIOS von u. a., *Das Papstamt.* Dienst oder Hindernis für die Ökumene? (184.) Fr. Pustet, Regensburg 1985. Kart. DM 26.80.

BLATTNER JÜRGEN, *Toleranz als Strukturprinzip.* Ethische und psychologische Studien zu einer christlichen Kultur der Beziehung. (Freiburger theol. Studien, Bd. 129). (478.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 58.—.

BSTEH IRMGARD, *Perlen brauchen Körperwärme.* Wie Glaube im Alltag lebendig werden kann. Ein Zeugnis. (108.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 16.80.

BUISMAN HANS, *Spanien.* Walter-Reiseführer. 6. Auflage. Völlig neu bearbeitet, aktualisiert und ergänzt von Felix Boller. (381.) Walter, Olten 1985. Pappb. DM 34.— / sfr 31.—.

DEISSLER ALFONS, *Wer bist du, Mensch?* Die Antwort der Bibel. (96.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 11.50.

ECARIUS HERMANN, *Die dunkle Welt ist doch hell.* Die Funktion des Glaubens als Erkenntnismittel für das Leben und die Welt. (50.) Ernst Reinhardt, München 1985. Kart. DM 14.80.

ECCLES JOHN C., *Die Psyche des Menschen.* Gifford Lectures 1978-79 an der Universität Edinburgh. (259. und 76 Abb.) E. Reinhardt, München 1985. Geb. DM 39.80.

EMEIS DIETER, *Jesus Christus — Lehrer des Lebens.* Katechetische Christologie. (200.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19.80.

FESTING HEINRICH, *Was Adolf Kolping für uns bedeutet.* (240.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 22.80.

FISCHER BALTHASAR, *Dich will ich suchen von Tag zu Tag.* Meditationen zu den Morgen- und Abendpsalmen des Stundesbuches. (144.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 15.80.

FRIES HEINRICH, *Fundamentaltheologie.* (580.) Styria, Graz 1985. Ln. S 490.— / DM 70.—.

FURGER FRANZ / STROBEL-NEPPLE CORNELIA, *Katholische Soziallehre und Menschenrechte.* (Reihe: Gerechtigkeit und Frieden — Ethische Studien zur Meinungsbildung, Bd. 4). (150.) Kommissionsverlag Imba, Freiburg (CH) 1985. Kart. DM 28.—.

Für Kirche und Heimat. Festschrift Franz Loidl zum 80. Geburtstag. Hg. v. seinen Freunden und Schülern. (520.) Herold, Wien 1985. Brosch. S 420.— / DM 58.—.

GASPARI CHRISTOF, *Eins plus eins ist eins.* Leitbilder Mann und Frau. (256.) Herold, Wien 1985. Kart. lam. S 258.— / DM 38.—.

GNILKA CHRISTIAN, *Chresis.* Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur. I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs". (151.) Schwabe, Basel 1984. Brosch. DM 30.— / sfr 26.—.

GÓMEZ ILDEFONSO M., *La Cartuja en Espana.* (Analecta Cartusiana 114). (499.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Univ. Salzburg 1985. Kart.

GOTS ANTON, *Zusammen mit Maria, der Mutter Jesu.* Erneuerung im Heiligen Geist. (135.) Styria, Graz 1985. Kart. S 148.— / DM 19.80.

HERR THEODOR, *Arbeitgeber Kirche — Dienst in der Kirche.* Biblische und theol. Grundlagen. (176.) Bonifatius, Paderborn 1985. Kart. DM 24.80.

LANG WALTER, *Begleitlektüre für den Religionsunterricht in der Oberstufe. Teil 3: Mensch und Gesellschaft.* (144.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 9.80.

LAUDAGE JOHANNES, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jh.* (338.) Böhlau, Köln 1985. Ln. DM 94.—.

LE JOLY EDWARD, *Wir lieben Gott in dieser Welt. Die Frömmigkeit Mutter Teresas.* (224.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 26.80.

MOLLENKOTT VIRGINIA R., *Gott eine Frau?* Vergessene Gottesbilder der Bibel. Mit einem Nachwort von Elisabeth Moltmann-Wendel. Aus dem Englischen von Christa-Maria Knirck. (Beck'sche Schwarze Reihe). (138.) C. H. Beck, München 1985. Ppb. DM 14.80.

Pauluskalender 1985. (o. S.) Paulusverlag, Freiburg/Schweiz 1984. Kart. Buchform sfr 9.90.

PESCH RUDOLF, *Paulus und seine Lieblingsgemeinde.* Drei Briefe an die Heiligen von Philippi. Paulus — neu gesehen. (128.) (HerBü 1208). Herder, Freiburg 1985. Kart DM 7.90.

PETUCHOWSKY J. J. / ROMBACH H. / STROLZ W., *Gott alles in allem.* Religiöse Perspektiven künftigen Menschseins. (114.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 19.80.

PIERSON PETER, *Philipp II.* Vom Scheitern der Macht. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Uta Szyszkowitz. (243.) Styria, Graz 1985. Ln. S 320.— / DM 44.—.

POHLMANN CONSTANTIN, *Der neue Mensch Franziskus.* (TOPOS-Tb 148). (120.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 8.80.

ROSENTHAL JOS. *Das „Etwas-wider-das-Nichts".* Elf prominente Wissenschafter zum Thema Hoffnung. (48.) Veritas, Linz 1985. Geh. S 45.— / DM 6.50.

RÜCKER HEROBERT, *„Afrikanische Theologie".* Darstellung und Dialog. (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 14). (272.) Tyrolia, Innsbruck 1985. Kart. lam. S 390.— / DM 58.—.

RÜTERSWÖRDEN UDO, *Die Beamten der israelitische Königszeit.* Eine Studie zu śr und vergleichbaren Begriffen. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 6. Folge, Heft 17). (180.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 44.—.

SANDERS E. P., *Paulus und das palästinische Judentum.* Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. (Studien zur Umwelt des Neuen Testamentes, Bd. 17). (737.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. Geb. DM 148.—.

SCHOLL NORBERT, *Gott ist immer größer.* Wege der Gotteserfahrung heute. (Sachbücher zu Fragen des christlichen Glaubens). (164.) Grünewald, Mainz 1985. Ppb. DM 25.—.

SCHOLTZ GUNTER, *Die Philosophie Schleiermachers.* (EDF, Bd. 217). (VII, 187.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Kart. DM 39.—.

SCHÜTTE HEINZ, *Ziel: Kirchengemeinschaft.* Zur ökumenischen Orientierung. (208.) Bonifatius, Paderborn 1985. Kart. DM 19.80.

SCHÜTZ CHRISTIAN, *Einführung in die Pneumatologie.* (Reihe: Einführungen). (332.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1985. Kart. DM 69.—.

SCHWARZ GÜNTHER, *„Und Jesus sprach".* Untersuchungen zur aramäischen Urgestalt der Worte Jesu. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 6. Folge, Heft 18). (362.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 68.—.

SONNTAG FRANZ PETER, *Ruhelose Zeit.* Das Jahrhundert der Reformation und der Reform. (391. u. 24 s/w-Tafeln) Styria, Graz 1985. Ln. S 320.— / DM 44.—.

WEINZIERL ERIKA, *Zu wenig Gerechte.* Österreicher und Judenverfolgung 1938 — 1945. (224.) Styria, Graz 1985. Kart. S 198.— / DM 29.80.

ZERFASS ROLF, *Menschliche Seelsorge.* Für eine Spiritualität von Priestern und Laien im Gemeindedienst. (174.) Herder, Freiburg 1985. Kart. lam. DM 19.80.

HERAUSGEBER

BERGER THERESIA, *Tanzt vor dem Herrn, lobt seinen Namen.* Einfach Beispiele für Gottesdienste und Feste im Kirchenjahr. Mit zahlreichen Darstellungen von Lydia Baßler. (160.) Grünewald, Mainz 1985. Kst. DM 24.80.

BERNAT ERWIN, *Lebensbeginn durch Menschenhand.* Probleme künstlicher Befruchtungstechnologien aus medizinischer, ethischer und juristischer Sicht. (Grazer rechts- und staatswiss. Studien, Bd. 41). (272.) Leykam Buchverlagsgesellschaft, Graz 1985. Kart. S 345.—.

BREITENBACH ROLAND, *Leben, um zu lieben.* Worte zur Trauung. (112.) Grünewald, Mainz 1985. Flex. DM 16.80.

DEUTSCHE BISCHOFSKONFERENZ, *Katholischer Erwachsenenkatechsimus.* Das Glaubensbekenntnis der Kirche. (464.) Verlagsgruppe „engagement" (Butzon & Bercker, Don Bosco, KBW, Lahn, Pfeiffer, Pustet, Styria) 1985. Ln. DM 16.50 / S 129.—.

