Theologisch-praktische Quartalschrift

■ PAPSTTUM

Winkler Kirchenfürst oder Seelsorger? Vom Wandel des päpstl. Selbstverständnisses

Zinnhobler Petrusamt und Ökumene Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion

Gelmi Die Friedensbemühungen der Päpste im 20. Jh.

Baudler Aspekte für eine christl. Erziehung

Dobiosch Die Vorabendmesse als Sonntagsgottesdienst

Zauner Lob der Neugierde

Kapellari Das Bild des Glaubens

Röthlin Das Amt in der Kirche

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

1. Heft 1986 134. Jg.

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1986

Schwerpunktthema: Papsttum

Redaktion: Josef Lenzenweger zur Vollendung seines 70. Lebensjahres 3
Gerhard B. Winkler: Kirchenfürst oder Seelsorger? Vom Wandel des päpstlichen Selbstverständnisses 5
Rudolf Zinnhobler: Petrusamt und Ökumene — Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion 13
Josef Gelmi: Die Friedensbemühungen der Päpste im 20. Jahrhundert 22

Abhandlungen

Georg Baudler: Aspekte für die christliche Erziehung nach den lukanischen Kindheitserzählungen 28
Hubert Dobiosch: Die Vorabendmesse als Sonntagsgottesdienst 39

Spiritueller Beitrag

Wilhelm Zauner: Lob der Neugierde — Eine Bußpredigt zu Joh 1, 19—42 51

Mitteilungen

Bischof Egon Kapellari: Das Bild des Glaubens 53
Eduard Röthlin: Das Amt in der Kirche — Stellungnahme zur Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumen. Rates der Kirchen über Taufe, Eucharistie und Amt 59
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen (Stellungnahme zu P. Leonardo Boff...) 63

Literatur

Peter Neuner: Das aktuelle theologische Buch:
Heinrich Fries, Fundamentaltheologie 69
Besprechungen 72
Philosophie (72), Heilige Schrift (74), Fundamentaltheologie (81), Dogmatik und Ökumenik (84), Pastoraltheologie (87), Kirchengeschichte (89), Religionspädagogik und Katechetik (97), Spiritualität (100), Verschiedenes (103)
Eingesandte Schriften 22
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. Georg Baudler, D-5100 Aachen, Josef-Büchel-Straße 31.
Dr. Hubert Dobiosch, D-8885 Holzheim-Weisingen, Hauptstraße 57.
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1.
o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37.
Diözesanbischof Dr. Egon Kapellari, A-9010 Klagenfurt, Mariannengasse 2.
Univ.-Prof. Dr. Peter Neuner, D-8000 München 2,
Ludwig-Maximilian-Universität, Theol. Fakultät.
Dr. Eduard Röthlin, A-4600 Wels, Königsederstraße 20.
Univ.-Prof. DDr. Gerhard B. Winkler, A-5020 Salzburg,
Institut für Kirchengeschichte, Universitätsplatz 1.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, 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

134. Jahrgang 1986

Herausgegeben von den o. 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

LANDESVERLAG
ZEITSCHRIFTEN

Josef Lenzenweger zur Vollendung des 70. Lebensjahres

Vor zwei Jahren durften wir Prälat em. o. Prof. Dr. Maximilian Hollnsteiner, dem langjährigen Redakteur und Chefredakteur dieser Zeitschrift, das erste Heft des 132. Jahrgangs anläßlich der Vollendung seines 80. Lebensjahres widmen. Diesmal überreichen wir Prälat DDr. Dr. h. c. Josef Lenzenweger, dzt. o. Univ.-Prof. für Kirchengeschichte in Wien, eine Nummer der „Quartalschrift", mit der ihn soviel verband und verbindet, als Festgabe. Der Jubilar vollendet am 13. Februar d. J. sein 70. Lebensjahr.

Mit Absicht wurde Hollnsteiner erwähnt; denn unter seinem milden „Regiment" hat Lenzenweger von 1963 bis 1971 der Redaktion treu gedient, ebenso unter dessen Nachfolger in der Redaktion, dem am 6. Dezember 1981 verstorbenen Prof. DDr. Josef Häupl, von 1972 bis 1981.

Die Verdienste der dynamischen Persönlichkeit Lenzenwegers für unsere Zeitschrift sind überaus vielfältig. Er engagierte sich stets nachdrücklich beim Verlag für die wirtschaftliche Grundlage und den Ausbau des Abonnentenkreises. Während seiner Tätigkeit als Professor der Kirchengeschichte in Bochum (1965—1975) scheute er weder Zeit noch Mühe für die weite Reise zu den stets anregenden, manchmal äußerst lebhaften, immer aber in herzlicher Atmosphäre verlaufenden Redaktionssitzungen in Linz. Vor allem aber gelang es ihm durch seine reichen internationalen Kontakte und Erfahrungen als Ordinarius in Bochum und Wien (ab 1975) der Zeitschrift einen Kreis angesehener Mitarbeiter aus dem In- und Ausland zu gewinnen und dadurch den Ruf der „Quartalschrift" weit über die Grenzen der Diözese hinaus entscheidend zu fördern. Dem Blick und Impuls des Kirchenhistorikers ist es auch zu verdanken, daß sich die Zeitschrift in verantwortungsbewußter Weise für die vielen Fragen und Anliegen geöffnet hat, die durch das Konzil in der Kirche aufgebrochen waren, ein Anliegen, das auch seinen Nachfolgern Verpflichtung ist.

Hier ist nicht der Platz, Lenzenwegers wissenschaftliche Leistungen zu würdigen. Das wird in anderem Rahmen geschehen; auch wird durch eine umfangreiche und gehaltvolle Festschrift die Anerkennung für das Werk des Jubilars zum Ausdruck gebracht. Eher schon darf hier auf das Wirken des akademischen Lehrers hingewiesen werden, das ihn von 1948 bis 1965 mit jener Hochschule, deren o. Professoren die „Quartalschrift" herausgeben, verband. Lenzenweger verstand es stets, nicht nur den Stoff der von ihm betreuten Fächer Kirchengeschichte und Patristik gewissenhaft vorzutragen, sondern in die Darbietung auch manche kritische und humorvolle Bemerkungen einzuflechten, die seinen Hörern oft nachhaltig in Erinnerung blieben und einen Prozeß auslösten, der

hin zu den Quellen, weg von billiger Apologetik und so letztlich zu einer umso gefestigteren Kirchenbindung führte. In besonderer Weise lag ihm die Förderung eines vertieften Studiums am Herzen. In der Zeit vor der Studienreform war er der einzige Lehrer an der Linzer Hochschule, der bereits Seminarübungen anbot, und — neben Maximilian Hollnsteiner — auch einer der wenigen, der die Hörer zum Doktoratstudium oder auch zur Habilitation anregte.
Die Hinführung zu einer möglichst lebenslangen Beschäftigung mit der Theologie wollte Lenzenweger aber auch mit seiner Redaktionstätigkeit erreichen. Denn eines der nützlichsten Hilfsmittel zur Weiterbildung ist und bleibt eine gediegene theologische Zeitschrift, kann sie doch das ganze Spektrum der Theologie wahrnehmen und im allgemeinen rascher und aktueller informieren als noch so gute Fachbücher.
Wir danken Lenzenweger aufrichtig für sein Engagement an der Zeitschrift, das sich auch in der nachfolgend wiedergegebenen Bibliographie seiner in der „Quartalschrift" veröffentlichten Beiträge widerspiegelt. Wir gratulieren herzlich zum runden Geburtstag und wünschen dem Jubilar für den Ruhestand, daß er *nicht* zur Ruhe kommt, sondern daß es ihm eine gute Gesundheit und das Freisein von akademischen Verpflichtungen erlauben mögen, der Kirche und der Wissenschaft noch lange wie bisher zu dienen.

Johannes Marböck *Rudolf Zinnhobler* *Wilhelm Zauner*

Beiträge Lenzenwegers in der „Theologisch-praktischen Quartalschrift":

Hundert Jahre theologische Diözesanlehranstalt Linz: 98 (1950), 342—351
Glaubensspaltung, innerkirchliche Erneuerung und politische Gegenreformation: 102 (1954), 105—119, 203—213
Die Zahl der Päpste: 104 (1956), 230—235
Ignaz Seipel, Staatsmann und Priester: 106 (1958), 18—29
Berthold von Garsten. Priesterliche Begegnung mit Frauen: 107 (1959), 119—126
Norbert Miko (†) — „Das Ende des Kirchenstaates": 111 (1963), 312—315
Neues Licht auf die Papstwahlen von 1914 und 1922: 112 (1964), 51—58
Darf die Kirche tolerant sein?: 113 (1965), 28—32
Literaturbericht zur Kirchengeschichte: 115 (1967), 371—377
300 Jahre theologische Studien in Linz: 121 (1973), 97—105
Die Relevanz der Kirchengeschichte für die Beurteilung der heutigen kirchlichen Situation: 124 (1976), 105—115
125 Jahre „Theologisch-praktische Quartalschrift": 125 (1977), 337—347
Das Kardinalskollegium und die Papstwahlen 1378: 126 (1978), 316—325
Drei-Päpste-Jahr 1978: 127 (1979), 3—7
Zum Toleranzpatent Kaiser Josephs II.: 129 (1981), 328—336

GERHARD B. WINKLER

Kirchenfürst oder Seelsorger?

Vom Wandel des päpstlichen Selbstverständnisses

Der Aufsatz macht deutlich, wie stark auch das höchste Amt in der katholischen Kirche dem Wandel unterworfen ist. Das Abstreifen der Herrschaftsstrukturen unter dem Druck der Ereignisse ging Hand in Hand mit einer Besinnung auf die Seelsorgerrolle, die wohl auch in den Pastoralreisen des gegenwärtigen Papstes einen nicht nur symbolischen Ausdruck findet. (Redaktion)

Nach katholischem Kirchenverständnis ist das Amt des Bischofs von Rom ein Bestandteil der sakramentalen Ordnung der Kirche und der sakramentalen Struktur der Kirche überhaupt. Daher ist es nicht verwunderlich, daß das Papsttum in ähnlicher Weise wie die Kirche im ganzen, wie das kirchliche Amt, die sakramentale Praxis und die Lehre einem geschichtlichen Wandel unterliegt. Dabei ist es, wie die gesamte christliche Tradition, den Gesetzen von Kontinuität und Diskontinuität unterworfen.
Die Diskontinuität ergibt sich durch den Wandel der Zeiten, durch die individuelle Eigenart der Amtsinhaber und auch durch den jeweiligen heilsgeschichtlichen καιρός, dem die Amtsträger zu entsprechen suchten. Die Kontinuität ergibt sich, abgesehen von dem Geist, der der Kirche verheißen ist, durch die Tatsache einer Schrifttradition, durch die eine jeweilige Rückbesinnung, „Re-Form" und Korrektur möglich ist.
Hier soll nicht von jenem Wandel des Papsttums die Rede sein, der sich sozusagen gruppendynamisch ergibt und daher keiner besonderen Erläuterung bedarf. Wenn auf einen aristokratisch reservierten, asketisch autoritären Charakter ein eher jovialer, kontaktfreudiger Papst folgte, pflegten bekanntlich die Römer kaltschnäuzig zu bemerken, daß es für die Abwechslung gut sei, wenn auf einen „hundsköpfigen" ein „katzenköpfiger" Pontifex folgte.

1. „Der rechte Augenblick" der Geschichte und der Wandel der Papstgestalt

Zufall und Gruppendynamik erklären die Tatsache nicht mehr, daß in bestimmten Epochen, angesichts bestimmter Strömungen und Bewegungen, unter dem Einfluß neuer Leitbilder und politischer Vorstellungen gewisse Eigenschaften der einzelnen Amtsinhaber so dominierend wurden, daß man von Mönchen, Kanonisten, Verwaltungsleuten, Fiskalisten, Finanzgenies, Diplomaten, Theologen, Philologen, Bibliophilen, Literaten, Humanisten, Weltmännern und sogar Militärs auf dem Stuhle Petri sprechen konnte. Für Niccolò Macchiavelli (1469—1527) wurde Papst Julius II. (1503—1513) zum Inbegriff einer sein militärisches Talent rücksichtslos einsetzenden Herrschergestalt im geistlichen Gewand.[1] Dieser kriegerische Inhaber des Petrusamtes wurde andererseits von Leuten wie Erasmus wegen seiner Kriegspolitik als Inbegriff der prinzipiellen Entartung des geistlichen Amtes bewertet.[2] Von ultramontaner Geschichtsschreibung wurde ihm bis in dieses Jahrhundert Verständnis entgegengebracht, sozusagen weil in seinem Fall der Zweck das Mittel geheiligt habe.[3] Übrigens konnte im Laufe der Ge-

[1] *F. Meinecke* (Hg.), Nicolò Machiavelli, Der Fürst, Berlin 1923, S. 81 ff: „Von den geistigen Fürstentümern".
[2] *P. S. Allen* (Ed.), Op. Ep., I., p. 553: Leo X. als Friedenspapst gegenüber dem „Kriegspapst" Julius II. Die Papstsatire „Julius exculsus" (1513), d. h. Julius vor der verschlossenen Himmelstür stammte wohl nicht von ihm, wenn sie auch von seinem Geist war.
[3] *L. v. Pastor*, Geschichte der Päpste im Zeitalter der Renaissance, Bd. III/2 (Pius III. und Julius II.), Freiburg 1926.

schichte das Leitbild vom Guten Hirten (Joh 10, 10 ff) auch in extrem verweltlichten Zeiten nicht völlig in Vergessenheit geraten, noch dazu, wo sich die an sich archetypische Aussage auch im Sinne des politischen „Hirten der Völker" umdeuten ließ. Trotzdem entsprach es alten pastoralen Bestrebungen und seit der Reformation nicht mehr verstummten Idealforderungen, als man nach dem Untergang des Kirchenstaates einen Pius X. (1903—1914) liebevoll als „Pfarrer auf dem Papstthron" apostrophierte. So ist es immer verfehlt, einzelne Papstgestalten als die großen einsamen Beweger zu verstehen, die wie Melchisedech dastünden ohne geistige Vorfahren und ohne Vorläufer. So stand der von manchen als revolutionär angesehene Gregor VII. (1073—1085) mit seinem radikalen Kampf um die *libertas ecclesiae* durchaus in der Tradition von Cluny und anderen Reformzentren. Dazu war er von religiösen Kräften getragen, die sich im toskanischen Eremitentum wie in bewegten Kreisen des italienischen Stadtbürgertums regten. Als in Gratians Zeitalter das Kirchenrecht gleich der Theologie erstmals rationalisiert und systematisch dargestellt wurde, waren Kanonisten wie Alexander III. (1159—1181) kein Zufall, was ähnlich für Benedikt XIV. (1740-1758) gilt, in einer Zeit, da das Staatskirchenrecht säkulare Umwälzungen vorzubereiten und zu bewältigen hatte. Der Avignonenser Clemens VI. (1342—1352), Nikolaus V. (1447—1455), der Begründer der Vatikanischen Bibliothek, oder der Humanist Enea Silvio de Piccolomini, als Papst Pius II. (1458—1464), galten als Mäzene von Literaten und Künstlern und als Förderer einer höheren Gelehrsamkeit. Darin kamen sie nicht bloß einem modischen Zeitgeist entgegen, vielmehr trug ihr geistiges Profil dazu bei, sich ihren Zeitgenossen gegenüber recht zu artikulieren. Es entsprach auch eher einer inneren Konsequenz, daß die Päpste erst Ziel einer christlichen Weltwallfahrt, sozusagen zum „Audienzpapsttum" wurden, als die staatspolitische Bedeutung des Papsttums immer mehr zurückging. Hier können infolge vergleichbarer Ursachen über Jahrhunderte hinweg erstaunlich ähnliche Phänomene auftreten. Sowohl Bonifaz VIII. (1294—1303) am Ausgang des Hohen Mittelalters wie Pius IX. (1846—1878) in jüngster Vergangenheit hatten gewissermaßen ihr weltliches *regnum* verloren. Doch zogen sie beide die Massen an, u. a. durch die Einführung des heiligen Jahres (1300), durch Charisma und Papstkult.

2. Geschichtlich bedingte Unterschiede im Begriffsinhalt von päpstlicher Jurisdiktion

Hier soll jedoch von einem grundsätzlichen Wandel die Rede sein, der u. a. von der Amtstheologie des Mittelalters herrührt und mit dem Wandel des Bischofsbildes insgesamt zusammenhängt.[4] Es geht einerseits um die Weihegewalt des Papstes und der Bischöfe; darunter fielen die Ordinierungsgewalt, die Sakramentenspendung, das Fürbittgebet und vor allem die Lehre und die Predigt; andererseits geht es um die Leitungsgewalt. Diese umfaßt die Gesetzgebung, die Rechtsprechung und die Verwaltung im geistlich-kirchlichen Bereich, wobei die Grenze zur politisch-stattlichen Jurisdiktionsausübung schwimmend war. In der ökumenischen Diskussion geriet seit dem Ersten Vatikanum immer mehr der Streit um den Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs in den Mittelpunkt der Auseinandersetzung.
Es scheint, daß sich die Kirchen in Ost und West, die Kirchen der Reformation und der Aufklärungszeit leichter in der Eucharistiefrage als in dieser Verfassungsfrage einigen

[4] *P. Fransen*, Art. „Weihen, Heilige", in: Sacramentum Mundi Bd. 4, Freiburg etc. 1969, Sp. 1271 ff: „Episkopale und presbyterale Tendenzen", zur Unterscheidung von „potestas in corpus mysticum" und „corpus eucharisticum".

werden. Dabei beinhaltete der Begriff Jurisdiktion schon unter Pius IX. etwas anderes als unter den Päpsten vor dem Napoleonischen Zeitalter. Päpstliche Jurisdiktion bedeutete im 18. Jh., daß die römischen Organe von Bologna bis an die Grenze Neapels Freimaurerlogen und andere staatsgefährliche Geheimbünde wie deutsche Duodezfürsten zu unterdrücken vermochten. Die beanspruchte *potestas directa* war dort zu Ende, wo die Zensurbehörden der absoluten Staatskirchentümer am Werk waren. So konnten fromme Freimaurer wie Joseph Haydn und Wolfgang Amadeus Mozart in ihrem Gewissen durch päpstliche Jurisdiktionsausübung nicht behelligt werden. Nach 1870 änderten sich die Verhältnisse *per viam facti* und damit auch der Begriffsinhalt von Jurisdiktion. Der Papst mußte in seiner angestammten Stadt in nächster Nachbarschaft eine exkommunizierte Regierung dulden, andererseits war seit 1848 und dann nach Beendigung des Kulturkampfes und vor allem nach 1918 die Ausübung streng kirchlicher Jurisdiktion in der ganzen Welt leichter geworden. Noch nie war es dem Papst seit dem *Dictatus papae* (1075), jener Sammlung von Leitsätzen päpstlichen Führungsanspruches aus der Kanzlei Gregors VII., so leicht gewesen, z. B. die Bischofsstühle in der westlichen Christenheit frei zu besetzen als jetzt. In der gegenwärtigen Diskussion wird wohl zu wenig gesehen, daß das Papsttum, was den Jurisdiktionsbegriff und seinen Inhalt anlangt, die größten Wandlungen seit dem Frühchristentum durchmacht. Die staatliche Jurisdiktion des Papstes ist praktisch gleich null. Angesichts der modernen Gesellschaftsentwicklung wäre es sinnlos, so wie in vergangenen Jahrhunderten von einer umfassenden päpstlichen Schlüsselgewalt zu sprechen, der alle Kreatur mit Ausnahme der Seelen im Fegefeuer unterworfen sei, einschließlich der Heiden, Juden und Häretiker. Der Papst übt zwar metropolitane Rechte über den Episkopat aus wie noch nie vorher in der Geschichte (z. B. in einer minutiös organisierten Besetzungspolitik), aber er kann nicht einmal verhindern, daß einer seiner Priester zivil heiratet. Die allgemeine Säkularisation und Emanzipation des Rechtswesens hat, Gott sei's gedankt, die alte *potestas coercitiva* des Papstes weiterhin zu einem bloßen Amt moralischer Autorität gemacht. Der Papst ist zum „machtlosen" Glaubenszeugen und kraft seines weltweiten Amtes und der damit gegebenen Organisation zum weltweiten Prediger geworden. Es scheint, daß sich der Streit um den Jurisdiktionsprimat, der sich durch das Erste Vatikanum auch dogmatisch verfestigt und vor allem auch den orthodoxen Kirchen die größten Schwierigkeiten bereitet hatte, von selbst erledigen wird. Wenigstens scheint die Entwicklung der letzten Jahrhunderte in diese Richtung zu weisen.

3. Die geschichtlich bedingte Desintegration von Weihe- und Leitungsgewalt

Hier sollen beim Versuch, den geschichtlichen Wandel im päpstlichen Amt darzustellen, die verschiedenen Formen der Jurisduktion aufgezeigt werden. Dabei soll besonders beachtet werden, wie es zur teilweisen Desintegration von Weihe- *(potestas ordinis)* und Leitungsgewalt *(gubernatio)* gekommen ist.

Dieser Vorgang von höchster Tragweite erfaßte das geistliche Amt in all seinen Rängen und Weihestufen und dürfte in einer Wende von der personalrechtlichen Sicht des geistlichen Amtes zur sachrechtlichen begründet sein. Etwa ein Jahrhundert nach Chlodwigs Bekehrung übernehmen die fränkischen Großen auch die zunächst von Galloromanen innegehabten Bischofssitze, nachdem bereits um 500 im iroschottischen Bereich neben die altrömische Bischofsverfassung neue Formen des Eigenkirchenwesens treten. In diesem System verwaltet ein gewöhnlich nicht mit der Weihegewalt ausgezeichneter Jurisdiktionsträger (Abt-Bischof) das dem Stamm gehörige Kloster- bzw. Bischofsvermö-

gen. Er hält sich für die geistlichen Obliegenheiten allerdings einen geweihten Mönch. Daraus folgte, daß die *gubernatio* der Sachwerte (der *gêwere*) als die primäre Obliegenheit des frühmittelalterlichen Bischofs betrachtet wird, während Weihehandlungen, Predigt und Mission von Vikaren ausgeübt wurden. Ein klassisches Beispiel für diese Entwicklung war der hl. Virgil von Salzburg (ca. 700—784), ein Bischof irischer Abstammung. Er sah seine ureigentliche bischöfliche Tätigkeit (zunächst ohne Bischofsweihe) in der Organisation eines Netzes bischöflicher Eigenkirchen. Für die Weihehandlungen hielt er sich den Weihbischof Dobdagrec. In die Kärntner Mission ging er nicht selber, sondern schickte andere.[6] Diese Desintegration der Vollmachten hatte unabsehbare Folgen für die mittelalterliche und frühneuzeitliche Kirche. Am Vorabend der Reformation klagte die „Moria" (um 1510)[7] bei Erasmus von Rotterdam, die Kirche leide darunter, daß die eigentlich geistlichen Angelegenheiten, ob in Pfarre, Klöstern, Kapiteln oder Diözesen, nicht von den eigentlich Zuständigen, sondern von Vikaren, ja Mietlingen ausgeführt würden.

Die Reformbestrebungen der Neuzeit bestanden darin, die obersten Amtsträger wieder primär als die Prediger ihrer Herden zu sehen. Am deutlichsten wurde diese Problematik in der Gestalt des deutschen Fürstbischofs oder der westeuropäischen Ministerprälaten sichtbar. Diese Staatsmänner sahen, häufig auch ohne Priester- oder Bischofsweihe, ihre Hauptaufgabe in der obrigkeitlichen Regierung. Auch wenn sie strengkatholische Religionsmaßnahmen setzten, taten sie dies als Landesherren und Minister, nicht eigentlich als Bischöfe oder Prälaten. Dieser Entwicklung lag eine Weihetheologie zugrunde, die das *Sacramentum ordinis* von der zweiten Weihestufe (d. h. vom Presbyterat), nicht aber von der ersten (d. h. vom Episkopat) her konzipierte. Das Mittelalter einschließlich der Reformatoren sah zum Unterschied von den Kirchenvätern im Bischofsamt eine bloße jurisdiktionelle Ausweitung des Presbyterats. Daß das Bischofsamt das eigentliche Sakrament ist, mußte erst beim Zweiten Vatikanum ausdrücklich formuliert werden.[8]

Die Entwicklung in Italien und Rom war sicherlich nicht mit der nördlich der Alpen gleichzusetzen. Doch stellen wir auch in Rom die gleiche Desintegration der Gewalten fest.

Die Päpste wagten es zwar nicht so leichthin wie ihre nordischen Amtsbrüder, auf die Weihen zu verzichten. Ja die Weihe wurde lange Zeit noch als Konstitutivum für die Amtsübernahme angesehen, als Weihe sozusagen für das konkrete Amt des römischen Bischofs. Zu Beginn des *Saeculum obscurum* wurde des z. B. dem Papst Formosus (891—896) zum Vorwurf gemacht, daß er schon auf einem anderen Stuhl Bischof gewesen war, denn ein guter Bischof sei nach Paulus „eines Weibes Mann" (1 Tim 3,2).[9] Es ist auch nicht bekannt, daß ein römischer Bischof die höheren Weihen nicht empfangen habe, was dagegen bei Kardinälen bis ins 19. Jh. durchaus möglich war.

Das, was im Reich durch Jahrhunderte fast schon die Regel war, setzte sich in Italien of-

---

[5] *I. W. Frank*, Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf 1984, S. 34.

[6] *H. Wolfram* (Hg.), Conversio Bagoariorum et Carantanorum, Wien etc. 1979, cap. 5.

[7] *W. Schmidt-Dengler* (Hg.), Lob der Torheit (= Studienausgabe, hg. Werner Welzig, Bd. 2), S. 171 f: „Die Päpste, peinlich gewissenhaft beim Ernten des Geldes, übertrügen jene allzu apostolische Arbeit den Bischöfen, die Bischöfe den Pfarrern, die Pfarrer den Vikaren, . . .".

[8] „Docet autem Sancta Synodus episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis, quae nimirum et liturgica Ecclesiae consuetudine et voce Sanctorum patrum summum sacerdotium, sacri ministri summa nuncupatur". Cons. Vat. II, Const. dogm. de Ecclesia, *Lumen Gentium*, Cap. III, n. 21.

[9] *B. Schimmelpfennig*, Das Papsttum. Grundzüge seiner Geschichte von der Antike bis zur Renaissance, Darmstadt 1984, S. 121.

fensichtlich nicht durch. Beim Wormser Konkordat 1122 erreichte ja bekanntlich die Kurie, daß auch den italienischen Reichsbischöfen ihr Amt unmittelbar durch die Weihe, nicht erst durch die Belehnung mit den Regalien übertragen wird. Trotzdem setzte sich auch beim Papsttum die Rechtstheorie durch, daß auch prinzipiell ein Laie (d. h. ein Ungeweihter) die *plenitudo potestatis* besitzen könne, ohne etwa in der Lage zu sein, z. B. die Letzte Ölung zu spenden oder ein Pontifikalamt zu halten. Die Jurisdiktionsausübung trat so sehr in den Vordergrund des Amtsverständnisses, daß auch in Rom die klassischen Aufgaben des *Summus Sacerdos*, die Predigt, das öffentliche Fürbittgebet, die Sakramentenspendung (vor allem die Ordinierungsgewalt) und die Sammlung der *Ekklesia* zumindest zweitrangig wurden. Ausgerechnet Gregor VII. (1073—1085), dessen Lossprechung des Kaisers in Canossa häufig als seelsorglicher Akt interpretiert wurde, verstand sich in der mittelalterlichen Verfassungsgeschichte erstmals als die Quelle des kanonischen Rechts. D. h., der Papst hatte das Recht nicht mehr bloß aus der Tradition zu „schöpfen", sondern er konnte es positiv setzen. So war die antike Funktion des Bischofs auch als die eines „obersten hirtenamtlichen Richters" nicht gedacht gewesen. Obwohl gerade in der Folge des Gregorianismus auf dem Weg über die Kanonikerbewegung auch Kurie und Papsttum von diesen „regulierten" Bestrebungen und ihren pastoralen Zielsetzungen beeinflußt wurden, entsprach es einer inneren Logik der Gregorianischen Reformen, daß der *pastor iudex* den *pastor curans* verdrängte. An sich bedeutete diese Entwicklung einen inneren Widerspruch. Denn die Päpste fingen damals wie manche Bischöfe an, sich wie Pröpste der Augustiner-Chorherren zu betrachten. Das weiße päpstliche Gewand, das nun in Übung kam, war ein symbolisches Bekenntnis zur Kanonikerbewegung, der die apostolische Predigt ein unveräußerlicher Bestandteil ihrer als *vita apostolica* konzipierten Erneuerungsbewegung war.
Dieser Entwicklung trug auch die Kanonistik des 13. Jh. Rechnung, die sich endlich auch zur formellen Unterscheidung von *potestas ordinis* und *potestas iurisdictionis* durchrang, nachdem sich schon seit dem 5. Jh. Amt und Weihe nicht nur bei den insularen Iroschotten zu desintegrieren begonnen hatten.[10] Noch im Jubeljahr 1300 war ein Papst wie Bonifaz VIII. (1294—1303) als oberster Pönitentialrichter bei der Erteilung des Jubelablasses vor den Massen der Pilger erschienen. Diese Weise pastoraler Präsenz änderte sich erheblich durch den Aufenthalt der Päpste in Avignon (1305—1378). Der Papst war nun pastoral nicht einmal mehr symbolisch für „Klerus und Volk von Rom" zuständig. Päpstliche Liturgie und päpstliches Ritual wurden eine Angelegenheit der Privatkapelle. Der Papst trat seelsorglich nicht mehr in Erscheinung. Das Konzil von Basel mußte daher in seinen Reformmaßnahmen beschließen, daß der Papst sich wenigstens zweimal pro Woche dem Volk zeigen und Audienzen halten müsse.[11]

4. Der Papstkönig

Am Vorabend der Reformation war es völlig klar, daß die Päpste (übrigens schon seit Martin V., 1417—1431, und Eugen IV., 1431—1447) hauptsächlich damit beschäftigt waren, aus dem zerrütteten und herrschaftlich entfremdeten Patrimonium einen der sog. *cinque stati* (Rom neben Venedig, Mailand, Florenz, Neapel) frühabsolutistischer

---

[10] *W. M. Plöchl*, Geschichte des Kirchenrechts, Bd. 2, Wien² 1962, 197; ders. Bd. 1, Wien² 1960 führt neben der irischen Desintegration, 156, die damit zusammenhängende Einrichtung der Chorbischöfe, 332, die wegen des kaiserlichen Bestätigungsrechts oft hinausgeschobene Papstkonsekration, 138 und das Üblichwerden der „absoluten Ordination" im 5. Jh., 186, 451, an.

[11] *Mansi*, 29, 116 BC (24. März 1436), zit. *J. Gill*, Konstanz und Basel-Florenz, Mainz 1967, S. 249 (= Gesch. der ökumenischen Konzilien, *G. Dumeige/H. Bacht* (Hg.), Bd. 9).

Art in Italien zu schaffen. Es war der Beginn jener Periode, in der Reform und kirchliche Arbeit, einschließlich der Weltmission, kaum außerhalb des Rahmens staatlicher Ägide möglich waren. Sowohl der Asienmissionär Franz Xaver als auch Petrus Canisius, der zweite Apostel Deutschlands, konnten nur im Rahmen klar definierter Katholisierungskonzepte der katholischen Mächte im Sinne der Kirche wirken. So war auch der Papst in all seinen kirchlichen Bemühungen „Fürst unter Fürsten und König unter Königen" geworden. In diesem Stadium der Entwicklung, das bis ins 19. Jh. anhielt, kam es zu Ereignissen, die zeigten, daß das oberste geistliche Amt der Christenheit sich gelegentlich schon widersprach. Des öfteren diktierten die weltlichen Interessen des Kirchenstaates den Päpsten eine Politik, die ihren ureigensten kirchlichen Interessen und ihrem kirchlichen Jurisdiktionsanspruch zuwiderliefen. Ein unversöhnlicher Interessenskonflikt mit Spanien und Habsburg war sicherlich mit schuld an den Erfolgen des Protestantismus unter dem Medici-Papst Clemens VII. (1523—1534). Die Mitra des Bischofs von Rom und die dreistufige Krone der päpstlichen Tiara, vom *Saeculum obscurum* bis zu Paul VI. (1963—1978) Symbol der weltlichen Jurisdiktion des Papstes, waren zu zeitweise unvereinbaren Zeichen der verschiedenen Formen des päpstlichen Amtsverständnisses geworden.

Die Geschichte dieses päpstlichen Herrschaftssymbols ist nicht nur ein Zeugnis für den vielleicht entscheidendsten Wandel im Amtsverständnis, sondern gleichzeitig der zeitweise geradezu hilflose Ausdruck, in einer chaotischen Zeit zu bestehen. In der sogenannten „Konstantinischen Schenkung" des 8. Jh. beanspruchten kuriale Kreise eine Art Ersatzkaisertum für den Westen, wo Byzanz vor allem gegenüber den Langobarden seine Ordnungsaufgabe nicht mehr wahrnehmen konnte. In dieser Zeit taucht in Papstbildnissen eine Haube auf, das *camelaucum*, später auch *phrygium* oder *pileus phrygicus* genannt, das als Symbol der weltlichen Souveränitätsansprüche verstanden wurde. Ausgerechnet im *Saeculum obscurum* wurde die Tiara von Sergius III. (911) und Benedikt VII. (983) verwendet. Gerade in dieser Zeit verlor das Papsttum zeitweise alle weltliche Jurisdiktion sogar über die Stadt Rom, den Einfluß über die Finanzen und das Militär. Die Päpste wären jetzt frei gewesen für rein geistliche Belange. Doch diese weltliche Machtlosigkeit bedeutete damals keineswegs eine höhere geistliche Glaubwürdigkeit für das Papsttum. Noch brachten die Päpste auf ihrer Herrschaftshaube keine gezackte Krone an. Sie findet sich erst im 13. Jh. Innozenz III. (1198—1216) deutete sie in seinem *Sermo* zum Fest des hl. Silvester erstmals als Königskrone[12]. Nach dem darin formulierten Papstverständnis sollte die *libertas ecclesiae* und damit die freie Jurisdiktionsausübung des geistlichen Amtes gegenüber den weltlichen Mächten dadurch gewährleistet bleiben, daß der Papst als weltlicher Herrscher ein souveräner König unter anderen Fürsten und Königen der Christenheit sein sollte, ohne auch nur die Obervogtei des Kaisers, z. B. bei der Papstwahl, anerkennen zu müssen. Nachdem das *phrygium* in einer Zeit tiefster äußerer Bevormundung und innerer Schwäche den Charakter eines Herrschaftssymbols ausgedrückt hatte, fand sich demnach die erste gezackte Krone am Höhepunkt des Kampfes um die *libertas*. Damals konnte das Papsttum bekanntlich, durch

[12] PL 217, 481—484: Sermo in festo D. Silvestri Pontificis Maximi. Kaiser Konstantin habe dem Papst „Coronam vero capitis sui" (481) übertragen wollen. Der Papst wollte aber aus Bescheidenheit das *aurifrigium circulare* statt des königlichen Diadems benützen. Als Zeichen des *imperium* benütze er jetzt die „Krone" (*regnum*), als Zeichen des *pontificium* die Mitra, die er z. U. von der Krone immer tragen dürfe. Dazu: *B. Sirch*, Der Ursprung der bischöflichen Mitra und päpstlichen Tiara, St. Ottilien 1975.

eine Reihe glücklicher Umstände begünstigt, tatsächlich von England bis Sizilien und von Aragon bis Ungarn schiedsrichterliche, z. T. auch feudale Jurisdiktion ausüben. Die weitere Geschichte der päpstlichen Kronen gleicht eher einem Trauerspiel, wenn nicht einer Tragikomödie. Bonifaz VIII. (1294—1303) ließ die zweite gezackte Krone an der Tiara anbringen, um die uralte Theorie von den zwei Schwertern zu untermauern. Doch seiner Intransigenz und seiner Maßlosigkeit war es schließlich zuzuschreiben, daß die weltliche Herrschaft der Päpste in Italien über 100 Jahre fast zur Gänze erlosch. Die dritte gezackte Krone finden wir erstmals in einer Abbildung des Zisterzienserpapstes Benedikt XII. (1334—1342). Er war alles andere als ein König, höchstens ein „König ohne Land". Sein Nachfolger erwarb die Grafschaft Venaissin als Hinterland für die Bischofsstadt Avignon, um sich ein wenig abzusichern an der Schnittstelle zwischen Frankreich, Burgund und Reichsitalien. Demnach war das päpstliche Selbstverständnis eines *rex inter reges* oder sogar *supra reges* dem Ursprung nach eher ein Zeichen der Hilflosigkeit und der Versuch, sich die geistliche Jurisdiktion auf diese Weise zu sichern. Im 19. Jh. wurde der fast 1300 Jahre alte Besitz des Patrimonium und der sich daran zeitweise knüpfende Königsanspruch durch den *Syllabus* (1864), jene bekannte Sammlung von Zeitirrtümern, die Pius IX. (1846—1878) verurteilte, als geradezu dogmatisch verbindliche Wahrheit verstanden.[13] Trotz der ganzen Problematik dieses Papstes und seiner Zeit erreicht bei ihm eine wichtige neuere Entwicklung einen Höhepunkt: Nach der ersten und zweiten Säkularisation des Kirchenstaates (1799, 1870) finden sich die Päpste immer mehr in die Rolle universaler Prediger und Lehrer, wie wir sie oben umschrieben haben und wie sie die Päpste der Kirchenväterzeit wie Leo d. Gr. (461—468) und Gregor d. Gr. (590—604) auf ihre Art gespielt haben. Das war in der Reformationszeit von Bischöfen und Päpsten mit Nachdruck gefordert worden. Der Bischof sollte wieder als Volksprediger und Orator des öffentlichen Wohls auch die Großkirche lenken. Mit Beginn des technischen Zeitalters, mit seinen Möglichkeiten des Massenverkehrs und der Massenverständigung, fand das Papsttum der Gegenwart auf neue Weise die alte Ekklesiastenrolle wieder. Als Paul VI. (1963—1978) in unseren Tagen die Tiara ablegte, um sie den Armen der Welt zu schenken, war das als symbolische Geste gedacht, durch die eine neue Konzeption päpstlichen Autoritätsverständnisses ausgedrückt werden sollte.

Schluß

Wer über den Wandel des geistlichen Amtes, namentlich des höchsten Amtes der katholischen Christenheit, nachsinnt, gesteht indirekt, daß er sich von einer Änderung auch eine Besserung für die Kirche erwartet. So haben auch die Reformer aller Zeiten, wenigstens seit den Zeiten des Joachim von Fiore (1132—1202), von einem „engelsgleichen Papst" geträumt. Ketzerische Kreise des Mittelalters erklärten sich das unbefriedigende Erscheinungsbild des Papstamtes mit einem Sündenfall. Es war der verständliche Versuch, die Probleme einer bestimmten Zeit dadurch hinwegzuerklären, daß man ihre Ursachen in einer fast schon legendenhaften Frühzeit suchte. Man sagte, schon zur Zeit der Konstantinischen Wende habe der Papst Silvester (314—335) den unheiligen Bund mit dem Staat, und damit mit Macht, Reichtum und Weltlichkeit, geschlossen. Man träumte sogar von einer Reihe von „geistlichen" armen Gegenpäpsten einer Unterkirche der

[13] *Syllabus* (1864), Denz. 2927: „sacri Ecclesiae ministri Romanusque Pontifex ab omni rerum temporalium cura ac dominio sunt omnino excludendi".

Armen.[14] Aber das alles waren bedenkliche, wenngleich verständliche Utopien, die in Wirklichkeit das Geschenk der Inkarnation nicht folgerichtig ernst nahmen. Eine Studie über den Wandel des Papstbildes könnte uns zeigen, daß manches, was uns heute als Fehlentwicklung erscheinen mag, zu seiner Zeit wegen der geschichtlichen Beschränktheit einer bestimmten geschichtlichen Stunde durchaus sinnvoll war und dem Missionsauftrag der Kirche entsprach. Überlegungen dieser Art zeigen aber auch, wie sich der Mensch (und auch die Päpste waren Menschen), sehr rasch an die kontingenten Strukturen der Kirche gewöhnt und sie allzu schnell für sakrosankt und unabänderlich hält.

---

[14] *G. Schmitz-Valckenberg*, Grundlehren katharischer Sekten des 13. Jahrhunderts, München etc. 1971, 50 f. *J. von Döllinger*, Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters Bd. 1, München 1890, Repr. Darmstadt 1968, 187.



NEU

Herta Roither, DOMBROWSKI, Roman

320 Seiten, gebunden, Schutzumschlag, S 238.—, DM 34,80

Der vom Wiener Kardinal zu einem Predigtzyklus eingeladene Professor Jan Dombrowski begegnet nach Jahren seiner längst totgeglaubten Tochter. Die Wunden der Vergangenheit — die schrecklichen Erlebnisse während der NS-Zeit in Polen und die Ermordung seiner Frau — brechen wieder auf, er scheint den Boden unter den Füßen zu verlieren. Dieses beeindruckende Dokument menschlicher Größe schlägt jeden Leser in seinen Bann.



NEU

Arnulf Fleißner, WEN GOTT ANSPRICHT,
Vom Nationalsozialismus zum Glauben

192 Seiten, broschiert, S 198.—, DM 29,—

Nach jahrelanger vergeblicher Suche wird der damals Ungläubige unter außergewöhnlichen Umständen gläubig. Als Zeuge einer erschütternden Gotteserfahrung schildert der Autor mit berührender Aufrichtigkeit sein Leben und Denken, seine Herkunft und den weiteren Weg vom Nationalsozialismus zum Glauben.

VERITAS

RUDOLF ZINNHOBLER

Petrusamt und Ökumene
Zum gegenwärtigen Stand der Diskussion

Seit Papst Paul VI. vor dem „Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen" (römisches Einheitssekretariat) am 28. 4. 1967 gesagt hat: „Wir sind uns vollkommen bewußt, daß der Papst das größte Hindernis auf dem Weg zum Ökumenismus ist" (AAS 59, 1967, 418), sind diese Worte nicht nur immer wieder zitiert worden; sie haben sich auch als Herausforderung erwiesen. Muß das Papstamt ein Hindernis, kann es nicht vielmehr auch ein Dienst für die Einheit sein? Zahlreiche gemischtkonfessionelle Kommissionen und Gesprächsgruppen haben sich mit dieser Frage beschäftigt. Was läßt sich nun heute zum Stand der Diskussion sagen? (Redaktion)

Die Zielsetzung dieses Beitrages ist recht bescheiden. Er möchte anhand neuerer Literatur darlegen, wie die Rolle des Papsttums unter ökumenischem Aspekt von den großen christlichen Konfessionen heute gesehen wird. Dabei soll vor allem von den Referaten einer in München abgehaltenen Tagung der Katholischen Akademie in Bayern und der Evangelischen Akademie in Tutzing (5.—6. Mai 1984), die inzwischen im Druck erschienen sind,[1] ausgegangen werden. Da und dort gestatten wir uns eigene Anfragen und Bemerkungen.

1. Bibel und Petrusamt

Die heutige, im katholischen Raum vielfach übliche Bezeichnung „Petrusamt" oder „Petrusdienst" für das Papstamt ist ein hoffnungsfrohes Zeichen für die Bereitschaft, den Papst an der Petrusgestalt zu messen, sich also um ein evangeliumsgemäßes Papsttum zu bemühen. Daß die Exegese über die Konfessionsgrenzen hinweg dem hl. Petrus eine Vorrangstellung im Jüngerkreis und in der Urkirche einräumt, ist zumindest ein Ansatz für eine mögliche Annäherung. Das von einer Unterkommission der lutherisch-katholischen Dialoggruppe in den USA erstellte, 1976 in deutscher Übersetzung erschienene „Grundlagenpapier"[2] kommt zum Ergebnis: Der historische Petrus hatte wärend des Wirkens Jesu und in der frühen Kirche eine hervorgehobene Position als erster Christusbekenner, als Auferstehungszeuge, als Sprecher der Zwölf, als Missionar, als Schlüsselfigur bei Entscheidungen, die den Kurs der Kirche betrafen. Ferner ist im Neuen Testament die Entwicklung verschiedener Petrusbilder festzustellen (Fischer, Hirte, Presbyter, Bekenner, Empfänger besonderer Offenbarungen, Fels, Wächter des wahren Glaubens gegen die Irrlehren), die ihn in einer vorbildhaften (typologischen) Rolle erkennen lassen.[3]

Bei der erwähnten Tagung in München hat *Josef Blank* den biblischen Befund der Frage nach dem Petrusamt zu erheben versucht.[4] Er hält an der heute allgemein anerkannten Vorrangstellung des Petrus im Kreis der Jünger fest, wobei ihm die Namensgebung durch Jesus (Joh 1,42: „Du bist Simon, der Sohn des Johannes. Du sollst Kephas heißen,

---

[1] ARISTI VASILIOS u. a., *Das Papstamt.* Dienst oder Hindernis für die Ökumene. (184.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1985. Brosch. DM 26,80. Sehr einschlägig ist auch SCHÜTTE HEINZ, *Ziel: Kirchengemeinschaft.* Zur ökumenischen Orientierung (206.) Bonifatius Verlag, Paderborn 1985. Brosch. DM 19,80.

[2] *R. Brown, K. P. Donfried, J. Reumann* (Hg.), Der Petrus der Bibel. Eine ökumenische Untersuchung. Deutsche Übersetzung Stuttgart 1976.

[3] Ebd., 142.

[4] *Aristi* u. a., a. a. O., 9—41.

das heißt Fels") besonders wichtig ist, weil es sich dabei ja eindeutig um die Verleihung eines Symbolnamens handelt. Nun wird diese Namensgebung zwar nur von Johannes überliefert, sie wird aber von allen anderen Traditionen vorausgesetzt, da auch nach ihnen Jesus den Simon mit „Kephas" oder „Pétros" anredet. Was die eigentliche Primatsstelle (Mt 16,17—19) betrifft, so meint Blank, dieser Text sei kein direktes Jesuswort, sondern eine „Interpretation" des Petrus-Namens durch den Evangelisten Matthäus für seine judenchristlich geprägte Gemeinde. Während aber das Wort von der Felsenfunktion nur einmal vorkommt und nur Petrus zugesprochen wird, wird das Wort vom Binden und Lösen zweimal verwendet; es wird in der Primatsstelle auf Petrus bezogen, bei Mt 18,18 aber auf die ganze Gemeinde. Blank hält Mt 18,18 für die früheste und authentische Interpretation von Mt 16,19. Daraus zieht er den Schluß: Die (noch nicht juristisch eingeengte) Binde- und Lösegewalt (Schlüsselgewalt) ist übertragbar, die Fundament- und Felsenfunktion dagegen nicht. Es gibt also eine „Petrus-Nachfolge, aber zunächst in der Form der Gemeinde, der die Schlüsselgewalt zugesprochen wird, allerdings wird auch dies auf Jesus selbst zurückgeführt".[5]
An dieser Stelle sei dem Historiker eine grundsätzliche Überlegung gestattet. Doubletten bedeuten normalerweise, daß ein *historisches Faktum* zweifach überliefert ist, wenn auch nicht jedes Mal im richtigen Kontext. Demnach wäre also anzunehmen, daß das Wort vom Binden und Lösen wirklich von Jesus gesprochen wurde, wie dies ja auch beide Stellen übereinstimmend berichten. Offen bliebe, ob Christus das Wort zu Petrus oder aber zu allen gesprochen hat. Die Wahrscheinlichkeit spricht m. E. für ein Wort an Petrus, an den sich auch das Felsenwort richtet. Wenn die Binde- und Lösegewalt dann schon so früh auch auf die Gemeinde bezogen werden konnte, setzt das, was ja auch Blank festhält, ein Bewußtsein von der Übertragbarkeit der damit gemeinten Funktion voraus.

Zusammenfassend meint Blank, daß das Neue Testament mit Petrus einen Typ herausarbeitet, der richtungweisend ist. Er hat Symbolcharakter für die Zukunft. Man sah in ihm ein Amt präfiguriert, eben das „Petrus-Amt", als dessen Inhaber sich später auch die Päpste sahen. Diese Sicht sei annehmbar, „vorausgesetzt, daß man sich dessen bewußt bleibt, wie wenig festgelegt dieses Amt in den ersten drei Jahrhunderten war".[6]
Die Linie von Petrus über Rom zum Papsttum hat J. Blank nicht fortgeführt. Dafür sei z. B. auf einen Beitrag von Norbert Brox[7] verwiesen. An dieser Stelle ist es auch nicht so wichtig, den komplizierten Weg, der zur Ausbildung des Papsttums geführt hat, nachzuzeichnen, geht es uns doch viel mehr um die Frage, wieweit heute den christlichen Kirchen ein Primat (ein/das Papstamt) als Amt im Dienste der Kircheneinheit für annehmbar, ja vielleicht sogar für unabdingbar gilt.

2. In orthodoxer Sicht

Bei der erwähnten Münchner Tagung hielt *Anastasios Kallis* einen Vortrag mit dem Titel: „Petrus der Fels — der Stein des Anstoßes?" Dabei stellte er das römisch-katholische dem orthodoxen Kirchenverständnis scharf gegenüber: Der katholische Westen hält an einer „universalen Ekklesiologie", die im Jurisdiktionsprimat des Papstes für die Gesamt-

[5] Ebd., 24.
[6] Ebd., 36.
[7] *N. Brox*, Das Papsttum in den ersten drei Jahrhunderten, in: *M. Greschat* (Hg.) Das Papsttum I, Stuttgart 1985, S. 25—42. Ausführliche Besprechung des Werkes folgt in dieser Zeitschrift.

kirche ihren pointierten Ausdruck findet, fest; der Osten geht dagegen von der „Communio-Struktur" der Kirche aus.

„In den Mittelpunkt einer solchen ekklesiologischen Vorstellung rückt die Lokalkirche, die nicht als ein Teil der Gesamtkirche zu verstehen ist, sondern als die Kirche Gottes in ihrer Fülle — unabhängig von ihren juridischen Bindungen zu den anderen Lokalkirchen bzw. zu der universalen Kirche, zu der sie gehört und die sie zugleich repräsentiert".[9]

Kallis spricht auch von einer „eucharistischen Ekklesiologie", d. h., daß jede Ortskirche mit ihrem Bischof als eucharistische Gemeinschaft „die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche" repräsentiert. Die ökumenische Einheit der Kirche sei demnach „weder eine gegenseitige Ergänzung von Teilen noch eine demokratische, d. h. durch Mehrheitsbeschlüsse zustande kommende Einheit, sondern ein Zusammenfallen pluriformer bzw. unterschiedlicher Gemeinschaften in Christus, durch seine Vergegenwärtigung in der gemeinsamen Eucharistie".[10] Dieser Ekklesiologie entsprechen in der Praxis das Prinzip der Autokephalie (eigenständige Ortskirchen) und das Prinzip der Synodalität (Konsens der Bischöfe in ökumenischen Konzilien).

In diesem Zusammenhang stellt der Autor die Frage, ob nicht die vom II. Vatikanum vertretene „Kollegialität der Bischöfe" dieser Sicht entgegenkomme. Er verneint das, weil auch nach Ansicht des Konzils die Ortskirchen nur Teile der Gesamtkirche seien, während die Ostkirche in jeder einzelnen Ortskirche „die Kirche Gottes in ihrer Fülle" erblickt. Somit bedeute das Kollegialitätsprinzip eine „immanente Unterhöhlung der Fülle des Bischofsamtes und der Ortskirche", zumal ja nach römischer Auffassung das Kollegium der Bischöfe nur Autorität habe unter ihrem Haupt, nämlich dem Bischof von Rom.[11]

Einen De-facto-Vorrang einer Ortskirche über die anderen Kirchen lehnt Kallis jedoch nicht grundsätzlich ab. Dieser Vorrang könne aber nur, wie Ignatius von Antiochien es von der Kirche Roms sagte, ein Vorrang in der Liebe sein. Die Rolle des Bischofs von Rom sei nicht absolut, sondern relativ:

„Er verkörpert nicht die Autorität mit einer göttlichen Rechtsgewalt, die über die der anderen Bischöfe hinausgeht, sondern er ist vielmehr der Behüter der kirchlichen Einheit mit einer Gewalt nicht über die Kirche, sondern innerhalb der kirchlichen Gemeinschaft; einer Gemeinschaft, die durch das Band der Liebe im Heiligen Geist hergestellt wird und nicht durch die Legitimität einer monarchischen Autorität, die auf dem Besitz eines kirchlichen Amtes gründet".[12]

Immerhin gesteht Kallis zu, daß durch die Betonung des Kollegialitätsprinzips in der katholischen Kirche die ortskirchliche Struktur (Bischofsamt) wieder erkennbar geworden sei, wenn auch weiterhin die Auffassung einer Gesamtkirche (Primat und Bischofskollegium) vorherrsche.[13]

Der Vorschlag Joseph Ratzingers, daß der Osten die westliche Entwicklung des zweiten Jahrtausends nicht als häretisch verurteilen müßte und sich der Westen mit dem Primatsverständnis des Ostens während des ersten Jahrtausends zufriedengeben könnte[14], bringt nach Kallis in ökumenischer Hinsicht nichts, da auch in diesem ersten

---

[8] *Aristi* u. a., a. a. O., 43—64.
[9] Ebd., 46.
[10] Ebd., 47.
[11] Ebd., 49; vgl. LG 22.
[12] Ebd., 51.
[13] Ebd., 53.
[14] *J. Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre, München 1982, S. 209.

Jahrtausend die Stellung des Bischofs von Rom in den beiden Kirchen verschieden gesehen worden sei.[15]
Auch die vom Westen immer wieder monierte Schiedsrichterfunktion hält Kallis für den Osten als unannehmbar („. . . unvorstellbar, daß eines Tages der Moskauer Patriarch oder der Erzbischof von Athen mit ihren Bischöfen sich nach Rom begeben müßten, um Lösungen für Probleme ihrer Kirche zu finden").[16]
Kallis wirft Rom vor, daß es im Verlauf der Geschichte den „Vorrang der Autorität im Zeugnis der Liebe" umfunktioniert habe in einen „Primat der Machtbefugnis über die universale Kirche".[17] Demgegenüber meint er: „Das Zeugnis der ersten (Ortskirche) im Liebesbund der Kirchen darf kein Urteilsspruch sein, der juridische Kraft besitzt, demzufolge er für alle anderen Kirchen zwingend wäre. Die Annahme eines solchen Zeugnisses muß ein freier Akt der Lokalkirchen sein, die das Zeugnis einer (Ortskirche) unter ihnen wegen der größeren Autorität frei annehmen".[17] Daß das keine unpraktikable und unrealistische Sicht sei, bekräftigt Kallis[18] mit einer Feststellung von Nicolas Afanassieff, der gesagt hat: „Wenn es in der Kirchengeschichte jemals eine Zeit gegeben hat, in welcher das Sprichwort ‚Roma locuta, causa finita' den Tatsachen entsprochen hat, dann war es die Zeit, als die römische Kirche noch keinerlei jurisdiktionelle Macht besaß".[19]
Nach Auffassung von Kallis könne das Papsttum in seiner gegenwärtigen Gestalt, die das Ergebnis einer Umgestaltung von geistiger Autorität in einen Machtapparat sei, „seinen Dienst an der Einheit nicht erfüllen".[20] Abschließend verleiht er jedoch der Hoffnung Ausdruck, daß der orthodox-katholische Dialog dazu führe, „daß man katholischerseits aufhört, die Zeugnisse der Geschichte mit juridischen Machtbegriffen überzuinterpretieren, und orthodoxerseits mehr Verständnis zeigt für den Vorrang Roms als προκαθημένη τῆς ἀγάπης".[21]

3. In protestantischer Sicht

Wie sehen die Protestanten die Rolle des Papstes in der Ökumene der Kirchen? Eine verbindliche Antwort gibt es zwar nicht. Immerhin haben die lutherisch-katholischen Dialoge ergeben, daß auch nach protestantischer Auffassung „ein Dienst an der Einheit der Gesamtkirche . . . dem Willen des Herrn" entspricht.[22]
Harding Meyer hat in seinem bei der eingangs genannten Tagung in München gehaltenen Vortrag über „Ein evangeliumsgemäßes Papsttum"[23] zunächst auf eine vor etwa 10 Jahren durchgeführte Erhebung verwiesen, nach der immer noch 93 % der Katholiken und 99 % der Protestanten im Papsttum den Hauptunterschied der Konfessionen sehen. Dagegen hätten, so betont Meyer, sowohl Luther als auch Melanchthon das Papsttum nur bedingt abgelehnt, d. h. insoferne sie es für „evangeliumswidrig" hielten. Bei aller

---

[15] *Aristi* u. a., a. a. O., 55.
[16] Ebd., 55f.
[17] Ebd., 58.
[18] Ebd., 59.
[19] *N. Afanassieff*, Das Hirtenamt der Kirche: in der Liebe der Gemeinde vorstehen, in: *B. Bobrinskoy* u. a. (Hg.), Der Primat des Petrus in der orthodoxen Sicht, Zürich 1961, S. 55.
[20] *Aristi* u. a., a. a. O., 60.
[21] Ebd., 62.
[22] Nach der Erklärung „Wege zur Gemeinschaft" der „Gemeinsamen römisch-katholisch/evangelisch-lutherischen Kommission" von 1980. Text in: *H. Meyer* u. a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn-Frankfurt a. M. 1983, S. 296—322, hier 302.
[23] *Aristi* u. a., 65—111.

Schärfe ihrer Kritik sei es keine solche am Papsttum als solchem gewesen. Selbst der Antichrist-Vorwurf Luthers sei nur eine „biblische Abbreviatur einer ebenso fundamentalen wie präzisen theologischen Kritik, die er *gegen das Papsttum seiner Zeit* erhob".[23] Hiefür drei Luther-Zitate:[24]
In den „Schmalkaldischen Artikeln" (1536/37), die zwar an Heftigkeit nichts zu wünschen übrig lassen, wird z. B. gesagt, „es könne zu einer Einigung unter dem Papst kommen, vorausgesetzt, der Papst verstehe sein Amt nicht als ein Amt göttlichen Rechts". Noch in der scharfen Kampfschrift „Wider das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet" (1545) hält der Reformator eine „Superattendentz" des Papstes „auff die Lere und Ketzerey in den Kirchen" grundsätzlich für möglich. Die bekannteste positive Äußerung findet sich jedoch im großen Galaterkommentar (1531/35), wo es heißt: „Wenn wir das erlangen, daß anerkannt wird, Gott allein aus lauter Gnad rechtfertigt durch Christus, dann wollen wir den Papst nicht nur auf Händen tragen, sondern ihm auch die Füße küssen." Noch prononcierter äußert sich Melanchthon, der den Schmalkaldener Artikeln Luthers zwar zustimmt, bei dieser Gelegenheit aber seine Sicht des Papsttums zum Ausdruck bringt: „. . . vom Bapst aber halt ich, so er das Evangelium (= Rechtfertigungslehre) wollt zulassen, daß ihm umb Friedens und gemeiner Einigkeit willen derjenigen Christen, so auch unter ihm sind und kunftig sein möchten, sein Superiorität uber die Bischofe, die er hat jure humano, auch von uns zuzulassen (und zu geben) sei".[25]
Auch in der Folgezeit habe es, wenn auch nur vereinzelt, protestantische Stimmen *für* eine grundsätzliche Anerkennung des Primats „als einer Institution kirchlichen Rechts" gegeben; Leibniz († 1716) wollte ihm sogar „ein gewisses göttliches Recht" zubilligen. Es sei also die ganze Zeit hindurch die Tür einen Spalt offengeblieben, bis sie nach Auffassung von P. Brunner durch das Erste Vatikanische Konzil „ins Schloß fiel".[26]
Nun vertritt Meyer zwar die Auffassung, daß sich durch das Zweite Vatikanum an der Situation grundsätzlich nichts geändert habe, auch nicht durch das dort vertretene Kollegialitätsprinzip, das ja trotzdem die 1870 definierte Primatslehre voll übernommen habe. Verbessert habe sich jedoch das Gesprächsklima, wodurch sich für die Zukunft neue Perspektiven abzuzeichnen begännen. Evangelischerseits sei man wieder auf dem Stand zur Reformationszeit, d. h. die Tür sei wieder einen Spalt breit offen. Zwar erschienen den Protestanten ein „notwendiger" Primat (göttlichen Rechtes) und ein „nichthinterfragbares Magisterium" als unannehmbar, doch sei es denkbar, daß das Papstamt anerkannt werden könne bei einer gleichzeitig verbleibenden „Interpretationsdifferenz" zwischen katholischer und evangelischer Auffassung. Es sei vorstellbar, daß man evangelischerseits einem universalen Primat in der Form eines Dienstes oder eines Amtes der Einheit „für die Gesamtkirche" zustimme, welches man als „einheits-konstitutiv" begreife, aber nicht unbedingt als „kirchen-konstitutiv". D. h., daß es für den Dienst an der Einheit der Kirche ein Amt geben müsse; dieses sei zwar nicht unbedingt mit dem päpstlichen Primat gleichzusetzen, könne aber, so wird man Meyer interpretieren dürfen, auch vom Papst wahrgenommen werden.
Was die päpstliche „Unfehlbarkeit" betreffe, so lege sogar die Definition des Ersten Vatikanischen Konzils nahe, daß sie „als eine Teilhabe an der der ganzen Kirche zukommenden Unfehlbarkeit"[27] zu verstehen sei; der Papst habe „aufgrund des göttlichen Beistan-

---

[24] Ebd., 70f.
[25] Ebd., 72.
[26] *P. Brunner*, Reform-Reformation, Einst-Heute, in: Kerygma und Dogma 1967, S. 182.
[27] *Aristi* u. a., a. a. O., 93.

des jene Unfehlbarkeit, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche . . . ausgerüstet habe". Damit aber sei eine gewisse Basis „für eine zukünftige evangelisch/katholische Verständigung in der Unfehlbarkeitsfrage" gegeben[28], weil ja päpstliche Lehräußerungen durch die Schrift und den Glauben der Gesamtkirche abgedeckt sein müßten, wodurch sie „evangeliumsgemäß" wären. Meyer zitiert in diesem Zusammenhang Joseph Ratzinger, der sich einmal wie folgt geäußert hat:

„. . . Kritik an päpstlichen Äußerungen (wird) in dem Maß möglich und nötig sein, in dem ihnen die Deckung in Schrift und Credo bzw. Glauben der Gesamtkirche fehlt. Wo weder Einmütigkeit der Gesamtkirche vorliegt noch ein klares Zeugnis der Quellen gegeben ist, da ist auch eine verbindliche Entscheidung nicht möglich; würde sie formal gefällt, so fehlten ihre Bedingungen, und damit müßte die Frage nach ihrer Legitimität erhoben werden".[29]

Dazu meint Meyer: „Von hieraus erschiene auch im Bereich der Frage nach der ‚Hinterfragbarkeit' oder ‚Nichthinterfragbarkeit' des päpstlichen Magisteriums das, was man aus evangelischer Sicht als Grundvoraussetzung der ‚Evangeliumsgemäßheit' des Papsttums fordert, im Prinzip gewährleistet".[30]

4. In anglikanischer Sicht

Ein neues Stadium in den Beziehungen zwischen anglikanischer und katholischer Kirche scheint durch das Windsor-Dokument von 1981 erreicht zu sein. Dieses ist das Ergebnis der langen Arbeit (seit 1969) der anglikanisch-katholischen Dialogkommission (Anglican-Roman Catholic International Commission) und wurde 1982 veröffentlicht.[31] Freilich hat die römische Glaubenskongregation die erzielten Konvergenzen als für noch nicht genügend erachtet.[32]

Das Hauptergebnis der genannten Dialogkommission war, daß ein Primat des Bischofs von Rom dem Neuen Testament nicht widerspreche und „als Teil des Planes Gottes für die universale koinonia" (Einheit und Katholizität der Kirche) verstanden werden könne, ja daß er in „einer wiedervereinigten Kirche erforderlich sein wird und angemessenerweise der Primat des Bischofs von Rom sein sollte".[33] Selbst „die Redeweise vom göttlichen Recht" des Primats müsse nach Ansicht der Kommission „nicht mehr als ein Grund zur Meinungsverschiedenheit" erachtet werden, wenn man eben darunter die Absicht Gottes für seine Kirche verstehe.[34] Wörtlich heißt es: „Ius divinum braucht in diesem Zusammenhang nicht unbedingt in dem Sinn verstanden zu werden, daß der universale Primat von Jesus während seines irdischen Lebens direkt als eine bleibende Institution gestiftet worden sei."[35]

Hierzu meinte die Glaubenskongregation, daß damit der Bedeutung des Wortes „Einsetzung" im Sinne des Konzils noch nicht genügend Rechnung getragen sei. Doch wird man dazu vielleicht sagen dürfen, „daß das Konzil damit nicht unbedingt den *irdischen* Jesus vor Augen hat. Denn in der apostolischen Kirche wirkt der Herr weiter."[36]

Hält die Kommission, wie man gesagt hat, den Primat nur für angemessen und nicht

---

[28] Ebd., 96.
[29] *J. Ratzinger*, Das neue Volk Gottes, 2. Auflage 1970, S. 144.
[30] *Aristi* u. a., a. a. O., 96.
[31] Text bei *Meyer* u. a. (wie Anm. 22), 177—190.
[32] HK 36 (1982), S. 288—293.
[33] *Meyer* u. a. (wie Anm. 22), 180 Nr. 9.
[34] Ebd., 181f. Nr. 15.
[35] Ebd., 180 Nr. 11.
[36] *S. Athappilly*, Anerkennen die Anglikaner den Papst?, in ThPQ 132 (1984), S. 282—293, hier 289.

für einen konstitutiven Teil des Wesens der Kirche? Dazu meint Sebastian Athappilly: Die Sicht des Primats „als Teil des Planes Gottes für die universale koinonia" bedeute ja „Unverzichtbarkeit", da man auf Gottes Plan eben nicht verzichten dürfe.[37] Insofern sei der Primat aber „göttlichen Rechtes".
Weniger weit scheint man hinsichtlich der Verständigung über die Unfehlbarkeit gekommen zu sein, da die Kommission nur die „Indefektibilität" der *Kirche* feststellt. Vom Heiligen Geist geleitet sei sie „als ganze Zeugin, Lehrerin und Hüterin der Wahrheit", in der sie erhalten bleibe.[38] Dazu meint Heinz Schütte: „ . . . dies entspricht noch nicht der Lehre von der ‚Infallibilität'".[39]
Insgesamt aber ist das Dokument ein Zeichen der Hoffnung. Auch die Glaubenskongregation wertet es „als ein bedeutames Ereignis in den Beziehungen zwischen den Kirchen".[40] Entscheidend wird auch die Art und Weise sein, *wie* der Primat in der katholischen Kirche in Hinkunft ausgeübt werde: „nicht zentralistisch, sondern in kollegialer Verbundenheit mit den Bischöfen", ohne Gefährdung der „Freiheit des Gewissens, des Denkens und Handelns" und unter Respektierung der „Vielfalt der theologischen, liturgischen und sonstigen Traditionen."[41]
Die Frage, ob die Windsor-Erklärung auch tatsächlich die Meinung der anglikanischen Kirche wiedergebe, kann mit einem vorsichtigen Ja beantwortet werden. Bei der anglikanischen Generalsynode, die Anfang 1985 in London stattgefunden hat, haben sich nämlich 228 Stimmen (bei 38-Nein-Stimmen und 25 Stimmenthaltungen) dafür ausgesprochen, daß die Anglikaner im Fall einer Einigung der Kirchen den Papst als Oberhaupt anzuerkennen bereit sind.[42]

5. In katholischer Sicht

Da die beiden Papstdogmen des Ersten Vatikanischen Konzils (Jurisdiktionsprimat und Unfehlbarkeit) den harten Kern des katholischen Verständnisses vom Petrusdienst bilden, ging *Walter Kasper* in seinem bei der Münchner Tagung gehaltenen Referat („Das Petrusamt als Dienst der Einheit")[43] davon aus, gab aber sofort zu bedenken, daß sowohl das Papsttum als auch die Papstdogmen eine *Geschichte* haben. Das ist für das rechte Verständnis zu berücksichtigen. Das Papsttum des 19. Jahrhunderts ist u. a. auch als Ergebnis einer Reaktion gegen die Polemik der Reformatoren, die im Papst den Antichrist sahen, und gegen nationalkirchliche Tendenzen im Gallikanismus, Febronianismus und Josephinismus zu verstehen. „Das führte mit zur Konzeption einer höchsten unfehlbaren Autorität".[44]
Auch ist zu beachten, daß das Erste Vatikanische Konzil selbst bei der Definition der Unfehlbarkeit wichtige *Eingrenzungen* vorgenommen hat. Vor allem fällt auf, daß das Konzil nicht von der Unfehlbarkeit des Papstes, sondern von der seines Lehramtes spricht, also nicht von einer person-, sondern von einer funktionsbezogenen Unfehlbarkeit. Die gewiß mißverständliche Formel der Gültigkeit päpstlicher Definitionen „ex sese non autem ex consensu ecclesiae" besagt keine Unabhängigkeit vom Glauben

---

[37] Ebd., 290.
[38] *Meyer* u. a. (wie Anm. 22), 184 Nr. 23.
[39] *Schütte*, a. a. O., 169.
[40] HK 36 (1982), S. 291.
[41] *Meyer* u. a. (wie Anm. 22), 182—184 Nr. 18, 19, 22.
[42] *Schütte*, a. a. O., 170.
[43] *Aristi* u. a., a. a. O., 113—138.
[44] Ebd., 116.

der Kirche, sondern nur die Gültigkeit der Definitionen auch ohne nachträgliche Ratifikation der Ortskirchen. Der vorhandene *Konsens* ist aber die notwendige *Voraussetzung* für eine Dogmenverkündigung.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Dogmen von 1870 nicht in Frage gestellt, jedoch bezüglich des Lehramtes erklärt, es stünde nicht über dem Wort Gottes, sondern habe diesem zu dienen.[45] Kasper folgert daraus: „Diese Aussage ist für unseren Zusammenhang wichtig. Sie sagt nämlich, daß die Vollmacht des Papstes in keiner Weise absolut und unbegrenzt ist. Sie ist bedingt und begrenzt durch die Offenbarung, durch deren Bezeugung in Schrift und Tradition . . ."[46]

War die Entwicklung des Papsttums bis zum Ersten Vatikanischen Konzil bestimmt durch den „Übergang von der altkirchlichen communio-Ekklesiologie zu einer Einheits-Ekklesiologie unter dem Primat des Papstes",[47] wofür zur Zeit Gregors VII. die entscheidenden Weichen gestellt wurden, so erblickt Kasper in der Betonung der „Kollegialität" der Bischöfe durch das Zweite Vatikanum gewissermaßen eine Rückkehr zur Sicht der frühen Kirche[48]; nach ihr stellte sich die Einheit der Kirche dar „als eine wechselseitige Gemeinschaft von Ortskirchen bzw. Patriarchatsverbänden, die in der gemeinsamen Treue zur apostolischen Tradition und in der Gemeinschaft der Sakramente, besonders der Eucharistie, miteinander verbunden waren".[49] Daß die gleichzeitig vom Konzil vertretene Primatslehre eine andere Ekklesiologie repräsentiert, wie dies auch H. Meyer festgestellt hat, gibt Kasper zu[50] und erklärt den Ausgleich zwischen diesen beiden Ekklesiologien als eine Aufgabe für die Zukunft.[50] Nach der Mehrzahl der Dogmatiker sei aber die oberste Leitungsvollmacht immer kollegial zu verstehen; der Papst übe sie entweder durch formelle kollegiale Akte aus (Befragung, Konzil, Synode) oder, wenn schon „allein" (was nicht bedeutet „separat" oder „isoliert"), so doch als Haupt des Kollegiums.[51] Der „Haken" dieser Theorie bestünde darin, daß das Konzil die „Kollegialität des Papstes" nicht nur nicht formuliert habe, sondern daß die „Nota explicativa praevia" zum „Lumen Gentium" sogar festgestellt habe, der Papst könne als höchster Hirte der Kirche „seine Vollmacht jederzeit nach Gutdünken" ausüben.[52] „Der einzige Ausweg, den heute viele sehen", besteht nach Kasper „in einer freiwilligen Selbstbegrenzung des Papstes, etwa der Art, daß er verbindlich zusagt, bestimmte universalkirchlich wichtige Entscheidungen nicht ohne vorhergehende Zustimmung des Bischofskollegiums zu treffen".[53]

Für die Ökumene erblickt Kasper eine Hoffnung in der erzielten Annäherung in der Frage der biblischen Grundlagen des Papsttums (Vorrang des Petrus). Dies werde zwar von den Protestanten nicht so verstanden, daß sich daraus ein fortdauerndes Petrusamt ableiten lasse. Immerhin aber werde daraus, wie ich es mit eigenen Worten sagen möchte, die Sinnhaftigkeit eines Petrusamtes für die Kirche erkennbar.[54] Der neu in Verwendung gekommene Terminus „Petrusamt" statt „Papsttum" weckt die Hoffnung zur Bereitschaft, eine „relecture der geschichtlich gewordenen Ausgestaltungen des Papsttums und der Papstdogmen" im Lichte des Ursprungs vorzunehmen (Bemühung um ein bibelgemäßes Petrusamt), wobei auch die Kritik der nicht-katholischen Kirchen am Papsttum berücksichtigt werden sollte.[55] Umgekehrt könnte für die nicht-katholischen Kirchen das Petrusamt der katholischen Kirche schon jetzt „einheitsstiftende Funktion

---

[45] DV, 10.
[46] *Aristi* u. a., a. a. O., 124f.
[47] Ebd., 115.
[48] Ebd., 125f.
[49] Ebd., 114.
[50] Ebd., 126.
[51] Ebd., 126f.
[52] Ebd., 127.
[53] Ebd., 128.
[54] Vgl. ebd., 129.
[55] Ebd., 131f.

haben, wenn es für sie zur Herausforderung wird, ihr Defizit an Einheit zu erkennen und sich um eine konkrete und verbindliche Einheit zu bemühen".[56] Eine Hoffnung für die Ökumene könne sich schließlich auch daraus ergeben, daß man viel deutlicher als bisher zwischen den Rechten des Papstes als „Primas der lateinischen Kirche" und jenen als „Inhaber des Petrusamtes für die Gesamtkirche" unterscheide.[57] Freilich, die Zukunft könnten nicht wir machen und planen; „sie wird uns vielmehr vom Herrn der Kirche und seinem Geist geschenkt und bleibt uns deshalb letztlich unverfügbar".[58]

6. Versuch einer Bilanz

In den vorausgehenden Darlegungen war wiederholt von „Hoffnung" die Rede. Dennoch mag die Lektüre recht ernüchternd gewirkt haben. Reden die Konfessionen an den eigentlichen Problemen nur höflich vorbei? Mangelt die Bereitschaft, die einheitsstiftende Kraft eines Petrusamtes (Papstamtes) in der Kirche wirklich zu sehen? Wird nicht durch schöne Erklärungen letztlich immer wieder alles auf die lange Bank geschoben? Für die *Ostkirche* hat A. Kallis die Annahme eines „Jurisdiktionsprimats" geradezu schroff abgelehnt. Nach seiner Auffassung sei nur ein *Ehrenvorrang* bzw. ein „Primat in der Liebe" denkbar. Für eine Brücke nach Rom bestehen in der Sicht der Orthodoxen vor allem aufgrund einer völlig anderen Konzeption der Kirche nahezu unüberwindbare Schwierigkeiten. Die *Protestanten* können sich (nach den Ausführungen H. Meyers) immerhin einen *Primat kirchlichen Rechtes* (orientiert an der Rolle des Petrus im Neuen Testament) sowie dessen Hüterfunktion über die Wahrheit (bei Rückbindung des Primatsträgers an den Glauben der Kirche und an die Schrift) vorstellen. Die *Anglikaner* gehen noch einen Schritt weiter und lehnen nicht einmal eine *„divina institutio" des Primats* ganz ab, wenn damit gemeint sei, daß dieser im Heilsplan Gottes liegen könne. Das alles scheint recht wenig zu sein. Bedenkt man aber den seit den Kirchenspaltungen zurückgelegten Weg, so ist das bis heute erzielte Ergebnis keineswegs entmutigend. Vorbei sind die Zeiten, in denen der Papst von Protestanten und Anglikanern als der Antichrist angesehen wurde. Auch nicht-katholische christliche Konfessionen sind jetzt so weit, daß sie eine Form des Petrusamtes (Papstamtes) als wichtig (notwendig) für die Kirche ansehen, obwohl für sie dessen Struktur noch nicht klar erkennbar ist. Sie geben sogar zu, daß für ein solches Amt eine biblische Fundierung vorhanden ist, auch wenn sie das gegenwärtige Papsttum nicht für die geradlinige Fortsetzung des urkirchlichen Petrusdienstes halten.

Daß gewisse Annäherungen erzielt werden konnten, daß mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil das Prinzip der Kollegialität, obzwar es noch nicht klar ausdefiniert ist, wieder in Sicht gekommen ist, daß die ins Bewußtsein gerückte Geschichtlichkeit des Papstamtes[59] auch für die Zukunft einen Wandel nicht ausschließt und ein zunehmend stärkeres Maßnehmen am Neuen Testament zuläßt, kann uns ebenso Hoffnung geben wie die heute weithin feststellbare Sehnsucht nach Einheit.[60]

---

[56] Ebd., 136.
[57] Ebd., 133.
[58] Ebd., 132.
[59] Vgl. die Ausführungen von *G. Winkler* in diesem Heft.
[60] Bei der Generalaudienz am 26. 6. 1985 betonte Papst Johannes Paul II. vor mehr als 10.000 Gläubigen aus aller Welt: „Mit umso größerer Freude stellen die Christen heute fest, daß in jüngster Zeit die gespaltene Christenheit von einer großen Sehnsucht nach Einheit ergriffen worden ist. Eine sich ausbreitende ökumenische Bewegung zur Wiederherstellung der Einheit aller Christen ist entstanden. Wir alle sind aufgerufen, diese weltweiten ökumenischen Bemühungen mit unserem Gebet und Opfer zu unterstützen". (Kathpress 27. 6. 1985, S. 5.)

JOSEF GELMI

Die Friedensbemühungen der Päpste im 20. Jahrhundert

Das starke Engagement der Päpste des 20. Jahrhunderts um den Weltfrieden ist eines der erfreulichsten Kapitel der Kirchengeschichte. Dabei läßt sich eine deutliche Entwicklung von der Ablehnung des ungerechten Krieges bis zur Ablehnung des Krieges überhaupt feststellen. (Redaktion)

Schon Papst Pius IX. (1846—1878), obwohl um die Erhaltung des Kirchenstaates äußerst besorgt, beglückwünschte am 20. November 1863 Napoleon III., als dieser in Paris einen Kongreß zur Abrüstung einberufen wollte.[1] Von der Belastung der weltlichen Herrschaft befreit konnte dann Leo XIII. (1878—1903) seine Stimme deutlich gegen Krieg und Rüstung erheben. In einer Ansprache im Konsistorium vom 11. Februar 1889 sagte er:„ . . . denn wenn der bewaffnete Kampf auch manchmal notwendig sein mag, so geht er doch stets mit unermeßlichen Verheerungen einher. Um wieviel verheerender aber als heute wird ein zukünftiger sein im Hinblick auf die ungeheure Aufrüstung, die zu erwarten ist . . . Nichts ist daher wichtiger, als die Kriegsgefahr von Europa fernzuhalten, so daß jeder, der daran mitwirkt, zum öffentlichen Wohl beiträgt."[2] Angesichts zweier Weltkriege und der Entwicklung der Atomwaffen haben sich dann die Päpste des 20. Jahrhunderts wie kaum eine andere Institution für den Frieden eingesetzt.

Pius X. und der Ausbruch des Ersten Weltkriegs

Papst Pius X. (1903—1914) hat wiederholt die Anwendung von Gewalt als Mittel zur Lösung der Konflikte unter den Völkern verurteilt. Als viele italienische Katholiken 1911 im Krieg gegen Libyen so etwas wie einen Kreuzzug des 20. Jahrhunderts sahen, nahm der Heilige Stuhl entschieden gegen eine solche Interpretation Stellung und Pius X. selbst tadelte diesbezüglich unüberlegte Äußerungen des Kardinals Vincenzo Vannutelli.[3]

Die Haltung des Papstes vor dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs ist nicht ganz geklärt. Sicher ist, daß sich Pius X. bereit erklärte, nach dem Ultimatum Wiens vom 23. Juli 1914 an Serbien zwischen den beiden Ländern zu vermitteln.[4] Nachdem Österreich am 28. Juli Serbien den Krieg erklärt hatte, zirkulierte in diplomatischen Kreisen in Rom das Gerücht, daß der österreichische Vatikanbotschafter im Auftrag des Kaisers den Papst um den Segen für die Armee ersucht habe, worauf dieser erwidert hätte: „Ich segne nicht die Waffen, sondern den Frieden." Anderseits soll aber der Papst auch von einem „sehr gerechten" Krieg Österreich-Ungarns gegen das schismatische Serbien gesprochen haben.[5] Kurz vor seinem Tode richtete Pius X. jedenfalls einen Mahnruf an alle Katholiken. Darin heißt es: „In solch furchtbarer allgemeiner Wirrnis und Gefahr empfinden Wir in tiefster Seele die Forderung Unserer väterlichen Liebe und Unseres Apostolischen Amtes, die Herzen aller Christgläubigen mit aller Eindringlichkeit dahin emporzulenken, ‚von wo die Hilfe kommt', zu Christus meinen

---

[1] *J. Joblin*, La Chiesa e il disarmo, in: *G. Magnani* (Hg.), Pace, disarmo e Chiesa, Rom 1984, 145.
[2] *H. Mader* (Hg.), Quellen zum Friedensverständnis der katholischen Kirche seit Pius IX., Wien—München 1985, 34.
[3] *G. De Rosa*, Il movimento cattolico in Italia, Bari 1972, 329f.
[4] *R. Aubert*, Der Ausbruch des 1. Weltkrieges, in: *H. Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VI/2, Freiburg—Basel—Wien 1973, 541.
[5] *A. Hudal*, Die österreichische Vatikanbotschaft 1806—1918, München 1952, 283.

Wir, dem ‚Fürsten des Friedens' und dem mächtigen ‚Mittler zwischen Gott und Menschen'."[6]

Benedikt XV. und der Erste Weltkrieg

Auf die Herausforderung des Ersten Weltkriegs, der alle vorangegangenen kriegerischen Auseinandersetzungen weit in den Schatten stellte, antwortete Benedikt XV. (1914—1922) mit strikter Einhaltung der politischen Neutralität, mit karitativen Hilfsmaßnahmen sowie Friedens- und Versöhnungsappellen. Obschon es der Tradition des Papsttums entsprochen hätte, den Weltenrichter zu spielen und es zu Beginn des 20. Jahrhunderts modern war, nach nationalen Kategorien zu denken und zu handeln, fühlte sich Benedikt XV. dennoch als der Vater aller Gläubigen und stand daher über allen Parteien.[7] In einer Ansprache im Konsistorium vom 22. Jänner 1915 sagte er: „Die päpstliche Autorität aber in die Streitigkeiten der Kriegführenden selbst hineinziehen zu lassen, wäre freilich weder passend noch zweckmäßig. Wer verständig die Lage beurteilt, wird wahrhaftig zu dem Urteil kommen, daß der Heilige Stuhl in diesem Streit . . . zu keiner Partei halten darf. Als Stellvertreter Christi . . . muß der Papst alle Kämpfenden mit seiner Liebe umfassen."[8]

Wenn der Heilige Stuhl auch nicht die einzige und selbst nicht einmal die wichtigste Institution war, die während des Krieges humanitäre Hilfe leistete, so waren seine Maßnahmen doch so bedeutend, daß man im Jahre 1921 für Benedikt XV. in Konstantinopel sogar ein Denkmal mit der Inschrift „Dem Wohltäter der Völker" errichtete.[9] Der Vatikan brachte für humanitäre Zwecke trotz seiner miserablen Finanzlage aus eigenen Mitteln ca. 82 Millionen Goldlira auf.[10] Gegenüber der Herausforderung des Krieges begnügte sich der Vatikan nicht nur mit der Einhaltung der Neutralität und mit ausgedehnten Hilfsmaßnahmen, sondern er wurde auch außenpolitisch tätig.

Zunächst versuchte Benedikt XV. einen Kriegseintritt Italiens zu verhindern. Daher drängte er schon im Jänner 1915 Österreich, Italien Konzessionen zu machen, um diesem so den Vorwand zu nehmen, Wien den Krieg zu erklären. Österreich war nun zu Konzessionen bereit, aber erst dann, als es bereits zu spät war. Italien hat am 23. Mai 1915 Österreich-Ungarn den Krieg erklärt, und somit hat Benedikt XV. sein Ziel nicht erreicht. Seitdem unterstützte er alle Initiativen, die versuchten, zu einem Kompromißfrieden zu gelangen.[11] Mit dem berühmten Friedensaufruf vom 1. August 1917 ließ es der Papst nicht mehr mit der Darlegung allgemeiner Grundsätze für eine gerechte Friedensordnung bewenden, sondern er unterbreitete ganz konkrete Vorschläge, wie man zu einem dauerhaften Frieden gelangen könnte. Mit klaren Worten forderte Benedikt XV. eine Verminderung der Waffen und ein internationales Schiedsverfahren. Wörtlich schrieb er: „Der erste Punkt muß sein, daß an die Stelle der materiellen Waffengewalt die moralische Macht des Rechts trete; demzufolge soll eine gerechte Verständigung aller über die gleichzeitige, beiderseitige Abrüstung nach zu vereinbarenden Regeln und Garantien folgen . . . dann sollte anstelle der Armeen ein Schiedsgericht eingesetzt werden, das eine weitreichende friedensstiftende Funktion

---

[6] *Mader*, Quellen 44.
[7] Vgl. *K. Repgen*, Papsttum und Staatskonflikte im 20. Jahrhundert, L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache v. 26. 6. 1981, 6.
[8] *Mader*, Quelle 49.
[9] *Repgen*, Papsttum 7.
[10] *K. Repgen*, Die Außenpolitik der Päpste im Zeitalter der Weltkriege, in: *H. Jedin* (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte, Bd. VII, Freiburg—Basel—Wien 1979, 43f.
[11] *Repgen*, Papsttum 7.

ausüben soll . . ."[12] Damit hat der Papst ein halbes Jahr vor den berühmten Vierzehn Punkten des amerikanischen Präsidenten Wilson eine Institution gefordert, die zur Sicherung des Friedens dienen sollte.[13]
Da der Friedensappell des 1. August 1917 bei den kriegführenden Mächten kein Gehör fand, unterließ es der Papst, sich weiterhin zur Friedensproblematik öffentlich zu äußern.[14] Der Zugang zur Friedenskonferenz von 1919 war dem Vatikan auch versperrt, da sich die Entente-Mächte Italien gegenüber im Londoner Abkommen von 1915 verpflichtet hatten, „sich von jedem Vorschlag zu distanzieren, der auf die Zulassung eines Vertreters des Hl. Stuhles zu allen Verhandlungen über den Frieden und zur Lösung der im gegenwärtigen Krieg aufgeworfenen Fragen hinausläuft".[15]

Pius XI. und die Zwischenkriegszeit

Schon mit seiner ersten Enzyklika „Ubi arcano" vom 23. Dezember 1922 trat Pius XI. (1922—1939) entschieden für die Erhaltung des Friedens ein, wobei er zu erkennen gab, daß es sein sehnlichster Wunsch sei, zu einer Aussöhnung mit Italien zu gelangen. Wörtlich schrieb er: „Übrigens wird Italien nie vom Apostolischen Stuhl Nachteile zu befürchten haben: der Römische Papst, wer er auch sei, wird stets aus innersten Herzen mit dem Propheten sprechen können: ‚Meine Gedanken sind Gedanken des Friedens, nicht des Unheils' (Jer 29,11)."[16]
Nachdem es dem Papst mit den Lateranverträgen von 1929 gelungen war, die „römische Frage" zu lösen, wandte er sich wieder verstärkt der internationalen Friedenssicherung zu. In der Konsistoriallokution vom 24. Dezember 1930 bezeichnete er die Nationalismen und die antireligiöse Propaganda als Haupthindernisse für einen dauerhaften Frieden. Mit dem Psalmisten rief er aus: „Dona nobis pacem . . . Dissipa gentes quae bella volunt!" Daß der Nationalismus einer der Hauptgründe für die schwierige Lage war, hat Pius XI. auch in seiner Enzyklika „Caritate Christi compulsi" vom 3. Mai 1932 betont.[17] Als die italienischen Truppen 1935 in Abessinien einfielen, erhob Pius XI. leider keinen Widerspruch.[18]
Mit seiner Enzyklika „Mit brennender Sorge" vom 14. März 1937 hat Pius XI. dann in aller Öffentlichkeit das unchristliche Lehrsystem des Nationalsozialismus angeprangert. Folgende Worte gehören zu den wichtigsten Passagen des Rundschreibens: „Wer die Rasse oder das Volk oder den Staat . . . zur höchsten Norm aller, auch der religiösen Werte macht und sie mit Götzenkult vergöttert, der verkehrt und fälscht die gottgeschaffene und gottbefohlene Ordnung der Dinge."[19] Noch entschiedener wandte sich Pius XI. mit der Enzyklika „Divini Redemptoris" vom 19. März 1937 gegen den Kommunismus. Darin heißt es: „Der Kommunismus ist in seinem innersten Kern schlecht, und wer immer die christliche Kultur retten will, darf sich auf keinem Gebiet mit ihm auf Zusammenarbeit einlassen."[20]

---

[12] *Mader*, Quellen 57.
[13] *H. F. Köck*, Die völkerrechtliche Stellung des Heiligen Stuhls, Wien 1975, 623.
[14] *Repgen*, Papsttum 7.
[15] *Köck*, Die völkerrechtliche Stellung 623; vgl. auch *Repgen*, Die Außenpolitik 51.
[16] *Mader*, Quellen 74.
[17] *Köck*, Die völkerrechtliche Stellung 651 f.
[18] *J. Gelmi*, Die Päpte in Lebensbildern, Graz — Wien — Köln 1983, 227.
[19] *A. Reuter* (Hg.), Summa Pontificia. Lehren und Weisungen durch zwei Jahrtausende, Bd. II, Abensberg 1978, 669.
[20] *Mader*, Quellen 79.

Pius XII. und der Zweite Weltkrieg

Die meisten Zeitgenossen Pius XII. (1939—1958) waren der Meinung, daß der Papst die ihm gestellte Aufgabe während des Zweiten Weltkriegs hervorragend bewältigt habe. Im Jahre 1963 löste jedoch Hochhuths Stück „Der Stellvertreter" leidenschaftliche Diskussionen über das Schweigen des Papstes zur Vernichtung der Millionen von Juden aus. Man fragte sich, welche Stellung der Papst gegenüber der Verletzung elementarer Menschenrechte eingenommen hat. Diese Frage hat sich aber Pius XII. auch gestellt. Am 13. Mai 1940 sagte er dem italienischen Botschafter, daß er eigentlich „Worte des Feuers" über die schrecklichen Dinge, die sich in Polen zutragen, sagen müßte. Allein das Wissen, daß das Los der unglücklichen Polen dann noch schlimmer würde, halte ihn davon zurück.

Überhaupt hat sich Pius XII. rigoros an die auch von den Lateranverträgen geforderte politische Neutralität gehalten. Selbst das Wort „Kommunismus" scheute er sich in dieser Hinsicht in den Mund zu nehmen. Der Papst hat sich besondere Mühe gegeben im Bereich der Lehre und praktischen Politik, die Völker und Nationen für den Frieden zu gewinnen. Im Unterschied zu Benedikt XV. hat Pius XII. eine regelrechte Friedenslehre entwickelt, die vor allem in seiner Antrittsenzyklika „Summi Pontificatus" vom 20. Oktober 1939, in seiner Weihnachtsbotschaft von 1939 und in den folgenden Weihnachtsbotschaften enthalten ist. Um einen dauerhaften Frieden zu garantieren, müsse nach Pius XII. die Personenwürde jedes einzelnen berücksichtigt werden. Der Papst verlangte, daß Abrüstungsprobleme ins Auge gefaßt würden und eine internationale Institution zur Friedenssicherung errichtet werden sollte.

Noch vor Kriegsausbruch startete Pius XII. verschiedene Aktionen zur Erhaltung des Friedens. Am 24. August 1939 richtete er einen Appell an die Regierungen und Völker, dessen Kernsatz lautete: „Nichts ist verloren mit dem Frieden. Alles kann verloren sein mit dem Krieg." Wie Benedikt XV. bemühte sich auch Pius XII., Italien aus dem Krieg herauszuhalten. Nach dem Waffenstillstand mit Frankreich am 25. Juni 1940 hat Pius XII. Sondierungen für einen gerechten Frieden in die Wege geleitet. Nach der Niederlage bei Stalingrad im Winter 1942/43 wuchsen die Befürchtungen des Papstes gegenüber der Sowjetunion. Die Grausamkeiten während des Zweiten Weltkriegs übertrafen bei weitem jene aller vorangegangenen Kriege. Für Pius XII. lautete die Frage nicht, ob man helfen solle, sondern wie man helfen könne. Die Hilfsmaßnahmen des Heiligen Stuhles während des Zweiten Weltkriegs waren noch viel umfassender als jene unter Benedikt XV.[21]

Die Wende unter Johannes XXIII.

Während bei Pius XII. die Erörterungen über den „gerechten oder ungerechten" Krieg und die Vorschläge zur Verminderung kriegerischer Auseinandersetzungen noch gleichwertig nebeneinander standen, änderte sich dies bei Johannes XXIII. (1958—1963) völlig. Gedankengänge über einen erlaubten oder unerlaubten Gebrauch von Waffen jeder Art fehlen in seinen Äußerungen. Dagegen versuchte er immer wieder Möglichkeiten aufzuzeigen, mit deren Hilfe Kriege als Mittel der Politik möglichst ausgeschlossen werden. In seiner Enzyklika „Pacem in Terris" vom 11. April 1963, die die systematischen Aussagen zu Fragen des Friedens und der Abrüstung ent-

---

[21] *Repgen*, Die Außenpolitik 79—96; zu Pius XII. siehe auch *H. Schambeck* (Hg.), Pius XII. zum Gedächtnis, Berlin 1977. *J. Chélini*, L'eglise sous Pie XII. La Tournente 1939—1945, Paris 1983.

hält, heißt es: „Darum widerstrebt es in unserem Zeitalter, das sich rühmt, Atomzeitalter zu sein, der Vernunft, den Krieg noch als das geeignete Mittel zur Wiederherstellung verletzter Rechte zu betrachten."[22]
Die Enzyklika „Pacem in Terris", die als das geistliche Testament Johannes XXIII. angesehen werden kann, machte sich weitgehend die Gedanken, die in der Allgemeinen Erklärung der Menschenrechte der Vereinten Nationen vom 10. Dezember 1948 enthalten sind, zu eigen. Wörtlich heißt es in dem päpstlichen Rundschreiben: „Ein Akt von höchster Bedeutung ist die Allgemeine Erklärung der Menschenrechte, die am 10. Dezember 1948 von der Vollversammlung der Vereinten Nationen angenommen wurde. In der Präambel dieser Erklärung wird eingeschärft, alle Völker und Nationen müßten in erster Linie danach trachten, daß alle Rechte und Formen der Freiheit, die in der Erklärung beschrieben sind, tatsächlich anerkannt und unverletzt gewahrt werden."[23] Dies bedeutete für die katholische Kirche eine kopernikanische Wende, denn mit der Anerkennung der Menschenrechte begann auch ein ganz neues Verständnis des Menschen.

Der Friedenspapst Paul VI.

Schon in seiner ersten Rundfunkbotschaft im Juni 1963 sagte Papst Paul VI. (1963—1978), daß es seine Aufgabe sei, das von seinem Vorgänger angefangene II. Vatikanische Konzil fortzusetzen. Dieses Konzil hätte nun den Krieg gänzlich ächten müssen; da es aber unmöglich war, Staatsmänner zu verurteilen, die es für notwendig erachteten, höchste Güter zu verteidigen, betonte es in der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes": „Solange die Gefahr von Krieg besteht und solange es noch keine zuständige internationale Autorität gibt, die mit entsprechenden Mitteln ausgestattet ist, kann man, wenn alle Möglichkeiten einer friedlichen Lösung erschöpft sind, einer Regierung das Recht auf sittlich erlaubte Verteidigung nicht absprechen."[24] Die Konstitution, die an keiner Stelle mehr von einem gerechten Krieg spricht, verlangt aber für jene, die sich in ihrem Gewissen zur Wehrdienstverweigerung verpflichtet fühlen, Achtung und Schutz.[25]
Im Zusammenhang mit dem II. Vatikanischen Konzil muß man auch die Erklärung über die Religionsfreiheit erwähnen, die das Recht der Person und der Gemeinschaften auf gesellschaftliche und bürgerliche Freiheit in religiösen Dingen garantiert und sich damit von der eigenen Vergangenheit distanziert, in der dieses Recht entstellt und verdunkelt worden ist. Mit diesem Dekret wurde allerdings auch betont, daß keine staatliche Gewalt die Annahme des Evangeliums verhindern dürfe.
Papst Paul VI. benützte jede Gelegenheit, für den Frieden zu werben und sich für den Frieden einzusetzen. Um die Gewissen für dieses große Anliegen zu gewinnen, erklärte er den 1. Jänner zum Tag des Friedens, der am Neujahrstag 1968 erstmals gefeiert wurde.[26] Für Aufsehen sorgte Paul VI., als er in der Enzyklika „Populorum Progressio" vom 26. März 1967 zwar erklärte, daß jeder revolutionäre Aufstand neues Unrecht hervorbringe, anderseits aber hinzufügte: „ausgenommen im Falle der ein-

---

[22] *N. Glatzel*, Neueste kirchliche Lehrverkündigungen zur Sicherheits- und Rüstungsdebatte ab 1945, in: *N. Glatzel/J. Nagel*, Frieden in Sicherheit, Freiburg—Basel—Wien 1981, 133 f.
[23] *Mader*, Quellen 150.
[24] *Glatzel*, Neueste kirchliche Lehrverkündigungen 136 f.
[25] *F. Furger*, Christliche Verantwortung und bewaffnete Friedenssicherung, in: *N. Glatzel/J. Nagel*, Frieden in Sicherheit, Freiburg—Basel—Wien 1981, 266 f; zu Paul VI. vgl. auch *D. Squicciarini*, Die Weltfriedensbotschaft Papst Pauls VI., Berlin 1979.
[26] *Glatzel*, Neueste kirchliche Lehrverkündigungen 142.

deutigen und lange andauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt." Obschon der Papst mit diesen sensationellen Worten an die Tradition des christlichen Widerstandes, wie sie sich im Mittelalter und in der frühen Neuzeit gegen Tyrannen ausgebildet hatte, anknüpfte, wollte er doch nicht der sogenannten Theologie der Gewalt das Wort reden.[27]

Johannes Paul II., ein Gegner jeglicher Gewalt

Für Johannes Paul II. ist es typisch, daß er bei seinen Erklärungen, die den Frieden betreffen, immer von den Menschenrechten ausgeht. Weil der Mensch Rechte hat, die zu respektieren und zu achten sind, ist der Friede immer dann bedroht, wenn eines dieser Rechte verletzt wird.[28] Wörtlich schrieb der Papst in der Enzyklika „Redemptor hominis" vom 4. März 1979: „Letztlich führt sich der Friede zurück auf die Achtung der unverletzlichen Menschenrechte — opus iustitiae pax —, während der Krieg aus der Verletzung dieser Rechte entsteht und noch größere derartige Verletzungen nach sich zieht."[29]

Entschieden sprach sich jedoch Johannes Paul II. gegen die sogenannte Befreiungstheologie aus. In dem vom Leiter der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, unterzeichneten „Instruktion über einige Aspekte der ‚Theologie der Befreiung'" vom 6. August 1984 heißt es: „Die ‚Befreiungstheologien' haben zwar das Verdienst, die großen Texte der Propheten und des Evangeliums 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. Dadurch wird der christliche Sinn der Armut pervertiert, und der Kampf für die Rechte der Armen verwandelt sich in eine Klassenauseinandersetzung im ideologischen Sinn des Klassenkampfes."[30]

Es besteht kein Zweifel, daß sich die Päpste des 20. Jahrhunderts entschieden für den Frieden eingesetzt und damit eines der schönsten Kapitel der Kirchengeschichte geschrieben haben. Außer Zweifel steht aber auch, daß sie angesichts der sich ständig wandelnden Verhältnisse und der Kompliziertheit der Materie einen Lernprozeß durchgemacht haben, der auch heute noch nicht abgeschlossen ist.

---

[27] *G. Baadte*, Kirche, Theologie und Gewalt, in: *N. Glatzel/J. Nagel*, Frieden in Sicherheit, Freiburg—Basel—Wien 1981, 149—175.

[28] *Glatzel*, Neueste kirchliche Lehrverkündigungen 147f.

[29] *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz* (Hg.), Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode von 1963 bis 1982, Bonn 1980, 204.

[30] *L'Osservatore Romano*, Wochenausgabe in deutscher Sprache v. 14. 9. 1984, III.

GEORG BAUDLER

Aspekte für eine christliche Erziehung nach den lukanischen Kindheitserzählungen

Anhand der Kindheitserzählungen bei Lukas wird ein überzeugendes Modell christlicher Erziehung vorgestellt. Der Aufsatz bietet reiches Material für Vorträge oder Predigten zum Thema. Der Autor widmet diesen Beitrag seinen drei Kindern. (Redaktion)

1. Vorbemerkung: Christliche Erziehung als Hilfe zu einem geglückten Leben

a) Zum Begriff „christliche Erziehung"

Über die grundsätzlichen Ziele und Aufgaben christlicher religiöser Erziehung besteht heute in der Religionspädagogik eine weitgehende Einigkeit. Die übereinstimmende Meinung lautet, daß christliche Erziehung nicht zur normalen Erziehung (ausdrücklich) noch *hinzukommt*, sondern eine bestimmte Gestalt der notwendigen menschlichen Erziehung überhaupt darstellt. Bei jeder menschlichen Erziehung muß es grundsätzlich darum gehen, einen Menschen lebensfähig zu machen, d. h. ihn so auszubilden, daß er sich in seiner Welt wohlfühlen und sinnerfüllt darin leben kann. Erziehung hat immer ein geglücktes Menschsein zum Ziel.

Früher dachte man, das würde den Christen nicht genügen; man meinte, es müßten hier *zusätzlich* noch Elemente hinzukommen, die das Kind dazu anleiten, entsprechend den Forderungen der jeweiligen Glaubensgemeinschaft religiös zu praktizieren. Dieses Verständnis religiöser Erziehung, das in einer religiös homogenen Gesellschaft ein gewisses Recht hatte, wird heute kaum mehr vertreten. Christliche Erziehung bedeutet nicht, die normale Erziehung einfach um einen weiteren Aspekt zu ergänzen; vielmehr meint christliche Erziehung die für jedes Kind notwendige menschliche Erziehung, sofern diese eben aus der Perspektive des christlichen Glaubens heraus erfolgt. Dabei ist Jesus von Nazaret der Maßstab dessen, was geglücktes menschliches Dasein ausmacht. Der religiösen Praxis in der Ausübung kultischer Vollzüge wird zwar ein gewichtiger Stellenwert eingeräumt; sie ist jedoch immer nur als Weg zum Ziel des geglückten Menschseins und nicht als das Ziel selbst zu begreifen.

b) Zum Begriff „geglücktes menschliches Leben" (aus christlicher Sicht)

Das Wort für das vollendete Sein, für höchstes Glücklichsein und Vollkommensein, heißt in allen Völkern und allen Kulturen „Gott".

Für den Christen ist das Vollkommensein (Gottheit) Jesu der Maßstab für das geglückte menschliche Leben. Auch in *seiner* Lebensgeschichte und in der Lebensgeschichte seiner Kinder soll sich diese jesuanische Vollkommenheit ausprägen. Das kann nur geschehen, indem jeder Christ analog zu Jesus *seinen* Weg geht. Jeder kann nur auf je *seine* Art und Weise diesen jesuanischen Lebenssinn und diese jesuanische Vollkommenheit in sich ausprägen. Es gibt keine Imitation dieses Jesus. Das widerspräche der Art von Vollkommenheit, wie sie in Jesus zum Ausdruck kam; Jesus ist ja gerade derjenige Mensch, der in seiner Lebensgeschichte niemanden imitiert hat, sondern ganz er selber gewesen und geworden ist. Darin liegt seine Offenbarung vollkommenen Seins und göttlichen Lebens. Nicht Jesu Leben als solches ist auf das Leben anderer Menschen übertragbar, wohl aber das grundsätzliche *Muster*, das sich in seinem Leben ausprägt. Christliche religiöse

Erziehung soll dem Kind helfen, daß diese Grundstruktur des Lebensglücks Jesu in seinem eigenen Leben Gestalt gewinnen kann.
Worin besteht diese Struktur des Lebensglücks Jesu? Wir müssen bei dieser Frage von vornherein davon absehen, in den Evangelien eine Biographie Jesu zu suchen. Eine solche haben wir nicht. Doch wir haben die Frohe Botschaft vom gekreuzigten Jesus aus Nazaret als dem auferstandenen Christus, und diese Botschaft wird in Rückerinnerungen an die Lebensgeschichte dieses Jesus entfaltet und artikuliert. Dabei kommen erst relativ spät die Erzählungen von Geburt und Kindheit Jesu hinzu. Das älteste Evangelium, das Markusevangelium, läßt die Geschichte Jesu nicht mit der Geburt beginnen, sondern mit seiner Taufe am Jordan. Von diesem Ereignis an, bei dem ihm bewußt wird, daß er in einem transzendenten Sinn geliebt ist — „Du bist mein geliebter Sohn, an dem ich mein Wohlgefallen habe" (Mk 1,11) — und bei dem dieser Lebensatem der Liebe und des Geliebtseins in ihn hineinzieht, so erzählt uns Markus, beginnt der Weg, der am Ende diesen Jesus — als Gekreuzigten und doch Lebendigen — als unüberbietbare Offenbarung Gottes erscheinen läßt. *Dies geschieht dadurch, daß er das am Jordan gewonnene Lebensgrundgefühl des „Geliebtseins vom Vater" anderen mitteilt und zur Erfahrung bringt, es trotz innerer Anfechtungen und äußerer Widerstände bewahrt bis zum Tod und im Tod (vgl. Lk 23,46) und dadurch erfährt, daß es durch den Tod hindurch trägt und befreit.* Das Leben eines Menschen ist in dem Maße geglückt, als sich in ihm die Grundstruktur dieser Erfahrung ausprägt und zum Tragen kommt.
Was können Eltern tun, um ihrem Kind zu helfen, daß diese Grundstruktur in seinem Leben Gestalt gewinnt? Diese Frage soll im folgenden anhand der lukanischen Kindheitserzählungen beleuchtet werden. Denn Lukas hat ja aus den zu seiner Zeit umlaufenden Erzählungen dieser Art diejenigen ausgewählt und als Vorgeschichte seinem Evangelium vorangestellt, die zu diesem Grundmuster des Lebens Jesu passen und es von der Kindheit her beleuchten. Dabei kommen besonders drei Aspekte zum Tragen:
— Jesus ist das Kind, das rückhaltlos bejaht ist.
— Jesus ist das Kind, das nicht als Eigentum betrachtet, sondern einem größeren Lebenssinn anheimgegeben wird.
— Jesus ist das Kind, das in seiner Glücks- und Geborgenheitssehnsucht über die eigene Lebenswelt und die eigenen Wirkmöglichkeiten hinaus auf einen „größeren" Vater", eine „größere Mutter" verwiesen wird.

An diesen Aspekten müssen sich Eltern orientieren, die ihr Kind christlich erziehen wollen. Ihr eigener Glaube ist dabei Grund und Voraussetzung dieses Tuns.

2. Der Beitrag der Eltern zur christlichen Erziehung ist ihr eigener Glaube

In diesem ihrem christlichen Glauben kommen die genannten Aspekte der lukanischen Kindheitserzählungen zum Tragen:

a) Die Überzeugung, daß das eigene Kind von Gott bejaht ist

Dieses rückhaltlose Bejahtsein des Kindes Jesus hat Lukas markant herausgearbeitet, indem er Empfängnis und Geburt Johannes des Täufers und Empfängnis und Geburt Jesu einander gegenüberstellt. Zuerst erzählt er die Empfängnis und Geburt des Täufers (Lk 1,5—25) und dann die Empfängnis und Geburt Jesu (Lk 1,26—29). Wenn man diese

[1] Vgl. *F. Kösters*, Religiöse Erziehung in den Weltreligionen (noch unveröffentlichte Münchner Habilitationsschrift), erscheint voraussichtlich 1985/86 bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt.

beiden Erzählungen vergleicht, ergibt sich folgendes: Elisabeth und Zacharias bekommen ein Kind, als sie schon in hohem Alter sind und es menschlich gesehen eigentlich unmöglich ist, daß sie noch ein Kind bekommen. Sie glauben dennoch der Verheißung, daß sie dieses Kind bekommen. In diesem Glauben steckt auch schon das Annehmen und das Bejahen des verheißenen Kindes. Aber sie können dieses Annehmen nur leisten aufgrund eines göttlichen Zeichens. „Woran soll ich erkennen, daß das wahr ist?" fragt Zacharias den Engel (Lk 1,18). Er reagiert damit in genuin alttestamentlicher Weise, etwa wie der Richter Gideon, der auch ein Zeichen dafür verlangt, daß Jahwe mit ihm ist (vgl. Ri 6,17ff). Das Zeichen, das dem Zacharias gegeben ist, ist seine Stummheit; er ist von dem Augenblick der Verheißung an stumm, bis das Kind geboren ist. Aufgrund dieses Zeichens glauben er und seine Frau Elisabeth, wobei sie sich in ihrem Glauben aufeinander stützen.

In der Erzählung von der Empfängnis und Geburt Jesu wird dieser Glaube und die darin sich ereignende Annahme des Kindes um eine ganze Dimension überboten und überschritten: Maria wird auch ein Kind verheißen in einer Lage, in der es für sie als unmöglich erscheint, ein Kind zu bekommen: „Wie soll dies geschehen, da ich keinen Mann erkenne?" (Lk 1,34). Doch sie sagt ja, ganz von sich aus, ohne abgestützt zu sein auf ihren zukünftigen Mann Josef und ohne ein göttliches Zeichen zu verlangen. „Ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort" (Lk 1,38). Als sie dann zu ihrer Base Elisabeth geht, dringt diese ihre unbedingte Bejahung des verheißenen Kindes als „Magnifikat" ganz aus ihr heraus (Lk 1,46—55). Es ist nichts da, was sie abstützen könnte, kein anderer Mensch, der diese freudige Bejahung in ihr wachruft. Allein aus ihr selbst, aus ihrem Muttersein und aus der rückhaltlos-freudigen Bejahung ihres Kindes erwächst ihr „Magnifikat": „Hoch preiset meine Seele den Herrn und mein Geist jubelt über Gott meinen Retter . . ., denn der Mächtige hat Großes getan" (Lk 1,46ff). Dieses Lied ist ein starker Ausdruck der spontanen rückhaltlosen Bejahung, in der Maria ihr Kind annimmt.[2]

Die erzieherische Folgerung, die einer als Vater, Mutter, Lehrer, also jeder, der mit Kindern umzugehen hat, aus diesen Zusammenhängen ziehen muß, ist sehr einfach: Auch ich muß mein Kind bejahen, muß es hineintauchen in die Dynamik eines Lebensatems, in der mein Kind rückhaltlos und voraussetzungslos angenommen ist. Ich darf und muß, so sagt mir diese Überlieferung, den Gefühlen der Zuwendung, der spontanen Freude und des Jubels, die mich als Mutter und Vater erfüllen, rückhaltlos Raum geben, ungeachtet der Dunkelheiten und Bedrohungen, in die mein Kind hineingeboren wird. Das Lukasevangelium sagt mir, daß diese Gefühle, die sich wie von selbst einstellen, in Wahrheit der göttliche Lebens- und Liebesatem sind, der mir und meinem Kind ein transzendentes Geliebtsein und eine Zukunft über den Tod hinaus zusagt.

Die Taufe ist Ausdruck dieses Glaubens. Es geht in ihr nicht primär um das Übergießen mit Wasser. In der Apostelgeschichte und in den Erzählungen von Johannes dem Täufer heißt es mehrfach: Johannes taufte mit Wasser; der aber nach ihm kommt, tauft nicht mehr mit Wasser, sondern mit heiligem „pneuma", mit göttlichem Lebens- und Liebes-

---

[2] Die exegetische Frage, ob das Magnifikat ursprünglich ein messianischer Psalm war oder von einem hellenistischen Juden oder von Lukas selbst gedichtet und in den Rahmen der Erzählung hineingestellt wurde (vgl. *G. Schneider*, Das Evangelium nach Lukas, Kap. 1—10; Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum NT, Bd. 3/1, Würzburg 1977, 55f), ist für die vorliegende Deutung irrelevant. Denn diese interpretiert die Erzählung in der vorliegenden Redaktion des Lukas; und hier hat das Magnifikat deutlich die Funktion, der Freude, dem Jubel, dem Ja-Sagen Marias zu ihrem Kind einen dichterischen Ausdruck zu geben.

atem (vgl. Apg 1,5; 11,16; Mt 3,11; Joh 1,33). Ein Kind taufen heißt, es *auch* von diesem Lebensatem geprägt werden lassen, das Kind in ihn hineintauchen. Der Wasserritus der Tauffeier soll dem Ausdruck verleihen und daran erinnern, daß dieser Atem des unbedingten Geliebtseins als Gottesatem für Jesus sichtbar und hörbar geworden ist in der Jordantaufe. Dies ist der Sinn des feierlichen Ritus. Er bleibt leer, wenn die Wirklichkeit, das gelebte Leben, ihm nicht entsprechen. Durch die Taufe geben die Eltern zu erkennen, daß sie, gestützt auf ihren Glauben, ihr Kind rückhaltlos bejahen. Nur wo ähnlich wie bei Maria Jubel und Freude emporsteigen über das neue menschliche Leben, wo schon im Mutterschoß[3] dieses neue menschliche Leben von diesem Gottesatem eingehüllt und durchtränkt ist, ist jene Hilfe gegeben, die menschliches Leben aus christlicher Sicht gelingen läßt; jene Hilfe, die es ermöglicht, daß sich in diesem Leben das Grundmuster des Lebens Jesu ausprägt.

Man darf vielleicht sagen, daß wohl die meisten Mütter und Väter, wenn sie sich — wie das heute ja ausdrücklich und bewußter als früher möglich ist — zu einem Kind entschließen, tatsächlich auch diese Bejahung leisten und sich und ihr Kind diesem Lebens- und Liebesatem hingeben. Aber viele tun dies, ohne bewußt darüber nachzudenken, was sie damit tun. In welches Leben stellen sie ihr Kind hinein? In welche Welt? Lesen sie nicht täglich in der Zeitung, daß es keine Studienplätze, keine Ausbildungsplätze, keine Arbeitsplätze mehr für die Menschen in unserer Gesellschaft gibt? Lesen sie nicht von der Verschmutzung der Umwelt, davon, daß diese Kinder keine saubere Luft mehr atmen können? Und lesen sie nicht von den Raketen, die als furchtbare Bedrohung über diesem unserem Leben stehen? Wie können sie jubelnd ja sagen zu einem Leben, das in *diese* Welt kommt? Sind sie, wenn sie dies tun, nicht einem tierischen Fortpflanzungs- und Fürsorgeinstinkt aufgesessen, der aufgrund ihrer Abstammung aus dem Tierreich in ihnen ist und sie blind gemacht hat für die tatsächliche Lage?

Solche Zweifel müßten eigentlich denkenden Menschen kommen. Und wo diese Zweifel kommen und das Ja-Sagen zurücknehmen, spürt dies auch das Kind. Es spürt, ob es in einer wirklich rückhaltlosen Weise bejaht ist oder ob der Strom der Liebe und Zuneigung von Zweifel und Resignation durchtränkt ist. Das ist, meine ich, die entscheidende Hilfe, die der christliche Glaube einem Vater, einer Mutter, einem Lehrer, jedem der mit kleinen Kindern umzugehen hat, heute geben kann: Als Christ kann ich nämlich *trotz* der Bedrohung, die ich in dieser Welt feststellen muß, an eine todübergreifende Hoffnung glauben. Ich weiß, wenn ich Christ bin, daß Jesus trotz der Anfechtung und der Widerstände, auf die er stieß, ja trotz der Hinrichtung am Kreuz, mit der sein irdisches Leben endete, sich dennoch nicht getäuscht hat, als er am Jordanfluß das Lebensgrundgefühl des Geliebtseins, das auf ihn herab- und in ihn hineinkam, als Stimme und Atem seines himmlischen Vaters identifizierte und seinen Lebensweg im Vertrauen auf diese Stimme zu Ende ging. Als Christ kann ich glauben und hoffen, daß es eine Sinnerfüllung menschlichen Lebens über jeglichen Tod hinaus gibt. Es gibt eine Liebe und ein Geliebtsein, das sich durch alle Bedrohungen der damaligen und heutigen Welt durchsetzt und das Menschsein im ganzen letztlich gestalten wird. Das sagt der christliche Glaube und läßt mich so in meinem scheinbar nur instinkthaften Ja-Sagen zum Kind bestehen, läßt dieses Ja-Sagen auch dann bestehen, wenn ich als denkender Mensch die Lage sehe, in

---

[3] Wie ungeheuer wichtig schon in der vorgeburtlichen Phase die Einstellung der Mutter (und des Vaters) zu ihrem werdenden Kind sind, zeigt eindrücklich die Zusammenstellung der entsprechenden Forschungsergebnisse durch: *Ph. Verny/K. Kelly*, Das Seelenleben des Ungeborenen. Wie Mütter und Väter schon vor der Geburt Persönlichkeit und Glück ihres Kindes fördern können, München ^{2}1981.

die hinein mein Kind geboren wird. Das, meine ich, wäre die elterliche Glaubensfrage, wie sie in Ehevorbereitungskursen und Taufgesprächen zu stellen wäre.
Der *Handlungsimpuls*, der sich aus dieser Einsicht für mich als Erzieher ergibt, ist der, daß ich dieses jubelnde Ja-Sagen, diesen Lebensatem des Liebens und Annehmens vom Augenblick der Zeugung an, so stark wie möglich dem Kind mitzuteilen versuche. Maria hat es getan, indem sie ihr werdendes Kind in das eigene Gebetsleben, in ihr „Magnifikat" hineingennommen hat. Das muß man nicht so verstehen, als müßte man bestimmte religiöse Formeln vor sich hinsagen; dieses Beten besteht vielmehr darin, daß ich dem transzendierenden Lebensgefühl, diesem Lebensatem des Ja-Sagens, in mir Raum gebe und ihn in irgendeiner Weise meinem Kind gegenüber artikuliere, es in diesen Lebensatem des Ja-Sagens hineinnehme, sei es als stiller Dank oder als lauter Jubel. Schon ein- oder zweijährige Kinder können diesen Lebensatem als transzendierendes Lebensgefühl spüren, wenn Vater oder Mutter ein Tischgebet formulieren oder mit ihren Kindern Eucharistie feiern. Doch diese ausdrücklichen Formen religiöser Praxis gewinnen erst in den folgenden elterlichen Verhaltensmustern ihre spezifische Bedeutung.

b) Die Überzeugung, daß das eigene Kind einem „Größeren" gehört und nicht ihnen

Viele denken, wenn sie vom lukanischen Kindheits-Evangelium hören, sofort an die Weihnachtsgeschichte und halten diese für das Kernstück der Kindheitserzählungen. Die historisch-kritische Exegese hat jedoch herausgearbeitet, daß diese Perikope (2,1—20) unabhängig von den Erzählungen über die Empfängnis und Geburt des Johannes und von der Empfängnis Marias entstanden ist.[4]
Wichtiger in *diesem* Zusammenhang sind andere Erzählstücke wie die Perikopen über die Beschneidung und Namensgebung Jesu (Lk 2,21), die sogenannte „Darstellung" Jesu im Tempel anläßlich der kultischen Reinigung Marias nach ihrer Geburt (Lk 2,22—40), sowie die Erzählung vom 12jährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41—52). Auch diese Perikopen setzen die Weihnachtserzählung nicht voraus, wohl jedoch die Erzählung von der Geburt Johannes des Täufers, die auch hier „überboten" wird.[5]
Die Beschneidung wird im Zusammenhang mit der Namensgebung „ohne eigene Betonung"[6] erwähnt. Sie wurde 8 Tage nach der Geburt eines männlichen Kindes vollzogen und bedeutete eine symbolische Hingabe des Kindes an Jahwe. Das Kind in seiner Vitalität und Zeugungskraft wird Jahwe, dem Gott des Volkes Israel, der Macht, die Israels Geschichte lenkt, übergeben: der neugeborene Sohn gehört ihm und seinem Volk und wächst für ihn auf.
Noch deutlicher kommt diese Haltung in der Erzählung von der „Darstellung" im Tempel zum Ausdruck. Nach der alttestamentlichen Tradition geht es bei diesen Riten nur um die sogenannte „Reinigung" und „Entsühnung" der Frau, die durch den Geburtsvorgang kultisch unrein geworden ist und nun durch ein Opfer „entsühnt" werden muß (vgl. Lev 12,1—8). Dieser ursprüngliche Sinn der Riten tritt aber in der Erzählung vollkommen zurück. Ausdrücklich heißt es gleich zu Anfang: „Sie brachten das Kind nach Jerusalem hinauf, um es dem Herrn zu weihen" (Lk 2,22b). Ausdrücklich knüpft der Erzähler an Ex 13,2ff an, wo Jahwe jede Erstgeburt als ihm gehörig proklamiert, obwohl dieser

[4] *G. Schneider*, Das Evangelium nach Lukas, 65ff.
[5] *G. Schneider, 70.*
[6] *G. Schneider, 71.*

Text mit den Reinigungsriten von Lev 12,1—8 nichts zu tun hat. Dem Verfasser unserer Geschichte geht es also nicht darum, zu erzählen, wie Maria nach ihrer Geburt wieder kultisch rein geworden ist, sondern wie die Eltern Jesu ihr Kind als nicht ihnen, sondern Jahwe gehörig diesem „weihen" und übereignen (vgl. den Wortlaut von Ex 13,1f: „Der Herr sprach zu Mose: Erkläre alle Erstgeburt als mir geheiligt! Alles, was bei den Israeliten den Mutterschoß durchbricht, bei Mensch und Vieh, gehört mir."). Wichtig ist dabei auch, daß Jahwe, dem das Kind übereignet wird, nicht bloß durch eine Institution, etwa den Tempel, vertreten ist, sondern durch lebendige, vom Lebens- und Liebesatem Gottes erfüllte Menschen: durch den Propheten Simeon und die Prophetin Hanna. Ihnen wird das Kind in die Arme gelegt, und sie sprechen einen prophetischen Lobpreis über das Kind, der ausdrückt, daß dieses Kind das Heil und Licht der Völker sein wird. Ausdrücklich wird dabei zur Mutter Jesu gesagt, daß diese Aufgabe von ihr fordert, das Kind in einer für sie sehr schmerzhaften Weise loszulassen: „Dir selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen" (Lk 2,35b).

Jesus ist also trotz der rückhaltlosen, jubelnd-begeisterten Annahme und Bejahung durch seine Mutter dennoch nicht ihr *Eigentum*. Er ist nicht ihr — vielleicht „wertvollster" — *Besitz*. Er gehört Gott und seinem Volk und hat eine Aufgabe zu erfüllen, die der Mutter großen Schmerz bereiten wird. Das Kind, so erzählen die beiden Perikopen, wird jedoch auch so, auch als Gabe, die kein Eigentum ist, angenommen und neu in der Kraft des Gottesgeistes jubelnd gepriesen.

In diesem elterlichen Verhaltensmuster liegt eine wichtige Voraussetzung dafür, daß menschliches Leben glückt und gelingt. Zwar ist die Beziehung zwischen Mutter und Kind, Vater und Kind, so eng und intensiv, daß die Eltern nicht umhin können, sich eine eigene Vorstellung, ein eigenes Bild davon zu entwerfen, wie ihr Kind sein und werden soll. Das aber bedeutet notwendigerweise, daß Sehnsüchte und Erwartungen, die im eigenen Leben unerfüllt geblieben sind, nun auf das Kind übertragen werden. Das Kind soll erreichen und verwirklichen, was ihnen, den Eltern, vielleicht nicht geglückt ist. Dadurch wird das Kind „überfremdet". Es kann nicht sein und werden, was es aus sich selbst und in sich selbst ist und sein soll. Wenn das Kind sich anders entwickelt, als die Eltern es erwarten, wenn es nicht der gute Schüler ist, der es sein soll, wenn es nicht den Beruf ergreift, der den Eltern vorschwebt, wenn es in seinem Sexualverhalten anders ist, als die Eltern es für gut und richtig halten, treten große Spannungen auf, die oft dazu führen, daß Kinder, sofern sie sich den Forderungen ihrer Eltern nicht einfach resignierend anpassen, sich völlig von Zuhause entfremden und ein Mißklang, der sowohl den Eltern als auch den Kindern das Leben verbittert und eine harmonische und freie Persönlichkeitsentwicklung stört und hindert, in die Beziehung hineinkommt.

Wenn ich dem in der lukanischen Erzählung vorgestellten Verhaltensmuster folge, muß ich bereit sein, meine Vorstellung und mein Bild von meinem Kind variabel zu halten; ich muß bereit sein, es zu korrigieren. Wie Maria muß ich wissen, daß kein Kind mein Eigentum ist, sondern jenem Größeren gehört, dessen Lebens- und Liebesatem mich und das Kind umgreift und der dieses Kind letztlich ins Leben gerufen hat. Das Kind ist nicht da, um für *mich* zu leben und *meine* Wünsche und Erwartungen zu erfüllen, sondern um auf *seine* Art und Weise den göttlichen Lebensatem in sich zur Ausprägung zu bringen und an andere weiterzugeben.

Das bedeutet konkret, daß ich als Mutter oder Vater alle Regungen meines Kindes, in denen sich sein eigenes Selbst artikuliert, alles „Selbst-Tun-Wollen", wie es schon in frühester Kindheit auftauchen kann, aufmerksam verfolge, darin nicht sofort eine Provokation sehe, sondern es bejahe und helfend unterstütze. Damit ist keineswegs einem

„Laissez-faire-Stil" moderner Prägung das Wort geredet. Ein Kind kann sich nur dann gesund entwickeln, wenn es sich in einem von den Eltern vorgegebenen *umgrenzten* Raum bewegen und darin *„spielen"* kann. Wo Eltern keine solchen Grenzen aufrichten, das Kind total auf sich selbst stellen und etwa Vierjährigen bei Verhaltensfragen nur antworten: „Das mußt du selber wissen . . ., mußt du selber entscheiden", wird das Kind heil-los überfordert und reagiert mit Angst und Aggression. Worum es vielmehr gehen muß, ist dies: dem Kind Jahr für Jahr je *neu* jenen Freiraum zu geben und zu ermöglichen, der seinem Alter und Entwicklungsstand gemäß ist und innerhalb dessen das Kind tatsächlich sein Selbst verwirklichen und seine Eigeninitiative realisieren kann.
Innerhalb der lukanischen Kindheitserzählungen kommt dies sehr eindrucksvoll in der Erzählung vom zwölfjährigen Jesus im Tempel (Lk 2,41—52) zum Ausdruck: Als der zwölfjährige Jesus in Jerusalem zurückbleibt und im Tempel mit den Tempellehrern spricht, ist dies ein überraschender Ausdruck seines Selbstseins, der den altersgemäß ihm zustehenden Freiraum überschreitet. Tatsächlich sind auch die Eltern „sehr betroffen" und seine Mutter sagt zu ihm: „Kind, wie konntest du uns das antun?" (Lk 2,48). Dennoch reagieren sie nicht sofort mit Strafe und Strafandrohung, sondern nehmen die überraschende Äußerung des Selbst-Seins ihres Sohnes als einen an sie ergehenden Anspruch, über den sie nachdenken und den sie „in ihrem Herzen bewahren" (vgl. Lk 2,51). Doch auch Lukas weiß, daß solche Überschreitungen des altersgemäßen Freiraums nur eine das spätere Selbstsein vorwegnehmende *Ausnahme* sein können und das Kind die Grenze *braucht*, die ihm von den Eltern vorgegeben und eingeräumt wird: „Dann kehrte er mit ihnen nach Nazaret zurück und war ihnen gehorsam" (Lk 2,51a).

c) Die Überzeugung, daß das Kind zu einer selbständigen Aufgabe berufen ist

Dem Verfasser wie dem Redaktor der Kindheitserzählungen Jesu ist offensichtlich daran gelegen zu zeigen, daß die Eltern Jesu die religiösen Verpflichtungen erfüllen, die ihnen durch ihre Tradition vorgegeben sind (vgl. Lk 2,21.22.23.24.27.39).[7] Das Kind ist dabei von Anfang an in diese religiöse Praxis *mit hineingenommen*. Die Eltern vollziehen ihre religiöse Praxis nicht *für* das Kind, sondern *zusammen mit dem Kind*. Sie vermitteln nicht dem Kind eine Praxis religiösen Tuns, die für das Kind gut und richtig, für die Eltern aber irrelevant ist. Vielmehr vollziehen sie ihre *eigene* religiöse Praxis und nehmen das Kind dabei mit.
Dies kommt am deutlichsten in der Erzählung von der Wallfahrt zum Tempel nach Jerusalem zum Ausdruck (Lk 2,41—52). Bei dieser jährlich stattfindenden Wallfahrt handelt es sich um eine dreitägige, beschwerliche, mit Gefahren und Kosten verbundene Wanderung von Nazaret nach Jerusalem. Mit 12 Jahren ist Jesus relativ jung, als seine Eltern ihn mit auf diese Reise nehmen. Das Ziel der Reise ist der Tempel in Jerusalem, das religiöse Zentrum des jüdischen Volkes. Im Innenraum dieses Tempels, im „Allerheiligsten", wohnt Jahwe, der Gott des Volkes Israel. Zu ihm hin brechen die Eltern auf, er ist das Ziel ihres Wanderns und zu ihm nehmen sie ihr Kind mit. Auf diese Weise spürt Jesus als Kind, wie wichtig den Eltern das ist, worauf sie hingehen, und aufgrund seiner Beziehung zu den Eltern verinnerlicht es das auch als für *sich* wichtig, als auch *ihm* vorgegebenes und über die Eltern hinausweisendes eigenes Ziel.
In der Erzählung wird deutlich, wie sehr Jesus dieses religiöse Ziel seiner Eltern verinnerlicht hat. Voll Begeisterung sitzt er im Tempel „mitten unter den Lehrern, hörte ihnen

[7] Dazu *G. Schneider*, 71.

zu und stellte Fragen" (Lk 2,46). Seine Begeisterung ist sogar so groß, daß er vergißt, sich an seinen Eltern zu orientieren und deren Abreise versäumt. Er hat zu dem gefunden, wohin seine Eltern ihn mitgenommen haben und hat nun eine eigene, nicht mehr durch die Eltern vermittelte Beziehung zu diesem Jahwe gefunden. Ein *eigenes*, elternunabhängiges *Geborgenheitsgefühl* greift an diesem Ort in ihm Platz. Er ist geborgen „im Haus seines Vaters", der größer ist als seine irdischen Eltern und diese übergreift. Bisher wurde dieser „größere Vater" durch die Eltern und ihre religiöse Praxis vermittelt; jetzt ist Jesus ihm selbst und unmittelbar begegnet und weiß sich in ihm geborgen. Es dämmert jetzt schon — vorwegnehmend — auf, was viele Jahre später, aber im Lukasevangelium unmittelbar folgend, Jesus in der Jordantaufe erfährt: Er ist der „gebliebte Sohn" des Vaters, gehalten, getragen, gezeugt von jenem göttlichen Lebensatem, der am Ursprung des Volkes Israel steht, der es aus dem Sklavenhaus Ägypten in die Freiheit herausgeführt hat und der in den vielen Jahrhunderten durch die Propheten gesprochen hat.

Es ist eine dogmatische Verengung, die uns die Lebensbedeutsamkeit christlicher Überlieferung verbaut und nicht mehr sehen läßt, dieses Sohn-Gottes-Sein Jesu sofort als etwas für ihn Spezifisches und ihn Auszeichnendes zu verstehen, das mit uns und unserem eigenen Leben nichts zu tun hat. Es ist ursprünglichste und älteste Verheißung des christlichen Glaubens, daß, *vermittelt durch Jesus*, auch *wir* Kinder, d. h. *Töchter und Söhne Gottes* werden sollen. Nur wenn wir dies werden, wenn wir in der Nachfolge Jesu, d. h. im Nachvollzug seiner Lebensgrundstruktur, durch unseren Tod hindurch in das innergöttliche Leben hineingenommen werden, ist in christlichem Sinne unser Leben „geglückt".

So sagt uns der christliche Glaube, daß auch wir das Lebensgefühl des „Geliebtseins vom Vater" in uns finden und aufdecken müssen und daß wir unsere Kinder in dieses transzendente Geliebtsein mit hineinnehmen sollen, damit auch sie es in sich finden und dadurch zu Töchtern und Söhnen Gottes werden.

Für die Praxis pädagogischen Handelns bedeutet dies, daß ich die Glücks- und Geborgenheitssehnsucht, das Schutzbedürfnis des Kindes, das sich zunächst auf mich als Mutter oder Vater richtet, behutsam, einfühlend und mitfühlend über mich hinaus auf jenen sinngebenden Daseinsgrund, der in christlicher Tradition „Gott und Vater" heißt und den Jesus in intimer Anrede seinen „abba", d. h. seinen „Papa" nennt, hinrichte. Papst Johannes Paul I. hat gesagt, daß es in einer weniger patriarchalisch gestalteten Welt ebenso gut möglich ist, hier auch von Gott als Mutter (und entsprechend als „Mama") zu reden. Entscheidend für die Persönlichkeitsentwicklung und die religiöse Lebensgeschichte meines Kindes ist es, daß ich, gerade angesichts meines Kindes, *selbst* diesen „Vater", diese „Mutter", dieses transzendente Geliebtsein als sinngebenden Grund der Welt und des Lebens spüre und zusammen mit meinem Kind in ihm ruhe. Wenn mein Kind nicht bei mir oder bei anderen Menschen diesen sinngebenden Daseinsgrund findet und mit in ihn hineingenommen wird, kann es keine eigene Beziehung zu diesem Grund aufbauen: Es kann kein wirklich tragfähiges Ur- und Grundvertrauen finden, nicht jener „Ur-Sympathie" in sich Raum geben, die nach E. H. Erikson, H. E. Richter und vielen anderen Psychologen und Anthropologen entscheidend für ein geglücktes Menschsein ist.[8]

---

[8] *H. E. Richter*, Der Gotteskomplex, Hamburg 1979, 255ff; vgl. auch *G. Baudler*, Art. Familie, in: *E. Feifel* u. a. (Hg.), Handbuch der Religionspädagogik Bd. I, Zürich u. a. ²1977, 178—190: Was ich hier als (religiös begründetes) „Urvertrauen" beschreibe, ist weitgehend identisch mit dem, was H. E. Richter „Ursympathie" nennt.

Wir sind hier bei der konstitutiven Bedeutung, die religiöse Praxis nicht nur für das Christsein im engeren Sinne, sondern überhaupt für ein *geglücktes Menschsein* hat. Denn in der religiösen Praxis, die ich als Vater oder Mutter vollziehe und in die ich das Kind mit hineinnehme, erfährt das Kind unmittelbar (durch Gefühlsübertragung), daß ich meine eigene Lebenssehnsucht auf etwas hinrichte, das mich übergreift. Dabei ist es relativ unwichtig, von welcher konkreten Art diese religiöse Praxis ist. Wir haben heute eine wesentlich andere religiöse Praxis als die Eltern Jesu sie vollzogen haben. Es kommt damals wie heute einfach darauf an, die Kinder in ein Tun miteinzubeziehen, von dem sie schon in ganz jungem Alter spüren, daß es nicht der äußeren Lebenssicherung dient, sondern daß es das Eingebettetsein in einen transzendenten Daseinsgrund artikuliert und realisiert. Dort — und nur dort — wo das Kind seine Eltern (oder eine andere entsprechende Bezugsperson) als existenziell hingerichtet auf ein größeres Du erfährt — z. B. im Gebet, bei einer Wallfahrt, beim Gottesdienstbesuch — kann das Kind selbst seine Lebenssehnsucht über die eigenen Eltern hinaus auf dieses Größere richten. Dies aber wiederum ist entscheidend wichtig, nicht nur weil mein Kind „fromm" werden soll, sondern um seine Beziehung zu *mir* gut zu gestalten und sein Menschsein glücken zu lassen. Wenn das Kind nämlich spürt, daß die Eltern sich selbst nicht als letzte Instanz verstehen, sondern an ein größeres Du rückgebunden sind, kann das Kind Enttäuschungen und Frustrationen seitens seiner Eltern menschlich besser bewältigen. In der religiösen Praxis erfährt es ja seine Eltern selbst als in kindlicher Haltung — betend, bittend, dankend — und lernt so durch unmittelbare Erfahrung, daß seine Eltern nicht, wie es in der ersten Gefühlsübertragung glaubte, *selbst* die absolut letzte, maßgebende Größe, d. h. Gott sind. Es lernt, wenn es seine Eltern so erlebt, seine Allmachtsphantasien, die es auf die Eltern gerichtet hat, zurückzunehmen und den Totalitätsanspruch zu reduzieren, mit dem es von den Eltern die Erfüllung all seiner Wünsche erwartet. Wenn Eltern ihren Kindern Wünsche versagen müssen und die absolute Geborgenheit nicht geben können, die das Kind von ihnen erwartet, wenn die Eltern also sagen: „Kind, das geht nicht!" oder „Das kann ich nicht!", sind die Eltern, die vom Kind als abhängig von einer sie nochmals umgreifenden höheren Macht erlebt wurden, in ihrer Aussage glaubwürdig, und das Kind wird nicht in seiner grundsätzlichen Vertrauenshaltung zu den Eltern erschüttert. Es drängt sich ihm *nicht* der Gedanke auf, daß die Eltern seine Wünsche wohl durchaus erfüllen *könnten*, es aber aus egoistischen Motiven heraus nicht *wollen*, also ihm, dem Kind, nicht in wirklicher, rückhaltloser Liebe zugewandt sind.

Darüber hinaus lernt das Kind die notwendigen Frustrationen, die es erleidet, ohne grundsätzliche Resignation seines auf das Ganze und Absolute gerichteten Glücksverlangens zu verarbeiten: Wenn es seine Eltern in einer religiösen Haltung erlebt, erfährt es unmittelbar, daß auch die Wünsche und Sehnsüchte seiner Eltern einerseits nicht schon alle erfüllt sind — sonst würden sie ja nicht beten, bitten, hoffen, danken usw. —, andererseits aber auch nicht vor der Erfüllung dieses Glücksverlangens resigniert haben, sondern eben in Hoffnung auf eine transzendente Zukunft hin leben. Letztlich lernt das Kind nur auf diese Weise, Zukunft als positive Kategorie in sein Leben und Denken zu integrieren.

Es ist auch für das älter werdende Kind, das in die Pubertät hineinkommt, wichtig, seine Eltern in der Ausübung einer religiösen Praxis erlebt zu haben. Es ist dies nämlich für den Heranwachsenden eine entscheidende Hilfe, sich von den Eltern ablösen und seine Lebensentscheidungen in eigener Verantwortung treffen zu können. Erwachsenwerden bedeutet dann für das Kind und den Jugendlichen, daß in einem kontinuierlichen Prozeß die Eltern, die am Anfang selbst den transzendenten Geborgenheitsgrund verkör-

perten, nach und nach zurücktreten und vom Kind gleichsam umgriffen werden, sofern es sich nun selbst und unmittelbar an jenem transzendenten Daseinsgrund zu orientieren lernt, zu dem es die Eltern hat beten und wallfahren sehen: „Wußtet ihr nicht, daß ich in dem sein muß, was meines Vaters ist?" (Lk 2,49). Erwachsensein heißt dann, vermittelt durch den eigenen Vater und die eigene Mutter, in Nachahmung von deren religiöser Haltung und angeleitet von ihnen, jenen *größeren* Vater, jene *größere* Mutter, gefunden zu haben, die den Menschen auch noch über den Tod hinaus bergen können und die auch schon dem eigenen Vater und der eigenen Mutter ein transzendenter bergender Daseinsgrund waren.

Diese Art des Erwachsenwerdens ist deutlich an der Jesusgestalt abzulesen: Was Jesus als Zwölfjähriger im Tempel, seinem Lebensalter schon weit vorauseilend, antizipiert hat, nämlich das Geborgensein im größeren Vater, wird für ihn mit der Erfahrung der Jordantaufe zur bleibenden inneren Gewißheit, zum tragenden Lebensgefühl des Geliebtseins vom Vater, aus dem heraus er fortan lebt und handelt bis zum Tod und über den Tod hinaus.

Wie diese Erfahrung die Ablösung von den eigenen Eltern und der eigenen Familie grundlegt und ermöglicht, wird in der Perikope von den „wahren Verwandten Jesu" erzählt (Mk 3,31—35; Lk 8,19—21; Mt 12,46—50): Seine Mutter und seine Brüder sind nicht mehr seine eigentlichen Verwandten, sondern alle jene, die, wie er, zu ihrem *größeren* Vater, ihrer *größeren* Mutter gefunden haben und die ihm in der Beziehung zu diesem gemeinsamen Daseinsgrund nun selbst Bruder, Schwester und Mutter sind.

Auch der Erzieher selbst, der Vater, die Mutter, werden durch diese Interpretation des Erwachsenwerdens in der Beziehung zu ihren Kindern freier und gelöster. Eltern, die ihr Verhältnis zu ihrem Kind in dieser Perspektive sehen, sind befreit von dem belastenden Gedanken, sie allein müßten den Maßstab für das Leben und Verhalten ihrer Kinder vorgeben und ein Kind, das sich nicht diesen Maßstäben fügt, sei für sie mehr oder weniger verloren. Für die christlichen Eltern ist ein Kind nicht nur dann mit ihnen verbunden und auf dem gemeinsamen Weg mit ihnen, wenn es sein Leben nach ihren Maßstäben gestaltet. Die Frage, die sich den Eltern im Blick auf die Entwicklung ihres Kindes stellt, ist vielmehr: Hat das Kind einen „größeren" Vater, eine „größere" Mutter, hat es einen tragenden und bergenden Daseinsgrund gefunden? Spüre ich als Vater oder Mutter, daß mein Kind aus dem Lebensgrundgefühl des Geliebtseins heraus lebt? Strahlt es dieses Lebensgefühl aus und bezieht es seine Mitmenschen darin ein? Wenn ich diese Fragen bejahen kann, so weiß ich, daß es meinem Kind von Grund auf gut geht und ich fühle mich ihm verbunden, auch wenn es sein Leben anders gestaltet, als ich das getan habe und für mich als richtig empfinde.

Diese anthropologisch sehr wichtigen Erziehungseinflüsse können dort entstehen, wo nach dem Verhaltensmuster der lukanischen Kindheitserzählungen das Kind *zusammen mit seinen Eltern* in eine religiöse Tradition hineingestellt ist und in der gemeinsamen Ausübung der religiösen Praxis ausdrücklich über die Lebens- und Wirkmöglichkeiten seiner Eltern hinaus auf einen größeren Sinn- und Daseinsgrund verwiesen wird.

Gewiß können sich, wie Tilmann Moser in seiner religiösen Anklageschrift „Gottesvergiftung"[9] in bewegten Worten kundtut, in der religiösen Sozialisation auch negative Erziehungseinflüsse ergeben. Diese können letztlich aber nur dort entstehen, wo die reli-

[9] *T. Moser*, Gottesvergiftung, Frankfurt a. M. 1976.

giöse Sozialisation durch ein inhumanes und dadurch auch unchristliches Gottesverhältnis geleitet wird oder die religiöse Erziehung in falschen Bahnen verläuft.

Falsch ist es nämlich nach dem bisher Gesagten, in der religiösen Erziehung das Kind *von mir weg* auf Gott zu verweisen, also etwa dem Kind zu sagen, es solle am Sonntag in die Kirche gehen, es solle beten usw., ohne daß ich *selbst* diese Aktivitäten mitvollziehe. Falsch ist es natürlich auch, wie dies Tilmann Moser von seiner eigenen Kindheit erzählt, Gott *zwischen* mich und das Kind zu stellen, ihn also als Erziehungshelfer oder Berufungsinstanz in Anspruch zu nehmen; etwa nach dem Muster: „Ich kann nicht immer deine Einhaltung der von mir vorgegebenen Verhaltensregeln kontrollieren, aber ‚Gott sieht alles!'" oder: „Ich bin so zu dir, weil Gott das von mir verlangt". Wenn Gott so zwischen Eltern und Kind gestellt wird, wird dadurch die Unmittelbarkeit der Beziehung zwischen Eltern und Kind gestört und die religiöse und menschliche Entwicklung des Kindes behindert.[10]

In der richtig verlaufenden religiösen Erziehung darf, vom Kind her gesehen, die Linie nicht die sein: Kind → Gott → Eltern, sondern: Kind → Vater/Mutter → Gott. Gott muß in der Blickrichtung des Kindes *hinter* der eigenen Mutter und dem eigenen Vater stehen, Vater und Mutter müssen den transzendenten Sinn- und Daseinsgrund durch sich selbst und durch ihre eigene Hinwendung zu ihm, dem Kind transparent machen. Religiöse Erziehung ist nur dort gut, wo die Eltern ihr Kind in die eigene religiöse Haltung und Gesinnung und in das eigene religiöse Tun mit einbeziehen. Dabei ist nicht entscheidend, was die Eltern im einzelnen tun und wie oft sie es tun, sondern wie intensiv und glaubwürdig ihre eigene religiöse Haltung ist; denn das Kind lernt gerade in diesem Bereich wesentlich stärker und intensiver durch Gefühlsübertragung als durch verbale Belehrung und äußere Anleitung. Freilich sollten die Eltern die Fähigkeiten besitzen, ihre eigene religiöse Überzeugung und Praxis in einer dem Kind verständlichen, alltagssprachlich formulierten Art und Weise zu artikulieren und dem Kind einsichtig zu machen. Dies ist dort nicht möglich, wo die Eltern tradierte Glaubensformen übernehmen und praktizieren, nur weil die Tradition dies vorgibt, ohne sich der unmittelbaren Lebensbedeutung ihres Glaubens und ihres religiösen Tuns bewußt zu sein. Die beste Vorbereitung von Eltern auf die religiöse Erziehung ihrer Kinder besteht deshalb darin, ihnen selbst zu einem mündigen und eigenverantwortlichen Glaubensbewußtsein zu verhelfen.

Zusammenfassung

Die drei beschriebenen Aspekte gilt es festzuhalten: Nach den lukanischen Kindheitserzählungen ist Jesus erstens das rückhaltlos bejahte Kind, zweitens das Kind, das von seinen Eltern nicht als ihr Eigentum betrachtet, sondern einem größeren Lebenssinn anheim gegeben und übereignet wird und drittens das Kind, das in seiner Glücks- und Geborgenheitssehnsucht über die eigene Lebenswelt und die eigenen Wirkmöglichkeiten hinaus auf einen größeren Vater, eine größere Mutter verwiesen wird. Diese Grundmuster frühkindlicher Erziehung ermöglichen es, daß in Jesus anläßlich der Jordantaufe jenes Lebensgrundgefühl des „Geliebtseins vom Vater" aufbricht, das er trotz innerer Anfechtungen und äußerer Widerstände bewahrt, anderen weitergibt und durchhält bis zum Tod, ja bis zum Tod am Kreuz, und so die rettende Kraft dieses Geliebtseins über den Tod hinaus als Auferweckung von den Toten erfährt. Wenn ich will, daß auch das Leben meines Kindes in diesem Sinne glückt, muß ich versuchen, in der Kindheit nach denselben Grundmustern mit ihm umzugehen.

---

[10] Vgl. *G. Baudler*, Geglückte Kindheit — geglücktes Leben. Eine religionspädagogische Auseinandersetzung mit T. Mosers „Gottesvergiftung", in ThPQ 127 (1979) 239—247, bes. 242—247.

HUBERT DOBIOSCH

Die Vorabendmesse als Sonntagsgottesdienst

Mit dem Aufweis der pastoralen Wichtigkeit der Sonntagsmesse für den Christen befürwortet der Verfasser die Feier einer Vorabendmesse als Sonntagsgottesdienst nur unter der Bedingung, daß sie in eindeutiger Beziehung zum Sonntag steht. (Redaktion)

Die Vorabendmesse hat einen festen Platz in der Sonntagsgottesdienstordnung gefunden und ist in vielen Pfarren als 1. Sonntagsmesse nicht mehr wegzudenken. In letzter Zeit mehren sich allerdings Stimmen, die Bedenken gegen sie äußern. Man hört, sie würde den Sinn der Sonntagsmesse nicht erfüllen, im Gegenteil, sie fördere die Gefahr der Entleerung und verursache sogar eine Aushöhlung des Sonntags. Es sind Anweisungen der Bischöfe wahrzunehmen, die das Überangebot der Vorabendmessen reduzieren wollen. In Pfarrgemeinden, die als einzige Sonntagsmesse die Vorabendmesse haben, sollte man am Sonntagvormittag einen priesterlosen Gottesdienst ansetzen, der den Sonntag als Tag des Herrn deutlicher hervorhebt. Die in den Einführungsbestimmungen stark betonte Nacharbeit erfordert eine pastorale Neubesinnung.

I. Zur Geschichte der Vorabendmesse

1. Der Sonntag als Ur-Feiertag[1]

Der Sonntag ist der Ur-Feiertag der Kirche, den man den Gläubigen eindringlicher vor Augen stellen sollte (Liturgie 106). An diesem Tage versammelt sich die Gemeinde um den auferstandenen Herrn, um sein Wort zu hören und Eucharistie zu feiern. Die Versammlung ist die Antwort auf sein Wort, die dem liebenden Herzen der Teilnehmer entspringt. Die Teilnahme an der Sonntagseucharistie gründet deshalb nicht nur auf der Sonntagsverpflichtung allein, die der einzelne zu erfüllen hat, sondern auf dem Osterglauben des Gottesvolkes. Deshalb hat die Kirche nie aufgehört, sich am Sonntag zu versammeln und den Auferstandenen in besonderer Weise zu feiern.
Seinen besonderen Charakter verdankt der Sonntag dem lebendigen Gedenken der Auferstehung. Mit Nachdruck betonen die Evangelien die Tatsache der Auferstehung des Herrn am „ersten Tage der Woche" (Mt 28,1; Joh 20,1). Die Väter der ersten Jahrhunderte finden keine treffendere Bezeichnung für den Sonntag als den „Herrentag" oder schlechthin „Auferstehungstag" (Eusebius von Caesarea: PG 23/213, 252; Leo der Große: PL 54, 625). In der Unterweisung der Väter wird dieser Gedanke sehr stark betont.[2] In der Ostkirche blieb die Bezeichnung des Sonntags „Woskrestjenie" (= Auferstehung) bis heute bestehen. Diese göttlich-apostolische Institution des Sonntags wird in der Kirche ununterbrochen begangen. In der Kontinuität der Auferstehung muß der Sonntag auch heute der versammelten Gemeinde etwas vom feierlichen Alleluja zum Klingen bringen lassen.

---

[1] Zum Thema „Sonntag" vgl. Lebendige Seelsorge 33 (1982) Heft 5.

[2] *Justinus*, Apologie I 67,7: „Wir versammeln uns alle am Sonntag, am Tag der Sonne, an dem Gott die Welt erschaffen hat, und an dem Jesus Christus, unser Erlöser, von den Toten auferstanden ist". *Hieronymus* unterrichtet (In die dominico: *G. Morin*, Anecdota Maredsolana III 2 S. 418): „Der Tag des Herrn, der Tag der Auferstehung, der Tag der Christen, das ist unser Tag. Er wird Herrentag genannt, weil an diesem Tag der Herr als Sieger zum Vater aufgestiegen ist. Wenn die Heiden ihn den Tag der Sonne nennen, dann sind wir gerne einverstanden, denn heute erstand Christus, das Licht der Welt, heute ging auf die Sonne der Gerechtigkeit".

2. Zeit der Feier der Sonntagseucharistie

Die Kirche feierte ursprünglich die Eucharistie am Abend, weil der Herr sie beim Abendmahl eingesetzt hat. In Troas war Paulus am „ersten Tag der Woche" am Abend zum Brotbrechen mit der Gemeinde versammelt (Apg 20,7). Die Feier selbst war eine Nachahmung eines durch den Herrn gesetzten Vorbildes, eine Handlung innerhalb des Mahles. Vermutlich hat die Verbindung von Mahl und Eucharistie von vornherein zu Mißhelligkeiten geführt. Die früheste Geschichte der hl. Messe zeigt, wie bald diese beiden Elemente wegen den Unzulänglichkeiten auseinanderwuchsen. Paulus sieht sich gezwungen, den Verlauf der Feier in Korinth zu tadeln (1 Kor 11,17-22). Man gab die Mahlgemeinschaft auf und ersetzte sie durch einen aus Lesung, Predigt und Gebet bestehenden Wortgottesdienst. Nach dem hl. Augustinus ist das Hören und Bedenken des Wortes Gottes auch ein Gastmahl, das auf den Tisch des Herrn vorbereitet (Sermo 4,36).[3]

Entfiel das Sättigungsmahl, das nach jüdischem und hellenistischem Brauch in der Abendstunde stattfand, gab es eigentlich keine Hindernisse mehr, die Eucharistiefeier zu einer anderen Tagesstunde anzusetzen. Das gemeinsame Mahl der brüderlichen Begegnung blieb bestehen. Die Eucharistiefeier verlegte man jedoch in die Morgenstunden.[4] Da der Sonntag frühzeitig im Gedenken an die Auferstehung des Herrn als ein besonders bevorzugter Tag eingeschätzt wurde, lag damit auch die Morgenstunde als idealer Zeitpunkt für die Eucharistiefeier nahe; denn am Morgen ist Christus auferstanden. Im Sonnenaufgang wollte man ein Bild des Auferstandenen erblicken. Cyprian bezeugt die allgemeine Praxis der Eucharistiefeier in den Morgenstunden. Er berichtet: „Wir feiern die Eucharistie als Morgenopfer, in sacrificiis matutinis, obwohl sie am Abend eingesetzt worden ist, weil wir damit die Auferstehung des Herrn begehen." (Ep. 63,15 f CSEL 3,7,13 f). Mit der Ausbreitung der Kirche über die Grenzen der semitischen Gebiete hinaus, in denen die Hauptmahlzeit das Mittagessen war, erschien es völlig überzeugend, die Feier der Messe von der Abendstunde loszulösen.

Solange das Christentum keine staatlich anerkannte Religion war, haben wohl auch die wirtschaftlichen Verhältnisse die Wahl einer Stunde für die Meßfeier außerhalb der gewohnten Arbeitszeit notwendig gemacht. Im späten Mittelalter kam die Abendmesse allgemein außer Brauch: sie wurde 1566 durch Pius V. verboten.

3. Die Sonntagseucharistie als einziger Gottesdienst

Schon seit altersher hat man nachdrücklich dafür geworben, in der Gemeinde nur eine einzige Sonntagseucharistie zu feiern. Die Gläubigen sollten bei der Hauptmesse an Sonn- und Feiertagen nicht fehlen; die sogenannten missae peculiares waren daher unerwünscht. Seit der Tätigkeit der Minderbrüder ist man jedoch immer mehr davon abgegangen. Im 15. Jh. war es schon Gewohnheit, in einer beliebigen Kirche an einer beliebi-

---

[3] Vgl. *A. Zwänggi*, Der Wortgottesdienst bei Augustinus, in: Liturgisches Jahrbuch (1970) 92—129 und 250—253.

[4] *Plinius d. Jüngere*, Ep. 10,96: Der Statthalter Plinius der Jüngere berichtet in seinem Brief an den Kaiser Trajan um 111/113, er hätte einen Beobachter in die Versammlung der Christen geschickt, der ihm meldete, die Christen seien gewohnt, sich an einem bestimmten Tage vor Morgengrauen (stato die ante lucem) zu versammeln und dann auseinanderzugehen, um sich zur späteren Stunde noch einmal zu einem harmlosen Mahl zu treffen. Auch nach dem Zeugnis des Justinus (um 150) ist die Eucharistiefeier vom Gemeindeteil getrennt; die Speisung der Armen aus den durch die Wohlhabenden gespendeten Gaben findet zur beliebigen Zeit, entsprechend dem mediterranen Brauch, wohl in den Abendstunden statt.

gen Messe teilzunehmen. Aufgrund pastoraler Überlegungen wollte man durch die Einführung zusätzlicher Messen allen Gläubigen die Teilnahme am Sonntagsgottesdienst ermöglichen, auch wenn der Gemeinschaftsgedanke dadurch Einbuße erlitt. Im Mittelalter behielt die Sonn- und Festtagsmesse ihren gemeinschaftlichen Charakter, wobei der Zeitpunkt von Bedeutung war. Sie wurde zu einer Stunde festgesetzt, die einem wichtigen Geschäft angemessen erschien. Seit dem 4. Jh. ist es die *dritte* Stunde.[5]

4. Zurück zur Abendmesse

Die pastorale Sorge, allen Gläubigen die Teilnahme an der Sonn- und Feiertagsmesse zu ermöglichen, hat im 2. Weltkrieg dazu geführt, daß man die Sonntagseucharistie wieder vorerst in den Nachmittagsstunden und nachher auch in den (sogar sehr späten) Abendstunden gestattete. Nach einem nächtlichen Fliegeralarm mit Bombenangriffen war es unmöglich, früh eine hl. Messe zu feiern. Die auf die Bitte der deutschen Bischöfe erteilten römischen Indulte vom 8. Februar, 9. April und 14. September 1941 wurden in den Diözesanamtsblättern mit Ausführungsbestimmungen kundgegeben. Die Zeit des Meßbeginns wurde immer weiter in die Abendstunden verrückt. Auch der Gottesdienst an den sogenannten abgeschafften Feiertagen sollte in den Städten und größeren Gemeinden, später nach Bedarf auch in kleineren, um 19 Uhr gehalten werden. Auf die Bitte des Breslauer Kardinals Bertram, die im Namen aller deutschen Bischöfe an Rom gerichtet war, gestattete man, so es notwendig erschien, die Abendmese auch nach 19.30 Uhr zu beginnen.[6] In der Drangsal der Kriegszeit erlaubte der deutsche Feldbischof aufgrund der ihm erteilten Vollmachten allen Priestersoldaten die private Zelebration in den Nachmittags- und Abendstunden.[7]

5. Von der Abendmesse zur Vorabendmesse

Die in der Kriegsnot eingeführte Abendmesse entwickelte sich nach zögernden Anfängen zu einer weitverbreiteten Praxis. Auch in der Nachkriegszeit hat man sie gerne beibehalten, zumal der durchweg starke Besuch ihre Existenz rechtfertigte. So wurde sie durch die Konstitution „Christus Dominus" vom 6. 1. 1953 zur gemeinrechtlichen Einrichtung. Mit dem Motu Proprio „Sacram Communionem" vom 10. 3. 1957 erteilte Pius XII. den Ortsbischöfen die Vollmacht, die Feier der Abendmessen auch werktags zu jeder Nachmittagsstunde zu gestatten, so oft das geistliche Wohl einer beachtlichen Gruppe der Gläubigen dies erforderte.
Infolge der Industrialisierung und Technisierung hat sich der Lebens- und Arbeitsrhythmus der Menschen derart geändert, daß ihnen auch der Zugang zur Eucharistiefeier in den Morgenstunden erschwert war.

Zu den wichtigsten Gründen, die dazu beigetragen haben, zählen wohl:
a) Der neue, anstrengende Arbeitsrhythmus im technischen Zeitalter, der oft auch den Sonntag einbezog.
b) Ein intensiveres Ausruhebedürfnis als Folge der schweren Arbeit und der gestreßten Lebensweise. Dieser Umstand führte zum weitverbreiteten Tourismus, den der wachsende Wohlstand und die rapide zunehmende Motorisierung noch mehr intensivierten.
c) Die Beschäftigung im Fremdenverkehr.
d) Der immer drängender werdende Priestermangel. Ein Priester war gezwungen, mehrere Gemeinden zu be-

[5] Sie ist in Rom und Gallien bezeugt; bei den Liurgikern und Kanonisten wird sie ausdrücklich als verbindlich bezeichnet.
[6] Amtsblatt Augsburg 52 (1942) 115 und 211.
[7] Amtsblatt Augsburg 52 (1942) 85.

treuen. Der Zeitpunkt des Meßbeginns geriet in manchen Gemeinden in die Mittagsstunden. Eine weitere Mehrung der Sonntagsmessen war aus psychischen, sachlichen und zeitlichen Gründen von seiten der Priester nicht mehr möglich. Es war weder möglich, allen Teilnehmern eine ihnen entsprechende Stunde anzubieten, noch konnte der Priester mit vollem geistigen Einsatz die vielen Messen am Sonntagmorgen feiern.
e) Zu erwähnen sind auch räumliche Nöte der kleinen Kirchen in den Ausflugsgebieten.

Auf der Suche nach pastoral verantwortlichen Notlösungen wurden die in aller Früh zelebrierten Messen für die Touristen in den Wartesälen der Bahnhöfe, auf dem Flughafen oder die Bergmessen in den Touristenzentren bekannt. Ein reiches Angebot an Sonntagsgottesdiensten gab es in den Autokapellen auf den Campingplätzen. Hinweisschilder mit der Gottesdienstordnung an den Ortseinfahrten, Bekanntmachungen in Hotels, Restaurants und an Tankstellen sollten die Touristen sowohl zum Gottesdienst zu einer ihnen passenden Stunde einladen, wie auch an die Sonntagspflicht erinnern. Eine pastoral vertretbare Lösung suchte man in der Ansetzung des Gottesdienstes zu einer günstigeren Stunde am Sonntagnachmittag oder -abend. Ein Gedanke belastete jedoch psychisch stets die Teilnehmer der Abendmesse: um jeden Preis die Sonntagspflicht zu erfüllen. Dieses bedrückende Bewußtsein, „ich muß noch zur Messe", trübte oft die Sonntagsfreude. So war die Sonntagsabendmesse eher ein Anhängsel, ein Schlußlicht des Tages. Dies richtete sich essentiell gegen den Sinn des Sonntags und verdunkelte dessen Ostergedanken.