GEMEINSAME RÖMISCH-KATHOLISCHE EVANGELISCHE-LUTHERISCHE KOMMISSION, *Einheit vor uns.* Modelle, Formen und Phasen katholisch / lutherischer Kirchengemeinschaft. (96.) Bonifatius, Paderborn 1985. Kart. DM 9.80.

GORDAN PAULUS, *Die Zukunft der Zukunft.* Salzburger Hochschulwochen 1984. (328.) Styria. Graz 1985. Kart. S 198.— / DM 29.80

GRESCHAT MARTIN, *Das Papsttum I.* Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon. (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 11). (276.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Ln. DM 89.—.

GRESCHAT MARTIN, *Das Papsttum II.* Vom großen ausländischen Schisma bis zur Gegenwart. (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 12). (348.) Kohlhammer, Stuttgart 1984. Ln. DM 89.—

GRESHAKE GISBERT / WEISMAYER JOSEF, *Quellen geistlichen Lebens.* Bd. 2: Das Mittelalter. (288. u. viele Abb.) Grünewald, Mainz 1985. Ln. DM 42.—.

INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE (Eigenverlag), *Ökumenisches Forum.* Grazer Hefte für konkrete Ökumene. Nr. 7. (209.) Kart.

KASPAR PETER PAUL, *Wie wir heute beten.* (135.) Veritas, Linz 1985. Ppb. S 128.—.

KHOURY ADEL TH. / HÜNERMANN PETER, *Weiterleben — nach dem Tode?* Die Antwort der Weltreligionen. (HerBü 1202). (160.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 8.90.

KOLB ANTON im Auftrag der Kath. Theol. Fakultät der Universität Graz, *Theologie im Dialog.* Festschrift zur 400-Jahr-Feier. (272.) Styria, Graz 1985. Ln. Subskr. S 500.— / DM 71.— (ab 1. 1. 1986: S 600.— / DM 86.—).

KOLLER JOHANN, *Erneuerung der Seelsorge.* Aus der Kraft des Geistes. (167.) Styria, Graz 1985. Kart. S 148.— / DM 19.80.

LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG-TRIER-ZÜRICH, *Lektionar für Gottesdienste mit Kindern.* Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (286.) Herder, Freiburg und Benziger, Zürich 1985. Geb. DM 49.50.

Meßlektionar. Die Feier der Heiligen Messe. Für die Bistümer des deutschen Sprachgebietes. Authentische Ausgabe für den liturgischen Gebrauch. Kleinausgabe. Die Sonntage und Festtage in den Lesejahren A, B und C. (1027.) Benziger, Einsiedeln u. a. 1985. Geb. DM 58.—.

MEURER SIEGFRIED, *Die neue Lutherbibel.* Beiträge zum revidierten Text 1984. (184.) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985. Kart. DM 15.—.

MÖLLER JOSEPH, *Der Streit um den Gott der Philosophen.* Anregungen und Antworten. (189.) Patmos, Düsseldorf 1985. Kart. DM 34.—.

PIFFL-PERCEVIC THEODOR / STIRNEMANN ALFRED, (PRO ORIENTE), *20 Jahre Ökumenismus.* 20 Jahre Ökumenismusdekret des II. Vat. Konzils — 20 Jahre PRO ORIENTE — 500. Geburtstag von Martin Luther. (PRO ORIENTE, Bd. 8). (372.) Tyrolia, Innsbruck 1984. Kart. lam. S 390.— / DM 58.—.

PÖLTNER GÜNTER / VETTER HELMUTH, *Naturwissenschaft und Glaube.* (152.) Herold, Wien 1985. Brosch. S 128.— / DM 18.—.

PÖLTNER GÜNTER / VETTER HELMUTH, *Theologie und Ästhetik.* (108.) Herder, Wien 1985. Ppb. DM 17.80 / S 128.—.

REITER JOHANNES / THEILE URSEL, *Genetik und Moral.* Beiträge zu einer Ethik des Ungeborenen. (Reihe: Moraltheologie interdisziplinär). (252.) Grünewald, Mainz 1985. Kst. DM 42.—.

RICHTER KLEMENS, *Das Ja wagen.* Trauungsansprachen. (160.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19.80.

ROST DIETMAR / MACHALKE JOSEPH, *Kommt herbei, singt dem Herrn.* Gotteslob der Kinder. (248. u. Illustrationen.) Bonifatius, Paderborn 1985. Kart. DM 14.80..

SPIEKER MANFRED / FISCHER FRIEDRICH, *Glauben — Bezeugen — Handeln* in Kirche, Gesellschaft und Schule. Werner Arens zum 60. Geburtstag. (356.) Bonifatius, Paderborn 1985. Kart. DM 48.—.

SOARES-PRABHU G. H., *Wir werden bei ihm wohnen.* Das Johannesevangelium in indischer Deutung. (Reihe: Theologie der Dritten Welt, Bd. 6). (184.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 32.—.

SPINK KATHRYN, *Aus der Stille des Herzens.* Beten mit Mutter Teresa. (96.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 10.80.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), *Band 13: Gesellschaft — Gottesbeweise.* (804.) Walter de Gruyter, Berlin 1984. Hld. DM 320.—.

VOSS GERHARD, *Wachsende Übereinstimmung in Taufe, Eucharistie und Amt.* Hilfen zur Beschäftigung mit den Lima-Erklärungen. Dazu Materialblätter. (96. u. 4mal je 20 Blätter) Kyrios-Verlag, Freising und Bonifatius, Paderborn 1984. Kart. u. Geh. DM 9.80 und DM 9.50.

WANDRUSZKA ADAM / URBANITSCH PETER, *Die Habsburgermonarchie 1848 — 1918. Band IV: Die Konfession.* (866.) Verlag der österr. Akademie der Wissenschaften, Wien 1985. Ln. S 896.— / DM 128.—.

WEBER HELMUT, *Der ethische Kompromiß.* (Studien zur theol. Ethik 12). (148.) Univ.-Verlag, Freiburg Schweiz und Herder, Freiburg/Br. 1984. Brosch. sfr 29.—.

ZINNHOBLER RUDOLF, *Die Bischöfe von Linz.* (432., mit zahlreichen Fotos und Abb.) OLV-Buchverlag, Linz 1985. Pappb. S 398.—.

JETZT NEU:



176 Seiten, 49 Farb-, 152 s/w-Abbildungen, Format 21 x 29 cm, gebunden, Best.-Nr.: 91298, DM 29,80.

20 Jahre nach dem wichtigsten kirchenpolitischen Ereignis unseres Jahrhunderts zeichnet dieser faszinierende Text-/Bildband die Geschichte des Konzils anschaulich nach. Er macht auch Nicht-Theologen mit den wichtigen Aussagen der großen Kirchenversammlung vertraut. Vor allem aber vermitteln Bild und Text die Atmosphäre des Konzils.

AUS DEM INHALT:
— Geschichte des Konzils
Die Vorbereitungsphase
Die vier Sitzungsperioden
— Dokumente des Konzils
Die wichtigsten Beschlüsse
— Chronik von 1966—1985
— Stimmen zum Konzil
Exklusivinterview mit Kardinal Dr. Franz König, Wien
Stellungnahmen von
Bischof Dr. Lehmann, Mainz
Prof. Karl Rahner
Prof. Dr. Leo Scheffczyk
Prof. Dr. Heinrich Fries
u. a.