Da die Sonntagabendmesse keine befriedigende Lösung darstellte, suchte man nach anderen Möglichkeiten. Den Weg erschlossen liturgiehistorische Untersuchungen. Man erinnerte an die jüdische Zeitrechnung. Nach antiker Zeitrechnung endete der Tag mit dem Sonnenuntergang. Die Neubesinnung führte zur Überzeugung, daß die Abendmesse eigentlich schon zum neuen Tag gehöre. Im Empfinden der Gläubigen bestand eine Erlebniseinheit zwischen dem Sonn-Abend und dem Sonn-Tag. Das Einläuten des Sonntags am Samstagabend, die 1. Vesper vor den Sonn- und Feiertagen hat im Bewußtsein des Volkes seit jeher auf die Zugehörigkeit des Samstagabends zum Sonntag hingewiesen. Bis zum Beginn des Mittelalters endete die Quatemberwoche jedesmal in der Nacht vom Samstag auf Sonntag mit einer Vollvigil. Die Meßfeier dieser Vigil galt schon für den Sonntag. Erst ab dem 7. Jh. begegnen wir eigenen Meßformularen für den Sonntag.[8]

Die pastorale Not wurde immer größer, die Stimmen wurden lauter. In der Verantwortung für das Heil der Gläubigen wandten sich die deutschen Bischöfe an die Ritenkongregation mit der Bitte um ein Indult, den Gläubigen ihrer Diözesen in dieser Notsituation die Vorabendmesse anbieten zu dürfen mit der Berechtigung, durch die Teilnahme die Sonntagspflicht zu erfüllen. Am 19. 10. 1965 gewährte die Konzilskongregation mit einem Reskript dem Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz die Vollmacht, für alle Diözesanbischöfe die Verlegung der Messe der Sonn- und Feiertage in Sonderfällen auf den Vorabend vornehmen zu dürfen. Für die Gläubigen wird in diesem Zusammenhang ein Indult erteilt, durch die Teilnahme an der Vorabendmesse auch die Sonntagspflicht erfüllen zu können. Die Diözesanbischöfe wurden auch bevollmächtigt, den Personenkreis und die Kirchen zu bestimmen, denen dieses Indult zukommen sollte. Bezugnehmend auf die angegebenen Gründe erteilte die Konzilskongregation die erbetene Vollmacht versuchsweise (ad experimentum) für 5 Jahre, mit dem Auftrag, diese Messen sonntäglich zu gestalten. Außerdem hat man den Bischöfen aufgegeben, Sorge zu tragen, daß die Gläubigen daran festhalten sollen, daß der eigentliche Tag des Herrn

[8] *J. A. Jungmann*, Missarum Sollemnia, Wien ^{5}1962 I 320—329.

der Sonntag sei. Die Reaktion auf diese Neubestimmung war unterschiedlich. In vielen Diözesen wurde dieses Indult begrüßt und freudig eingeführt.[9] Doch nicht überall hat man vorbehaltlos diese Neuerung angenommen. Es gab auch Gegenstimmen.[10]
Die ad experimentum erlaubte und eingeführte Vorabendmesse gewann in den Bistümern der Bundesrepublik schnell an Ansehen. Die Instruktion „Eucharisticum Mysterium" vom 25. 5. 1967 faßt die geltenden Regelungen für die Vorabendmesse zusammen und gestattet, diese mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhles in der ganzen Kirche am Vorabend des Sonntags oder des Feiertags als erste Sonntagsmesse zu feiern.
Bezugnehmend auf die durch die Ritenkongregation in der Instruktion „Eucharisticum Mysterium" Nr. 28 erteilten gesamtkirchlichen Vorschriften der Vorabendmesse von Sonn- und Feiertagen, erließen die deutsche Bischöfe auf ihrer Sitzung vom 4. bis 7. 3. 1968 die Richtlinien für die Feier der Vorabendmesse. Nach dreijähriger Erfahrung konnten die deutschen Bischöfe feststellen, daß sie sich bestens bewährt habe und seelsorglich die besten Dienste leistete. Aufgrund dieser Erfahrung konnten sie nunmehr übereinstimmend die Erlaubnis für die bislang befristete und an bestimmte Voraussetzungen geknüpfte Vollmacht, die Vorabendmesse als erste Sonntagsmesse auf unbegrenzte Zeit für alle Gläubigen zu gestatten, erbitten. Die Kongregation für den Klerus erteilte mit einem Reskript vom 21. 4. 1969 generell die erbetene Erlaubnis. Die Diözesanbischöfe gaben diese Verlängerung mit entsprechenden Ausführungsbestimmungen in ihren Amtsblättern bekannt.[11]
In Anlehnung an den Hinweis der Instruktion „Eucharisticum Mysterium" Nr. 28 und aufgrund der allgemeinen guten Erfahrungen mit der Vorabendmesse hat man sie unverzüglich in anderen Ländern des deutschen Sprachraumes eingeführt.[12]

II. Die Integration der Vorabendmesse in den Sonntag

1. Die Vorabendmesse als erste Sonntagsmesse

Die erteilte Vollmacht bleibt jedoch ein Ausnahmezustand. In echter pastoraler Not ent-

---

[9] Amtsblatt Augsburg 76 (1966) 253—254.

[10] Amtsblatt Trier 110 (1966) 185: Der Kapitelsvikar erklärt: „Die Feier der hl. Messe am Samstagabend als Erfüllung der Sonntagspflicht ist zwar gestattet, wir aber sind der Meinung, daß in unserem Bistum vorerst die notwendigen Voraussetzungen hierzu nicht gegeben sind. Deshalb haben wir nur in einigen Ausnahmefällen und nur für den einen oder den anderen Samstag von dieser Fakultät Gebrauch gemacht".

[11] Liturgisches Jahrbuch 18 (1968) 255—256.

[12] Siehe Amtsblatt Luxemburg 99 (1969) 24: Auf die Bitte des Bischofs von Luxemburg erteilte die Kongregation für den Klerus ein diesbezügliches Indult. Die Richtlinien zur Praxis der Vorabendmesse erließ der Bischof am 14. 12. 1968. Den Bestimmungen hat die Liturgiekommission eine interessante „Pastoralliturgische Notiz der Feier der Sonn- und Festtagsmesse am Vorabend" angeschlossen. Schweizerische Kirchenzeitung 137 (1969) 1907: Die schweizerischen Bischöfe treffen aufgrund der ihnen erteilten Vollmacht am 10. 3. 1969 eine einheitliche Regelung für alle Bistümer nach dem Beispiel der deutschen Bischöfe und eines Schreibens der Liturgischen Kommission Frankreichs. Im Begleitschreiben betonen die Bischöfe, daß die Kirche den Lebensgegebenheiten unter der gegenwärtigen Situation Rechnung tragen will; deshalb sollte die Notlage kollegial durch die Bischofskonferenz beurteilt werden.
Amtsblatt Graz—Seckau (1969) 86: Die österreichischen Bischöfe erhielten in einem Reskript der Kongregation für den Klerus vom 11. 3. 1969 die Vollmacht, die Vorabendmesse als erste Sonntagsmesse einzuführen. Man hat jedoch keine einheitliche Regelung für ganz Österreich getroffen, sondern laut Beschluß der Österreichischen Bischofskonferenz vom 6. 11. 1969 die Anwendung der Vollmacht den einzelnen Bischöfen übertragen, die gemäß den Nöten der eigenen Diözesen entsprechende Ausführungsbestimmungen erlassen sollten. Mit Schreiben der Kongregation für den Klerus von 27. 2. 1974 wurde die Vollmacht auf weitere fünf Jahre verlängert; eine neue Verlängerung auf fünf Jahre wurde am 8. 3. 1980 erteilt.
Amtsblatt Bozen—Brixen 7 (1971) 827: Nachdem in Italien schon für einige Diözesen die vorausgenommene Sonntagsfeier am Samstag erlaubt war, hat die Italienische Bischofskonferenz 1971 eine einheitliche Regelung der Vorabendmesse für ganz Italien getroffen.

standen, sollte die Vorabendmesse als Zugeständnis gewährt werden, um den Christen die Feier der Auferstehung am Tag des Herrn zu erleichtern. In vielen Gemeinden wurde sie zum festen Bestandteil der Gottesdienstordnung. Vielerorts kann man auf die Möglichkeit, schon am Samstagabend die Sonntagseucharistie zu feiern, nicht mehr verzichten. Viele Christen haben erfahren dürfen, daß es für sie vorteilhafter sei, an der vorgezogenen Sonntagsmesse teilzunehmen, als regelmäßig am Ende der Woche die Sonntagsabendmesse zu besuchen.
Die Liturgiker waren bemüht, der Vorabendmesse den Charakter der Sonntagsmesse zuzukennen. Als Norm gilt das Prinzip, die Vorabendmesse ist nur dann berechtigt, wenn ihre Beziehung zum Sonntag eindeutig ist. Der Römische Kalender hebt hervor, daß die Feier des Sonntags und der Festtage mit der Vesper am Vorabend beginnt. (*R. Kaczynski*, Enchiridion . . . liturgicae = EL 1274). Das Meßformular für die Vorabendmesse ist vom darauffolgenden Tage zu nehmen (EL 456). Die Instruktion Eucharisticum Mysterium Nr. 28 gibt die Anweisung, die Vorabendmesse sei so zu gestalten, wie es für die Sonntagsmesse vorgesehen ist, einschließlich der Homilie und des Gläubigengebetes. Die nunmehr für die Sonntagsfeier zwar fakultative, aber doch sehr empfehlenswerte Weihwasserweihe und -austeilung, sollte gemäß den Rubriken des Missale Romanum in der Messe des Sonntags wie auch in der Vorabendmesse vollzogen werden (Anhang I). Auch die bis zur Herausgabe des neuen Kirchenrechtsbuches geltende Regelung für den zweimaligen Kommunionempfang am selben Tage, erlaubte diesen für den Samstagvormittag und die Vorabendmesse, weil man sie schon als Sonntagsmesse betrachtete. Von Gläubigen, die mit der Vorabendmesse des Sonntags „beginnen", hören wir auch in der Instruktion Eucharisticum Mysterium Nr. 28.
Gemäß dem Reskript an den Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz vom 19. 10. 1965 sollten die Gläubigen unterwiesen werden, daß der Sonntag der „eigentliche für Gott bestimmte Tag" ist. Die Instruktion Eucharisticum Mysterium Nr. 28 und auch die den Vorsitzenden der Bischofskonferenzen erteilten Indulte wiederholen diese Forderung. Die Vorabendmesse ist also insofern zu rechtfertigen, als diese schon zum Sonntag gehört und als erste Sonntagsmesse betrachtet wird. Der Samstagabend wird heute stärker als Teil des Sonntags empfunden. Deswegen raten die Ausführungsbestimmungen, die Vorabendmesse zu möglichst später Stunde am Samstag anzusetzen, daß nach ihr eine Tätigkeit (nebenberufliche Beschäftigung, Stall-, Feld- und Gartenarbeit) nicht mehr ausgeführt werden kann, die einen psychologischen Bruch zwischen ihr und dem Sonntag verursachen könnte. Auch der Zeitpunkt des Beginns der Vorabendmesse sollte die Tatsache veranschaulichen: Die Vorabendmesse ist eine Sonntagsmesse. Manche Seelsorger bezeichnen sie in den Gottesdienstordnungen als erste Sonntagsmesse.
Wie willkommen die Vorabendmesse den Gläubigen ist, beweist eine durch *R. Bärenz* durchgeführte Umfrage nach dem günstigsten Zeitpunkt der Sonntagsmesse, der zufolge 42,5 % der Befragten sich für die Vorabendmesse entschieden, dagegen nur 9 % für die Sonntagsabendmesse.[13] Einige Seelsorger kamen anhand einer Umfrage zu einer ähnlichen Einsicht; das bewiesen auch die Zählungen der Sonntagsgottesdienstbesucher. Die Richtlinien der deutschen Bischöfe zur Einführung der Vorabendmesse weisen nachdrücklich darauf hin, daß diese Neuerung der Seelsorge einer Nacharbeit bedarf. Es bleibt ständige Aufgabe der Bischöfe und Seelsorger, in der Verkündigung zu erläu-

[13] *R. Bärenz*, Das Sonntagsgebot, München 1982, 129. Die Angaben sind nicht ganz eindeutig, da Bärenz die Herkunft der Befragten nicht angibt.

tern, daß durch die Einführung der Vorabendmesse die Feier des Sonntags als Tag der Auferstehung den Gläubigen unter den heutigen Umständen erleichtert werden soll. Führt die Vorabendmesse zur Festigung dieses Gedenkens, trägt sie dazu bei, diesen Charakter der österlichen festlichen Versammlung zu wahren, dann ist sie zu begrüßen und verdient Unterstützung. Das Festhalten der Gläubigen am Sonntag, auch unter geänderten gesellschaftlichen Verhältnissen, die hier und da aufgrund verschiedener politischer oder ökumenischer Zwänge schon eingetreten sind und morgen vielleicht aufgrund anderer Zwänge den Lebensrhythmus der Christen nicht mehr berücksichtigen werden wollen, erfordert die permanente Verkündigung, daß auch in einer säkularisierten Welt die Auferstehung der Punkt ist, an dem unser Glaube ansetzt und seinen Sinn erhält (1 Kor 15,17).
Im Synodalbeschluß der gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer fällt auf, daß sie immer wieder darauf pocht, daß die Seelsorger in der Verkündigung nicht auf die äußere Gesetzesverpflichtung bei der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst verweisen, sondern die Feier des Sonntags aus dem Glauben an die Auferstehung begründen sollten. Da die Sonntagseucharistiefeier zu den wesentlichen Lebensgesetzen der kirchlichen Gemeinschaft gehört, ist jeder Gläubige gehalten, wo immer das nur möglich ist, an der Messe teilzunehmen.

In der Verkündigung hat man seit dem Mittelalter daran festgehalten, daß jedes einzelne verschuldete Wegbleiben vom Sonntagsgottesdienst eine schwere Sünde war. Demgegenüber ist sicher die Gewohnheit, dem Sonntagsgottesdienst fernzubleiben, ein schwerer Verstoß gegen die Gemeinschaft, der im Bußgericht viel schwerer behandelt werden müßte, als es gemeinhin geschieht. Die Vorabendmesse ist eine Chance, dieser Verpflichtung leichter nachzukommen.[14]

2. Die Vorabendmesse als Zeichen der Einheit

Die Kirche hat den Auftrag, für alle Menschen ein sichtbares Zeichen der Einheit zu sein (Kirche 9). Im Herrenmahl, in der Sonntagseucharistie, in der sich die Gläubigen aller Schichten und Altersstufen versammeln, wird diese Einheit zeichenhaft besonders sichtbar und wirksam (Euch. Myst. 8). Will die Vorabendmesse dem Sinn der Sonntagseucharistiefeier entsprechen, muß sie auch diese Einheit fördern und aufbauen. Dies kann erreicht werden durch ihre sonntägliche Gestaltung.[15]
Die Einführung der Vorabendmesse darf die Pfarrgemeinschaft nicht zersplittern und auch nicht nur auf die Mehrung der Gottesdienste zielen. Sie sollte nur dort gestattet werden, wo diese Einheit gewahrt bleibt. Wegen der Wichtigkeit dieser pastoralen Neuerung muß sie ein in kollegialer Verantwortung getragenes Vorgehen sein.
Eine unnötige Mehrung der Gottesdienste soll unbedingt vermieden werden. Aus der Sicht der seelsorglichen Notwendigkeit heraus soll entschieden werden, ob bei Einführung der Vorabendmesse eine Früh- oder Abendmesse des Sonntags ausfallen könnte. In manchen Gemeinden ist das gerechtfertigt. Es wird aber auch viele Gemeinden, be-

[14] Obwohl der Paschagedanke sehr wichtig ist, sollte man das schwindende Pflichtbewußtsein nicht stillschweigend übergehen. Das Pflichtgefühl war einst die Zierde unseres Volkes. Man sollte es heuer wieder den Christen mehr einschärfen. W. Zauner sagt dazu, „man sollte zwar die Christen nicht nur am Kirchenbesuch erkennen, aber wenigstens daran!"

[15] Die Verwendung des Meßformulars vom folgenden Tage, die Homilie, das Gläubigengebet. In der Vorabendmesse sollen auch die sonntäglichen Verkündigungen verlautbart werden. Bezugnehmend auf die Zwecksonntage sind in der Vorabendmesse die Hirtenbriefe zu verlesen, die Kollekten einzusammeln, die Sonntagsmeßbesucher zu zählen, das Weihwasser auszuteilen, das Glockengeläute soll die Gläubigen nach sonntäglichem Brauch einladen.

sonders in ländlichen Gebieten, geben, wo die Frühmesse beibehalten werden sollte.[16] Die gemeinsame Synode der deutschen Bistümer hat bestimmt, daß ein Priester am Sonntag einschließlich der Vorabendmesse nur drei hl. Messen feiern darf. Der neue Codex bestimmt: „Wenn Priestermangel besteht, kann der Ortsordinarius zugestehen, daß Priester aus gerechtem Grund zweimal am Tag, ja sogar, wenn eine seelsorgliche Notlage dies erfordert, an Sonntagen und gebotenen Feiertagen auch dreimal zelebrieren" (can. 905 § 2 CIC/1983). Die Einschränkung der Würzburger Synode, daß der Priester unter Einschluß der Vorabendmesse nur insgesamt drei Sonntagsmessen feiern darf, findet hier keine Berücksichtigung mehr. Der Generalvikar von Fulda verweist im Schreiben vom 14. 11. 1977 darauf, daß eine übertriebene Einschätzung pastoraler Notwendigkeit zu einer nicht verantwortbaren Häufung von Eucharistiefeiern geführt hat.[17]

Um das sichtbare Zeichen der Einheit zu wahren, hat man jahrhundertelang an dem Prinzip der nur einzigen Messe am Sonntag in der Pfarrgemeinde festgehalten, auch wenn dadurch viele Gläubige nicht zum Gottesdienst kommen konnten. Man war eher geneigt, die Gläubigen vom Gottesdienstbesuch zu entschuldigen, als das Zeichen der Einheit preiszugeben. Erst später hat man, gezwungen durch die pastorale Notwendigkeit, dieses Prinzip der Einzigkeit der Sonntagseucharistie aufgegeben. Leo der Große bestimmte deshalb, man sollte den neuen Verhältnissen entsprechend so oft die Eucharistie feiern, wie die Kirche sich mit Gläubigen fülle. Pastoral verantwortlich ist auch heute das Prinzip, soviele hl. Messen zu feiern, wie es die Teilnehmerzahl erfordert.

Meßfeiern am Samstagnachmittag[18]

Dem Sinn als sonntägliche Versammlung widersprechen die Braut- und Totenmessen wie auch andere hl. Messen aus besonderen Anlässen (partikulare Gruppen, Jubiläumsfeiern) am Samstagnachmittag. Die seelsorgliche Erfahrung lehrt, daß Teilnehmer der Hochzeitsfeiern an der Sonntagseucharistie nicht mehr teilnehmen. Eine Trauung am Samstagnachmittag beeinträchtigt auch die Beichtgelegenheit. Vom liturgischen Standpunkt läßt sich eine solche hl. Messe wohl kaum als Sonntagsgottesdienst gestalten (Homilie, Fürbitten usw.). Die Schweizer Konferenz der General- und Bischofsvikare hat am 21. 1. 1976 — ungeachtet der liturgischen Postulate — die Feier der Vorabendmesse den ganzen Samstagnachmittag gestattet.

Es ergeben sich folgende Entwicklungen in der Praxis:

a) Die Samstagnachmittagstrauungen sind immer mehr in Übung gekommen. Junge Menschen können für die Wahl dieser Tageszeit — aus ihrer Sicht — oft überzeugende Argumente vorbringen. Wie ist das zu bewerten?

Das Ideal wäre es, mit Rücksicht auf die theologisch-pastorale Bedeutung des Sonntags, am Samstagnachmittag keine Trauung zu feiern. Getragen von dieser Sorge gestatten die Ordinariatsbestimmungen die Brautmesse grundsätzlich nur bis 15 Uhr, um die Beichtgelegenheit und die Vorabendmesse nicht zu beeinträchtigen. Im Münsterland

---

[16] Man empfiehlt auch in Pfarrgemeinden mit einem Priester in der Regel die Samstagfrühmesse ausfallen zu lassen. Man möchte durch diese Anregung die Belastbarkeit der Priester nicht überfordern (Vgl. Amtsblatt Fulda 93 (1977) 72; Schweizerische Kirchenzeitung 137 (1969) 191). Überzeugend scheint diese Empfehlung nicht zu sein. Der Priester sollte eher andere Beschäftigungen im Laufe des Samstages zurückstellen.

[17] Amtsblatt Fulda 93 (1977) 72.

[18] *Th. Maas-Ewerd*, Meßfeier am Samstagnachmittag, in: Anzeiger für die Seelsorge 91 (1982) 205—208.

hat man mit dem Vorschlag, die Brautmessen schon am Freitagnachmittag anzusetzen, gute Erfahrungen gemacht.[19]

b) Das Seelenamt am Samstagnachmittag ist selten. Die Gläubigen der Dorfgemeinden wünschen die Beerdigung, falls sie am Samstag stattfinden muß, am Vormittag. In Städten haben die Bestattungsinstitute Beerdigungen am Samstag abgeschafft.

c) Es kann durchaus vorkommen, daß pastorale Gründe es erfordern, Sonderwünschen für Gottesdienste am Samstagnachmittag stattzugeben, z. B. wenn partikulare Gruppen in der Pfarrgemeinde, die aus bestimmten Anlässen ihre Zusammenkünfte am Samstagnachmittag veranstalten, als „Krönung" ihres Treffens die Eucharistiefeier wünschen. Eine solche Initiative der Gläubigen ist zu begrüßen; allerdings sollte man auch hier eine pastoral vertretbare Lösung finden, die zum Aufbau der Pfarrgemeinschaft führt. Man sollte dieses Anliegen in den Sonntagsgottesdienst am Tage oder der Vorabendmesse integrieren. Beachtenswert ist die Stellungnahme des Münsteraner Priesterrates zur Eucharistiefeier bei familiären Anlässen und kleinerer Gruppen am Samstagnachmittag.[20]

d) Nicht selten veranstalten Vereine ihre Jubiläumsfeiern, die übers ganze Wochenende dauern, mit Teilnahme eines sehr beachtlichen Teiles der Pfarrgemeinde. Solche Feiern dehnen sich oft bis in die späte Nacht oder sogar bis in den frühen Morgen aus. Es besteht in diesem Fall kaum Hoffnung, daß auch sonst eifrige Christen, die daran teilnehmen, in den Sonntagsgottesdienst kommen. Lassen sich Festgottesdienste bei solchen Feiern nicht am Sonntag abhalten, was man sicher sehr eindringlich anstreben sollte, wäre es ratsam, sie als Zeltgottesdienste, sogar unter Umgehung der Pfarrkirche, zu feiern.

e) Der akute Priestermangel kann auch dazu führen, daß es in manchen Gemeinden nicht mehr möglich ist, jeden Sonntag die Eucharistie zu feiern. Auffallend viele Bestimmungen erwähnen als aktuellen Zustand die Eucharistiefeier alle 14 Tage. Kann aus berechtigten Gründen die Eucharistiefeier nicht mehr jeden Sonntag stattfinden, sollte man es unbedingt verhindern, am Sonntag eine Leere aufkommen zu lassen. Die beste, wenn auch nicht befriedigende Ersatzmöglichkeit ist die Einführung der Vorabendmesse als einzige Sonntagsmesse. Erfahrene Seelsorger halten sie abwechselnd in den Kirchen ihrer Pfarrgemeinde. Bei den heutigen Informationsmöglichkeiten sollte es dabei keine Verwirrung geben. Da auch bei einer solchen Lösung am Sonntag eine Leere entsteht, sollte die Kirche das Potential der Laienkräfte intensiver nützen. An den, von der gemeinsamen Synode mutig angeratenen, priesterlosen Wortgottesdiensten am Sonntag führt wohl in manchen Gemeinden kein Weg vorbei. Die hl. Messe ist gewiß nicht die einzige Zelebration der Kirche, deshalb müßte es notfalls neben ihr einen „Kranz von weniger hochkarätigen Gottesdiensten geben" (Gottesdienst [1984] 51).

Angesichts des pastoralen Notstandes eines Sonntags ohne Eucharistiefeier geben die Bischöfe einige Ratschläge, die sich auch auf die Pfarrgemeinden beziehen, die nur die Vorabendmesse als Sonntagsmesse haben, wie man durch verstärktes Engagement des ganzen Gottesvolkes die gottesdienstliche Vielfalt in der Seelsorge lebendig werden lassen kann.[21]

---

[19] Pfarramtsblatt 1979 Nr. 90.

[20] Ebd.

[21] Vgl. *A. Schilson*, Notlösungen sind oft Fehllösungen, in: Theologisch-praktische Quartalschrift 128 (1980) 113—125; *L. Scheffczyk*, Religiöser Ersatz für die Sonntagsmesse? In: Rheinischer Merkur 29 , Nr. 11 (1974) 31; Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg 38 (1983) 22/1634.

a) Der Augsburger Bischof regte am 6. 12. 1983 seine Dekane an, den Seelsorgern ihres Zirkels einzuschär-

III. Die Vorabendmesse als Dienst am Menschen

1. Die Vorabendmesse und der Aufbau der Familie[22]

Die Familie als Gemeinschaft ist heute in ihrer Existenz ernsthaft gefährdet. Die Familienmitglieder finden kaum noch Gelegenheit, sich als Gemeinschaft zu erfahren. Diesen Mangel soll der Sonntag ausgleichen. Man will ihn unbedingt als freien Tag haben, frei von Arbeit, Schule und jeglichen Zwängen, sogar von religiösen Verpflichtungen. Früher war der Sonntag der Tag der Muße und der Feier. Alles war getragen von der christlichen Sonntagskultur, die auch die Mühen der neuen Woche prägte.
Heute gelten für den Ablauf des Sonntags andere Gesetzmäßigkeiten.

Dazu einige Beispiele:
a) Wollten früher Eltern kleiner Kinder dem Sonntagsgottesdienst beiwohnen, mußten sie sich oft in aller Frühe in Klosterkirchen außerhalb der Pfarrgemeinde begeben.
b) Hausfrauen, die das Mittagessen vorzubereiten haben, finden in der Vorabendmesse ein hilfreiches Entgegenkommen. In aller Ruhe können sie sich der Arbeit am Herd widmen. Zusätzlich haben sie die Möglichkeit, den Ablauf der Sonntagsmesse im Radio zu verfolgen.
c) Ist ein angekündigter Besuch eingetroffen, ermöglicht die Vorabendmesse trotzdem die Erfüllung der Sonntagspflicht.
d) Mit Rücksicht auf die in unserem Bereich nicht seltenen konfessionsverschiedenen Ehen, in denen der nichtkatholische Partner den Gottesdienstbesuch in der eigenen Konfessionskirche nicht mehr pflegt, dennoch aber an diesem Tag Familiengemeinschaft erfahren möchte, bietet die Vorabendmesse dem katholischen Partner Gelegenheit die Sonntagseucharistie zu feiern.
e) Auch ein Ausruhen am Sonntag ist dem Christen gestattet. Wer bewußt aus diesem Grund die Vorabendmesse besucht, um sich nach einer strapaziösen Arbeitswoche einmal genügend ausschlafen zu können, verdient auch eine positive Einschätzung.
f) Dient der Ausflug dem Zusammenhalt der Familie, dann sollte auch diese Form der Sonntagsmuße durch die Vorabendmesse gefördert werden.
g) Jeder andere wichtige und vernünftige Grund, der zur Förderung des Familienaufbaues beiträgt, rechtfertigt die Teilnahme an der Vorabendmesse.

Die ausschließliche Teilnahme an der Vorabendmesse sollte nicht zum Normalfall werden. Bedenken gegen die Vorabendmesse scheinen berechtigt, wenn man an ihr nur teilnimmt, um die Sonntagspflicht zu erfüllen und um dann einen freien Tag zu haben.

2. Die Vorabendmesse und die Verherrlichung Gottes in der Freizeit

Die Instruktion Eucharisticum Mysterium Nr. 25 fordert die Unterstützung jeglicher Bestrebungen, die daraufhin zielen, den Sonntag zum Tag der Freude und Muße zu machen (vgl. Liturgie 106). Hier kann die Vorabendmesse gute Dienste leisten.
Unsere Zeit steht dem Phänomen der wachsenden Freizeit (35 Stundenwoche) und des

---

fen, daß in solchen Pfarrgemeinden am Sonntag wenigstens ein priesterloser Wortgottesdienst, eine Laudes oder Vesper oder Rosenkranz oder eine andere Andacht gefeiert wird, damit die Gläubigen sich am Sonntag als österliche Gemeinschaft erfahren.
b) Das neue Gesetzbuch der Kirche empfiehlt den Gläubigen, die am Sonntag wegen Fehlens eines Priesters oder aus anderen schwerwiegenden Gründen die Eucharistiefeier nicht mitfeiern können, die Teilnahme an einem priesterlosen Wortgottesdienst in der Pfarrkirche oder an einem anderen geheiligten Ort, oder auch daß sie sich eine entsprechende Zeit lang dem persönlichen Gebet, dem Gebet in der Familie oder in Familienkreisen widmen (can. 1248 § 2).
c) Es wäre auch eine durch den Pfarrgemeinderat oder durch andere kirchliche Gruppen organisierte religiöse Veranstaltung, z. B. eine Adventsfeier, ein Seniorentreff oder ein Ausflug in eine Wallfahrtskapelle denkbar.

[22] Vgl. *W. Zauner*, Die Feier des Sonntags als Katechese für die Gesellschaft, in: *J. Wiener/H. Erharter* (Hg.), Gemeindekatechese, Wien 1981, 55—64; *P. Neysters*, Die Feier des Sonntags in der Familie, in: Lebendige Seelsorge 33 (1982) 279—282.

damit verbundenen Tourismus gegenüber.[23] Dieser Kairos ist ein Anruf an die Kirche, sich dieser Aufgabe in der Touristenseelsorge zu stellen. Das kirchliche Lehramt hat vor diesem Phänomen nicht die Augen verschlossen, sondern wollte dem wandernden und reisenden Christen wegweisend und helfend zur Seite stehen (Paul VI: L'Osservatore Romano vom 13. 12. 64). Auf die Gefahren, die der Tourismus dem christlichen Leben bringt, weisen Pius XII. und Johannes XXIII. hin und warnen vor der Entheiligung des Sonntags.

Diesem allgemeinen Phänomen entgegenkommend fordert das 2. Vatikanum die Gläubigen auf, einen gesunden Tourismus zu pflegen: „Die Freizeit benutze man zur Bereicherung des Geistes, zur Stärkung der Gesundheit der Seele und des Leibes". Die im Sinn des Direktoriums für die Touristen „Peregrinans in terra" veröffentlichten österreichischen Richtlinien heben hervor, daß die Gäste der Fremdenverkehrsgebiete als Mitglieder des Gottesvolkes überall, an jedem Ort Anspruch haben auf den Dienst der Kirche. Kardinal Döpfner verweist in einem „Gästebrief an die Touristen" auf die Gemeinschaftseucharistie am Sonntag als eine Selbstverständlichkeit der Christen.[24] Paul VI. meinte: „Auf die Bewegung der modernen Welt muß eine pastorale Beweglichkeit der Kirche antworten" (AAS 1973, 391). Die Kirche hat dementsprechende pastorale Initiativen ergriffen:

a) Das Dekret über das Laienapostolat betont, daß es Aufgabe der Laien sei „überall auf Erden Zeugnis für Christus abzulegen" (Laienapostolat 3). Es richtet an die Christen eine eindringliche Mahnung: „Wer aber auf Reisen ist . . . soll bedenken, daß er überall auch wandernder Bote Christi ist, er soll sich als solcher auch in der Tat verhalten" (Laienapostolat 14). Kraft zu einem glaubwürdigen Zeugnis für Christus kann der Gläubige aus der Eucharistiefeier schöpfen, deshalb muß ihm die Teilnahme in der Sonntagseucharistie, am Tage oder am Vorabend, ermöglicht oder erleichtert werden.

b) Paul VI. schärft den Seelsorgern die Pflicht ein, die Gläubigen auf den Tourismus in rechter Weise vorzubereiten, „damit sie als überzeugte Christen den guten Sauerteig in der Masse bilden" (L'Osservatore Romano 24.1963). Die Sonntagseucharistie, am Vorabend oder am Tage, ist ihnen hierzu eine Hilfe.

c) In Touristenzentren sollte man unter Anwendung von genauen Statistiken prüfen, ob es angebracht sei, die Sonntagsmesse schon auf den Vorabend zu verlegen.

d) Auf Campingplätzen soll an Sonn- und Feiertagen eine Meßfeier stattfinden, eventuell unter Einsatz von Kapellenwagen. Der Zeitpunkt für den Sonntag oder Vorabend sollte auch hier erst getestet werden.

e) Die Teilnahme an der Eucharistiefeier befähigt auch, den Missionsauftrag der Christen zu erfüllen. Das Direktorium hebt hervor: „Darüber hinaus wird der Christ durch die Teilnahme an der Eucharistiefeier den Emmausjüngern ähnlich (Lk 24, 13-32) und so auf seiner Reise all den Menschen, die ihn begleiten und ihm begegnen oder denen er dient, als Bruder in Christus begegnen".

---

[23] *H. C. Artmann*, Med ana schwoazzn Dintn, Salzburg 1958, 66: Die Impression eines Sommersonntages in der Großstadt in den 50er Jahren beschreibt der Wiener Dichter H. C. Artmann folgenderweise: „Ausgestorbene Straßen, geschlossene Gaststätten, heruntergelassene Jalousien, hin und wieder eine Wohnung, in der, wie man aus dem heraustönenden Rundfunkprogramm entnehmen kann, alte Menschen, die offenbar niemand aus der Stadt mitgenommen hat, die Trostlosigkeit des Feiertages überdauern". Das Bild hat sich in den letzten Jahren unverändert auf das ganze Wochenende erweitert.

[24] *Julius Kard. Döpfner*, Päpstliche und konziliare Dokumente über den Tourismus, in: *R. Bleistein*, Tourismus Pastoral, Würzburg 1973, 34—52.

f) In den Ausflugsgebieten sollte werktags eine hl. Messe mit Homilie für die Touristen gefeiert werden, die am Sonntag die Eucharistiefeier versäumt haben. Es dürfte aber keinesfalls zum Normalfall werden, daß die Gläubigen, die am Sonntag einen Ausflug unternehmen, ihre Sonntagspflicht auf einen Wochentag verlegen.
g) Anregend wirkt gewiß das Beispiel jener Christen, die aus Pflichtbewußtsein an der Vorabendmesse teilnehmen, dann aber bei ihren Unternehmungen am Sonntag eine Kirche zum persönlichen Gebet, zur Schriftlesung und Meditation aufsuchen.

IV. Schlußfolgerungen

1. Die Vorabendmesse ist zu begrüßen als gut bewährte Möglichkeit, in den heutigen Lebensverhältnissen die Gemeinschaftseucharistie zu feiern. Der um die vorweggenommene erste Sonntagsmesse verlängerte Sonntag, eingebettet in das ausgedehnte Wochenende, entspricht den Erwartungen der Gläubigen, da ihnen in ihren verschiedenen Lebenssituationen dadurch die Feier des Sonntags erleichtert wird. Sie wünschen daher übereinstimmend, die Vorabendmesse solle erhalten bleiben.
2. Bei allen befürwortenden Gründen bleibt die Vorabendmesse doch, auch im Empfinden der Gläubigen, eine Notlösung.
3. Die Vorabendmesse muß in den Sonntag integriert werden. Dem dient die gleiche äußere Gestalt mit allen verfügbaren Mitteln. Wichtiger scheint die innere Integration zu sein, das Eindringen in das Bewußtsein der Gläubigen durch die Hinführung zum Verständnis, daß der Sonntag mit der Vorabendmesse beginnt.
4. Um ein falsches Verständnis der Vorabendmesse zu verhindern, bedarf sie einer ständigen Nacharbeit in der Verkündigung und Katechese, die den Sinn der Vorabendmesse aufzeigt und auf die Zugehörigkeit zum Sonntag hinweist.
5. Von einer ständigen Teilnahme nur an der Vorabendmesse aus Gewohnheit oder Bequemlichkeit ist abzuraten, da dies bei einzelnen (Kindern, Jugendlichen, Hausfrauen) zur Entfremdung vom Sonntag führt.
6. In der Zeit des Schwindens des Pflichtbewußtseins sollte die Sonntagspflicht der Christen kräftiger betont werden.
7. Wo die Vorabendmesse als einzige Sonntagsmesse eingeführt wurde, muß die am Sonntag entstandene Leere durch vielfältige priesterlose Gottesdienste ausgefüllt werden. Besonders begrüßenswert sind die entsprechenden Ratschläge der Bischöfe, die aber noch ausgeweitet werden sollen.
8. Christen, die an der Teilnahme der Sonntagseucharistie verhindert sind, sollten angeregt werden, an einem Werktag eine hl. Messe mitzufeiern, die sonntäglich gestaltet sein soll. Die Teilnehmer an der Sonntagseucharistie gedenken in der Gemeinschaftsfeier der absenten Mitchristen und empfehlen sie stellvertretend Gott.
9. Die Vorabendmesse ist eine willkommene pastorale Maßnahme im Dienst der Menschen. Sie hilft ihnen die Osterfreude der Sonntagseucharistie in Familie und Freizeit zu tragen und dort Diener der Freude zu sein.
10. Urlauber und Wochenendtouristen erfüllen, gestärkt durch die Sonntagseucharistie am Vorabend oder am Tage, auf allen ihren Wegen den Osterauftrag, Bote Christi zu sein.
11. Die Osterfreude der Sonntagseucharistie in der Pfarrkirche wird auch sein Echo in der Hauskirche, in der Familie finden.
12. Die Vorabendmesse dürfte auch die Teilnahme der Christen am gesellschaftlichen Leben der politischen Gemeinde begünstigen.

WILHELM ZAUNER

Lob der Neugierde

Eine Bußpredigt zu Joh 1, 19—42

Ich habe lange darüber nachgedacht, wie man das dunkle, unangenehme Wort „Buße" in die Sprache der Menschen von heute übersetzen könnte; wie man das, was auch die Kirche oft nur als Abkehr von der Sünde, als Sühneleistung und Wiedergutmachung verkündet, wieder in seiner ursprünglichen und vollen Bedeutung zur Sprache bringen könnte. Da dachte ich mir, man müßte vielleicht von der Neugierde reden, ja geradezu ein „Lob der Neugierde" verkünden. Ich meine selbstverständlich damit nicht das indiskrete Verhalten eines Menschen, der an Türen horcht oder Briefe liest, die nicht für ihn bestimmt sind.

Nein, ich meine die herrliche Neugierde der zwei jungen Männer, von denen im Johannesevangelium (1,35—39) die Rede ist, von Andreas und Johannes. Sie sind nicht zu irgendeinem der vielen jüdischen Wanderlehrer in die Schule gegangen. Sie haben sich dem Täufer Johannes angeschlossen, der ganz anders war als jene, ein richtiger „Neuer"; ein strenger Mann, bei dem man das Beten und Fasten lernen konnte, der sich selbst nicht geschont hat und auch von seinen Schülern mehr als alle anderen verlangte. Eine stille Hoffnung ist in ihnen erwacht: Wird er uns vielleicht retten aus der verfahrenen wirtschaftlichen, politischen und religiösen Situation unseres Landes? Wird er uns jungen Menschen eine Zukunft geben können? Ist er vielleicht gar der große Eine, auf den sie alle warten und den sie nur mit verschlüsselten Worten nennen: Menschensohn, Messias, Lamm Gottes?

Sie waren recht froh, daß eine Gesandtschaft aus Jerusalem kam und bei Johannes anfragte: „Wer bist du?" Doch dann kam auch für sie die große Enttäuschung. Johannes antwortete: „Ich bin nicht der Messias" (Joh 1,19—20). Er war also nicht der ganz Neue, wie sie gehofft hatten.

„Am Tag darauf", so heißt es im Evangelium, „stand Johannes wieder dort, und zwei seiner Jünger standen bei ihm. Als Jesus vorüberging, richtete Johannes seinen Blick auf ihn und sagte: Seht, das Lamm Gottes!" (Joh 1,35—36). — Da packt die beiden eine ungeheure Neugierde. Sie gehen Jesus nach, bis er sich umdreht und sie fragt: „Was sucht ihr?" Mit einem Gemisch unbefangener Frische und Verlegenheit fragen sie ihn etwas, was sie eigentlich gar nicht so stark interessiert, nämlich, wo er gerade sein Quartier hat. Sie wollen natürlich wissen, wer er ist und was er ihnen zu sagen hat, und nicht wo er übernachtet hat. — Doch darum lobe ich ja die Neugierde: wenn man sie nur hat; wenn man sich nur nach dem Neuen zu fragen traut, und sei es noch so ungeschickt. Irgendwie geht es dann schon weiter. Siehe da: Jesus lädt sie ein, „und sie sahen, wo er gerade wohnte". Freilich haben die zwei jungen Neugierigen nicht allzuviel begriffen. Sie können nichts von dem Gespräch mitteilen, das er mit ihnen geführt hat. Später wissen sie nur noch, daß sie jenen Tag bei ihm geblieben waren, und daß es um die zehnte Stunde war, da sie ihm begegnet sind. Doch diese erste Begegnung machte sie erst recht neugierig, und sie machten immer auch andere neugierig. Sie brachten ihre Brüder und ihre Freunde zu ihm.

Damit hat für sie alle ein neues Leben angefangen, und zwar ein wirklich neues. „Sie verließen alles und folgten ihm nach", lesen wir wiederholt in den Evangelien. Es dürfte ihnen gar nicht sehr schwer gefallen sein. Ihnen war wohl zumute wie einem, der zufällig

in einem Acker einen großen Schatz gefunden hat. Erst hielt er ihn geheim; „dann ging er in seiner Freude hin und verkaufte alles, was er besaß, um jenen Acker zu kaufen" (Mt 13,44).

Das ist es also, was die ersten drei Evangelien meinen, wenn sie von Umkehr und Umdenken sprechen. Da ist zunächst noch gar nicht die Rede von Sünde und Schuld.

Da heißt es noch nicht: Legt das Schlechte ab und tut das Gute! Es heißt einfach: „Angekommen ist das Reich Gottes; bekehrt euch" (Mk 1,15) — d. h.: Interessiert euch dafür! Seid doch ein bißchen neugierig! Stellt die vielen Dinge, die ihr im Kopf habt, großherzig zurück und denkt an das, was jetzt wichtiger ist. Das Reich Gottes steht in der Person Jesu Christi mitten unter euch: So schaut doch wenigstens hin! Glaubt, daß es eine Zukunft gibt für euch, ja für euch alle; eine Zukunft, die nicht nur die Vergangenheit fortschreibt und das ewig Gestrige ein wenig aufpoliert. Glaubt, daß mit euch alles anders, alles neu werden kann.

Es kann nur zur Verzweiflung führen, wenn einer meint: Mit mir wird doch nichts mehr anders. Ich habe meine Grenzen und Fehler eingesehen und mich damit abgefunden. — Es ist aber auch schlimm, wenn wir voneinander nichts mehr erwarten und einander nichts Neues mehr zutrauen. Viele sagen: Es kann nur schlechter werden mit uns allen. Es hat sich doch längst gezeigt, daß der Mensch dem Menschen ein Wolf ist; daß es die Gerechtigkeit auf Erden nicht gibt; daß wir nicht einmal den Hunger aus der Welt schaffen können und daß es keinen Frieden geben wird.

Da lobe ich mir die Neugierigen, jene unverdrossenen und frischen Menschen, die sich sagen: Suchen wir nur weiter auf unserem kleinen Feld; eines Tages werden wir darin einen Schatz finden. Ich lobe die Neugierigen, die sich durchfragen: „Wo wohnst du heute?" Die zu jenen gehören möchten, die einfach hinter Jesus hergehen wie Andreas und Johannes und deren Freunde und wie so viele Millionen Menschen seither. Wir sollten uns freuen an den Kindern und den jungen Menschen, die noch eine gesunde Neugierde haben! Als Christ muß man wohl ein Leben lang begierig darauf sein, das wirklich Neue zu finden. Vielleicht gelingt es uns, am Ende unserer Tage zu sagen, was mein Freund Ferdinand Klostermann im 76. Lebensjahr vor seinem Tod (1982) gesagt hat: „Jetzt freue ich mich aber auf das Sterben; ich bin schon so neugierig."

EGON KAPELLARI

Das Bild des Glaubens

Das Schauen ist in der biblischen Sprache der Vollendung zugeordnet. Und doch brauchen wir unterwegs schon Bilder, die das verwirrend Eindringende ordnen. Die ganze menschliche und kunstgeschichtliche Entwicklung im Blick, führt der Autor (Bischof von Gurk-Klagenfurt) zu *dem* Bild des Glaubens heran: Jesus Christus. In ihm einen und binden sich die vielen religiösen Bilder; er besteht die „Zerreißprobe vor der Weltvernunft" (H. U. v. Balthasar). „Christus aber ist das Ende" (Hölderlin). Das Bild von Christus als Bild des Glaubens ist im Ausweis der Geschichte ein tausendfaches. Die Nähe des Bischofs zu aktiven Künstlern ergibt lebendige Randbemerkungen. (Redaktion)

Im Horizont der Bibel liegt das Gewicht der Existenz mehr auf dem Hören als auf dem Schauen. Wenn der Grieche Anaxagoras sich in der Welt als zum Schauen berufen fühlt, dann wäre der exemplarische Christ einer, der vornehmlich zum Hören da ist; der unter eschatologischem Vorbehalt Irdisches anschauend diese Zeit des Glaubens und nicht des Schauens zubringt und hofft, in ewiger Vollendung über das Hören hinaus zum Schauen, zur ewigen Anschauung Gottes, zur „visio beatifica" zu gelangen.
Über dieses Schauen jenseits der individuellen und kollektiven Geschichte hat Augustinus im letzten Buch von „De Civitate Dei" mit großer Kraft der Sprache aus gläubiger Phantasie heraus gesagt, es werde darin die geheime Mathematik der Schöpfung offenbar werden. Wörtlich heißt es da:

„. . . alle das Ebenmaß des Leibes begründenden, äußerlich und innerlich wirksamen Zahlenverhältnisse werden nicht mehr verborgen sein, sondern nebst all dem anderen Großen und Wunderbaren, das dort den Blicken sich dartut, die vernünftigen Geister voll Entzücken über die vernunftdurchwaltete Schönheit zum Lobe des großen Künstlers (Gott) entflammen.
. . . Da wird in Erfüllung gehen (was gesagt ist): Seid stille und erkennt, daß ich Gott bin. Und dann werden wir stille sein und erkennen, daß er Gott ist. Und wir werden schauen, schauen und lieben, lieben und loben. Und das ist wahrlich der große Sabbat, der keinen Abend hat; den der Herr bei der Weltschöpfung aus den anderen Tagen heraushob . . . Das ist's, was dereinst sein wird an jenem Ende ohne Ende."[1]

Es gibt freilich schon unterwegs zu dieser erhofften Vollendung für den Christen ungeheuer viel und verwirrend Gegensätzliches zu schauen: einmal die Welt als Schöpfung; das, was Gott nach dem Zeugnis der Genesis angeschaut hat und sah, daß es gut, sehr gut, war. Und dann das andere, das der Mensch verdorben hat und um dessentwillen es — wieder nach dem Zeugnis der Genesis — Gott reute, die Erde erschaffen zu haben. Verwirrend vielfältig und widersprüchlich ist schon das als Natur, zumeist freilich schon als Natur aus zweiter Hand, Vorgegebene. Da ist einmal Natur als das Schöne, das Marie Luise Kaschnitz in ihrem großen Theodizeegedicht „Tutzinger Gedichtkreis" Gott als von ihm Gemachtes in Erinnerung ruft: Rose und Rittersporn, Pappellaubsilbern stehend im Windsturz, der Schuppenglanz der Fische, das seltsame Auge des Zickleins, das schöne pestgefleckte Ahornblatt und die Windharfe singend in den Bäumen.[2] Da ist Natur aber auch als das, was in Breughels Bild „Große Fische fressen kleine Fische" sich ausdrückt. Das, was Reinhold Schneider nach der Verlagerung seines Interesses von der Humangeschichte zur Naturgeschichte die Seele verdüstert hat und in „Winter in Wien" zur Sprache kommt.[3]

---

[1] *Augustinus*, De Civitate Dei XXII, 29—30, zit. nach: ders., Der Gottesstaat, hg. von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln o. J., 272.
[2] Vgl. *Marie Luise Kaschnitz*, Tutzinger Gedichtkreis, in: *dies.*, Überallnie. Gedichte, München 1969, 129—136.
[3] Vgl. *Reinhold Schneider*, Winter in Wien, in: *ders.*, Gesammelte Werke, hg. von Edwin Maria Landau, Frankfurt 1984, 177—411.

Verwirrender noch ist für das Schauen und Bedenken das, was sich dem Menschen als menschliche Geschichte und Gegenwart erschließt. „Menschenart kann wenig Wirklichkeit ertragen", sagt ein englisches Sprichwort und spricht so von Erfahrungen, die wir mit anderen Menschen und, falls wir den Mut haben, uns halbwegs selbst zu erkennen, auch mit uns selbst gemacht haben. „Erkenne dich selbst" riet die Inschrift im Giebel des Zeustempels in Delphi. „Adam, wo bist du?" oder sinngemäßer übersetzt „Adam, wer bist du?" fragt, dem korrespondierend, Gott im ersten Buch der Bibel.

Die hier verlangte Selbsterkenntnis hat zur Bedingung die Erkenntnis des anderen — Mensch und Welt — als des anderen meiner selbst und die Abgrenzung von ihm. Von diesem anderen macht sich der Mensch ein Bild und prägt dafür einen Namen. Er vollzieht so, gewußt oder nicht, den biblischen Auftrag, Welt zu durchwohnen und zu beherrschen.

Frühe Orientierung des Menschen über die ihn umgebende, ihn nährende und gefährdende Welt erfolgte in Gestalt von Bildern, die dem Jagdzauber dienten und dem Menschen im selben Maß, wie sie das Vorgefundene erklärten, auch zu seiner nutzenden Bewältigung verhelfen sollten. Man erinnere sich etwa an die bekannten Abbildungen solcher bisweilen sehr kleinen Bilder aus der mittleren Steinzeit, die in spanischen Höhlen und Schluchten entdeckt wurden. Dieses magische Bilddenken wurde einerseits vom griechisch-philosophischen Durchbruch zum logischen Denken abgelöst. Andererseits blieb es eingedämmt durch die religiöse, vor allem im Alten Testament betriebene, Bildkritik.

In Exodus 20,4 ff ist ein feierliches Bildverbot ausgesprochen: „Du sollst dir kein Schnitzbild machen, noch irgendein Abbild von dem, was im Himmel oben oder auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde ist. Du sollst sie nicht anbeten, noch ihnen dienen, denn ich, der Herr, dein Gott, bin ein eifernder Gott". Und mit litaneiartiger Begründung verspottet der Psalm 113 (lateinischer Zählung) diese geschnitzten Idole:

„Die Götzen der Heiden sind nur Silber und Gold, ein Machwerk von Menschenhand. Sie haben einen Mund und reden nicht, haben Augen und sehen nicht, eine Nase und können nicht riechen. Sie haben Füße und gehen nicht und bringen keinen Laut hervor aus ihrer Kehle. Die sie bilden, sollen ihrem Machwerk gleichen und alle, die den Götzen vertrauen . . . Nicht uns, o Herr, nicht uns, sondern deinem Namen sei die Ehre."

Das sind die herausragenden Beispiele biblischer Skepsis gegenüber dem Bild.
Zwar nennt die Genesis den Menschen ein „Bild Gottes". Dies ist er jedoch, wie Eugen Biser zu bedenken gibt, in einem ausschließlichen Sinn, der ihn zu Gott in eine relative Identitätsbeziehung setzt und keine Nachahmung artifizieller Art zuläßt. Als Bild Gottes ist der Mensch Platzhalter Gottes in der ihm zugewiesenen Welt, nicht aber Gottes Erscheinung, in der durch Analogieschluß Numinoses erkannt werden könnte. Andererseits spricht die Bibel von Gott unbefangen anthropomorph, ohne die Transzendenz Gottes zu mindern, und hat Gott auch in seiner Theophanie — etwa am Beispiel von Dtn 4,15 — keinerlei Gestalt.

Gregor von Nyssa hat in seiner Auslegung des Hohen Liedes bewegend von der Größe des Menschen als Ebenbild Gottes gesprochen. Da heißt es:

„Wie hoch dich der Schöpfer ehrte! Nicht der Himmel wurde ein Bild Gottes, nicht Mond und nicht Sonne . . . Du allein wurdest zum Abbild, zum Gleichnis der unvergänglichen Schönheit . . . Du wurdest zum Gefäß seligen Lebens. Kein Seiendes ist so groß, daß es deiner Größe vergleichbar wäre . . . Der ganze Himmel wird von Gottes Spanne umfaßt. Erde und Meer werden von seiner Faust umgriffen. Und dennoch: Den so großen, so Gewaltigen, der die ganze Schöpfung in seine hohle Hand preßt, ihn nimmst du ganz auf, in dir wohnt

er, und er leidet in dir nicht Enge. Hast du das einmal gesehen — der Himmel selbst wird dir nicht mehr wunderbar erscheinen."[4]

Durch mehr als tausend Jahre haben es die Christen vor diesem Hintergrund nicht gewagt, sich ein Bild von Gott dem Vater in Menschengestalt zu machen. Und selbst das Bild Christi war unter Christen lange umstritten. Als zögernd über das Christussymbol hinaus das Christusbild sich ausprägte, ging es nicht um die Frage „Wie hat Christus ausgesehen?", sondern um die Heilsereignisse, die Gott in der Fülle der Zeit durch seinen Sohn gewirkt hat. Bilderstreit und Bilderstürme begleiteten und störten die Entwicklung der christlichen Ikonographie im Osten bis zum zweiten Konzil von Nikaia (787) und hatten im Westen eine Entsprechung in der Zeit der Reformatoren, gegen die sich das Trienter Konzil auf das zweite Nicaenum berief. Johannes von Damaskus hatte die Legitimität des Christusbildes im Mysterium der Inkarnation begründet, unter anderem mit den Worten: „Da Gott aus unsagbarer Güte Fleisch wurde und sich auf Erden im Fleisch dem Sehen darbot und mit den Menschen wandelte, so gehen wir nicht in die Irre, wenn wir dies im Bilde festhalten." Die Verehrung gilt nicht dem Abbild, sondern dem Urbild, also Christus selbst.

Dieses Ja zum Bild trotz seiner Ambivalenz, trotz der Gefahr, es zum Instrument der Dämonisierung und Entmenschlichung zu machen, entspricht dem im kirchlichen Credo ausgesprochenen göttlichen Motiv für die Inkarnation „propter nos homines et propter nostram salutem". Bildlosigkeit kann ja gewiß ein strenger Ausdruck der Reinheit des Glaubens an den transzendenten Gott sein. Sie kann aber ebenso zur Verarmung und zum Verlust des Glaubens beitragen.

Das Ende des ostkirchlichen Bilderstreites setzte unter anderen Bildformen vor allem die Ikone ins Recht, deren Maler sich weniger als Künstler, denn als demütige Werkzeuge der Verkündigung verstanden haben. Eine Moskauer Synode verbot dem Ikonenmaler ausdrücklich, zu trinken, zu stehlen und zu rauben. Und das Malerhandbuch vom Berge Athos gebot ihm, am Beginn seiner Tätigkeit vor einem Bild der Gottesmutter Hodigitria zu Christus um Vergebung seiner Sünden zu flehen. Eindrucksvoll hebt sich diese demütige Zurücknahme der Selbstbehauptung des Ikonenmalers von der stolzen oder gequälten Subjektivität ab, die ansonsten viele Male die Kunstszene beherrscht hat oder beherrscht.

Angesichts des Moskauer Synodenkanons, der dem Ikonenmaler das Trinken verbot und ihn zum Gebet mahnte, erinnere ich mich an ein Gespräch mit einem jungen und offensichtlich begabten Maler aus Österreich, dem ein Stipendium einen einjährigen Aufenthalt in Orvieto ermöglicht hatte. Er wohnte dort in einem ehemaligen Kloster, und wenn er am späten Vormittag aus seiner Zelle kam, um mit dem Malen zu beginnen, sah er am Ende des Klosterkorridors das Fresko eines Raffaelschülers. Es schien ihn durch die stumme Frage einschüchtern zu wollen, was er über das von den Toten schon Vollbrachte hinaus sich denn zutraue. Und der junge Österreicher mußte jedesmal viel Orvietowein trinken, bevor er in sich Kraft spürte, wieder zum Pinsel zu greifen.

Nach dem byzantinischen Ikonoklasmus und dem Bildersturm der Reformatoren, gegen den das Konzil von Trient die Tür zur Bilderfülle des Barock weit auftat, gab es noch einmal so etwas wie einen Bildersturm oder jedenfalls ein Bildersterben nach dem, in diesem Bereich wohl falsch verstandenen, Zweiten Vatikanischen Konzil. Das Ausräumen und Weglassen bis Wegwerfen betraf diesmal weniger Bilder und Statuen, deren

---

[4] Vgl. *Gregor von Nyssa*, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes, hg. von H. U. v. Balthasar, Einsiedeln 1984, 46.

man müde geworden wäre, sondern vor allem Symbole: Symbolkonnexe und Sprachgestalt der Liturgie. Gemeint ist hier — um kein Mißverständnis zuzulassen — nicht der Verzicht auf das liturgische Latein, wohl aber manche „Eindeutschung" im weiteren oder engeren Sinn. Beim legitimen Versuch, liturgische Ranken zurückzuschneiden, um die ursprüngliche Einfachheit und Schönheit wiederzugewinnen, ging mancher Schnitt wohl zu tief. Hatte es so etwas wie eine Pathologie der vorkonziliaren Liturgie zweifellos gegeben (Beispiele dafür dürften noch in allgemeiner Erinnerung der älteren Katholikengeneration sein), so stellte sich alsbald auch zur erneuerten Liturgie eine spezifische Pathologie ein, die wir kennen und an der viele leiden. Bei der Kritik daran mag man das von außen kommende harte Urteil Alfred Lorenzers in seinem Buch „Das Konzil der Buchhalter"[5] außer acht lassen. Die Stimme der russisch-orthodoxen Dissidentin Tatjana Goritschewa sollte dagegen nicht leicht überhört werden. Sie hat nach ihren diesbezüglichen Erfahrungen im Westen bekümmert angemerkt, es fehle der erneuerten katholischen Liturgie weithin an Dauer, an Stille und an Schönheit. Dieses Defizit ist wohl mit dem Hinweis auf die Unterschiede zwischen russischer und westeuropäischer Mentalität und darum auch Spiritualität nicht abzugelten.

Trotz allen — zumal katholischen — Bewußtseinswandels und trotz manch wehtuender Reduktion ist das christliche Schatzhaus der Bilder und Symbole des Glaubens weiterhin reich bestückt und wird, wenn auch viel langsamer als in früheren Epochen, weiterhin angereichert, während vieles Ältere freilich verdrängt und vergessen in Winkeln und Ecken steht.

Im Schatzhaus der christlichen Bilder und Symbole gehört aber dem Bild Jesu Christi ein für allemal der zentrale Platz, soll das Christentum nicht durch eine zeitgenössische Variante von Naturreligionen einerseits oder durch einen neojüdischen oder neoislamischen Monotheismus andererseits verdrängt werden. Zwar hat beispielsweise Wassilij Kandinsky, aus orthodox-pneumatologischer Tradition kommend, vor Jahrzehnten proklamiert, er male nun das „fließende Licht der Gottheit", Bilder des Heiligen Geistes, und er sei daher gewiß, von Popen aller Art nicht verstanden zu werden. Dennoch bleibt auch im Horizont stark abstrahierender Kunst ein Wort wie Kolosser 1,15 normierend und inspirierend stehen. Es ist ein Wort über Christus und bekennt von ihm: „Er ist das Bild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborene vor aller Schöpfung." Und es darf im Horizont des Gesprächs der Christenheit mit Kunst jeder Art und Epoche nicht die bewegende Szene aus dem Johannesevangelium (14,9) vergessen oder unterschlagen werden, die von der Bitte des Philippus an Jesus erzählt: „Herr, zeige uns den Vater, und es genügt uns" und dazu die Antwort Jesu: „So lange schon bin ich bei euch und du kennst mich noch nicht, Philippus? Wer mich gesehen hat, hat den Vater gesehen."

„Ich sehe dich in tausend Bildern, Maria, lieblich ausgedrückt", hat Novalis in einem seiner Gedichte betend gesagt.[6] Die tausend Christusbilder — tausend hier als eine symbolisch gerundete Zahl verstanden — sind, getreu den biblischen Quellen, nur zum geringsten Teil lieblich. Bei einer Ausstellung in Graz vor einigen Jahren wurden an die 200 solcher Bilder aus 2000 Jahren in fotografischer Reproduktion präsentiert. Im Blick auf diese ungeheure Vielfalt und scheinbare Widersprüchlichkeit gilt, was Hans Urs von Balthasar in seinem Aufsatz „Die christliche Gestalt" angemerkt hat. Er schreibt:

„Das Prinzip Bund als Lebensgestalt Israels treibt aufgrund seiner Vielschichtigkeit verschiedene Bilder aus sich hervor, die unter sich unvereinbar bleiben. Die wichtigsten sind: das Bild eines personalen Mittlers, der

[5] Vgl. *Alfred Lorenzer*, Das Konzil der Buchhalter, Frankfurt 1981.
[6] *Gerhard Schulz* (Hg.), Novalis Werke, München o. J., 71.

Gottes Wort vor dem Volk und die Anliegen des Volkes vor Gott vertritt; sofern (aber) diese Anliegen immer mehr zum Eingeständnis menschlicher Schuld und Gottes Wort immer mehr zum Gerichtswort wird, wird auch der Mittler immer mehr zum leidenden Gottesknecht, der je durch Sühne den gebrochenen Bund heilt und aufrechterhält. Sofern Gottes Verheißung realistisch die Aufrichtung des Gottesreiches auf Erden verspricht, entsteht das Bild eines irdischen Messias, der es durchkämpft und regiert; sofern Gott der immer neu Verheißene ist, entsteht das Bild des Propheten, der die Sprüche Gottes zu künden vermag; sofern das kommende Reich durch Gott allein aufgerichtet werden kann, das Bild des von Gott her auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohnes. Und notwendig bleiben auch die beiden sozialen Bilder eines (immanenten) tausendjährigen Reiches und einer (transzendenten) Auferstehung der Toten unvereinbar nebeneinander stehen . . . Alles das . . . bleibt Material einer überschwenglichen, schließlich nur von Gott her zu erwirkenden Synthese, aber so, daß das Material in seiner Zubereitung für das abschließende Werk keineswegs gleichgültig ist . . . das Alte Testament bleibt die unentbehrliche Grundlage des Neuen . . . Die Gestaltlosigkeit der vielen unvereinbaren Bilder des Alten Bundes erhält in Jesus eine Gestalt . . . Diese Gestalt besteht die Zerreißprobe vor der Weltvernunft."[7]

Balthasar stellt Jesus zunächst in den Horizont der großen Gestalten in der Weltgeschichte und erinnert an Hegels Schau dieser Geschichte als Schädelstätte. Der Weltgeist in Hegels Sinn ist gleichgültig gegenüber diesen Heroen und läßt ihre ausgebrannten Schädel zum Kehricht der Geschichte werden.

Die christliche Gestalt aber, Jesus Christus, ist einerseits die konkrete Gestalt mit einem Profil, das sich im besten Sinn konkurrierend einfügt in die Reihe der großen Gestalten der Weltgeschichte und tragischer zerbricht als sie. Andererseits schließt sich die Figur Jesu in der Zusammenbindung von Kreuz und Auferstehung zu einer Gestalt, die den Horizont aller genannten Heroen aufreißt und offen hält auf Gott hin. „Am dritten Tage auferstanden" bekennt die Urkirche und proklamiert so, daß der eschatologische Horizont der jüdischen Geschichte erreicht ist, als Zusammenraffung des eschatologischen Sterbens der sündigen Welt im Gerichtstag Gottes. Der eine ist für alle gestorben: "crucifixus etiam pro nobis." Der eine ist der höchste weil liebendste Mensch und der in die tiefste Kenosis als Gestalt äußerster Liebe abgestiegene Gott: „ecce homo" und „ecce Deus" zugleich.

Hier liegt das Urgestein des Dogmas zutage, das von einem so undogmatisch erscheinenden Dichter wie Hölderlin in seiner Substanz mit sanfter Unerbittlichkeit festgehalten wird im Spruch: „Wie Fürsten ist Herkules, Gemeingeist ist Bacchus, Christus aber ist das Ende."[8] Diese Gestalt ist tausendfach auch Thema der bildenden Kunst vom frühen christlichen Sarkophagsymbol bis zu Arnulf Rainers Kreuzfigurationen in der Gegenwart.

Die Bildbeschreibungen der schon genannten Grazer Ausstellung zur Christusikonographie ergeben so etwas wie eine Jesuslitanei:

Hirte — Lehrer — Logos — Schlangen- und Löwenzertreter — Schmerzensmann — Reiter auf weißem Roß — Christkönig — Auferstandener, in die Gestalt eines Gärtners verhüllt. . .

Ungeheuer weit ist der Bogen, den die Christus-Ikonographie spannt. Welches Christusbild aber ist das wahre?

Ist es der bartlose, jugendlich-menschenfreundliche Hirte der altchristlichen Katakombenkunst oder ist es der bärtige, sieghafte Imperator und Kosmokrator in den Bildformen des spätantiken Kaiserkultes, in höfisch-steifer Unantastbarkeit und drohender Majestät vor Goldgrund der Ewigkeit? Ist es der Beau-Dieu oder der deutsche Misericordien-Heiland? Ist es der am Kreuz thronende Christkönig und Weltenrichter

---

[7] *Hans Urs von Balthasar,* Pneuma und Institution, Einsiedeln 1974, 52—53.

[8] *Hölderlin,* Der Einzige. Zweite Fassung, zit. in: *Romano Guardini,* Hölderlin, Leipzig 1939, 520.

der romanischen Portale oder der grauenvoll realistische Schmerzensmann in der Kreuzigung Grünewalds? Ist es der leidlos Schöne Raffaels oder der gequält Zuckende des Greco? Sind es die glatten Salon-Portraits? Die sentimentalen Herz-Jesu-Bilder des katholischen Spätbarock? Ist es im 18. Jahrhundert der Gärtner oder Apotheker, der Tugend-Pulver verabreicht, oder dann der klassizistische Heiland des Thorvaldsen, der seinem dänischen Mitbürger Kierkegaard wegen der Eliminierung des Kreuzes-Skandalons ein Ärgernis war? Ist es der kraftlos-sanfte menschliche Jesus der deutschen und französischen Nazarener oder der in ganz andere Dimensionen weisende Christus unserer Zeit des Beckmann, Corinth, Nolde . . .?
Alle diese Bilder sind Façetten des großen Wort- und Bildhorizontes, der durch die Bibel in der Kirche ausgespannt ist. Manche Bilder sind Façetten am Rande. Andere sind nahe an der Mitte und Tiefe. Alle diese Bilder sind nicht der unmittelbaren Schau der Gestalt Christi entsprungen, sondern Umsetzung des aus Bibel und Tradition vernommenen Wortes. Das Schauen auf diese Bilder steht unter dem eschatologischen Vorbehalt des Paulus-Wortes, daß kein Auge gesehen habe, was Gott für die bereithält, die ihn lieben. Zum Schauen sei er in der Welt, sagte Anaxagoras. Simone de Beauvoir zählt in einem ihrer Bücher auf vielen Reisen Erschautes auf: Erlesene Bilder aus Natur und Kultur. Als Bilanz bekennt sie eine Art von „Kehraus-Stimmung". Sie sei schließlich nichts als ein vom Leben geprelltes Mädchen.[9] Schauen ohne eschatologischen Horizont beschert leicht die „Melancholie der Erfüllung", das bittere „deja vue". Das Schauen im Horizont christlicher Eschatologie dagegen hofft, einer „praefiguratio vitae aeternae" gewahr zu sein.

---

[9] Vgl. *Simone de Beauvoir*, Der Lauf der Dinge, Hamburg 1966.

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Wolfgang Beinert, Der Himmel ist das Ende aller Theologie
Günter Lanczkowski, Jenseitsvorstellungen in außerchristlichen Religionen
Klaus Zapotoczky u. a., Was Pfarrer von psychisch Kranken halten
Walter Raberger, Der Fundamentalismus — eine Illusion?

EDUARD RÖTHLIN*

Das Amt in der Kirche

Stellungnahme zur Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen über Taufe, Eucharistie und Amt.

Die Konvergenzerklärung, zu der hier Stellung genommen werden soll, ist das Ergebnis eines fünfzigjährigen Studienprozesses im Rahmen des Ökumenischen Rates der Kirchen. In der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung ist auch die römisch-katholische Kirche Mitglied. „Fast alle konfessionellen Traditionen sind in der Kommission vertreten. Daß Theologen aus so unterschiedlichen Traditionen in der Lage sind, so einmütig über Taufe, Eucharistie und Amt zu sprechen, ist in der modernen ökumenischen Bewegung ohne Beispiel . . . Bei dem Prozeß des Zusammenwachsens in gegenseitigem Vertrauen müssen die Kirchen diese lehrmäßigen Konvergenzen Schritt für Schritt entwickeln, bis sie schließlich in der Lage sind, gemeinsam zu erklären, daß sie in Gemeinschaft miteinander und in der Kontinuität mit den Aposteln und Lehren der universalen Kirche leben . . . Die Kommission für Glauben und Kirchenverfassung bittet nun höflich alle Kirchen um eine offizielle Stellungnahme zu diesem Text . . ."[1]
Die Österreichische Bischofskonferenz hat sich die Stellungnahme ihrer theologischen Kommission zu eigen gemacht, die nicht so sehr auf einen „Prozeß des Zusammenwachsens" ausgeht. Bei aller positiven Wertung der Konvergenzerklärungen werden die Aussagen an der Lehre der Kirche gemessen und vor allem als zu wenig präzise kritisiert. Eine andere Möglichkeit und Aufgabe wird nur genannt: „Es muß nicht geleugnet werden, daß sich auch die katholische Kirche in bezug auf ihre ausdrückliche Lehre und vor allem auf ihre tatsächliche Praxis Fragen stellen kann, zu denen sie sich durch dieses Dokument aufgerufen fühlt."[2]
Eine solche Frage ist das Anliegen dieses Artikels, der die Stellungnahme der Ökumenischen Kommission der Diözese Linz zuhanden der Österreichischen Bischofskonferenz darstellt. Herausgegriffen wird nur die ökumenisch besonders schwierige Frage um das Amt in der Kirche; auf Ansätze einer möglichen innerkirchlichen Lehrentwicklung wird hingewiesen.

1. Formen des ordinierten Amtes

Es wäre wichtig, daß sich die Erkenntnis einer geschichtlichen Entfaltung der Amtsstruktur durchsetzt.

„Obwohl es keine einheitliche neutestamentliche Struktur gibt, obwohl der Geist die Kirche oftmals dazu gebracht hat, ihre Ämter den kontextuellen Bedürfnissen anzugleichen und obwohl andere Formen des ordinierten Amtes mit den Gaben des Heiligen Geistes gesegnet worden sind, könnte dennoch das dreifache Amt des Bischofs, Presbyters und Diakons heute als Ausdruck der Einheit, die wir suchen, und auch als Mittel, diese zu erreichen, dienen." (Konvergenzerklärung, Amt Nr. 22).

Die Bischöfe des deutschsprachigen Raumes haben dies ebenfalls in ihrem Lehrschreiben anerkannt:

„Deshalb ist bereits im Neuen Testament ein Gestaltwandel der Ämter zu beobachten" (Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes über das priesterliche Amt. Trier 1969, Nr. 3).

---

* In Zusammenarbeit mit der Ökumenischen Kommission der Diözese Linz.
1 Vorwort zu den Konvergenzerklärungen, S. 5—7.
2 Gutachten der Theologischen Kommission der Österreichischen Bischofskonferenz, S. 10.

Die gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission kommt zum gleichen Ergebnis:

„Das besondere Amt gestaltet sich — ebenso wie die anderen vielfältigen Ämter in der Kirche — je nach vorgegebenen geschichtlichen Strukturen und entspricht so den jeweiligen missionarischen Notwendigkeiten der Kirche. So ist zwar die Existenz eines besonderen Amtes bleibend konstitutiv für die Kirche, in seiner konkreten Ausgestaltung muß es jedoch für immer neue Aktualisierung offen sein" (Das geistliche Amt der Kirche, Paderborn 1981, Nr. 18).

„Die Kirchen sollten es daher vermeiden, ihre spezifischen Formen des ordinierten Amtes direkt auf den Willen und die Einsetzung durch Jesus Christus selbst zurückzuführen." So heißt es im Kommentar zu Nr. 11 der Konvergenzerklärung.

Dem widerspricht oder scheint zu widersprechen, was das II. Vatikanische Konzil in der Konstitution über die Kirche sagt:

„Aus diesem Grunde lehrt die Heilige Synode, daß die Bischöfe aufgrund göttlicher Einsetzung an die Stelle der Apostel als Hirten der Kirche getreten sind" (Nr. 20).

Es kann aber hier doch nicht eine direkte, historische, nachweisbare Einsetzung durch Christus gemeint sein, sondern eine Entwicklung, die unter dem Wirken des Geistes Gottes für die Kirche normativ wurde.

So heißt es in der Konvergenzerklärung:

„Indem der Heilige Geist weiterhin die Kirche in Leben, Gottesdienst und Sendung leitete, wurden bestimmte Elemente aus dieser frühen Vielfalt entwickelt und bildeten schließlich eine mehr universale Struktur des Amtes" (Amt Nr. 19).

„Die katholische Tradition kennt die theologische Unterscheidung zwischen Bischof und Priester (Episkopat und Presbyterat). Das Konzil von Trient sagt, dieser Unterschied bestehe ‚divina ordinatione'; es vermeidet damit bewußt den Ausdruck ‚de iure divino'. Das II. Vatikanische Konzil sagt lediglich, daß diese Unterscheidung von alters her (ab antiquo) bestehe. Gleichwohl spricht auch die katholische Tradition nur von einem einzigen Sakrament des Ordo, an dem Bischof, Priester und Diakone in unterschiedlicher Weise Anteil haben" (Gemeinsame röm.-kath./evang.-luth. Kommission Nr. 48).

Diese Aussage beruht wiederum auf den Überlegungen des sogenannten „Malta-Berichtes"[3]:

„Die Kirche ist in ihrer Ordnung an das ihr unabdingbar vorgegebene Evangelium bleibend gebunden. Im Hinblick darauf spricht die katholische Tradition von ius divinum. Kriterium für die konkrete kirchliche Ordnung kann das Evangelium jedoch nur in lebendiger Beziehung mit den jeweils gegebenen gesellschaftlichen Wirklichkeiten sein. So wie es eine legitime Explikation des Evangeliums in Dogmen und Bekenntnissen gibt, so gibt es auch eine geschichtliche Verwirklichung des Rechts in der Kirche. Deshalb muß die Kirche die Zeichen des Heiligen Geistes in der Geschichte und in der Gegenwart erkennen und in Treue zur apostolischen Verkündigung eine Umstrukturierung ihrer Ordnungen ins Auge fassen" (Nr. 33).

Es ist somit eine Frage, ob nicht unter dem Wirken des Geistes eine weitere geschichtliche Entwicklung möglich wäre, so daß die römisch-katholische Kirche eine mehr synodale Struktur als auch dem Willen Christi entsprechend anerkennen könnte. Das neue Kirchenrecht sagt zwar, daß es auf göttliche Einsetzung hin „heilige Diener" (sacri ministri) gibt: bei der Aufzählung der drei Grade — Bischof, Priester, Diakon — fehlt der Verweis auf die göttliche Einsetzung (can. 1008/9).

2. Die eucharistische Feier

Eine besonders schwierige ökumenische Frage ist die nach der Aufgabe des Amtes in bezug auf die Feier der Eucharistie.

„Besonders in der eucharistischen Feier ist das ordinierte Amt der sichtbare Bezugspunkt der tiefen und allumfassenden Gemeinschaft zwischen Christus und den Gliedern seines Leibes. In der Feier der Eucharistie sam-

[3] Vgl. Quellenverzeichnis Nr. 3.

melt, lehrt und erhält Christus die Kirche. Es ist Christus, der zum Mahl einlädt und ihm vorsteht. In den meisten Kirchen wird diese Leitung durch einen ordinierten Amtsträger bezeichnet und repräsentiert" (Konvergenzerklärung, Amt Nr. 14).

Im Kommentar zu dieser Nummer wird gesagt, es sei „angemessen", daß ein ordinierter Amtsträger die Eucharistiefeier leitet. Im Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes steht zu lesen:

„Ein Zusammenhang des Presbyter-Episkopenamtes mit der Leitung der Eucharistiefeier läßt sich aus dem Neuen Testament nicht nachweisen, ist dadurch aber nicht ausgeschlossen." (Amt Nr. 22).

Die Gemeinsame römisch-katholische/evangelisch-lutherische Kommission geht ausführlicher auf diese Frage ein:

„Vom Dienst der Einheit her läßt sich auch die katholische Lehre von der konstitutiven Bedeutung des ordinierten Amtes bei der Feier der Eucharistie verstehen. Die Eucharistie ist ja das Sakrament der Einheit; sie ist Quelle und Höhepunkt des ganzen Lebens der Kirche. Deshalb gehört zur vollen Realität des eucharistischen Geheimnisses der Dienst des Amtes der Einheit" (Nr. 28).
„Nach Confessio Augustana XIV wird dieses Amt der öffentlichen Verkündigung und Sakramentenverwaltung nur durch ordentlich dazu Berufene ausgeübt, das heißt nach heutigem Verständnis durch ordinierte Amtsträger:
‚Überall, wo das Amt der Kirche ausgeübt werden soll, ist Ordination erforderlich.' In dieser Feststellung liegt nicht lediglich eine disziplinäre Überlegung, sie hat vielmehr die wesentliche Bedeutung für die öffentlich sich darstellende Einheit der Kirche" (Nr. 30).

Die Frage nach der Bedeutung des ordinierten Amtsträgers für die Eucharistie erscheint uns weniger drängend in bezug auf den Spender der Ordination, weil es wohl auch eine presbyteriale Sukzession geben kann.

„In diesem Zusammenhang ist auch die Tatsache erwähnenswert, daß es in der Geschichte der katholischen Kirche Fälle der Ordination von Priestern durch Priester gegeben hat" (Kommission Nr. 76). (Päpstliche Bullen von Papst Bonifatius IV.: DS 1145—46; Papst Martin V.: DS 1290; Malta Nr. 58,63.)

In besonderer Weise aber stellt sich die Frage in Österreich, weil manchmal in der evangelischen Kirche Nicht-Ordinierte mit der Feier der Eucharistie beauftragt werden. In der Erklärung der Kommission heißt es jedoch:

„In der lutherischen Tradition wird die Auffassung vertreten, daß eine Gemeinde in extremen Notsituationen eines ihrer Glieder mit dem Amt betrauen kann. Diese Auffassung steht im Zusammenhang mit der Erfahrung des 16. Jahrhunderts. Unbeschadet dieser Ansicht wird jedoch gemäß den Kirchenordnungen der lutherischen Kirchen in der Praxis der Ordination nach oben genannten Grundsätzen verfahren" (Nr. 35).

Die evangelische Kirche wird deshalb auch aus ökumenischen Gründen gebeten, ihre Praxis an Hand dieser Konsenstexte und auch der Confessio Augustana zu überprüfen. Für die römisch-katholische Kirche wäre es gut, wenn sie von einer zu einseitigen rechtlichen Frage nach der Gültigkeit der Eucharistie wegkäme und im Sinn der Konvergenzerklärung den „epikletischen Charakter"[4] der Eucharistiefeier mehr beachten würde:

„Der Heilige Geist macht im eucharistischen Mahl den gekreuzigten und auferstandenen Christus für uns gegenwärtig, indem er die Verheißung der Einsetzungworte erfüllt . . . Der Heilige Geist ist die unermeßliche Kraft der Liebe, die dieses Geheimnis ermöglicht und es weiterhin wirksam macht. Das Band zwischen der eucharistischen Feier und dem Geheimnis des dreieinigen Gottes enthüllt die Rolle des Heiligen Geistes als die des Einen, der die historischen Worte Jesu gegenwärtig und lebendig werden läßt. Indem die Kirche durch Jesu Verheißung in den Einsetzungsworten dessen versichert wird, daß sie erhört werden wird, bittet die Kirche den Vater um die Gabe des Heiligen Geistes, damit das eucharistische Geschehen Wirklichkeit werden möge: die wirkliche Gegenwart (Realpräsenz) des gekreuzigten und auferstandenen Christus, der sein Leben für die ganze Menschheit gibt" (Konvergenzerklärung, Eucharistie Nr. 14).

---

[4] Unter Epiklese versteht man ein Meßgebet, bes. in den orientalischen Liturgien, in dem der Hl. Geist, bisweilen auch der Logos, auf die Opfergaben herabgerufen wird, damit er das Brot zum Leib und den Wein zum Blut Christi „mache". Vgl. LThK 3 (²1959), Sp. 935—937.

„Die Anrufung des Heiligen Geistes geschah sowohl für die Gemeinschaft als auch für die Elemente von Brot und Wein" — so heißt es dazu im Kommentar.
Dieser epikletische Charakter wird auch im Schreiben der Bischöfe zum Ausdruck gebracht:

„Diese Stellvertretung Jesu Christi ist nun aber nicht nur juridisch zu verstehen . . . Die geschichtliche Verbindung mit Jesus Christus ist darüber hinaus ein Unterpfand dafür, daß die Stellvertretung Jesu Christi in der Amtsausübung des Priesters durch die Kraft einer charismatischen Verbindung mit dem erhöhten Christus geschieht, so daß im Amtshandeln des Priesters Jesus Christus selbst wirksam ist" (Nr. 42).

Die Betonung der Epiklese in jedem Eucharistiegebet würde eine isolierte Betrachtung der Wandlung vermeiden und für die Ökumene mit der Ostkirche von höchster Bedeutung sein. Die epikletische Struktur bei der Sakramentenspendung wird auch durch die fürbittende Formel bei der Firmung und bei der Spendung der Krankensalbung unterstrichen.
Das ökumenische Gespräch in der Frage des Amtes kann zur Weitung des Blickes und so im Sinn des Dekretes über den Ökumenismus zur „eigenen Auferbauung" beitragen (Nr. 4).

Quellenverzeichnis:

1. Taufe, Eucharistie und Amt.
Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen (Lima-Text). Verlag Otto Lembeck, Frankfurt am Main, und Bonifatius-Druckerei, Paderborn, 1982.

2. Das geistliche Amt in der Kirche.
Erklärung der Gemeinsamen römisch-katholischen/evangelisch-lutherischen Kommission, berufen vom Exekutiv-Komitee des Lutherischen Weltbundes und vom Sekretariat für die Einheit der Christen. Frankfurt und Paderborn, 2. Auflage 1981.

3. Das Evangelium und die Kirche (Malta-Bericht).
Bericht der evangelisch-lutherisch/römisch-katholischen Studienkommission, die vom Sekretariat für die Einheit der Christen und vom Exekutivkomitee des Lutherischen Weltbundes ernannt worden ist. Es war dies der erste Dialog in der Reihe der offiziellen internationalen Gespräche nach dem II. Vatikanum. *Günther Gassmann* u. a. (Hg.), Um Amt und Herrenmahl. Verlag Otto Lembeck und Josef Knecht, Frankfurt/M., 2. Auflage 1974.

4. Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes über das priesterliche Amt. Trier 1969.

5. Gutachten der Theologischen Kommission der Österreichischen Bischofskonferenz über „Taufe, Eucharistie und Amt" (Manuskript).
Dieses Gutachten wurde über Beschluß der Österreichischen Bischofskonferenz vom 26. bis 28. März 1985 dem Sekretariat für die Einheit der Christen vorgelegt.



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) 81 2 82

glasmalerei
Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Glaubenskongregation: Stellungnahme zu P. Leonardo Boff

Im Zusammenhang mit der sog. Befreiungstheologie steht seit einigen Jahren der Brasilianer Leonardo Boff, der dem Franziskanerorden angehört und an der Universität von Petropolis bei Rio de Janeiro lehrt, im Rampenlicht der Öffentlichkeit. Dabei geht es hauptsächlich um das Buch: „Kirche: Charisma und Macht. Versuch einer militanten Ekklesiologie", das 1981 in Brasilien erschienen ist und seither in verschiedene andere Sprachen übersetzt wurde. Der Verfasser wurde aufgefordert, zu einigen darin enthaltenen und von der allgemeinen katholischen Auffassung abweichenden Thesen Stellung zu nehmen. Er führte daraufhin im September 1984 in Rom ein Gespräch mit dem Präfekten der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger. Als Ergebnis dieser Auseinandersetzungen wurde von der Kongregation für die Glaubenslehre eine „Notifikation" oder Bekanntmachung veröffentlicht, nach der einige Thesen von P. Boff „geeignet sind, die gesunde Glaubenslehre in Gefahr zu bringen". Als „unhaltbar nach den Kriterien echter theologischer Methode" bezeichnet das Dokument vor allem die Auffassung Boffs über die Struktur der Kirche, den Dogmenbegriff, die Ausübung geistlicher Macht und das prophetische Element in der Kirche. P. Boff schließe sich nach seinen eigenen Worten der Ansicht an, daß „die Kirche als Institution nicht im Denken des historischen Jesus enthalten war, sondern aus einer nach der Auferstehung einsetzenden Entwicklung entstanden ist, insbesondere aus dem immer stärker schwindenden Glauben an eine nahe Wiederkunft Christi". Die Hierarchie ist demnach das Ergebnis der „eisernen Notwendigkeit, sich institutionalisieren zu müssen", und der „Verweltlichung" im „römischen Feudalstil". Daraus ergibt sich die Notwendigkeit einer „ständigen Veränderung der Kirche"; heute muß eine „neue Kirche" entstehen, die „eine neue Verkörperung der kirchlichen Institutionen in der Gesellschaft sein wird, deren Macht in einer schlichten Dienstfunktion bestehen wird".

Dieselbe relativierende Logik ist auch in der von P. Boff formulierten Auffassung von Lehre und Dogma anzutreffen: Der Verfasser übt äußerst scharfe Kritik am „doktrinären Verständnis der Offenbarung".

Eine „ernste Krankheit", von der sich die römische Kirche befreien müßte, ist — nach P. Boff — die hegemoniale Ausübung der geistlichen Macht, die, außer aus der Kirche eine asymmetrische Gesellschaft zu machen, auch in sich selbst deformiert worden ist.

Diese „Notifikation" der Glaubenskongregation wurde von einer ordentlichen Sitzung ihrer Mitglieder beschlossen. Sie trägt das Datum vom 11. März 1985 und die Unterschriften von Kardinal Joseph Ratzinger als Präfekten und Erzbischof Alberto Bovone als Sekretär. („L' Osservatore Romano" vom 20./21. März 1985, deutsche Ausgabe vom 29. März 1985.)

P. Leonardo Boff erklärte dazu, das Vatikandokument sehe in keiner Weise Maßnahmen gegen ihn oder seine Aktivitäten vor. Er werde daher seine Studien „mit doppelter Aufmerksamkeit gegenüber den von der höchsten kirchlichen Autorität gestellten Fragen" fortsetzen; keinesfalls wolle er mit der Kirche brechen, sondern mit Respekt darauf hören, was das Lehramt der Kirche verkündet habe; er ziehe es vor, „lieber mit der Kirche den Weg zu beschreiten als allein mit meiner Theologie zu stehen". P. Boff wies darauf

hin, daß in dem Dokument jegliche Kritik an der Befreiungstheologie sowie Anmerkungen zum Marxismus und Sozialismus gänzlich fehlten.
Knapp zwei Monate nach der „Notifikation" wurden am 9. Mai 1985 P. Leonardo Boff einige Auflagen mitgeteilt: Ein Jahr des „religiösen Schweigens", das P. Boff zu vertieftem theologischen Studium nutzen soll; im gleichen Zeitraum keine redaktionelle Verantwortung bei der bedeutenden brasilianischen kirchlichen Zeitschrift (REB) sowie keine dozierende und publizierende Tätigkeit; gleichzeitig wird der Franziskanerpater daran erinnert, daß er, wie für alle Ordensleute verpflichtend, seine Publikation vor ihrer Veröffentlichung den Ordensoberen zur Freigabe vorlegt.
Dazu muß angemerkt werden: Die von P. Boff akzeptierte Disziplinärmaßnahme war von den vatikanischen Dikasterien dem in Rom residierenden Franziskanergeneral John Vaughn zugeleitet worden. Dieser erließ mit entsprechenden Modifizierungen die Order für sein Ordensmitglied Leonardo Boff. So stammt die zeitliche Fixierung auf ein Jahr aus der Franziskanerkurie, während die Vatikanbehörden die Frist offen gelassen hatten. Das sogenannte Sabbatjahr, ein aus dem Alten Testament abgeleitetes Ruhejahr, ist seit alten Zeiten in der Kirche bekannt. (Vgl. Ordenskorrespondenz, 26. Jg., 1985/3, S. 335 f.)

Enzyklika zu Ehren der slawischen Völker

Mit Kirche und Christentum im Osten und mit Fragen der Einheit Europas befaßt sich die vierte Enzyklika des Papstes Johannes Paul II., die am 2. Juni 1985 im Vatikan der Öffentlichkeit vorgestellt wurde mit dem Titel „Slavorum apostoli". Anlaß ist der 1100. Todestag des hl. Method, der zusammen mit seinem Bruder Kyrill als Apostel der Slawen und Patron Europas gilt. Dieses Dokument ist unter historischem, kulturgeschichtlichem und politischem Aspekt gleich bedeutend, wenn auch die Sicht und Schilderung der christlichen Ursprünge der Slawen im Gesamt der europäischen Geschichte von patriotischen Gefühlen und Überlegungen beeinflußt erscheint: Die Enzyklika ist geprägt von der „großen Freude", wie der Papst selber schreibt, „des ersten Sohnes slawischer Herkunft, der berufen ist, nach fast 2000 Jahren den Bischofssitz inne zu haben, der in dieser Stadt (Rom) dem heiligen Petrus gehört hat". Im ersten Teil des Dokumentes wird das Christianisierungswerk der beiden byzantinischen Griechen aus der Stadt Saloniki, die an der Grenze zu den slawischen Völkern lag, dargelegt. Die beiden Brüder wirkten im Raum der heutigen Länder Böhmen, Mähren, Slowakei und Nordwestungarn bis in die Randgebiete Österreichs und Kroatiens. Heute noch steht die Wissenschaft bewundernd vor der unbestrittenen Tatsache, daß sie die slawische „glagolitische" Schrift, die sich über ein Jahrtausend erhalten hat, gebildet und in wenigen Jahren das Alte und das Neue Testament sowie ein Kompendium des römischen Rechtes in die sogenannte altslawische Sprache übersetzt haben, die ihre eigene linguistische Schöpfung war, ausgehend zwar von makedonisch-slawischen Dialekten, aber doch eine selbständige und literarische Kultursprache, die später eine Art altslawisches „Latein" bildete.
Das Land ihres Wirkens war allerdings schon früher vom Christentum berührt worden: Die bairischen Bischöfe hatten dort schon Mission betrieben und eine Christianisierung erreicht, die freilich aufs Ganze gesehen nicht besonders tief ging, weil sie sich auf die deutsche und nicht auf die slawische Sprache stützte. Das erleichterte jedoch den Slawenaposteln die Arbeit nicht. Die Bischöfe Baierns befürchteten vielmehr eine Beeinträchtigung ihres Einflusses im Osten. Auf einem Reichstag von Regensburg wurde

Methodius sogar verurteilt und eingekerkert. Cyrill war bei einem Besuch in Rom 869 gestorben und in der Kirche S. Clemente beigesetzt worden.
Ihr Wirken fällt auch in die Zeit des ersten großen Schismas in der Ostkirche unter dem Patriarchen Photius. Die beiden Brüder blieben aber in Treue und Gehorsam dem römischen Papst ergeben. So steht ihr Wirken auch unter einem starken ökumenischen Akzent. Nach und neben dem hl. Benedikt wurden deshalb auch Cyrillus und Methodius zu Schirmherren des Abendlandes und gleichsam zu Garanten für die Einheit Europas ernannt. Der Papst, der sich schon immer für ein geeintes Europa aussprach, äußert in diesem seinem Dokument die Hoffnung, daß alle Völker Osteuropas „weiterhin ohne Hindernisse" ihren Glauben leben könnten. Die Enzyklika ist von pastoralem Stil geprägt und enthält keine Angriffe auf den Kommunismus. Die Schaffung eines geeinten Europas setze den Abbau von Haß, von gegenseitigem Mißtrauen und die Beilegung ideologischer Konflikte voraus. Ein religiös und gesellschaftlich geeintes Europa könnte für die Welt ein Modell für ein gerechtes und friedliches Zusammenleben in gegenseitiger Achtung und Freiheit sein, betont der Papst. Johannes Paul II. würdigt nochmals den Beitrag der beiden Slawenapostel für die Ökumene wie für die Einheit Europas: „Auch heute gibt es keinen anderen Weg, um die Spannungen zu überwinden und die Risse und Gegensätze in Europa und in der Welt zu beheben, die eine entsetzliche Zerstörung von Leben und Werten herbeizuführen drohen. Christ zu sein in unserer Zeit bedeutet, Baumeister an der Gemeinschaft in der Kirche und in der Gesellschaft zu sein". Daher seien Offenheit, gegenseitiges Verständnis, Bereitschaft zur Zusammenarbeit durch einen ausgiebigen Austausch der kulturellen und geistigen Güter von eminenter Bedeutung. Der Papst bezeichnet die beiden Slawenapostel als „Verbindungsringe" zwischen der östlichen und westlichen Tradition, die „beide in der einen großen Tradition der universalen Kirche zusammenfließen". Der Papst beendet seine Enzyklika mit einem Gebet im Namen der ganzen Kirche, daß die Menschen in den slawischen Nationen ihren Glauben „im privaten wie im öffentlichen Leben" ausüben könnten, daß niemand die Glaubenspraxis „als Gegensatz zum Wohl seines irdischen Vaterlandes betrachte", daß sie „in der Wahrheit, in der Liebe, in der Gerechtigkeit und im Auskosten des messianischen Friedens" leben könnten.
(Enzyklika „Slavorum Apostoli" vom 2. Juni 1985: „L' Osservatore Romano", deutsche Wochenausgabe, 12. Juli 1985.)

Päpstliche Kommission für das Krankenapostolat

Mit Datum vom 11. Februar 1984 hatte Papst Johannes Paul II. sein Apostolisches Schreiben „Salvifici doloris" über den Wert des geduldig ertragenen Leides der Öffentlichkeit übergeben. Genau ein Jahr später befaßte sich der Hl. Vater wiederum mit dem Problem des Leides in seinem Motuproprio „Dolentium hominum". Während im ersten Schreiben mehr die theologische, aszetische und pastorale Seite im Vordergrund steht, geht es im neuen Schreiben um Fragen der Praxis zur Bewältigung und Überwindung von Leiden und Krankheit. Im Bereich des öffentlichen Gesundheitswesens hat es in letzter Zeit bedeutsame Fortschritte gegeben; so hat die Inanspruchnahme ärztlicher Hilfe und medizinischer Behandlung als ein den Bürgern zustehendes Recht allgemeine Verbreitung gefunden; das hatte zur Folge, daß auch die Strukturen der Einrichtungen und die verschiedenen Dienste des Gesundheitswesens stark ausgeweitet wurden. Verschiedene Staaten haben zweckentsprechende Ministerien errichtet, passende Gesetze erlassen und politische Maßnahmen getroffen, die sich auf die Organisation des staatli-

chen Gesundheitswesens beziehen; die Vereinten Nationen haben aus eigener Initiative eine Weltgesundheitsorganisation ins Leben gerufen.
Für die Kirche scheint es von Wichtigkeit zu sein, daß man sich um eine systematische Erforschung der immer komplexeren Fragen bemüht, denen sich die im Gesundheitswesen Tätigen stellen müssen. Es bestehen heute zahlreiche Einrichtungen, welche die Christen im Gesundheitssektor sozusagen verpflichten: außer und neben den Ordenskongregationen und Instituten mit ihren sozialen und auf die Gesundheitsfürsorge ausgerichteten Aufgaben gibt es Organisationen katholischer Ärzte und Vereinigungen des sogenannten paramedizinischen Personals, also der Krankenpfleger, Pharmazeuten und freiwilligen Helfer sowie Einrichtungen auf diözesaner oder interdiözesaner Ebene, und nationale bzw. internationale Institutionen, die sich die Fragen und Probleme der Medizin und Gesundheit zur Aufgabe machen. Es wird jedoch dringend eine bessere Koordination aller dieser Institutionen gefordert. „Auf Grund dieser Überlegungen und gestützt auf die Ansicht von Experten — Priestern, Ordensleuten und Laien —, habe ich mich entschlossen, eine Päpstliche Kommission für das Krankenapostolat einzusetzen, die als Koordinationsorgan aller katholischen Ordens- und Laieneinrichtungen, die sich der Krankenseelsorge annehmen, fungieren soll. Diese Kommission wird als integrierender Teil dem Päpstlichen Laienrat angeschlossen, auch wenn sie bei der Planung und Durchführung ihrer Aufgaben stets ihren eigenen Charakter bewahrt . . . Den Vorsitz dieser Päpstlichen Kommission übernimmt der Kardinal-Präsident des Päpstlichen Rates für die Laien; die eigentliche Leitung liegt bei einem Gremium unter dem Vorsitz eines Erzbischofs als Pro-Präsident und einem Sekretär ohne bischöflichen Rang . . . Der Päpstlichen Kommission steht es frei, für die Erfüllung dieser Aufgaben Experten um Hilfe und Mitarbeit zu ersuchen und für bestimmte Probleme „ad hoc" Studien- und Arbeitsgruppen einzurichten."
(Motuproprio „Dolentium hominum" vom 11. Februar 1985; „L' Osservatore Romano" vom 11./12. Februar 1985 (lateinisch); deutsche Ausgabe vom 8. März 1985.)

Besseres Verständnis des Judentums

Ein besseres Verständnis der jüdischen Religion und Geschichte fordert ein Dokument der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum im Sekretariat für die Einheit der Christen. Religiöse Unterweisung, Katechese und Predigt müßten nicht nur zu Objektivität, Gerechtigkeit und Toleranz, sondern auch zum Verständnis und zum Dialog erziehen, heißt es in den „Hinweisen für eine richtige Darstellung von Juden und Judentum in der Predigt und in der Katechese der katholischen Kirche", die am 24. Juni 1985 im Vatikan vorgestellt wurde. „Insbesondere muß man peinliche Unkenntnis der Geschichte und der Tradition des Judentums feststellen: nur die negativen und oft verzerrenden Aspekte desselben scheinen zum allgemeinen Schulsack vieler Christen zu gehören", wird einleitend festgestellt. Das Dokument unterstreicht sodann die „einzigartige Beziehung" zwischen Christentum und Judentum. Wegen dieses „erheblichen gemeinsamen Erbes" sollten Juden und Judentum in Katechese, Religionsunterricht und Predigt nicht einen gelegentlichen Platz am Rande bekommen, sondern ihre „unverzichtbare Gegenwart" müsse organisch in die Unterweisung eingearbeitet werden.
Erziehung und Katechese müßten sich dabei auch mit dem Problem des Rassismus befassen, der in den verschiedenen Formen des Antisemitismus immer mitwirke, betont die Kommission. „Daß es dringend und wichtig ist, unsere Gläubigen genau, objektiv

und in strengem Streben nach Richtigkeit über das Judentum zu unterrichten, ergibt sich aus der Gefahr eines Antisemitismus, der stets daran ist, unter verschiedenen Gesichtern wieder zu erscheinen . . . Die geistlichen Bande und historischen Beziehungen, die die Kirche mit dem Judentum verknüpfen, verurteilen jede Form des Antisemitismus und der Diskriminierung als dem Geist des Christentums widerstreitend".
Das Dokument betont sodann die „jüdischen Wurzeln" des Christentums und weist hin auf die Einheit der biblischen Offenbarung im Alten und Neuen Testament. Bestimmte judenfeindliche Darstellungen in den Schriften des Neues Testamentes werden zugegeben; diese müßten im historischen Kontext der Entwicklung der jungen Kirche erläutert werden. So sei es unzuverlässig, die Verantwortlichtkeit für den Tod Christi „allen damals lebenden Juden" oder gar auch den heute lebenden Juden in die Schuhe zu schieben. Nur knapp äußert sich das Dokument zum Staat Israel: Was die Existenz und die politischen Entscheidungen des Staates Israel betrifft, müßten allgemeine Kriterien des internationalen Rechtes gelten und nicht eine religiöse Sichtweise. Der Fortbestand Israels sei eine historische Tatsache und ein „Zeichen im Plan Gottes". Auf jeden Fall müsse man sich von der traditionellen Auffassung freimachen, wonach „Israel ein bestraftes Volk ist, aufgespart als lebendes Argument für die christliche Apologetik. Es bleibt das auserwählte Volk."
Dieses neue Dokument über die richtige Darstellung von Juden und Judentum in Predigt und Katechese der katholischen Kirche sei ein weiterer Schritt in den Beziehungen zwischen den beiden aus der gleichen Wurzel stammenden Religionen, betonte Pierre Duprey, Sekretär des vatikanischen Einheitssekretariates, bei einer Pressekonferenz. Nach dem Konzilsdokument „Nostra aetate" über die nichtchristlichen Religionen und den vatikanischen „Richtlinien und Hinweisen" aus dem Jahre 1974 über dieses Dokument hatten verschiedene Bischofskonferenzen konkrete Fragen des christlich-jüdischen Dialogs erörtert. Das nun vorliegende römische Dokument mit seinen ganz konkreten Empfehlungen und Überlegungen für die kirchliche Pastoral sei umso notwendiger, als immer wieder neue Formen von Rassismus und Antisemitismus zu beobachten seien, führte Jorge Mejia, Sekretär der vatikanischen Kommission für die religiösen Beziehungen zum Judentum, aus.
(L' Osservatore Romano", deutsche Wochenausgabe, Nr. 30—31, vom 26. Juli 1985.)

Neuordnung liturgischer Bücher

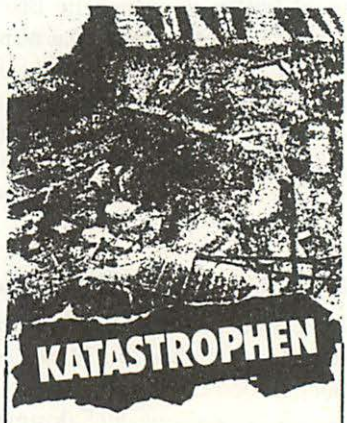
Im Zuge der liturgischen Reformen des II. Vatikanums ist auch das Missale Romanum, das „Römische Meßbuch", neu geordnet worden, zuerst in der lateinischen Edition, dann auch in den volkssprachlichen Ausgaben.
Für die Verwaltung der Sakramente wurde der entsprechende Ritus ebenfalls dem heutigen Sakramentenverständnis und dem heutigen Sprachgefühl angepaßt; in kurzen Zeitabständen wurden die verschiedenen Faszikel veröffentlicht. Längere Zeit wurde an der Neuordnung für die Spendung und den Empfang der Sakramentalien, der Weihen und Segnungen, gearbeitet. Die entsprechenden Normen sind festgelegt im „Ordo Benedictionum", im „Buch der Segnungen".
Die lateinische Edition wurde am 31. Mai 1984 offiziell veröffentlicht mit der Festlegung, daß ab diesem Datum der lateinische Text offiziell und verbindlich sei; für die Übersetzungen in die Volkssprachen trifft dies zu mit dem Datum der Approbation.
(Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 31. Mai 1984; AAS 76 (1984), 1085 f.)

Im Zuge der Reformen wurde auch eine Überarbeitung des Zeremonienbuches für die Bischöfe notwendig. Ein Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom Fest der Kreuzerhöhung, 14. September 1984, erklärt die lateinische Edition des „Caeremoniale Episcoporum" für veröffentlicht und verbindlich, freilich mit der Bemerkung, daß ortskirchliche Überlieferungen und Notwendigkeiten weiterhin berücksichtigt werden können. (AAS 76 (1984), 1086 f.)

BERNHARD VON CLAIRVAUX
Was ein Papst erwägen muß

(De consideratione)
Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar
Reihe *Christliche Meister* 26
162 Seiten, broschiert, DM 28.—/Fr. 25.—
ISBN 3 265 10300 5

Dieser letzte Traktat des Heiligen (1149—1153 kurz vor seinem Tod) ist eine Mahnschrift an Papst Eugen III., seinen einstigen Schüler, worin er ihm zeigt, wie vielerlei er in seinem Amt zu erwägen habe: nicht nur sich selbst, nicht nur seine Kurie und seinen Hausstand, nicht nur die so schwer zu zähmenden Römer, sondern darüber hinaus die Beziehungen zum Staat, die Sorge für die Ungläubigen, die Schismatiker, die ganze Menschheit. Bernhard führt eine harte Sprache; er enthüllt die eingerissenen Mißbräuche, illustriert sie mit Beispielen, warnt den Papst davor, den Gefahren der Macht, der Schmeichler und Intriganten zu erliegen. Er trauert über den Mißerfolg des zweiten Kreuzzugs, den er zu predigen hatte. Manches vom Ausgeführten mag überholt sein, die Mahnung zur «consideratio», zur steten Reform der Kirche und zur Betrachtung Gottes, womit das Buch schließt, ist es nicht. Viele Päpste lasen und betrachteten es.



Menschen in Not brauchen Hilfe:
zuverlässig, schnell, wirksam.
Die beiden kirchlichen Hilfswerke
nehmen ihren Auftrag ernst.
Deutscher Caritasverband
Postgiro Karlsruhe 202
Diakonisches Werk
Postgiro Stuttgart 502
Kennwort „Erdbeben Mexico"
und viele Banken u. Sparkassen

Das aktuelle theologische Buch

Fundamentaltheologie

Zum neuen Buch von Heinrich Fries

I. Fundamentaltheologie und Fundamentaltheologen

Seit Jahrzehnten hat man darüber geklagt, daß es kein Lehrbuch der Fundamentaltheologie gebe, das man mit gutem Gewissen als repräsentativ ansehen, als Lehrbuch für Studium und Unterweisung und als zuverlässige Information für alle, die nachschlagen wollen, empfehlen könne. Die überkommenen Werke von Lang und Kolping waren noch allzusehr in der alten Apologetik verwurzelt. Diese hatte auf die Angriffe, die, vornehmlich aus der Aufklärungsphilosophie stammend, die Möglichkeit und Wirklichkeit von Offenbarung bestritten und damit der christlichen Religion und Theologie das Fundament zu entziehen gedroht hatte, ihre Antwort in drei Schritten formuliert: der demonstratio religiosa, der demonstratio christiana und der demonstratio catholica. Es sollte der Beweis erbracht werden für die Legitimität der Religion: daß Gott existiert und sich offenbaren kann; daß er sich in Jesus von Nazaret tatsächlich geoffenbart hat und daß in der katholischen Kirche diese Offenbarung getreu überliefert und ursprungsgerecht erhalten geblieben ist.

Dieses Schema konnte vor allem deshalb nicht mehr befriedigen, weil der Fundamentaltheologie in weitem Bereich die Auseinandersetzung um neue Fragen überantwortet wurde, die in der Neuzeit auf den christlichen Glauben zukamen: das Gespräch mit den Naturwissenschaften, der Soziologie, der Psychologie, mit neuen philosophischen Ansätzen. Dazu kam die wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie sowie weithin die Prolegomena zur Dogmatik. Fundamentaltheologie wurde zu so etwas wie dem „Auswärtigen Amt der Theologie", verpflichtet zur Rechenschaft über den Glauben angesichts der verschiedenartigen neuen Fragestellungen. Und so wurde das Fach von einem einzelnen Theologen immer weniger beherrschbar, jeder mußte sich nur noch auf einen verhältnismäßig engen Sektor beschränken. An eine umfassende Darstellung des Fachs Fundamentaltheologie hat sich lange Zeit niemand mehr herangewagt.

So überrascht es, daß nun innerhalb eines Jahres drei Fundamentaltheologien erscheinen: der erste und zweite Band des vierbändigen, von W. Kern, H. J. Pottmeyer und M. Seckler herausgegebenen *Handbuch der Fundamentaltheologie*,[1] in dem im breiten Umfang die Vertreter dieses Faches zusammengearbeitet haben, sowie die *Kontextuelle Fundamentaltheologie* von Hans Waldenfels[2] und die *Fundamentaltheologie* von Heinrich Fries.[3]

II. Das Detail und das Ganze

Heinrich Fries hat in seinem Werk einen Gesamtentwurf vorgelegt, der, um das Buch nicht ausufern zu lassen, bewußt Lücken und Kürzen in Kauf genommen hat. Er hat — im Bild gesprochen — den Wald als ganzen in den Blick genommen, selbst wenn er nicht jeden einzelnen Baum im Detail hat untersuchen können. Aber der Wald ist eben etwas anderes, als nur die Summe der Bäume. Das Ganze hat gegenüber seinen Teilen eine neue Qualität und verleiht dem einzelnen seine Bedeutung.

Vieles von dem, was H. Fries hier vorlegt, hat er bereits in Aufsätzen oder Monographien dargestellt, dort teilweise auch ausführlicher. Doch dies alles ist weithin verstreut und verschließt sich einem schnellen Zugriff durch den Studenten oder durch den Praktiker, der eine sorgfältige Orientierung sucht. Und zudem bekommen im Gesamt die einzelnen Teile neue Bedeutung und Ein-

---

[1] Band 1: Traktat Religion. Der Mensch fragt nach Gott. (224.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 29,80. Band 2: Traktat Offenbarung. (272.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 36,—.

[2] UTB-Große Reihe. (552.) Schöningh, Paderborn 1985, Ppb. DM 48,—.

[3] FRIES HEINRICH, Fundamentaltheologie. (580.) Styria, Graz 1985. Ln. S 490,—/DM 70,—.

dringlichkeit, werden teilweise auch erst vom Ganzen her verständlich. Schon von hier aus ist man dem Autor zu Dank verpflichtet, daß er den Mut gefunden hat, *seine* Fundamentaltheologie zu schreiben, die von ganz anderem Guß sein kann, als ein Teamwork dies je vermag.

III. Der Aufbau des Werks

Das Werk umfaßt drei Teile. Ein *erster Hauptteil* umreißt das Glaubensgeschehen. Glaube wird in anthropologischer Besinnung als personaler Akt dargestellt, der mit der menschlichen Existenz unabweisbar, wenn auch oft unreflex, mitgegeben ist. Von dieser Charakterisierung des Menschen als im Vollzug seiner Existenz notwendigerweise immer schon Glaubenden geht die Untersuchung weiter zu einer theologischen Bestimmung des Glaubens als Korrelat zum menschlichen Glaubensentwurf. In einem zweiten Teil erfolgt eine Fundierung der Theologie als Glaubenswissenschaft. Fries zeigt Grundzüge von Modellen, wie man den Glauben dem Verstehen erschließt und ihn als Wissenschaft artikuliert.

Der *zweite Hauptteil* behandelt die Lehre von der Offenbarung. Er ist parallel zur Darlegung über den Glauben gegliedert. Ein erster Abschnitt zeigt in den verschiedensten Feldern unserer (Alltags-)Wirklichkeit Dimensionen, die sich im Anschluß an die Glaubensbestimmung als offenbarungsträchtig deuten lassen: die Religionen, die Welt als Schöpfung, Wort und Sprache, das Gewissen, die Geschichte. Sie sind Träger von Offenbarung, weil sie den Menschen über alle Grenzen hinaus auf Unendlichkeit und Absolutheit verweisen. Auf dieser in der Bestimmung des Menschen grundgelegten Sicht von Offenbarung zeigt Fries, wie diese sich in der Schrift darstellt. Er legt einen kurzen Gang durch die Heilsgeschichte vor, der den Begriff von Offenbarung weiterhin präzisiert und sie auch inhaltlich umreißt. Erst auf dieser bereits inhaltlich gefüllten Verstehensgrundlage wird der Offenbarungsbegriff dann anhand der theologischen Tradition auch formal bestimmt.

Der *dritte Hauptteil* behandelt die Lehre von der Kirche. Hier setzt Fries ein mit einer heilsgeschichtlichen Betrachtung Israels als dem Vorentwurf von Kirche. Im Zentrum steht die Beziehung der Kirche zum historischen Jesus und zum auferstandenen Christus. Ein letzter Abschnitt behandelt die Strukturen der Kirche als Vermittlung und Vergegenwärtigung von Offenbarung, also die Kirche als Bedingung der Möglichkeit des Glaubens. Dabei werden die ökumenischen Fragen, die das Buch insgesamt prägen, unter den Stichworten „Überlieferung und Nachfolge", „Amt", „Papsttum", „Unfehlbarkeit", „Lehramt", sowie „Kirche und Kirchen" direkt thematisiert. Kein eigener Gliederungspunkt ist der Gottesfrage und der Religionskritik gewidmet. Einige Einzelprobleme aus diesem Komplex begegnen im Abschnitt über Glaube und Offenbarung. Doch hat es sich der Verfasser versagt, auf diese Problematik, die er bereits anderweits dargestellt hat, und zu der leicht zugängliche Arbeiten vorliegen, ausführlich einzugehen. Dies hat die Fundamentaltheologie von H. Fries erheblich entlastet.

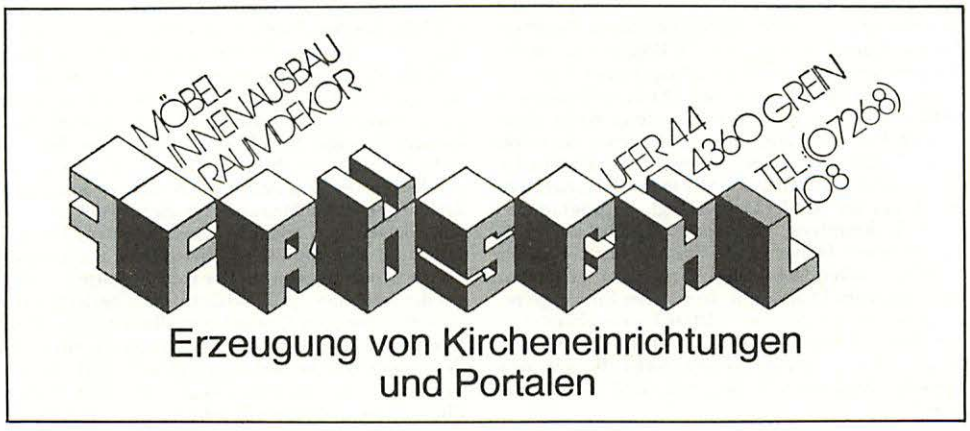
IV. Eine Rechenschaft über den Glauben

Das Buch ist unter dem methodischen Ansatz einer strengen Anthropozentrik geschrieben. Fries geht in allen Teilen des Werks von der menschlichen Wirklichkeit aus. Er untersucht die Verwiesenheit des Menschen auf Transzendenz, die er erwartet und erhofft, ohne sie sich selbst geben zu können. Und er stellt dar, daß im Geschehen der Offenbarung die Wünsche und Verwiesenheiten des Menschen positiv aufgegriffen und zur Erfüllung gebracht werden. Menschliches Angelegtsein und göttliche Offenbarung stehen hier in einer unauflöslichen Korrelation, wobei die Antwort die menschliche Frage selbst noch einmal korrigiert. Der Glaube zeigt sich damit nicht als eine Last, die wegen der göttlichen Autorität ertragen werden muß; er erweist sich vielmehr als Erfüllung des Menschen, seiner Hoffnungen und Wünsche.

Karl Rahner hat das traditionelle Verhältnis von Fundamentaltheologie und Dogmatik einmal in einem Bild so karikiert: Die Offenbarung kommt wie ein verschlossener Sack zum Menschen. Die Fundamentaltheologie hat die Aufgabe, zu prüfen, ob der Absender stimmt und ob der Sack noch richtig versiegelt ist. Dann gibt sie ihn an den Dogmatiker weiter, der ihn öffnet und die Inhalte untersucht, von denen er, Dank der Arbeit des Fundamentaltheologen, weiß, daß sie von Gott stammen.

Heinrich Fries hat sich einer anderen Methode bedient. Er hat, um im Bild zu bleiben, als Fundamentaltheologe den Sack geöffnet und die Inhalte betrachtet. Er hat sie in ihrer Bedeutung für die Fragen und die Hoffnungen des Menschen aufgezeigt. Diese Fundamentaltheologie setzt also den Glauben bewußt voraus und vergewissert sich, auf der Basis christlicher Überzeugung stehend, ob dieser legitim ist und vor dem Forum der Vernunft und der Wissenschaft zu bestehen vermag. So gibt dieser Ansatz, anders als manche andere herkömmliche Fundamentaltheologie, nicht nur formal, sondern vor allem von den Inhalten her, ihre Rechenschaft über den Glauben, in dem die christliche Botschaft in ihrer Bedeutung und Schönheit für ein glückendes und erfülltes Leben aufleuchtet. So ist das Buch letztlich zu einem Gesamtentwurf christlicher Glaubenslehre geworden, der nicht nur ursprungsgetreu ist, sondern ebenso situationsbezogen den Menschen von heute ernst nimmt und auf seine Fragen, Hoffnungen und Sehnsüchte antwortet. Daß bei Heinrich Fries die Beheimatung im Katholischen keine konfessionelle Engführung bedeutet, sondern daß er ökumenisch denkt, fühlt und argumentiert, versteht sich von selbst.
Man spürt es dem Buch an, daß es Abschnitt für Abschnitt aus Vorlesungen hervorgegangen ist und durch lange Lehrtätigkeit des Verfassers gerade auf die Bedürfnisse der Studenten und der Praktiker zugeschnitten ist. Es ist flüssig zu lesen und bietet durchwegs einen zuverlässigen Überblick über die derzeitige Diskussionslage, stellt die verschiedenen, einander oft auch widersprechenden Positionen dar und zeigt auf, wo ihre jeweiligen Vorzüge und Grenzen liegen. Dadurch wird die jeweilige Problemstellung plastisch, gewinnt an Tiefe, und es wird deutlich, warum der Verfasser sich für seine Position entscheidet. Er behauptet nicht einfach, sondern nimmt den Leser in den Prozeß der Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Lösungsversuchen mit hinein. Dieser wird dafür dankbar sein, selbst dann, wenn er vielleicht einmal zu anderen Ergebnissen als der Autor kommen sollte.
Die Fundamentaltheologie von Heinrich Fries beansprucht nicht, *die* Fundamentaltheologie zu sein oder gar alle angesprochenen Probleme abschließend zu bearbeiten. Aber sie nimmt heute, im Jahr der drei Fundamentaltheologien, einen sehr gewichtigen Platz ein. Wie nötig sie war, und wie sehr Seelsorger, Studenten und Fachtheologen auf sie gewartet haben, zeigt nicht zuletzt die Tatsache, daß kaum vier Monate nach dem Erscheinen bereits an der zweiten Auflage und an mehreren Übersetzungen gearbeitet wird.

München *Peter Neuner*



Besprechungen

PHILOSOPHIE

■ BISER EUGEN, *Mensch sein und Sprache.* (93.) Otto Müller, Salzburg 1984. Kart. S 108.—.

Das aus einer Vorlesungsreihe der Salzburger Hochschulwochen 1982 hervorgegangene Opusculum ist in mehrfacher Hinsicht bemerkenswert: Es geht dem Urvollzug des Menschen nach, nämlich der menschlichen Rede als einer nach außen und innen gerichteten Urtat des Menschen; jenem Medium, in dem dieser sich nicht nur zu verstehen gibt, sondern buchstäblich „aus sich herausgeht" und die Einheit des Wir stiftet. Ferner ist das Buch unter der Reisemetapher von Dantes „Divina Commedia" konzipiert und führt den Leser durch die Sprachwelt des Menschen, seine Sprachnot und Sprachverstörung (9 ff) bis hin zu den Formen des geglückten und beglückenden Redens (67 ff). Ausgehend von der Konsubstanzialität von Mensch und Sprache zeigt der Verfasser, wie Sprachverfall und Kommunikationsabbruch gestörtes Menschsein signalisieren können. Grundformen solcher Sprachbeeinträchtigung sind das Absinken der menschlichen Sprache unter das eigene Niveau, der Abfall des Menschen von sich selbst, seinem Auftrag zu Liebe und Solidarität, hin zu Angst und Aggression. Sprache kann aber auch durch außersprachliche Faktoren überfremdet und ideologisch pervertiert werden und spiegelt so im Bild der verunstalteten und beschädigten Sprache den mit ihr in Mitleidenschaft gezogenen, persuasiv oder repressiv manipulierten Menschen. Neben der zerstörerischen Möglichkeit der Sprache kommt es darauf an, die Sprache in ihrer Valenz neu zu entdecken und zu nutzen. Als elementarste Selbstbekundung des Menschen leistet sie mehr als bloß eine Übermittlung von Informationen. Jeder Sprechakt ist immer auch sprachliche Selbstdarstellung und Selbstaussage bis hin zur konfessorischen Selbstverdeutlichung und Selbstprädikation. In einem großen Gesprächszusammenhang zeigt B. für die Subjektsprache, dem Medium der Selbstdarstellung und Selbstmitteilung, daß diese dort ihren Höhepunkt gewinnt, wo die Subjektivität des menschlichen Geistes ihr Haupt erhebt und autobiographisch den Weg des fragenden Herzens um Heil zur Darstellung bringt (vgl. die Confessiones des Augustinus). Die Sprache des sich konfessorisch aussagenden Ichs zeigt darin ihren tiefsten Existenzbezug. In einer weiteren Reflexion zeigt Vf. das Gebundensein menschlicher Rede in das Mit- und Zueinander, so daß jeder Sprechakt ein möglicher Verweis der Liebe ist (vgl. die programmatische Verknüpfung von „Wort und Liebe" bei Ferdinand Ebner). Ferner ist die Sprache durch den am Gottesgedanken gebildeten Grenzwert gebunden und erhält im Dialog mit dem seiner Sinnfrage respondierenden Gotteswort letzte Dringlichkeit und Erhellung. In einer Reflexion über die Formen und Folgen der Sprachverstörung weist B. auf den Sprachmißbrauch in Propaganda und Indoktrination hin.

Das Buch steht in einem vielstimmigen Sprachzusammenhang und zeigt die bibliographische Seite der Reflexion der Sprache von Augustinus bis Hamann, von Hebbel bis Wittgenstein und Heidegger und vielen anderen. Der Mensch, der aus einem affirmativen Verhältnis zu sich heraus lebt und im Vehikel des Wortes die Brücke zum Du schlägt, erfährt Verbundenheit, Gemeinschaft und den Weg hinaus aus der Selbstentfremdung und hat in der Interzession des Gebetes seine tiefste Sprachform. Bisers Buch gehört in die Hand vieler, die an den Zuständen der Sprachnot leiden, die aber auch immer wieder darum ringen, daß Sprache in ihrer unaufhebbaren Schicksalsgemeinschaft mit dem Menschen ihre Authentizität fände und bewahre.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ 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, hg. v. J. Hasenfuß, Heft 42 der N. F.). (373.) Schöningh, Paderborn—München—Wien—Zürich 1984. Kart. DM 44,—.

Vorweg ist daran zu erinnern, „daß dieses vorliegende Buch nicht den Charakter einer Monographie hat, sondern eine Sammlung systematischer Beiträge darstellt, die allerdings in engem Zusammenhang miteinander stehen" (188). Dementsprechend enthält es bereits andernorts Publiziertes, aber auch bisher noch nicht veröffentlichte Untersuchungen. Von diesen — das Buch enthält 8 Kapitel — beanspruchen besonderes Gewicht: das Kapitel II „Selbstbewußtsein und Leiblichkeit — Systematische Prolegomena zur Philosophie Herman Schells" (33 ff), wo der seit einiger Zeit wieder in den Mittelpunkt des theologischen Interesses gerückte Würzburger Theologe und Philosoph subtil in seinem Ansatz analysiert wird; des weiteren das Kapitel V „Das Philosophische System Anton Günthers im Grundriß" (187 ff), das den ebenfalls neuerdings der — unverdienten — Vergessenheit entrissenen Philosophen und Theologen umfassend in der Gesamtperspektive des Spätidealismus zeigt. In Schells und Günthers Denken werden die Zusammenhänge mit der Katholischen Tübinger Schule präsent gemacht. Es entsteht das Bild einer ebenso philosophisch wie insbesondere in der dogmatischen Forschung bewegten Epoche, deren Schätze auch für die Gegenwartsauseinandersetzung Anstöße geben könnten; theologisch und philosophisch vielleicht weit fruchtbarer als die Modeströmungen des Existenzialismus oder gar der Sprachanalytik. Schließlich möge der Exkurs (257 ff) über „den Christlichen Philosophen Alois Dempf (1891—1982)" herausgehoben werden, in dem wiederum die Bedeutung eines beinahe schon Vergessenen für die Orientierung einer christlichen Philosophie klar herausgearbeitet wird, was sicher

nicht nur den Rezensenten, selbst Schüler Dempfs, beeindruckt.
Verf., ein profunder Kenner der dargestellten Epoche, verfügt über eine Fülle von Detailbeziehungen, die es in den historischen Teilen dem Leser nicht immer leicht machen. Das Kapitel VIII „Versuch einer ersten deutenden Annäherung an die Gedankenwelt Schells" wird dem Anfänger nicht gerade hilfreich sein. Exzellent sind die Analysen der Selbstbewußtseinstheorien Günthers und Schells, die die umstrittene Anthropologie beider — Dualismus oder Schells unzulänglicher Versuch der Vermittlung mit scholastischen Grundsätzen — in den Kernpunkten aufzeigt. Das Prinzip der Personalität in Anthropologie und Theologie ist dennoch ein philosophischer und theologischer Aspekt, der die Auseinandersetzung lohnt, im Falle Schells „ein Modell bietet für die heute noch nicht abgeschlossene Auseinandersetzung des Aristotelismus und Thomismus mit der Transzendentalphilosophie in allen ihren Schattierungen, hier zudem in der abgeschwächten Richtung des späten Schelling" (170). Eine gelehrte Fundgrube ersten Ranges stellen „Anmerkungen und Kommentar" (273—356) dar.

Passau *Rainer Beer*

■ BRAUN BERNHARD, *Schellings zwiespältige Wirklichkeit.* Das Problem der Natur in seinem Denken. (Dissertationen, philosophische Reihe, Bd. 2). (200.) EOS Verlag, St. Ottilien 1983. Kart. DM 28,—.

Diese Innsbrucker Dissertation erörtert in 5 thesenartig, etwas wortreich formulierten Kapiteln Schellings *„Suche nach der Wirklichkeit"* (Vorwort, V): 1. Rekonstruktion von Schellings Rettung der Kantschen Spontaneität gegen dessen eigenes Restriktionsdiktat durch den Ausbau des Fichteschen Bewußtseins-Ich zu einer Subjekt-Objekt-übergreifenden Ich-Subjektivität. 2. Scheinbarer Ausbruch aus der formaltranszendentalen Bewußtseinsimmanenz durch den Ausbau einer Metaphysik der Natur und dessen proontischen Realitätsbereichs. 3. Die über das unbereinigte Theorie-Praxis-Verhältnis innerhalb der Naturphilosophie provozierte Suche nach dem Subjekt. 4. Variation des Vermittlungskonzepts auf den anthropologischen Aspekt in der Begegnung des Einzelnen mit einer projektierten utopischen Absolut-Subjektivität innerhalb eines monologischen Geschehens und 5. Entlarvung der befreienden Wende in die Subjektivität durch Rekonstruktion des über die Formalisierung der naturphilosophischen Konzeptualität sich ergebenden korrelativen Strukturgeflechts und dessen Relevanz für die praktische Philosophie.
Die ausgreifenden Fragenkomplexe werden in zweifellos universeller Perspektive auf den Deutschen Idealismus insgesamt behandelt, manchmal leider in sehr salopper Diktion. Indessen kommt die Untersuchung unter Sach- und Methodengesichtspunkten zu beachtlich neuen, fruchtbar fortzuführenden Ansätzen. Die konsequent herausgearbeitete Bedeutung der Proontik „als Schlüssel für den Zugang zum Denken Schellings überhaupt — auch was seine spätere Philosophie betrifft" (43) könnte die Diskussion um Bruch oder Einheit in Schellings Gesamtwerk (vgl. die Kontroverse Fuhrmans — Schulz) neu beleuchten. Nicht weniger bedenkenswert ist Brauns Aufweis der Verwandtschaft von Schellings Strukturproblemen im Naturbereich mit den Fragen moderner Strukturforschung. Eine nicht überzeugende Partie machen die Erwägungen über das Theorie-Praxis-Verhältnis (Kap. 3) aus. Die Verschärfung des Blicks auf die gesamte neuzeitliche Subjektivitätsproblematik und Schellings Ort in diesem Prozeß hätte vielleicht manches präziser fassen lassen. Anmerkungen (172 ff), Namensverzeichnis (193 f) und Literaturverzeichnis (195 ff) bezeugen die Gründlichkeit der Arbeit. Durners Aufsatz (196) sollte richtig, die Monographie von Schulz auch in 2. Auflage zitiert werden. Erfreulich an diesem entworfenen Bild Schellings ist nicht zuletzt der Umstand, daß Schelling hier nicht polemisch — wie in der Forschung der 60er und 70er Jahre — zwischen Philosophen und Theologen aufgeteilt werden muß, sondern der zugleich philosophisch wie theologisch relevante Urgrund in Schellings Denken aufgewiesen wird, „der zumindest implizit die transzendentale Frage stets als eine nach dem Sein aufgefaßt hat" (116).

Passau *Rainer Beer*

■ FIGL JOHANN, *Dialektik der Gewalt.* Nietzsches hermeneutische Religionsphilosophie mit Berücksichtigung unveröffentlichter Manuskripte. (Reihe: Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). (412.) Patmos Verlag, Düsseldorf 1984. DM 54,—.

In dieser wichtigen Publikation (einer Habilitationsschrift) deutet Vf. Nietzsches Theorie der Religion auf dem Hintergrund der hermeneutischen Denkform Nietzsches. Der erste, biografische Teil bringt neue Einsichten in das Werden von Nietzsches Denken auf Grund des Einblicks in bisher unpublizierte Manuskripte im Nietzsche-Archiv in Weimar. Vf. weist nach, daß Nietzsche sich bereits in der Gymnasialzeit mit den überlieferten Gottesbeweisen auseinandergesetzt hat (63 ff). Das gilt im besonderen für den ontologischen Beweis, den er aus dem Originaltext von Anselms Proslogion kennenlernte, was übrigens eine nachträgliche Bestätigung von Eugen Bisers Vermutung bedeutet, daß Nietzsche in der „Fröhlichen Wissenschaft" diesen Gottesbeweis unterlaufen wollte. Bisher unpublizierte Vorlesungsnachschriften Nietzsches aus der Zeit seines Bonner Theologiestudiums bezeugen, daß er eine gute Kenntnis der damals herrschenden protestantischen Theologie besaß (72 ff). Der zweite Teil der Arbeit geht den „Möglichkeiten und Aporien des Verstehens" nach, wie Nietzsche sie sah. Nietzsche postuliert einen Abgrund zwischen Denken und Sein, der unüberbrückbar ist. Andererseits geht er der Möglichkeit des Verstehens durch Musik und durch den Klang der Sprache nach. Im besonderen interessiert sich Nietzsche für das geschichtliche Verstehen, wofür das spannungsreiche Verhältnis von Kritik und Rezeption konstitutiv ist. Hier zeigen sich Unausgewogenheiten in Nietzsches Stellungnahmen: einerseits bewundert und bejaht er die Methoden der Geschichtswissenschaft, andererseits kritisiert er sie.
Der dritte Teil der Untersuchung gilt Nietzsches Reli-

gionskritik. Auch hier erbringen unveröffentlichte Manuskripte neue Einsichten. So war Nietzsches Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern bisher „praktisch unerforscht" (231). Nietzsche wirft ihnen „unverschämte Willkürlichkeit der Auslegung" vor. „Die relativ intensive Auseinandersetzung mit den Kirchenvätern modifiziert das Bild von Nietzsches Kenntnis des Christentums" (233). Willkürlichkeit der Auslegung wirft Nietzsche in der Folge freilich auch der Bibel selbst vor, speziell dem Neuen Testament. Vf. weist freilich in einer werkimmanenten Kritik nach, daß Nietzsche bei seiner Interpretation der Bibel seinen eigenen hermeneutischen Prämissen untreu wird (252, 268). Denn die Bibel will genau das vermitteln, worum es auch Nietzsche geht: existentielle Betroffenheit.

Die zentrale These Nietzsches lautet: die Religionen sind „Systeme von Grausamkeiten". Es handelt sich dabei um die Verinnerlichung der aggressiven Triebe oder „Instinkte" des Menschen, wodurch sich dieser in masochistischer Weise Schmerz zufügt, mit einem Wort: um eine „religiöse Neurose" (Frage: Ist Freud ohne Nietzsche denkbar?). Das Mittel, wodurch das geschieht, das große Kunststück der Religion, ist die Anzüchtung des schlechten Gewissens, des Schuldgefühls. „Schuld" ist demnach kein objektiver Tatbestand, sondern eine Interpretation.

Auffällig ist, daß Nietzsches genealogische Deutung der Religion der Gestalt Jesu eine Sonderstellung zubilligt. Denn Jesus hat aus innerer Freiheit auf Gewalt verzichtet (308 ff). Das sonst durchgängige Gesetz des Willens zur Macht ist „in Jesus durchbrochen" (320). Man vermißt hier in der Arbeit ein Eingehen auf den Buddhismus, da es doch genügend Äußerungen in Nietzsches „Antichrist" gibt, die Jesus sehr nahe an Buddha heranrücken. Dadurch würden u. E. auch die Aussagen des Vf. über die „Einmaligkeit Jesu" eingeschränkt. Sie gelten wohl nur bei einem Vergleich Jesu mit den Christen: „. . . im Grunde gab es nur einen Christen, und der starb am Kreuz". Paulus hat die Macht als Kehrseite der Liebe erkannt (353), somit hat er die Botschaft Jesu in verhängnisvoller Weise uminterpretiert und dadurch die Kirche geschaffen.

Die abschließenden „Perspektiven für eine philosophisch-theologische Antwort auf die Herausforderung Nietzsches" (379 ff) sind nur angedeutet. Die zentrale Aussage lautet: „Ein Grundanliegen christlichen Glaubens und einer ihm entsprechenden Lebenspraxis ist es vielmehr, die Erlösung von der Gewalt anzustreben" (389). Wenn dieser Satz bejaht wird, so müßte das allerdings auch Konsequenzen, sowohl für die Deutung der Geschichte des Christentums als auch für die gegenwärtige Praxis, denen man dann nicht ausweichen kann, haben.

Linz *Günter Rombold*

■ LUTZ-BACHMANN MATTHIAS (Hg.), *Über Friedrich Nietzsche. Eine Einführung in seine Philosophie.* (128.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1985. Ppb. DM 18,50.

Einführungen in das Denken bzw. in die Philosophie Friedrich Nietzsches gibt es zur Genüge. Hier ist schon wieder eine.

In seiner „Einführung in Leben und Werk Friedrich Nietzsches" betont der Herausgeber Matthias Lutz-Bachmann — durchaus in der Tradition üblicher Bescheidenheitstopoi —, daß es hier nicht darum gehen könne, die Philosophie Nietzsches wenigstens in ihren Grundzügen auch nur zu umreißen. Man habe sich daher vorgenommen, nur einzelne „Verständnisschneisen" in den „Wald" der Schriften dieses Philosophen zu schlagen. Lutz-Bachmann selbst weckt in seiner knappest gehaltenen Einführung die Neugier auf den Lebensgang Nietzsches in eingehenderer Konkretheit, wie sie ja heute in den mächtigen Darstellungen von Curt Paul Janz und Werner Ross schon vorliegt. *Jörg Salaquardas* Beitrag handelt über „Nietzsches Kritik der Transzendentalphilosophie", *Josef Simon* schreibt zum Thema „Sprache und Sprachkritik bei Nietzsche" und *Jörg Splett* bietet einige — sprachlich ziemlich sperrige und anstrengend zu lesende — Erwägungen bzw. Soliloquien zum Thema „Nietzsche — Psychologe und Antichrist".

Bei der Lektüre fällt immerhin — die Belesenheit und Kompetenz der Autoren sei dabei nicht in Zweifel gezogen — auf, daß die Übersetzung vom Vortrag (der Sammelband verdankt sich einer Tagung des Cusanuswerks 1982) ins Gedruckte nicht immer glücklich abgeht. Dies gilt vor allem für den Beitrag von Splett, nicht für jenen von Bachmann.

Die drei Schneisen, die man sich in den Nietzsche-Wald zu schlagen bemüht hat, liegen weitab voneinander; als Einführung für den mit Nietzsche nicht Vertrauten sind sie, zumindest passagenweise, zu anspruchsvoll. Das geniale Aphorismen-Gestrüpp Friedrich Nietzsches, in seiner Gefährlichkeit in der Einführung Bachmanns zu Recht betont, bleibt bestehen.

Linz *Helmut Schink*

HEILIGE SCHRIFT

■ STRAUSS HANS, *Messianisch ohne Messias.* Zur Überlieferungsgeschichte und Interpretation der sogenannten messianischen Texte im Alten Testament. (Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, Bd. 232). (168.) Peter Lang, Frankfurt a. M. 1984. Kart. sfr 36,—.

Der Titel dieser Habilitationsschrift deutet im Grund auch schon das wichtigste Ergebnis an: Es geht um den Nachweis, daß das AT in den als messianisch geltenden Texten keinen Messias als den Heilsbringer schlechthin kennt. Erst die spätere Tradition hat diese Texte in der Rückschau als Ankündigungen des einen Messias erscheinen lassen und den Eindruck provoziert, daß es sich bei diesen Texten um eine geschlossene Reihe handle. Diese Ansicht von den Texten her erneut in Frage zu stellen ist das Ziel der Arbeit. Angesetzt wird bei den Pss 2 und 110, deren messianischer Charakter vom NT her gewiß erscheint. Als atl. Texte haben sie nach St. ursprünglich aber keine solche Tendenz; sie ist ihnen vielmehr erst im Laufe ihrer Überlieferungsgeschichte „von außen" zugewachsen. Inneralttestamentliche Überarbeitungen haben dabei gewiß auch dazu beigetragen. Da-

mit wird schon bei diesen Pss ein Vorgang sichtbar, der sich nach Verf. auch bei den klassischen Verheißungen der Propheten aufweisen läßt. Der Reihe nach werden im eigentlichen Hauptteil des Buches die einzelnen Texte analysiert. Begonnen wird mit Jes 9,1—6, dann folgt Jes 11,1—5 — die berühmte Immanuelweissagung (Jes 7,10—17) erhält nur einen Exkurs —, und immer wieder versucht Verf. zu zeigen, wie die Texte durch spätere redaktionelle Bearbeitung erst Elemente erhalten, die die ursprünglich auf eine bestimmte Zeit und eine bestimmte Tradition fixierten Texte auf eine Zukunft hin öffnen, doch dabei keinen Heilskönig anvisieren. Nicht viel anders verhält es sich mit den anderen Texten aus der prophetischen Literatur: Mi 4,14—5,5 (man beachte die Abgrenzung!), Jer 23,5 f und dessen Weiterinterpretation in 33,14 ff sowie Ez 17,22—24 und Ez 34. Die nachexilischen Propheten Haggai und Sacharja aktualisieren zunächst auch nur die Davidsverheißung, aber wenn dann in der Fortschreibung dieser Prophetie die Erwartung eines zukünftigen Königs auftaucht (Sach 9,9 f), so ist das nach St. noch kein „Messias", auch wenn der Text selbst als „messianisch" gelten kann. Aufgrund dieser Analysen kann in der Zusammenfassung festgestellt werden, daß „eine durchgängige, genuine ‚Messias'-Vorstellung . . . bei keinem der zur Diskussion stehenden Texte erhoben werden (konnte)." (96) Anschließend folgen zwei Skizzen — dreieinhalb Seiten zu den „messianische(n) Vorstellungen zwischen den Testamenten" und knapp über acht Seiten zu denen des NT — und schließlich einige „hermeneutische Folgerungen", die im Grunde wieder nur davor warnen, die Einheit der Testamente auf der Basis einer Reihe von messianischen Texten aufzubauen, da es diese „Reihe" nicht gibt. Dieses Ergebnis ist, wie gesagt, von Anfang an abzusehen, allein schon auf Grund der Fragestellung. Wem es am Ende nützen soll, bleibe dahingestellt; die Zukunft wird es zeigen. Außerdem möchte man dem Verf. einen weniger mühsamen Stil und eine hebr. Schreibmaschine wünschen; letztere ist doch heutzutage kein Luxus mehr.

Linz *Franz Hubmann*

■ STEINGRIMSSON SIGURDUR ÖRN, *Tor der Gerechtigkeit.* Eine literaturwissenschaftliche Untersuchung der sogenannten Einzugsliturgien im AT: Ps 15; 24,3—5 und Jes 33, 14—16. (Münchener Universitätsschriften: Katholisch-Theologische Fakultät. Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd. 22). (XIV und 188.) EOS Verlag, St. Ottilien 1984. Brosch. DM 32,—.

Im Gefolge *H. Gunkels* werden Ps 15 und Ps 24,3—6 gerne auf dem Hintergrund einer an den Priester gerichteten Tora-Erfragung erklärt und als sog. „Toraliturgien" bestimmt. Als prophetische Nachahmungen gelten Jes 33, 14—16 und Mi 6,6—8. Gegenüber dieser und weiteren Bestimmungen von Textsorte und situativer Verankerung versucht der Verf. für Ps 15; 24, 3—5; Jes 33, 14—16 einen Neuansatz durch konsequente Einzeltextanalyse. Seine Arbeit, auf hohem methodologischen Niveau, versteht sich als Beitrag zur alttestamentlichen Gattungsforschung. Jeder der drei Grundtexte wird nach Textkritik und Transliteration mit Satzabgrenzung literarkritisch untersucht und einer „Formkritik" unterzogen, die nicht nur die Ausdrucksseite, sondern auch die Inhaltsseite mit textexternen Faktoren (wie Ort, Zeit, Teilnehmer, Kommunikationssituation, Mitteilungs- und Wirkungsabsicht, Sprachakt) betrifft. Dabei weiß sich der Verf. methodologisch den Arbeiten *W. Richters* sowie (für die Inhaltsseite) *S. J. Schmidts* und *H. Weinrichs* verpflichtet. Den Abschluß der Analyse bilden jeweils eine Kompositionskritik und eine Horizontuntersuchung.

Die syntaktische Struktur der drei untersuchten Texte ist es, die diese derselben Textgruppe und literarischen Tradition zuweist (126). Jedoch ist nach dem Verf. nur Ps 15 (V. 1—2.5 c mit Erweiterung V. 3) Gattungsexemplar der „Einzugsliturgie", das auch gattungstypisch verwendet wurde: als Dialog zwischen einem Einlaß Begehrenden und einem priesterlichen Schwellenhüter, der am Tor zum inneren Vorhof des Jerusalemer Tempels in der Form eines Jahwe-Orakels (V. 2) Antwort auf die Frage nach den Einlaßbedingungen (Kultfähigkeit!) für israelitische Vollbürger und ihre Schutzbürger (V. 1) gibt (30 f. 62 f. 130. 132). Der Prüfungsakt am Tor kann (nach V. 2) nur an das Gewissen des Einlaß Begehrenden appellieren (30 f). Der primäre Ps 15 entstammt nach dem Verf. wahrscheinlich der späten Königszeit im Anschluß an die Reform Joschijas (19.132 f). Die weisheitlich gestalteten Sätze 4 a—5 b aus nachexilischer Zeit, angeregt durch die Reform des Esra, machen aus dem Psalm ein Bekenntnis zur gesetzestreuen Gemeinde Jahwes (59.60 f. 133). Die beiden weiteren analysierten Grundtexte übernehmen von der Einlaßliturgie Aufbau und Zeitaspekte (133), intendieren aber andere Ziele: Ps 24,3—5 preist die kultische Reinheit der Tempelbesucher; Jes 33,14—16 will die Sünder auf Zion zur rechten Lebensgestaltung bewegen (130 f). Einfluß der geprägten Redeform verraten u. a. Ez 18,5—9 und weitere Psalmtexte (134 ff).

Der Verf. weist überzeugend nach, daß die sog. Einzugsliturgie mit ihren „Ergänzungsfragen" von der priesterlichen Tora-Erteilung als Antwort auf „Entscheidungsfragen" klar zu unterscheiden ist (134), ferner daß Ps 15 gattungskritisch sich nicht von Dekalogen herleitet (141 ff). Einige Bedenken bleiben: methodologisch die Zerdehnung von „Formkritik" (Analyse textexterner Faktoren); verbalsyntaktisch die angeblich „individuellen" Sachverhalte Ps 15,3.4.5 (41.50.52.60.123.128); literarkritisch die Aufgliederung von Ps 15 (4 ff) über die für V. 4 überzeugenden Kriterien hinaus; textsituativ die Annahme eines selektierenden individuellen Prüfungsaktes mit Angaben des einzelnen über sein reines Gewissen (31.62.132). Gleichwohl, „Tor der Gerechtigkeit" darf als ein wichtiger, grundlegender Beitrag zur gattungskritischen, situativen und historischen Einordnung der sog. Einzugsliturgien angesehen werden. Die Arbeit bietet ein der wissenschaftlichen Diskussion sehr willkommenes Pendant zu der eben erschienenen Studie *W. Beyerlins:* Weisheitlich-kultische Heilsordnung. Studien zum 15. Psalm, Neukirchen-Vluyn 1985.

München *Hubert Irsigler*

■ 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. Kart. sfr 32,—.

Mit dem vorliegenden Buch wird eine Lücke in der biblischen Einführungsliteratur geschlossen. Es will weder eine Bibelkunde noch eine Einleitung oder Einführung in das AT, noch ein Sachbuch, sondern eine Hinführung zur Heiligen Schrift sein. Verf. geht von der heutigen Ordnung des Alten Testaments aus. Beginnend mit „Gott und seine Schöpfung" (I) über die Patriarchenerzählungen und das Entstehen des Gottesvolkes (II) stellt er dann, der historischen Wirklichkeit in Israel entsprechend, König und Prophet in einem III. Kapitel einander gegenüber. Ein Kapitel über Psalmen (IV) und ein weiteres über eine Lehrerzählung (V) beschließen das Buch.
Es fällt auf, daß Kapitel I und II verhältnismäßig ausführlich gestaltet sind; die weitere Geschichte Israels und die theol. Reflexion auf Gottes Heilshandeln in dieser Geschichte sind demgegenüber verhältnismäßig kurz ausgefallen. Exegetische Fragen, wie z. B. die Annahme von Quellschriften im Pentateuch, flicht der Autor in den Text ein oder er erwähnt sie in Anmerkungen. Dadurch wird das Buch sehr gut lesbar; ein Nachteil ist wohl, daß diese Anmerkungen am Ende eines jeden Kapitels stehen und somit beim Lesen jeweils erst gesucht werden müssen.
Es ist verständlich, daß eine solche Hinführung eine Auswahl treffen muß. Trotzdem möchte ich fragen, warum z. B. bei der Aufzählung der Sündenfallserzählungen (S. 24) Gen 9,18—27 (die Ätiologie der gestörten Beziehung zwischen Sohn und Vater, Kind und Eltern) fehlt; oder warum auf S. 116 auf die zweite Version von Sauls Ende (2 Sam 1,1 ff) nicht hingewiesen wird; oder warum die Apokalyptik nicht erwähnt wird.
Aufgelockert wird der Text durch sehr viel altorientalisches Bildmaterial. Alles in allem ist diese Darstellung eine begrüßenswerte Hilfe, um hingeführt zum und neugierig auf das Alte Testament zu werden.
Linz *Roswitha Unfried*

■ FULLER REGINALD C., *Alexander Geddes (1737—1802)* — A Pioneer of Biblical Criticism (Historic Texts and Interpreters in Biblical Scholarship, 3). (176 + 8 Illustrationen) The Amond Press, Sheffield 1984. Ppb. £ 6,95.

Über die Anfänge der kritischen Bibelwissenschaft in England ist hierzulande wohl wenig bekannt, daher ist dieses Buch, das das Leben und die Arbeit eines ihrer Vorkämpfer, des Katholiken Dr. A. Geddes, darstellt, sehr willkommen. Verf. versteht es blendend, von der Erziehung und Ausbildung des jungen Geddes her — das sechsjährige Studium in Paris spielen eine große Rolle — die Grundlagen für dessen spätere Entwicklung aufzuzeigen. Früh schon reifte in Geddes der Entschluß, eine Bibelübersetzung herauszubringen, die einerseits einen kritisch verantworteten Text bieten sollte — ausschlaggebend für diese Aufgabenstellung waren die Kontakte zu dem bekannten Textforscher B. Kennicott — andererseits aber sollte diese Bibel auch mit einer kritischen Einleitung und mit zeitgemäßen Anmerkungen versehen sein. Mit letzteren sollte u. a. auch die Auseinandersetzung mit der Bibel- und Religionskritik der Aufklärung erfolgen. In diesem Unternehmen erhielt Geddes viele Anregungen von der kritischen Bibelwissenschaft in Deutschland, namentlich von *J. D. Michaelis* und *J. G. Eichhorn*, deren Bedeutung er als einer der ersten in England erkannte. In Deutschland wurde dann auch sein „Prospectus of a New Translation of the Bible", in dem er erste Ergebnisse seiner Text- und Literarkritik vorlegte, sehr gut aufgenommen. Wohl gab es in England zunächst auch positive Reaktionen, aber sein nächstes Werk „Prospects and Specimens" brachte ihm die kirchliche Verurteilung ein, die bis an sein Lebensende bestehen blieb. Die bleibende Gunst seines Patrons, Lord Petre, verschaffte Geddes jedoch ein gesichertes Dasein; sein Lebenswerk indes blieb — bedingt durch die wachsenden Schwierigkeiten und durch die schwächer werdende Gesundheit — ein Torso; nur zwei Bände seiner Bibel konnten erscheinen. Was Geddes noch an fast fertigen Manuskripten besaß, scheint er kurz vor seinem Tod verbrannt zu haben, offenbar um sich eine noch schlimmere Nachrede zu ersparen. Aus den erhaltenen Schriften, vor allem aus dem umfangreichen Briefwechsel, hat Verf. nicht nur ein sehr lebendiges Bild von einem sympathischen, ja geradezu modern denkenden Menschen gezeichnet, sondern durch die Einordnung von Geddes' Denken und Forschen in die damals vehement aufbrechende Bibelkritik auch einen interessanten Beitrag zur Forschungsgeschichte geliefert.
Linz *Franz Hubmann*

■ JASPERT BERND (Hg.), *Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung.* (XI. u. 458.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Ln. DM 65,— (für Mitglieder DM 44,—).

Nachdem die Diskussion um Bultmann und seine Thesen schon lange verebbt war, hat jetzt sein 100. Geburtstag (1984) Freunde und Kritiker wieder auf den Plan gerufen. In 28 Beiträgen, von Vorwort und Gedenkreden abgesehen, bemühen sich die Verfasser um ein zeitgemäßes Bild von Leben und Werk jenes Mannes, der mit seinen Forderungen von Entmythologisierung und existentialer Interpretation des Neuen Testaments, mit seiner Kerygmatheologie und Verzicht auf den historischen Jesus, um nur einige der wichtigsten Schlagworte zu nennen, die Aufmerksamkeit der Nachkriegsjahrzehnte weithin beansprucht hat. Das Pendel schwingt dabei von fast enthusiastischer Anhängerschaft (z. B. Jaspert) bis zu entschiedener und deutlicher, wenn auch vornehm formulierter Kritik. Es mag für einige extreme Anhänger einer Kerygmatheologie auch heute noch schwer akzeptabel erscheinen, daß Ch. K. Barrett, ein prominenter englischer Exeget, Bultmanns kategorische Bestreitung der Bedeutsamkeit des historischen Jesus für den Glauben als völlig unhaltbar abtut und — wie andere schon früher — nachweist, daß B. selbst sein theoretisches Vorurteil in der Praxis gar nicht durchgehalten hat (vgl. z. B. S. 87). Es schlägt in dieselbe Kerbe, wenn der durch sein Buch

„Honest to God" weltbekannte anglikanische Bischof und Theologe J. A. T. Robinson bei Bultmann von einem „exzessiv lutherischen Vertrauen in die Predigt als Ort, wo sich der Osterglaube ereignet" (151) spricht, seine Anleihe bei Heideggers Existenzphilosophie als „Reduzierung des Evangeliums auf das Maß persönlicher Subjektivität" (aaO.) bezeichnet und B. zweimal hintereinander (152 f) „exzessives . . . und nicht zu rechtfertigendes Mißtrauen . . . der Historizität des Evangeliums gegenüber" bescheinigt. Ohne daß die Genannten die ersten und einzigen wären, die sich den weltanschaulichen Positionen Bultmanns gegenüber reserviert verhalten, und ohne daß bloß die zitierten Themen in Frage gestellt bzw. abgelehnt würden, zeigt ein Großteil der Autoren doch, daß die Diskussion Abstand gewonnen hat und das Epitheton eines Kirchenlehrers, als den man B. verschiedentlich sehen wollte oder noch sieht (vgl. z. B. XII bzw. 43), in seinen Grundfesten gefährlich untergraben ist.

Zu kurz kommt in dem Band dagegen die exegetische Leistung Bultmanns, wenn auch der Herausgeber selber im Vorwort vermerkt, daß in solchen Sammelwerken immer wichtige Stimmen fehlen. Daß die Formgeschichte als Methode aus der heutigen Exegese nicht mehr wegzudenken ist, wird jeder zugeben müssen und gern anerkennen, der sich um ein objektives Urteil bemüht. Und auch das Zweite, daß B. ungeheuer stimulierend gewirkt hat, nicht zuletzt durch seine unvertretbaren Extreme, ist aus der Theologiegeschichte des 20. Jh. nicht zu streichen. Insgesamt sind die Aufsätze dieses Bandes, die unter den Stichworten Theologie- und Lebensgeschichte, Philosophie und Hermeneutik, Exegese und existentiale Interpretation, Ökumene und Praxis der Kirche zusammengestellt wurden, eine informative und anregende, wenn auch nicht immer leichte Lektüre, die aber dazu beitragen kann, dem Leser mehr Klarheit gegenüber dem Werk und der Wirkung des Geehrten zu vermitteln. Daß dies auch heute noch kein überflüssiges Unternehmen ist, zeigen die vielfältigen Stimmen dieses Bandes selbst, die mehr als einmal eher dissonant als harmonisch klingen.

Linz *Albert Fuchs*

■ 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,—.

Der Autor unternimmt in dieser Monographie den Versuch, eine Reihe von Worten Jesu, die in den Evangelien auf Griechisch erhalten geblieben sind, in die aramäische Muttersprache zurückzuübersetzen. Anlaß und Ausgangspunkt für diesen Versuch ist die Beobachtung, daß mehrere Logien Jesu bei den Synoptikern in voneinander abweichender Weise wiedergegeben werden oder einen schwerverständlichen Wortlaut bieten. Verf. ist nun der Ansicht, daß diese Divergenzen und Probleme als Übersetzungsvarianten, Mißverständnisse oder Fehldeutungen des zugrundeliegenden aramäischen Wortlauts verständlich gemacht werden können, wie vor ihm auch schon C. C. Torrey, M. Black oder J. Jeremias gemeint hatten, bzw. daß die griechischen Übersetzer vielfach in Unkenntnis der Eigenart hebräischer Poesie unsachgemäße Ergänzungen angebracht hätten. Unter Berücksichtigung des von Jesus benützten parallelismus membrorum und unter Beachtung von Rhythmus, Reim und Wortspiel sei es möglich, Sekundäres vom echten Grundstock zu unterscheiden und zu trennen und durch Rückübersetzung die Sprache Jesu wiederherzustellen. Als Summe ergibt sich dabei für den Autor: „Erstens, daß der griechische Text der Evangelisten in hohem Maß korrekturbedürftig ist; zweitens, daß er hinreichend sicher korrigiert werden kann; drittens, daß man dabei unmöglich auf Emendation und Rückübersetzung verzichten kann" (299).

So lobenswert das Unterfangen von Schwarz an sich wäre, den authentischen Wortlaut der Sprache Jesu zu rekonstruieren, und so beeindruckend auch die Kenntnis des beigebrachten aramäischen Materials sein mag, das der Verfasser überall reichlich herbeiholt, so bedenklich ist doch die verwendete Methode und noch mehr die ihr zugrundeliegende Voraussetzung. Ist es ja schon zweifelhaft, daß jene Männer, die die aramäische Tradition der Worte Jesu ins Griechische übersetzten und von beidem vermutlich mehr verstanden als viele heutige Interpreten, so oft schlecht oder falsch übersetzten, so ist das legitime Anliegen der griechisch schreibenden Evangelisten bei Schwarz fast gänzlich mißachtet und verkannt. Unter Ausschaltung der gesamten redaktionsgeschichtlichen Forschung der letzten Jahrzehnte widmet der Verfasser der entscheidenden Frage nicht einmal einen Gedanken, ob nämlich nicht die Evangelisten bzw. die urkirchlichen Kreise vor ihnen Worte Jesu auf ihre Situation anwenden und damit völlig legitim verändern konnten, so daß also nicht bei jedem unterschiedlich überlieferten Logion kurzsichtig und eintönig mit Varianten oder Übersetzungsfehlern gerechnet werden muß. Man vermißt gerade bei einem Autor, dem es so um die echte Überlieferung der Jesustradition zu tun ist, eine Antwort auf die Frage, wie es verständlich zu machen sei, daß sich die aramäisch sprechende Urkirche so wenig um eine verläßliche und authentische Übersetzung der Worte Jesu ins Griechische kümmerte bzw. wie diese kostbare Überlieferung unter ihren Augen so gravierend entstellt und verfälscht werden konnte. So hilfreich das umfangreiche Material im Einzelfall sein kann, um die Situation Jesu besser verständlich zu machen, so wenig kann man somit das Gesamtunternehmen als positiv bewerten. Zum unbezweifelbaren Fleiß des Autors hätte mehr grundsätzliche Überlegung und methodische Umsicht kommen müssen, um die erwähnte Einseitigkeit zu vermeiden. Der erwähnte Fleiß des Verfassers sollte nichtsdestoweniger ansteckend sein.

Linz *Albert Fuchs*

■ SCHNACKENBURG RUDOLF, *Das Johannesevangelium*. IV. Teil: Ergänzende Auslegungen und Exkurse. (HThK IV/4). (236.) Herder, Freiburg 1984. Ln. DM 44,—.

In den letzten Jahrzehnten, nach Abflauen der von R. Bultmann entfachten Diskussion um Entmytho-

logisierung und existentiale Interpretation und parallel zur redaktionsgeschichtlichen Erforschung der Synoptiker und zur Qumranforschung, sind die Studien zu den johanneischen Schriften sehr bedeutsam intensiviert worden. Religionsgeschichtliche Fragen wie der mögliche Einfluß gnostischer Kreise, Abhängigkeit von mandäischen Vorstellungen, Ableitung des Evangeliums aus dem Judentum oder aus dem Hellenismus, Wiederaufleben der Literarkritik und damit verbunden eine Analyse nach traditionellen und redaktionellen Schichten, linguistische Untersuchungen, erhöhtes Interesse an den Adressaten der Schriften so wie Fragen nach Existenz und Situierung eines joh. Kreises oder einer joh. Schule, die wieder Zeit und Ort der Abfassung neu bedenken lassen, sind Wegmarken dieser erneuerten Bemühungen. Man kann es deshalb nur begrüßen, daß Schnackenburg als Verfasser eines dreibändigen, umfangreichen Kommentars zum JohEv und eines weiteren zu den Briefen seine seither erschienenen Studien in diesem Band leichter zugänglich macht, zusammen mit den Ergänzungen zu den Kommentarbänden, die in den jeweiligen Neuauflagen erschienen sind. Diese Aufsätze, die durch zwei neue Beiträge ergänzt werden, beginnen mit einem Überblick über die joh. Forschung seit 1955, behandeln in fünf Exkursen die Geisterfahrung und das Verständnis der Mission in der joh. Gemeinde, das Spruchgut des Evangeliums und redaktionsgeschichtliche Probleme und vergleichen schließlich die joh. Christologie mit der paulinischen. Exegetisch werden die Rede vom Brot des Lebens (Joh 6), die Hirtenrede (Joh 10, 1—18) sowie Joh 15 interpretiert. Dazu kommen zwei Aufsätze zum Schriftgebrauch des Evangelisten und eine Meditation zu Joh 17,22—24. Mehrfach korrigiert der Autor seine Sicht gegenüber der Darstellung in seinem vorausgegangenen Kommentar und zeigt sich linguistischen wie schichtenanalytischen Überlegungen aufgeschlossener als früher. Selbst wer nicht die Möglichkeit hat, sich eingehend mit exegetischen Arbeiten zum 4. Evangelium zu beschäftigen, gewinnt durch das Studium dieses Bandes einen Zugang zu seiner Eigenart und zugleich zur joh. Forschung. Sowohl die Exegeten wie die Praktiker werden deshalb diesen Sammelband zu schätzen wissen.

Linz *Albert Fuchs*

■ SOARES—PRABHU G. M. (Hg.), *Wir werden bei ihm wohnen.* Das Johannesevangelium in indischer Deutung. (184.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 32,—.

Seit Benedikt XV. die prophetischen Worte: „Deine eigenen Söhne, Indien, werden dir Erlösung bringen!" ausgesprochen hat, bemühen sich die indischen Theologen und Wissenschaftler ständig, die Frohbotschaft Jesu in indische Termini zu übersetzen, die zur indischen Kultur passen. Das obige Buch ist eine weitere Bemühung in dieser Richtung.

In dem wissenschaftlich und dennoch in einer auch für Angehörige anderer Religionsgemeinschaften — speziell für Hindus — verständlichen Sprache geschriebenen Buch versuchen die Autoren, das Johannes-Evangelium in der Upanishadischen Gedankenwelt zu interpretieren. Fasziniert von seinem „Mysterium der Einheit", seinem „Dualismus" und „Symbolismus" — alle Charakteristika der Upanishadischen Literatur — versuchen sie, Christus als Erfüllung jenes Upanishadischen Gebetes darzustellen, das Millionen Hindus jeden Tag sprechen: „Aus dem Nichtseienden führe mich zum Seienden, aus der Finsternis führe mich zum Licht, aus dem Tod führe mich zur Unsterblichkeit." Weiters wird die indische Befreiungstheologie greifbar, wenn man die Seiten 81—98 durchgeht. Der Autor bemüht sich, den Leser davon zu überzeugen, daß die Lehre Jesu nicht ohne Beziehung zur ökonomischen und politischen Praxis ist.

Der Verlag Herder verdient unsere Anerkennung dafür, daß er das Buch bei der deutschen Leserschaft eingeführt hat, obwohl die Serie „Theologie der Dritten Welt" eine falsche Bezeichnung trägt.

Mondsee *Alcantara Gracias*

■ SANDERS E. P., *Paulus und das palästinische Judentum.* Ein Vergleich zweier Religionsstrukturen. (StUNT, 17). Übersetzt von J. Wehnert. (XVI + 737.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. Geb. S 1145.—.

Durch die mühsame und verdienstvolle jahrelange Übersetzungsarbeit von Jürgen Wehnert wird der deutschsprachigen Leserschaft mit dieser Abhandlung ein Werk der amerikanischen Exegese zugänglich, das sich in dem erwähnten Bereich seit seinem ersten Erscheinen 1977 bereits zu einem Standardwerk entwickelt hat. Wie der Autor selber im Vorwort zur deutschen Ausgabe erklärt, war es „eins der Ziele dieses Buches . . ., der vorherrschenden christl. Beurteilung des rabb. Judentums, wonach es sich bei ihm um eine Religion gesetzlicher Werkgerechtigkeit handele, ein Ende zu bereiten" (IX). Dieses Fehlurteil war gerade durch Autoritäten wie Emil Schürer (Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi) und Wilhelm Bousset (Die Religion des Judentums) sowie durch die beiden weitverbreiteten Arbeitsinstrumente des „Kommentars zum Neuen Testament" von P. Billerbeck und des „Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament" von G. Kittel und G. Friedrich, die auch in dieser Hinsicht als autoritatives Richtmaß galten, begründet und u. a. von R. Bultmann und H. Conzelmann noch gefördert worden. In seiner Untersuchung zum palästinischen Judentum kommt Sanders im Gegensatz zur vorherrschenden deutschprotestantischen These zu der Erkenntnis, daß es keineswegs angemessen ist, die Religion des spätantiken Judentums als „Werkgerechtigkeit" zu charakterisieren, wie es auch falsch sei, die „Rechtfertigung aus dem Glauben" als Zentrum des paulinischen Denkens hinzustellen. Der ehemalige jüdische Theologe Paulus ist weniger daran interessiert, die Werke des Gesetzes als unzureichenden Heilsweg zu kritisieren, als vielmehr die Berufung auf das jüdische Erwählungsdenken, auf Bund und Gesetz wegen des für ihn maßgeblichen Christusglaubens in Frage zu stellen und abzuwerten (vgl. 513). Anstelle der Werkgerechtigkeit findet Sanders den Bundesnomismus der Juden als *das* Wesensmerkmal der jüdischen Religion, wozu er die Texte aus dem Zeitraum von 200 v. bis 200

n. Chr. umfassend heranzieht, wie andererseits die *Christusteilhabe* für Paulus Zentrum und Ansatzpunkt seines gesamten soteriologischen Denkens ist. Obwohl der Verfasser weder der einzige noch der erste ist (vgl. W. D. Davies, K. Stendahl usw.), der dem lutherischen Grunddogma von der zentralen Rolle der Rechtfertigung aus dem Glauben für Paulus widerspricht, kann auf Grund der eingehenden, detailreichen Studien dieses Buches kein Zweifel darüber bestehen, daß mit dieser Abhandlung wahrscheinlich ein Stein ins Rollen gekommen ist und verrostete Positionen aus den Angeln gehoben wurden, was auf längere Zeit gesehen zur Folge haben kann, daß die protestantische Paulusexegese sich möglicherweise von der historisch einflußreichen Prägung durch ihren Ahnherrn Martin Luther wenigstens teilweise befreit. Daß damit nicht nur wissenschaftlich-exegetische Dimensionen betroffen wären, ist evident, verleiht dem Buch aber umso größere Bedeutung.