Pattloch
PAUL PATTLOCH VERLAG GMBH & CO. KG
GOLDBACHER STRASSE 6/X
8750 ASCHAFFENBURG



Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 133. Jahr — 1.—4. Heft 1985

Schwerpunktthemen **Seite**

Das Bistum Linz (1785—1985)
Das Bistum Linz — Zukunft aus der Geschichte (Bischof Maximilian Aichern) ... 3— 4
Josephinisches Staatskirchentum und Bistumsregulierung (Rudolf Zinnhobler) ... 5— 14
Die Religion der Oberösterreicher (Otto Lackinger) ... 15— 16

Fest — Symbol — Liturgie
Fest und Feier als Lebenshilfe (Wilhelm Zauner) ... 97—104
Die wortlose Kraft der Zeichen (Hubert Puchberger) ... 105—113
Der Gebrauch von Zeichen und Symbolen in der Liturgie (Philipp Harnoncourt) ... 114—124

Okkulte Phänomene
Paranormale Phänomene (Wilhelm Mantler) ... 195—205
Okkultismus vor dem Hintergrund der christlichen Botschaft (Helmut Renöckl) ... 206—215
Zur Orientierung über okkulte Phänomene — Ein Literaturbericht (Bernhard Wenisch) ... 216—222

Gebet
Gebet im Alltag (Karl Rahner) ... 289
Vergessene Aspekte des Betens — Anregungen aus dem AT (Johannes Marböck) ... 290—295
Grundregeln christlichen Betens nach dem NT (Otto Knoch) ... 296—303
Das Beten in der Gemeinde (Hans Hollerweger) ... 304—311
Gebet und Meditation im Dialog der Religionen (Josef Sudbrack) ... 312—315

Abhandlungen

Über die Häufigkeit des Kommunionempfanges (Hubert Dobiosch) ... 17— 27
Entscheidungsfreiheit im neuen Kirchenrecht (Felix Bernard) ... 28— 40
Verkündigung und Verkündigungsauftrag der Kirche (Walter Kirchschläger) ... 125—134
Ernstfall Diakonie — Christliches Handeln als Verkündigung (Ottmar Fuchs) ... 223—230
Das Eherecht im neuen Kirchenrecht (Peter Gradauer) ... 231—241
Gott ändert sich am anderen (Piet Schoonenberg) ... 323—332
Theologie der Befreiung — Ein Zwischenbericht (Jakob Mitterhöfer) ... 333—342

Spirituelle Beiträge

Gebetsnot und not-wendendes Beten I—IV (Walter Wimmer) ... 41—47, 140—145, 242—246, 316—322

Mitteilungen

Zugänge zu Christus (Philipp Schäfer) ... 48— 53
„Etwas für Alle" oder „Huy und Pfuy der Welt" (Norbert Maria Borengässer) ... 135—139
Die rechtliche Gestaltung der Personalprälaturen im neuen Codex (Johannes Roggendorf) ... 247—248
Warum die Kirchen öffnen? (Bischof Egon Kapellari) ... 343—344
Wurde das Markusevangelium vor 50 verfaßt? (Institut für Bildung und Wissen) ... 345—346

Berichte

Kirchliches Zeitgeschehen (Josef Gelmi) ... 146—151, 347—353
Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) ... 54—58, 249—253

Buchbesprechungen

Abdullah Muhammad S./Khoury Adel Th., Mohammed für Christen (K. Prenner) ... 376
Althaus Heinz, Kirche — Ursprung und Gegenwart (F. Reisinger) ... 172
Arbeitsgruppe Kinderkatechese der ev.-luth. Kirche Deutschlands, Erzähl mir vom Glauben (Kr. Jetzinger) ... 84
Auer Alfons, Umweltethik (A. Wolkinger) ... 358

Baadte Günter/Boyens Armin/Buchbender Ortwin (Hg.), Frieden stiften (G. Wildmann) ... 59
Balthasar Hans Urs von, Christlich meditieren (J. Hörmandinger) ... 187

Balthasar Hans Urs von, Leben aus dem Tod (J. Hörmandinger) 187
Baßler Lydia, Kirche für Kinder (M. Gammer) 370
Baudler Georg, Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen (J. Janda) 175
Bauer Dolores M., Frieden lernen (J. Hörmandinger) 380
Bauer Eberhard/Lucadou Walter v. (Hg.), Psi — was verbirgt sich dahinter? (W. Kaltenbrunner) 261
Bautz Franz J. (Hg.), Geschichte der Juden (R. Unfried) 265
Bernt Dietmar, Konfliktfeld Sexualerziehung in der Schule (B. Fraling) 82
Beyschlag Karlmann, Grundriß der Dogmengeschichte — Bd. 1 (G. Bachl) 66
Biemer Günter/Holmes James Derek (Hg.), Leben als Ringen um die Wahrheit (R. Zinnhobler) 277
Biemer Günter/Tzscheetzsch Werner, Wagnisse (St. Grandy) 285
Biser Eugen, Er ist unser Friede (F. Reisinger) 185
Biser Eugen, Dasein auf Abruf (J. Bergsmann) 275
Bilaterale Arbeitsgruppe d. dt. Bischofskonferenz u. d. Kirchenleitung d. vereinigten ev.-luth. Kirche Deutschlands (Hg.), Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament (R. Zinnhobler) 70
Bockel Pierre, Geschöpfe aus Gottes Hand (D. Kaindlstorfer) 184
Böckle Franz/Krell Gert (Hg.), Politik und Ethik der Abschreckung (G. Wildmann) 59
Boecker H. J./Hermisson H. J./Schmidt J. M./Schmidt L., Altes Testament (G. Krinetzki) 154
Bours Johannes, Da fragte Jesus ihn (F. Huemer-Erbler) 181
Brantzen Hubertus, Familienspiritualität (B. Liss) 368
Breid Franz, Landpastoral im Kontext der Entwurzelung (Veritas-Verlag) 275
Bruch Richard, Moralia varia (A. Riedl) 71
Bsteh Andreas (Hg.), Sein als Offenbarung in Christentum und Hinduismus (J. Janda) 375
Büchele Herwig/Wohlgenannt Lieselotte, Grundeinkommen ohne Arbeit (F. Reisinger) 282
Buchheim Fides, Der Gnadenstuhl (R. Zinnhobler) 285
Büchner Franz (Hg.), Der Mensch in der Sicht der modernen Medizin (A. Hagen) 284
Bühlmann Walbert, Weltkirche (A. Bsteh) 190
Buob Hans, Die Gaben des Heiligen Geistes (J. Hörmandinger) 377

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft
Teilband 6 (A. Riedl) 72
Quellenband 1: Im Haus der Sprache (J. Janda) 88
Quellenband 6: Im Angesicht des Todes leben (K. J. Kuschel) 89
Codex Iuris Canonici (R. Zinnhobler) 366
Copray Norbert, Kommunikation und Offenbarung (A. Grabner-Haider) 171

Dahm Albert, Der Gerichtsgedanke in der Versöhnungslehre Karl Barths (P. Neuner) 269
Dannowski Hans Werner, Kompendium der Predigtlehre (W. Blasig) 374
Debbrecht Gerhard, Eine Brücke zu uns (St. Grandy) 77
Dedl Wolfgang, Mensch unter Menschen (O. Stütz) 381
Dedl Wolfgang/Kremplbauer Johanna, Wir feiern mit Gott ein Fest (S. Mühlberger, A. Schrettle) 372
Deissler Alfons, Wer bist du, Mensch? (F. Reisinger) 363
Delp Alfred, Hochfeste der Christen (F. Huemer-Erbler) 378
Delp Alfred, Der Herrgott (F. Huemer-Erbler) 378
Deutsche Bibelgesellschaft (Hg.), Die Bibel nach der Übersetzung M. Luthers (J. Marböck) 362
Dillmann Rainer, Das Eigentliche der Ethik Jesu (F. Reisinger) 363
Dittrich Bernhard, Das Traditionsverständnis in der Confessio Augustana und in der Confutatio (G. B. Winkler) 85
Dreier Wilhelm, Sozialethik (F. Reisinger) 178
Drewermann Eugen, Psychoanalyse und Moraltheologie — Bd. 2 (J. Janda) 73
Drewermann Eugen, Psychoanalyse und Moraltheologie — Bd. 3 (J. Janda) 365
Drewermann Eugen, Tiefenpsychologie und Exegere — Bd. 1 (J. Janda) 364
Drewermann Eugen/Neuhaus Ingritt, Das Eigentliche ist unsichtbar (F. Reisinger) 188
Dyck Joachim u. a. (Hg.), Rhetorik (W. Blasig) 173

Ebeling Hans (Hg.), Der Tod in der Moderne (H. Schink) 264
Eckert Michael, Transzendieren und immanente Transzendenz (R. Schaeffler) 263
Eliade Mircea, Geschichte der religiösen Ideen — Bd. III/1 (J. Janda) 179
Elsas Christoph, Ausländerarbeit (Cl. Schedl) 369
Emeis Dieter, Vom Wort zum Zeichen (Ph. Harnoncourt) 157
Erbstösser Martin, Ketzer im Mittelalter (R. Zinnhobler) 276
Ernst Josef, Mein Wort brennt wie Feuer (S. Stahr) 167
Erzabtei Beuron (Hg.), SCHOTT-Meßbuch für die Sonn- und Festtage des Lesejahres B und SCHOTT-Meßbuch für die Wochentage 2 (R. Zinnhobler) 160
Exeler Adolf, Jungen Menschen leben helfen (J. Janda) 176

Fiedler Peter/Minz Karl-Heinz/Reck Ursula (Hg.), Lernprozeß Christen — Juden (G. Stemberger) ... 273
Franz Albert, Glauben und Denken (A. Grabner-Haider) ... 162
Franz von Assisi, Gotteserfahrung und Weg in die Welt (J. Hörmandinger) ... 183
Friedberger Walter, Pastoral mit Distanzierten (M. Strasser) ... 367
Frielingsdorf Karl/Stöcklin Günther, Befreiende Erfahrungen in Positano (J. Maderegger) ... 75
Frohnhöfer Martin, Neuer Jugendtreff (M. Scheuer) ... 78
Funke Dieter, Verkündigung zwischen Tradition und Interaktion (J. Janda) ... 175

Gernet Jacques, Christus kam bis nach China (R. Zinnhobler) ... 277
Girard René, Das Ende der Gewalt (J. Janda) ... 74
Glässer Alfred, Evolutive Welt und christlicher Glaube (F. Reisinger) ... 171
Goldbrunner Josef, Bibelkurs — Besinnung auf die Heilsgeschichte Bd. 1—3 (A. Leitner) ... 265
Goritschewa Tatjana, Von Gott zu reden ist gefährlich (J. Hörmandinger) ... 189
Greshake Gisbert, Gottes Heil — Glück des Menschen (F. Reisinger) ... 69
Greshake Gisbert, Gottes Willen tun (H. Rotter) ... 183
Griffith Bede, Die Hochzeit von Ost und West (Cl. Schedl) ... 280
Gruber Elmar, Im Himmel auf Erden (O. Stütz) ... 182
Gründel Johannes, Jesu letzte Worte — ein Vermächtnis an uns (J. Hörmandinger) ... 182
Guardini Romano, Theologische Gebete (F. Huemer-Erbler) ... 378
Günthör Anselm, Predigten — Meditationen für die Feste der Kirche (J. Hörmandinger) ... 374
Gutiérrez Gustavo, Die historische Macht der Armen (F. Reisinger) ... 271

Härle Wilfried, Systematische Philosophie (E. Savio) ... 262
Hartlaub Geno, Freue dich, du bist eine Frau (R. Unfried) ... 377
Harvey Margaret, Solutions to the Schism (R. Zinnhobler) ... 86
Hausberger Karl, Staat und Kirche nach der Säkularisation (J. Gelmi) ... 87
Hauser Linus, Theologie und Kultur (A. Grabner-Haider) ... 162
Häussling Albert Angelus, Das Missale deutsch (Ph. Harnoncourt) ... 159
Hehl Ulrich, Priester unter Hitlers Terror (R. Zinnhobler) ... 277
Heiserer Helmut, Kindergottesdienste (M. Gammer) ... 370
Hellmann Anton, Als Ministrant durchs Kirchenjahr (M. Mittendorfer) ... 373
Hellmann Anton, Der Sakristan (M. Mittendorfer) ... 90
Hemel Ulrich, Theorie der Religionspädagogik (F. Huemer) ... 79
Hemmerle Klaus, Brücken zum Credo (Ph. Schäfer) ... 186
Henrix Hans Hermann (Hg.), Verantwortung für den Anderen und die Frage nach Gott (J. Hörmandinger) ... 273
Herbstrith Waltraud (Hg.), Edith Stein (J. Hörmandinger) ... 164
Herder-Lexikon: Biblische Gestalten (R. Unfried) ... 168
Hochenegg H., Bruderschaften u. ä. in Deutschtirol bis zum Beginn des 20. Jh. (R. Zinnhobler) ... 279
Hofmeier Johann, Kleine Fachdidaktik Katholische Religion (K. Mühlek) ... 80
Hogg James (Hg.), Spätmittelalterliche geistliche Literatur in der Nationalsprache (H. Tatzreiter) ... 85
Holotik Gerhard, Die pneumatische Note der Moraltheologie (J. Rief) ... 364
Honecker Martin/Waldenfels Hans, Zu Gast beim Anderen (M. Temmel) ... 71
Horst Eberhard, Sizilien (R. Zinnhobler) ... 285
Huber Max, Mit dem Herzen feiern (J. Kremplbauer) ... 373
Hume Basil Kard., Pilgerbuch des Lebens (J. Hörmandinger) ... 378

Iserloh Erwin/Fabisch Peter (Hg.), Kaspar Schatzgeyer OFM — Schriften zur Verteidigung der Messe (J. Emminghaus) ... 159

Jakobi Paul, Damit die Saat aufgeht (F. Reisinger) ... 188
Jantsch Franz, Seelsorge im Aufbruch (H. Puchberger) ... 75
Jedin Hubert, Lebensbericht (R. Zinnhobler) ... 277
Jehl Rainer, Melancholie und Acedia (U. G. Leinsle) ... 161

Kahlefeld Heinrich, Kleine Schriften (F. Schröger) ... 266
Kaiser Matthäus, Geschieden und wieder verheiratet (P. Gradauer) ... 367
Kaiser Philipp/Peters Stefan (Hg.), Evolutionstheorie und Schöpfungsverständnis (F. Reisinger) ... 171
Kaiser Philipp/Peters Stefan (Hg.), Evolutionstheorie und ethische Fragestellungen (A. Riedl) ... 163
Kamphaus Franz, Was dir zum Frieden dient (J. Hörmandinger) ... 186
Karwatzki Irmgard (Hg.). Sinn-voll heilen (A. Hagen) ... 284
Kaspar Peter Paul, Die Uhren lügen (H. Schink) ... 381
Kertegle Karl (Hg.), Ethik im Neuen Testament (R. Reisinger) ... 363
Kett Franz/Gräske Klaus, Gott birgt das Heil (M. Gammer) ... 370

Khoury Adel Th./Hünermann P., Wer ist Gott? (J. Hörmandinger) 180
Kirchenamt der evangelischen Kirche in Deutschland (Hg.), Kleines Handbuch für evangelisch-katholische Begegnungen (L. Temmel) 70
Kirchschläger Walter, Die Paulusbriefe vorgestellt (S. Stahr) 168
Kirchschläger Walter, Jesu exorzistisches Wirken aus der Sicht des Lukas (O. Knoch) 362
Kleis Matthias, Gottesdienste mit Kleinkindern (M. Gammer) 370
Klinger Elmar/Wittstadt Klaus (Hg.), Glaube im Prozeß — Für Karl Rahner (J. Singer) 254
Knoch Otto, Wer Ohren hat, der höre (S. Stahr) 166
Köberle Adolf, Das geheimnisvolle Reich der Seele (W. Mantler) 260
Kolping Adolf, Fundamentaltheologie — Bd. III (J. Singer) 169
Köster Heinrich, Urstand, Fall und Erbsünde (R. Schulte) 68
Kovács Elisabeth, Der Pabst in Teutschland (J. Gelmi) 87
Kremer Eva-Maria, Bittere Bonbons (Chr. Hetterich) 284
Kremer Jakob, Lebendig ist das Wort (R. Zinnhobler) 169
Kretz Louis, Der Reiz des Paradoxen bei Jesus (J. Hörmandinger) 181
Kuhne Alexander (Hg.), Die liturgischen Dienste (J. Emminghaus) 160
Kühnel Harry (Hg.), Alltag im Spätmittelalter (R. Zinnhobler) 276
Kurz Paul Konrad (Hg.), Wem gehört die Erde (K. J. Kuschel) 152

Lagleder Gerhard Tonque, Die Ordensregel der Johanniter/Malteser (R. Zinnhobler) 85
Lanczkowski Günter, Götter und Menschen im alten Mexiko (J. Janda) 281
Lapide Pinchas, Wie liebt man seine Feinde? (F. Reisinger) 165
Lashofer Cl. A., Profeßbuch des Benediktinerstiftes Göttweig (R. Zinnhobler) 279
Laun Andreas, Das Gewissen (K. Hörmann) 73
Lehmann Karl/Pannenberg Wolghart (Hg.), Glaubensbekenntnis und Kirchengemeinschaft (R. Schulte) 70
Lehmann Karl, Signale der Zeit — Spuren des Heils (J. Hörmandinger) 184
Leitner E., Franz Josef Rudigier (R. Zinnhobler) 279
Lektionar für Gottesdienste mit Kindern — Bd. 2 (M. Mittendorfer) 373
Lengsfeld Peter (Hg.), Ökumenische Praxis (L. Temmel) 274
Lies Lothar, Ignatius von Loyola (M. Mittendorfer) 183
Liss Bernhard, Glaube — Hoffnung — Ehe (W. Zauner) 76
Listl J./Müller H./Schmitz H. (Hg.), Handbuch des kath. Kirchenrechts (H. Heimerl) 173
Llull Ramon, Die Kunst, sich in Gott zu verlieben (U. G. Leinsle) 376
Lohfink Gerhard, Gottes Taten gehen weiter (F. Reisinger) 266
Lohfink Norbert, Unsere großen Feste (J. Weismayer) 158
Lohfink Norbert, Der Geschmack der Hoffnung (J. Weismayer) 180
Lohse Eduard, Grundriß der neutestamentlichen Theologie (O. Knoch) 267
Lückel Kurt, Begegnung mit Sterbenden (J. Bergsmann) 275
Ludwig R./Segbers F. (Hg.), Handbuch der Arbeiterpastoral (F. Reisinger) 275