Es ist demgegenüber sekundär, daß Sanders für die Übersetzung nicht die Gelegenheit benützt hat, wichtige, seit der amerikanischen Erstauflage erschienene Werke (F. Mußner, H. Räisänen usw.) in einem kurzen Nachtrag einzubeziehen. Als Anstoß für weitere Studien wird diese Arbeit wohl auch in der deutschsprachigen Exegese ihre Wirkung nicht verfehlen.

An Schreibfehlern sind mir in dem drucktechnisch ausgezeichneten Werk aufgefallen: 411 Stendahl; 605 scharen statt scharren; 641 doppeltes *die;* 20 und 58: *das* Korpus statt der Korpus (von Paulusbriefen bzw. Mischnatraktaten).

Linz *Albert Fuchs*

■ SCHENK WOLFGANG, *Die Philipperbriefe des Paulus.* Kommentar. (352.) W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1984. Ln. DM 98,—.

Der aus der DDR stammende evangelische Exeget will in diesem Band zeigen, wie die Methoden der Linguistik einer systematischen Befragung paulinischer Texte neue Möglichkeiten theologischer Präzisierung erschließen. Er informiert in einem sehr instruktiven Einführungsteil über Handlungsarten, Zeichen, Textkonstruktion und Textanalyse (Semiotik/Black Box/ Semantik/Pragmatik). Dann untersucht er mit Hilfe dieser Methoden die verschiedenen Stücke einer mehrstufigen Korrespondenz zwischen dem gefangenen Apostel und seiner Lieblingsgemeinde. Den Grußhinweis auf Episkopen und Diakone versteht er als nachpaulinische Glosse (1,1 c). Die Abfolge der Briefe bestimmt er so: Die Gemeinde wurde zwischen 48 und 50 n. Chr. gegründet. Nach Pauli Gefangennahme in Ephesus sandte sie dem Apostel durch Epaphroditus Geld, was dieser durch Phil A (4,10—23: Dankbrief) quittierte. Nach der Erkrankung des Epaphroditus schickte Paulus diesen mit Phil B (1,1—3,1; 4,4—7: Gemeindebrief) zurück, wohl 53/54. Nach dem Eintreffen von Nachrichten über judaistische Agitatoren schrieb Paulus den Warnbrief C (3,2—4,3: Warnbrief) etwa ein Jahr später. Spuren der Briefe findet der Verfasser bereits in Kol (1,29; vgl. Phil 4,13), Apg (Kap. 16 sei abhängig von Phil 1,1.30 f und 4,2), Past (bes. Tim 4,6—8), dann bei Ignatius von Antiochia und Polykarp.

Die mit Arbeitsskizzen gut illustrierten, breit angelegten Analysen weisen eindrücklich auf, was die neuen Methoden zu einer sorgfältigen Textanalyse beitragen. Insofern handelt es sich um einen Musterkommentar, der vor allem exegetische Fachleute interessieren dürfte. Aber gerade an diesem Kommentar wird deutlich, daß jede Analyse ntl. Texte letztlich einer klaren theologischen Hermeneutik bedarf, die in diesem Kommentar einfach vorausgesetzt wird. Der Verfasser legt seiner Exegese die reformatorische Dogmatik mit einseitiger Betonung des am Wort ausgerichteten rechtfertigenden Glaubens zugrunde und verwandelt unter der Hand die paulinischen en-Christo-Aussagen, die soteriologische, sakramentale (Taufe!) und ekklesiologische Bezüge haben, in soziologische und ethische Zeichen (es geht in Phil nicht um die Auslegung der gnadenhaft-existentiellen Gemeinschaft mit dem Auferstandenen, sondern um die ethisch-soziale Ausrichtung auf Wort und Beispiel Jesu!). Diese Hermeneutik tritt auf z. T. bestürzende Weise in der pragmatischen Darbietung der analysierten Texte entsprechend dem Übersetzungsmodell der dynamischen Entsprechung zutage, die je am Ende der jeweiligen Abschnitte geboten wird (Beispiele: „Gott hat euch zur kooperativen Partnerschaft freigemacht" 2,15; „Alle Leute sollen eure gelassene Gewaltlosigkeit erfahren" 4,5; „Ich habe mich nun wieder einmal riesig über unseren auferweckten Herrn gefreut, weil ihr endlich eure sog. ‚Solidaritätsaktion' für mich in Gang setzen konntet . . . Das erwähne ich nun wirklich nicht aus Geldmangel" 4,10 f).

Insofern bleibt dieser Kommentar unbefriedigend: Einem Übermaß an methodischer Textreflexion steht ein Untermaß an theologischer Hermeneutikreflexion gegenüber. Hat sich Paulus wirklich so verstanden, wie er hier vorgeführt wird?

Passau *Otto B. Knoch*

■ MEURER SIEGFRIED (Hg.), *Die neue Lutherbibel.* Beiträge zum revidierten Text 1984. (Bd. 21 der Reihe ‚Die Bibel in der Welt'). (184.). Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985. Kart. DM 15,—.

Die Aufsatzsammlung erläutert den Abschluß der Revision des NT der Lutherbibel, die 450 Jahre nach der ersten vollständigen Lutherbibel erschienen ist. Das Kriterium der Treue gegenüber Luthers Sprache sollte dabei von gleichem Gewicht sein wie das der „Verständlichkeit" (14). Auch für den Umgang des katholischen Christen mit der Bibel überaus bedenkenswert sind die Hinweise auf die Gattung einer Bibelübersetzung, die von ihrem Anspruch her nicht klingen muß wie die Durchschnittssprache einer beliebigen Gegenwart (16); darum das Festhalten an Kernworten evangelischer Theologie und Frömmigkeit (vgl. z. B. S. 26 f die Bemerkungen zu den Worten selig, Seligkeit oder die Rückkehr der „Seele" gegenüber dem NT von 1975!). Mit Interesse liest man in diesem Zusammenhang die ausführlich zitierte Kritik eines Germanisten an der „Guten Nachricht" im Vergleich zur Lutherbibel: „Man kann nicht etwas, was wesentlich auch ‚heilige' Sprache ist, ganz in profane Sprache übersetzen, ohne daß die Substanz des Textes angegriffen würde . . . Es gibt einen Kommunikationsformalismus, der will dem Leser

manche Zumutungen der Sprache ersparen und verzichtet — nolens volens — damit mehr oder weniger auf die Zu-Mutung der Botschaft." (74)
Einige Beiträge befassen sich mit dem ökumenischen Aspekt der Revision, so u. a. der in die „Begleitgruppe" der Revision des NT beigezogene katholische Exeget R. Schnackenburg (79 ff). Impulse von J. Scharbert aufgreifend, betont S. Meurer die Notwendigkeit einer gemeinsamen Sprache des Glaubens und damit auch der Bibel für die christlichen Kirchen, auch wenn die Zeit für eine solche Einheitsbibel noch nicht reif scheint (91—102). Inzwischen könnte das gegenseitige Verständnis für die katholische Einheitsübersetzung bzw. die Lutherbibel den Boden dafür bereiten.

Graz *Johannes Marböck*

■ KATHOLISCHES BIBELWERK e. V. (Hg.), *Dynamik im Wort:* Lehre von der Bibel, Leben aus der Bibel. (Festschrift aus Anlaß des 50jährigen Bestehens des Kath. Bibelwerks in Deutschland, 1933—1983). (429.) Verlag Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1983. Hln. DM 39,—.

Die stattliche Festschrift, die das Kath. Bibelwerk zur 50-Jahr-Feier herausgebracht hat, umfaßt 23 Beiträge, die sich vorwiegend mit Themen und Texten des Alten und Neuen Testaments befassen. Einige davon, wie etwa der von *O. Wahl*, „Gott erteilt Nachhilfeunterricht. Zur Botschaft von 1 Kön 19,1—18 für uns heute", haben eine ausgesprochen pastorale Ausrichtung und weisen so auf das Anliegen des Bibelwerks hin, die Bibel für den Menschen von heute zugänglich zu machen. Aber selbst in den fachspezifischen Aufsätzen schlägt diese Ausrichtung immer wieder durch. Eröffnet werden diese durch *J. Scharberts* umfangreichen Beitrag zu „‚Erwählung' im Alten Testament im Lichte von Gen 12,1—3". *E. Zenger* setzt sich anschließend mit der Frage auseinander, wie Urgeschichte und Vätergeschichte aufeinander bezogen sind. Im Gegensatz zu den neueren Modellen von G. v. Rad, O. H. Steck und C. Westermann plädiert er dafür, daß nach der Konzeption des Jahwisten die Urgeschichte bereits mit der Fluterzählung endet; die nachfolgenden Texte leiten schon über zur „Geschichte Israels". *E. Haag* bietet eine gesamtbiblische Interpretation von Ps 23. Nachdem er Ort und Aussage des Psalms im AT erfaßt hat, fragt er weiter nach dessen Ausstrahlung in das NT und das frühe Christentum. Eine bibeltheologische Studie zum Thema „Berufung" hat *J. G. Plöger* anhand von Jer 1,4—10 geschrieben. Die Frage, wie eine Geschichte Israels zu schreiben wäre, damit sie nicht bloß als Hilfswissenschaft gelte, diskutiert *N. Lohfink* in seinem Aufsatz „Gesellschaftlicher Wandel und das Antlitz des wahren Gottes". *J. Schreiner* gibt einen Überblick darüber, in welcher Weise Israel im Laufe seiner Geschichte über „Fremde" und „Fremd-sein" gedacht und gesprochen hat und *F. J. Stendebach* weist unter Einbeziehung von religionsgeschichtlichen und religionsphänomenologischen Gesichtspunkten auf die Bedeutung hin, die die sowohl väterlichen als auch mütterlichen Züge im atl. Gottesbild haben. „Hier hat das Alte Testament ein echtes Plus gegenüber dem Neuen Testament einzubringen" (158). Die Reihe der ntl. Beiträge eröffnet *J. Ernst* mit der Frage: „Wie kommt der Täufer an den Anfang des Evangeliums". *R. Schnackenburg* zeigt am Beispiel des Mt-Evangeliums, in welcher Weise der Evangelist seine Botschaft für seine Leser aufbereitete, um sie zum Glauben zu führen. Nicht minder aktuell ist die Untersuchung von *A. Weiser* über „Gemeinde und Amt nach dem Zeugnis der Apostelgeschichte", da es darum geht, was man aus dem dort gegebenen Modell der Beziehung zwischen den beiden Größen heute lernen kann. In das Corpus Paulinum führt *H. Merkleins* Aufsatz „Zum Verständnis des paulinischen Begriffs ‚Evangelium'". *F. Mussner* analysiert erneut die vieldiskutierte und inhaltlich recht heikle Stelle Röm 11,28, und *J. Eckert* bedenkt anhand der von Paulus in 2Kor 3,4—11 praktizierten Auslegung des AT die Möglichkeit einer geistlichen Schriftauslegung. In ähnliche Richtung geht die Studie von *A. Vögtle*, „Keine Prophetie der Schrift ist Sache eigenwilliger Auslegung" (2Petr 1,20b). Ist hier schon ein kirchliches Lehramt im Blick? *O. Knoch* schließlich geht dem Zusammenhang von „leiblicher und seelischer Gesundheit" nach. In den Bereich der Verkündigung geht der Aufsatz von *M. Limbeck*, „Wer Israels Glauben nicht kennt . . .", dessen Untertitel: „Die folgenschwere Vernachlässigung des Alten Testaments in der kirchlichen Verkündigung" anhand von konkreten Beispielen (Sabbatfrage und Mt 23,1—4) unterstrichen wird. Wie biblische Glaubenserfahrung auch durch die Kunst in das Heute übertragen werden kann, zeigt *R. Baumann* am Beispiel des Misereor-Hungertuchs 1982 aus Haiti, und *J. Gnilka* ruft dazu auf, im Geschäft der Bibelauslegung die Bedeutung der Wirkungsgeschichte nicht zu vernachlässigen. Zum Thema biblischer Glaube und sittliches Handeln äußern sich anschließend *V. Eid* und *O. Fuchs*, und über die „Neuausgabe der Leseordnung für die Eucharistiefeier" schreibt *E. J. Lengeling*. Das Schlußwort hat Bischof *Degenhardt* mit einer Reflexion über „Die Heilige Schrift — Buch der Kirche". Der ganze Band ist somit nicht nur ein beredtes Zeugnis um das vielfältige Bemühen um das Wort Gottes, sondern zugleich auch eine Einführung in den umfangreichen Aufgabenbereich eines Bibelwerkes.

Linz *Franz Hubmann*

■ SCHIRMER DIETRICH (Hg.), *Die Bibel als politisches Buch.* Beiträge zu einer befreienden Christologie. (164.) Kohlhammer, Stuttgart 1982. Kart. DM 18,—.

„Materialistische Bibellektüre" als Kampfansage gegen eine idealistische, die politischen Interessen und ökonomischen Verhältnisse der biblischen Autoren und der heutigen Leser ausklammernde Bibelauslegung geht in neuester Zeit vor allem auf Fernando Belo (Das Markusevangelium materialistisch gelesen. Stuttgart 1980; frz. schon 1974) und Michel Clévenot (So kennen wir die Bibel nicht. Anleitung zu e. materialist. Lektüre bibl. Texte. München ^{2}1980; frz. schon 1976) zurück. Im vorliegenden Bändchen haben nun namhafte Vertreter dieser Interpretationsmethode (u. a. L. Schottroff, G. Casalis, M. Clévenot, K. Füssel, E. u. W. Stegemann) ihre Beiträge veröffentlicht, die sie auf einer Tagung des Evangelischen Bildungswerkes Berlin zum Generalthema

„Christologische Konsequenzen einer materialistischen Bibellektüre" vorgetragen haben.
In der Einleitung charakterisiert der Herausgeber die Eigenart der „materialistischen Bibellektüre" in fünf Punkten:
1. Sie erweitert die historisch-kritische Methode um einige marxistische Theorieelemente, besonders um den Primat der Produktionsweise des materiellen Lebens. 2. Sie ist emanzipatorisch, indem sie die Bibel als Buch der Befreiung des Volkes versteht (vgl. die Lektüre Ernesto Cardenals). 3. Sie spaltet die Welt nicht in ein Diesseits und ein Jenseits auf, sondern geht von der Einheit und Diesseitigkeit der Welt aus; Transzendenz bezieht sich auf die Zukunft des Menschen. 4. Sie will die Christen aus einem passiven (und dadurch reaktionären) Warten auf Gottes Eingreifen zum politischen Kampf für die Unterdrückten befreien. 5. Sie lehrt uns die Bibel als Erzählung von befreiender Praxis verstehen und damit überhaupt den Primat der Praxis vor der Theologie.
Drei Beiträge gehen vom Kreuz Jesu aus und betonen seine Verschränkung mit heutigen Elendserfahrungen in Lateinamerika und mit den Christenverfolgungen des 1. Jh. und versuchen, seine Ursache im „Klassenverrat" Jesu aufzudecken. Drei weitere Artikel versuchen, die Auferstehung Jesu materialistisch zu deuten; z. B. „Auferstehung ist der Einstieg in die unendliche Geschichte der Nachfolge aus der Kraft der Abwesenheit des toten Körpers Jesu" (70). Die übrigen Beiträge behandeln verschiedene Themen.
Bei der Lektüre des Buches ist man betroffen vom Elend und vom Terror in Südamerika und von unserer Schuldverflochtenheit damit. Haben wir Christen nicht aus dem Evangelium eine bürgerliche Moralfibel und aus Jesus, der als politischer Verbrecher gekreuzigt wurde, einen Garanten jeglicher Autorität gemacht? Trotz der vielen Anregungen zum Bibelverständnis, die einem die überraschende Sichtweise des Buches gewährt, bleiben folgende Fragen offen:
1. Wird nicht oft der biblische Text gewaltsam so interpretiert, daß er die eigenen Tendenzen rechtfertigt? 2. Ist „Gott" eine Wirk-Macht außerhalb des Menschen oder ist er nur Chiffre für die Unbedingtheit unseres Einsatzes oder für unseren obersten Wert? Kann man sagen: „Jesus ist nicht von den Toten aufgestanden, wenn wir uns nicht aufmachen und in seine Geschichte eintreten" (68)? 3. Was bedeutet „Praxis der Befreiung" konkret für uns als Mitteleuropäer?

Linz *Karl Blumauer*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ NIEMANN FRANZ-JOSEF, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit.* Zur Genealogie eines Traktats. (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 12). (488.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1983. Kart. lam. DM 96,—/ S 640,—.

Die in Innsbruck von W. Kern betreute Dissertation setzt sich das Ziel, die Geschichte der spezifisch fundamentaltheologischen Christologie nachzuzeichnen. Jesus erscheint hier primär als Glaubensgrund für die von ihm überbrachte Offenbarung. Dies ist nicht identisch mit der historisch-kritischen Rückfrage an Jesus, so sehr diese in die Argumentation mit aufgenommen wird. Jesus wird vielmehr gesehen als der Legitimator des christlichen Glaubens. Es geht der Fundamentaltheologie um die Rechenschaft über den Glauben, und unter dieser Hinsicht stellt sie die Frage nach Jesus. Diese wurde subsumiert unter die demonstratio christiana, also den Aufweis, daß in der christlichen Religion die wahre Offenbarung Gottes vorliegt. Die Neuscholastik führte diese Überlegung durch unter der Thematik „De Christo legato divino", Christus als der Bote göttlicher Offenbarung. In den verschiedensten theologischen Richtungen gab es unter dieser Themenstellung so etwas, was in der heutigen Diskussion vielfach als Christologie von unten bezeichnet wird.
Vf. bearbeitet seine Thematik in 5 Hauptabschnitten. Er beginnt mit der Neuscholastik und ihrer Behandlung des Themas zwischen I. und II. Vatikanum. Damit soll nicht eine Normativität dieser Konzeption behauptet werden. Vielmehr soll sie den Hintergrund bilden, von dem sich in der historischen Betrachtung die älteren Denkrichtungen abheben. Als diese werden umrissen: die Renaissance im Übergang von der mittelalterlichen Apologie zur neuzeitlichen Apologetik, die Apologetik im Zeitalter von Rationalismus und Aufklärung, die Tübinger (und Wiener) Schule mit ihrer Strukturierung der Apologetik als Fundamentaltheologie. Ein abschließender letzter Teil stellt dar, wie Jesus als Glaubensgrund in neueren fundamentaltheologischen Konzeptionen erscheint, und zwar bei K. Rahner, W. Joest und E. Biser. In einer Schlußwürdigung werden zwei Grundtypen fundamentaltheologischer Christologie dargestellt: in Renaissance, Aufklärung und Neuscholastik steht im Zentrum, daß Jesus eine Offenbarung Gottes bringt und daß er sich und seine Botschaft durch äußere Machterweise (Prophezeiungen, Wunder, Auferstehung) beglaubigt. In Tübinger Schule und neuerer Fundamentaltheologie steht dagegen in einer der dogmatischen Denkweise angenäherten Sicht im Zentrum, daß sich in Jesus von Nazaret die Selbsthingabe Gottes ereignet hat, und daß derjenige, der dem Menschen in Jesus begegnet, Gott selbst ist. In dieser Betrachtungsweise wird die Argumentation hinsichtlich des Boten Gottes auf größere Inhaltlichkeit hin überschritten.
Die umfangreiche und aus den Quellen erarbeitete Studie beansprucht nicht, eine Geschichte der Fundamentaltheologie zu sein. Dennoch ist sie weithin zu einer solchen geworden. In der jeweiligen Darlegung der fundamentaltheologischen Christologie der verschiedenen behandelten Autoren war ein Blick auf die Gesamtargumentation bezüglich der Glaubwürdigkeit von Christentum und Kirche unerläßlich. So ist diese informative und eindringliche Untersuchung zumindest zu einem gewichtigen Baustein für die immer noch nicht geschriebene Geschichte der Fundamentaltheologie geworden.

Passau *Peter Neuner*

■ GERHARD HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare.* Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungs-

traktates der katholischen Schultheologie. (Tübinger Theologische Studien 25). (304.) Matthias-Grünewald Verlag, Mainz 1984. Kart. DM 48,—.

Die Offenbarungskategorie ist in der Theologie zweifelsohne zum „Schlüsselbegriff des reflektierten christlichen Selbstverständnisses" (13), also zu einem fundamentalen und transzendentalen Legitimator der gesamten Sache des Christentums (zwar nicht theologieimmanent, sondern infolge radikaler Infragestellung von außen her) geworden, so daß die gesamte Theologie als „Offenbarungstheologie" begriffen werden kann. Weil dies unbestritten der Fall ist, kann es dem Ganzen und seiner Weiterentwicklung nur dienen, wenn sich eine Arbeit wie diese so präzise und detailliert mit den Motiven, Zielen und Methoden befaßt, die die Epoche theologischen Offenbarungsdenkens herbeigeführt hat. Daß wir heute mit Aporien in diesem Bereich konfrontiert sind, wird jedem klar, der sich mit den Kompromißaussagen der Dogmatischen Konstitution über die Göttliche Offenbarung des II. Vatikanischen Konzils auseinandersetzen muß. Weil die gesamte Epoche vor dem II. Vatikanum heute als „wenig geglückt" (14) erscheint, gebührt dem durch viel Detailarbeit sich auszeichnenden und methodisch gelungenen Vorgehen des Vf. Dank, daß wir von „pauschalen Stellungnahmen" wegkommen können und sachgemäßer neu ansetzen dürfen.
Um der Fülle der Daten Herr zu werden, hält der Vf. sich an das Schema des durchschnittlichen Aufbaus, wonach der Offenbarungstraktat in aller Regel unter zwei Topoi abgehandelt wurde: 1. die Theorie der Offenbarung (Religionsbegriff, Offenbarungsbegriff, Möglichkeit der Offenbarung, Notwendigkeit der Offenbarung, Kriterien der Offenbarung), 2. die Existenz der Offenbarung (Sicherung der historischen Quellen, Beweis des Offenbarungsfaktums in der Religion des Alten Testaments und des Neuen Testaments anhand der dargelegten Kriterien). Es zeigt sich überdies, daß das gesamte System dieses Traktats nicht schon von vornherein nach einem wohldurchdachten Plan entstanden ist, sondern von responsorischen Charakter der Apologetik her eine nicht immer gradlinige Entwicklung genommen hat. Der Bogen der vorgestellten apologetischen Werke spannt sich vom Humanismus des 16. und 17. Jahrhunderts, die die Basis des neuzeitlichen Offenbarungstraktats bilden, bis in die Zeit zwischen dem I. und II. Vatikanischen Konzil, in der der Traktat in der uns bekannten Gestalt in der Schultheologie beherrschend wurde. Heinz kommt zu dem Ergebnis, „daß die wesentlichen Strukturen, Argumente und Funktionen dieses Traktats, wie er uns in der Schultheologie zwischen dem Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzil entgegentritt, im Laufe des 18. Jahrhunderts in der Auseinandersetzung mit der deistisch-naturalistischen Offenbarungskritik sich herausgebildet und am Ende des Jahrhunderts ihre definitive Gestalt gefunden haben, um dann von kirchlich-restaurativen Theologen in die Epoche des Vaticanum I vermittelt zu werden." (282) Prägnant herausgearbeitet werden auch die beiden Bewegungsrichtungen des Traktats. Während sich der 1., mehr apologetisch der demonstratio christiana dienend, verteidigend nach außen richtete, erfüllte der 2. nach innen zielende Duktus eine mehr fundamentaltheologische Funktion der Grundlegung der Theologie. Für die 1. Richtung stehen Namen wie *J. L. Vives*, der anhand eines mehr anthropo-soteriologischen Religionsbegriffs die christliche Religion (= religio relevata) „als das Geschehen des neuen, einzig zum Ziel führenden Heilsweges aus der Liebe Gottes" verstand, *H. Grotius* mit seiner intrinsisch ausgerichteten Methode, mittels derer er den Wahrheitsanspruch des Christentums zu begründen suchte, der Anglikaner *S. Clarke*, bei dem der Offenbarungsbegriff zum ersten Mal als der entscheidende Qualifikator und Legitimator der christlichen Religion zum Einsatz kam, vor allem aber der Ire *L.-J. Hooke*, der auf katholischer Seite die Offenbarungsterminologie heimisch machte. Für die 2. Linie, wo es vorwiegend um eine methodisch einwandfreie, vernunftbegründete Basis, also um eine rationale Offenbarungstheorie, ging, sind insbesondere die Werke von *P. N. Gazzaniga* und *St. Viest* bemerkenswert, aus denen hervorgeht, daß in der Fundamentaltheologie Offenbarung nunmehr überwiegend formal und transzendental zur Behandlung stand und wissenschaftstheoretisch begründet wurde, während die inhaltliche Ausweitung der Dogmatik zufiel. Insgesamt setzte sich der apologetisch ausgerichtete Offenbarungstraktat in der Schultheologie durch. Auch sein Einfluß auf die Dogmatische Konstitution über den katholischen Glauben „Dei filius" ist unverkennbar. Bis zum II. Vatikanum wurde danach verfahren. Daß dies zu Versteinerungen geführt hat und sich am Ende als unwirksam erwies, wissen wir heute. Inzwischen ist diese „zeitlos wirksame Allzweckwaffe" (286) stumpf geworden. Der Autor urteilt hart: „Der apologetische Offenbarungstraktat hatte sich vom Ende des 18. Jahrhunderts an nie auf der Höhe der Zeit befunden, vielmehr war er wegen der permanenten geistesgeschichtlichen Ungleichzeitigkeit seines fundierenden Offenbarungsbegriffs und des ihn angepaßten Rechtfertigungsinstrumentariums — so sorgfältig man ihn auch aufputzte — irreparabel dysfunktional". (286) Mittlerweile sind wir im Begriff, von diesem „instruktionstheoretischen Offenbarungsmodell" Abschied zu nehmen und uns einer neuen, im protestantischen Umfeld gewachsenen, aber inzwischen bereits „amtlich" abgesegneten neuen Konzeption, dem „kommunikationstheoretischen" Modell von Offenbarung zuzuwenden.
Die durchaus bewundernswerte, durch die Schriften von an die 40 Autoren sich präzise durchtastende, übersichtlich gegliederte und gut lesbare Arbeit, die einen bislang nicht vorfindlichen Einblick in die Entstehungsgeschichte des Offenbarungstraktats bietet, wird freilich in aller Regel nur den Experten der Fundamentaltheologie locken, dürfte jedoch auch für den Kirchen- und Theologiegeschichtler ein unverzichtbares Werk sein.

München *Heinrich Döring*

■ WALTER RUDOLF / RAFFELT ALBERT (Hg.), *Auf der Suche nach dem unfaßbaren Gott.* (Christl. Glaube in moderner Gesellschaft, Quellenband 7). (432.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1984. Ln. DM 56,—.

Der vorliegende Quellenband beinhaltet eine Fülle von Texten, in denen die vielen Arten und Möglichkeiten zum Ausdruck kommen, wie Menschen von der Frage nach Gott bewegt wurden bzw. werden. *H. Zahrnt* schreibt in einem einleitenden Essay über die Schwierigkeit und zugleich über die Notwendigkeit, von einem unsichtbar gewordenen Gott zu reden.
Die einzelnen Beiträge sind 14 großen Themenkreisen zugeordnet: Der Ruhestörer Gott; Gott im Gefängnis der Religion?; Gott als Wunschbild der Menschen; Heimatlosigkeit Gottes in der modernen Welt?; Machtlos oder Böse?; Das Schweigen Gottes; Wo bist du, Adam?; Schuld und Sünde; Die Erfahrung seiner Nähe; Der Weg zu Gott; Zu Gott sprechen; Reden vom unbegreifbaren Gott; Gott im Nächsten finden; Hoffnungsklänge und Zielbilder; Um Gott muß jeder selber wetten.
Die Texte sind von ihrer Entstehungszeit her wie auch inhaltlich und formal breit gestreut. Sie stammen aus der Bibel, aus den Schriften der Kirchenväter, aus theologischen oder philosophischen Abhandlungen und aus der Dichtung. Sie polemisieren gegen die Existenz Gottes, stellen Fragen, klagen an, bringen die vielen Ungereimtheiten zum Ausdruck und suchen nach Spuren des unsichtbaren Gottes, der für den Menschen Glück, Geborgenheit und Antwort bedeutet.
Ein derartiger Sammelband, der so Verschiedenes vereint, ist primär weniger dafür geeignet, vom Anfang bis zum Ende durchgelesen zu werden; er eignet sich eher zum Durchblättern und zum besinnlichen Lesen, aber auch zum Nachschlagen, wenn man in bestimmten Fragen nach einer Antwort sucht.
Ob die Auswahl der einzelnen Stellen gut und richtig getroffen wurde, mag unbeantwortet bleiben, da das Maß der Betroffenheit, das ein Wort auszulösen vermag, immer auch mit vom Leser abhängt. Nicht jedes Wort spricht zu jedem und zu jeder Zeit in gleicher Weise.
Linz *Josef Janda*

■ RODRÍGUEZ PEDRO und LANZETTI RAÚL, *El manuscrito original del catecismo Romano.* (173.) Universität Navarra, Pamplona 1985. Brosch.

Die Autoren stellen das Manuskript des „Tridentinischen" Katechismus vor und schildern die Entstehung des Werkes. Die komplizierte Textgeschichte wird durch ein Stemma (S. 172) veranschaulicht. Man wundert sich fast, daß das Manuskript eines kirchen- und theologiegeschichtlich so bedeutsamen Werkes wie des Catechismus Romanus erst in unseren Tagen entsprechende Beachtung gefunden hat. Den Bearbeitern gebührt der Dank der Wissenschaft.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ PÖLTNER GÜNTHER / VETTER HELMUT (Hg.), *Naturwissenschaft und Glaube.* (152.) Herold, Wien 1985. Brosch. S 128,—/DM 18,—.

Das vorliegende Buch entstand als Frucht eines interdisziplinären Gesprächs zwischen Naturwissenschaftlern, Philosophen und Theologen im Rahmen der Wiener Katholischen Akademie. Dem Gespräch folgte eine Vorlesungsreihe, die nun gedruckt vorliegt.
Allen drei wissenschaftlichen Disziplinen ist gemeinsam, daß sie — jedenfalls in ihrem eigenen Selbstverständnis — die Frage nach dem „Warum" stellen. Wenn die Methoden, mit denen eine Antwort gesucht wird, auch verschieden sind, die Gegenstände der Fragen sind teilweise die gleichen. Es liegt an der Methode des Fragens, daß die „Wirklichkeit" der Naturwissenschaft zwar relativ genau beschreibbar ist, aber aus der Sicht von Philosophie und Theologie nur einen Teilbereich einer umfassenden Gesamtwirklichkeit darstellt. Durch den historischen Ablauf sind uns die Konflikte, die sich aus einem unterschiedlichen Problemverständnis ergeben haben, deutlicher als kohärente Erkenntnisse. Die Fragen werden in sieben Referaten und sechs Koreferaten behandelt. Eine inhaltliche und sachliche Würdigung der verschiedenen Beiträge ist im vorliegenden Rahmen nicht möglich. Dazu fühlt sich der Rezensent — ein an den zitierten Fragen interessierter theoretischer Physiker — auch nur teilweise imstande. Und wie immer man es beim zugestandenen Platz durchführt: zu grobe Vereinfachungen wären unvermeidlich! Einige knappe Anmerkungen können aber vielleicht noch eher die Neugierde und das Interesse wecken.
So legt die Einführung zum Thema („Glaube und Wissenschaft") die Unterschiede in Problemstellung und Erkenntnisweise zwischen der mehr naturwissenschaftlich orientierten Einzelwissenschaft und den Fragestellungen des Glaubenden klar. Aber schon hier wird deutlich, was eigentlich für alle Beiträge gelten kann und wohl auch beabsichtigt ist: Es bleiben immer wieder Punkte, die zu weiterer Behandlung einladen, ja sie erforderlich machen. Dies gilt z. B. für die Frage, ob Naturwissenschaft bevorzugt Naturbeherrschung oder In-Dienst-Nahme ist. Oder: Ist es wirklich wahr, daß „Glaube — was ist das?" gänzlich über die Einzelwissenschaften — auch die Psychologie — hinausgeht? Und besteht nicht auch umgekehrt die Gefahr, daß die Theologie als Wissenschaft von und um den Glauben zu Sachverhalten Stellung nimmt, die sich dann einmal als Gegenstand einer sich entwickelnden Einzelwissenschaft erweisen? Mit welcher Sicherheit kann man ausschließen, daß nicht die Fachwissenschaft (Hirnforschung) irgendwann mehr zur Erhellung des Subjektverständnisses beitragen wird, als heute Theologie und Philosophie wahrhaben wollen?
Diese kurzen Bemerkungen sollten verdeutlichen, daß einem Gespräch der vorliegenden Art der Stoff wohl noch lange nicht ausgehen wird. Die weiteren Beiträge (Schöpfungsglaube und naturwissenschaftliches Weltbild; Erfahrung — Information — Sprache; Bewußtsein, Seele, Geist im Blickpunkt der Hirnforschung; Gott und Mensch in Welt und Geschichte; Evolution — Ursünde — Erbsünde) ver-

stärken diesen Eindruck. Man würde sich natürlich auch den Beitrag eines Physikers zur modernen Kosmologie oder den eines Biologen zur Evolution wünschen. Sollte an dem Gespräch ein weiterer Kreis Interessierter teilnehmen können, muß allerdings noch eine Darstellungsweise gefunden werden, die es verständlicher machen läßt. Der Rezensent weiß aus jahrelangen eigenen Bemühungen, daß das mühevoll und schwierig ist. Trotzdem wird man die Arbeit tun müssen, wenn man den Anspruch erhebt, Dinge zu sagen, die den eigentlichen Kern des Menschseins berühren!

Wer einige Mühe beim Lesen nicht scheut, findet in dem Buch viele Anregungen zur weiteren Beschäftigung mit dem Gegenstand, wofür man den Referenten und dem Verlag zu danken hat.

Graz *N. Pucker*

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

■ PESCH OTTO HERMANN, *Frei sein aus Gnade.* Theologische Anthropologie. (472.) Herder Verlag, Freiburg — Basel — Wien 1983. Ln. DM 58,—.

Aus Vorlesungen, die der Verfasser durch Jahre hindurch in Walberberg, Harward und Hamburg gehalten hat, ist diese „theologische Anthropologie" mit dem bezeichnenden Titel „Frei sein aus Gnade" entstanden (vgl. 17). Wie er selbst formuliert, so entfaltet das Buch das, was früher und auch noch heute üblicherweise „Gnadenlehre" genannt wird. „Man kann das Buch daher durchaus als beides studieren: als gegenwartsbezogene Gnadenlehre und als traditionsverbundene theologische Anthropologie" (17). In diesem Satz klingt eigentlich alles an, was das Buch auszeichnet und seine Lektüre, das sei sogleich zu Anfang gesagt, zur Freude werden läßt (zu welcher freilich noch andere Vorzüge beitragen).

Das Buch soll — so das Vorwort (und, das sei sogleich angefügt: es erfüllt es auch in hervorragendem Sinn) — ein gediegenes Lehrbuch für Theologiestudierende, für Pfarrer und Religionslehrer wie überhaupt Interessierte abgeben. Dazu soll es die Tradition (die ja in bezug auf die Gnadentheologie nicht gerade „leichtgewichtig" ist) bewußt und vor allem gegenwartsbezogen ernst nehmen (was heute nicht immer im nötigen Maß erfüllt wird!), wobei besonders herausgestellt und lobend erwähnt sein muß, daß zur aufzuarbeitenden Tradition auch Luthers und die ihm (und der Reformation) verpflichtete Theologie gehört und folglich in einer bisher so nicht üblichen Weise einbezogen wird. Die Gegenwartsbezogenheit wird dadurch besonders erreicht, daß „die traditionelle Gnadenlehre in besonderer Weise auf die modernen Erkenntnisse zur Freiheitsfrage hin" bedacht wird, im Versuch, „das Zeugnis der Tradition so auf die moderne Freiheitsfrage zu beziehen, daß gerade unter dem Stichwort ‚Freiheit' das Ganze der menschlichen Existenz vor Gott zur Sprache kommt" (101).

Die Durchführung der Grundabsicht erfolgt in einer erfreulich lesbaren Weise, dabei zugleich in tiefem Problembewußtsein und Ernst der Fragestellungen und ihrer möglichen oder auch schon allgemein anerkannten Beantwortung. Abgesehen von den einleitenden und ausklingenden Überlegungen geben die einzelnen „Fragekreise" (eine glückliche Weise, den Stoff aufzuteilen und zugleich zusammenzuschließen!) hinreichend deutlich an, was in diesem Buch bedacht und zur theologischen Besinnung dargeboten wird: „Horizonte theologischer Anthropologie"; „Der machtvoll-machtlose Mensch oder: Der Mensch im Widerstand gegen Gott"; „Der angenommene Mensch oder: Die Rechtfertigung des Sünders"; „Der verantwortliche Mensch oder: Rechtfertigung aus Glauben allein"; „Der geliebte Mensch oder: Gottes Gnade und die menschliche Freiheit"; „Der gewißgemachte Mensch oder: Heilsgewißheit und Erfahrung der Gnade"; „Der neue Mensch oder: Gottesglaube und Ethos"; „Der offene Mensch oder: Gnade und Zukunft". Diese für sich sprechende Aufstellung muß eine Inhaltswiedergabe mit eigenen Worten ersetzen; sie leistet auch entschieden mehr, nämlich die Vorstellung auch der Originalität des Gebotenen. Es bleibt daher nur übrig, das Studium dieses Buches wärmstens zu empfehlen. Es kann als Handbuch genauso wie als Lesebuch (besten Sinnes) jedem dienen, dem die Gnadenfrage am Herzen liegt — und wer würde nicht dazu gehören?

Ein solches Buch theologischen Inhalts kann gar nicht anders als den Leser nicht nur zum Hören, sondern gerade auch zum Gespräch, zum Mitsprechen mit dem Verfasser einzuladen und sogar herauszurufen. Hier ist kein Platz, solches auch durchzuführen, so sehr man auch dazu sich animiert fühlt. Daher nur eine Bemerkung, die freilich Grundsätzliches ansprechen möchte. Der Verfasser hat sich ausdrücklich und durch ausführliche Begründungen dazu entschieden, den Ansatz seiner theologischen Anthropologie beim Datum der Sünde zu wählen: „Der Ansatz muß das Datum der Sünde, also vor Gott verlorenen Menschseins nicht erst nachtragen, sondern als solches enthalten und zum Thema machen — eben deshalb kommt ein rein schöpfungstheologischer Ansatz nicht in Betracht" (36; vgl. dazu sehr oft, z. B. 29; 102 f; 156 f; 250; 281; 294 ! usw.). Ohne dem tatsächlich durchgeführten Ansatz prinzipiell widersprechen zu wollen, soll doch auf Folgendes hingewiesen sein: Wenn ein sog. schöpfungstheologischer Ansatz schlecht verstanden wird, nämlich rein protologisch, prälapsarisch, nur die sog. „gute Schöpfung" (vgl. 434) betrachtend, dann mag ja gelten, was P. gegen ein solches Beginnen vorbringt. Denkt man aber an eine (recht verstandene!) Theologie der Geschöpflichkeit (die sich ja in alle Ewigkeit durchhält!), dann sieht alles anders aus. Es scheint mir nicht von ungefähr, daß unter den „Schwerpunkten heutiger Selbsterkenntnis des Menschen" (53—72 u. ö.) von Dankbarkeit nicht die Rede, sie aber auch nicht eingemahnt wird. Daß vom Dank bzw. Undank gerade im Römerbrief entscheidend gesprochen wird, daß Luther die Grundsünde (!) beschreibt als „Undankbarkeit . . ." (vgl. 144), kann doch auf etwas hinweisen, daß gerade auch dem heutigen Menschen mehr nottut, als er (vielleicht) wahrhaben will, und erscheint daher für eine heutige Anthropologie weniger verzichtbar, als es bei P. den Anschein hat. Und diese Thematik kann nicht zuletzt aus einer sinnvollen Theologie des (personalen, freien) Geschöpf-Gottes-Seins entwickelt werden. Das nur als eine Anregung, über die man

gern theologisch gerade mit dem Verfasser des vorliegenden Buches ins Gespräch kommen möchte, das ohne Zweifel fruchtbar werden würde.
Wien *Raphael Schulte*

■ MINZ KARL-HEINZ, *Pleroma Trinitatis.* Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben. (Disputationes Theologicae, Bd. 10). (404.) Verlag Peter Lang, Frankfurt am Main — Bern 1982. Kart. sfr 77,—.

Bei diesem Werk handelt es sich um eine Dissertation, die von der Kath.-Theologischen Fakultät der Universität Bonn als Promotionsarbeit angenommen wurde. — Vorweg eine Bemerkung zur Drucklegung: Bei aller Anerkenntnis der bekannten und zu bedauernden Schwierigkeiten für eine volle Wiedergabe einer umfänglichen Dissertation als Buch sollte erwartet werden, daß dem interessierten Leser (und mit dem rechnet man doch!) die Lektüre durch einigermaßen normale Lesbarkeit des Drucks, und d. h. hier der Schriftgröße, weitgehend ermöglicht, wenn nicht erleichtert wird. Die 260 Textseiten sind so klein bedruckt, wie es normalerweise für Anmerkungen gerade noch tragbar ist; die 140 (!) Seiten Anmerkungen sind kaum zumutbar, was ihre Lesbarkeit angeht, zumal viele Wiederholungen und Ausweitungen vorkommen, die nicht notwendig erscheinen. Es ist immer schade, wenn Bücher, deren Beachtung nicht so unmittelbar selbstverständlich ist, ihre Zurkenntnisnahme selbst erschweren und eigentlich verscherzen.

Doch nun zum Inhalt des vorgelegten Werkes. Der Titel gibt an sich hinreichend an, worum es bei dieser Arbeit ging. Die Untersuchung „nahm ihren Ausgang von der Frage nach einem Konstruktionsprinzip der Scheebenschen Gesamttheologie" (261). Insgesamt hat sich bei der detaillierten Untersuchung der Schriften Scheebens gezeigt, daß nach diesem großen Dogmatiker „die Fruchtbarkeit und Lebensdynamik der göttlichen Dreieinigkeit die gesamte Wirklichkeit bestimmt sowie auch in formaler Hinsicht Scheebens Aussagen in eine ‚integrale Theologie' formt, in der das Wahre stets das (trinitarische) Ganze ist. Und von dieser konsistenten trinitarischen Theologie her kann Scheeben mit vollem Recht ein ‚Hegel der katholischen Theologie' (Kerkvoorde) genannt werden" (261). Der Verfasser hat diese seine Schlußaussage erreicht aufgrund eines minutiösen Durchgangs durch die Schriften Scheebens im Blick auf dessen Trinitätstheologie und deren Eigentümlichkeiten und Auswirkungen auf das Gesamt der dogmatischen Aussagen. Dem sind zunächst die beiden ersten Teile der Arbeit gewidmet („Die Trinitätslehre in Scheebens frühen Schriften", 54—73; „Die systematische Darstellung der Trinitätstheologie", 74—153). Dem folgt als dritter Teil „Die Wirklichkeit der Trinität ad extra" (154—218). Aus verständlichen Gründen, die auch eigens hervorgekehrt werden, stellt der Verfasser auch die „Integrale Theologie bei Anton Günther" dar (219—260), um so einen gewissen Kontrast zu Scheeben zu gewinnen, unbeschadet der anzuerkennenden und hervorgehobenen Gemeinsamkeiten.

Wie schon angedeutet, gründet sich die ganze Arbeit nicht nur auf die Werke Scheebens, sondern auch auf weitere reichhaltige Literatur (das Lit.-Verz. umfaßt 34 kleinstgeschriebene Textseiten!). Insgesamt gesehen hat der Verfasser sicher vorgelegt, was er sich vorgenommen hatte. Es hat freilich den Anschein, daß eine konzisere Darstellung es sehr erleichtern würde, das Studium dieser Arbeit zu empfehlen. Es fällt zudem auf, wie ungewöhnlich oft und ohne eigentliche Auswertung Verbindungen zu modernen Autoren hergestellt wurden, ohne daß mehr als Belesenheit des Verfassers sichtbar gemacht würde. Vgl. z. B. 56 und 80, wobei noch eigenartig berührt, daß Scheebens Theologie mit der Jüngels gemeinsam geht bzw. sich berührt (wenn schon, dann doch wohl umgekehrt!); weitere Beispiele: 60 (mit Anm.: S. Weil); 65 (Rahner); 85 mit Anm. 207; 86 mit Anm. 213 usw. Eine entsprechende Aufarbeitung des damit Angedeuteten wäre von Vorteil. Schließlich: Es wäre sicher zu begrüßen, wenn stimmen würde, was das Resümee so formuliert: „Scheeben vermochte so bereits im 19. Jahrhundert die Forderungen heutiger Theologen nach Existentialisierung des Trinitätsmysteriums einzulösen" (218). Sollte das wirklich bisher nicht bemerkt worden sein?
Wien *Raphael Schulte*

■ BAIER WALTER, *Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi.* Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805—81). (XVI u. 410.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1984. Kart. DM 75,—.

Die hier im Druck vorliegende, als Habilitationsschrift von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg angenommenen Arbeit befaßt sich mit dem zu seiner Zeit sehr bedeutenden, dann bis heute fast vergessenen Münsteraner Dogmatiker Anton Berlage. Die damit angedeutete Sachlage macht es erforderlich, zunächst dem Leben und Werk Berlages überhaupt nachzugehen. So versteht sich der 1. Hauptteil der Arbeit, der dem Leben A. Berlages gewidmet ist und in detaillierter Kleinarbeit interessante Daten, Beziehungen, Situationen aufdeckt und darlegt, durch die Leben, Werdegang und Arbeitsfeld Berlages charakterisiert sind. Auf diese Weise erhalten wir (man könnte sagen wieder einmal) an Hand eines zu seiner Zeit sehr beachteten Theologen einen aufschlußreichen Einblick in die theologische und auch kirchliche Situation des 19. Jahrhunderts. Der 2. Hauptteil stellt die Werke Anton Berlages vor. Nach Darlegung des entsprechenden Forschungsstandes werden die von B. geschriebenen Artikel aufgeführt, dann die „Apologetik der Kirche" als sein erstes bedeutendes systematisches Buch, um dann vor allem und sehr ausführlich einen Einblick in die (zunächst „christkatholisch" genannte) „Katholische Dogmatik" in ihren sieben Bänden zu bieten. Der Verfasser legt dabei nicht nur den Inhalt der Bände vor, zeigt vielmehr an Hand der damaligen Rezensionen auch den Beginn der Wirkungsgeschichte der Apologetik wie der Dogmatik Berlages auf.
Der 3. Hauptteil ist, entsprechend der vorgefaßten Grundabsicht des Verfassers, die er auch näher begründet, der Ekklesiologie Berlages gewidmet. Dabei „bot sich an, das Thema der Ekklesiologie mit der

Überschrift dieser Untersuchung (nämlich: Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi) zu formulieren, da dieser Gedanke Berlage sehr am Herzen lag und oft wiederkehrt" (2). Denn tatsächlich hat B. keine geschlossene Ekklesiologie geschrieben, so daß ihre Elemente aus seinem umfangreichen Werk zusammengetragen werden mußten.
Den Schluß der Arbeit bilden ein ausführliches Quellenverzeichnis und, vor allem und dankenswerterweise, ein Anhang mit Dokumentationen (Briefe, Empfehlungsschreiben, Urkunden usw.), die Leben und Werk Berlages nochmals deutlicher werden lassen.
Die ungemein fleißige und bis ins letzte Detail gehende biographische und werk-geschichtliche Untersuchungen des Verfassers dürften auf ihre Art zum nochmals tieferen Verständnis des 19. Jahrhunderts und seiner theologischen Vielfalt beitragen. Wieder einmal wird man gemahnt, Epochen nicht allzu uniform zu betrachten und zu beurteilen. — Der systematische Teil, der Ekklesiologie Berlages gewidmet, „der aus zeitlichen und räumlichen Gründen nicht mehr zu umfangreich ausfallen durfte" (2) — man muß sagen: leider!, und nicht zum Vorteil des Gebotenen —, deutet manches ekklesiologisch und sakramententheologisch Interessierende an, das man gern weiter entfaltet wissen möchte (das könnte eine Anregung für noch ausstehende Arbeit sein). So, um ein Beispiel zu nennen, wäre es ungemein aufschlußreich gewesen, wenn der Autor den Gedanken von der Kirche als dem „Einen großen Sakrament" in dem Maße, wie er bei B. nun wirklich entfaltet wurde, bei allen Sakramenten untersucht und vorgestellt hätte. Der Verfasser bedauert mehrmals, daß bestimmte Aussagen „leider nur kurz erwähnt" werden (vgl. etwa 263; 271; 275). Was also hat B. nun selbst ausdrücklich und hinreichend entfaltet gesagt? Der Autor stützt die diesbezüglichen Feststellungen eigentlich nur auf die wenigen Sätze der „Einleitenden Bemerkungen" Berlages in dessen 7. Band ab, die nur acht Seiten gegenüber 954 umfassen, die den ganzen Sakramentenband ausmachen! Immerhin kann man dankbar sein, auf einen Theologen (wieder) aufmerksam gemacht worden zu sein, der nicht wenige Gedanken vorweggenommen zu haben scheint, die erst in unseren Tagen ihre Wirksamkeit entfalten.
Wien *Raphael Schulte*

■ STALDER KURT, *Die Wirklichkeit Christi erfahren.* Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute. (309.) Benziger Verlag, Zürich—Köln 1984. Kart. lam. DM 46,—.

„Der 70. Geburtstag von Kurt Stalder am 24. Juli 1982 und der offizielle Abschluß seiner Lehrtätigkeit an der Universität Bern waren der Anlaß, seine wissenschaftlichen Arbeiten, die in verschiedenen Zeitschriften erschienen sind, in einem Band zusammenzutragen. Freunde und Schüler wollten mit dieser Initiative und der Bestellung des Werkes Kurt Stalder ihre Dankbarkeit und Hochschätzung zum Ausdruck bringen" (307). Mit diesen Worten, die einer Tabula gratulatoria vorangestellt sind, ist aufs kürzeste angegeben, um was es sich in der hier anzuzeigenden Veröffentlichung handelt. Stalder war Professor an der Christkatholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bern. (Christkatholisch nennen sich in der Schweiz die Altkatholiken.)
Der entschieden größere Teil des Buches bringt „grundsätzliche Überlegungen zur Ekklesiologie" (11—272), während der zweite Teil „die Bedeutung der ekklesiologischen Überlegungen für die Praxis am Beispiel der Katechetik" aufweisen will (273—302). Als Anhang fungiert ein Essay Stalders, „Auch da bist du" (303—306), dem die Tabula gratulatoria folgt (307—309).
Die ersten sieben Beiträge des ersten Teils, die Ekklesiologie betreffend, erscheinen mir von allgemeinem Interesse und beachtenswert. Sie behandeln eine gerade heute wichtige ekklesiologische Thematik im Blick auf das NT wie auf die frühe Zeit der Kirche. Die Erkenntnisse sind nicht zuletzt für das ökumenische Gespräch wichtig, allein schon durch die Vorsicht gegenüber vorschnellen Sentenzen. Die Nennung der entsprechenden Titel bzw. Sachwörter läßt sogleich erkennen, worum es geht: „Episkopos"; „Apostolische Sukzession und Eucharistie bei Clemens Romaunus, Irenäus, Ignatius"; zur Frage nach dem Amt in der Kirche, zu Konziliarität und Petrusfunktion in der Kirche. Es wird das Problem der Einheit der Kirche in den Lokalkirchen, die Frage nach den Ämtern in der Kirche wie der „Autorität im Neuen Testament" besprochen. Alle diese Beiträge sind von nicht eigentlich oder ausschließlich altkatholischem Interesse; und so erfreut die Weise, wie Stalder diese Fragen angeht und sie in einer vorbildlich besonnenen Nüchternheit zu beantworten sucht. Auch wer sich nicht gerade mit historischen Fragestellungen ekklesiologischer Art befaßt, sondern eher ein Urteil über heute zu beziehende Positionen gewinnen will, kann sich durch die Darlegungen Stalders leiten lassen, vor allem auch darin, nicht immer schon voreilig alles „eindeutig" oder auch endgültig geklärt zu wissen.
Die weiteren Beiträge dieses ersten Teils des Buches wie auch die des zweiten Teils sind eher von partikulärem, nämlich altkatholischem Interesse, was freilich ihre ökumenische Bedeutsamkeit nicht mindert. Es geht um kirchenrechtliche und ähnliche Fragen, zumal im Blick auf die Dokumente der Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen sowie um Grundlagenbesinnungen für die Erstellung von Religionsbüchern, die speziell dem altkatholischen Unterricht in der Schweiz dienen sollen und in diesem Sinn von regionalem Interesse sind.
Eines noch: Mir ist nicht klar geworden, warum man diese Sammlung von ekklesiologischen Arbeiten unter dem Obertitel „Die Wirklichkeit Christi erfahren" herausgebracht hat, welcher Titel ja im Grunde anderes erwarten läßt, zumal er sich von keinem Beitrag nahelegt, jedenfalls nicht mehr, als es überhaupt für alles Christliche gelten kann. Was freilich dem tatsächlich Gebotenen kein negatives Urteil spricht.
Wien *Raphael Schulte*

■ FRIES HEINRICH / RAHNER KARL, *Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit.* Mit einer Bilanz „Zustimmung und Kritik" von Heinrich Fries. (189.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 16,80.

Der „Rahner-Fries-Plan", wie die Literatur den von

den beiden Autoren in Form von acht Thesen erstellten Vorschlag zur Einigung der Kirchen heute vielfach nennt, erschien zunächst als Bd. 100 der „Quaestiones disputatae" (1983) und wurde in dieser Zeitschrift schon eingehend gewürdigt (132 [1984] 299—302). Das Buch stieß schon bei seinem ersten Erscheinen teils auf begeisterte Zustimmung, teils auf heftige Ablehnung. Die nunmehr vorgelegte Sonderausgabe enthält ein Zusatzkapitel „Zustimmung und Kritik" von H. Fries (157—189), in dem er sich mit bisher geäußerten Stellungnahmen auseinandersetzt. Er gedenkt zunächst „mit Trauer und Dankbarkeit" des inzwischen verstorbenen Freundes K. Rahner († 30. 3. 1984) und würdigt dessen Anteil am Entstehen des Buches. Sodann geht er auf Gegenstimmen zu den einzelnen acht Thesen ein, insbesondere auf These II: In keiner Teilkirche darf dezidiert und bekenntnismäßig ein Satz verworfen werden, der in einer anderen Teilkirche ein verpflichtendes Dogma ist; ein positives Bekenntnis zu einem Dogma einer anderen Teilkirche ist jedoch nicht erforderlich. Wie nicht anders zu erwarten, stieß die erste Hälfte der These besonders bei Protestanten, die zweite besonders bei Katholiken auf Ablehnung. Fries räumte ein, daß die hier vertretene „Urteilsenthaltung" keine glückliche Formulierung sei und meint, daß man „eine adäquatere Umschreibung im Sinn eines faktischen positiven Urteils" (169) finden müßte. Einwände gab es auch gegen den für nichtkatholische Kirchen verwendeten Begriff „Teilkirchen". Fries will den Terminus in analoger Weise zu den Ortskirchen angewendet wissen (172) und stimmt J. Ratzinger zu, der gesagt hat: „Das eigentliche Ziel aller ökumenischen Bemühungen muß natürlich bleiben, den Plural der voneinander getrennten Konfessionskirchen in den Plural von Ortskirchen umzuwandeln, die in ihrer Vielgestalt real eine Kirche sind" (Int. kath. Zeitschr. 12 [1983] 581).

Schließlich geht Fries auf den protestantischen „Gegenentwurf von Eilert Herms" in dessen Buch „Einheit der Christen in der Gemeinschaft der Kirchen. Die ökumenische Bewegung im Lichte der reformatorischen Theologie. Antwort auf den Rahnerplan" (Göttingen 1984) ein. Diese „Antwort", das lassen die Ausführungen von Fries erkennen, gibt aber weder die heutige evangelische Position richtig wieder, noch auch die katholische. „Die Konzeption von Herms läßt alles beim alten, sie ist eine Bestätigung und Befestigung des Status quo ante. Sie wird eine Ermutigung für jene Christen in allen Kirchen werden, die der Ökumene mißtrauen, ja sie im Grunde gar nicht wollen, die die ökumenischen Dialoge einst und jetzt verdächtigen und die konkreten Schritte auf ein ökumenisches Ziel blockieren" (189).

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PASTORALTHEOLOGIE

■ DAUTZENBERG G./MERKLEIN H./MÜLLER K. (Hg.), *Die Frau im Urchristentum*. (QD 95). (358.) Herder, Freiburg 1983. Kart. DM 64,—.

Die vorliegende Arbeit holt endlich für den katholischen Bereich qualifiziert nach, was innerhalb der evangelischen Exegese bereits fundiert geleistet worden ist: Eine gründliche Auseinandersetzung mit dem Themenkreis „Die Frau im Urchristentum". Der Schülerkreis von R. Schnackenburg (warum fehlt übrigens ein Beitrag von E. Schüssler Fiorenza?) hat sich auf seiner Herbsttagung 1980 damit von verschiedenen Ausgangspunkten her befaßt. Dabei bestand das Ziel „in der Sammlung und Interpretation jener neutestamentlichen Text- und Traditionszusammenhänge, welche sowohl die Stellung der Frauen im Urchristentum spiegeln als auch in der Kirchengeschichte für die Bestimmung der Rollen von Männern und Frauen in Kirche und Gesellschaft bestimmend wurden." (5) Anliegen und Anfragen der Feministischen Theologie wurden dabei durch einen Beitrag von *M. Bußmann* eingebracht, der sich nahezu ausschließlich an C. Halkes anlehnt. *G. Lohfink* steuerte zusätzlich seinen in „Diakonia" erschienenen Artikel „Weibliche Diakone im Neuen Testament" bei. Der Themenbogen ist weit gespannt: Frauen in den Jesusüberlieferungen *(J. Blank)*, Die Mutter Jesu im Neuen Testament *(R. Mahoney)*, Die Frauen und die Osterbotschaft *(H. Ritt)*, Die Stellung der geschiedenen Frau in der Umwelt des NT *(R. Geiger)*, Die Rolle der Frau in der urchristlichen Mission *(A. Weiser)*, Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden *(G. Dautzenberg)*, Paulus und die Sexualität nach 1 Kor 7 *(H. Merklein)*, Gibt es christologische Begründungen für eine Unterordnung der Frau im NT? *(C. Bussmann)*, Die Haustafel des Kolosserbriefes und das antike Frauenthema *(K. Müller)*.

Das übereinstimmende Ergebnis: „Das Verlangen der Frauen nach voller Gleichberechtigung von Männern und Frauen im kirchlichen und gesellschaftlichen Leben findet neutestamentlich eine im Christusgeschehen gründende Rechtfertigung; zugleich wird aber auch deutlich, daß bereits in neutestamentlicher Zeit gesellschaftliche Tendenzen und Mechanismen wirksam wurden, welche eine zunehmende Verdunkelung der Gleichheit von Männern und Frauen in Christus und ein Zurückdrängen der Frauen in die Ordnung einer patriarchalischen Gesellschaft zur Folge hatten." (5 f) Ob nun alle Leser(innen) diesem Befund zustimmen oder nicht, die Arbeiten sind ein hoffnungsvolles Zeichen dafür, wie man sachgerecht, abwägend und aufgeschlossen zugleich mit neuen Fragestellungen an Texte und Umwelt der Bibel herangehen kann. Die *Art* des Umgangs mit diesen Fragen scheint ein mindestens ebenso bedeutsames Resultat zu sein als die inhaltlichen Ergebnisse.

Innsbruck *Herlinde Pissarek-Hudelist*

■ SORGE ELGA, *Religion und Frau*. Weibliche Spiritualität im Christentum. (Kohlhammer Taschenbücher, Thema: Religion, Bd. 1038). (144.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 20,—

Es ist ein schwieriges Unterfangen, einen Prozeß, der jahrelang gedauert und die eigene Existenz erschüttert hat, zu beschreiben und zu verantworten; einen Prozeß, der außerdem an Ufer führt, die nur dann erahnt und erreicht werden können, wenn frau/man sich auf diesen Weg einläßt — den Weg

geht. Verf. bezeugt: „Mein eigener Merk-Prozeß war so umwerfend, daß ich zusammenbrach, immer neue Lernprozesse durchlebte, und erst fünf Jahre später als geplant den vorliegenden Band herausbringe." (8) Später im Buch (83/84) sagen namhafte Feministinnen, daß sie in diesem Prozeß das Gefühl gehabt hätten, verrückt zu werden, schwachsinnig zu sein. „Für Mary Daly ist der Aufbruch aus dem gewohnten patriarchalen Denkgefängnis von einem 'gesunden Verfolgungswahn', von einer Paranoia, begleitet . . ." (84)

Es ist also nicht leicht, einerseits ein Buch zu lesen, das nicht in der Zeit, die für 144 Seiten nötig sind, nachvollzogen werden kann; andererseits ist das Anliegen dieses Büchleins so bedenkenswert — aber auch dem „normalen Denken" so fremd, daß es nicht angeht, dieses Buch zu „besprechen". Denn dies bleibt ein Urteilen „über" und ein Urteilen „von außen". Und dies scheint mir unehrerbietig gegenüber dem Anliegen einer feministischen Theologie bzw. einer Theasophie (23 ff); vor allem aber gegenüber den persönlichen Erfahrungen der Verfasserin, die ich nur schwer mitvollziehen kann.

So teile ich als Lehrbeauftragte für AT z. B. nicht die Auffassung einer jüdischen Gottesvorstellung mit erschreckend grausamen, lebens- und liebesfeindlichen Zügen (44 u. ö.); die Auffassung der Verdrängung eines weiblich-orientalischen kanaanäischen Göttinkultes durch den männerdominierten Jahwekult in der beschriebenen Form (47/48); die Auffassung einer Gegenüberstellung von einer jüdisch-gesetzlichen und einer jesuanisch-liebenden Spiritualität (81 ff; 117).

Ich habe mich weiters immer wieder gefragt, wie realistisch und wünschenswert diese Theorie einer Theasophie (23 ff), die die Theologie radikal verändern soll, ist. Werden hier nicht die Rollen umgetauscht: erst patriarchal, jetzt matriarchal-feministisch; erst Macht und Be-*herr*-schung, jetzt Kreativität und Eros?

Bei den abschließenden Ausführungen über den Sündenfall ist mir wieder einmal bewußt geworden, wie sehr eigene Vorerfahrungen, die eigene theologische Ausbildung und die betreffenden Lehrer(innen) die Richtung des weiteren Denkens bestimmen. Wenn auch zugegeben werden muß, daß die Sündenfallserzählung für viele Menschen die von der Sünde im Garten ist, so führt die neuere alttestamentliche Exegese zu einem neueren Verständnis von Gen 3 im Ganzen der Urgeschichte.

Nach dem Lesen dieses Büchleins frage ich mich: Ist es wirklich unheilvoll zu versuchen, als Frau und Mann gemeinsam — heute lebend — die Vergangenheit aufzuarbeiten und die Zukunft kreativ-liebend zu gestalten? Ist dazu diese Kehrtwendung notwendig?

Linz *Roswitha Unfried*

■ GASPARI CHRISTOF, *Eins plus eins ist eins.* Leitbilder für Mann und Frau. (256). Herold-Verlag, Wien-München 1985. Kart. S 268.—

Ausführlich werden die Unterschiede von Mann und Frau dargestellt: körperliche Aspekte, psychische Aspekte, die unterschiedliche Begabung bei den Sinnen, innere und äußere Vielfalt, personale und funktionale Ausrichtung. Dann geht es dem Autor darum, sich von den alten Rollenunterscheidungen abzusetzen und eine Orientierung in neuen Leitbildern zu geben: „Leitbilder für Mann und Frau sollen vor allem von den Gegebenheiten der Person ausgehen, und sie sollen in erster Linie im Dienst der persönlichen Entfaltung des Menschen stehen." (171) Bei der Verkündigung unterschiedlicher Leitbilder für Mann und Frau möchte der Autor die Vereinfachung der alten Rollenbilder vermeiden. Wie schwierig dieses Unterfangen ist, mag am Beispiel der Abhängigkeit deutlich werden: „Vielfach wird so getan, als sei die Abhängigkeit der Frau vom Mann die Quelle allen Übels, als müsse man nur sie beseitigen, um alles wieder ins rechte Lot zu bringen. Es gibt aber kein menschliches Leben ohne Abhängigkeit. Daher wäre es besser, die Abhängigkeit zu bejahen und besonders auch den Männern klarzumachen, wie notwendig gerade auch für ihre persönliche Entwicklung eine dauernde Partnerschaft ist." (176) Dann folgen theologische Überlegungen, in denen versucht wird, für die Frau das Dienen und für den Mann das Lieben zu retten. (185)

Gaspari polemisiert immer wieder gegen einseitige Auffassungen, wobei er seine ungenannten Gegner in einer Weise darstellt, daß sie sich in der von ihm angefertigten Zeichnung nicht erkennen würden. Kennzeichnend erscheint das Eingeständnis des Autors: „Mancher Leser mag den Eindruck gewonnen haben, daß ich alles nur mehr unter dem Aspekt der Verschiedenheit von Mann und Frau betrachte." (196) Er spürt also am Ende seiner Ausführungen, wie schwierig das zu verwirklichen ist, was er sich vorgenommen hat: Unterschiedliche Leitbilder von Mann und Frau entsprechend den heutigen Erkenntnissen darzustellen, ohne dabei auf die eine oder andere Art einseitig zu werden. Auch der Versuch, im Schlußkapitel „eine Vision zu entwerfen, nach der Mann und Frau sich ausrichten könnten, wenn sie sich um ein erfülltes Leben bemühen" (211), wobei die Lösung des Problems in Väterlichkeit und Mütterlichkeit gesehen wird, überzeugt letztlich nicht. Trotzdem bietet das Buch zahlreiche Anregungen, ein immer noch ungelöstes Problem, das höchst aktuell ist, weiterzudenken.

Linz *Bernhard Liss*

■ BIEMER GÜNTER, *Der Dienst der Kirche an der Jugend.* Grundlegung und Praxisorientierung. (Handbuch kirchlicher Jugendarbeit, Bd. 1). (224.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985. Geb. DM 28,—.

An Praxismodellen zur kirchlichen Jugendarbeit gibt es — überblickt man die Publikationen der letzten 10 Jahre — nachgerade keinen Mangel. Was aber bei allen noch so praktikablen Vorschlägen gut und not tut, ist eine solide wissenschaftliche Grundlegung. Dies umsomehr, als alternative Werte und Gesinnungen bei vielen Jugendlichen eine stark anwachsende Gefolgschaft gefunden haben und neue Lebensmöglichkeiten außerhalb von Familie, Schule und Beruf gesucht werden.

Vf., Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Universität Freiburg, unternimmt den Versuch, angesichts geänderter gesellschaftlicher

Verhältnisse und neuerer wissenschaftlicher Erkenntnisse eine Theorie des kirchlichen Dienstes an der Jugend zu erstellen.
Ausgehend vom Begriff des Dienens als einem Grundbegriff kirchlichen Handelns definiert er kirchl. Jugendarbeit als Diakonie, „durch die jungen Menschen die Freiheit der Kinder Gottes als Lebenssinn erschlossen wird, damit sie aufgrund der Erfahrung aus diesem Freisetzungsprozeß selbst beglückt und bereit werden, als Praxis der Liebe an der Freisetzung anderer . . . tätig zu werden" (24). Was dies mit all seinen Implikationen besagt, wird in den folgenden Abschnitten dargelegt.
Zunächst erstellt der Vf. ein Situationsbild der Jugend von heute, das sehr wesentliche Denk- und Verhaltensweisen aufzeigt, aber notgedrungen daran leidet, daß die zur Verfügung stehende Literatur immer gegenüber den sich stetig wandelnden Erscheinungsformen nachhinkt. Auf diesem Situationsraster aufbauend entwirft er eine Art theologische Anthropologie des Jugendalters, sucht also zu bestimmen, was Christsein in dieser Altersstufe ausmacht und bedeutet. Erkenntnisse der Humanwissenschaften, insbesondere der Pädagogik werden mit dieser theologischen Grundlegung verbunden.
Das dadurch gewonnene Basiswissen dient nun der eigentlichen Theoriebildung kirchl. Jugendarbeit, wobei die Theorieelemente als wirksame Ansätze für die Praxisbildung genützt werden. In diesem Abschnitt werden zunächst Modelle der kirchl. Jugendarbeit in der Pfarre besprochen, wie z. B. „Jugendprogramm" als offenes Angebot, Jugendklub als Beispiel für halboffene Jugendarbeit, Ministrantenarbeit, ökumenische Arbeitsformen u. a. Sodann kommen überpfarrliche Strukturen zur Sprache, darunter auch das Jugendzentrum in Innsbruck. Sehr ausführlich ist der Abschnitt über die Mitarbeiter im Dienst der kirchl. Jugendarbeit gehalten, wobei besonders die jeweils erforderlichen Qualifikationen der jugendlichen und erwachsenen Mitarbeiter reflektiert werden.
Nach einer kurzen Übersicht über die kirchlichen Jugendverbände in der deutschen Bundesrepublik sind abschließend einige Thesen angeführt, die aber das reiche Spektrum der vorangegangenen Überlegungen nicht abdecken.
Wer immer fundierende Einsichten, exakte Begriffsbildung und wissenschaftliche Begründungen auch in den Fragen der Jugendarbeit hochschätzt, der wird durch die Lektüre und das Studium dieses ersten Bandes des Handbuches wohl sehr zufriedengestellt werden.
Linz *Franz Huemer*

■ VARNIER JEAN, *Gemeinschaft.* Ort der Versöhnung und des Festes. (244.) Otto Müller Verlag, Salzburg 1983. Kart. DM 24,80.

Endlich ist in deutscher Sprache ein umfangreicheres Werk des Kanadiers Vanier erschienen, auf den die weltweite Bewegung der „L'Arche Gemeinschaften" mit behinderten Menschen zurückgeht. Dieses Buch ist ein unübersehbares Signal unserer Zeit, das all die Menschen begleiten sollte, für die das Leben noch ein großartiges Abenteuer ist.
Bei diesem Buch geht es nicht nur um Erfahrungen in Gemeinschaften, sondern auch um wahrhaftige Erlebnisse im Alleinsein und in Verbindung mit anderen. Die geistlichen Skizzen in homöopathischer Dosierung sind nicht dickleibigen Büchern entnommen. Momentaufnahmen aus der Fülle des täglichen Lebens mit Freude und Leid geben tiefgehende Anstöße. Sie springen aus den neun Kapiteln in die Augen: Die Gaben ausüben. Eine Erfahrung des Friedens. Vom Heldentum zum Alltag. Entspannung und Erholung. Der Blick des Armen. Offene Gemeinschaften. Die Gabe der Versammlung. Der Rhythmus des Alltäglichen. Feste gestalten.
Ein Buch unserer inneren Befreiung: Die Freiheit zu lieben und geliebt zu werden. Für Menschen auf der Suche nach neuen Wegen und Formen des Zusammenlebens.
Aachen *Eduard Julius Thouet*

■ VARNIER JEAN, *Heilende Gemeinschaft.* Beziehungen zwischen Behinderten. (180.) Otto Müller Verlag, Salzburg 1984. DM 24,—.

Nachhaltig begegnet man in diesem Buch den persönlichen Erfahrungen von 20 Lebensjahren. Dem kanadischen Autor wurden sie durch das Leben und Arbeiten in der von ihm gegründeten, weltweiten „L'Arche-Gemeinschaft" geschenkt. Die Erfahrungen beschränken sich keinesfalls auf die Beziehungen zwischen Behinderten, wie der Untertitel des Buches vermuten lassen könnte. Aber Menschen mit einer geistigen Behinderung bringen an den Tag, daß alles in jedem Menschen nach Begegnung und nach Beziehungen schreit.
Die Betrachtung der sexuellen Beziehungen macht die Behinderung aller Menschen besonders deutlich. Die Themen werden offen und konkret angesprochen: Recht auf Beziehungen, Ehe, Zölibat, Homosexualität, Selbstbefriedigung, Exhibitionismus, Zwangshandlungen. Dabei immer geleitet vom tiefen Leiden und Suchen nach wahrhaftiger Beziehung. Aber auch begleitet von Freundschaft und Zärtlichkeit — von der Freude an der Gemeinschaft mit Menschen.
Das Buch hilft dem heutigen Menschen in seinem Dasein voller Mangel an wirklichen Freundschaften und Gefühlen. Es ermutigt, schafft Vertrauen zu sich und anderen, schenkt Hoffnung auf das Wachstum des Lebens und kann Neues zum Schwingen bringen. In einfacher und anrührender Sprache wird das afrikanische Sprichwort bestätigt: Der Mensch ist die beste Medizin des Menschen.
Aachen *Eduard Julius Thouet*

KIRCHENGESCHICHTE

■ GRESCHAT MARTIN (Hg.), *Gestalten der Kirchengeschichte.* Bde. 1—4. (Alte Kirche Bd. I: 304 Seiten, 8 Abb.; Bd II: 304 Seiten, 17 Abb. — Mittelalter Bd. I: 336 Seiten, 22 Abb.; Bd. II: 340 Seiten, 18 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1983—1984. Ln. je Bd. DM 89,—.

In rascher Folge erscheint dieses Begleitbuch zur Kirchengeschichte. Es stellt gewissermaßen eine Kir-

chengeschichte in Form von Biographien wichtiger Persönlichkeiten dar. Dem engagierten Herausgeber ist es gelungen, bedeutende Mitarbeiter zu gewinnen. Diese haben es überdies in der Mehrzahl verstanden, lesbar zu schreiben.

Der Rezensent sieht sich außerstande, die zahlreichen Aufsätze einzeln zu würdigen. Er möchte daher das Werk exemplarisch vorstellen und jeweils die Einleitung sowie pro Band eine der behandelten Persönlichkeiten herausgreifen. Dabei ist er sich bewußt, daß auf diese Weise der Fülle des Gebotenen nicht Rechnung getragen wird. Vor allem sei ausdrücklich davor gewarnt, die getroffene Auswahl als Wertung zu verstehen. Die besprochenen Artikel dürften aber immerhin hinlänglich erkennen lassen, daß sich die Anschaffung und die Lektüre des Werkes lohnen.

Alte Kirche I—II:

Der *Einleitungsessay* von F. v. d. Meer ist brillant geschrieben und erfüllt die Funktion der Absteckung des Rahmens, innerhalb dessen die behandelten Gestalten der frühen Kirche agierten.

Der schöne Aufsatz von R. Staats über *Antonius* bietet nicht nur die wenigen Daten, die wir über den Mönchsvater besitzen, sondern befaßt sich ganz allgemein mit dem frühen Mönchtum und seiner Bedeutung. Mit Nachdruck wird darauf verwiesen, daß die Entstehung dieser Lebensform wesentlich ist für die Verbreitung der christlichen Lehre auf dem Land; bis dahin war das Christentum vor allem eine städtische Religion gewesen.

G. Haendler gelingt es in seiner Abhandlung über *Wulfila*, die Problematik des Häresiebegriffes deutlich zu machen. Für den Durchschnittsleser leiden die Ausführungen ein wenig daran, daß Fachtermini nicht erklärt werden. Im Literaturverzeichnis fehlen die wichtigen Arbeiten von K. K. Klein, denen H. jedoch offenbar verpflichtet ist. Auch die Geschichte der Goten von H. Wolfram (München ²1980) ist noch nicht angeführt. Uneinheitlich ist die Schreibung geographischer Bezeichnungen (S. 67 Trazien, S. 68 Thrazien; warum dann Dakien und nicht Dazien?). Was es mit dem abgebildeten „Wulfila-Stempel" (nach S. 64) für eine Bewandtnis hat, wird nirgends erklärt, auch nicht bei den Bildnachweisen (S. 303).

Außer den in dieser Besprechung berücksichtigten Gestalten werden noch — die Autorennamen fügen wir in Klammern bei — folgende behandelt:

Ignatius v. Antiochien (H. Paulsen), Justin d. Martyrer (C. P. Bammel; die Verfasserin schreibt übrigens „Märtyrer"); Marcion v. Sinope (K. Beyschlag); Irenäus v. Lyon (N. Brox), Tertullian (H. v. Campenhausen), Klemens v. Alexandrien (A. M. Ritter), Origenes (H. Chadwick), Cyprian (U. Wickert), Laktanz (A. Wlosok), Konstantin d. Gr. (Th. Schleich), Arius (A. M. Ritter), Euseb v. Caesarea (G. Ruhbach), Hilarius v. Poitiers (P. Smulders), Athanasius (Ch. Kannengiesser), Ephräm d. Syrer (A. de Halleux). — Basilius (W.-D. Hauschild), Gregor v. Nazianz (B. Wyß), Makrina (F. v. d. Meer), Gregor v. Nyssa (E. Mühlenberg), Theodosius (A. Lippold), M. v. Tours (L. Goosen), Ambrosius (C. Moreschini), J. Chrysostomus (P. Stockmeier), Hieronymus (G. J. M. Bartelink), Theodor v. Mopsuestia (A. Raddatz), Augustinus (C. Mayer), Nestorius (G. Podskalsky), Cyrill v. Alexandrien (H.-J. Vogt), Theodor v. Cyrus (K. Smolak), Boethius (C. J. de Vogel), Justinian I. (G. Podskalsky), Maximus Confessor (P. Hauptmann), Johannes v. Damaskus (A. Kallis).

Mittelalter I—II:

Der kenntnisreiche *Einleitungsaufsatz* von M. A. Schmidt leidet an einer etwas spröden Darstellung und überfrachteten Sätzen. Auch hätte man dem Leser mehr entgegenkommen können, wenn die einzelnen Abschnitte mit Zwischenüberschriften (statt mit römischen Ziffern) versehen worden wären. Der Zweck einer Einleitung zur Einordnung der folgenden Beiträge ist insofern nicht ganz gewährleistet, als die in den beiden Bänden behandelten Gestalten durchaus nicht vollzählig erwähnt und in den entsprechenden Zusammenhang gestellt werden. Bonifatius ist übrigens 732 noch nicht Erzbischof von Mainz geworden (9), sondern Missionserzbischof. Die Entstehung der Konstantinischen Fälschung wird wohl zeitlich zu spät angesetzt (10).

Sprachlich viel gewandter und auch besser gegliedert ist der Beitrag von G. Schwaiger über *Albertus Magnus*. In aller gebotenen Kürze wird über Leben und Werk des Heiligen informiert; vorzüglich gelungen ist die Einordnung in den zeitlichen Rahmen.

U. Bubenheimer versteht es, die Gestalt *G. Biels* in ihrer Zwiespältigkeit auf dem Weg in die Neuzeit plastisch herauszuarbeiten. Sein Puritanismus und seine Papsttreue stehen teilweise im Gegensatz zu auffallend modernen Ideen. Martin Luther hat einerseits an B. angeknüpft, ihn ab 1517 jedoch im wesentlichen abgelehnt.

Um auch von den Bänden, die das Mittelalter betreffen, den Gesamtinhalt wenigstens anzudeuten, seien wiederum die übrigen behandelten Persönlichkeiten namentlich angeführt:

Benedikt v. Nursia (K. S. Frank), Isidor v. Sevilla (M. Reydellet), Beda Venerabilis (R. Kottje), Bonifatius (G. Haendler), Ansgar (W. Lammers), Kyrill (J. Bujnoch), Johannes Scottus Eriugena (G. Schrimpf), Anselm v. Canterbury (M. A. Schmidt), Petrus Abaelard (A. Angenendt), Norbert v. Xanten (K. Elm), Bernhard v. Clairvaux (H.-D. Kahl), Hugo v. St. Viktor (J. Ehlers), Petrus Lombardus (L. Hödl), Hildegard v. Bingen (E. Gössmann), Waldes (V. Vinay), Joachim v. Fiore (H. Mottu), Dominikus (M. H. Vicaire), Franz v. Assisi (U. Köpf), E. v. Thüringen (E. Gössmann). — Berthold v. Regensburg (F. G. Banta), Bonaventura (A. Gerken), Thomas v. Aquin (U. Kühn), Gregorius Barhebräus (W. Hage), Johannes Duns Scotus (H.-J. Werner), Yahballaha III. (W. Hage), Dante (H. Felten), Meister Eckhart (D. Mieth), Wilhelm v. Ockham (J. Miethke), Tauler (L. Gnädinger), Petrarca (O. Roth), Wyclif (G. A. Benrath), Gerard Groote (M. de Kroon), Hus (F. Seibt), Jean Gerson (G. H. M. Posthumus Meyjes), Nikolaus v. Kues (H. G. Senger), Savonarola (A. Prosperi).