Maier Hans, Katholizismus und Demokratie (F. Reisinger) 178
Mangoldt Ursula von, Lichtspuren des Glaubens (F. Huemer-Erbler) 187
Martini Carlo M., Was allein notwendig ist (S. Stahr) 181
Martini Carlo M., Von seinem Geist getrieben (F. Reisinger) 376
May Georg, Der Glaube in der nachkonziliaren Kirche (P. Eder) 271
Maymann Ursula, Die religiöse Welt psychisch Kranker (G. Griesl) 368
Meier E., Kleine Einführung in den Buddhismus (J. Janda) 280
Meßlektionar — Kleinausgabe — Sonn- und Festtage A, B, C (R. Zinnhobler) 375
Mette Norbert/Steinkamp Hermann, Sozialwissenschaften und Praktische Theologie (F. Reisinger) 178
Meurers Joseph, Gott — bist du? (A. Grabner-Haider) 172
Meves Christa, Bist Du David? (J. Hörmandinger) 79
Meyer Ivo (Hg.), Gott spricht zu Dir (A. M. Eckart) 370
Mieth Dietmar, Ehe als Entwurf (B. Liss) 77
Mieth Dietmar, Arbeit und Menschenwürde (F. Reisinger) 369
Mildenberger Friedrich, Kleine Predigtlehre (W. Blasig) 173
Möller Joseph, Fundamentalethik und Menschenrechte (J. Janda) 162
Moltmann Jürgen, Politische Theologie — Politische Ethik (F. Reisinger) 170
Mühlen Heribert (Hg.), Jugend erfährt Gott (F. Huemer) 77
Müller Josef, Gemeinde-Reform? (F. Reisinger) 74
Müller Paul-Gerhard, Der Traditionsprozeß im Neuen Testament (J. Kremer) 165
Müller Stephan E., Personalsoziale Entfaltung des Gewissens im Jugendalter (J. Janda) 176

Nagel Ernst Josef (Hg.), Dem Krieg zuvorkommen (G. Wildmann) 59
Naniwada Harou, Sozialwissenschaft und Wirklichkeit (R. Kern) 283
Nastainczyk Wolfgang, Der springende Funke (W. Dedl) 373

Nell-Breuning Oswald v., Worauf es mir ankommt (W. Suk) ... 281
Nell-Breuning Oswald v., Arbeitet der Mensch zuviel? (F. Reisinger) ... 369
Nigg Walter, Der Teufel und seine Knechte (J. Hörmandinger) ... 190
Nouwens Lambert/Stanger Oswald, Mit Schülern beten (Kr. Jetzinger) ... 84

Paarhammer Hans/Fahrnberger Gerhard, Pfarrei und Pfarrer im neuen CIC (P. Gradauer) ... 366
Patzek Martin/Spath Emil, Vor-Bilder für heute — Bd. 2 (R. Zinnhobler) ... 375
Patzek Martin/Spath Emil, Vor-Bilder für heute — Bd. 4 (R. Zinnhobler) ... 161
Peguy Charles, Im Schweigen des Lichts (D. Kaindlstorfer) ... 184
Pesch Rudolf, Die Entdeckung des ältesten Paulus-Briefes (J. Hörmandinger) ... 168
Petuchowski Jakob J., Feiertage des Herrn (F. Reisinger) ... 158
Pichler Isfried H., Totenbuch des Stiftes Schlägl (R. Zinnhobler) ... 279
Pichler Josef, Kirche — Glaube — Politik (F. Reisinger) ... 170
Piffl-Perčević Theodor/Stirnemann Alfred (Hg.), 20 Jahre Ökumenismus (R. Zinnhobler) ... 271
Plate Manfred (Hg.), Begründetes Vertrauen (J. Hörmandinger) ... 379
Pohle Lutz, Die Christen und der Staat nach Römer 13 (F. Reisinger) ... 268
Porsch Felix, Viele Stimmen — ein Glaube (O. Knoch) ... 267
Porstner Klaus/Severinski Nikolaus (Hg.), Religionsunterricht und „offene Gesellschaft" (J. Janda) ... 174
Pree Helmuth, Österreichisches Staatskirchenrecht (J. Wöckinger) ... 174
Prijs Leo, Begegnung mit dem Judentum (Cl. Schedl) ... 376
Professorenkollegium der Phil.-Theol. Hochschule der Diözese St. Pölten, Verbum caro factum est (M. Hollnsteiner) ... 89
Putz Gertraud/Schmölz Franz Martin, Neben teilen sich (G. Griesl) ... 377

Raber Ludwig, Die österreichischen Franziskaner im Josephinismus (R. Zinnhobler) ... 278
Rahner Karl, Gebete des Lebens (W. Wimmer) ... 184
Rahner Karl, Bekenntnisse (J. Singer) ... 254
Rahner Karl, Erinnerungen im Gespräch mit Meinold Krauss (J. Singer) ... 254
Rahner Karl/Dirks Marianne, Für eine neue Liebe zu Maria (J. Hörmandinger) ... 377
Reckinger Francois, Krieg ohne uns! (G. Wildmann) ... 59
Reikerstorfer Johann (Hg.), Gesetz und Freiheit (P. Neuner) ... 263
Richard Jeffrey, Gregor der Große (R. Zinnhobler) ... 84
Richter Klaus, Die kath. Kirche und die ausländischen Arbeitnehmer (V. Balogh) ... 76
Richter Manfred (Hg.), Kirche in Preußen (J. Gelmi) ... 87
Riebl Maria, Steben: Begegnung, die verwandelt (J. Hörmandinger) ... 380
Riedlinger Helmut, Vom Schmerz Gottes (F. Reisinger) ... 185
Rieger Franz (Hg.), Friedensgebete aus aller Welt (F. Reisinger) ... 186
Rivinius Karl J. (Hg.), Schuld, Sühne und Erlösung in Zentralafrika (Zaire) und in der christl. Theologie Europas (K. Baumgartner) ... 68
Rosenberg Alfons, Zeichen am Himmel (O. Stütz) ... 261
Rost Dietmar/Machalke Joseph, Du bist bei mir (Kr. Jetzinger) ... 84
Rubinkiewicz Ryszard SDB, Die Eschatologie von Hen 9—11 und das NT (Cl. Schedl) ... 361
Ruckstuhl Eugen/Niederberger Oskar, Schöpfen aus bibl. Quellen (S. Stahr) ... 167
Rupp Walter, Erstaunliche Gleichnisse (J. Janda) ... 268

Sauer Ralph (Hg.), Junge Christen fragen nach dem Glauben (J. Hörmandinger) ... 78
Scheele Paul-Werner, Wegbereiter — Wegbegleiter (R. Zinnhobler) ... 379
Schenke Ludger, Die wunderbare Brotvermehrung (J. Hörmandinger) ... 268
Schilson Arno, Theologie als Sakramententheologie (H. Hollerweger) ... 269
Schlemmer Karl, Gemeinde am Sonntag (Lesejahr B) (H. Hollerweger) ... 161
Schmatz Fr., Das Ziel vor Augen (J. Bergsmann) ... 275
Schmidt Heinz, Didaktik des Ethikunterrichts — Bd. I, II (J. Janda) ... 81
Schnackenburg Rudolf, Alles kann, wer glaubt (F. Reisinger) ... 166
Schnegg Matthias, Wir spielen und feiern (M. Gammer) ... 370
Schneider Lothar, Subsidiäre Gesellschaft (F. Reisinger) ... 283
Schöpsdau Walter, Konfessionsverschiedene Ehe (L. Temmel) ... 274
Schreiner P., Begegnung mit dem Hinduismus (J. Janda) ... 280
Schreiter Robert (Hg.), Erfahrung aus Glauben — E. Schillebeeckx-Lesebuch (F. Reisinger) ... 270
Schubert Venanz (Hg.), Karl Marx (F. Reisinger) ... 264
Schulte-Vieting Heinrich Jürgen (Hg.), Mit zur Zukunft — Über den sinnvollen Umgang mit den Lebensmöglichkeiten auf der Erde (F. Reisinger) ... 282
Schutz Roger, Blühen wird deine Wüste (F. Huemer-Erbler) ... 187

Schwartz Wolfgang, Unser Gottesdienst soll fröhlich sein (M. Gammer) ... 370
Schwarz Hans, Wir werden weiterleben (W. Mantler) ... 260
Schwendenwein Hugo, Beiträge zur Erneuerung des Kirchenrechts (P. Gradauer) ... 366
Seidl Theodor, Tora für den „Aussatz"-Fall (Cl. Schedl) ... 361
Senge Angelika, Marxismus als atheistische Weltanschauung (F. Reisinger) ... 177
Seuffert Josef, Lebendige Zeichen (Ph. Harnoncourt) ... 157
Shah Idries, Die Hauptprobe (J. Janda) ... 188
Skowronek Alfons, Martin Luther in ökumenischer Reflexion (R. Zinnhobler) ... 272
Slapnicka Harry, Christlichsoziale in Oberösterreich (R. Zinnhobler) ... 279
Smend Rudolf, Die Entstehung des Alten Testaments (F. Hubmann) ... 164
Spiecker Kyrilla, Worte ins Leben (M. Scheuer) ... 188
Spiegel Yorick, Glaube, wie er leibt und lebt — Teil 1—3 (K. H. Ladenhauf) ... 189
Splett Jörg, Zur Antwort berufen (H. Puchberger) ... 379
Sporken P., Begleitung in schwierigen Lebenssituationen (A. Hagen) ... 275
Sporschill Georg/Feneberg Wolfgang, Religiöse Jugendarbeit (M. Scheuer) ... 77
Staudinger Huge/Behler Wolfgang, Grundprobleme menschlichen Nachdenkens (J. Hörmandinger) ... 262
Stock Klemens, Jesus — die frohe Botschaft (J. Hörmandinger) ... 182
Strolz Walter/Waldenfels Hans (Hg.), Christliche Grundlagen des Dialogs mit den Weltreligionen (J. Janda) ... 179
Strolz Walter, Heilswege der Weltreligionen — Bd. 1 (J. Janda) ... 281
Suttner Ernst Chr. (Hg.), Die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien 1884—1984 (R. Zinnhobler) ... 88

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bd. IX (G. Bachl) ... 66
Bd. X (G. Bachl) ... 67
Bd. XI (G. Bachl) ... 67
Trzaskalik Friedrich, Studien zu Geschichte und Vermittlung des kath. Katechismus in Deutschland (K. Mühlek) ... 79
Tworuschka Udo, Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christl. Religionsunterricht (J. Janda) ... 177

Untergassmair Franz Georg, Zum Thema: Friede nach den Evangelien (G. Wildmann) ... 59

Vanoni Gottfried, Der Mann, der Taube hieß (S. Mühlberger) ... 369
Vierzig Siegfried, Das Böse (H. Anzengruber) ... 83
Vinzent Markus, Die Freude wagen (H. Puchberger) ... 380
Vogel Rolf (Hg.), Ernst Ludwig Ehrlich und der christl.-jüd. Dialog (J. Lettl) ... 272
Vorgrimmler Herbert, Jesus — Gottes und des Menschen Sohn (E. Ortner) ... 69

Walle Ambroos R. van de, Bis zum Anbruch der Morgenröte (Ph. Schäfer) ... 270
Wegenast Klaus (Hg.), Religionspädagogik — Bd. 2 (J. Janda) ... 80
Wehr Gerhard (Hg.), Jakob Böhme — Die Morgenröte bricht an (D. Kaindlstorfer) ... 182
Welzig Werner (Hg.), Predigt und soziale Wirklichkeit (W. Blasig) ... 173
Wiener J./Erharter H. (Hg.), Verkündigung und Evangelisierung (W. Blasig) ... 374
Wilky Maria, Gott — Richtung und Wegweiser unseres Lebens (J. Hörmandinger) ... 380
Winter Urs, Frau und Göttin (E. Ortner) ... 259
Wohlmuth Josef, Verständnis in der Kirche (G. B. Winkler) ... 86
Woschitz Karl Matthäus, De homine (J. Janda) ... 171

Zapp Helmut, Kanonisches Eherecht (P. Gradauer) ... 366
Zeller Hermann, Wege nach oben (J. Hörmandinger) ... 380
Zerfaß Rolf, Menschliche Seelsorge (W. Zauner) ... 367
Zinnhobler Rudolf (Hg.), Die Bischöfe von Linz (K. Hausberger) ... 354
Zinnhobler Rudolf, Die Passauer Bistumsmatrikeln für das westliche Offizialat — Bd. 3 (K. Pangerl) ... 278
Zulehner Paul M., Kirche — Gottes Friedensbewegung auf Erden (G. Wildmann) ... 59

Eingesandte Schriften ... 91—93, 191—193, 285—288, 381—384



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. VI, 120 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 Überlieferung 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.



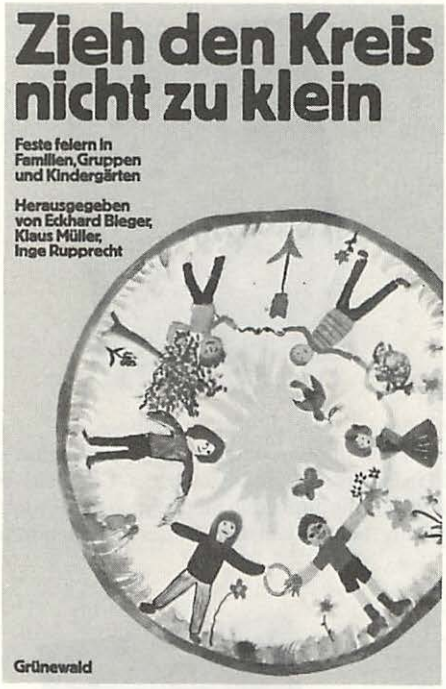
Kommt und schaut die Taten Gottes

Die Bibel in Auswahl nacherzählt von **Dietrich Steinwede.** Mit Bildern aus dem ersten Jahrtausend christlicher Kunst. 1982. 208 Seiten mit 78 vierfarb. Abb. (21,0×28,5 cm), geb. DM 44,–
(Vandenhoeck / Christophorus / E. Kaufmann)

»Man läßt sich gern von dem Titel des Buches zum Lesen und Schauen einladen. Alle sprachlichen Mittel intensiven Erzählens sind eingesetzt. Auch die bekanntesten Geschichten liest man mit gespannter Aufmerksamkeit. Besonders einladend sind die sehr sorgfältig ausgewählten farbigen Bilder. In ihrer symbolkräftigen Sprache machen sie die großen Taten Gottes sichtbar.

Diese Bibel-Auswahl ist der Versuch, in der Gestalt sowohl größter Einfachheit als auch intensiver Verdichtung die Botschaft der Bibel für Alt und Jung nacherzählend zu vergegenwärtigen durch die Kraft verständlicher Sprache und des deutenden Bildes. Diesem Buch wünscht man, daß es in möglichst vielen Familien zu einem wirklichen Hausbuch wird.« *Die Christenlehre*

Vandenhoeck&Ruprecht · 1735–1985



Inge Rupprecht / Eckhard Bieger / Klaus Müller (Hg.)
Zieh den Kreis nicht zu klein

Feste feiern in Familien, Gruppen und Kindergärten. Ca. 144 S. Kt. Ca. DM 24,80

„Zieh den Kreis nicht zu klein, steck andre an ..." heißt es in dem Lied, das den Titel dieses Buches inspiriert hat. Die Vorschläge zur Gestaltung der Feste wollen zum gemeinsamen Feiern anstecken: zum Singen und Spielen, zum Fragen und Nachdenken, zum Glauben und Hoffen, zur gemeinsamen Erfahrung von Leben. Es sind nicht Rezepte, die hier geliefert werden, sondern Ideen und Erfahrungen: zur Gestaltung der Advents-, Weihnachts- und Osterzeit sowie aller anderen wichtigen Feste im Kirchenjahr, dazu wichtige familiäre Feiertage wie Geburts- und Namenstag, Taufe, Erstkommunion, Hochzeit und ausgearbeitete Modelle für drei biblische Geschichten. Die Darstellungen sind lebendig, praktisch, mit Sinn für's Detail, aber offen für zahlreiche Variationen. Viele Texte sind abgedruckt, auch Lieder, so daß nicht lange gesucht werden muß: Hier kann jede Familie, jede Gruppe ein reichhaltiges Angebot zur religiösen Gestaltung ihrer Feste finden.