So reichhaltig das gebotene Programm auch ist, so ergeben sich doch — bei allem Verständnis für die Schwierigkeit der Wertung und die Unmöglichkeit der Aufnahme aller wichtigen Gestalten — Fragen an die Auswahl. Warum fehlen z. B. Karl d. Gr., Ludwig d. Fr. und Benedikt v. Aniane, wenn viel weniger wichtige Persönlichkeiten berücksichtigt wurden? Den Rezensenten schmerzt es überdies, daß Severin

von Norikum nicht behandelt wurde; seine überregionale und epochensprengende Bedeutung wird also anscheinend — trotz einer schon unübersehbar gewordenen Literatur — immer noch zu wenig erkannt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GNILKA CHRISTIAN, *Chresis.* Die Methode der Kirchenväter im Umgang mit der antiken Kultur, I. Der Begriff des „rechten Gebrauchs". (151.) Schwabe & Co. AG, Basel — Stuttgart 1984. Brosch. sfr 26,— / DM 30,—.

In einem Vorwort spricht Johannes Dörmann verschiedene Anliegen an, die bei der Erforschung der Mission und Umwandlung der antiken Kultur durch das Christentum verfolgt wurden (Harnack, Dölger und Dölgerinstitut, Brox). Er hält es vor allem für nötig, den „geistig-diakritischen Prozeß" der Umwandlung der Antike durch eine geistige Elite und die Energie ihres christlichen Glaubens zu erfassen. Der klassische Philologe Christian Gnilka legt für eine geplante Forschungsreihe obigen ersten Band vor. In einer Einleitung skizziert er die Notwendigkeit und Möglichkeit der diakritischen Philologie und erwähnt auch schon die Begriffe und Bilder, an denen in den alten Quellen (Kirchenväter) die Aufgabe der Umformung und des rechten Gebrauchs der alten Bildung studiert werden kann (11—24). Der umfangreichste Hauptteil wird dem Begriff des „rechten Gebrauchs" (chresis, usus) gewidmet in Philosophie und Medizin der Antike sowie bei den frühen und späteren Vätern bis zum Übergang zum Mittelalter (25—101). Methodische christliche Einstellung wird im Bildwort von der Bienenarbeit als auswählendes Sammeln und Schaffen neuer Einheit gezeigt (102—133).

Das in der Forschung großenteils nicht erstmals behandelte Material erfährt eine neue philologische Aufbereitung, die zum Verständnis des Umwandlungsprozesses der Antike in eine christliche Kultur beiträgt.

Würzburg *Jakob Speigl*

■ LAUDAGE JOHANNES, *Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jahrhundert.* (Beihefte zum Archiv für Kulturgeschichte Bd. 22). (338.) Böhlau, Köln 1984. Ln. DM 94,—.

Der Buchtitel umschreibt das behandelte Thema nicht ganz exakt. Zwar geht es vorwiegend um den Wandel des Priesterbildes und dessen Zusammenhänge mit dem Reformpapsttum im 11. Jh., geschildert wird aber auch der ganze dramatische Prozeß der Kirchenreform, der im sogenannten Investiturstreit seinen Höhepunkt, nicht aber seinen Ausgangspunkt hat. Eine geänderte Spiritualität, die schon am Beginn des 11. Jahrhunderts greifbar wird (111), eine Annäherung monastischer und klerikaler Lebensformen (113), die in dem seit 1059 besonders propagierten Kanonikerstand ihren Ausdruck findet, die pointiert gestellte Frage nach der Gültigkeit der von simonistischen oder nikolaitischen Priestern gespendeten Sakramente, all das führt zu einer strengeren Abgrenzung von Kirche und Welt (310), damit aber auch zum Kampf gegen die Laieninvestitur.

Wichtig ist, daß Gregor VII. nicht den „Wendepunkt in der Kirchenreform des 11. Jh." bedeutet, sondern weithin bereits „Vollstrecker einer seit 1059 kanonistisch definierten Ekklesiologie" war, „als deren wichtigstes Element neben der Entfaltung des römischen Primates und der überdiözesanen Ämterhierarchie die Frage der sakramentalen Heilsvermittlung als Grundproblem des priesterlichen Dienstes anzusehen ist" (310).

Im 12. Jh. vor allem breitet sich dann der Kanonikerstand, die „apostolische Lebensform", in welcher sich „das monastische Ideal der Selbstheiligung mit dem priesterlichen Leitbild der Seelsorge verband" (316), explosionsartig aus. Zu fragen bliebe, wieweit sich dieses neue Ideal auch auf die Mönchsorden ausgewirkt hat, die nun in stärkerem Maße dazu übergingen, Pfarrseelsorge zu betreiben.

Laudage hat seine Thesen klar herausgearbeitet und aus einem reichen Fundus an Quellen und Literatur gut belegt. Sprachlich und darstellungsmäßig wären sicher noch Verbesserungen möglich gewesen. Zu Bischof Altmann von Passau hätte man auch die gute Dissertation von Christine Fleck heranziehen müssen. Auf S. 295 ist ein böser Fehler passiert; das Kloster St. Nikola bei Passau wird dort an die Enns (!) verlegt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BEDUELLE GUY, *Dominikus.* Von der Kraft des Wortes. (310.) Styria, Graz, 1984. (Aus dem Französischen übersetzt und bearbeitet von Hilarius M. Barth. Titel der französischen Originalausgabe „Dominique ou la gráce de la Parole". Fayard-Mame, Paris 1982). Ln. S 298.—/DM 39,80.

„Dieses Buch ist keine Biographie im üblichen Sinn. Es ist mehr als geistliches Porträt einer großen Gestalt der Geschichte gedacht, das jedoch ganz in der historischen Wahrheit wurzelt." Mit diesen Worten beginnt Verf. (geb. 1940 in Lisieux, 1965 Dominikaner, seit 1977 Professor für Kirchengeschichte an der Universität Fribourg/Schweiz) seine Einführung und charakterisiert damit auch schon die Eigentümlichkeiten dieses Buches, das wegen seines gewählten literarischen Stils von der Akademie française preisgekrönt wurde.

Die persönlichen und biographischen Zeugnisse über das Leben des heiligen Dominikus sind ja bekanntlich sehr bescheiden und auch diese wenigen Quellen lassen zunächst seine Gestalt recht blaß erscheinen. Daher widmet der Verfasser von den vierzehn Kapiteln nur eines der eigentlichen Biographie. Es gelingt ihm aber — und das glänzend — aufbauend auf dem historischen Hintergrund aus dem gut belegten Heiligsprechungsprozeß und aus dem entstehenden Predigerorden das Porträt des Heiligen klar hervortreten zu lassen. Im besonderen werden dessen Haltung zur Predigt, zum Apostolat, zur Armut mit der unterschiedlichen Auffassung gegenüber Franz von Assisi, dem Studium und dem Dienst an der Kirche behandelt. Reizvoll ist das Kapitel über die Stellung des Ordensstifters zur kirchlichen Überlieferung und seine Auseinandersetzung mit den zeitgenössischen Ordensströmungen, wobei der meist vergessenen Gemeinschaft von Grandmont gebührend gedacht wird, und das Kapitel über sein Gebets

leben, so befremdend manche Formen in der Gegenwart auch erscheinen mögen. Daß Dominikus mit der Inquisition nichts und mit dem Rosenkranzgebet nur recht mittelbar zu tun hatte, wird sachlich dargestellt.
Das vorliegende Buch hat die seltene Eigenschaft, daß es literarische Qualität mit wissenschaftlicher Genauigkeit verbindet. Es gelingt jedenfalls, das Bild des Heiligen in einem Maße lebendig zu machen, wie es die kargen Quellen zunächst nicht vermuten lassen. Bei der Übertragung ins Deutsche wurde der Anmerkungsapparat um die deutsche Literatur bereichert und auch ein sehr brauchbarer „Bibliographischer Hinweis" beigefügt.
St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ SEGL PETER, *Ketzer in Österreich.* Untersuchungen über Häresie und Inquisition im Herzogtum Österreich im 13. und beginnenden 14. Jahrhundert. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge, Heft 5). (CXXI u. 360.) Schöningh , Paderborn 1984. Brosch. DM 120,—.

Liest man die wenigen Zeilen, die M. Erbstösser in seinem Buch „Ketzer im Mittelalter" (Stuttgart 1984) über das Waldensertum in Ober- und Niederösterreich im 13. und 14. Jahrhundert bringt (S. 206), und ist man sich außerdem der Dürftigkeit der Quellen zum Thema bewußt, ist man über den Umfang der Abhandlung Segls erstaunt. Man erwartet demnach von vornherein, daß der Autor in seine 1979 angenommene Regensburger Habilitationsschrift viel Allgemeines zum Ketzertum und zur Ketzerbekämpfung aufgenommen hat. Und das ist gut so, weil Interpretation und Einordnung des spärlichen Materials, das sich mit der Schrift des sogenannten Passauer Anonymus zwar nicht erschöpft, aber darüber hinaus nur durch vereinzelte Nachrichten bereichert werden konnte, erst vor diesem Hintergrund gelingen. Zusätzlich hat Segl vor allem die mittelalterliche Dichtung herangezogen; eine wichtige Ergänzung hat er in einem von W. Neumüller und K. Holter veröffentlichten Brief aus der Mitte des 13. Jh. (S. 153—156) gefunden.
Schwierig bleibt in den einzelnen Fällen „ketzerischer" Agitationen die Zuordnung. Die Grenze zwischen Waldensern und Katharern schwimmt offenbar, und Martin Schneider, dessen Dissertation „Europäisches Waldensertum im 13. und 14. Jh." (Berlin 1981) wir in dieser Zeitschrift schon besprochen haben (1982, S. 183), neigt überhaupt dazu, manche Phänomene als allgemeine Zeichen des Unglaubens zu deuten. Nebenbei entsteht in der Schilderung Segls ein breites Sittengemälde des mittelalterlichen Klerus, dessen Mißverhalten der Passauer Anonymus ja als eine der Ursachen der Ketzerei anführt.
Als Ergebnis der fleißigen, durch eine gute Kenntnis der Quellen und der Literatur ausgezeichneten Arbeit (überraschenderweise fehlt jedoch das Kremsmünsterer Profeßbuch von Altman Kellner, Kremsmünster 1968) zeichnet sich ab, daß „innerhalb der gesamteuropäischen Ketzerszene des 13. und beginnenden 14. Jh." zu den „häretischen Ballungsräumen in Oberitalien und Südfrankreich nunmehr als weitere Kernzone der europäischen Ketzerbewegung des Mittelalters" Österreich hinzutritt.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ MEIER JOHANNES (Hg.), *Clarholtensis Ecclesia.* Forschungen zur Geschichte der Prämonstratenser in Clarholz und Lette (1133—1803). (Studien und Quellen zur westfälischen Geschichte, Band 21). (XXXII, 336.) Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1983. Ln. DM 38,—.

Ein ehemaliges Prämonstratenserkloster in Westfalen wird anläßlich der 850-Jahr-Feier der Stiftsgründung zum Anlaß einer Festschrift gemacht. Ihr Inhalt gliedert sich in vier Hauptteile.
Im *ersten Hauptteil* „Norbert und die Prämonstratenser" informiert Kaspar Elm über den Ordensgründer Norbert von Xanten (1080/85—1134) und Friedrich Wilhelm Saal über die Prämonstratenser in Westfalen; Alois Schröer beschreibt die pastorale Wirksamkeit der westfälischen Prämonstratenser und schließlich diskutiert Stefan Langenbahn das Clarholzer Reliquiar mit Reliquien, die der Tradition nach vom Märtyrer Thomas Becket, Erzbischof von Canterbury (1118/20—1170) stammen, wobei allerdings viele Fragen offen bleiben.
Der *zweite Hauptteil* hat als Schwerpunkt „Die Klöster Clarholz und Lette" und bringt folgende Beiträge: Die Gründung dieser Klöster beschreibt Wilhelm Kohl; ein Verzeichnis der Mitglieder des Clarholzer Konventes bringt Wilhelm Honselmann unter dem vielsagenden Titel „Adelige Chorherren"; hier kann er eine Art Profeßbuch vorlegen und 169 Personen biographisch erfassen, die im Mittelalter großteils, in der Neuzeit ausschließlich dem Adel entstammen. Die Stiftsanlage der Clarholzer Prämonstratenser stellt Klaus Püttmann in Wort und Bild vor Augen. Das traurige Schlußkapitel über die Säkularisation des Klosters Clarholz (1803) formuliert Horst Conrad.
Der *dritte Hauptteil* steht unter dem Motto „Landschaftliche Bindungen" und informiert über folgende Bereiche: die Baugeschichte der Kirche zu Beelen in Form eines Ausgrabungsberichtes mit Skizzen und Rekonstruktionen von Uwe Lobbedey. Die benachbarten Klöster Marienfeld und Herzebrock stellt Harm Klueting unter dem Titel „Ständebildung ohne Ritterschaft" dar. Den Stadtbesitz des Klosters Clarholz in Warendorf analysiert Paul Leidinger, illustriert mit 2 Plänen. Der Grundbesitz des Klosters Clarholz im Beckumer Raum (von Siegfried Schmieder) und in den Niederlanden (von Evert D. Eijken) informiert über die Struktur der Grundherrschaft. Ein abschließender Beitrag stellt Clarholz im Post- und Verkehrsnetz der Jahrhunderte, von Wilhelm Fleitmann geschrieben, dar.
Ein *vierter Hauptteil* heißt „Im geistigen Erbe" und behandelt das Lebenswerk des Johann Bernhard Wilbrand (1779—1846); dieser Mediziner und Naturforscher war zwar kein Konventuale von Clarholz, wohl aber der Sohn einer alten Clarholzer Familie. Weitere große Persönlichkeiten werden in dieser Festschrift gewürdigt: Leonhard Goffiné (1648—1719) wird von Karl Josef Lesch geschildert als Seelsorger im Dienste der tridentinischen Reform, der mit seiner „Postille" in vielen katholischen

Häusern fast ganz Europas präsent war. Weniger populär, wenigstens in den Breiten dieser Zeitschrift, war Elbert Wilhelm von Kückelsheim (1659—1750), von Johannes Meier, dem Herausgeber dieser Festschrift, als westfälischer Prälat der Barockzeit dargestellt. Ein fanzösischer Emigrant im Exil in Clarholz, Jean Baptist Henry, Prior von Ressons, wird von Elisabeth Meier behandelt.
Der reiche Inhalt dieser Festschrift wird durch ein verläßliches Personen- und Ortsregister erschlossen; diesen Indices folgt noch ein Bildteil, der auf 32 Bildseiten 54 Abbildungen bringt und so vom Kloster Clarholz eine eigene Anschauung vermittelt.
Wenn eine persönliche Anmerkung erlaubt ist: Rez. empfindet es als sympathisch, daß sein Namenspatron, der Ratzeburger Bischof Isfried (S. 20 und 35, jedoch Istfried genannt) kurze Erwähnung erfahren hat. Dem Herausgeber und dem Verlag ist für die Vorlage dieser Festschrift zu danken, der Orden der Prämonstratenser ist zu dieser Festgabe zu beglückwünschen. Dieses Werk wird Kirchenhistorikern, speziell in Fragen der Ordens- und Klostergeschichte, aber auch der Landeskunde und Regionalhistorie sehr nützliche Dienste leisten.
Schließlich ist die solide, vornehme Ausstattung (geschmackvoller Leinenband mit Fadenheftung! hübscher Schutzumschlag) noch mit besonderer Anerkennung hervorzuheben.
Stift Schlägl *Isfried H. Pichler*

■ SONNTAG FRANZ PETER, *Ruhelose Zeit.* Das Jahrhundert der Reformation und der Reform. (391, 24 Tafeln) Styria, Graz 1985. Ln. S 320.—/DM 44,—.

Das Buch des Erfurter Kirchenhistorikers ist aus Vorlesungen hervorgegangen. Es behandelt das Reformationsgeschehen — unter starker Konzentration auf die Gestalt Martin Luthers — vor dem breit geschilderten Hintergrund der Kirchengeschichte des Spätmittelalters. Die Darstellung ist ausgewogen, die Wertung Luthers entspricht dem gegenwärtigen Forschungsstand, die Sprache ist anschaulich und lebendig. So berechtigt der dramatische Hauptteil des Werkes ist, der Untertitel wirkt überzogen. Von den drei üblicherweise genannten Hauptkräften der katholischen Reform — Ordenswesen, Konzil und Papsttum — wird nur das Tridentinum behandelt, dieses relativ ausführlich, aber doch nicht ausführlich genug, um auch dessen Auswirkungen entsprechenden Raum zu geben. Zwei unangenehme Druckfehler sind mir aufgefallen: S. 341 endet das Tridentinum 1573 (statt 1563), S. 343 heißt die Konzilskirche San (statt Santa) Maria Maggiore. Im übrigen ist das Buch als eher volkstümliche Darstellung für einen weiten Leserkreis geschrieben, dem es auch sehr empfohlen werden kann.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SMOLINSKY HERIBERT, *Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser.* Eine Untersuchung zur Kontroverstheologie der frühen Reformationszeit im Herzogtum Sachsen. (RST 122). (468.) Aschendorff, Münster 1983. Kart. DM 148,—.

Der Leipziger Franziskanerprovinzial († ca. 1535) und der Augsburger Humanist und Dresdner Hofkaplan Hieronymus Emser († 1527) gehörten zur ersten Generation der literarischen Gegner Luthers und der Reformation. Die Fülle der von ihnen erhaltenen kontroverstheologischen Schriften konnte angesichts der elementaren Ereignisse der Reformation deren Vormarsch nicht hemmen. Ja, das zunächst katholische Herzogtum Sachsen, wo die beiden zur Debatte stehenden Theologen wirkten, wurde 1539 auch protestantisch. Andererseits wurden die vielen katholischen Zeugnisse dieser Zeit (auch wenn sie im literarischen und theologischen Rang nur zweitklassig waren) zu Unrecht als bloße Makulatur betrachtet. Eine kritische Gesamtdarstellung aller literarischen Gegner Luthers, wie sie Joseph Lortz schon 1967 forderte, würde auch mit Rücksicht auf die ökumenischen Bemühungen der Gegenwart, die Ereignisse der Reformation wohltuend relativieren. Es würde vor allem auch sichtbar werden, daß es nicht die schlechtesten Köpfe waren, die sich der Reformation entgegenstellten. Dabei mußten jedoch wichtige Gesichtspunkte abgeklärt werden: Wie weit wurde katholisches Gedankengut tradiert, wie weit wiederholen sich einfach die Argumente, wie weit werden sie bloß polemisch verwertet, wie weit suchen die Autoren nach einer neuen Systematik der Glaubensposition, wie sie dann auf dem Trienter Konzil lehramtlichen Charakter erlangte?

Der Bochumer Kirchenhistoriker brachte vor allem im letzten Viertel seiner Arbeit (311—415) durch einen synchronen Vergleich seiner Protagonisten mit Vertretern des *Corpus Catholicorum* den Entwurf einer Gesamtdarstellung. Methodisch hat jedoch der Verfasser mit der allzu materiallastigen Arbeit die Schwierigkeit zu beachten, etwa 40 schwerzugängliche Frühdrucke zu sichten und systematisch zu erschließen. Dabei kommt es notgedrungen über weite Strecken zu bloßen Inhaltsangaben. So war es wohl unausweichlich, daß manche Motive (wie z. B. Luther und der Hussitismus) ein halbes Dutzend mal behandelt werden, wo eine geschlossene monographische Darstellung hilfreicher gewesen wäre. Dazu finden sich Themen, Motive und Argumentationstopoi ohne ersichtlichen Zusammenhang nebeneinander aufgelistet (z. B. Antichrist, Schriftprinzip, Papsttum, Priestertum, Hagiographie u. a.). Angesichts der Fülle des Materials fehlt dann häufig Kraft und Zeit zur reflektorischen Auswertung des Gebotenen. Es ist schwerer, konkrete Verbesserungsvorschläge zu machen, als Mängel aufzuzeigen. Ich glaube, daß die Arbeit zu breit angelegt ist. Weniger wäre wahrscheinlich auf diesem Niveau mehr gewesen. Mich überzeugten die Gründe nicht, warum sich der Verfasser nicht auf einen der beiden Theologen monographisch beschränkte und den Horizont durch synchronen Vergleich wie im letzten Viertel herstellte. Das Werk ist wegen seiner guten Indices als Nachschlagwerk für alle brauchbar, die dogmatisches, fundamentaltheologisches, exegetisches, kirchenrechtliches und spirituelles Material im Kontext einer turbulenten Zeit studieren wollen und denen es um eine konkrete Kenntnisnahme der gesamtchristlichen Glaubenstradition und der reformatorischen Positionen geht. Dafür verdient der Autor Dank.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ SARTORI LUIGI (Hg.), *Papato e istanze ecumeniche.* Atti del convegno tenuto a Trento il 19—20 maggio 1982. (Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, Bd. 6). (223.) Centro editoriale dehoniano, Bologna 1984. Kart. Lire 15.000.

Die Tagung des „Istituto di Scienze Religiose in Trient" vom 19./20. Mai 1982 in der Virgiliusstadt befaßte sich mit Papsttum und Ökumene. Alle Beiträge und Diskussionen sind nun im Wortlaut veröffentlicht. Nach einer kurzen Einleitung von Prof. Sartori beschäftigte sich Prof. Ghiberti mit der exegetischen Problematik und ging vor allem ausführlich auf Culmann ein. Prof. Peri nahm das Papsttum in seinem historischen Werdegang unter die Lupe und setzte sich mit den Beziehungen zwischen Papsttum und Konzilien auseinander. Prof. Pottmeyer behandelte das Erste Vatikanum und sah bereits in ihm die Möglichkeit einer Reinterpretation und neuen Rezeption der Dogmen der Unfehlbarkeit und des Jurisdiktionsprimates gegeben. Prof. Valentini schließlich gab einen Überblick über den seit Jahren geführten ökumenischen Dialog in dieser schwierigen Frage. Die Tagung hätte vielleicht noch gewonnen, wenn man auch orthodoxe und protestantische Referenten eingeladen hätte.

Brixen *Josef Gelmi*

■ MADER HUBERT (Hg.), *Quellen zum Friedensverständnis der katholischen Kirche seit Pius IX.* (480.) Herold, Wien—München 1985. Geb. DM 72, —/S 498.—.

Hubert Mader, Assistent am Institut für Ethik und Sozialwissenschaften der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, hat sich durch die Herausgabe dieser Dokumentation große Verdienste gesammelt. Das mehr als 250 Quellen umfassende Werk beginnt mit einem historischen Exkurs, der sich mit Krieg und Frieden von der Spätantike bis zur Neuzeit befaßt. Die Dokumentation selbst reicht von 1849 bis 1984 und ist nach Pontifikaten gegliedert, wobei jeder einzelne Papst in einem Vorspann kurz gewürdigt wird. Natürlich erhebt die Quellensammlung, die über die päpstlichen Dokumente hinaus auch Hirtenbriefe und Ansprachen einzelner Bischöfe und Stellungnahmen von Bischofskonferenzen enthält, keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Auch werden die einzelnen Quellen nicht in ihrer vollen Länge angegeben. Hg. wählte vielmehr jene Passagen aus, die ihm wegen ihrer Aussagen von besonderer Bedeutung erschienen. Um dem Benützer der Dokumentation die Auffindung der vollständigen Texte zu ermöglichen, sind am Ende jedes Dokumentes genaue Hinweise auf die entsprechenden Quellensammlungen angegeben. Die Dokumentation endet mit einem Verzeichnis wichtiger Literatur zum Thema Krieg und Frieden sowie mit einem wertvollen Schlagwortregister.
Ob Pius IX. wirklich als fortschrittlicher Papst begonnen hat (S. 23), sei dahingestellt. Auch die Haltung Pius X. vor dem Ausbruch der Ersten Weltkrieges (S. 39) ist nicht ganz geklärt. Eigenartigerweise fehlt bei Pius XII. die Enzyklika „Summi Pontificatus" vom 20. Oktober 1939, in der der Papst sehr ausführlich über die Friedensaufgabe der Kirche spricht.
Da die Friedenssicherung zu den historischen Aufgaben unseres Jahrhunderts gehört, muß diese wichtige Quellensammlung allen jenen, die sich für den Frieden einsetzen, wärmstens empfohlen werden.

Brixen *Josef Gelmi*

■ HERTLEIN SIEGFRIED / RUDMANN REMIGIUS (Hg.), *Zukunft aus empfangenem Erbe.* 100 Jahre benediktinische Missionsarbeit. (223.) EOS, Erzabtei St. Ottilien 1983. Ln. DM 28,—.

Die Benediktiner waren die großen Missionare Europas, traten aber bei der Überseemission der Neuzeit nicht mehr in Erscheinung. 1884 begann P. Andreas Arnheim, ein Angehöriger der Abtei Beuron, mit der Besiedlung von Reichenbach in der Oberpfalz die Benediktiner wieder zur Missionsarbeit zu führen. 1887 wurde St. Ottilien besiedelt, das im gleichen Jahr den missionarischen Einsatz in Ostafrika begann. 1909 wurde die erste Niederlassung in Korea und 1921 in Südafrika gegründet. Heute bildet die Kongregation von St. Ottilien die größte Benediktinerkongregation der Welt.

Doch handelt es sich im vorliegenden Werk keineswegs um eine Festschrift im üblichen Sinn. Vielmehr bemühen sich in diesem Sammelband siebzehn Autoren, aus ihrer praktischen Erfahrung recht selbstkritisch die Möglichkeiten benediktinischen Mönchtums in den verschiedenen Weltkulturen zu untersuchen und darzulegen. Keineswegs bloß einer wissenschaftlichen Verbrämung dienen die drei ersten Aufsätze, die sich mit der heutigen Theologie der Mission, ihrer biblischen Grundlegung und mit der „peregrinatio propter Christum" der iroschottischen und angelsächsischen Missionare des Frühmittelalters auseinandersetzen, bieten sie doch die Basis für den heutigen missionarischen Einsatz in der benediktinischen Form. Allerdings werden speziell im ersten Aufsatz (Theologie der Mission am Ende?) die Fragen mehr angerissen als beantwortet.

Breiter Raum wird der Verwirklichung des benediktinischen Lebensideals, dessen Aufgaben für die jungen Kirchen und seine Inkulturation in den verschiedenen Weltgegenden gewidmet. Während das buddhistische Mönchtum Koreas vielseitige Parallelen bietet, kennen die schwarzafrikanischen Religionen diese Institutionen nicht. Außerdem sind ganz andere Mentalitätsvoraussetzungen vorgegeben. Ganz anders liegt die Problematik in den priesterarmen Gebieten Lateinamerikas und auf den Philippinen. Es gelingt, dieses Herantasten an die gebotenen Möglichkeiten gut darzulegen.

Daraus geht schon hervor, daß es sich nicht um ein kirchenhistorisches Werk handelt (auch wenn es für den Missionskundler mit seinen Literaturangaben durchaus von Interesse ist), sondern um ein Buch, das die aktuellen Probleme der Einpflanzung aber zugleich auch der Modifizierung der Ideale des abendländischen Mönchtums in den jungen Kirchen darlegt. Es ist dieses Buch daher auch für alle von Bedeutung, die sich um die Weiterentwicklung der Kirche unter den verschiedenen Voraussetzungen der Dritten Welt interessieren.

St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ GELMI JOSEF, *Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols.* (304 , 8 Farbtafeln, 94 sw Abb.) Athesia, Bozen 1984. Ppb. S 290.—.

Ein wenig wehmütig stimmt es schon, daß die alte Bischofsstadt Brixen mit ihrer wechselhaften Geschichte nicht mehr Residenzstadt ist. Seit der Neuregulierung der Diözese als Bistum Bozen-Brixen im Jahre 1964 war die Verlegung des Bischofssitzes nach Bozen, die 1972 erfolgte, irgendwie zu erwarten gewesen. Immerhin verblieben das Priesterseminar und das Domkapitel in Brixen. Aufgrund der angedeuteten Veränderungen war es J. Gelmi möglich, eine abgeschlossene Geschichte der Bischöfe von Brixen zu schreiben, angefangen vom legendenhaften Kassian bis zu Joseph Gargitter. Gelmi versteht es, seine kurzen Lebensbilder anschaulich zu gestalten und sie, wie es der Titel schon angibt, in die Geschichte Tirols einzubinden. Oft prallten die Gegensätze dicht aufeinander, etwa zwischen dem Landesfürsten Sigmund dem Münzreichen und dem berühmtesten der Brixener Bischöfe, Kardinal Nikolaus Cusanus. Gelmi formuliert: „Während der eine in seiner Willkür über 40 uneheliche Kinder zeugte, peitschte der andere mit Bann und Interdikt eine Reform nach der anderen durch" (104). Problematisch waren die Zeiten, in denen Angehörige aus dem Hause Habsburg bzw. Wittelsbach das Bistum innehatten und es als bloßen Versorgungsposten betrachteten. Ein Bischof von großem Format, wenn auch in vielem ein Kind seiner Zeit, war Kaspar Ignaz von Künigl (1702—1747). Tiefen Erschütterungen und Umschichtungen war die Diözese durch die großen Umbrüche des 20. Jahrhunderts ausgesetzt. Die Bischöfe waren in die Ereignisse zutiefst involviert, so etwa Johannes Geisler (1930—1952) in die leidige Optionsfrage zur Zeit des Nationalsozialismus und Joseph Gargitter in die schon erwähnte Neuregulierung des Bistums.
Gelmi konnte auf Vorarbeiten von Johannes Roßbichler (um 1810), Anselm Sparber u. a. aufbauen, nicht zuletzt hat er selbst für das von E. Gatz herausgegebene Bischöfelexikon („Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945", Berlin 1983) schon wichtiges Material erforscht und gestaltet. Der vorliegende zusammenfassende Überblick ist gut lesbar, reich illustriert und durch ein Register erschlossen. Wir wünschen dem Buch weite Verbreitung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LEIDL AUGUST (Hg.), *Bistumspatrone in Deutschland.* (223, 30 Abb.) Schnell & Steiner, München-Zürich 1984. Pappb. DM 36,—.

Es war ein glücklicher Gedanke, den Bistumspatronen der Bundesrepublik Deutschland einen Sammelband zu widmen. Im Vorwort schreibt der Herausgeber: „Die vornehmsten Zeugen des christlichen Glaubens sind die Heiligen. Ihre Bedeutung für die Gegenwart wieder entdeckt zu haben, gehört sicherlich zu den großen Verdiensten der modernen Kirchengeschichtsschreibung. Die dogmatische Wesenheit der Heiligen, ihre Stellung und Hinordnung zu Gott und Christus, ihr Verhältnis zur Kirche auf Erden bleiben immerdar dieselben. Aber die vielen Bilder, in denen sie vor den Menschen einer Zeit erscheinen, sind in Gestalt, Bewegung, Handlung und vielfach schon in der Existenz des Kultes mitgeformt, der die Zeit beseelt und beherrscht."
Damit klingt auch die Zielsetzung des Buches schon an. Es will das heutige Bild der Heiligen, so wie es sich aufgrund des derzeitigen Forschungsstandes ergibt, den Menschen vermitteln.
Da es im Rahmen einer Besprechung nicht möglich ist, alle aufgenommenen Heiligenleben zu würdigen, seien jene herausgegriffen, die auch für die oberösterreichische Heimat des Rezensenten von größerer Bedeutung sind. *A. Leidl* gibt mit gewandter Feder das wenige wieder, was wir über den hl. Bischof Valentin wissen. Ausdrücklich zustimmen möchte ich dem Autor, daß die Bezeichnung als „abbas" in der Vita Severini „kaum mehr als ein geistlicher Titel gewesen sein" dürfte (150). Entsprechend zurückhaltend geht Leidl auch vor, wenn es um die Zuweisung des Heiligen als Bischof an eine bestimmte Diözese geht (151). *H. W. Wurster* sinnt über die Maximilianlegende nach. Nicht folgen kann ich ihm, wenn er am „Bischof" festzuhalten versucht, während mir die These vom Martyrer (mit dem Versuch der Identifikation von Maximilian von Pongau mit Maximilian von Cilli) als eventuell nachvollziehbar erscheint. Unrichtig ist es, daß das Bistum Linz 1962 seinen bisherigen Diözesanpatron Maximilian mit Severin vertauschte (156). Severin wurde 1935 2. Bistumspatron, Maximilian wurde 1971 durch *Florian* als 1. Bistumspatron ersetzt. *P. Mai* behandelt die Regensburger Bistumspatrone. Emmeram und Erhard werden jedoch mit wenigen Zeilen und ohne Berücksichtigung der neuesten Literatur abgetan, ja selbst bei Wolfgang ist der Verfasser nicht ganz auf dem laufenden. Die Martinsbiographie von *H. Hinkel* wirkt ein wenig volkstümlich. Martin wird übrigens zweimal behandelt, für Mainz und Rottenburg-Stuttgart (A. Baur). Ob nicht *eine* gediegene Biographie (mit zwei diözesanen Anhängen über die jeweilige Verehrungsgeschichte) günstiger gewesen wäre? Bei dem lebendig geschriebenen Lebensbild über den hl. Bonifatius von *J. Leinweber* überrascht die Spärlichkeit der Literaturangaben.
Wir haben nur einige Beiträge herausgegriffen. Der Eindruck ist ein wenig zwiespältig. Neben vorzüglichen Abhandlungen, die wirklich den neuesten Forschungsstand referieren, sind auch durchschnittliche Aufsätze aufgenommen. Insgesamt ist man jedoch dankbar für die gebotene Übersicht, der der Verlag durch die schöne Buchgestaltung den entsprechenden Rahmen gegeben hat.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LEIDL AUGUST/OSWALD JOSEF/SCHINDLER HERBERT (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken.* Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. (431. und 29 Bildtafeln) Verlag des Vereines für ostbairische Heimatforschung, Passau 1983. Kart.

Das 25. Jahrbuch der Ostbairischen Grenzmarken bietet als umfangreicher Jubiläumsband ein breites Spektrum „ostbairischer Heimatforschung".
Zwei Beiträge gelten für „Passau" wie für „Österreich" gleich wichtigen Gedenkjahren: *Gottfried Schäffers*

„Passau im Türkenjahr 1683", wohin sich damals der Kaiser auf der Flucht vor der türkischen Armee begab, und *August Leidls* „Das Ende des Großbistums Passau" über die gewaltsame Abtrennung des österreichischen Anteils durch die Bistumsgründungen im Jahre 1783. Die daraufhin notwendig gewordene Neubesinnung wurde, wie *Rudolf Kirchschläger* in seiner Festrede „Passau — Mitte oder Grenze Europas" ausführt, ebenso radikal ausgelöst und bewältigt wie für Österreich im Jahre 1918.

Anläßlich des 20. Todestages Bischof Joseph Freundorfers (1894—1963) widmet *Engelbert M. Buxbaum* dem „Passauer Diözesanen auf dem Augsburger Bischofsstuhl" eine biographische Studie. Zwei weitere Themen gelten dem Böhmerwaldgebiet. *Walter Hartinger* schreibt über „Marianische Wallfahrtslieder aus Neukirchen bei Heilig Blut", *Paul Praxl* über „Die ältesten Glashütten des Böhmerwaldes", *Herbert Schindler* handelt über „Wolfgang (Muerer?) von Leoben", einen der bedeutendsten Bildschnitzer der steirischen Spätgotik.

Rudolf Zinnhobler befaßt sich mit einem „pietistischen Phänomen" und präsentiert „Neue Quellen zur Geschichte der religiösen Erweckungsbewegungen des 19. Jahrhunderts in Oberösterreich". Von „außen" beeinflußt, nehmen die Erweckungsbewegungen in Oberösterreich dennoch einen eigenständigen Entwicklungsweg, der vor allem mit den Namen J. T. Kiesling, Engelbert Maurer, Thomas Pöschl und Martin Boos verbunden ist. Die im Anschluß abgedruckten „Lieder" zeichnen sich aus „durch den für die Erweckungsbewegung typischen mystischen Ton". Ein erstmals publizierter Bericht des Linzer Bischofs Gregorius Thomas Ziegler (1827—1852) zeigt u. a. seine (erfolglose) Strategie, mit der er diesem Problem in seiner Diözese begegnen wollte; in der weiteren Folge kam es zu einer evangelischen Gemeindebildung durch die Anhänger des Boos in Gallneukirchen.
Als Auftakt zu einer wünschenswerten, wenn auch mühsamen Gesamtaufnahme aller Generalien der Passauer Bischöfe (bis 1820) legt der Passauer Bistumsarchivar *Herbert W. Wurster* jene unter Fürstbischof Ferdinand Raymund von Rabatta, 1713—1722, vor; das unterennsische Offizialat wurde noch nicht behandelt. *Hans Würdinger* ergänzt mit seiner lexikalen Erfassung der „Professoren der philosophisch-theologischen Hochschule Passau 1933—1978" die seinerzeitigen Publikationen F. X. Eggersdorfers; er schließt mit dem Zeitpunkt der Eingliederung der Passauer Hochschule in die Universität. Von Interesse für OÖ. ist auch die Studie *Franz Stubenvolls* über den Wiener Domherrn „Hanns der Kraft", der einer einflußreichen Passauer Familie entstammt und vielleicht mit dem berühmten Gelehrten Johann von Gmunden verwandt war. Der Qualifikation der Priester für ihre Fortbildungsfunktion im Volksschulwesen Bayerns (hier Teil 2: 1833—1918) geht *Helmut Wagner* nach.

Im Anschluß an die Publikationswelle im Severin-Gedenkjahr setzen sich *Friedrich Lotter* („Inlustrissimus vir oder einfacher Mönch") und *Hartmut Wolff* („Ein Konsular und hoher Reichsbeamter im Mönchsgewand?") in kritischer Weise mit den Grenzen der Interpretationsmöglichkeit der Eugippischen Severinsvita auseinander. Weitere Beiträge in diesem Band stammen von *H. Schindler, A. Leidl, W. Wildner, M. Ewel, M. Ortmeier, L. Stockinger, N. Backmund, E. Dorn* und *W. Hartleb.*
Der interessante Band hätte m. E. eine bessere inhaltliche Gliederung erfahren können. 34 (leider nicht immer gute) Aufnahmen bilden eine wertvolle Ergänzung.

Enns/Linz *Johannes Ebner*

■ LEIDL AUGUST u. a., *Ostbairische Grenzmarken.* (Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde, Bd. 26). (349, 21 Tafeln). Verein für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1984. Brosch.

Sowohl die Vielzahl der Herausgeber (neben A. Leidl nun auch E. Boshof, W. Hartinger, P. C. Hartmann, M. Kobler, H. Schindler und H. Wolff) als auch der Inhalt dieses Bandes lassen eine Änderung des bisherigen Konzepts erkennen. Offenbar ist man nun stärker bemüht, die Universitätsinstitute, die Lehrer und Schüler an ihnen, zur Sprache kommen zu lassen. Gegen den Abdruck von Prüfungsarbeiten ist grundsätzlich nichts einzuwenden. Es wird sich aber erst zeigen müssen, ob solche stets in ausreichender Qualität vorhanden sind.
Der Ausrichtung unserer Zeitschrift entsprechend können in dieser Besprechung nur kirchengeschichtlich einschlägige Themen Berücksichtigung finden. Den Band eröffnet der Nachruf auf den Passauer Kirchenhistoriker J. Oswald (von *A. Leidl*), dem sich auch der Rezensent in vielfacher Weise verbunden wußte. *V. Viertlböck* bietet eine baugeschichtliche Untersuchung der Wallfahrtskirche St. Salvator in Passau. Dem Zusammenhang der „evangelischen Bewegung" mit den Pröpsten des Stiftes Schlägl geht *Ch. J. Klein* nach, der in vielfacher Hinsicht der Dissertation zum Thema von F. Reischl folgen konnte. Zum Unterschied von diesem konstatiert er jedoch ein noch stärkeres Eindringen protestantischer Überzeugungen. Ein sehr interessantes Thema, die Primizfeier im 19. und 20. Jh., greift *O. Wiebel-Fanderl* auf. Beigegebene Primizbilder illustrieren u. a. auch den sich wandelnden Geschmack.
Die Zahl der kirchengeschichtlichen Abhandlungen ist gegenüber früheren Bänden zurückgegangen, was der Rezensent bedauernd zur Kenntnis nehmen muß.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ *Für Kirche und Heimat.* Festschrift Franz Loidl zum 80. Geburtstag, hg. von seinen Freunden und Schülern. (520, 12 Abb.) Herold, Wien 1985. Brosch. S 420,—/DM 58,—.

Obwohl es sich um die Festschrift für einen Kirchenhistoriker handelt, sind die geschichtlichen und kirchengeschichtlichen Themen des 40 Beiträge umfassenden Buches in der Minderzahl. Ich halte es aber für berechtigt, hier nur auf diese einzugehen. *K. Honek* stellt die Bibliothek des Wiener Erzbischofs Milde († 1853) vor, allerdings zu schematisch, als daß man daraus weitreichende Schlüsse ziehen könnte. *A. Leidl* schildert die dramatischen Vorgänge um die Arrondierung des Hochstifts Passau zur Zeit Kardinal Firmians (1763—1783), ein erneuter Beleg für die

Tüchtigkeit dieses Bischofs. *J. Müller* widmet seinen Beitrag der Neuordnung des Theologiestudiums 1774 in Österreich unter besonderer Berücksichtigung der Pastoraltheologie. *A. Schlegel* schreibt die interessante Biographie seines Vaters Josef Schlegel, des ehemaligen oberösterreichischen Landeshauptmanns und aufrechten Demokraten, der an Gestalten wie Bischof Gföllner, Fürst Starhemberg und Kanzler Dollfuß fast zerbrochen wäre. Der Rückzug des Klerus aus der aktiven Politik erfolgte 1933 (nicht 1934, wie es S. 334 heißt). Zu sagen, daß Gföllner 1938 seine Diözesanen aufforderte, „für Hitler zu stimmen" (334), ist eine zumindest stark verkürzte Aussage, die der Komplexität der Situation nicht gerecht wird (vgl. meine Abhandlung in Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 2, 1982/83, 146—155). Davon abgesehen enthält der Aufsatz viele wertvolle und für die weitere Forschung berücksichtigungswerte Aussagen. Aus dem Fundus seines reichen Werkes schöpfend zieht *H. Slapnicka* die Konturen der Entwicklung des „Klerikalismus" in Oberösterreich kräftig nach, nicht ohne die Problematik des Schlagwortes selbst aufzuzeigen. *E. Weinzierl* versucht auf Grund einer Umfrage die Stellung der österreichischen Katholiken zu Hitlers Kriegen zu umschreiben. Soweit die geringe Rücklaufquote Verallgemeinerungen erlaubt, ergibt sich eine doch recht reservierte Haltung. Auch die österreichischen Bischöfe waren in ihrer „Einstellung . . . viel einheitlicher negativ" als der deutsche Episkopat (434). *G. B. Winkler* denkt über das Scheitern der Reformpläne Papst Hadrians VI. nach und meint, daß er zu sehr den Illusionen seines Kaisers erlag.

Ich bin absichtlich der Reihung der Beiträge in der Festschrift — alphabetisch nach Autoren — gefolgt. Schon unsere kurzen Hinweise lassen die Problematik dieser Ordnung erkennen, die in Wirklichkeit noch krasser wirkt, wenn z. B. auf eine Abhandlung über die Fersentaler Mundart ein Wort „Zur ersten Bischofssynode 1967" folgt. Zumindest eine Gliederung nach theologischen Disziplinen wäre wünschenswert gewesen. Daß die „Freunde und Schüler", die das Buch herausgegeben haben, nicht namentlich zeichnen, bedeutet eine bibliographische Erschwerung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

■ OSER FRITZ/GMÜNDER PAUL, *Der Mensch — Stufen seiner religiösen Entwicklung.* Ein strukturgenetischer Ansatz. (Religion und Entwicklung, Bd. 1). (287.) Benziger, Zürich-Köln 1984. Geb. DM 48,— (Fortsetzungspreis).

Die gegenwärtige Pädagogik ist sich darüber einig, daß Kinder nicht einfach kleine Erwachsene sind, sondern daß sie eine eigene Sicht der Dinge haben und auf eigene Weise erleben und urteilen. Was für das Denken und das moralische Urteil gilt, muß aber auch Bedeutung haben in der religiösen Entwicklung des Menschen.

Mit dieser Überlegung befaßt sich das auf 7 Bde. geplante Werk, dessen 1. Bd. vorliegt. Es geht dabei nicht um die religiöse Erfahrung, auch nicht um die Herkunft der Gottesidee oder um eine Rechtfertigung des Glaubens, sondern um die „Beziehungen des Menschen zu einem Letztgültigen . . ., soweit diese auf der Subjektseite faßbar sind" (10). Ausgehend von den grundlegenden Erkenntnissen Piagets und Kohlbergs versuchen die Verf. aufzuzeigen, daß diese Beziehung eine bestimmte Struktur aufweist, die entwicklungsbedingt ist und sich mit wachsender menschlicher Reife verändert. Das 1. Kap. umschreibt die Entwicklung der religiösen Persönlichkeit. Es ist auf Grund verschiedener multidisziplinärer Bezüge anspruchsvoll und verlangt vom Leser entsprechendes Vorwissen und hohe Aufmerksamkeit. Im 2. Kap. werden die religiösen Denkstrukturen als „Mutterstrukturen" beschrieben, wodurch der religiöse Bereich als etwas ursprünglich zum Menschen Gehörendes bezeichnet wird. In den Kap. 3—6 werden die einzelnen Stufen dargestellt und die Untersuchungsergebnisse des zugrundeliegenden Forschungsprojektes ausgewiesen. Für das Lesen der Tabellen ist teilweise soziologisches Vorwissen erforderlich. Im letzten Kapitel geht es um die Reichweite der kognitiven religiösen Strukturen.

Die Verf. sind sich dessen bewußt, daß sich aus der Mischung religionsphilosophischer und empirischer Aussagen Schwierigkeiten ergeben; diese ergeben sich auch aus der Absicht, zugleich einen Werkstättenbericht und eine Zusammenfassung der Ergebnisse zu bringen. Trotz des Versuches, den Inhalt verständlich aufzubereiten, bleibt die Lektüre stellenweise schwierig; bedingt durch die Tabellen ergeben sich auf manchen Seiten Leerstellen, die eine nicht beabsichtigte Gliederung schaffen. Manche Leser wären wohl dankbar, wenn fremdsprachige Originalzitate auch in dt. Übersetzung angeführt wären.

Eine umfassende Beurteilung der vorgelegten Ergebnisse ist noch nicht möglich; es wäre jedoch wünschenswert, wenn eine ausführliche Diskussion darüber in Gang käme. Aber auch wenn sich herausstellen sollte, daß vereinzelt Korrekturen anzubringen sind, wird es hinter die Erkenntnis, daß es entwicklungsbedingte religiöse Denkstrukturen gibt, kein Zurück mehr geben. Wer mit religiöser Erziehung betraut ist, hätte dies zu beachten, wenn er nicht am Fassungsvermögen von Kindern und Heranwachsenden vorbeireden bzw. nicht beabsichtigte Wirkungen erzielen will.

Andererseits wird man aber auch mit Überlegungen, welche Bedeutung und welchen Stellenwert die meßbaren Denkstrukturen für die Religiosität eines Menschen haben, nie ganz zu Ende kommen.

Linz *Josef Janda*

■ SCHMIDT HEINZ, *Religionsdidaktik.* Ziele, Inhalte und Methoden religiöser Erziehung in Schule und Unterricht, Bd. 2: Der Unterricht in Klasse 1—13. (Theologische Wissenschaft, Bd. 16/2). (320.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1984. Kart. DM 49,80.

Nachdem im 1. Bd. (vgl. ThPQ 131 [1983] 80 f) die Grundlagen für eine Didaktik des schulischen RU dargelegt wurden, werden nun im 2. Bd. die sich dar-

aus ergebenden Folgerungen für die praktische Unterrichtsarbeit gezogen. In einem 1. Kapitel werden jugendsoziologische, religionssoziologische und psychologische Aspekte der Sinnorientierung überlegt, verbunden mit einer knappen und übersichtlichen Darstellung der Ansätze von Sundén, Piaget, Goldmann, Oser, Fowler, Grom und Kegan. In den weiteren Kapiteln geht es dann darum, wie die verschiedenen religiösen Inhalte, die jeweils unter drei Zielperspektiven zusammengefaßt werden (Erfahrungen der Nähe Gottes; politisch-soziale Dimensionen; das Religiöse, wie es in der Alltagswelt erlebbar ist), in den verschiedenen Altersstufen zu vermitteln sind (Grundschule; Klasse 5/6; Sekundarstufe I: Klasse 7—10; schwierige Hauptschulklassen; die gymnasiale Oberstufe: Kl. 11 — Einführungsphase, Kl. 12/13 — Qualifikationsphase).
Verf. bezieht sich auf den ev. RU und die Schulsituation in der BRD; daraus ergibt sich für den Leser u. U. die Notwendigkeit der entsprechenden Adaptierungen.

Wer sich anschickt, theologische Inhalte für eine bestimmte Altersstufe aufzubereiten, steht von vornherein vor einer notwendigen und zugleich unlösbaren Aufgabe. In einer differenzierten Situation, in der unter anderem auch die religiösen Plausibilitäten und Selbstverständlichkeiten zerbrochen sind, ist es unabdingbar geworden, nach geeigneten Möglichkeiten der Vermittlung religiöser Wahrheiten zu suchen. Andererseits bleibt aber auch bei einer Einbeziehung aller möglichen erfaßbaren Umstände ein unwägbarer Rest, der sich aus der Konkretheit der Einzelsituation ergibt und der im Einzelfall recht groß sein kann. Dabei ist an die Zufälligkeiten einer Klassensituation, des Stundenplanes, der Lehrer-Schüler-Beziehung . . . zu denken. Dennoch muß der Versuchung widerstanden werden, sich infolge dieser Unwägbarkeiten allein auf das eigene pädagogische Gespür zu verlassen.

Die Fülle des Gebotenen ist groß und wirkt manchmal etwas verwirrend; man hat stellenweise Mühe, den Überblick zu behalten. Der oft recht kleine Druck ist daran mit schuld. Das Durcharbeiten verlangt somit Konzentration und einen gewissen Arbeitsaufwand. Von einzelnen Beispielen und Hinweisen abgesehen darf sich der Leser keine unmittelbare Unterrichtsvorbereitung erwarten (dies wäre auch nicht Aufgabe einer Didaktik); es geht vielmehr um einen Einblick in Zusammenhänge, die dem Lehrer schon vor der konkreten Stundenvorbereitung bewußt sein sollten.

Je detaillierter die Schlußfolgerungen sind, umso weniger läßt sich natürlich beweisen, daß es nur so und nicht auch anders sein kann, aber es ist dem Verf. in seinem Ansatz, der sich durch das Werk hindurchzieht, zuzustimmen; demnach darf Religion (und damit auch ein RU) weder in Ethik noch in Erfahrung aufgelöst werden — eine Gefahr, die sich immer dann ergibt, wenn die eigentlich religiöse Dimension schwer zu vermitteln ist, wie dies beim heutigen RU zweifellos der Fall ist.

Vom Verlag her wäre der drucktechnische Fehler am Beginn von S. 256 zu korrigieren. Angemerkt sei auch die schlechte Bindung des verfügbaren Exemplares; es ist unangenehm, wenn man schon nach einmaligem Durcharbeiten die einzelnen Seiten in der Hand hat, da das Buch „aus dem Leim" ging.

Linz *Josef Janda*

■ SPIEKER MANFRED/FISCHER FRIEDRICH (Hg.), *Glauben — Bezeugen — Handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule.* (356.) Verlag Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1985. Kart. DM 48,—.

Herausgeber und Autoren dieser Festschrift, Kollegen und Mitarbeiter des Fachbereichs Katholische Theologie an der Universität Osnabrück haben in Verbindung mit anderen Gratulanten Werner Arens ob seiner universitären Verdienste diese Publikation gewidmet.
Zumeist sind Festschriften dadurch charakterisiert, daß sie Beiträge aus den verschiedensten Disziplinen vereinen und so den fachspezifisch interessierten Leser nur in geringem Ausmaß ansprechen. Dieser Sammelband unterscheidet sich davon wohltuend, da er einen eindeutigen Schwerpunkt aufweist: den religionspädagogischen Fachbereich.
Diesen Part eröffnet *M. Baldus* mit dem Thema „Die katholische Schule im Bildungsrecht des Codex Iuris Canonici 1983". Eine recht aufschlußreiche Gegenüberstellung zu den einschlägigen Bestimmungen des alten Codex läßt die neuen Positionen deutlich in Erscheinung treten. Diese juristischen Überlegungen führt *I. Riedel-Spangenberger* insofern weiter, als sie die Stellung des schulischen Religionsunterrichts nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 mit der staatlichen Rechtsordnung in den Ländern der Bundesrepublik Deutschland vergleicht.
F. Grütters befaßt sich mit dem Bezugsfeld „Wort und Zeugnis". Er kommt u. a. dabei auf das Verhältnis von Erfahrung und Offenbarung zu sprechen und stellt dieses korrelative Verhältnis im Bild eines Stahlskelettbaues dar. Dabei äußert er — wohl mit einer gewissen Berechtigung — die Befürchtung, daß im Religionsunterricht (RU) dieser Bau an manchen Stellen nicht genug tragfähig sei, da die Eigenständigkeit der Offenbarung nur allzuoft auf die Dimension der Erfahrung eingeebnet werde.
Unter dem Titel „Alternativ leben" untersucht *M. Niggemeyer* Aspekte einer Tugenderziehung heute. Scheinbar ein antiquiertes Erziehungsanliegen und doch von steigender Aktualität! Es ist Vf. voll zuzustimmen, wenn sie ausführt, wie jegliches Einüben in die Freiheit von Konsumzwang und kollektiver Beeinflussung nur über den mühevollen Weg der Askese, also des sinnvollen Verzichts, der Armut, der Disziplin usw. geschehen kann.
E. Heck erweist in seinem Beitrag „Licht, Wasser, Herz — Ursymbole des Lebens" eine Theologie des Symbols als unentbehrliche Voraussetzung einer verantworteten Symboldidaktik auf. Wenn man sich vor Augen hält, wie gerade in jüngster Zeit der Ruf nach einer derartigen Unterrichtsform im RU laut wird, jedoch noch wenig Vorarbeit hierfür geleistet wurde, dann kommt diesen Überlegungen besondere Bedeutung zu.
„Der Religionslehrer als Zeuge" ist ebenfalls eine Thematik, die aus erklärlichen Gründen immer häufiger in Vorträgen und Publikationen aufgegriffen wird. *H. Wesseln* weist in diesem Beitrag u. a. auch auf A. Exeler hin, der gerade in den letzten Jahren seines

Lebens die Bedeutung der Person des Religionslehrers — neben Methoden, Lehrplänen und sonstigen Unterrichtshilfen — überzeugend dargetan hat. In begrüßenswerter Ausgewogenheit wird jedoch gleichzeitig von jeder Überforderung gewarnt und ein realisierbarer Weg markiert.
Ein ähnliches Thema behandelt *C. Salzmann:* „Religionslehrer und Kirche aus evangelischer Sicht". Er reflektiert dabei vier Hauptformen des evangelischen RU: die evangelische Unterweisung, den hermeneutischen RU, den problemorientierten und den therapeutischen RU.
Besonderes Interesse verdient der Beitrag von *F. Weidmann:* „Der Schüler als Determinante des Religionsunterrichts". Wenn auch dieser Aufsatz eine überarbeitete und erweiterte Fassung einer schon 1980 erschienenen Veröffentlichung darstellt, so sind die darin enthaltenen Überlegungen von betont aktueller Bedeutung und nehmen im heutigen korrelativen Denken einen hohen Stellenwert ein.
Dem „Beten in Schule und Religionsunterricht" widmet *A. Lögering* umfassende schulrechtliche, religionspädagogische und methodische Überlegungen, während *F. Fischer* die „Gestalt Jesu in katholischen Religionsbüchern der Grundschule" untersucht.
Abgeschlossen wird der Sammelband durch einen Beitrag von *C. Böning* zur außerschulischen kirchlichen Jugendarbeit und mit fünf Predigtskizzen zum Propheten Amos von *A. Schmitt.*
Tut man sich mit Empfehlungen bei Festschriften im allgemeinen nicht gerade leicht, so kann hier mit Fug und Recht gesagt werden: Dem pastoral interessierten, insbesondere aber dem Religionspädagogen wird hier eine ansehnliche Palette an fachspezifischen Beiträgen angeboten, die sehr wesentliche und aktuelle Fragepunkte zur Sprache bringen.
Linz *Franz Huemer*

■ FRANK WERNER/HEINE SUSANNE (Hg.), *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.

Seit einigen Jahren beschäftigt auch die Ev. Kirche Öst. Fragen einer Lehrplanreform für den RU an den AHS. Im vorliegenden Heft sollen diesbezügliche Überlegungen für eine breitere Öffentlichkeit zur Diskussion gestellt werden. Die 17 Beiträge sind nicht nur in ihrem Umfang recht unterschiedlich; es geht um Erwartungen an einen Lehrplan, seine Notwendigkeit, um Grundsätze, die zu bedenken sind, um die unterrichtliche Situation und anderes mehr. Großen Raum nehmen die drei Beiträge von E. J. Korherr ein, in denen er über Lehrplanerneuerung, über Chancen und Grenzen des RU und über die für den kath. RU seit 1983 gültigen Lehrpläne referiert. Die getroffenen Aussagen bewegen sich großteils in einem Mittelfeld zwischen grundsätzlichen Überlegungen und praktischen Darlegungen, die enthalten, was wann und wie besprochen werden soll. Das Gesagte kann das Gespräch anregen, ist aber nicht neu; außerdem treten die Schwierigkeiten vielfach erst dann zutage, wenn man sich auf bestimmte Grundsätze und die konkrete Durchführung einigen muß. Dies gilt auch für den Entwurf zur Präambel eines neuen Lehrplanes, der sich als Abschluß des Heftes findet. Über einzelne Aussagen wird ja immer erst dann gestritten, wenn sie der eine in einer bestimmten Hinsicht versteht, in der sie ein anderer gerade nicht verstanden wissen will.
Linz *Josef Janda*

■ LANG WALTER, *Begleitlektüre für den Religionsunterricht in der Oberstufe.* Teil 3: Mensch und Gesellschaft. (144.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 9,80.

W. Lang gibt sich nach allen Regeln einer Publikation als Verfasser dieses Bändchens aus; davon kann aber keine Rede sein. Vielleicht hat dieser Mann sogar recht damit, sich nicht als Herausgeber zu deklarieren; denn nicht einmal das ist er. Das, was dieses Buch „für den Religionsunterricht der Oberstufe" bietet, ist um nichts mehr als eine pure Zusammenstellung von elf Texten, die fast allesamt in den letzten Jahren im Herder-Verlag, zum großen Teil in renommierten Sammelwerken (bes. „Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft") eben erst veröffentlicht wurden. Dazu werden diese Texte nach Belieben auch noch gekürzt (mit Einverständnis der Autoren?).
Eine schlüssige Klammer für das Thema „Mensch und Gesellschaft" ergibt sich dabei beileibe nicht.
Was will das Ganze sein? Eine Arbeitshilfe „von einem Schulmann" für „schmalspurige Schulmänner"?
M. E. eine armselige Methode und ein kümmerlicher Beitrag, um Theologie zu „transformieren" . . .
Linz *Ferdinand Reisinger*

■ HERMANUTZ LEO/KARG ANTON (Hg.), *Sünde, Schuld und Versöhnung.* Die Vorträge des Religionspädagogischen Kurses 1984 im Cassianeum Donauwörth. (126.) L. Auer, Donauwörth 1985. Kart. DM 22,80.

Schuld und Vergebung berühren zunächst die menschliche Alltagsrealität, auch wenn die größeren Zusammenhänge der Rechts- und Unrechtsgeschichte der Menschheit oft nicht erlebt werden bzw. nicht bewußt sind; die eigentliche Wahrheit von Schuld und Vergebung wird jedoch erst auf dem Hintergrund biblischen Glaubens deutlich.
Die einzelnen Beiträge versuchen dieser Vielschichtigkeit des Themas gerecht zu werden. *Ottmar Fuchs* zeigt von dogmatischer Seite auf, wie die Sünde die Angewiesenheit des Menschen auf Gott leugnet und den Menschen in Kontrast zu den Anliegen Jesu bringt. *Volker Eid* geht von der Freiheit aus, durch die der Mensch zu seiner Lebensgestalt finden soll; Schuld bedeutet die (Zer-)Störung dieser Lebensgestalt. *Hermann Stenger* beleuchtet die Zusammenhänge vorwiegend aus psychologischer Sicht; seine Unterscheidung von Beratungsgespräch, Beichtgespräch und Beichtvollzug ist hilfreich. *Norbert Mette* sieht im Bekenntnis den ursprünglichen Ort des christl. Redens von Schuld und Sünde. Bekenntnis darf jedoch nicht als kleinliches Sündenbekenntnis mißverstanden werden, sondern als Aussage eines Menschen, der seinen Platz und seine Aufgabe in der

Welt gefunden hat und der darin seinen Glauben an neue Möglichkeiten zum Ausdruck bringt. *Jan Heinz Schneider* zeigt auf, welche Möglichkeiten die Jugendkatechese bei der Hinführung zu Bußgesinnung und Buße hat.
In den verschiedenen Beiträgen werden Akzente gesetzt und Zusammenhänge aufgezeigt, die in der gegenwärtigen Diskussion nicht immer selbstverständlich sind. In einem Bereich, der heute vorwiegend aus der Sicht der Psychologie betrachtet wird, tut eine Besinnung auf die theologischen Zusammenhänge und Hintergründe gut, die nicht nur die alte kirchliche Lehre einmahnt, sondern sich zugleich um neue Verständnismöglichkeiten bemüht.
Linz *Josef Janda*

SPIRITUALITÄT

■ BISER EUGEN, *Jesus für Christen.* Eine Herausforderung. (192.) Herder, Freiburg 1984. Kart. DM 8,90.

Das vorliegende Buch greift erneut das Jesusthema auf, einst Differenzpunkt der Konfessionen, heute Konvexpunkt und Faszination im Zentrum des religiösen Blick- und Interessensfeldes zeigt darin die erhöhte Dringlichkeit und das sachliche Gewicht dieses Themas für unseren Glauben, das nicht in Distanz zugängig ist, sondern sich nur im sich öffnenden und nachdenkenden Gespräch mit den Evangelientexten erschließt. Der Verfasser stellt sein Modell einer „Christologie von innen" in Fortführung seines Jesus-Buches „Der Helfer" (1973) neu und verändert zur Diskussion und will zum Mitvollzug und zum existentiellen Gleichzeitigwerden im Sinne Kierkegaards anleiten. Dieser „existierende Denker" sieht ja im Paradoxon das Mittel der Erschütterung, die zur religiös-existentiellen Hingabe führen soll: Der Helfer ist die Hilfe (44). Darin ist das Zentrum des neutestamentlichen Jesus-Buches fixiert mit seiner Neuheit des Gottesbildes, der Beseitigung des die zwischenmenschlichen Beziehungen verstörenden Zwiespalts und der Heilung des menschlichen Selbstzerwürfnisses. B. versucht den Anruf der „großen Einladung" (Mt 11,28), die Kierkegaard ins Zentrum „seiner Einübung" rückt, in den desintegrativen Tendenzen der Gegenwart und ihrer existenziellen Desorientierung neu hörbar zu machen. Zum Selbstsein kann nur eine Hilfe verhelfen, in der sich der Helfer selber gibt. In einem Durchgang durch die sich in den Evangelien eröffnende Interpretation soll sich der Leser meditativ auf die bruchlose Einheit von Person und Werk Jesu einlassen, um ihn für sich neu zu Gesicht zu bekommen. Dieser Durchblick durch die „innere Bibliographie" Jesu will dessen Lebensgeheimnis erschließen und meditativ verifizieren. Das Ziel dabei ist, sich neu betreffen und verwandeln lassen. Das Buch bietet im ersten Teil eine Modellskizze einer „Christologie von innen", die im Leben Jesu seinen tiefsten Inhalt hat, welches er selber ist und in welchem er sich den Menschen erschließt. Im zweiten Teil gibt Vf. einen Durchblick durch die ntl. Texte und will in diesem „Paradigmawechsel" zu einem neuen Lesen der Heiligen Schrift anleiten. Das Buch ist in einer schönen, flüssigen Sprache geschrieben und bezieht den Leser im ersten Teil in einen weiten literarischen und philosophischen Dialog ein. Es vertieft und vermittelt viele Impulse für eine „Reformation aus dem Ewigen".
Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ SCHÜRMANN HEINZ, *Im Knechtsdienst Christi.* Priesterliche Lebensform. (104.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 13,80.

Die Frage nach einem fundierten Priesterbild und einer zeitgemäßen priesterlichen Lebensgestaltung ist keineswegs abgeklärt; umso interessierter greift man nach diesem Büchlein, das einer der anerkanntesten Bibliker des deutschen Sprachraums nun vorlegt. Diese Seiten bieten wahrhaft Überraschendes. Es beginnt mit der frappierenden These (Überschrift des 1. Teils): „Die Affinität des Diözesan- und Weltklerus zu den evangelischen Räten". Darin steckt auch das Anliegen Schürmanns: die Priester für den Weg der Räte zu interessieren. Er unterstreicht, daß es eigentlich nur einen „geistigen Räte-(Zu-)Stand" geben könnte, denn alle seien in die Doulos-Existenz gerufen. Darin sieht Vf. aber auch die große Chance, z. B. in einer vertieften „geistigen (Hell-)Hörigkeit". Man merkt, wie dem eigentlichen Wortsinn immer wieder nachgeforscht wird, z. B. auch, wenn er die „Nieder-Trächtigkeit", also das Trachten nach der Diener-Gestalt skizziert.
Die Reflexionen (die in Exerzitienkursen und Priesterstudientagen gewachsen sind) enden mit einer Thesenreihe, in der Begriffe wie „Pro-Existenz", „alternativer Lebensstil" und „eschatologische Existenz" zeigen, daß und wie radikal Schürmann eine Änderung der Kirche gerade von einem erneuerten priesterlichen Selbstverständnis erwartet.
Das Buch ist also brisant und provokant. (Schade ist nur, daß es in der Textgestaltung nicht allzu sorgfältig aufgemacht ist.)
Linz *Ferdinand Reisinger*

■ KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Gedeutetes Wort.* Biblische Predigten zur österlichen Zeit. (104.) Herold, Wien-München 1985. Brosch. S 128,—/DM 18,—.

Ein Professor für Exegese des NT, Laie, Vater von vier Kindern, der Name Kirchschläger verrät ihn auch noch als Österreicher, predigt in der Fastenzeit und Osterzeit in verschiedenen Pfarren von Luzern. Diese Predigten — es sind insgesamt zwölf — sind hier abgedruckt. Als Vorspann zu jeder Predigt werden die verwendeten Lesungstexte und der Anlaß angegeben.
Ganz bewußt wurde die liturgische Leseordnung eingehalten, um auch darin den Dienst am vorgegebenen Wort auszuüben und sich nicht selbst durch freigewählte Stellen über das Wort Gottes zu stellen (8). Die Gedanken, die vom Verfasser für die Feier des Gottesdienstes im Bußakt und in den Fürbitten formuliert worden waren, sind in Fragen umgearbeitet worden und unter der Überschrift „Zum Nachdenken" jeweils an die Predigt angefügt.
Der Autor versteht es, die exegetische Sprache in eine homiletische umzusetzen, er macht nicht aus der Predigt eine kleine exegetische Vorlesung, sondern er predigt. Er macht die Bibelstelle zum Spiegel der Pro-

bleme von Menschen, die ihre Welt gläubig sehen wollen. Als Leser der Predigten stelle ich mir in diesem Zusammenhang allerdings auch die Frage, ob ich nicht doch auch als gläubiger Mensch für mich noch näherliegende Probleme habe als den barmherzigen Gott (54) oder die österliche Existenz (62). Schauen wir wirklich Gottes Herrlichkeit, wenn wir „an Jesus Christus als den Herrn auch über den Tod glauben" (14) oder bleibt es nicht doch beim Glauben? Es wird auch zur Umkehr der Herzen aufgefordert (24), besteht aber nicht gerade darin die Not vieler Menschen, nicht umkehren zu können? Der Verfasser dieser Predigten orientiert sich also einerseits stark an der biblischen Sprache und berücksichtigt damit auch, daß die Hl. Schrift selbst auch eine Wurzel in der Predigt hat, andererseits tut sich hier die Frage auf, ob nicht neue Probleme auch eine neue Sprache verlangen. Daß sich gerade an diesen Predigten solche Fragen stellen, mindert aber nicht die Qualität der Predigten, sondern an ihnen wird ein allgemeines Problem der Predigt besonders bewußt. Der Verfasser greift dieses Problem indirekt in der Weise auf, daß er es ablehnt, den Text der Lesung und des Evangeliums als Einstieg für ganz andere Predigtinhalte zu verwenden. Er fühlt sich der Ehrfurcht vor dem Wort Gottes verpflichtet und sieht darin ein wichtiges Moment christlicher Selbstbescheidung (8).
Das Buch ist gedacht für alle, die an der Deutung von Perikopen der Fasten- und Osterzeit interessiert sind, sei es zur persönlichen spirituellen Anregung, sei es als Beispiel für Homilien.
Linz *Hubert Puchberger*

■ SCHNEIDER MICHAEL, *„Unterscheidung der Geister".* Die ignatianischen Exerzitien in der Deutung von E. Przywara, K. Rahner und G. Fessard. (Innsbrucker theologische Studien, Bd. 11). (246.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1983. Kart. lam. S 340,—/DM 48,—.

Die „Geistlichen Übungen" des heiligen Ignatius von Loyola schöpfen aus einer inneren Erfahrung des Heiligen Geistes und kleiden in Worte, was Theologen noch nicht erdacht haben. Sie wurden zu einer „Quelle für die Theologie" (15). Der Titel der Einführung lautet daher: „Der Heilige als ‚theologischer Ort'". Drei Jesuiten-Theologen schöpften aus dieser Quelle für die Theologie und formten je in ihrem theologischen Ansatz „die besondere Erfahrung des ignatianischen Nachfolge- und Unterscheidungsweges . . . zu einer Theologie der Exerzitien" (24).
Ziel der vorliegenden Studie ist es, diese drei verschiedenen „systematischen Ansätze zu reflektieren und ihre Deutung des ignatianischen Unterscheidungsweges theologisch auszuwerten" (25). Schneider widmet jedem der drei Theologen einen ausführlichen Teil seiner Arbeit. Er beschreibt zunächst das innere Anliegen in der Theologie des betreffenden Autors und nimmt es dann hinein in dessen Interpretation der Exerzitien und ihrer Unterscheidung der Geister. Abschließend wird das Ergebnis jeweils kritisch geprüft und ausgewertet. Die verschiedenen Ansätze seien hier entsprechend den Überschriften der drei Teile angedeutet. *Erich Przywaras* Deutung des ignatianischen Unterscheidungsweges wird charakterisiert als „Ruf ins Andere". Er will Gott als den „je größeren" („Deus semper maior") herausstellen, weil Gott anders ist als die menschlichen Begriffe und Bilder von ihm. Für *Karl Rahner* ist der ignatianische Unterscheidungsweg ein „Ruf ins Eigene". Denn Gott ist nicht ein dem Menschen total Fremder. Der Mensch ist immer schon auf ihn hingeordnet. Der Franzose *Gaston Fessard* deutet den ignatianischen Unterscheidungsweg als „Ruf in die Freiheit". Denn Christus, der die Mitte der Geschichte ist, setzt den, der sich in einem freien Akt für ihn entscheidet, erst in seine wahre Freiheit. Die Geistlichen Übungen sind ein Grundakt menschlicher Freiheit. M. Schneider faßt im Schlußteil die drei verschiedenen Denkansätze und Erfahrungen mit dem Exerzitienbüchlein zusammen: „Der ignatianische Unterscheidungsweg als Grundlegung einer Theologie der Nachfolge" (192). Was er theologisch sorgfältig erarbeitet hat, wertet er hier mit sichtlich großer spiritueller Erfahrung aus. So bietet besonders dieser Schlußteil tiefe geistliche Anregungen. Das Buch wird alle interessieren, die Exerzitienerfahrung haben und sich darin theologisch und geistlich vertiefen möchten.
Linz *Max Mittendorfer*

■ SPEE FRIEDRICH, *Mein Herz will ich dir schenken.* Herausgegeben von Rost Dietmar und Machalke Joseph. (131, davon 32 Tafeln) Bonifatius Verlag, Paderborn 1985. Ppb. DM 38,—.

Vor 350 Jahren, am 7. August 1635, starb Friedrich von Spee im Alter von erst 44 Jahren. 1631 war seine „Cautio criminalis", das wichtigste Werk gegen den Hexenwahn jener Zeit, erschienen. Spee ist aber auch ein bedeutender Dichter religiöser Lieder, von denen eine ganze Reihe noch heute zum kostbaren kirchlichen Liedgut gehören. Ein paar Beispiele: „O Heiland, reiß die Himmel auf!"; „Zu Bethlehem geboren"; „Maria ging geschwind"; „O Christ hie merk". Die Herausgeber haben in einem sehr schön gestalteten Band eine Auswahl dieser Lieder in Text und Melodie herausgebracht und mit prachtvollen Abbildungen illustriert, bei denen man allerdings den Wunsch gehabt hätte, sie möchten alle der Zeit des Verfassers entstammen. Das Buch dürfte sich vorzüglich als Geschenkband eignen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ FESTING HEINRICH, *Was Adolph Kolping für uns bedeutet.* (240.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 22,80.

Festing ist Generalpräses des Internationalen Kolpingwerkes und als solcher der 7. Nachfolger des Gründers Adolph Kolping. Wie dieser war auch Festing vor seiner priesterlichen Laufbahn Handwerker; acht Jahre lang arbeitete er als Schreiner. So ist ihm wie Kolping die Welt der Handwerker vertraut und zu einem seelsorglichen Anliegen geworden. Die Tätigkeit im Kolpingwerk führte Festing dazu, sich gründlich mit der Persönlichkeit Kolpings und seinem Werk auseinanderzusetzen. So sind dem vorliegenden Band bereits mehrere Publikationen über Kolping vorausgegangen.
Das Anliegen des Bandes ist es, den Menschen heute in die Gesinnung Kolpings einzuführen. Seine Inten-

tionen waren zunächst nicht auf eine neue Sozialpolitik ausgerichtet, auch nicht direkt darauf, der Kirche und den Arbeitern mehr Freiheit und Rechte zu erkämpfen oder gar strukturelle Änderungen herbeizuführen, wie sein um fünf Jahre jüngerer Landsmann Karl Marx es sich zum Ziel gesetzt hatte. Kolping strebte eine Erneuerung der menschlichen Gesellschaft durch die Botschaft Christi, eine Änderung der Gesinnung an. Auf diese Absichten und Aufgaben, die heute noch genau so aktuell sind, geht das Buch nach einem kurzen Lebensabriß des Gründers ein. Echte soziale Haltungen werden erst ermöglicht aus dem Fundament der göttlichen Tugenden und jenen unabdingbaren Grundhaltungen, die wir Kardinaltugenden nennen. Wie Kolping um diese Haltungen rang, wie er sie in seinem Leben und Lebenswerk zu verwirklichen suchte und sich ganz im Dienste dieser Seelsorgsaufgabe hingab, wird aus den vielen vom Autor herausgegebenen Dokumenten deutlich. Abschließend wird auf „Adolph Kolping im Urteil der öffentlichen Meinung" in zahlreichen Dokumentationen eingegangen. Ein knapper kritischer Apparat verleiht dem Band auch eine entsprechende wissenschaftliche Qualität.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ LE JOLY EDWARD, *Wir lieben Gott in dieser Welt.* Die Frömmigkeit Mutter Teresas. (224.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 26,80.

Daß Mutter Teresa zu den großen Gestalten der Kirche, aber auch der Welt des 20. Jahrhunderts zählt, dürfte selbst für jene unbestritten sein, die der Kirche eher ablehnend gegenüberstehen. Die Medien haben inzwischen, nicht nur anläßlich der Verleihung des Friedensnobelpreises an Mutter Teresa am 17. Oktober 1979, reichlich für ihre Publizität gesorgt.

Für viele ist diese kleine, fast unscheinbare Frau mit dem „großen Herzen" ein Phänomen außergewöhnlicher Mitmenschlichkeit. Aber sie fragen nicht, woraus sie und ihre Schwestern- und Brüdergemeinschaft diese Kraft zu selbstloser Hingabe an die Ärmsten der Armen schöpfen.

Le Joly war lange Spiritual der Novizinnen und Profeßschwestern der „Missionarinnen der Nächstenliebe", er ist daher berufen, einen Einblick in die Spiritualität Mutter Teresas und ihrer Schwestern zu geben. In lebendiger und lebensnaher Weise — Mutter Teresa kommt dabei oft selber zu Wort — führt er ein in das Geheimnis einer radikalen Christusliebe und Christusnachfolge, welche die evangelischen Räte des Herrn wörtlich ernst nimmt, und die auch das Leben Mutter Teresas und ihrer Schwestern und Brüder prägt. Nichts wird „hinterfragt" im Evangelium Jesu, sein Wort wird genommen, wie es überliefert ist. Aus diesem lebendigen Glauben und Vertrauen schöpfen sie die Kraft zur selbstlosen Hingabe, aber auch den inneren Frieden und die Freiheit, die ihnen die Kraft zum Durchhalten geben.

Das Buch könnte vielen Christen der westlichen Welt mit ihrem häufigen „wenn" und „aber" zur Besinnung auf ihre eigene Einstellung zu Jesus und seinem Wort eine Hilfe sein, um zu einem breiteren „Ja" in seinem Dienste zu kommen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ SPINK KATHRYN (Hg.), *Aus der Stille des Herzens.* Beten mit Mutter Teresa. (96.) Herder, Freiburg 1984. Ppb. DM 10,80.

Der Untertitel mag etwas irreführend sein, denn es handelt sich um eine Sammlung von Gedanken, Erlebnissen, geistlichen Einsichten und Anweisungen Mutter Teresas, oft ergänzt durch Anmerkungen von Mitarbeitern und abgeschlossen durch ein direktes Gebet in der Du-Form. Die Texte stammen „aus der Stille des Herzens"; „Gott ist der Freund der Stille" (24). Diese Verankerung in Gott ist die Quelle des Einsatzes der Missionarinnen der Nächstenliebe. Alle Texte sind durchzogen von der Einheit zwischen Gottes- und Nächstenliebe, denn „christlicher Glaube ist Liebe, das Weitergeben von Liebe" (15). So ist die Arbeit Mutter Teresas eine Verkündigung ohne Predigt (13), keine systematische, aber eine praktische und praktizierte Theologie, nicht nur geltend für Indien, sondern genauso und noch mehr für die westliche Welt, deren geistige Armut viel größer ist als die physische Armut des Fernen Ostens.

Es ist vor allem — ähnlich dem Kleinen Weg der Therese von Lisieux — ein für jeden möglicher Weg der kleinen Dinge im Alltag, denn die Menschen hungern „nicht nach etwas Außergewöhnlichem, sondern einfach nach unserer menschlichen Liebe" (41). Jeder, der sich ein Herz bewahrt hat für die ursprüngliche Tiefe einfacher, durch das Leben abgedeckter Worte, wird hier viel geistliche Nahrung finden für sein eigenes tägliches Bemühen, weil ihm die Augen geöffnet werden für das schlimmste Leid, dem es gilt, in der Kraft Jesu abzuhelfen, nämlich „einsam und ungeliebt zu sein, einfach niemanden zu haben" (73).

Linz *Walter Wimmer*

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

An unerträglichen Tagen wird das eigene Gebet zunächst in Sprachlosigkeit versinken, aber das Nachsprechen dieser modernen Klagepsalmen der ev. Pfarrerin kann daraus befreien und das Herz eines Tages wieder zum Mitschwingen bringen. Die Gebete atmen den Geist der Psalmen. Der Wunsch der Autorin möge in Erfüllung gehen: „Für diesen und jenen unter uns mag es dann hilfreich sein, wenn das Gebet eines anderen ihm die Stimme verleiht, die ihn aus seinem Verstummen befreit" (7). Alle menschlichen Nöte und Abgründe kommen zur Sprache: Situationen, in denen zunächst nur das Klagen und Hadern bleibt, freilich in der Offenheit auf den scheinbar abwesenden Gott. Menschliche Schwachheit wird so zum Gefäß göttlicher Kraft.

Diese Gebete haben seit den Psalmen, seit Hiob und dem Gebet Jesu am Ölberg ihr Heimatrecht in unserem Beten und sie sind eher eine Antwort auf die menschliche Not als erbauliche, überaffirmative Sprache, in der Ostern gefeiert werden soll, ohne die Wirklichkeit des Karfreitags ernst zu nehmen. In einer Zeit, in der der Mensch sich selbst und Jesus mehr als früher als „Ecce homo" erlebt, können diese Gebete vielen Menschen Hilfe und Stütze sein, gerade weil sie nicht billig über die Unerträglichkeit hinwegtrösten, sondern sie ernstnehmen und offenhal-

ten hin auf die Unbegreiflichkeit Gottes, der in Jesus Christus solidarisch mit unserer Not geworden ist.
Linz *Walter Wimmer*

■ ROSENTHAL JOS, *Das „Etwas-wider-das-Nichts".* Elf prominente Wissenschafter zum Thema Hoffnung. (48.) Veritas, Linz 1985. Geh. S 45.—/ DM 6,50.

Das 4. Heft der „Neuen Veritas-Texte" ist dem Thema „Hoffnung" gewidmet. Texte von elf Persönlichkeiten der Gegenwart (die Bezeichnung „Wissenschafter" im strengen Sinn kann man wohl nicht allen zusprechen, z. B. Ernesto Cardenal) wurden zum Thema „Hoffnung" ausgewählt. Sie sollen, ebenso wie die gut gewählten Schwarzweiß-Bilder, Anstöße zum Nachdenken, eventuell auch zur Diskussion bieten. Der Begriff „Hoffnung" ist aber so vieldeutig, wenn nicht schillernd, daß es einer kritischen Beurteilung bedürfte. So wird wohl zu unterscheiden sein, was z. B. Karl Rahner, Pinchas Lapide unter Hoffnung verstehen und was etwa Konrad Lorenz, J. Eibl-Eibesfeldt oder Ernst Bloch. Diese Unterscheidung wird leider nicht getroffen, was einen Mangel des gut gestalteten Textheftes darstellt.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ SCHOLL NORBERT, *Gott ist immer größer.* Wege der Gotteserfahrung heute. (162.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985. Geb. DM 25,—.