Matthias Grünewald Verlag
Mainz

Feste feiern in Familien, Gruppen und Kindergärten

Willi Hoffsümmer
111 Bausteine
für Gottesdienste mit 3–7jährigen und religiöse Feiern im Kindergarten
Ca. 200 S. Kt. Ca. DM 29,80

Überall entstehen in christlichen Gemeinden Kreise engagierter Eltern, die ihren Kindern möglichst früh positive Glaubenserlebnisse vermitteln möchten. Und die Kinder kommen gerne zu solchen Gottesdiensten und Feiern, wenn sie nicht langweilig sind. Willi Hoffsümmer legt hier einen Riesen-Baukasten vor mit nicht nur 111 einzelnen Bausteinen, sondern vielen weiteren Ideen, Anregungen für die eigene Phantasie und Improvisation. Allein 26 der „Bausteine" sind vollständig ausgearbeitete Wortgottesdienste oder Feiern. Es gibt Vorschläge für alle Zeiten des Kirchenjahres, für Sonntage im Jahreskreis, Gestaltung von Heiligenfesten, Schulgottesdiensten und -feiern, Ferienzeit, Erntedank. Liedanhang, Literaturverzeichnis und Bibelstellenregister gehören ebenfalls zum Handwerkszeug dieses Baukastens.



BESTELLCOUPON

„Licht und Glas" (Kunst und Kirche, Heft 3/1985)

Ich bestelle: ..... Exemplar(e) zum Preis von öS 105.—/DM 15,—/sfr 13,50

Lieferung an folgende Adresse:

Vor-/Zuname: .....

Anschrift/Straße: .....

PLZ/Wohnort: .....

Einsenden an: OÖ. Landesverlag Ges.m.b.H., Landstraße 41, A-4020 Linz

BÜCHER ZUM GEBET aus dem JOHANNESVERLAG Einsiedeln

Ferdinand Ulrich
GEBET ALS GESCHÖPFLICHER GRUNDAKT
104 Seiten, broschiert, Reihe BETEN HEUTE 3,
DM 13,50/Fr. 12.—.

Man kann sich geradezu fragen, ob Ferdinand Ulrich auf diesen kurzen, dichten Seiten nicht etwas unternommen hat, worauf Jahrhunderte gewartet worden ist. Die kleine „Summa", die er hier vorlegt, enthält in ihrer Kürze so Gültiges, daß sie sich in mehrmaliger meditativer Lektüre nicht erschöpft, sondern erst recht erschließt.

Adrienne von Speyr
DIE WELT DES GEBETES
288 Seiten, Leinen, DM 22,—/Fr. 19.—.

Madeleine Delbrêl
GEBET IN EINEM WELTLICHEN LEBEN
Aus dem Französischen übertragen
von Hans Urs von Balthasar
129 Seiten, broschiert, Reihe BETEN HEUTE 4
DM 13,50/Fr. 12.—.

C. S. Lewis
DU FRAGST MICH, WIE ICH BETE
Briefe an Malcolm.
Aus dem Englischen übertragen von A. Kuoni, überarbeitet von C. Capol
136 Seiten, broschiert, Reihe BETEN HEUTE 7
DM 17,—/Fr. 15.—.

Hans Urs von Balthasar
DAS BETRACHTENDE GEBET
276 Seiten, Leinen, Reihe ADORATIO
DM 27,—/Fr. 24.—.

Es ist wohl noch selten im selben Maß gelungen, das „Beten im Kämmerlein" in den Dom der welt- und völkerumspannenden Mater Ecclesia hineinzustellen, die Mystik aus dem nicht ungefährlichen Strombett platonisierender Geist-Verflüchtigung in das Mysterium der Inkarnation hinüberzuleiten.

Maria Riebl

Alte Gebete — neu erfahren

64 Seiten, Snolin, S 78,—

„Ausgezeichnet zum Privatgebrauch, aber auch für Rundenarbeit, Religionsunterricht und Predigt bestens zu verwenden." (Studien- und Beratungsstelle, Wien)

„Es sind gute Anregungen, wie man — zu — gut vertraute Gebete wieder mit Leben erfüllen kann." (Christliche Innerlichkeit, Mariazell)

. . . „Wer sich einläßt, wird den unausschöpflichen Reichtum unserer alten Gebete entdecken!" (Korrespondenzblatt, Innsbruck)

Lambert Nouwens — Oswald Stanger

Mit Schülern beten

136 Seiten, flexibler Einband, S 120.—

„Die beiden österreichischen Religionspädagogen bieten grundsätzliche Überlegungen über die Bedeutung des Gebetes im allgemeinen und über Probleme und Gestaltungsmöglichkeiten des Schulgebetes. Auswahl und Alterszuordnung zeigen, daß hier Fachleute am Werke waren.
Das Büchlein gehört in die Hand jedes Religionslehrers!" „Eine Publikation, die man gerne und mit gutem Gewissen empfehlen kann."
(Christlich-pädagogische Blätter, Wien)

Tyrolia-Bücher

in allen guten Buchhandlungen

Zwischen Angst und Hoffnung

Texte und Gebete für junge Menschen
Herausgegeben von der Jugendmeßgruppe Tafers unter der Leitung von Guido Burri
Ca. 136 Seiten, ca. 50 Illustrationen, broschiert ca. sFr. 9,80/DM 12.80
Ein Gebet- und Besinnungsbuch für Jugendliche, von Jugendlichen zusammengestellt

Bruder Maria Emmanuel

Die Stimmgabel der Liebe

Wie finde ich Gott im Alltag?
Ca. 136 Seiten, broschiert ca. sFr. 18.—/DM 19.80
Einfach geschrieben, mit viel Witz und Humor gespickte Betrachtungen eines Klosterbruders, der zeigt, wie und wo man Gott im Alltag begegnen kann

Pauluskalender 1986

Buchform	sFr. 9.90/DM 12.—
Abreißblock allein	sFr. 10.90/DM 13.30
Wandkalender	sFr. 11.90/DM 14.50

Für jeden Tag des Jahres ein Leitgedanke und ein Text zur Besinnung

Paulusverlag

Pérolles 42
CH - 1700 **Freiburg**

Auslieferungen:
Deutschland: Echter, Würzburg
Österreich: Ennsthaler, Steyr

PROF. DR. DR.
GEORG SIEGMUND (Hrsg.)
Mitglied der Päpstlichen Akademie
der Theologie in Rom

Von Wemding nach Klingenberg

Vier weltberühmte Fälle von Teufelsaustreibungen

Mit einem Vorwort
von Bischof Dr. Rudolf Graber
Auflage: 20.000 Ex., 177 Seiten,
27 Fotos, DM 12,80, Fr. 11.—



Der «Aschaffenburger Exorzistenprozeß», den im Jahre 1978 50 Millionen Fernsehzuschauer verfolgt haben, ist noch nicht vergessen. Zwar hat das Buch der Deutschamerikanerin Felicitas D. Goodman «Anneliese Michel und ihre Dämonen» den Fall Klingenberg dokumentarisch festgehalten, aus der Sicht der wissenschaftlichen Anthropologie beleuchtet und auch den Nachweis erbracht, daß Anneliese Michel tatsächlich besessen war. Im vorliegenden Buch wird nun der Versuch unternommen, den Fall Klingenberg auch theologisch aufzuarbeiten. Erstmals wird dieses heiße Thema von einem katholischen Theologen angepackt, der in der Lage ist, den Fall authentisch darzustellen und kritisch zu würdigen.

Zur Illustrierung und Untermauerung werden drei weitere Berichte von Teufelsaustreibungen vorgelegt: Wemding, Luxemburg, Earling. So verschieden diese Fälle untereinander sind, die Grundsymptome und der gesetzliche Ablauf sind überall dieselben.

Bischof Dr. Rudolf Graber, der zu dem Schluß kommt, daß es sich in diesem Buch um echte «Befreiungstheologie» handelt, schreibt im Vorwort: «Wir begrüßen das Erscheinen dieses Buches und danken Verfasser und Verleger für ihren Mut. Die Wahrheit verlangt immer Mut. Und hier ist die Wahrheit, denn es handelt sich um Tatsachen . . . Das ist keine pessimistische Schwarzmalerei, sondern Zeitanalyse, die uns nur deswegen nicht aufregt, weil unsere Sinne abgestumpft sind und wir alles gleichgültig hinnehmen . . .» Erst jetzt zeigt sich, von welch bestürzender Aktualität Klingenberg für unsere Zeit ist.

CHRISTIANA-VERLAG

CH-8260 STEIN AM RHEIN

Deutsche Anschrift: D-77 Singen, Postfach 110

Tel. A: 0 50 54 / 41 41 31 — CH: 0 54 / 41 41 31 — D: 00 41 54 / 41 41 31

Für Familie, Volksschule und Kindergarten



Martin Jäggle /
Lene Mayer-Skumanz

Mit Kindern über den Glauben reden

Religiöse Erziehung im Vorschulalter

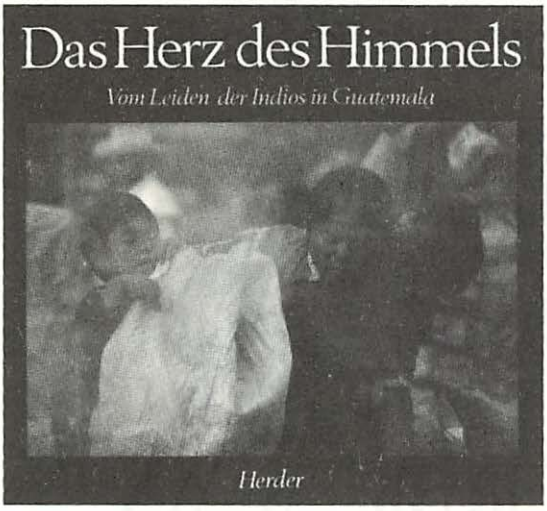
Zur TV-Serie
„Jakob und Elisabeth"

116 Seiten, Paperback
öS 128.—/ca. DM 17,80
ISBN 3-210-24.777-3

In 24 Fünfminutenszenen, geschrieben von der bekannten Kinder- und Jugendbuchautorin Lene Mayer-Skumanz, werden Alltagssituationen vier- bis siebenjähriger Kinder eingefangen. In den Erläuterungen zu diesen erzählerischen Einstiegen gibt der Wiener Religionspädagoge Martin Jäggle Hinweise, wie man mit Kindern über den christlichen Glauben reden und ihnen christliche Haltungen vermitteln kann. Auf diese Weise entstand ein leicht zugängliches, erzählerisch gehaltenes Handbuch für die schwierige Aufgabe der religiösen Erziehung im Vorschulalter.
Die Szenen sind vom ORF verfilmt und von der Urania-Puppenbühne in Wien (Arminio Rothstein) inszeniert worden. Videokassetten können zum Selbstkostenpreis bei den Initiatoren der Serie (Adresse im Buch) bezogen werden.

VERLAG HERDER WIEN • FREIBURG • BASEL

„So wurden geschaffen und geformt unsere Ahnen, unsere Väter. Vom Herzen des Himmels, vom Herzen der Erde."



Herausgegeben
von ERICH HACKL
Mit 21 einfarbigen Fotos
von WILLY PUCHNER

104 Seiten, Paperback
mit gebrochenen Klappen
öS 140.—/DM 19,80
ISBN 3-210-24813-3

HERZ DES HIMMELS ist der Name des Himmelsgottes der Maya, der die Menschen schuf.

Erich Hackl zeichnet mit seiner Auswahl traditioneller und zeitgenössischer Texte der Indios in Guatemala ein faszinierendes Bild dieses Volkes und seiner leidvollen Erfahrungen in der Begegnung mit den Weißen. Die Texte reichen vom „Popol Vuh" (Buch des Rates), dem heiligen Buch der Quiché-Maya, bis zur Gegenwart und spiegeln die Probleme dieser Menschen. Sie wurden zwangsbekehrt, fanden aber in der Religion ihrer Unterdrücker die geistige Substanz zu überleben.

Die eindrucksvollen Fotos von Willy Puchner tragen Wesentliches zum Verständnis dieses Volkes und seiner Botschaft bei.

Die Texte sind in vier Kapitel eingeteilt: Draußen der Mond und drinnen der Traum / Geschmack nach Trauer / So beginnt die Auferstehung / Wie eine Sonne von Schmetterlingen.

VERLAG HERDER WIEN • FREIBURG • BASEL

Besuchen Sie uns im
VKB-Kundenzentrum
Linz, Rudigierstraße 5-7



VKB
Volkskreditbank

Die Bank mit Kunden-Vorrang

36 Geschäftsstellen in
Linz und Oberösterreich

Bücher zur Kontemplation und Meditation

Biblische Weisheiten
Spruchweisheit aus der Bibel
2. Aufl., 72 Seiten, DM 7,80

Jean Bouchet
Wenn du Gott suchst
Wege zum Vater
80 Seiten, Paperback,
DM 9,80, öS 68.—

Er ist wahrhaft auferstanden
Gebete der Ostkirche
Herausgegeben und eingeleitet
von J. Madey, 168 Seiten, Leinen,
DM 16,80, öS 117.—

Irénée Hausher
Leben aus dem Gebet
224 Seiten, Leinen
DM 23,—, öS 161.—

Willigis Jäger
Kontemplation —
Gottesbegegnung heute
2. Aufl., 184 Seiten, Paperback
DM 25.—, öS 175.—

Willigis Jäger
Gebet des Schweigens
Eine Schule der Kontemplation
nach der
„Wolke des Nichtwissens"
100 Seiten, Paperback,
DM 17,80, öS 124.—

Kakichi Kadowaki
Zen und die Bibel
120 Seiten, Paperback,
DM 22.—, öS 154.—

Hugo Rahner und Karl Rahner
Gebete der Einkehr
3. Aufl., 96 Seiten,
DM 15,—, öS 105.—

Photina Rech
Inbild des Kosmos
Eine Symbolik der Schöpfung
2 Bände
mit 1220 Seiten, Leinen,
DM 63,—, öS 440.—

Vladimir Satura
Meditation aus der Sicht
der Psychologie und
der christlichen Tradition
100 Seiten
DM 15,80, öS 108.—

Schule des Herzensgebetes
Die Weisheit
des Starez Theophan
Ca. 200 Seiten,
ca. DM 26,—, öS 182.—

Luitgard M. Tusch-Kleiner
Josef Rafael Kleiner
Einkehr zur Mitte
Orientierungshilfen
mit biblischen Lesungen
zum kontemplativen Beten
164 Seiten, Paperback,
DM 19,80, öS 138.—

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Gerhard B. Winkler, Kirchenfürst oder Seelsorger? — Vom Wandel des päpstlichen Selbstverständnisses

Rudolf Zinnhobler, Petrusamt und Ökumene — zum gegenwärtigen Stand der Diskussion

Georg Baudler, Aspekte für eine christliche Erziehung nach den lukanischen Kindheitserzählungen

Bischof Egon Kapellari, Das Bild des Glaubens

Schwerpunkt 2/86: „Ewiges Leben"
(Wolfgang Beinert, Georg Scherer, Günter Lanczkowski, Karl Woschitz)

Inlandsbezug vom Verlag (Postscheckkonto Wien 7422.430) oder über den Buchhandel. Reklamationen sind an die jeweilige Bezugsquelle zu richten. Der Eintritt in ein Abonnement ist mit jedem Heft möglich. Abbestellungen können nur per Jahresende, schriftlich an den Verlag bis 30. November, vorgenommen werden.

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 1985	Jahresabonnement	Einzelheft
Österreich	288.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 80.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 48,50	DM 13.50
Schweiz	sfr 46.—	sfr 12.—
Belgien	bfr 903.—	bfr 250.—

(Portospesen werden gesondert verrechnet)

Studenten erhalten eine Ermäßigung

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



Karl Maly

Handeln als Christ

Eine Orientierungshilfe
160 Seiten, Paperback ca. 21,— DM

Eine
Orientierungshilfe
für das
tägliche Handeln

Karl Maly zeigt, wie in einer Zeit, in der die überlieferten Normen für eine christliche Lebensgestaltung ihre allgemeine Verbindlichkeit in der Gemeinde (und in der Weltkirche) verlieren, eine Besinnung auf das Neue Testament zu einer Orientierungshilfe für das tägliche Handeln werden kann. Im Durchgang durch die Evangelien und Paulusbriefe tritt der wesentliche Kern christlicher Ethik jeweils in situationsbezogenen Formulierungen zutage: einzige „Norm" für ein Handeln aus gläubiger Haltung ist die Liebe: „Liebe, und tue, was du willst!" (Augustinus).
Wie spannungsgeladen und zugleich mißverständlich eine solche Maxime für eine menschliche Gesellschaft sein kann, wird klar, wenn Karl Maly sich im letzten Kapitel aktuellen Problemen stellt und damit die Frage aufwirft, wieweit die neutestamentliche Botschaft von der Liebe als Maxime des Handelns für den Menschen von heute tatsächlich eine Orientierungshilfe bietet.

Verlag Josef Knecht ▪ Frankfurt/M.