In der Reihe „Sachbücher des Glaubens" legt hier der durch zahlreiche gute Publikationen bekannte Religionspädagoge N. Scholl einen ansprechend bebilderten Band zur Frage nach Gott vor.
Ausgehend von Ur- und Grunderfahrungen, wie sie sich in allen großen Religionen finden, führt der Autor hin zur besonderen Gotteserfahrung des Alten und Neuen Bundes. Dem heutigen Menschen bleiben dieselben, oft mühsamen Wege, Gott zu suchen, zu erfahren, ihm zu begegnen, ihn zu erleben wie den Menschen vergangener Zeiten, und das trotz des geoffenbarten Wortes Gottes, trotz der verschieden dichten Gegenwartsweisen in der Kirche. Die uralten Fragen und Nöte einer Theodizee bleiben eben dem Menschen, auch heute.
Dieses Sachbuch bietet gute Hilfen, es ist methodisch sauber gearbeitet und eignet sich für den Religionsunterricht, für Glaubensgespräche, aber auch für das persönliche, besinnliche Studium.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ THUDICHUM MARINA, *Bitten und danken.* Gebete für Kinder. (32.) Auer, Donauwörth 1984. Geb. DM 7,80.

■ THUDICHUM MARINA, *Maria, liebe Mutter.* Gebete für Kinder. (32.) Auer, Donauwörth 1985. Geb. DM 7,80.

Ohne irgendeine Einschränkung kann man diese beiden Kindergebetbücher aus dem Verlag Auer wärmstens empfehlen. „Bitten und danken" bringt die Zeiten des Tages, des Kirchenjahres, Geburtstag, Bitte um Frieden in kurze Gebetsreime, die kraftvoll und ohne jede Süßlichkeit dastehen. Die farbigen Illustrationen sind kongenial. Es lacht bei ihrem Anblick das eigene Kind im Herzen.
„Maria, liebe Mutter" setzt eine Tradition fort, die wir in dieser Zeitschrift schon gerühmt haben (vgl. 132 [1984] 410): Das Bildmaterial liefern die alten Meister. Aus Bibel und Tradition wird Maria in verschiedenen überlieferten Lebenssituationen und Titeln gegrüßt und eine Bitte angeschlossen. Dieses Büchlein würde ich auch allen jenen jugendlichen und erwachsenen Gläubigen in die Hand drücken, die sich mit der Marienfrömmigkeit überhaupt schwertun. Ein Ereignis, das im Leben Marias für gewöhnlich nicht angesprochen wird, heißt hier z. B. auf S. 16: „Der Abschied — Als dein Sohn auszog, um das Evangelium zu verkünden, mußtest Du Abschied von ihm nehmen. Das war schwer für Dich. — Tröste uns, wenn wir uns von jemandem trennen müssen, den wir liebhaben." Wir wünschen uns noch weitere Gebetbücher dieser Art von Marina Thudichum.
Linz *Otmar Stütz*

VERSCHIEDENES

■ BLATTMANN EKKEHARD (Hg.), *Trauer und Widerspruch — Über Reinhold Schneider.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (136). Verlag Schnell & Steiner, München-Zürich 1984. Ppb. DM 10,—.

Der vorliegende Sammelband, dessen Beiträge sich mit Reinhold Schneider als Schriftsteller wie auch als theologischem Denker beschäftigen, ist nur einer von vielen Belegen dafür, daß das Werk dieses in die Melancholie Verliebten seit den späten siebziger Jahren wieder viel stärker vernommen wird. Junge Menschen werden durch sein düster anmutendes Grübeln, seine Nähe zur Verzweiflung angezogen — was ihren eigenen Erfahrungen zu entsprechen scheint. Theologen lassen sich stets neu vom bohrenden Denken Schneiders, das die Abgründigkeit der Welt behauptet, herausfordern — so auch in diesem Band. Die zwischen zwanzig und fünfzig Seiten umfassenden Artikel von Pirmin Meier, Kurt Adel, Ludger Lütkehaus, Ekkehard Blattmann und Heinrich Spaemann behandeln Schneiders Weg als Schriftsteller, die Tragik des Unglaubens bzw. des Glaubens, die Todessehnsucht dieses Künstlers, den Einfluß Erich Przywaras auf Schneider und die Frage nach dem Frieden in Schneiders Leben wie Werk. Alle Beiträge sind Zeugnisse eingehender und ernster Beschäftigung mit den Gedanken dieses tragischen Schriftstellers, der das heilsame Ärgernis mit sich bringt, sich nicht so recht „einteilen" zu lassen: die offizielle Germanistik, immer noch weitgehend der Formel von der „Literatur als Kunst" sich verpflichtet fühlend, negiert Schneider weithin, weiß ihn als Denker kaum zu würdigen. Theologen wiederum werden nicht müde, einerseits zwar Schneiders Denken vor gewaltsam harmonisierenden Deutungen, wie sie ihm kirchlicherseits oft genug widerfahren sind, in Schutz zu nehmen — andererseits aber tendieren sie mit nicht gerade phantasievoller Beharrlichkeit dazu, auf die zugegebenermaßen fallweise trost-los anmutenden Aussagen Schneiders mit dem Evangelium zu antworten (Schlußsatz des durchaus fundierten Beitrags von Blattmann, der manche theologischen Aussagen Przywaras bezüglich Schneiders einzuschränken bemüht ist: „Wir aber schlagen auf

den ersten Brief an die Thessalonicher, Kapitel 5, Vers 10 . . .."). — Ein Reinhold Schneider hat das nicht nötig; im Leben nicht und im Tode auch nicht. Er war religiös und fromm genug.
Im ganzen ein empfehlenswertes Buch.
Linz *Helmut Schink*

■ *Pauluskalender 1986.* Paulusverlag, Freiburg i. d. Schweiz 1985. Brosch. sfr 9,90.

Der bewährte Pauluskalender, mit Gedanken und kurzen Meditationstexten für jeden Tag des Jahres liegt wieder vor. Wer im geistlichen Leben „fit" bleiben will, wird gut tun, dieses Buch zum Begleiter zu wählen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BUISMAN HANNS, *Spanien* (Walter-Reiseführer). (381, zahlreiche Abb.). Walter, Olten-Freiburg i. Br. sfr 31,—/DM 34,—.

Daß dieser Reiseführer nun schon in 6. Auflage vorliegt, spricht für sich. Ein guter Spanienkenner, der das Wesen des Landes und auch seiner Geschichte erfaßt hat, „will dem kulturell und landschaftlich interessierten Spanienfahrer bei der Routenwahl helfen". Oft gelingen treffende Formulierungen, etwa wenn die Gestaltung des Pantheons der Könige und Prinzen im Escorial als „Orgie des Todes" charakterisiert wird.
Der bewußte Verzicht „auf ein umfassendes Bild" der „durchstreiften Gebiete" bedeutet freilich auch, daß manchmal sehr wesentliche Denkmäler (etwa der Alcázar in Segovia) mit einem Satz abgetan werden. Hier mögen sich auch persönliche Wertungen des Autors auswirken. Für die Benützung an Ort und Stelle mögen andere Reiseführer nützlicher sein. Zur Vor- und Nachbereitung finde ich das Werk Buismans sehr anregend.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

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.

AXMACHER ELKE, *„Aus Liebe will mein Heiland sterben".* Untersuchungen zum Wandel des Passionsverständnisses im frühen 18. Jh. (Beiträge zur theologischen Bachforschung, Bd. 2). (258.) Hänssler-Verlag, Neuhausen-Stuttgart 1984. Ppb. 59,—.

BACHL GOTTFRIED, *Die Zukunft nach dem Tod.* (120.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 14,80.

BISER EUGEN, *Paulus für Christen.* Eine Herausforderung. (HerBü 1219). (192.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 9,90.

BOSSHARD STEFAN NIKLAUS, *Erschafft die Welt sich selbst?* Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht. (QD 103). (263.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 48,—.

BRANDT PETER, *Die evangelische Strafgefangenenseelsorge.* Geschichte — Theorie — Praxis. (422.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985.

BÜHLMANN WALBERT, *Leben — Sterben — Leben.* Fragen um Tod und Jenseits. (240.) Styria, Graz 1985. Kart. S 198,—/DM 29,80.

CORETH EMERICH, *Vom Sinn der Freiheit.* (128.) Tyrolia, Innsbruck 1985. Snolin. S 168,—/DM 26,—.

CREMER DRUTMAR, *Leise Seinem Lobpreis nahen.* Bilder aus dem Kreuzgang von Santo Domingo de Silos. Gedanken und Gedichte. (80. u. 27 s/w Bildtafeln) Walter, Olten 1985. Pappb. DM 29,80/sfr 27,50.

DAUM WERNER, *Ursemitische Religion.* (223, 5 Fotos, 9 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Ln. DM 89,—.

DIETENBERGER JOHANNES OP, *Phimostomus scripturatiorum — Köln 1532.* (Corpus Catholicorum, Bd. 38). (XCIV u. 272.) Aschendorff, Münster 1985. Efalin. DM 98,—.

DIONYSIUS AREOPAGITA, *Ich schaute Gott im Schweigen.* Mystische Texte der Gotteserfahrung. Übersetzt und für die Meditation erschlossen von Volkmar Keil. (HerBü 1221, „Texte zum Nachdenken"). (128.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,90.

DREWERMANN EUGEN/NEUHAUS INGRITT, *Voller Erbarmen rettet er uns.* Die Tobit-Legende tiefenpsychologisch gedeutet. (96. mit 9 Batiken) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 28,—.

DÜRCKHEIM KARLFRIED GRAF, *Mein Weg zur Mitte.* Gespräche mit Alphonse Goettmann. (HerBü 1129). (156.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 8,90.

GRAUWE JAN DE, *Charta 1674. Chartae Capitulorum Generalium 1655—1682.* (Analecta Cartusiana 100:13). (85.) Inst. f. Angl. u. Am., Universität Salzburg 1985. Kart.

GUARDINI ROMANO, *Der Gegensatz.* Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mit einem Nachwort von Hanna-Barbara Gerl. (235.) Grünewald, Mainz[3] 1985. Kart. DM 29,80.

HARTWICH RICHARD (SVD), *Steyler Missionare in China.* II. Bischof A. Henninghaus ruft Steyler Schwestern 1904—1910. Beiträge zu einer Geschichte. (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini, 36). (626.) Steyler Verlag, Nettetal 1985. Kart. DM 48,—.

HERMWILLE ALOIS, *Ministranten beten.* Gebete vor und nach der Messe. (80.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 6,80.

HETZLER J., *Geburtenregelung auf natürliche Weise.* (24, 12 Tab.) Miriam, Jestetten 1985. Plastikmappe. S 54,—/DM 7,80.

JANICKI HENRYK, *Die Erscheinungen der Gottesmutter in Lichen (Polen).* (48,4 Bilder) Miriam, Jestetten 1985. S 20,—/DM 2,50.

KLEBER KARL-HEINZ, *Einführung in die Geschichte der Moraltheologie.* (98.) Passavia Universitätsverlag, Passau 1985. Kart. DM 14,—.

KOLLER-ANDORF IDA (Friedrich Hebbel-Gesellschaft), *Hebbel. Mensch und Dichter im Werk* mit

Symposiumsreferaten und Selbstzeugnissen. (Schriftenreihe, Folge 1). (130.) Friedrich Hebbel-Gesellschaft, Wien 1985. Kart.

KORFF WILHELM, *Wie kann der Mensch glücken?* Perspektiven der Ethik. (388.) Piper, München 1985. Kart. DM 16,80.

LAARMANN HERIBURG, *Mit Zeichen und Symbolen.* Neue Familiengottesdienste. (160.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19,80.

LEHMANN JOBST, *Ehevorbereitung in der Bundesrepublik Deutschland.* Möglichkeiten der Verwirklichung anhand des CIC und der Adhortatio apostolica „Familiaris Consortio" Papst Johannes Pauls II. (54.) Profil-Verlag, München 1985. Kart.

LIPPERT PETER, *Spiritualität des Alltags.* (141.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 17,80.

LORENZ ERIKA, *Der nahe Gott.* Im Wort der spanischen Mystik. (216.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 24,80.

NESTLE DIETER, *„Wenn du im Garten wandelst, lerne den Glauben".* Schöpfung im Lichte des ersten Evangeliums. (HerBü 1214). (158.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 8,90.

NOUWEN HENRI J. M., *Gottes Clown sein.* Vom Beten und Dienen. (120.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 14,80.

OEMING MANFRED, *Gesamtbiblische Theologien der Gegenwart.* Das Verhältnis von AT und NT in der hermeneutischen Diskussion seit Gerhard von Rad. (266.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 69,—.

PATZEK MARTIN/SPATH EMIL, *Vor-Bilder für heute.* Teil 3. Gottesdienste — Bd. 6. (164.) Bonifatius, Paderborn 1985. Pappb. DM 18,—.

PETER EDITH/KIRCHHOFER KARL, *Wir sind für andere Brot.* Hinführung der Kinder zur Eucharistie. (208.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19.80.

RAHNER KARL, *Über die Sakramente der Kirche.* Meditationen. (160.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 18,80.

RENÖCKL HELMUT, *Christsein im Alltag.* 6 Begleithefte zu den Fernsehfilmen. (je Heft: 32 Seiten) Medienverbundprogramm des ORF, Wien 1985. Geh.

RODRIGUEZ PEDRO/LANZETTI RAUL, *El Manuscrito original del Catecismo Romano.* (173.) EUNSA, Pamplona 1985. Kart.

SARGENT MICHAEL/HOGG JAMES, *The Chartae of the Carthusian Gerneral Chapter.* Paris, Bibliotheque Nationale MS Latin 10888. Part I: 1457—65 (Ff. 1—157^{v}). (Analecta Cartusiana 100:5). (229.) Inst. f. Angl. und Amerik., Universität Salzburg 1985. Kart.

SCHÜRMANN HEINZ, *Im Knechtsdienst Christi.* Priesterliche Lebensform. (104.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 13,80.

SPEE FRIEDRICH, *Mein Herz will ich dir schenken.* Die schönsten Lieder. Mit Bildern alter Meister. Hg. v. Dietmar Rost und Joseph Machalke. (132, 37 Farbtafeln) Bonifatius, Paderborn 1985. Geb. DM 38,—.

STARK FRANZ, *Astrologie unter der Lupe.* Was vom Horoskop übrigbleibt: Unser „Planetentemperament" — ein neuer Weg zur Menschenkenntnis. (230.) Kösel, München 1985. Kart.

STOLZ BENEDIKT, *Heiligkeit im Heiligen Land.* (176.) Miriam, Jestetten 1985. Kart. DM 9,80/ S 79,—.

THUDICHUM MARINA, *Maria, liebe Mutter.* Gebete für Kinder. (32. mit vierfarbigen Darstellungen aus dem Marienleben von alten Meistern.) L. Auer, Donauwörth 1985. Geb. DM 7,80.

TZSCHEETZSCH WERNER, *Handbuch der kirchlichen Jugendarbeit — Band 2.* Lernprozeß Jugendarbeit: Ausbildung jugendlicher Gruppenleiter. (296.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 38,—.

UY ANTOLIN V. (SVD), *The State of the Church in the Philippines 1850—1875.* The Correspondence between the Bishops in the Pilippines and the Nuncio in Madrid. (Studia Instituti Missiologice Societatis Verbi Divini, 35). (270.) Steyler Verlag, St. Augustin 1984. Kart. DM 29,50.

WALDENFELS HANS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie.* (552.) (UTB Uni-Taschenbücher — Große Reihe). Schöningh, Paderborn 1985. Geb. DM 48,—.

WALTER SILJA, Kommunionspsalter. (144.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 16,80.

ZAHRNT HEINZ, *Wie kann Gott das zulassen?* Hiob — Der Mensch im Leid. (95.) Piper, München 1985. Kart. DM 7,80.

HERAUSGEBER

BAUER JOHANNES B., *Entwürfe der Theologie.* (351.) Styria, Graz 1985. Geb. S 298,—/DM 39,80.

BERLINER BISCHOFSKONFERENZ, *Zeichen der Liebe.* Unterrichtsbuch zur Vorbereitung der Kinder auf Erstbeichte und Erstkommunion. Erarbeitet im Auftrag der Katechetischen Arbeitsgemeinschaft der kath. Kirche in der DDR von H. Geiger, W. Wenzel, M. Werner. (175. ill. u. 15 ins Buch eingelegte Elternbriefe u. ein Gebetszettel) Bonifatius, Paderborn 1985. Pappb. DM 15,80.

BERSELLI COSTANTE/GHARIB GIORGIO, *Sing das Glück Mariens.* Hymnen aus dem 1. Jahrtausend. (96. 7 mehrfarb. Miniaturen) Herder, Wien 1985. Pappb. S 134,—/DM 18,80.

ERHARTER HELMUT / SCHWARZENBERGER RUDOLF, *Frau — Partnerin in der Kirche.* Perspektiven einer zeitgemäßen Frauenseelsorge. (160.) Herder, Wien 1985. Ppb. S 150,—/DM 22,—.

FLUSSER DAVID/PELIKAN JAROSLAV/LANG JUSTIN, *Maria.* Die Gestalt der Mutter Jesu in jüdischer und christlicher Sicht. (105. u. zahlr. Abb.) Herder, Freiburg 1985. DM 36,50.

GRESCHAT MARTIN, *Die neueste Zeit I und II.* (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 9,1 und 9,2). (I: 360, 20 Bilder, II: 332, 20 Bilder) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Ln. je Band DM 98,—.

HACKL ERICH, *Das Herz des Himmels.* Vom Leiden der Indios in Guatemala. (104, 21 s/w Fotos von Willy Puchner) Herder, Wien 1985. Ppb. S 140,—/ DM 19,00.

HERMANUTZ LEO/KARG ANTON, *Sünde, Schuld und Versöhnung.* Die Vorträge des Religionspädagogischen Kurses 1984 in Cassianeum Donauwörth. (126.) L. Auer, Donauwörth 1985. Kart. DM 12,80.

HOGG JAMES, *Ms. Grande Chartreuse 1. Cart. 15. Cartae Capituli Generalis 1411—1436.* Volume 1:1411—1414, 1416, 1417. (Analecta Cartusiana 100:7). (90.) Inst. f. Angl. u. Am., Universität Salzburg 1985. Kart.

KÄMPCHEN MARTIN/SARTORY GERTRUDE, *Nahe der Nabe des Rades.* Die Heiligen in den Weltreligionen. (HerBü 1182). (240.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 10,90.

KEIL MARTHA, *So soll man Geschichten erzählen.* Weisheit der Chassiden. (104, 19 s/w Fotos) Herder, Wien 1985. Ppb. DM 19,80/S 140,—.

KERN WALTER/POTTMEYER HERMANN J./SECKLER MAX, *Handbuch der Fundamentaltheologie — Band 1: Traktat Religion.* (224.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 29,80.

KÖNIG FRANZ KARD., *Der Glaube der Menschen.* Christus und die Religionen der Erde. (456, 306 einfarb. u. 84 vierfarb. Abb.) Herder, Wien 1985. Geb. S 485,—/DM 68,—.

PAULUSVERLAG, *Pauluskalender 1986.* (o. S.) Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) 1985. Buchform sfr 9,90/ Abreißblock allein sfr 10,90/ Wandkalender sfr 11,90.

PIECHOWIAK HELMUT, *Ethische Probleme der modernen Medizin.* (Moraltheologie interdisziplinär). (184.) Grünewald, Mainz 1985. Kst. DM 32,—.

ROSENBERG ALFONS, *Wandlung des Kreuzes.* Die Wiederentdeckung eines Ursymbols. Bilder von Michael Eberle. (94.) Kösel, München 1985. Geb. DM 29,80.

SAUER RALPH, *Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern.* Band 2. (380.) Patmos, Düsseldorf 1985. Geb. DM 44,—.

SCHÄFER ALFONS, *Vom Tod zum Leben.* Ansprachen zur Beerdigung. (102.) Bonifatius, Paderborn 1985. Kart. DM 9,80.

SCHIRMER DIETRICH, *Kirchenkritische Bewegungen.* Werkbuch für den Religionsunterricht. Band 1: Antike und Mittelalter. Band 2: Neuzeit. (1:160, 2:168, je 20 Abb.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. je DM 34,—.

SCHWARZ ERNST, *Meister Kung sprach.* Aus den „Gesprächen" des Konfuzius. (104.) Herder, Wien 1985. Ppb. S 140,—/DM 19,80.

VIRT GÜNTER/AUER ALFONS/ROTTER HANS/ BIESINGER ALBERT, *Moral begründen — Moral verkünden.* (112.) Tyrolia, Innsbruck 1985. Snolin. S 168,—/DM 26,—.

WALTER RUDOLF, *Die hundert Namen Gottes.* Tore zum letzten Geheimnis. (HerBü 1229). (160.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 8,90.

ZEPP PAUL, *Erstverkündigung heute.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars St. Augustin bei Bonn, 34). (144.) Steyler Verlag, Nettetal 1985. Kart. DM 29,50.

Wo erfahren Sie, was Kardinal König wirklich sagte?

Die Medien können über das religiöse Geschehen nur in Ausschnitten berichten. Wer mit der Kirche mitleben möchte, braucht noch andere Informationsquellen. Eine dieser Quellen ist der schriftliche Tagesdienst der österreichischen katholischen Nachrichtenagentur „Kathpress".

Täglich (von Montag bis Freitag) finden Sie im „Kathpress"-Tagesdienst Nachrichten, Hintergrundberichte, Reportagen, Analysen usw. über das aktuelle religiöse Geschehen in Österreich und im Ausland. Hier erfahren Sie, was der Papst, was Kardinal König und andere kirchliche Führungspersönlichkeiten wirklich sagen. „Kathpress" bezieht dabei in die Berichterstattung bewußt auch die anderen christlichen Kirchen ein.

Bestellen Sie den „Kathpress"-Tagesdienst mit untenstehendem Kupon. Der Abonnementpreis beträgt S 1800.— im Jahr (alles inkl.).

Auskünfte:
„Kathpress", 1010 Wien, Singerstraße 7/VI/II
Telefon 52 52 83

Ich bestelle „Kathpress"

Name .....

Anschrift .....

Unterschrift .....

Einsenden an Kathpress, 1011 Wien, Postfach 1477



Sechs Monate nach Erscheinen: 3. Auflage!



Heinz Schütte

Ziel: Kirchengemeinschaft

Zur ökumenischen Orientierung

3. Auflage 1985. Mit Geleitworten von Joseph Kardinal Ratzinger, Landesbischof Dr. Eduard Lohse, Metropolit Damaskinos Papandreou.

208 Seiten, kartoniert DM 19,80

Bonifatius-Verlag Paderborn

Aus Briefen an den Autor:

Joseph Kardinal Ratzinger:

„Sehr herzlich möchte ich Ihnen danken für Ihr wichtiges Buch, für alles, was Sie zur Sache des rechten Ökumenismus – auch zur Klärung meiner Position – getan haben. Ihre Gründlichkeit, Ihre Sachlichkeit und Ihr spürbares Verlangen nach Einheit haben eine Überzeugungskraft, die immer wieder weiterhilft und zueinanderführt."

Joseph Kardinal Höffner:

„Ihr Buch kam zur rechten Zeit. Es bringt Orientierung in eine weitverbreitete Verwirrung."

Landesbischof D. Eduard Lohse:

„Von Herzen danken möchte ich Ihnen für die Gabe Ihres Buches, das Schritte vorzeichnet, die zu einer besseren Verständigung zwischen den noch getrennten Kirchen führen können.
Was Sie über den Gedanken der Einheit in versöhnter Verschiedenheit . . . schreiben, ist geeignet, frühere gegenseitige Verwerfungen außer Kraft zu setzen . . ."

Bischof Paul-Werner Scheele:

Vorsitzender der Ökumene-Kommission der Deutschen Bischofskonferenz

„Dieses Buch ist ein Volltreffer! Zentrale Fragen und Probleme werden aufgegriffen, auf ihren Wesensgrund hin präzisiert, eine Fülle von Informationen wird vermittelt und in allem eine zuverlässige Wegmarkierung gegeben.
Hoffentlich lesen es alle, die immer wieder über die hier angesprochenen Komplexe reden, ohne sich hinreichend auszukennen."

Um dieses einfachste aller Gebete haben sich viele Christen ihr geistliches Leben aufgebaut

John Main
Der Pfad der Meditation
Ca. 120 Seiten, Paperback
Ca. S 168.–, DM/sfr. 24.80

Schweigemeditation ist ein Weg der Hingabe an Einfachheit und der Selbstentdeckung vom andern her. Mit Hilfe des Mantras, keine Zauberformel sondern ein Wort oder ein kurzer Satz, den der Meditierende vor sich her sagt, um die Aufmerksamkeit von sich abzulenken, wird das Loslösen von eigenen Sorgen und Ängsten erreicht.

Dieses tiefe, geistliche Buch gibt praktische und ermutigende Anleitungen zum Vollzug der Meditation.

Jim McManus
Die heilende Kraft der Sakramente und des Gebetes
Ca. 100 Seiten, Paperback
Ca. S 148.–, DM/sfr. 22.–

Hugo Rahner und Karl Rahner
Gebete der Einkehr
3. Aufl., 96 Seiten
S 105.–, DM/sfr. 15.–

Irénée Hausherr
Leben aus dem Gebet
224 Seiten, Leinen
S 117.–, DM/sfr. 16.80

Luitgard Maria Tusch-Kleiner / Jósef Rafael Kleiner
Einkehr zur Mitte
Orientierungshilfen und biblische Lesungen zum kontemplativen Beten
160 Seiten, Paperback
S 138.–, DM/sfr. 19.80



SCHULE DES HERZENSGEBETES

Die Weisheit des Starez Theophan

Mit einer Einführung von Josef Sudbrack.

Ca. 192 Seiten, Paperback
Ca. S 182.–, DM/sfr. 26.–

Ein Meister der Spiritualität, der russische Einsiedler Theophan (1815–1894) führt hier Schritt für Schritt in den Vollzug des Herzens- bzw. Jesusgebets ein.

Er entdeckt in diesem Gebet einen ungeheuren Reichtum für den Lebens- und Glaubensvollzug aus der Mitte des Herzens und zieht den Leser in eine große Geborgenheitserfahrung hinein.

Wie man als Christ aus einer tiefen Herzensweisheit, gespeist aus allen Kräften der Seele und des Leibes, leben kann, wird hier dem Leser erfahrbar gemacht.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Ein Weg der Hingabe an Einfachheit und der Selbstentdeckung vom anderen her

Schule des Herzensgebetes
Die Weisheit des Starez Theophan
Mit einer Einführung von Josef Sudbrack
Ca. 192 Seiten, Paperback
Ca. S 182. –, DM/sfr. 26. –

Ein Meister der Spiritualität, der russische Einsiedler Theophan (1815 – 1894) führt hier Schritt für Schritt in den Vollzug des Herzens- bzw. Jesusgebetes ein. Dem Leser wird erfahrbar gemacht, wie man als Christ aus einer tiefen Herzensweisheit, gespeist aus allen Kräften der Seele und des Leibes, leben kann.

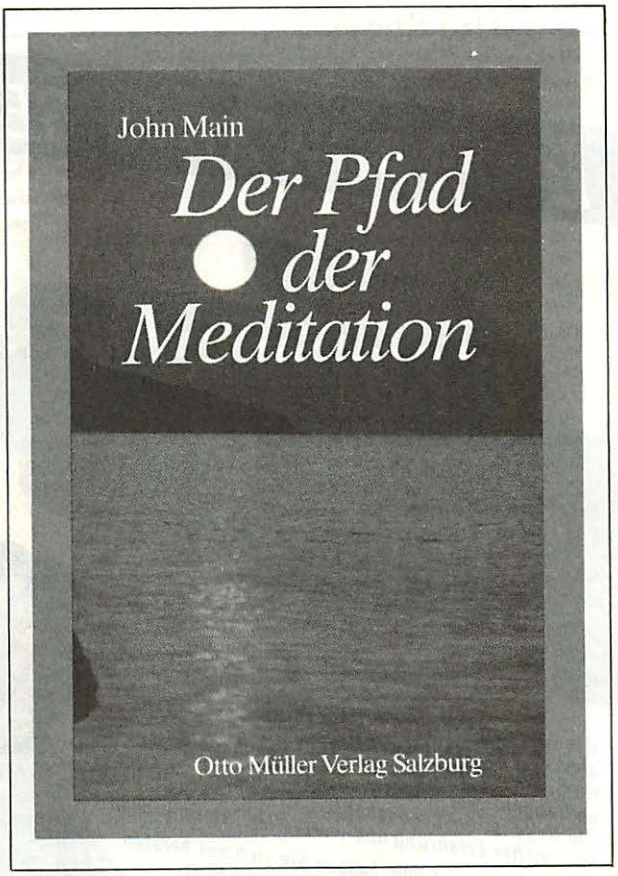
Luitgard Maria Tusch-Kleiner / Josef Kleiner
Einkehr zur Mitte
Orientierungshilfen und biblische Lesungen zum kontemplativen Beten
160 Seiten, Paperback
S 138. –, DM/sfr. 19.80

Vladimir Satura
Meditation aus der Sicht der Psychologie und der christlichen Tradition
100 Seiten
S 108. –, DM/sfr. 15.80

Willigis Jäger
Gebet des Schweigens
Eine Schule der Kontemplation nach der »Wolke des Nichtwissens«
100 Seiten, Paperback
S 124. –, DM/sfr. 17.80

Irénée Hausherr
Leben aus dem Gebet
224 Seiten, Leinen
S 161. –, DM/sfr. 23. –

Photina Rech
Inbild des Kosmos
Eine Symbolik der Schöpfung
2 Bände mit 1220 Seiten, Leinen
S 440. –, DM/sfr. 63. –



John Main

DER PFAD DER MEDITATION

Ca. 120 Seiten, Paperback
Ca. S 175. –, DM/sfr. 24.80

Ein Buch über Schweigemeditation: Mit Hilfe des Mantras, das keine Zauberformel ist, sondern ein Wort oder ein kurzer Satz, den der Meditierende sagt, um die Aufmerksamkeit von sich selbst wegzulenken, wird das Loslösen von den eigenen Gedanken, Sorgen und Ängsten erreicht.

Dieses Buch gibt praktische und ermutigende Anleitungen zum Vollzug der Meditation, zum Ziel der Hingabe an Einfachheit und der Selbstentdekkung vom andern her.

Der Autor dieses tiefen, religiösen Buches ist englischer Benediktiner und gesuchter geistlicher Leiter. Er benutzt eine einfache und vom Umgang mit der Bibel geprägte Sprache.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

ERTRAGWÄRTS GEHEN

DIE HYPO KENNT DEN BESTEN WEG!



Die Wege zu besseren Erträgen
sind eine Spezialität der Hypo.
Ob Sparbuch, Konto, Pfand- und Kommunalbrief;
ob Baugeld oder Investitionsfinanzierung.
Die Hypo ist die Landesbank.
Mit reicher Erfahrung und wertvollen Informationen.

Kommen Sie zur Hypo. Lassen Sie sich gut beraten.
Gehen Sie ertragwärts mit Ihrer Landesbank.

HYPO BANK
Die OÖ. Landesbank

AUF ZUR HYPO!

OBERÖSTERREICHISCHE LANDES-HYPOTHEKENBANK
4010 LINZ, LANDSTRASSE 38 ✆ (0732) 272851
9x in Linz • Puchenau • Ried i. I. • Wels

Peter Karner

Gott hat für jeden ein Lächeln



Das ideale Geschenkbuch — geschrieben in leichter und erfrischender Sprache — für den nachdenklichen und fragenden Leser.

Pappband,
88 Seiten,
öS 104.—
DM 14,80
ISBN 3-210-24802

Sing das Glück Mariens



Diese Texte spiegeln die tiefe Frömmigkeit und das mystische Gedankengut wider, die im ersten Jahrtausend der Kirchengeschichte den Glauben der Christen (im Abend- und Morgenland) ganz wesentlich geprägt haben.

Pappband,
96 Seiten mit
7 mehrfarbigen
Miniaturen
öS 134.—
DM 18,80
ISBN 3-210-24781

Gesammelt und herausgegeben von C. Berselli und G. Gharib. Deutsch von Alexander Melach.

VERLAG HERDER WIEN • FREIBURG • BASEL

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): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz, Landstraße 41
Hersteller: 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: 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, DDr. Willibald Girkinger
Aufsichtsrat: Helmut Bergthaler, Dr. Josef Gugerbauer, Dr. Ludwig Scharinger, 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

Der Zölibat

Recht und Gerechtigkeit

Von Univ.-Prof. Dr. theol. Dr. iur. can. **Hans Heimerl,**
Universität Linz

1985. IX, 92 Seiten. ISBN 3-211-81897-9
Geheftet S 245,—, DM 35,—

Der Zölibat ist ein seit Jahrhunderten in der katholischen Kirche heißumstrittenes Thema. Die historischen, theologischen und humanwissenschaftlichen Aspekte erfahren immer wieder ausgiebige Behandlung. Da aber die Ehelosigkeit der Priester in ihrer konkreten Gestalt ein rechtliches Phänomen ist, wird hier das geltende, durch das kirchliche Gesetzbuch von 1983 geprägte Recht wissenschaftlich dargestellt. Die Interpretation der Gesetzestexte steht im Vordergrund, dabei ergibt sich auch manche kritische Wertung.

Dieses Buch sei denen gewidmet, die unter dem Zölibat leiden, aber auch denjenigen, die ihn unter ehrlichem Ringen für sich und für die Kirche bejahen, zumeist aber all denen, die für die einen und für die anderen ein weites Herz haben.

Inhaltsübersicht

Das Gesamtbild
Heilige Schrift und Geschichte. Theologie. Humanwissenschaften. Gesamtkirchlich-ökumenische Rücksicht. Zölibat und Recht.

Zölibat und Grundrechte
Zulässigkeit und Grenzen einer Zölibatsdiskussion. Das Recht auf Ehe und die Zölibatsgesetze. Gerechte Proportionen. Das Recht der Gemeinden auf einen Priester.

Die Zölibatspflicht und ihr Umfeld
Die Zölibatsverpflichtung. Erziehung zum Zölibat. Gefahren für den Zölibat.

Durchsetzung des Zölibats
Nichtstrafrechtliche Sanktionen. Strafrechtliche Bestimmungen.

Aufhören der Zölibatsverpflichtung
Bloß moralisches Aufhören. Rechtliches Aufhören. Laisierung mit Zölibatsdispens. Der Status des laisierten Priesters. Finanzielle Versorgung. Würdigung.

Aspekte der Fortentwicklung

Sachverzeichnis

Springer-Verlag Wien New York

Theologisch-praktische Quartalschrift

■ EWIGES LEBEN

Lanczkowski Jenseitsvorstellungen in außerchristlichen Religionen

Beinert Der Himmel ist das Ende aller Theologie

Woschitz Ersehntes und erschlossenes Leben

Scherer Hoffnung auf Unsterblichkeit

Neufeld Henri de Lubac S. J. als Konzilstheologe

Raberger Der Fundamentalismus — Eine Illusion?

Zapotoczky Was Pfarrer von psychisch Kranken halten

Zauner Versuch, in der Wahrheit zu leben

Haas Kirche in der Jahrtausendwende

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

2. Heft 1986 134. Jg.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1986

Schwerpunktthema: Ewiges Leben

Günter Lanczkowski: Jenseitsvorstellungen in außerchristlichen Religionen 107
Wolfgang Beinert: Der Himmel ist das Ende aller Theologie 117
Karl M. Woschitz: Ersehntes und erschlossenes Leben — Skizze zum biblischen Thema „Ewiges Leben" 128
Georg Scherer: Philosophische Argumente für Hoffnung auf Unsterblichkeit 139

Abhandlungen

Karl H. Neufeld S. J.: Henri de Lubac S. J. als Konzilstheologe — Zur Vollendung seines 90. Lebensjahres 149
Walter Raberger: Der Fundamentalismus — Eine Illusion? 160
Klaus Zapotoczky u. a.: Was Pfarrer von psychisch Kranken halten — Eine soziologisch-psychiatrische Untersuchung 170

Spiritueller Beitrag

Wilhelm Zauner: Versuch, in der Wahrheit zu leben — Eine Bußpredigt zu Gen 3,8-13 .. 179

Mitteilungen

Johannes Haas: Kirche in der Jahrtausendwende — Eine Literaturauslese zur Kirchenzukunft 182
Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 190

Literatur

Das aktuelle theologische Buch:
Ferdinand Reisinger: Wenn wir an das Nachher denken (Khoury/Hünermann, Weiterleben — nach dem Tode?) 195
Winfried Gruber: Von der Mariologie zur Marienkunde (Beinert/Petri, Handbuch der Marienkunde) 197
Josef Goldbrunner: Archetypen und Exegese (Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I) 201
Besprechungen 204
Zum Schwerpunkt (204), Dogmatik (204), Moraltheologie (206), Kirchengeschichte (209), Gesellschaft (212), Allgemeines (214)
Eingesandte Schriften 215
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. Wolfgang Beinert, D-8400 Regensburg, Universitätsstraße 31.
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1.
P. Johannes Haas OSFS, A-1010 Wien, Annagasse 3B.
Univ.-Prof. Dr. Günter Lanczkowski, D-6900 Heidelberg, Liebermannstr. 45
Univ.-Prof. P. DDr. Karl Heinz Neufeld, I-00189 Roma, Piazza della Pilotta 4.
ao. Prof. Dr. Walter Raberger, A-4020 Linz, Harrachstr. 7.
Univ.-Prof. Dr. Georg Scherer, D-4300 Essen, Universitätsstr. 12.
Univ.-Prof. Dr. Karl Woschitz, A-8010 Graz, Halbärthgasse 2.
Univ.-Prof. Dr. Klaus Zapotoczky, Dr. Alfred Grausgruber, beide: A-4040 Linz, Altenbergerstr. 69.

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.

GÜNTER LANCZKOWSKI

Jenseitsvorstellungen in außerchristlichen Religionen

Weder der Glaube an ein Fortleben nach dem Tod noch der an ein Gericht ist auf das Christentum beschränkt. Der Verfasser, Professor für Religionswissenschaft an der Universität Heidelberg und anerkannter Autor zahlreicher einschlägiger Publikationen, bietet einen informativen Überblick zum Thema. — Weitere Beiträge des vorliegenden Heftes befassen sich mit Wesen und Eigenart des *christlichen* Glaubens an das ewige Leben. (Redaktion)

Das buddhistische Nirvāna

In der Religionsgeschichte ist der Glaube an einen oder mehrere jenseitige Bereiche, die den irdischen Menschen im allgemeinen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, verborgen bleiben und erst nach ihrem Tode erreichbar sind, außerordentlich weit verbreitet[1]. Eine Ausnahme unter den großen Religionen bildet allein *der frühe Buddhismus*, der mit seinem Heilsziel des Nirvāna einen radikalen Impersonalismus der Erlösung und eine bewußte Negation jenseitiger Vorstellungen verbindet. Bezeichnend hierfür ist der folgende Ausspruch des Buddha [2]:

„Schwer einzusehen ist die Lehre vom Nicht-Ich, denn die Wahrheit ist nicht leicht zu begreifen. Besiegt ist die Gier in dem Wissenden. Für den Schauenden aber gibt es nichts."

Dieses restlose Erlöschen der menschlichen Persönlichkeit ist ein religionsgeschichtlicher Sonderfall der individualeschatologischen Vorstellungen, die sonst in ganz überwiegendem Maße vom Glauben an eine postmortale Existenz in jenseitigen Bereichen bestimmt sind. Beträchtliche Unterschiede bestehen jedoch hinsichtlich der Lokalisierung des Jenseits, ferner in bezug auf seine Qualitäten, die Zugangsmöglichkeit zu ihm und die Voraussetzungen, die das Jenseitsgeschick der Menschen bestimmen.

Das Jenseits in der Unterwelt

Bereits frühe prähistorische Erdbestattungen verweisen mit ihren lebensnotwendigen Beigaben von Speise und Trank, zu denen öfters auch Schmuck und Waffen hinzukommen, auf die Vorstellung von einem *unterirdischen Lebensbereich*, und sie deuten, wenn es sich um Familiengräber handelt, auch auf den Glauben an eine Fortsetzung menschlicher Gemeinschaften nach Analogie irdischer Verhältnisse, die die Lebensbedingungen in einem Jenseits qualifizieren, das in der Unterwelt lokalisiert wird[3].

Den positiven Aspekten, die diese vorgeschichtlichen Zeugnisse für eine unterirdische Existenz der Verstorbenen ganz offensichtlich erkennen lassen, steht in der Religionsgeschichte eine negative Wertung gegenüber, und im Rahmen dieser ambivalenten Einschätzung überwiegt die Vorstellung von der Unterwelt als einem Ort der Strafe und Qual, der, mit einem von der germanischen Unterweltsgöttin Hel und ihrem gleichnamigen Reich abgeleiteten Begriff, als *Hölle* bezeichnet wird.

---

[1] Vgl. u. a. *C. Clemen*, Das Leben nach dem Tode im Glauben der Menschheit, Leipzig/Berlin 1920. — *J. Witte*, Das Jenseits im Glauben der Völker, Leipzig 1929. — *F. Heiler*, Unsterblichkeitsglaube und Jenseitshoffnung in der Geschichte der Religionen, München/Basel 1950. — *H. J. Klimkeit* (Hg.), Tod und Jenseits im Glauben der Völker, Wiesbaden 1978. *H. Wißmann*, Die Auferstehung im Lichte der Religionsgeschichte, in: *W. Böhme* (Hg.), Auferstehung — Wirklichkeit oder Illusion? (Herrenalber Texte 34), Karlsruhe 1981, 9—31.

[2] Udāna 8; *M. Winternitz*, Der ältere Buddhismus (RGL 11), Tübingen 1929, 108.

[3] Beste Darstellung prähistorischer Religionen bei *Edwin Oliver James*, Religionen der Vorzeit, Köln 1960.

Das griechische Schattenreich des Hades ist bekannt für diese pessimistische Jenseitserwartung. In noch ausgeprägterem Maße war sie bezeichnend für die ganz auf das Diesseits bezogene Religion des alten Mesopotamien, die als Aufenthaltsort der Verstorbenen nur ein schreckenvolles, trostloses Unterweltsreich kannte, das schon die Sumerer, die Schöpfer der ältesten Kultur des Zweistromlandes, in hoffnungsloser Weise mit *Kur-nu-gi*, „Land ohne Heimkehr", bezeichneten[4].

Paradiesesvorstellungen

Neben dieser restlosen Verschlechterung irdischer Verhältnisse, für die das unterirdische Jenseits in überwiegendem Maße charakteristisch ist, bezeugt jedoch die Religionsgeschichte den äußerst weit verbreiteten Glauben an eine schlechthinnige Verbesserung, an eine Verklärung des Diesseits in einem paradiesischen Bereich.
Über die Vorstellungen, die sich mit dem *Paradies* verbinden, gibt die ursprüngliche Bedeutung dieses Begriffes eine erste und bereits sehr wesentliche Auskunft. Das kirchenlateinische Wort *paradisus*, das mit geringen Abweichungen Eingang fand in die modernen Sprachen, ist vom griechischen παράδεισος und hebräischen *pardēs* abzuleiten und geht letztlich zurück auf einen Begriff des Awestischen. In dieser altiranischen Sprache bezeichnet *pairi-daēza* einen „umfriedeten Garten".
Diese Grundbedeutung steht völlig im Einklang mit der alttestamentlichen Paradieseserzählung, die in Genesis 2,8 berichtet: „Gott der Herr pflanzte einen Garten in Eden, fern im Osten". Zum Verständnis dieser Textstelle ist lediglich zu bemerken, daß der Begriff „Eden", der später diesem von Gott gepflanzten Garten und damit dem Paradies gleichgesetzt wurde, hier ganz offensichtlich noch in seiner ursprünglichen Bedeutung zu fassen ist, auf die das babylonische Etymon *edinu*, das „Steppe" bedeutet, ebenso verweist wie die Lokalisierung im Osten. Gemeint ist also ein von der trostlosen Weite des Ödlandes scharf abgegrenzter Garten, und damit ist das uralte Nomadenideal der Oase bezeichnet.
Unsere im Fruchtland angelegten Gärten vermitteln keine Vorstellung von dem Kontrast zwischen Wüste und Oase und tragen damit nur wenig bei zum Verständnis für die Bedeutung und für den Gefühlswert, den dort, wo Wasser — lebendiges Wasser — seine Anlage ermöglicht, ein orientalischer Garten mit seiner Farbenpracht und Fülle des vegetativen Lebens für den Wüstenbewohner besitzt. Der Anblick dieses Reichtums eines sich ständig erneuernden, schier unendlichen Lebens, das anderes, menschliches Leben ermöglicht, weist hin auf ein immerwährendes Leben, das jenseits aller irdischen Bedingungen liegt und diese übersteigert, und es ist in dieser Hinsicht ein wesentliches Charakteristikum nicht allein für die alttestamentliche, sondern generell für eine religionsgeschichtliche Anschauung vom Paradies.

Die Inseln der Seligen

Allerdings ist damit die Vielfalt religionsgeschichtlicher Paradiesesvorstellungen nur allgemein umschrieben. Als Stätten, die in paradiesischer Weise durch üppigste Vegetation und angenehmstes Klima ausgezeichnet sind und deren menschlichen Bewohnern in vollkommener Glückseligkeit ein ewiges Leben beschieden ist, sind zunächst die „Inseln der Seligen" zu nennen. Der Begriff der μακάρων νῆσοι, „der Seligen Inseln", entstammt zwar dem Griechischen, aber die damit bezeichnete Vorstellung ist nicht auf das

[4] *Friedrich Delitzsch*, Das Land ohne Heimkehr, Stuttgart 1911.

Griechentum begrenzt, sondern weltweit verbreitet und zu unterschiedlichen Zeiten nachweisbar.

Die Insel des Utnapischtim

Eine sehr frühe Bezeugung findet sich im ältesten der großen Epen der Weltliteratur, im Gilgamesch-Epos. Die Sagenbildung um Gilgamesch, der wahrscheinlich eine historische Gestalt war und um 2000 v. Chr. in der mesopotamischen Stadt Uruk geherrscht haben soll, setzte offenbar bald nach seiner Regierungszeit ein. Sie hatte verschiedene kämpferische Abenteuer ihres Helden zum Inhalt, vor allem aber dessen Suche nach der Unsterblichkeit, die ihn, wenn auch vergeblich, zu seinem Ahnherrn Utnapischtim führte, dem die Götter Unsterblichkeit verliehen und ihn auf eine ferne Insel versetzten, nachdem dieser mesopotamische Noah in einer Arche die Sintflut überlebt hatte.
Als Ort unsterblichen Lebens findet sich die Vorstellung von einer entlegenen Insel bereits in einer frühen sumerischen Fassung des Sintflutberichtes, die noch nicht zum Sagenkreis um Gilgamesch gehört. Der Held dieser sumerischen Sintfluterzählung ist Ziusudra. Auch ihm schenkten die Götter, nachdem er die Flut in einer Arche überstanden hatte, ewiges Leben, und sie versetzten auch ihn auf eine Insel, deren Namen mit Tilmun angegeben wird.
Ebenso wie für die Insel des Utnapischtim, die, wie es im Gilgamesch-Epos heißt, „an der Ströme ferner Mündung" gelegen sein soll, ist auch mit diesem Namen keine genaue topographische Angabe intendiert. Vielmehr handelt es sich in beiden Fällen um einen weit entfernten, durch gefahrvolle Gewässer von der Lebenswelt sterblicher Menschen getrennten, nur selten und äußerst beschwerlich erreichbaren Ort, um eine Insel, deren wesentliches Charakteristikum darin besteht, daß sie der Wohnort unsterblicher Menschen ist.

Griechische Überlieferungen

Die griechische Überlieferung bezeugt mehrfach Vorstellungen von Inseln der Seligen. Sie betreffen zunächst und in erster Linie das Elysion, unter dem im allgemeinen eine Insel verstanden wurde, die im äußersten Westen am Rande des Okeanos, des Weltmeeres, als eine Stätte angenehmsten Klimas, üppigster Vegetation und jeglichen Überflusses gesucht wurde und auf der auserwählte Menschen in vollkommener Glückseligkeit ein ewiges Leben genießen sollten, nachdem sie mit Körper und Seele dorthin entrückt wurden.
Doch beschränkten sich die griechischen Vorstellungen von einer in irdischen Bereichen befindlichen Wunderinsel paradiesischen Charakters nicht auf das Elysion. Sie betrafen vielmehr auch Scheria, die Insel des reichen und glücklichen Seefahrervolkes der Phäaken und ihres Königs Alkinoos. Dessen Gärten beschreibt die Odyssee in einer Weise, die sich aufs engste an die elysischen Gefilde anschließt[5].
Der Garten der Hesperiden mit seinem wundersamen, goldene Äpfel tragenden Baum ist vielleicht ursprünglich ebenfalls als eine Insel angesehen worden. Später allerdings wurde er in der Gegend des Atlas vermutet, wobei umstritten blieb, ob das Gebirge im Nordwesten Afrikas oder ein gleichnamiger Berg Arkadiens gemeint sei.
Bei dem durch den moralischen Verfall seiner Bewohner untergegangenen Inselreich At-

[5] Odyssee VII, 112—133.
[6] Vgl. den Überblick bei *G. Gadow*, Der Atlantis-Streit, Frankfurt/M. 1973.

lantis ist es bis heute umstritten, ob es sich um einen alten Mythos, um eine historische Erscheinung oder um die Utopie eines unvollkommenen Staates gehandelt hat[6]

Chinesische Inseln der Seligen

Auch die Chinesen kannten Inseln der Seligen, auf denen Menschen wohnen sollten, die durch den Genuß eines Lebenselixiers die eigene Unsterblichkeit bewahrten. Vornehmlich unter dem Namen P'eng-lai sind diese Inseln bekannt geworden[7]. Der chinesische Kaiser Shih Huang-ti (221—206 v. Chr.), der große Einiger Chinas, hat mehrere erfolglose Expeditionen ins Ostmeer entsandt, um diese Inseln zu suchen, und gleiches wird von Wu-ti (141—86 v. Chr.), dem größten Kaiser der Han-Dynastie, überliefert.

Keltische Imrama

Eine bemerkenswert große Rolle hat der Glaube an eine Insel der Seligen in den religiösen Vorstellungen der Inselkelten gespielt. Literarisches Zeugnis hierfür sind die sogenannten *Imrama*, die „Reisen", Berichte über wundersame Seefahrten. Diese Texte stehen am Übergang von heidnischer Sage zur christlichen Legende; diese hat dann in der „Seereise Brandans", der *„Navigatio Brandini"*, im Mittelalter eine sehr weite Verbreitung gefunden[8]. In ihr wird die wundersame Insel, zu der der hl. Brandan gelangt, in christlicher Weise als „Land der Verheißung für die Heiligen", als *„terra repromissionis sanctorum"*, angesprochen.

Ein vorchristlicher, in das 7. oder 8. Jahrhundert zu datierender Bericht ist *„Imram Bráin"*, „die Reise Bráns"[9]. Der Text ist wichtig angesichts der Tatsache, daß er eine besonders ausführliche Schilderung des hier mit *Emain* bezeichneten Inselparadieses bietet, das als ein Land der Frauen, und das heißt der Feen, dargestellt wird. Außerdem wird in dieser Erzählung das Zeitproblem deutlich, der Unterschied nämlich zwischen dem irdischen Ablauf der Zeit und der Zeitlosigkeit auf der Insel der Seligen.

Brán schätzt die Zeit, die er und seine Genossen auf der Insel verbringen, auf ein Jahr. Doch, so erklärt der Text, „in Wirklichkeit waren es viele Jahre". Denn auf der Insel wird die Zeit anders oder überhaupt nicht gemessen. Offensichtlich herrscht dort die Zeitlosigkeit der Ewigkeit.

Dieses Zeitproblem, das für die wesensmäßige Erfassung einer Insel der Seligen bedeutungsvoll ist, wird bei der Schilderung der Rückkehr Bráns nach Irland noch einmal, und zwar in doppelter Weise, sehr deutlich angesprochen. Die Menschenansammlung, die sich am Ufer bildet, als Brán sich der Küste naht, erkennt ihn nicht, und als er seinen Namen nennt, erwidert man ihm: „Wir haben seine — Bráns — Bekanntschaft noch nicht gemacht, nur daß wir die ‚Reise Bráns' in unseren alten Sagen haben." Offensichtlich besteht nur noch eine ferne Erinnerung an die Abreise Bráns, die sich vor vielen Menschenaltern ereignet haben muß.

Noch eine zweite Szene veranschaulicht die Dauer der inzwischen verflossenen Zeit. Während Brán, nachdem er seine Abenteuer berichtet und sie in Ogom, der altirischen

---

[7] *W. Bauer*, China und die Hoffnung auf Glück. Paradiese, Utopien, Idealvorstellungen in der Geistesgeschichte Chinas, Taschenbuchausgabe München 1974, 144 ff.

[8] *R. Benz*, St. Brandans Meerfahrt, Jena 1927.

[9] *K. Meyer*, The Voyage of Bran Son of Febal to the Land of die Living. An old Irish Saga now first edited, with translation, notes and glossary, Bd. 1, London 1895.

Schrift, niedergelegt hat, auf See den Augen der Sterblichen entschwindet, packt Nechtan Mac Collbrain, einen seiner Genossen, das Heimweh und er geht trotz erhaltener Warnungen an Land: „Sobald er aber den Boden Irlands berühte, war er ein Aschenhäuflein, so als hätte er schon Jahrhunderte hindurch in der Erde gelegen."
Die Inseln der Seligen, deren Abstand von geographisch bekannten Räumen durch das Meer bedingt ist, unterscheiden sich insofern nicht von der weitverbreiteten Vorstellung eines auf dem Festland gelegenen *irdischen Paradieses*, als auch dieses, wie der „fern im Osten" gelegene Garten der Genesis, in einer unbestimmten Entfernung zu menschlichen Wohngebieten gesehen wird. Dies bedeutet, daß sowohl die Inseln der Seligen als auch das irdische Paradies zwar im natürlichen Raum lokalisiert werden, aber doch stets aus menschlicher Sicht ein Jenseits darstellen.

Der Zugang zum Jenseits

Trotzdem besteht zwischen beiden Jenseitsbereichen ein wesentlicher Unterschied. Er betrifft die *Zugangsmöglichkeit* für den Menschen. Die Inseln der Seligen sind für den irdischen Menschen unmittelbar aus seinem diesseitigen Leben heraus erreichbar. Entweder kann er auf beschwerlicher, gefahrvoller Seefahrt dorthin gelangen, oder es sind die Götter, die ihn auf diese Inseln entrücken, wie dies Proteus, der in die Zukunft schauende Meeresgott, dem spartanischen König Menelaos in der Odyssee als künftiges Geschick voraussagt[10].
Das damit angesprochene *Entrückungsmotiv* findet sich in einigen Ausnahmefällen auch dort, wo nicht selige Inseln, sondern andere paradiesische Stätten der Zielort sind. Dies gilt für die Entrückung Henochs[11] und für diejenige des Propheten Elia[12] ebenso wie für die Sage vom Ende des Romulus, die Livius überliefert hat[13]. Als der Gründer Roms eines Tages auf dem Marsfeld Heerschau hielt, erhob sich plötzlich ein Sturm. Ein schweres Gewitter ging hernieder, und eine schwarze Wetterwolke verhüllte des Königs Gestalt und entzog sie den Blicken des Volkes. Als es wieder hell wurde, war der königliche Stuhl leer, und Romulus war hinfort auf Erden verschwunden.
Doch derartige Berichte betreffen seltene Ausnahmefälle. Im allgemeinen gilt, im Unterschied zum Erreichen der Inseln der Seligen, daß die Aufnahme in das Paradies ein *menschliches Todesgeschick* voraussetzt.
Diese allgemeine und unabweisliche Bedingung qualifiziert jedoch noch nicht die Stellung des einzelnen im Paradies. Für die hierbei in Frage stehende *Bestimmung des Jenseitsgeschicks* kennt die Religionsgeschichte mehrere, voneinander sehr verschiedene Voraussetzungen.

Fortsetzung sozialer Verhältnisse

Da ist einmal die Ansicht, daß die paradiesische Existenz das irdische Leben im wesentlichen in gleicher, wenn auch durch seine ewige Dauer gesteigerter Form fortsetze. Diese Kontinuität betrifft insbesondere die soziale Stellung, die der Tote während seines Erdenlebens einnahm und die er im Jenseits in unveränderter Weise beibehält.

---

[10] Odyssee IV, 561—569.
[11] Gen 5, 24.
[12] 2 Kön 2, 11.
[13] Livius, Ab urbe condita I, 16.

Auf der Grundlage dieser durch irdische Verhältnisse bestimmten sozialen Ordnung des Paradieses ist es verständlich, daß in archaischen Kulturen oft der Sicherung des Jenseitsgeschicks des Königs als des sozial Höchststehenden besondere Fürsorge zuteil wird. Vornehmstes Zeugnis hierfür bieten die ältesten Auferstehungstexte der Religionsgeschichte, die altägyptischen Pyramidentexte, die zuerst König Unas, der letzte Herrscher der fünften Dynastie, und nach ihm die Könige der sechsten, das Alte Reich beschließenden Dynastie (2423—2263 v. Chr.) in der Sargkammer und den zu ihr führenden Gängen und Räumen ihrer Pyramiden in Hieroglyphen einmeißeln ließen. Wahrscheinlich bildeten diese Texte das Formular einer Liturgie, die bei der Bestattung des Königs verlesen wurde, um sein Jenseitsgeschick sicherzustellen[14].

Bestimmung durch die Todesart

Von dieser in die Ewigkeit des Paradieses versetzten irdischen Stellung ist zunächst eine zweite, völlig andere Bestimmung des Jenseitsgeschickes zu unterscheiden, die sich nach der Todesart richtet. Es handelt sich um einen Glauben, der vor allem in kriegerischen Gemeinschaften verbreitet ist. So wird den im Kampfe gefallenen Germanen die Aufnahme in Walhall verheißen, und Mohammed prophezeite den Märtyrern, die im Dschihād, dem heiligen Krieg, getötet wurden, den unmittelbaren Eintritt ins Paradies mit den in den Koran eingegangenen Worten[15]: „Wähnet nicht die in Allahs Weg Gefallenen für tot; nein, lebend bei ihrem Herrn werden sie versorgt, freudig über das, was Allah von seiner Huld ihnen gab."
Der Glaube an eine Bestimmung des Jenseitsgeschicks durch die *Todesart* fand sich in *ausführlichster Differenzierung* bei den indianischen Azteken des alten Mexiko[16]. Sie kannten drei Jenseitsreiche: einmal ein schauervolles Unterweltsreich, das alle gewöhnlichen Sterblichen zu erwarten hatten, und sodann zwei mit äußerst positiven Aspekten versehene Paradiese, die auf Grund besonderer Todesarten erreicht wurden. Das eine dieser Paradiese war Tlalocan, das Reich des Regengottes Tlaloc, das auf den Gipfeln wolkenverhangener Berge lokalisiert wurde. Hierhin gelangten Ertrunkene und vom Blitz Erschlagene, Aussätzige, Gichtkranke und an ansteckenden Krankheiten Verstorbene. Der dritte, am positivsten eingeschätzte Jenseitsort der Azteken war ein himmlisches Paradies, das sie „Haus der Sonne am Himmel" *(ichan tonatiuh ilhuicac)* nannten. Es stand den im Kampfe gefallenen sowie den in Gefangenschaft geratenen und dann sakral getöteten Kriegern offen, außerdem den im Kindbett verstorbenen Frauen und schließlich den weitreisenden Kaufleuten, sofern diese auf ihren karawanenähnlichen Zügen in der Fremde verstorben waren.

Moralische Qualifikationen und postmortales Gericht

Eine weitere Zugangsmöglichkeit zum Paradies kann durch die *moralische Qualifikation* bestimmt sein, die im irdischen Leben erworben wurde. Diejenigen Religionen, die einem antithetischen Dualismus des Ethischen eine eschatologische Bedeutung beimessen, rechnen dann mit einem *Gerichtsakt*, der die Guten von den Bösen scheidet und

---

[14] Vgl. *J. Spiegel*, Das Werden der altägyptischen Hochkultur, Heidelberg 1955, 156 u. ö.
[15] Koran 3, 163—164.
[16] Vgl. *G. Lanczkowski*, Götter und Menschen im alten Mexiko, Olten/Freiburg i. Br. 1984, 66ff.

sie einerseits auf das Paradies verteilt, andererseits auf eine negative Gegenwelt, auf einen Ort der Strafe und höllischer Qualen.
Innerhalb der außerchristlichen Religionen sind die jenseitigen Konsequenzen aus einer unüberbrückbaren Kluft zwischen der Welt des Guten und der des Bösen am entschiedensten von dem iranischen Priesterpropheten Zarathustra gezogen worden, dem Stifter des Parsismus. Zarathustra prophezeite ein endzeitliches Gericht, als er sich an Ahura Mazdā, den von ihm als „Weisen Herrn" verkündeten Gott, wandte und zu diesem sprach[17]: „Von der Prüfung, die du, um Schuld und Verdienst zu erkennen, durch dein rotes Feuer, o Weiser, anstellen wirst, um durch geschmolzenes Metall den Gewissen ein Zeichen aufzudrücken zum Schaden der Falschgläubigen, zum Vorteil der Rechtgläubigen."
Auch der Islam kennt diese eschatologische Zweiteilung der Menschheit, wobei er unter den „Frommen" natürlich die Muslime und unter den „Frevlern" die Ungläubigen versteht. Im Rahmen einer apokalyptischen Schilderung des Gerichtstages, die zu den frühesten Offenbarungen Mohammeds zählt, verkündete der Prophet[18]:

„Den Frommen des Paradieses Grund!
Die Frevler schmachten im Höllenschlund!
Dort brennen sie am großen Gericht
und entkommen ihm ewig nicht."

Magische Jenseitsgestaltung

Besondere Aufmerksamkeit verdient noch das altägyptische Totenbuch, das dem Verstorbenen den Zugang zum Jenseits öffnen sollte. Unter seinen Texten sind vor allem die negativen Konfessionen von Bedeutung, mit denen sich der Verstorbene von einem moralischen Fehlverhalten distanzierte, wenn er vor Osiris als Totenrichter bekannte[19]:

„Ich habe nicht gegen Menschen gesündigt.
Ich habe niemanden bei seinem Vorgesetzten schlecht gemacht.
Ich habe nicht hungern lassen.
Ich habe nicht krank gemacht.
Ich habe niemanden weinen gemacht.
Ich habe nicht gemordet.
Ich habe nicht zu morden befohlen.
Ich habe niemandem Leiden verursacht."

Obwohl diese negativen Konfessionen indirekt ethische Maximen erkennen lassen, so darf man sich doch über ihre spezifisch religiöse Bedeutung nicht täuschen. Denn sie bringen nicht Selbsterkenntnis und Reue zum Ausdruck, sondern es sind Lippenbekenntnisse, denen man eine Kraft der Realisation zutraut, die in magischer Weise den Eingang ins Jenseits bewirkt. Deshalb nämlich werden sie jedem Verstorbenen in nahezu übereinstimmender Formulierung und ohne Rücksicht darauf mitgegeben, wie das tatsächliche sittliche Verhalten im irdischen Leben verlief. Damit ist im Rahmen der Religionsgeschichte noch eine weitere Bestimmung des Jenseitsgeschicks verzeichnet, nämlich diejenige mit Hilfe von Mitteln der Magie.

---

[17] Yasna 51, 9; *K. F. Geldner*, Die zoroastrische Religion (Das Avestā) (RGL 1), Tübingen 1926, 9.
[18] Koran 82, 13—16.
[19] Totenbuch, Kap. 125.

Paradiesische Zustände

Der *Zustand des Paradieses* gleicht weithin demjenigen auf den Inseln der Seligen. In beiden Fällen handelt es sich um eine Befreiung aus der zeitlichen Begrenzung des irdischen Daseins und um eine schlechthinnige Erhöhung der diesseitigen Existenz, die durch die Verfügung über eine unerschöpfliche Fülle aller irdischen Güter gekennzeichnet ist.

Variationen dieses Vorstellungsinhaltes ergeben sich aus den unterschiedlichen Voraussetzungen irdischer Lebensräume. Es wäre daher sinnlos, beispielsweise in den beiden Paradiesen der Eskimos, einem himmlischen und einem unterirdischen, eine für tropische Gegenden charakteristische Fülle pflanzlicher Nahrungsmittel zu erwarten, die in arktischen Gebieten unbekannt sind. Demgegenüber erhofft sich der Eskimo unerschöpfliche Jagdgründe.

Unter den *Paradiesesvorstellungen der großen Weltreligionen* verdienen diejenigen des Buddhismus und des Islam besondere Beachtung.

Das Land Sukhāvatī

Da der *Buddhismus* es verstanden hat, unterschiedliche und höchst widerspruchsvolle Anschauungen seinem System zu integrieren, verwundert es nicht, daß er in einem bemerkenswerten Gegensatz zu seiner ursprünglichen Lehre vom Nirvāna später in seinen nördlichen und östlichen Verbreitungsgebieten, also in der Schulrichtung des Mahāyāna-Buddhismus, von dem „Gücksland" Sukhāvatī, einem im fernsten Westen lokalisierten Paradies, Ansichten vertrat, die dann sogar nachträglich dem Buddha als Lehrunterweisung seines Lieblingsjüngers Ānanda in den Mund gelegt wurden. Wie meist im Bereich des Buddhismus, so sind auch diese Texte über Sukhāvatī, das Paradies des Westens, von beträchtlicher Weitschweifigkeit, so daß ihr wesentlicher Inhalt durch auszugsweise Zitate charakterisiert werden kann[20]:

„Die Welt Sukhāvatī, o Ānanda, die ist reich und blühend, behaglich, fruchtbar und angefüllt mit vielen Göttern und Menschen. Und in jener Welt, Ānanda, da gibt es keine Höllen, keine Tiergeburten[21], keine Gespenster, keine Dämonen und überhaupt keine unheilvollen Wiedergeburten. Und in dieser unserer Welt erscheinen nicht solche Edelsteine, wie sie in der Welt Sukhāvatī existieren.

Und jene Welt Sukhāvatī, Ānanda, läßt viele köstliche Düfte ausströmen, sie ist reich an einer großen Vielzahl von Bäumen und Früchten, geschmückt mit Juwelenbäumen, die aufgesucht werden von Scharen verschiedenster Vögel mit süßen Stimmen . . .

Und nirgendwo in dieser Welt Sukhāvatī hört man etwas Schändliches . . . Und deshalb, o Ānanda, wird diese Welt Sukhāvatī, ‚das Glücksland', genannt . . . Ein Weltzeitalter möchte wohl zu Ende gehen, während die Gründe zum Glück in der Welt Sukhāvatī verkündet werden, und doch würde man nicht alle Gründe für das Glück nennen können."

Das Paradies des Islam

Im Unterschied zu dieser buddhistischen Darstellung, die erst nachträglich als Verkündigung des Stifters ausgegeben wurde, geht die *islamische Paradiesesvorstellung* unmittelbar auf Mohammed zurück. In der 56. Sure des Koran verheißt der Prophet, daß die Rechtgläubigen ins Paradies gelangen und dort leben werden:

---

[20] Sukhāvatīvyūha 15ff.; *M. Eliade*, Geschichte der religiösen Ideen. Quellentexte, übers. u. hg. von *G. Lanczkowski*, Freiburg i. Br. 1981, 301ff.

[21] Wiedergeburten von Menschen in tierischer Gestalt.

„ . . . auf geflochtene Kissen sich stützend,
einander gegenüber sitzend.
Es bedienen sie ewig junge Knaben,
die aus Krügen, Kannen und Bechern sie laben,
ohne daß sie davon Rausch und Kopfweh haben,
ihnen Obst reichen, wie sie's begehren,
und Geflügel, welches sie gern verzehren,
auch die großäugigen Mädchen wie Perlen, in der Muschel verborgen,
als Lohn für ihr Streben und Sorgen.
Dort werden sie nicht verspottet noch beschuldigt;
mit dem Friedensgruß wird ihnen gehuldigt."

Diese sehr weltliche Sicht, die ein häufiges Argument anti-islamischer Polemik bildete, ist jedoch nicht die einzige Aussage, die Mohammed über das Paradies getroffen hat. An anderer Stelle des Korans, nämlich Sure 13, 22, verkündete der Prophet, daß die höchste Seligkeit, die dem Menschen beschert werden könne, darin bestünde, Gott schauen zu dürfen.
Es dürfte sicher sein, daß Mohammed an ein und dasselbe Paradies gedacht hat, als er es einerseits in weltlichen Bildern und andererseits in einer vergeistigten Schau charakterisierte. Diese Tatsache verweist auf die religionsgeschichtlich wichtige Beobachtung, daß für die *Wesenserfassung des Paradieses* seine Lokalisierung von untergeordneter Bedeutung ist, daß also nicht die an sich verlockende These aufgestellt werden kann, eine Vergeistigung der Vorstellungen vom Paradies sei mit seiner Verpflanzung aus irdischen in himmlische Bereiche verbunden.

Die Topographie des Paradieses

Tatsächlich ist eine Topographie des Paradieses, wenn sie überhaupt versucht wird, viel weniger eine Angelegenheit der religiösen Aussage als eine solche der Entdeckungsgeschichte. Das geht eindeutig daraus hervor, daß noch im Zeitalter der Entdeckungen die Mannschaften der großen Seefahrer geglaubt haben, die Vorhöfe des Paradieses erreichen zu können, und daß erst gegen Ende des 15. Jahrhunderts das Paradies als geographische Örtlichkeit auf den Weltkarten zusammen mit den vorher weißen Flecken unerforschter Gebiete verschwand[22].

Das Paradies als totaliter aliter

Diese Beobachtung besteht unabhängig von der Tatsache, daß daneben und schon früher das Jenseits in vergeistigter Sicht als ein *totaliter aliter* verstanden worden ist, das sich jeder räumlichen Erfassung entzieht. So wird in den Upanishaden, religionsphilosophischen Texten Altindiens, das Brahman, die dem Paradies vergleichbare Sphäre des Absoluten, in die die Seelen der Verstorbenen Eingang finden, in folgender Weise mit formenschönen Worten beschrieben[23]:

„Dort leuchtet nicht die Sonne, nicht Mond und Sterne
noch diese Blitze, geschweige irdisches Feuer. —
Ihm, dem Glänzenden, glänzt alles nach,
von seinem Glanze erglänzt diese ganze Welt."

---

[22] *A. Rein*, Die europäische Ausbreitung über die Erde, Potsdam 1931, 99. — *Lars-Ivar Ringbom*, Graltempel und Paradies, Stockholm 1951, 270.
[23] Kāthaka-Upanishad, 15; *P. Deussen*, Sechzig Upanishad's des Veda, Darmstadt [4]1963, 284; *Ders.*, Elemente der Metaphysik, Leipzig [4]1907, 271.

Das universale Eschaton

Jedoch sind auch mit diesem Text die religionsgeschichtlichen Jenseitsvorstellungen nicht erschöpfend erfaßt. Denn neben der Schau eines kontemporären Jenseits, wie sie hier vorliegt, steht die *universal-eschatologische Sicht*, die Erwartung nämlich der endzeitlichen Verwandlung der Welt in einen paradiesischen Zustand. Sie beruht auf einer irreversiblen, teleologischen Geschichtsschau, die einen einmaligen Ablauf irdischen Geschehens zwischen Schöpfung und Weltende beinhaltet.

Zarathustra ist unter den außerbiblischen Propheten der erste gewesen, der diese eschatologische Verklärung der gesamten Erde in einen Zustand verkündet hat, in dem sie vollkommen sein wird, „nicht alternd noch sterbend, nicht verwesend noch verfaulend, ewig lebend, ewig gedeihend"[24].

---

[24] Yasht 19, 89; *Geldner*, a. a. O. (Anm. 17), 45.

WOLFGANG BEINERT

Der Himmel ist das Ende aller Theologie

Die Botschaft vom Himmel ist anscheinend deswegen aus unserer Verkündigung fast verschwunden, weil unsere Vorstellungen vom Himmel keine Anziehungskraft mehr besitzen. Wir dürfen den Himmel nicht als etwas vom Menschen Verschiedenes begreifen, sondern vielmehr als seine Vollendung und Erfüllung. Für diesen Himmel lohnt es sich zu leben. (Redaktion)

1. Die Lehre vom Himmel ist der Ort, wo für viele die Seriosität der Theologie zu Ende ist

Der erste Merksatz in den alten Katechismen hieß: „Wir sind auf Erden, um Gott zu erkennen und zu lieben und im Dienste Gottes heilig und selig zu werden"[1] oder „einst ewig bei ihm zu leben"[2]. Der Leser lernte, daß dieses Ziel auch Himmel heiße; er bestehe, erfuhr er, „in der Anschauung Gottes, d. h. in der innigsten Vereinigung mit Gott mit ihrer ewigen Freude und Herrlichkeit (visio beatifica)"[3]. Etwas anschaulicher und ohne Latein formuliert der neuere Katechismus „Botschaft des Glaubens": „Himmel bedeutet: am Ziel des Lebens sein; Gott in seiner Herrlichkeit schauen dürfen; selig sein in der Geborgenheit bei Gott; in der Gemeinschaft mit all denen leben, die durch Jesus Christus das Heil erlangt haben"[4]. Als „Zustand vollendeter Glückseligkeit", als „ewige Gemeinschaft des Menschen mit Gott" schildert den Himmel auch der ganz neue deutsche Erwachsenen-Katechismus von 1985[5]. Das klingt sehr erhebend und froh. Aber nehmen wir es ernst? Wann haben wir das letzte Mal eine Predigt vom Himmel gehört bzw. gehalten? Möchten wir in den Himmel kommen — ich meine: möglichst bald, nicht, wenn es gar nicht mehr anders geht? Macht die Lehre vom Himmel so glücklich, wie sie es nach den Definitionen eigentlich sollte? Oder sind wir nicht doch heimlich überzeugt, der Himmel sei nur eine Projektion irdischer Utopien, wie schon Feuerbach gemeint hat? Hegen wir nicht jenen Verdacht, den Kant in die Worte kleidete: „Die Bewohner der andern Welt werden daher so vorgestellt, wie sie, nach Verschiedenheit ihres Wohnorts (dem Himmel oder der Hölle), entweder dasselbe Lied, ihr Halleluja, oder ewig dieselben Jammertöne anstimmen"[6]? Und kann sich ein Kind wirklich auf den Himmel freuen, wenn man dort nicht Fußballspielen oder Eisessen kann? Man lächle nicht: für Kinder ist das existentiell! Ist aber der Himmel keine oder nur eine langweilige Realität für den Christen, dann verfällt ihm der Realitätsbezug zu Gott, dann schrumpft die Möglichkeit umfassender Sinnfindung zusammen, dann verfehlt er damit seine Lebensaufgabe. Das wissen heute auch Politiker. Jürgen Eick, einer der Herausgeber der „Frankfurter Allgemeinen Zeitung", widmete in der Ausgabe vom 28. September 1985 den großen Leitartikel auf der ersten Seite dem Thema „Himmel zwischen zwei Welten".

Er wies auf die Schwierigkeiten des modernen Menschen hin: „Der Himmel der Pfarrer ist offenbar ein anderer als der der Astronomen. Aber wie kann ein Mensch mit einem solchen Zwiespalt leben? Soll er dem glauben, was er am Sonntag in der Kirche vernimmt? Soll er sich an das halten, was die Naturwissenschaftler an immer neuen, zum Teil geradezu aufwühlenden Fakten zutage fördern?" Je mehr wir von der ungeheuren Weite des

---

[1] *Großer Katechismus mit Abriß der Kirchengeschichte*, München 1948, 23.
[2] *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, Freiburg 1955, 6.
[3] *Großer Katechismus 88.*
[4] *A. Bauer-W. Plöger* (Hg.), Botschaft des Glaubens, Donauwörth-Essen 1979, 369.
[5] *Deutsche Bischofskonferenz* (Hg.), Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche, Bonn 1985, 420.
[6] *I. Kant*, Das Ende aller Dinge: Werke 9 (ed. W. Weischedel), Darmstadt 1975, 184.

Universums erfahren, um so weniger könne man sich den Himmel als „Ort" Gottes und der Seligen vorstellen. „Wissen Pfarrer Antworten auf solche Fragen", fährt der Leitartikler fort, „die gerade von jüngeren naturwissenschaftlich-technisch interessierten Leuten, die wie viele andere ihrer Jahrgangskameraden nach einer Sinngebung des Lebens suchen, gestellt werden?" Statt dessen politisierten die Theologen als dilettierende „Laien-Politiker im Talar". Der Artikel endet mit den Worten: „Viele junge Leute . . . würden schon die erkennbare, engagierte Bemühung um letzte Antworten eher honorieren als manchen Abstieg in die Niederungen der Alltagspolitik". Da hätte also die Verkündigung der Lehre vom Himmel politische Bedeutung. Werden die Theologen und Prediger dem gerecht? Aber sind diese nicht geneigt zurückzufragen: Kann man heute noch vom Himmel reden?

2. Die Lehre vom Himmel ist heute ans Ende ihrer Verständlichkeit gekommen

Ob man heute noch vom Himmel reden kann, entscheidet sich unter anderem auch daran, wie man bisher davon gesprochen hat. Selbst wenn die gegenwärtige Theologie inzwischen andere Paradigmen entwickelt hat, wirken die alten noch lange nach. Man sieht das daran, daß es offensichtlich nicht einmal ganz unter die Haut gedrungen ist, daß der astronomische und der theologische Begriff sich „himmelweit" voneinander unterscheiden. Das aber ist auch in den Handbüchern schon lange notiert worden.

Die alten Manualien der Dogmatik behandeln unser Thema naturgemäß gewöhnlich in der individuellen Eschatologie[7]. Sie widmen ihm viele Seiten: der Himmel spielt in ihrer Theologie ganz offensichtlich eine wichtige Rolle[8]. Was wissen sie zu berichten? Gewöhnlich untersuchen sie Existenz, Wesen und Eigenschaften des Himmels; manchmal schließt sich daran der Traktat "De sanctis"[9]. Das Interesse der Autoren richtet sich vor allem auf die Darstellung des Wesens, da ja auf Grund des reichen Materials der Glaubensquellen an der Existenz nicht zu zweifeln sei. Allerdings verführt es dazu, deren Begriffe zu wiederholen, ohne sich über Symbolgehalt und Bildwert tiefere Gedanken zu machen[10]. Ein farbiges Bild deutet sich an, das freilich kaum ausgemalt wird: die Kapitel über den Himmel zählen oft zu den trockensten der an sich schon trockenen Dogmatikbücher[11].

---

[7] Folgende Werke wurden ausgewertet:
J. Auer, „Siehe, ich mache alles neu". Der Glaube an die Vollendung der Welt, Regensburg 1984. *B. Bartmann*, Lehrbuch der Dogmatik. II. Bd.: Gnade, Kirche, Sakramente, Eschatologie, Freiburg ^{7}1929 m. Nachträgen ^{8}1932. *J. Brinktrine*, Die Lehre von den letzten Dingen, Paderborn 1963. *F. Diekamp-K. Jüssen*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas. III. Band, Münster $^{11/12}$1954. *J. H. Oswald*, Eschatologie, das ist die letzten Dinge, Paderborn ^{2}1869. *D. Palmieri*, Tractatus theologicus de Novissimis, Prato 1908. *M. Premm*, Katholische Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik. IV. Bd.: Gnade, Tugenden, Vollendung, Wien 1953. *M. J. Scheeben — L. Atzberger*, Handbuch der katholischen Dogmatik. Bd. IV/3, Freiburg 1903.

[8] Von den jeweiligen eschatologischen Traktaten entfallen auf das Thema *Himmel* bei Auer 10,8 %, Bartmann 15 %, Brinktrine 11 %, Diekamp-Jüssen 22 %, Palmieri 19 %, Premm 23,5 %, Scheeben-Atzberger 17 %. In den Anm. 40 genannten modernen Eschatologien sind folgende Relationen zu konstatieren: Bachl 4,5 %, Boff 8 %, Küng 3,7 %, Nocke 6 %, Ratzinger 1,7 %, Schmaus 8 %, van de Welle 4 %, Vorgrimler 0,9 %. — Die einzige greifbare Monographie ist *H. Häring*, Was bedeutet Himmel? (Theol. Meditationen 55), Zürich-Einsiedeln-Köln 1980. *Concilium* widmete dem Thema Heft 3/1979 (Conc (D) 15 (1979), 137—196). *J. Feiner—L. Vischer* (Hg.), Neues Glaubensbuch. Der gemeinsame christliche Glaube, Freiburg u. a. 1973 vermeidet in dem von *Chr. Schütz* stammenden Kapitel über die Eschatologie das Wort Himmel und setzt dafür *Vollendung* (526—544). Mysterium Salutis V, 779—890 (W. Breuning) redet von der *Parusie* Christi; *M. Schmaus* gibt dem Kapitel über den Himmel die Überschrift „Das endgültige Leben in der Liebe" (Anm. 40: S. 243). — Deutlich läßt sich also eine Zurückhaltung in der Behandlung des Themas in den heutigen Darstellungen beobachten. Allerdings ist für die älteren zu beachten, daß häufig noch andere Probleme mitbehandelt werden, wie etwa die Erkenntnismöglichkeit der visio beata oder die Probleme der Heiligenverehrung.

[9] *J. Brinktrine*, 132—140, *F. Diekamp — K. Jüssen* 490—497.

[10] Ein Beispiel dafür bietet *J. Auer* 80—99.

[11] So unterscheidet z. B. *Diekamp-Jüssen* pedantisch zwischen objektiver und subjektiver, ungeschaffener und geschaffener, natürlicher und übernatürlicher, unvollkommener und vollkommener, wesentlicher und akzidenteller Seligkeit (476). Die Weise derselben wird beschrieben als „ungeteilter Akt ohne Aufeinan-

Die Ursache dafür ist das Verständnis vom Wesen der Seligkeit. Sie liegt nach allen Autoren in der „Anschauung Gottes". Unter dem Einfluß von Augustinus und Pseudo-Dionysius wird sie ganz intellektualistisch verstanden und ängstlich alles ausgeschlossen, was nicht „Beschäftigung" der „geistigen Kräfte und Anlagen mit der Gottheit" ist[12]:

„Unsere Himmelsauffassung ist ganz und gar übernatürlich, ganz vom Geistigen her betont. Wer glaubt, die Freuden des Himmels bestünden in gutem Essen und ähnlich sinnlichen Genüssen, der gleicht einem Pferde, das am Hochzeitstage seines Herrn besonders gutes Heu auf dessen Tafel vermutet. Der Himmel ist nicht ein Ersatz der im Erdenleben vermißten sinnlichen Freuden. Er ist in seinem Wesentlichen etwas Geistiges: Teilnahme am Erkennen und an der Liebe Gottes"[13]. Darin zeigt sich geradezu das Proprium des Christentums. Mit dankbarem Schaudern empört sich Oswald: „Muhammed, der weiß in seinem Paradiese von nichts anderem, als von schattigen Hainen, blumigen Gärten, rieselnden Bächen, üppigen Tafeln, Gesang, Musik und Tanz; ja er entblödet sich nicht, die grassesten sinnlichen Geschlechtsgenüsse in einer Weise, welche man vor keuschen Ohren wiederzugeben billig Anstand nimmt, seinen sinnlich reizbaren Moslemin in Aussicht zu stellen"[14].

Zwar ist immer auch die Rede davon, daß Himmel Genuß der Liebe Gottes und somit Freude ist. Weil aber die Liebe aus dem Erkennen folgt, richtete sich das ganze Interesse der Theologen darauf. Dabei ergab sich das erkenntnistheoretische Problem der Möglichkeit unmittelbarer Gotteserkenntnis: „Die nähere Bestimmung des Erkenntnißactes der visio beatifica bildet eine der erhabensten und anziehendsten, aber auch der schwierigsten Aufgaben der Dogmatik"[15]. Naturgemäß münden dann die Traktate in lange und subtile philosophische Erörterungen darüber ein[16].

Neben dieser „substantiellen" Himmelsfreude kennen die Autoren noch „akzidentelle". Diese sind jedoch nicht sicher[17], verschwindend gering[18] und nebensächlich. Ausführlich verbreitet sich Scheeben-Atzberger über sie und unterscheidet — wiederum ganz intellektualistisch — verschiedene Möglichkeiten der Erkenntnis nicht-göttlicher Wesenheiten. Der Selige schaut Wahrheit und Tugenden, die sakramentalen Charaktere, Christus, Maria, Engel, Heilige und endlich die „Herrlichkeit der himmlischen Wohnung"[19].

Wenn der Himmel so ganz geistig ist, kommt man ihm jetzt schon nahe, wenn man sich aus allem Sinnlichen zurückzieht. Aus der Lehre vom Himmel folgt für die Erde eine rigorose Entweltlichung. „Denn die geschaffenen Dinge sind vergänglich und unsicher, Gott allein bleibt uns ewig"[20]. Wer also für den Himmel lebt, lebt gegen die Erde.

Aber widerstreitet das nicht schließlich doch der menschlichen Hoffnung? In eigentümlicher Dialektik wird darum der Himmel wieder reizvoll gemacht, indem er als überdimensionales irdisches Paradies geschildert wird, in dem auf fast nichts von dem verzichtet werden muß, was hier Freude gemacht hat. Unter der Hand wird er auf einmal „Besitz

---

anderfolge und Zuwachs" (485). In einem eigenen Paragraphen ist von den „übrigen Bestandteilen der Seligkeit" die Rede (486—490) als da sind „die himmlische Liebe" und der „freudvolle Genuß" sowie eine „mannigfache akzidentelle Seligkeit". Unterschieden werden „drei Klassen von Seligen" (490).

12 *J. H. Oswald* 39.

13 *M. Premm* 596.

14 *J. H. Oswald* 57.

15 *Scheeben-Atzberger* 863.

16 Bei D. Palmieri über fünf, bei Premm über vier Seiten!

17 *D. Palmieri* 173. „Haec ad essentialem beatitudinem non spectant, integrumque est Deo ea largiri cui vult, quin ulli faciat iniuriam, cui non debetur nisi visio Dei et gradus visionis respondens meritis heic acquisitis. Relinquendus est praeterea etiam in illo regno beatitudinis locus liberalitati divinae" (a. a. O. 182).

18 *M. Premm* 581.

19 *Scheeben-Atzberger* 875—877; vgl. *D. Palmieri* 173, 181 f; *M. Premm* 580—582; *Diekamp-Jüssen* 488—490.

20 *M. Premm* 569f.

und Genuß aller erdenklichen Güter"[21], „status omnium bonorum aggregatione perfectus"[22], „jener Zustand, in welchem der Mensch frei ist von jedem Leid und sich vollkommen glücklich fühlt"[23].

Der Katechismus von 1955 respondiert: Im Himmel sind die Menschen „frei von allem Übel und ganz glücklich"[24]. Er ist „Zustand vollendeter Glückseligkeit", erklärt der Erwachsenen-Katechismus 1985[25]. Und wenn Oswald versichert, im Himmel gebe es „Genossenschaft" mit den anderen Seligen und große Wiedersehensfreude wie auf Erden nach langer Trennung, fügt er hinzu: „Wir sind berechtigt, alles dies in vergrößertem Maßstab auf den Himmel zu übertragen"[26].

Umstritten und deswegen fast immer erörtert wird die Frage, ob der Himmel nur ein Zustand oder auch ein (physikalischer) Ort sei. Palmieri dekretiert streng: „Non licet definire quaestionem de loco beatitudinis"[27]. Bartmann lehnt kategorisch jede Jenseitstopographie ab, muß aber drei engbedruckte Seiten aufwenden, um das zu begründen[28]. Für Scheeben-Atzberger dagegen ist es „sententia communis" der Theologen und allgemeine Ansicht der Gläubigen, daß der Himmel „ein bestimmt abgegrenzter Ort (und zwar innerhalb der körperlichen Raumwelt)" ist[29]. Noch 1955 lernten die Kinder im Katechismus, der Himmel sei „ein Zustand oder Ort, in dem die Seligen Gott schauen. Wo dieser Himmel ist, hat Gott uns nicht geoffenbart"[30].
Niemand sollte sich wundern, daß der Himmel in Mißkredit geriet und die Dogmatiker dazu, die ihn solcherweise beschrieben.

Sie erschienen wie das kleine Harfenmädchen in Heines „Wintermärchen":

„Sie sang vom irdischen Jammertal,
Von Freuden, die bald zerronnen,
Vom Jenseits, wo die Seele schwelgt
Verklärt in ewigen Wonnen.
Sie sang das alte Entsagungslied,
Das Eiapopeia vom Himmel,
Womit man einlullt, wenn es greint,
Das Volk, den großen Lümmel."

Die einzig mögliche Reaktion schien dann sein zu können:

„Den Himmel überlassen wir
Den Engeln und den Spatzen".[31]

Er war allenfalls für Professoren und Mönche erstrebenswert. Das hatte freilich böse Folgen. Wir werden uns später noch damit befassen[32].
Nicht die letzte dieser Folgen liegt eben darin, daß trotz manchen Wandels die alten Vorstellungen nicht auszurotten sind. Auch der Erwachsenen-Katechismus gibt das Bild vom Himmel als Gottesschau nicht auf, selbst wenn er versucht, es zu modifizieren. Da-

---

[21] *Scheeben-Atzberger* 857.
[22] *D. Palmieri* 159 nach Boethius, de consol. phil. 3, pr. 2.
[23] *M. Premm* 562.
[24] *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands* 253.
[25] *Katholischer Erwachsenen-Katechismus* 420.
[26] *J. H. Oswald* 54.
[27] *D. Palmieri* 185. Bezüglich der Hölle dagegen hält er: „Probabile est locum tormentorum esse sub terra" (158 f).
[28] *B. Bartmann* 479—482.
[29] *Scheeben-Atzberger* 859; so auch *J. Brinktrine* 122 und *M. Premm* 595.
[30] *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands*, 255. Etwas vager, aber wohl sachlich ähnlich formuliert „Botschaft des Glaubens" (Anm. 4): Himmel sei „nicht zunächst ein Ort . . ., sondern vor allem ein Zustand" (369).
[31] *H. Heine*, Deutschland. Ein Wintermärchen (1844), Caput 1, Str. 6, 7, 12: *H. Heine*, Werke (Die Tempel-Klassiker), München o. J., 610 f.
[32] Unten Abschnitt 5.

mit bleibt die Problematik bestehen[33]. Auch M. Schmaus entgeht ihr nicht, selbst wenn er Gottesschau als „letzte menschliche Reife, die vollendete Humanität" interpretiert[34]. Hier wird ein entscheidender Ansatzpunkt für eine sachgerechte Theologie vom Himmel genannt, aber nicht wirksam. Sie wird eher noch verkompliziert, wenn Schmaus aus der These vom „Zwischenzustand" neben dem „Voll-Himmel" noch einen „Vor-Himmel" einführt[35].

Natürlich litt die Verkündigung darunter. Die Himmelspredigten waren selten — die gedruckten Predigtwerke nahmen das Thema kaum je auf. Dafür waren die Höllenpredigten um so häufiger. Sie mochten pädagogisch gut gemeint sein und sollten helfen, daß der Himmel nicht verfehlt werde. So taten die Prediger gern so, als ob Verdammnis das Normale, Seligkeit das Seltene, Außerordentliche sei. Nur durch rigorose Leistung, radikale Askese und eiserne Willenskraft schien sie erreichbar:

„Eins hab' ich mir vorgenommen:
in den Himmel muß ich kommen!"

prägten sich die Leser des Katechismus von 1955 „für mein Leben" ein[36]. Ob es sich aber lohnen würde? Der Theologenhimmel reizte nicht, allenfalls motivierte die Höllenangst zu einem christlichen Leben. Jedenfalls nahm der Glaube an den Himmel im Lauf der Jahre kontinuierlich ab[37].

3. Die Lehre vom Himmel ist nur das kleine Ende eines großen Ganzen

Haben auch die Theologen den Glauben an den Himmel schon verloren? Wenn man dem „Neuen Handbuch theologischer Grundbegriffe" trauen darf, gehört der Himmel nicht zu solchen Grundbegriffen. Es singt nur einen kurzen Abgesang: „Die kirchenoffizielle Beschreibung der Seligkeit als theoretisch-intellektuelles Schauen und Genießen der göttlichen Wesenheit können (sic!) den Sehnsüchten der Menschen nach Verwirklichung aller ihrer Möglichkeiten in unmittelbarer Nähe zu Gott nicht genügen"[38]. Das mag richtig sein, begnügen kann man sich damit nicht. Nicht nur das Christentum, auch alle anderen Weltreligionen kennen den Glauben an ein jenseitiges seliges Leben[39]. Das Bild vom Himmel gehört zu den Ursymbolen und Archetypen der Menschheit, auch heute noch. Die christliche Offenbarungsbotschaft wie die Erwartungshaltung der Menschen verlangen auf jeden Fall eine Darlegung dieses Glaubens, welche die Daten der Quellen wahrt und zugleich ihren Inhalt unter dem Horizont gegenwärtigen Seinsverständnisses aufschließt. Die heutige Theologie versucht sich dieser Herausforderung zu stellen[40].

---

[33] *Katholischer Erwachsenen-Katechismus* 421.
[34] *M. Schmaus* (Anm. 40) 253.
[35] A. a. O. 192—195, 243, 269 f.
[36] *Katholischer Katechismus der Bistümer Deutschlands* 255.
[37] Statistiken bei *J. Kerkhofs*, „Du lieber Himmel": Conc. (D) 15 (1979), 140 f.
[38] *H. Vorgrimler*, Eschatologie: *P. Eicher* (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 1, München 1984, 272. Sonst erscheint „Himmel" paradoxerweise nur noch, so weit feststellbar, unter dem Stichwort „Das Böse" (I, 127: *J. P. Jossua)* als „Rationalisierung des Mythos", den die Theodizee darstellt. In dem von H. Fries herausgegebenen „alten" HThG gab es zwar auch keine eigene Vox „Himmel", doch wurde sie sachlich an wenigstens acht Stellen (ausweislich des Registers) behandelt.
[39] Übersichten bieten folgende Werke: *S. Raguse* (Hg.), Was erwartet uns nach dem Tode? 24 Darstellungen von Religionen und Konfessionen (GTB Siebenstern 1069), Gütersloh 1983. *A. Th. Khoury—P. Hünermann* (Hg.), Weiterleben nach dem Tode? Die Antwort der Weltreligionen (Herderbücherei 1202), Freiburg 1985 (Besprechung in diesem Heft).
[40] Folgende Werke wurden untersucht: *V. Ayel*, Der Himmel: *F. Mußner u. a.*, Christus vor uns. Studien zur christlichen Eschatologie. (Theol. Brennpunkte 8/9), Bergen-Enkheim 1966, 38—48; *G. Bachl*, Die Zukunft nach dem Tod, Freiburg—Basel—Wien 1985; *H. Urs v. Balthasar*, Eschatologie im Umriß: ds., Pneu-

Als in der Mitte des 20. Jahrhunderts die Eschatologie aus ihrem Dornröschenschlaf erwachte, kam sie bald zur Einsicht, daß die „Letzten Dinge" weder „Dinge" noch „Letztes" (am Ende anhangsweise gerade auch noch zu Besprechendes) sind, sondern daß das damit Gemeinte eine Grunddimension christlichen Glaubens und somit auch christlicher Glaubensreflexion darstellt. Aus der Zukunftsspekulation wurde Gegenwartsreflexion. Ganz von selbst ergab sich, daß von der Eschatologie neues Licht auf alle anderen Themen des Glaubens fällt und umgekehrt eschatologische Aussagen von ihnen her erhellt werden. Ein fundamentales hermeneutisches Prinzip ergab sich: „Die Eschatologie meint den erlösten Menschen, wie er jetzt ist; von ihm aus weiß sie das Zukünftige als das selig Unbegreifliche, das in Freiheit (also in der Gefahr des Verlustes) anzunehmen ist; dieses Zukünftige, das in Bildern beschworen, aber nicht in Reportage schon jetzt vorgestellt werden kann, wird dem Menschen gesagt, weil er seine Gegenwart nur bestehen kann, wenn er sich in der Bewegung weiß auf seine Zukunft hin, die der unbegreifliche Gott in seinem eigenen Leben ist"[41]. Nun war auch eine Erneuerung der Lehre vom Himmel möglich. Sie wurde zu einer alle Bereiche der Theologie tangierenden und zugleich christlich existentiellen Perspektive[42].

Wenden wir uns zuerst der theologischen Dimension zu. Der Schluß eines Taufsymbols aus dem ausgehenden 7. Jahrhundert lautet: „Ich glaube an das Leben nach dem Tod und an das ewige Leben in der Herrlichkeit Christi. Das alles glaube ich in Gott"[43]. Etwa 50 Jahre früher bekennt das IV. Konzil von Toledo: „Wir werden von ihm (Christus) am Jüngsten Tage auferweckt in dem Fleisch, in dem wir jetzt leben und in der Form, in der eben dieser Herr auferstanden ist"[44]. In beiden Dokumenten wird die endgültige Bestimmung und Lebensgestalt des Menschen ausdrücklich in einen christologischen und theologischen, d. h. hier: auf Gott den Vater bezogenen Kontext gebracht. In der Gegenwart hat diese alten theologischen Zusammenhänge wohl am entschiedensten J. Ratzinger bewußtgemacht. Er schreibt: Himmel ist „die reine Darstellung dessen, was in der Begegnung mit Christus geschieht und in ihr grundlegend, seinen Wesenskomponenten nach, schon gegenwärtig ist". Der Himmel ist „primär eine personale Wirklichkeit, die

---

ma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410—455; *L. Boff*, Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode, Salzburg 1982; *W. Breuning*, Systematische Entfaltung der eschatologischen Aussagen: MySal 5, Zürich—Einsiedeln—Köln 1976, 779—890; *Concilium*, Der Himmel: Concilium 15 (1979), 137—196 (Heft 3); *G. Greshake*, Stärker als der Tod. Zukunft — Tod — Auferstehung — Himmel — Hölle — Fegefeuer. (Topos-Taschenbücher 50), Mainz 1976; *H. Häring*, Was bedeutet Himmel? (Theol. Meditationen 55), Zürich — Einsiedeln — Köln 1980; *H. Küng*, Ewiges Leben? München — Zürich 1982; *F.-J. Nocke*, Eschatologie (Leitfaden Theologie 6), Düsseldorf 1982; *J. Ratzinger*, Eschatologie — Tod und ewiges Leben. (KKD IX), Regensburg 1977; *L. Scheffczyk*, Leben — Tod — Vollendung: *K. Lehmann u. a.*, Vollendung des Lebens — Hoffnung auf Herrlichkeit, Mainz 1979, 59—81; *M. Schmaus*, Der Glaube der Kirche, VI/2: Gott der Vollender, St. Ottilien ²1982; *R. Schulte*, Über die Endherrlichkeit als endgültigen Sieg über den Tod: *N. A. Luyten* (Hg.), Tod — Preis des Lebens? (Grenzfragen 9), Freiburg—München 1980, 179—228; *A. R. van de Welle*, Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriß einer christlichen Eschatologie, Düsseldorf 1983; *H. Vorgrimler*, Hoffnung auf Vollendung. Aufriß der Eschatologie. (QD 90), Freiburg — Basel — Wien 1980.

41 *K. Rahner*, Eschatologie: SM I, 1188.

42 Diese Erkenntnis setzt bereits der vom *Deutschen Katecheten-Verein* herausgegebene „Grundriß des Glaubens. Katholischer Katechismus zum Unterrichtswerk Zielfelder ru", München 1980 in etwa in die religionspädagogische Praxis um: vom Himmel wird da gehandelt anläßlich des Vaterunsers (23 f), der Behandlung der Symbolumartikel „Aufgefahren in den Himmel" (92), vom Gericht (98) und vom „ewigen Leben" (127—130). Die Definitionen lauten: „Erfüllung aller Erwartung, Ziel aller Wünsche, Gemeinschaft mit Gott und untereinander . . . Bildwort für den beglückenden Lebensraum Gottes, den Jesus Christus den Menschen eröffnet" (24).

43 *DS* 29.

44 *DS* 485.

auf immer von ihrem geschichtlichen Ursprung im österlichen Geheimnis von Tod und Auferstehung geprägt bleibt"[45].

Diese Befreiung aus der theologischen Randexistenz in das Zentrum des Glaubens macht den Himmel sofort selbst zu einem zentralen theologischen Topos. Jesus Christus ist nicht nur die „Mitte" der Ewigkeit, sondern auch der Zeit. Er ist beides als der Mittler in jener universalen Geschichte des Heiles und der Versöhnung, die in der Schöpfung anhebt, im Alten Bund konkretisiert wird, im Faktum der Sünde zunächst ins Unheil abzugleiten scheint, dann aber durch ihn in den Neuen und ewigen Bund geborgen und durch seine Kirche den künftigen Generationen übermittelt wird, um endlich und endgültig Gott alles in allem sein zu lassen — und das ist der Himmel (1 Kor 15,28). Dann aber müssen wir folgern: Fällt der Himmel aus, bleibt die Schöpfungstat Gottes vergeblich, wird das Werk Christi zu nichts, die Existenz der Kirche unverständlich, versagt dem Menschen sich der Sinn des Seins. Der Theologe könnte sich dann nicht nur seine Eschatologie, sondern jede Reflexion schenken. Die Theologie hätte sich selber das Ende gegeben.

Wenn aber Christi Kreuz und Erhöhung die Geschichte irreversibel zur Geschichte des Heiles der Welt machen, dann eröffnen sie den Himmel. Dann muß vom Himmel reden, wer von Jesus Christus spricht. Das aber ist aller christlichen Theologie und Verkündigung bleibend aufgegeben.

4. Zu welchem Ende sich die Theologie mit dem Himmel befassen muß

Die Theologie ist für die Kirche und die Kirche ist für die Menschen da. So hat die Glaubensreflexion immer auch existentielle Perspektiven zu erschließen oder zu erweitern. Was den Himmel angeht, ist eher das letztere der Fall: dieser steht, wie angedeutet, schon im Blickpunkt des Menschen. Warum das so ist, kann H. Häring erläutern, der sagt, der Himmel sei Symbol für Größe und Grenze des Kosmos und deswegen auch Symbol für die Position des Menschen in diesem Kosmos und für die ihn zusammenhaltende Macht. Die Frage nach dem Himmel „veranschaulichte die Frage nach dem Menschen: Welches ist mein Platz, mein Wert, meine Freiheit in dieser übermächtigen und übergroßen, mich umschließenden Welt?"[46]. Diese Frage bleibt auch dann noch, wenn das Firmament sie nicht mehr illustrieren kann. Ernst Haeckel konnte im 19. Jahrhundert noch spotten, die Astronomen hätten Gott wohnungslos gemacht. Daraufhin wurden im 20. Jahrhundert unsere Wohnungen erst gottlos, dann sanken sie in Trümmer. Wir sind nun selber unbehaust gewordene „Zigeuner am Rande des Universums" „in totaler Verlassenheit"[47]. Dabei ist die Menschlichkeit unseres Menschseins aufs Spiel gesetzt worden. Wollen wir sie nicht verlieren, müssen wir neuerlich die Frage nach dem Himmel ins Gespräch bringen. Sie ist, so betrachtet, nur eine andere Form der Urfrage nach dem Sinn von Mensch und Geschichte, des Suchens nach Grund und Begründetheit von Hoffnung.

Die Theologie kann dazu ihren Teil beitragen, indem sie zwei Mißverständnisse korrigiert und gleichzeitig den positiven Gehalt des Glaubens an das ewige Leben bei Gott

---

[45] *J. Ratzinger* 190. Vgl. auch *M. Schmaus* 245—248; *W. Breuning* 784, 791 sowie „Grundriß des Glaubens" (Anm. 42), 24.

[46] *H. Häring* 78.

[47] *J. Monod*, Zufall und Notwendigkeit, München 1979, 151.

zu Gehör bringt. Das erste Mißverständnis ist die „Divinisierung des Himmels"[48], durch die er zur Hinterwelt geworden ist.
Wenn Jesus vom Himmel spricht, meint er nie das Behältnis der verstorbenen Gerechten, sondern eine gottbezogene Wirklichkeit. Himmel ist der eigentliche Bereich Gottes (Mt 5,16.45; 6,1.9), der uns als solcher noch nicht zugänglich ist, aber sich einmal für uns öffnen soll (Mt 5,12; 6,20; 19,21). Gleichwohl sind heute Himmel und Erde nicht völlig geschieden. Der Vater im Himmel umgibt schon jetzt alle Geschöpfe mit seiner Sorge und Güte — angefangen von den Vögeln des Himmels (Mt 6,26) bis zu den Ungerechten (Mt 5,45). Wenn man ihn bittet, dann schenkt er sich in seiner Güte schon hienieden (Mt 7,11). So ist der Himmel in etwa schon auf Erden da. Die Menschen freilich nehmen das, in ihren Egoismen gefangen, nicht wahr. Deswegen kommt der Menschensohn vom Himmel (Joh 3,13), um uns dessen Geheimnisse zu offenbaren (Mt 13,11). Er ist dazu ermächtigt, weil der Vater im Himmel sein Vater ist (Mt 12,50; 16,17; 18,19). In seiner Person verbinden sich Erde und Himmel, die durch der Menschen Schuld getrennt wurden. Seitdem ist zwar der Himmel noch lange nicht auf Erden, aber er ragt doch schon in diese Zeit herein: „Wer an den Sohn glaubt, *hat* das ewige Leben" (Joh 3,36; 5,24; 6,47). Das Wesen Gottes ist nach Johannes die Liebe; sie ist aufgeleuchtet in Jesus. Darum gilt: „Wir wissen, daß wir aus dem Tod in das Leben hinübergegangen *sind*, weil wir die Brüder *lieben*" (1 Joh 3,14)[49]. Der Bereich der Welt und der Bereich Gottes sind noch nicht deckungsgleich, aber auch nicht völlig voneinander ausgegrenzt. Himmel und Erde bleiben unterschieden, sind aber nicht geschieden; der Himmel ist „die innere relative Transzendenz der Schöpfung"[50]. Gott ist nicht wirklich wohnungslos und unsere Wohnungen sind nicht ganz gottlos. Wenn Gott die Geschichte zur Vollendung bringt, sagt das Buch der Offenbarung, dann kommt die Welt nicht zu Gott, sondern Gott geht ganz zur Welt: das himmlische Jerusalem steigt vom Himmel zur Erde (Offb 21,2). Die alten Theologen haben darum immer darauf hingewiesen, daß zwischen Gnade und Himmel nur ein quantitativer, kein qualitativer Unterschied besteht[51]. In beiden Wirklichkeiten ist Gott uns nahe, haben wir die Gemeinschaft Gottes. Vom Himmel darf man darum nicht nur futurisch, sondern muß je auch präsentisch reden. Die biblischen Bilder vom „neuen Himmel" und der „neuen Erde" meinen nicht eine andere, jetzt noch nicht existente Wirklichkeit, sondern die Verwandlung der gegenwärtigen Schöpfung, „die ohne Aufhebung der Geschöpflichkeit und ihrer Grenzen an der Unbegrenztheit Gottes teilgeben wird"[52].
Das zweite Mißverständnis ist der Verdacht, der Himmel sei nur für Professoren und Klosterleute schön: er sei rein geistige Gottesschau. Es ist richtig, daß die Heilige Schrift öfters Himmel als Schauen Gottes beschreibt[53]. Sie meint damit mitnichten einen bloß erkenntnistheoretischen Prozeß. Die Termini des Sehens und Erkennens dienen ihr vielmehr als Symbole für die personale Liebe bis hin zur ehelichen Begegnung (vgl. Lk 1,34). Das Schauen Gottes ist also ein Innewerden, eine das Innerste berührende Einigung. „Der Himmel ist vollendete Liebe und Kommunikation"[54]. Er ist die Erfüllung der Lie-

---

[48] *J. Moltmann*, Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre, München 1985, 177—183.
[49] Das Präsens ist zu beachten! Umgekehrt gilt für Johannes auch, daß den Himmel schon jetzt verspielt hat, wer jetzt nicht glaubt und nicht liebt: Joh 3,14; 12,31; 1 Joh 3,14.
[50] *J. Moltmann* a. a. O. (Anm. 48), 183.
[51] Vgl. *R. van de Welle* 241; *G. Greshake* 78.
[52] *H. Urs v. Balthasar* 425.
[53] Z. B. Mt 5,8; 1 Kor 13,12; 1 Joh 3,2.
[54] *G. Greshake* 77.

be, die die Beziehung Gottes zur Welt seit je geprägt hat. Sie wird nun abstrichlos erwidert: Gott und Menschen werden eins, ohne sich doch aneinander zu verlieren. Die Bibel verwendet zur Beschreibung Ausdrücke der Teilhabe und Gemeinschaft: Himmel ist „Teilhabe an der Freude" Gottes (Mt 25,21), „Sein bei" Christus und Gott (vgl. Joh 14,3) „Einssein" mit Gott (Joh 17,21—23), Teilhabe an seiner Herrschaft (1 Kor 6,2), Wandeln in seiner Herrlichkeit (Offb 21,24). Die alte Theologie hatte recht, wenn sie in Gott die wesentliche Erfüllung sah, die Himmel ist. Weil er aber der Schöpfer ist und weil der Bund Gottes mit den Menschen ewig ist, kann die Einigung mit Gott nur so gedacht werden, daß sie in einem auch Einigung mit allen Geschöpfen und liebendes Innewerden der personalen Existenzen ist. Nach Jesu Gerichtsrede entscheidet sich unser ewiges Schicksal an der Nächstenliebe, weil sie die gültige Form von Gottes- und Christusliebe ist (Mt 25,31—46). Die Menschenliebe ist somit sowohl der Anfang des Himmels wie auch dessen Verewigung. Wo die Güte und die Liebe ist, da ist Gott. Und wo Gott ist, da ist der Himmel.

Weil der Himmel zugleich die verwandelnde Vollendung der Erde ist, braucht, wer in den Himmel will, die Erde nicht zu lassen. Nur eines muß er tun: er muß alles daransetzen, damit durch seine Liebe der Bereich Gottes auf dieser Erde wachse. Er muß sich, anders ausgedrückt, in die Nachfolge dessen stellen lassen, der der Mittler zwischen Gott und den Menschen ist. Der Himmel entfremdet nicht der Erde, sondern verhilft zur richtigen Treue zu ihr. Der Himmel als Vollendung der Geschichte bedeutet darum nicht, sie im Stich zu lassen, sondern sie ganz zu gewinnen[55]. Deswegen ist er das Ende aller Theologie.

5. Die Theologie hat noch ein gutes Ende zum Himmel

Wie aber wird der Glaube durch die Theologie vom Himmel neu belebt? Das kann sicher nicht rasch vonstatten gehen. Die Schwierigkeiten, die wir zur Kenntnis nehmen mußten, sind zu groß. Eine beträchtliche Wegstrecke liegt vor ihr. In welcher Richtung sie verläuft, mag mit ein paar Hinweisen angedeutet sein.

„Die Hoffnung auf den Himmel muß geerdet bleiben, wenn sie menschlich bleiben soll"[56] — das legen nicht nur das Wesen des Himmels, sondern auch die Bilder der Schrift nahe. Es sind ihrer viele: der Himmel ist der Ort vollendeten Friedens und vollkommener Leidlosigkeit (Offb 7,16 f; 21,4 f), Ruhe (Hebr 4,3.9.11), Königreich (Mt 5,3. 10; 6,33; 13,43 u. ö.), Stadt (Hebr 12,22; Offb 21,10 — 22,5), ewiges Leben und Heil (Mt 7,14; 19,25; Joh 6,55 u. ö.), Freude und Frohlocken (Mt 25,21; Joh 16,22; 1 Petr 1,8; Jud 24; Offb 19,7), Erbschaft und Lohn (Eph 1,18; Mt 5,12 u. ö.), Siegespreis (1 Kor 9,24 f), königliches Hochzeitsmahl (Mt 22,2—14; Lk 22,29 f; Offb 19,7). Diese Aufreihung ist nicht vollständig. Nicht alle diese Bilder können für jeden aufgeschlossen werden; es wird danach zu suchen sein, welche für welchen Adressaten der Verkündigung besonders hilfreich sind. Eines ist ihnen gemeinsam: sie suchen den Himmel zu illustrieren durch irdische Wirklichkeiten. Ein Grund ist darin zu suchen, daß uns keine andere Sprache für die Herrlichkeit Gottes zur Verfügung steht. Aber er erklärt nicht alles. Wenn der Himmel schon in die Erde ragt, muß man das spüren können. Es kann nicht

---

[55] Man kann darum theologisch richtig und verständlich, wie es der große Religionspädagoge K. Tilmann zu tun pflegte, den Kindern antworten: „Das, was schön ist am Fußballspielen und am Eisschlecken, das gibt es auch im Himmel".

[56] *H. Küng* 253.

nur die Wirklichkeit des Karfreitags geben, die sich unübersehbar aufdrängt. Es muß auch „der Anbruch der Morgenröte" von Ostern zu erspähen sein, auch wenn das nicht gleicherweise augenscheinlich wird. Für die Theologie vom Himmel bedeutet das: sie muß die Erfahrungswerte der biblischen Bilder mit den Erfahrungen der Menschen konfrontieren.

Eine solche Erfahrung ist die Sehnsucht nach dem *Frieden.* Die Theologie muß vermitteln, daß der Himmel der Friede ist, den die Welt zwar nicht geben, dessen sie aber nicht entraten kann. Eine andere Erfahrung weiß, daß wir alle Kräfte einsetzen müssen, um Gerechtigkeit und Freiheit in einer Welt der Bosheit und Unterdrückung durchzusetzen. Die Theologie könnte zur Einsicht verhelfen, daß Gottesliebe zum *Sieg* des Guten, das hier beginnt, führt. Eine weitere Erfahrung ist das Streben nach Selbstverwirklichung des Menschen, das aber nie zum Ziel zu kommen scheint. Die Theologie könnte sagen, daß sie dieses Ziel meint, wenn vom *ewigen Leben* die Rede ist; das bedeutet nicht unvorstellbar lange Existenz, sondern währende Erfüllung des Menschen. Zu den prägenden Erlebnissen zählen Mahl und Austausch von Liebe. Die Theologie hätte zu zeigen, daß im Bild vom himmlischen *Hochzeitsmahl* die abstrichlose Verwirklichung von Begegnung und Einssein in Gott, mit Gott und seiner Schöpfung angedeutet ist. Und indem sie in alledem auch sagt, daß sie mit diesen Symbolen mehr offenlassen muß als sagen kann, markiert sie unübersehbar, daß der Himmel das selige Geheimnis bleibt. Es ist freilich nicht ganz verhüllt: „Jetzt sind wir Kinder Gottes". Es ist aber noch lange nicht zugänglich: „Was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen, daß wir ihm ähnlich sein werden, wenn er offenbar wird; dann werden wir ihn sehen, wie er ist" (1 Joh 3,2). Das ist alles, was zu sagen ist, aber ist es nicht, ernstgenommen, ungeheuer viel? Der Himmel ist das beglückende Ende aller Theologie!

6. Der Himmel ist das Ende, das stets vor der Theologie liegt

Der Titelsatz dieser kleinen Abhandlung hat sich als recht fruchtbar erwiesen. An ihrem Ende sei noch an die gemeingermanische Grundbedeutung dieses Wortes erinnert: Ende ist das, was vor einem liegt[57]. In ihr schauen wir das Mark des Satzes. Wenn es keinen Himmel gibt, ist das Leben hoffnungslos, die Theologie sinnlos, die Verkündigung wirkungslos. Denn in uns lebt unzerstörbar und unauslöschlich das Verlangen nach dem, was *Himmel* meint und was man doch nicht artikulieren kann. Wir suchen Gott, ob wir das nun sagen, sagen wollen, sagen können oder nicht. Das Verlangen nach ihm übersteigt alle Bilder — gerade dann, wenn wir allen Grund haben, an der Welt zu verzweifeln. In dieser Situation fand ein Dichter zu diesen Versen: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nicht nach Himmel und Erde. Wenn mir gleich Leib und Seele verschmachtet, so bist du doch, Gott, allzeit meines Herzens Trost und mein Teil" (Ps 73,24—26)[58]. Der Psalmensänger konnte so sprechen, weil er an die ewige Vollendung geglaubt hat. Daß es sie gibt, ist Inhalt der biblischen Botschaft: „Das ist meine Freude, daß ich mich zu Gott halte und meine Zuversicht setze auf Gott den Herrn, daß ich verkündige all sein Tun" (Ps 73,28).

Die Zuversicht beruht auf der Verheißung des Himmels als der erahnten neuen Welt, „in der Gott selbst die große Neuigkeit ist"[59]. Sie zu vermelden, ist das Ende aller Theo-

---

[57] *Der Große Duden* 7 Etymologie. Herkunftswörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim 1963, 137.

[58] Der Psalm wird nach der revidierten Luther-Übersetzung von 1985 zitiert. Die Einheitsübersetzung liest V. 25: „Was habe ich im Himmel außer dir?". Der Luthertext transzendiert in glücklicher Weise die kosmologischen Vorstellungen.

[59] *L. Boff* 69.

logie und darum liegt ihr Ende ihr um ein Unendliches voraus. Gott bleibt der Unermeßliche und Unbegreifliche, dessen Unermeßlichkeit und Unbegreiflichkeit unser Glück ist. Es ist das Glück, so sagten die Kirchenväter, des letzten, des achten Tages, der keinen Abend mehr hat, wie die sieben Tage der Schöpfung am Anfang. „Da werden wir feiern und schauen, schauen und lieben, lieben und preisen. Siehe, das wird das Endziel ohne Ende sein. Denn was ist andres unser Ziel, als zu dem Reiche hinzugelangen, das kein Ende hat?"[60]

[60] *Augustinus*, de civ. Dei 22,30 (Übersetzung: C. J. Perl, Augustinus, Der Gottesstaat III, Salzburg o. J., 581).

HANS URS VON BALTHASAR

Was dürfen wir hoffen?

Reihe *Kriterien* 75, 128 Seiten, broschiert,
DM 19.—/Fr. 17.—
ISBN 3 265 10304 8

Die Frage nach der Reichweite der theologischen Hoffnung hat in der Kirchengeschichte sehr verschiedene Antworten erhalten, da die Aussagen des Neuen Testaments uns vor die Unmöglichkeit stellen, das Endgericht Jesu nach irgendeiner Richtung vorwegzunehmen: ernsthafteste Drohung vor möglichem Verlorengehen Einzelner steht neben Aussagen, die ein Überwiegen der göttlichen Gnade über die Schuld der Menschheit versichern. Ist uns jede Vorwegnahme des Ausgangs des Gerichts verwehrt, so bleibt die Frage, ob christlich eine (auf Gewißheit verzichtende) offenlassende Hoffnung für das Heil aller Menschen gestattet ist. Diese Hoffnung scheint dem Verfasser erlaubt, was er in sorgfältigen Abwägungen erweisen zu können meint. Er antwortet damit auf die gegenteilige Ansicht, die das ewige Verlorengehen einer bestimmten Anzahl Menschen für christlich erwiesen hält.

Johannes Verlag Einsiedeln

BERNHARD VON CLAIRVAUX

Was ein Papst erwägen muß

(De consideratione)

Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar
Reihe *Christliche Meister* 26
162 Seiten, broschiert, DM 28.—/Fr. 25.—
ISBN 3 265 10300 5

Dieser letzte Traktat des Heiligen (1149—1153 kurz vor seinem Tod) ist eine Mahnschrift an Papst Eugen III., seinen einstigen Schüler, worin er ihm zeigt, wie vielerlei er in seinem Amt zu erwägen habe: nicht nur sich selbst, nicht nur seine Kurie und seinen Hausstand, nicht nur die so schwer zu zähmenden Römer, sondern darüber hinaus die Beziehungen zum Staat, die Sorge für die Ungläubigen, die Schismatiker, die ganze Menschheit. Bernhard führt eine harte Sprache; er enthüllt die eingerissenen Mißbräuche, illustriert sie mit Beispielen, warnt den Papst davor, den Gefahren der Macht, der Schmeichler und Intriganten zu erliegen. Er trauert über den Mißerfolg des zweiten Kreuzzugs, den er zu predigen hatte. Manches vom Ausgeführten mag überholt sein, die Mahnung zur «consideratio», zur steten Reform der Kirche und zur Betrachtung Gottes, womit das Buch schließt, ist es nicht. Viele Päpste lasen und betrachteten es.

Johannes Verlag Einsiedeln

KARL MATTHÄUS WOSCHITZ

Ersehntes und erschlossenes Leben

Skizze zum biblischen Thema „Ewiges Leben"

Aus gründlicher Kenntnis der Urgeschichte, der griechischen Philosophie und der biblischen Exegese beleuchtet der Verfasser die Frage nach dem Tod und dem Leben danach. Wer sich der Mühe dieser anspruchsvollen Lektüre unterzieht, wird wertvolle und überraschende Einblicke in die Aussagen biblischer Texte gewinnen. (Redaktion)

1. Außerbiblische Fragen und Entwürfe

Zu den großen, rätselvollen Urerfahrungen des Menschen gehört die unausweichliche und unerbittliche Wirklichkeit des Todes. In allen großen literarischen Schöpfungen spiegeln sich die Erfahrungen des menschlichen Lebens als Leben auf Zeit, das der Tod beendet. Ist es mit diesem abgeschlossen? Kann die Zeit übersprungen werden? Ist der Tod überwindbar? Findet das Leben erst durch den Tod seine eigentliche Erfüllung in einem Jenseits der Zeit, in der „Ewigkeit"? Mit diesen Fragen kommt der Mensch selbst zur Sprache in seinen Sehnsüchten, Hoffnungen, Ängsten und Wünschen.[1] Er ist sich selbst zum Problem (pro-blema, Vor-Wurf), dem er sich stellen muß, und das er in „symbolischen Formen" zu objektivieren, zu erklären und zu verstehen sucht.
An der „metaphysischen" Achse des Niltales, im Alten Ägypten, suchte der Mensch am Menschen das Unbekannte zu erschauen und wußte sich im Jenseits vom lebenschaffenden Re angeleuchtet.

Mit seinen (magischen) Bildwerken — gehauen aus dem Stein der Ewigkeit — und dem Kult stellte er sich dem Tod entgegen und suchte so das Weiterleben sicherzustellen. „Möchtest du für die Ewigkeit trinken können, gewandt gen Theben, das du erwähltest . . .", heißt es auf einer Alabasterschale aus Tutenchamuns Grab. Die Intensität einer ganzen Zivilisation kommt hier vom Tode her und gibt dem Leben seine Intensität. Am Mythos des Osiris[2], dessen Tod und Leben für die Religion des Alten Ägypten als Präzedenzfall galt, entzündete sich die Hoffnung auf ein Leben im Jenseits. Symbolisch ist die Hautfarbe des Osiris: entweder weiß wie die Binden der Mumien, oder schwarz als Hinweis auf die Welt des Todes, oder aber grün zum Zeichen der Auferstehung. Die Hieroglyphe der unvergänglichen Lebenskraft, das Anch-Zeichen, bedeutet „Leben" und weist auf das göttliche, d. h. das ewige Leben hin. Es ist Attribut der Götter, die diese Lebensschleife dem König reichen.

Der Tod ist aber auch für das „Zweistromland" das große „Warum", vor dem der Held der Frühzeit, *Gilgameš*, steht,[3] der das Lebenskraut sucht, aber das Rätsel des Todes hinnehmen muß.

In der 10. Tafel des Werkes spricht die Schenkin der Götter, *Siduri:*

> *„Gilgameš*, wohin läufst du?
> Das Leben, das du suchst, wirst du nicht finden.
> Als die Götter die Menschheit schufen,

---

[1] Vgl. *F. Wiplinger*, Todeserfahrung als Selbsterfahrung, in: Wort und Wahrheit 25 (1970) 387—401. *P. L. Landsberg*, Die Erfahrung des Todes, Frankfurt/Main 1973. *A. Halm*, Einstellung zum Tod und ihre soziale Bedingtheit, Stuttgart 1968. *J. Pieper*, Tod und Unsterblichkeit, München 1968. *H. Holz*, Angst und Beständigkeit, in: Phil. Jahrb. 76 (1968) 141—163.

[2] Vgl. *H. Kees*, Der Götterglaube im Alten Ägypten, Berlin ^{2}1956. *Ders.*, Totenglaube und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter. Berlin ^{2}1956. *E. Otto*, Altägyptische Zeitvorstellungen und Zeitbegriffe (Die Welt als Geschichte 14. 1954. 135—148).

[3] Vgl. *F. M. Th. de Liagre Böhl*, Das Problem ewigen Lebens im Zyklus und Epos des Gilgamesch, in: Das Gilgamesch-Epos. Wege der Forschung, Bd. CCXV (Hg. K. Oberhuber), Darmstadt 1977, 237—275.

haben sie den Menschen den Tod zugeteilt
und das Leben für sich behalten" (X, 3,1—4).

Gilgameš fragt *Siduri* nach dem Weg zu *Ut-Napištim*, dem „der die Lebenskraft fand" (vgl. Gilg. XI, 198), aber er bekommt zur Antwort, daß auf diesem Weg sonst niemand außer *Šamaš*, der Sonnengott, gegangen sei. In diesem Hymnus der Freundschaft und der vom Todesgedanken durchzogenen Tragödie menschlicher Existenz und Lebensunsicherheit ist das Streben nach Unsterblichkeit mit dem Motiv des Verlangens nach ewiger Jugend zum Ausdruck gebracht.[4]

In anderen Mythen wird das Grundphänomen des Menschseins, Leben und Tod, in seiner Komplementarität erfaßt wie z. B. im Epos vom Kriegs- und Pestgott *Erra* oder im Mythos vom Gange *Inannas/Ištars*,[5] der Herrin des Lebens in die Unterwelt zu *Ereškigal*, der Herrin des Todes, die das „Lebenswasser" besitzt, das der „toten" *Ištar* neues Leben zu geben vermag. Tod und Leben sind Geschwister, sind letzte Realitäten, symbolisiert in *Ištar*, dem Leben „oben", wovon der Tod ein Teil ist, und *Ereškigal*, dem Tode „unten", der das Leben bei sich hat. Dieser Mythos der komplementären Gegensätze klingt aus mit der Sehnsucht, daß jenseits von beiden etwas sei, das wie ein neues, endgültiges Leben ist: daß ein Tag sei, an welchem die Toten wiederkommen, um „Weihrauch zu riechen", dem Symbol des Lebens, des unvergänglichen Lebens, des Lebens, das „die Götter für sich behalten haben" (Gilg. X, 3,4) und allen Menschen zuteil werden möge.[6]

Wieder anders sieht es der Mythos Griechenlands[7] und sein frühes philosophisches Denken, wonach im ersteren das Leben des Menschen als Partizipation an dem ewigen Zyklus des Naturgeschehens gesehen wird mit der Idee der ewigen Wiederkehr des Immer-Selben in Begrenztheit (Immer-*Dasselbe*) und Unendlichkeit (*Immer*-Dasselbe) in einem. Der mythische Mensch weiß sich in diesem Rhythmus verfügt, in Trost und Tragik zugleich.

In dem ersten direkten Zeugnis des abendländischen Denkens und zugleich dem Beginn der profanen Literatur, in dem Spruch *Anaximanders*, wird die Zeit nicht nur als naturhaft-kosmologische und daher als schicksalhaft-notwendige Verfallenheit begriffen, vielmehr als Richter und somit im ethischen Sinne: „Woraus aber das Werden ist den seienden Dingen, in das hinein geschieht auch ihr Vergehen nach der Schuldigkeit, denn sie zahlen einander gerechte Strafe und Buße . . . nach der Zeit Ordnung" (Frg. B 1, Ü: nach Diels-Kranz). Alles Werden und Vergehen vollzieht sich nach diesem „Recht", jenem alles durchwaltenden Gesetz des Kosmos.[8] Das Werden und Vergehen wird im Verhältnis von Schuld und Sühne versinnbildlicht: Der Seinsanspruch des Seienden, mit dem es anderem Seienden entgegentritt und es verdrängt, wird als Ungerechtigkeit, als Schuld gegenüber dem Sein, bestimmt, für die mit dem Vergehen bezahlt werden muß.[9] Vom griechischen Menschen wird die Zeit als eine das Leben unausweichlich bestimmende Macht und Größe erfahren, die „in ihrem Lauf . . . endlose Nächte und Tage gebiert" (*Sophokles*, Oed.Col. 617f) und mit ihrer „Allgewalt" alles, außer den Göttern, stürzt (*Sophokles*, Oed.Col. 609). Einen Weg, die Fesseln der „Allverderberin" Zeit zu sprengen und ein den Tod überschreitendes Sein zu erlangen, wird er im Nachruhm suchen.

Die Wende hin zur Frage nach dem Wesen des Menschen und seiner Verwirklichung wird besonders bei *Platon* akut. Gibt es einen Weg aus dem Eingebundensein in den ewigen Kreislauf der Zeit, aus der Zeitverfallenheit heraus? In einem seiner letzten Dialoge, dem *Timaios* —in Raffaels „Schule von Athen" hält ihn *Platon* den Ethika des *Aristoteles* entgegen — wird sie als fließendes Abbild der bleibenden Gestalt des Kosmos bestimmt (Tim 37 d).[10] Dieser ist ihr immerseiendes Vorbild, ihr in Zahlen einhergehendes (und insofern selbst) ewiges Bild (αἰώνιον εἴκονα).[11] Alles Werden ist nur verstehbar in der „in einem bleibenden Ewigkeit" des wahren

---

[4] Vgl. *S. N. Kramer*, Gilgamesh and the Land of the Living, in: JCS 1 (1947) 3—46.

[5] *M. Hutter*, Altorientalische Vorstellungen von der Unterwelt. Literar- und religionsgeschichtliche Überlegungen zu „Nergal und Ereškigal". Orbis Bibl. et Orient. 63, Freiburg/Schw — Göttingen 1985.

[6] Zu den Fragen vgl.: *Th. Jacobsen*, The Treasures of Darkness. A History of Mesopotamian Religion, New Haven/London 1976, 62ff. *Ders.*, Death in Ancient Mesopotamia, in: Alster 1980, 19—24.

[7] *P. Saintyves*, Les notions de temps d'éternité dans la magie et la religion, in: RHR 79 (1919) 75—104.

[8] Vgl. *E. Wolf*, Der Ursprung des abendländischen Rechtsgedankens bei Anaximander und Heraklit. Symposion I, 1948. *Ders.*, Dike bei Anaximander und Parmenides. Lexis II, 1949. *M. Heidegger*, Der Spruch des Anaximander. In: Holzwege, Frankfurt/Main 1950. *Ch. H. Kahn*, Anaximander, 1960. *C. J Classen*, Anaximander, in: Hermes (1962) 159—172.

[9] *W. Jäger*, Paideia I, 216ff. *Ders.*, Die Theologie der frühen griechischen Denker, 1953.

[10] Sie wurde „zu einem in Zahlen fortschreitenden unvergänglichen Bilde der in dem Einen verharrenden Unendlichkeit" (Tim 37 d).

[11] *J. Stenzel*, Zahl und Gestalt bei Plato und Aristoteles, 1924.

Seins, deren „abzählbar wandelndes, ewiges Abbild" die Zeit ist. Als Aion ist sie eine transzendente und qualifizierende Macht über die Zeit; dieser Aion umgreift die fließende Zeit und koexistiert ihr.[12] „Ewigkeit" ist primär als Qualitätsbegriff aufgefaßt und die unbegrenzte Erstreckung in der Zeit als sekundärer Ausdruck qualitativer Unendlichkeit begriffen.[13]

Aber die Zeit wird von *Aristoteles* „als etwas viel Geringeres als der Raum gewertet . . . Diese Geringschätzung der Zeit . . . erzählt uns mehr von dem Unterschied zwischen griechischer und hebräischer Zeitauffassung als alle Versuche, die griechische Zeitvorstellung philosophisch zu verstehen. Aus diesem Grunde wird auch alles, was *nur* dem Raum angehört, z. B. die Geometrie, so hoch geschätzt, und deshalb müssen sich die Griechen Gott und die göttliche Welt als aller Zeit, Vergänglichkeit und sogar Veränderung enthoben vorstellen, weil Zeit, Veränderung und Vergänglichkeit synonyme Wörter sind."[14]

Auch im zyklischen Zeitgefühl — z. B. im Seelenwanderungsmythos der *Pythagoräer* und der orphischen *Mysterien* wie der Geschichtskonzeption von *Herodot* und *Thukydides* bis zu *Polybios* — ist durch die Sehnsucht nach dem Unvergänglichen der Gegensatz von Zeit und Ewigkeit aufgetan. Das mythologische Gewicht wird noch verstärkt durch die persische Vorstellung vom „Zerwan akaran",[15] der „nicht-entstandenen Zeit", die als höchste Weltpotenz Einheit und Sinnhaftigkeit des Weltganzen garantiert, sowie durch die Äonenspekulationen der spätjüdischen Apokalyptik (vgl. äthHen. 48,7; 71,15; slavHen. u. ö.).[16]

2. *Der biblische Horizont*

Auf dem Hintergrund der außerbiblischen Fragen und Entwürfe richtet sich nun unser Augenmerk auf das Selbstverständnis des Menschen der Bibel. Wie erfährt er sein Eingebundensein in Natur und Geschichte? Welche Hoffnung über den Tod hinaus ist mit seinem Glauben verbunden? Was bedeutet „ewiges Leben"?

Der Grund des biblischen Glaubens und die Mitte seines sakralen Schrifttums ist die Selbstbezeugung Gottes, die mit dem *„Ich bin"* anhebt und für griechisches Denken „undenkbar" ist. Das philosophische Fragen von Hellas (wie das jeder anderen Philosophie) geht von der Existenz der Welt aus und fragt nach ihrem Existenzgrund. Für den Platonismus partizipiert das Seiende am Urgrund, der außerweltlich, geistig und gut ist. In der biblischen Glaubenstradition aber wird Gott nicht im Rückschluß aus dem Kosmos, sondern in der Geschichte erfahren. Jahwe ist nicht eine denknotwendige Prämisse des Geschehens, sondern die voraussetzungslose Wirklichkeit, die frei und souverän in der Geschichte handelt. Er offenbart sich mit dem *„Ich bin"* (vgl. die Formel ani hu; LXX: ἐγώ εἰμι) betont und exklusiv als der alleinige Herr der Geschichte (z. B. Jes 51,12; 43,11; Ex 20,2). Sein Wirken selbst geschieht in der Zeit und mittels der Geschichte (vgl. die Formel „Tag des Herrn [Jahwes]"). In ihr erschließt er sich durch sein gnädiges Führen und Walten und erschließt in einem damit sein Wesen. Nach *Aristoteles* kann der „unbewegte Beweger", Inbegriff der Weltordnung, nicht geschichtlich kontingent handeln und das Geringere lieben, denn das Geringere lieben hieße unvollkommen sein. Der Gott der Offenbarung hingegen erweist sich als der in Freiheit Liebende, der in seinem Handeln die Humanität des Menschen und sein Heil will. Auch kehrt die Welt nicht kreislaufartig in sich zurück, sondern ist auf das von ihm gesetzte Ziel ausgerichtet, das er, der ewige,

---

[12] *Aristoteles*, De coel. 1, 9, 279.

[13] Vgl. *H. Barth*, Die Seele in der Philosophie Platos, Tübingen 1921. *G. Nebel*, Platon und die Unsterblichkeit der Seele. In: Griechischer Ursprung, 111—219.

[14] *Th. Bomann*, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952, 109.

[15] Vgl. *R. Ch. Zaehner*, Zurvan. A Zoroastrian Dilemma, Oxford 1955. *H. Lommel*, Die Religion Zarathustras, 1930.

[16] *G. Hölscher*, Problèmes de la litterature apocalyptique juive, in: RHPhR 9 (1929) 101—114. *J. M. Schmidt*, Die jüdische Apokalyptik. Die Geschichte ihrer Erforschung von den Anfängen bis zu den Textfunden von Qumran. Neukirchen-Vluyn 1969, 135 ff.

d. h. „dauerhafte Gott" (vgl. Ex 15,18; Ps 90,1; Jes 40,28; Dan 12,7) und Herr der Zeit aller menschlichen Zeit setzt.[17]
„Ewig" (ʿōlām) begegnet im AT als Gottesprädikat und bezeichnet ihn (ʿōlām bzw. aiōn im Plural) als den „Gott der (aller) Zeiten", d. h. den über alle Zeiten erhabenen und mächtigen, der zeitliches Geschehen begründet, gestaltet und ihm Sinn und Ziel gibt. Sein Handeln zielt auf seinen Lebensbund mit den Menschen in Welt und Zeit. Dieses Auftun der Zeit auf Heil hin ist Ausdruck seines Willens, mit dem Menschen in der Zeit zu sein. Die Erfahrung des biblischen Menschen vom „Gott aller Zeiten" ist durchzogen von existentiellen Motiven. Auf seine Treue, die eine tröstliche (Jes 40,28; Ex 15,18) und lebensbestimmende Macht ist, kann der Psalmbeter „in Ewigkeit bauen" (vgl. Ps 31,16 u. ö.). Er weiß, daß Jahwe selbst „ewig seines Bundes, seiner Heilsordnung für Israel gedenkt" (Ps 106,8 u. ö.). Er wird den Seinen einen „ewigen Namen, der nicht vergehen soll" (Jes 56,5) geben.
Die Erwählung und Begründung Israels als Heilsvolk hat von Gott her ein Ziel erhalten: Der Glaubende des NT ist mit jenem Gott konfrontiert, der in dem Sprechen des „viele Male und auf vielerlei Weise" in den Reden zu den Vätern durch die Propheten, „in dieser Endzeit" (Hebr 1,1) im Wort und Leben Jesu Christi, wie es *Ignatius von Antiochien* ausdrückte, „sein Schweigen brach" (Magnesierbrief 8,2). Im Proömium zum 1. Johannesbrief ist vom Erscheinen des „ewigen Lebens" die Rede (1 Joh 1,2), das „von Anbeginn war". Damit ist für die Adressaten der Rückgriff auf das vollzogen, was in sich keinen Anfang hat und doch einen Anfang in der Zeit setzt.[18] Die christliche Tradition und Verkündigung wird dieses Geschehen der Epiphanie Jesu Christi bezeugen, jenes „Ursprünglichen", dessen Erscheinung und Offenbarung für den Menschen voraussetzungslos ist und ihren Grund nur in sich selbst hat. Das Kerygma weiß sich auf diese immerwährende Wahrheit rückbezogen und im Verkündigen von ihr dem „Wort des Lebens" dienstbar gemacht. Es weiß den Todeszirkel von Gott her in Jesus Christus durchbrochen. All seine Ewigkeitsaussagen („ewiges Leben") unterscheiden sich von solchen einer Metaphysik darin, daß die Zeit bzw. die Geschichte Gottes mit den Menschen in sie einbezogen ist.

a) Synoptiker

Mit dem Auftreten Jesu ist das „Reich Gottes" mitten unter die Menschen getreten (Lk 17,21), sodaß die gesamte geschichtliche Zeit nach rückwärts wie nach vorwärts in ihm den Maßstab erhält. Im Lichte „der Offenbarung des Geheimnisses, das durch ewige Zeiten verschwiegen war" (Röm 16,25), sind die „Zeiten der Unwissenheit"

---

[17] *O. Proksch*, Der Lebensgedanke im AT, in: Christl. Wiss. 4 (1928) 145 ff. 193 ff. *J. Schmidt*, Der Ewigkeitsbegriff im AT (ATA 13,5), 1940. *W. Vollborn*, Studien zum Zeitverständnis des AT, 1951. *E. Jenni*, Das Wort ōlām im AT, in: ZAW 64 (1952) 197—248; 65 (1953) 1—35. Vgl. auch *T. Boman*, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen 1952, 104 ff. 186 ff. *W. Perpeet/A. Wenzl/W. von Soden u. a.*, Aufsätze zum Zeitbegriff, in: Studium Gen 8 (1955) 531 ff; 9 (1956) 14 ff. *K. Galling*, Rätsel der Zeit im Urteil Kohelets (Koh 3,1—15), in: ZThK 58 (1961) 1 ff. *A. Soggin*, Geschichte, Historie und Heilsgeschichte im AT, in: ThLZ 89 (1964) 721—736. *J. R. Wilch*, Time and Event. An Exegetical Study of the Use of 'eth in the Old Testament in Comparison to Other Temporal Expressions in Clarification of the Concept of Time, 1969.

[18] *C. H. Ratschow*, Anmerkungen zur theologischen Auffassung des Zeitproblems, in: ZThK 51 (1954) 360—387. *P. Neuenzeit*, Biblische Zeitvorstellungen, in: *W. Berning/P. Neuenzeit/H. R. Schlette*, Geschichtlichkeit und Offenbarungswahrheit, München 1964, 37 ff. *A. Vögtle*, Zeit und Zeitüberlegenheit im biblischen Verständnis, in: Zeit und Zeitlichkeit, Freiburger Diss Univ. 8 (1961) 99 ff. *J. Manek*, The Biblical Concept of Time and our Gospels, in: NTS 6 (1959/60) 45 ff. *J. Barr*, Biblical Words for Time, in: Studies in Biblical Theology 33 (1962) 7 ff. *F. Kümmel*, Über den Begriff der Zeit, 1962.

(Apg 17,30) vorbei und die Zeit Jesu zur „Mitte der Zeit" qualifiziert. Die synoptische Tradition benennt mit „ewig" die eigentliche Heilswelt und ihre eschatologischen Güter. Das wahre Leben ist vom Worte Gottes abhängig und auf dieses angewiesen (Mt 4,4 nimmt Dtn 8,3 auf). Es besteht darin, Gott zu sich reden zu lassen und zu gehorchen. Das „Leben" wird so zum Relationsbegriff, wonach nur der in eigentlicher Weise lebt, der in der rechten Beziehung zu Gott bzw. zu Christus existiert. Ein Leben in der Gottesferne verdient nicht den Namen Leben und wird als Tod qualifiziert (Lk 15,25.32). Am gegenwärtigen Verhalten dem Willen Gottes gegenüber entscheidet sich die Teilnahme am zukünftigen Leben (Mk 10,17; Lk 10,25). Mt 7,13f nimmt das Zwei-Wege-Schema von Jer 21,8 und der Weisheit auf und zeigt, wie das „ewige Leben" gewonnen werden könne. Wer auf dem engen Wege geht, weiß um seine Verantwortung. Wo in der Verkündigung Jesu vom „Eingehen in das Leben" die Rede ist, geht es um das Leben in der gegenwärtig-künftigen Gottesherrschaft.[19] Die in Jesus andrängende nahe Gottesherrschaft ist bereits eschatologische Überwindung der Lebensminderungen (Krankenheilung, Befreiung von dämonischer Knechtschaft und Satansherrschaft). Im Horizont des angebotenen Lebens ist alles krampfhaft sich im Irdischen Sichern-Wollen „Torheit" (Lk 12,13—21). Wer seine Psyche (Leben) zu retten sucht, wird sie verlieren. So bildet die Mitte der christlichen Zukunftserwartung die eschatologische Verheißung des „ewigen Lebens", das das Leben Gottes ist. Bei Lk 23,43 gibt Jesus dem Schächer die Verheißung, er werde heute noch mit ihm im Paradiese sein. Der jüdische Hintergrund spiegelt sich in der Vorstellung vom Paradies, hat aber seine christliche Ausgestaltung in dem „mit mir" Jesu.[20]

b) Paulus

Paulus sieht die Gegenwart als das Miteinander von Heilszeit und Hoffnung auf die Heilsvollendung, beides aber gebunden an das konkrete Christusgeschehen. Der Glaube an Jesus Christus sagt mir auch, wo ich mich befinde: in der Neuheit des Lebens, in der Freiheit; er sagt mir ferner, woher ich komme und wohin ich gerufen bin. Für die paulinische Theologie ist das Verständnis des Begriffes „Leben" fundamental durch die Auferweckung Jesu Christi von den Toten bestimmt (1 Kor 15,4), dem Erweis der Macht des göttlichen Lebens über den Tod (Röm 14,9). Christus ist für Paulus Inbegriff der todüberwindenden und totenerweckenden göttlichen Lebensmacht. Das Leben der Christen ist vom Leben Christi abhängig (2 Kor 13,4). „Leben" bedeutet für ihn in christologischer Prägnanz: Leben Christi aus dem Tod und über den Tod hinaus.[21] Das Leben der Gläubigen ist Teilhabe am Leben des Auferstandenen, des zweiten Adam, der Anfänger einer neuen Lebenswirklichkeit der Menschheit geworden ist (Röm 5,12ff; 1 Kor 15,20ff). Er ist nicht der Erstgeborene „vom Tode", sondern „von den Toten" (Kol 1,18;

---

[19] *J. B. Frey*, La vie de l'au-delà dans les conceptions juives au temps de Jésus-Christ, in: Bibl 13 (1932) 129—168. *J. van der Ploeg*, L'immortalité de l'homme d'après les textes de la Mer Morte, in: VT 2 (1952) 171—175. *W. Michaelis*, Reich Gottes und Äonenwende in der Verkündigung Jesu, in: Neutestamentliche Aufsätze, Festschrift J. Schmidt, München 1963, 161 ff. *F. Mussner*, Jesu Lehre über das kommende Leben nach den Synoptikern, in: Conc 6 (1970).

[20] Vgl. auch Lk 16,9 sowie Lk 23,46 und Apg 7,59, wo Jesus bzw. Stephanus ihr Pneuma Gott bzw. dem Kyrios mit den Worten von Ps 31,6 übergeben.

[21] *J. Schmid*, Geist und Leben bei Paulus, in: GuL 24 (1951) 419—429. *P. Bonnard*, Mourir et vivre avec Jésus-Christ selon St. Paul, in: RHPhR 36 (1956) 101—112. Vgl. *K. Wengst*, Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums, Gütersloh 1971, 21 ff. *P. Stuhlmacher*, Das Bekenntnis zur Auferweckung Jesu von den Toten und die Biblische Theologie, in: ZThK 70 (1973) 383 ff.

Offb 1,5). Ziel seiner Argumentation ist die unlösliche Verknüpfung von Christusschicksal und Christenschicksal (vgl. Röm 8,11; 1 Kor 6,14; 2 Kor 4,14). Paulus geht es dabei nicht — wie den philosophierenden *Platonisten* — um die Frage der „Unsterblichkeit der Seele", sondern um die Christologie und ihre universalen und eschatologischen Dimensionen. Das Christusgeschehen ist das alles bestimmende, das Geschick aller Menschen prägende eschatologische Geschehen. Die anthropologische Hoffnung ist in einen umfassenden Horizont hineingestellt, in das regnum Christi und die Gottheit Gottes (1 Kor 15,28), der geradezu als der definiert werden kann, „der die Toten erweckt" (Röm 4,17). Demnach ist für Paulus „ewiges Leben" auch kein anthropologischer Sachverhalt, sondern ein christologischer. Dieses „ewige Leben" wird als ein Schauen von Angesicht zu Angesicht (1 Kor 13,12; vgl. 2 Kor 5,7), als Gerechtigkeit, Friede und Freude (Röm 14,17), Herrlichkeit (δόξα 2 Kor 3,8f) bzw. Verherrlicht-werden (Röm 8,17), vor allem aber als Mit- und bei-Christus-Sein (1 Thess 4,17; 2 Kor 5,8; Phil 1,23) bestimmt. Es ist Folge der Rechtfertigung und Neuschöpfung (Röm 5,18.21; 6,22; 2 Kor 5,17; Eph 2,5f). Demnach ist das Leben des an Christus Glaubenden nicht sein eigenes, sondern das Leben Christi: Christus lebt in ihnen (Gal 2,20; Phil 1,21), sie leben das Leben Christi (2 Kor 4,10).[22] Als solches ist es ein Leben, das nicht mehr für sich selbst (Röm 14,7; 2 Kor 5,15), sondern für Gott (Röm 6,10) bzw. Christus (Röm 14,8; 2 Kor 15,5) und für andere Menschen in Liebe gelebt wird (Röm 13,8—18; 14,1ff). Es bewährt sich in der Nachfolge des Gekreuzigten (2 Kor 4,9f) und in der Paradoxie seines aus dem Tod und durch den Tod gewonnenen Lebensgesetzes: „Als die Sterbenden leben wir" (2 Kor 6,9). Das durch die Auferstehung Christi antizipierte Eschaton qualifiziert somit die Existenz der Glaubenden zur eschatologischen Existenz. Diese vollzieht sich gegenwärtig in der Dialektik von Schon-jetzt und Noch-nicht, von Indikativ und Imperativ (Gal 5,25): Es ist das den Gläubigen in der Taufe verliehene Pneuma-Leben (Röm 8,2.10; Gal 6,9), die „Erstlingsgabe" (Röm 8,23) und das „Angeld" (2 Kor 1,22; 5,5; Eph 1,14). Die Aussagen Röm 6,3—11 stehen im Spannungsfeld von überwundener Macht der Sünde und der Perspektive der Heilsvollendung. Befreiung von der Macht der Sünde und des Todes gibt es nur durch das „mit Christus" durch den Tod Hindurch-gerettet-Werden. Weil Christus auferstanden ist, wirkt sich die eschatologische Kraft des neuen Lebens in unserem irdischen Dasein bereits aus und prägt — als Gleichgestaltetwerden mit seinem Tod — fortan die ganze irdische Existenz des Getauften. Kraft der Auferweckung Jesu Christi ist den Getauften das Leben der Auferstehung als deren Zukunft eröffnet und das neue (eschatologische) Leben möglich. Wer in den Bereich der machtvollen Gerechtigkeit (δικαιοσύνη θεοῦ) versetzt ist, steht bereits jetzt schon im Machtbereich des Lebens kraft des lebendigmachenden Geistes (Röm 8,2.6.10f; 1 Kor 15,45).[23]

In seinem großen Schlußkapitel der Rechtfertigungslehre in Röm 8 spricht Paulus über das neue Leben, das durch den Geist in die alte Weltzeit, in die Welt des „Fleisches" eingebrochen ist und im menschlichen Leben eine Befreiung von der Herrschaft der Sünde und des Todes bedeutet. Der Gläubige lebt als „pneumatische Existenz" aus der Kraft der

---

[22] Vgl. *F. Neugebauer*, In Christus, Göttingen 1961.

[23] *E. Sokolowski*, Die Begriffe Geist und Leben bei Paulus in ihren Beziehungen zueinander, Göttingen 1903. *E. Sommerlath*, Der Ursprung des neuen Lebens nach Paulus, Leipzig ^{2}1927. *W. T. Hahn*, Das Mitsterben und Mitauferstehen im Christus bei Paulus, Gütersloh 1937. *J. Nelis*, L'antithèse littéraire Ζωή-Θάνατος dans les épîtres pauliniennes, in: EThL 20 (1943) 18—53. *A. Hulsbosch*, Conceptus Paulini vitae ac mortis, in: DTh(P) 47—49 (1944—46) 35—55. *G. Bornkamm*, Taufe und neues Leben bei Paulus, in: Das Ende des Gesetzes, München 1952, ^{5}1966, 34ff. *K. Kertelge*, Rechtfertigung bei Paulus. Studien zur Struktur und zum Bedeutungsgehalt des paulinischen Rechtfertigungsbegriffs, Münster 1966.

Auferstehung Christi und aus der Hoffnung der eigenen Auferstehung und der vollendeten Erlösung. Paulus zeigt in Röm 8 für den Christen jene Lebensperspektive, die als Schöpfermacht Gottes sich an Jesus Christus als über den Tod hinausführende Macht erwiesen hat. Diese wird auch uns nicht an der Grenze unseres Sterbens zugrundegehen lassen.[24] Unsere „Rettung auf Hoffnung hin" (Röm 8,24: vgl. Röm 5,10) zeigt, daß das gerettete Dasein hineinsteht in ein zukünftiges, endgültiges, jetzt noch verborgenes Heil, so wie aller Schmerz der Kreatur in aller Welt nicht den Anbruch des Todes meint, sondern das Leben der Herrlichkeit der Kinder Gottes in der Herrlichkeit Christi (vgl. Röm 8,22). Darum ist die christliche Hoffnung eine Hoffnung gegen alle Hoffnung, d. h. gegen die Erfahrung und gegen alle realen Ansätze bei der Anthropologie und in der Welt. Eine solche Hoffnung kann nicht strukturell von einer Analyse menschlicher Hoffnung und Hoffnungsbedürftigkeit aus expliziert werden, sondern hat ihren Anhalt in der Liebe Gottes in Jesus Christus. Ihre Aussicht liegt nicht in der Extrapolation einer Analyse des Wesens des Menschen, sondern ist Gottes Heil. In solcher Sicht ist auch der Tod nicht mehr als bloßer Naturvorgang wesentlich, sondern ist als Faktor geschichtlichen Existierens gesehen, als Indiz des gebrochenen Verhältnisses zu Gott. Daher ist das Sein „in Christus" vom Sein „in Adam" qualitativ verschieden. „Denn wie in Adam alle sterben, so werden in Christus auch alle lebendig gemacht werden" (1 Kor 15,22). Das neue Leben hat seine Grenze nicht in der geschichtlichen Zeit, sondern zielt auf die Überwindung des letzten Feindes, des Todes, und damit auf „ewiges Leben" (1 Kor 15,26.28; Röm 6,22; Gal 6,8). Nach 1 Kor 15,54f entspricht es dieser neuen Wirklichkeit, daß es in der kommenden Welt den hier personifiziert gedachten Tod nicht mehr gibt. Er ist „verschlungen" (2 Kor 5,4) in den Sieg, der mit der Auferstehung Jesu seinen Anfang genommen hat. Der Glaubende als der ins Leben Berufene kann angesichts der noch währenden Macht des Todes die Frage stellen: „Tod, wo ist dein Sieg? Tod, wo ist dein Stachel?" (1 Kor 15,55). Der Glaubende existiert noch unter den äußeren Kennzeichen des Todes (1 Kor 15,22—26; 2 Kor 4,7—12), aber er hat das gegenwärtige neue Leben schon als „Angeld", Garantie oder Siegel des Künftigen (2 Kor 1,22; 5,5). Dieses wird nicht — wie im griechischen Denken oder der Gnosis — als Erlösung der Seele aus dem Gefängnis des Leibes verstanden, sondern als endgültige Verwandlung des Selbst, aus der Macht der Sünde und des Gesetzes zu einem geistlichen Sōma (1 Kor 15,44).[25] Die christliche Hoffnung richtet sich auf die „Auferstehung des Sōma" (Leibes), das die Existenz des Menschen als einer ganzen Person versteht, in Kommunikation mit anderen Personen, und nicht den physischen Leib im Unterschied zur Seele. Der Mensch wird nicht als Seele verstanden, die einen Leib hat, sondern er ist ein „Leib", der eine bestimmte Qualität des Lebens (psychē) hat. Auferstehung der Toten ist demnach die Verwandlung und Wiedergeburt der ganzen Person. Christlich verstanden heißt es, daß sich der Sinn des menschlichen Lebens nicht im irdischen Dasein erschöpft, sondern daß Gott diese Existenz „jenseits der Geschichte" und ihrer Gebrochenheit erfüllen und vollenden wird.

---

[24] *K. Romaniuk*, L'amour du Père et du Fils dans la soteriologie de saint Paul. Analecta Bibl. 15, Rom 1961. *K. Stalder*, Das Werk des Geistes in der Heilung bei Paulus, Bern 1962. *W. Pfister*, Das Leben im Geist nach Paulus, Fribourg/Schw 1963. *H. A. Balz*, Heilsvertrauen und Welterfahrung. Strukturen der paulinischen Eschatologie, nach Röm 8, 18—39, München 1971. *P. van der Osten-Sacken*, Römer 8 als Beispiel paulinischer Soteriologie, Göttingen 1975.

[25] Für das griechische Denken war nur der rationale Teil der Seele unsterblich. Keineswegs war aber damit eine konkrete, personale Existenz gemeint. Vgl. *K. A. Bauer*, Leiblichkeit, das Ende der Werke Gottes. Die Bedeutung der Leiblichkeit des Menschen bei Paulus, Gütersloh 1971. *J. Jervell*, Imago Dei (FRLANT 76) Tübingen 1960.

Christlicher Glaube ist Osterglaube oder er ist nicht (vgl. 1 Kor 15,12—28). Hinter der Auferstehungstheologie des Paulus steht die Frage, wem die Weltherrschaft gehöre. Am Tod, der stärksten Nicht-Utopie und der letzten unaufhebbaren Privation der Existenz muß sich das dominium Dei erweisen. Diese Gewißheit erwächst aus der Überzeugung, daß die Christen, deren „Leben mit Christus in Gott verborgen ist" (Kol 3,3), nichts, keine Macht, auch nicht der Tod, von der Liebe Gottes in Christus trennen könne (Röm 8,31ff), weil sie durch Gott „berufen wurden zur Teilhabe an seinem Sohn Jesus Christus, unseren Herrn" (1 Kor 1,9).

c) Johannes

Der Begriff „Leben" ist für die Theologie des Johannes konstitutiv. Der fleischgewordene Logos (Joh 1,14; 1 Joh 1,1) exegetisiert Gott (Joh 1,18) und erschließt kraft dieses Geschehens das Leben (ζωή).

Dieses hat der Sohn schon aufgrund seines Sohnseins in sich. Im Prolog heißt es: „In ihm war das Leben"(1,4a). Dieses Leben kommt aus der himmlischen Welt, „von oben", in das „Unten", den „Kosmos", in die Todessphäre. Die Texte des „summus evangelista" haben ein Besonderes: geheimnisvoll steht in ihrer Mitte die Gestalt Jesu, der fleischgewordene Offenbarer Gottes, der nicht nur in seinen Worten und Zeichen der Bringer „ewigen Lebens" (ζωὴ αἰωνίος Joh 6,68; 10,28; 12,50; 17,2), vielmehr selber das „wahre Leben" (1 Joh 5,20) ist.[26] Die Welt als Bereich des Todes gewinnt eine dunkle Durchsichtigkeit, hinter der sich verborgene Wirklichkeiten und Kräfte anzeigen. Auch die Redeweise des 4. Evangelisten hat etwas Schwebendes: mit dem gleichen Wort wird Sichtbares und Unsichtbares angesprochen, nicht gleichnishaft, vielmehr erscheint das Sichtbare als organischer Teil eines verborgenen Mysteriums. Die Sprache vollzieht eine Kreisbewegung, eine Introversion, die alles Zu- und Andringen aus dem Bereich der Alltagswelt abweist. Das „ewige Leben" für die Menschen erscheint hier nicht im Horizont (oder am Horizont) der Menschenwelt, sondern der Mensch wird hier im Horizont Gottes „zur Sprache" gebracht. Es geht nicht bloß um eine Horizontverschmelzung, sondern um den Überschritt aus einem Horizont in den anderen, um eine „Übersiedlung", um ein „zu Jesus kommen" aus dem Bereich des Todes in den von ihm gewährten Bereich des Lebens. Es sei dies an zwei grundlegenden Faktoren der Selbstoffenbarung Jesu gezeigt, dem Semeion der Brotvermehrung und der Brotrede in Joh 6 sowie am Semeion der Auferweckung des Lazarus und der Auferstehungsrede in Joh 11. Letztere führt die Auseinandersetzung mit dem Tode und ist in den johanneischen Schriften das, was 1 Kor 15 im Corpus Paulinum ist. Das Speisewunder (Joh 6,1ff) ist repräsentativ für das Offenbarungsgeschehen, wonach es nicht um das Brot allein geht, sondern um die zum „ewigen Leben" bleibende Speise, um die „Worte ewigen Lebens" (Joh 6,68). Jesus hält die Brotrede in Kapharnaum (6,24). Der 4. Evangelist liebt die Symbolik. Es wird hier die „Kirche" gegen die „Synagoge" aufgeboten, d. h. Religion gegen Religion, um die von neutraler Warte aus gestellte Wahrheitsfrage (18,38) zu entscheiden.

---

[26] *H. Pribnow,* Die johanneische Anschauung vom „Leben", Greifswald 1934. *F. Mussner, ZOH.* Die Anschauung vom „Leben" im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe, MThS 1,5, München 1952. *J. Dupont,* Essais sur la Christologie de S. Jean, Brügge 1951, 109—149. *Ph. Seidensticker,* Frucht des Lebens. Die sittlichen Wirkungen des Lebens nach Johannes, in: Stud. Bibl. Francisc. 6 (Jerusalem 1955/56) 5—84. *F. M. Braun,* La vie d'en haut. Joh 3,1—15, in: RSPhTh 40 (1956) 3—24. *J. de la Potterie,* Je suis la Voie, la Vérité et la Vie (Jn 14,6), in: NRTh 88 (1966) 907—942. *G. Richter,* Präsentische und futurische Eschatologie im 4. Evangelium, in: Gegenwart und kommendes Reich (Schülergabe A. Vögtle), Stuttgart 1975, 117—152. *F. Hahn,* Die Worte vom lebendigen Wasser im Johannesevangelium, in: God's Christ and His People (FS. N. A. Dahl), Oslo 1977, 51—70.

Dem Aufbau der Brotrede dürfte ein homiletisches Auslegungsschema zugrunde liegen, wonach das Schriftzitat in Vers 31b den Text für eine zweiteilige parallele Auslegung liefert: Jesus ist das Himmelsbrot (VV. 33ff) und gibt es zu essen (VV. 48ff).[27] Das Thema ist mit dem „Offenbarungs"-Wort (V. 35; vgl. V. 48): „Ich bin das Brot des Lebens" angegeben. Es begegnet hier zum ersten Mal ein „Ich-bin-Wort". Als „Präsentationsformel" würde es auf die Frage antworten: „Wer bist du?", als „Qualifikationsformel": „Was bist du?" und als „Rekognitionsformel" weist es auf eine letzte Erfüllung in dem „Ich bin" hin, auf die der Mensch in seinem natürlich-irdischen Lebensverlangen schon immer aus ist, eben dem Hunger nach „Brot", ohne dabei von sich aus Genüge und Sättigung finden zu können. Es geht dabei um „ewiges Leben" in seiner vollen Heilsqualität. Die Worte der Selbstoffenbarung Jesu werden durch das Unverständnis bzw. den Widerspruch, jene monotone (und trostlose) Konstante johanneischer Theologie, ausgelöst. Darin sind „Juden" (Joh 6,24f. 30f. 41f) und „Jünger" (6,60) als Ungläubige zusammengefaßt, als ungläubige Welt und ungläubige Gemeinde. Nur der wahre Glaube, um den in der Rede (Joh 6,32ff) gerungen wird, kann das „Ärgernis" der Offenbarung überwinden.

Der Abschnitt Joh 6,30ff setzt mit der Zeichenforderung des Volkes ein (V. 30), die mit dem Hinweis auf das Mannawunder begründet wird. Jesus soll seine Messianität dadurch unter Beweis stellen, daß er das Mannawunder (Ex 16,4.15) in eschatologischer Überbietung wiederholt. In der Heilszeit der Erlösten müsse sich nach antik-jüdischer Anschauung die Zeit der Befreiung aus Ägypten spiegeln.[28] So heißt es in den Oracula Sibylla im Blick auf die Mannagabe: „Die Verehrer des wahren und ewigen Gottes erben das Leben, indem sie für ewige Zeit den üppig sprossenden Garten des Paradieses bewohnen und süßes Brot vom gestirnten Himmel essen" (Frg. III, 46ff).[29] Jesu Antwort auf die Zeichenforderung der Juden (VV. 32f.35) legt nun dar, was bereits das Christusbekenntnis 4,42 zum Ausdruck gebracht hatte: „Dieser ist wirklich der Retter der Welt". Die Worte Jesu haben in 6,48—51 ihren Kommentar. Es wird in Abrede gestellt, daß das Manna, das Israel[30] erhalten hatte, wirklich „Himmelsbrot", also „Lebensbrot", war. Wenn es auch eine wunderbare Gottesgabe war, so diente es bloß der Erhaltung des irdischen Lebens in leiblicher Art. Es konnte nur auf Zeit ein Leben „am Leben" erhalten, das mit dem ganzen Kosmos dem Tod anheimgegeben ist. Damit wird aber auch deutlich, daß die Not des „Kosmos" (V. 33), der Menschenwelt, tiefer und weiter greift, als es die Gesprächspartner vor Augen haben. Sie liegt in der Verlorenheit, Verschlossenheit vor Gott und der Blindheit dem Licht gegenüber, das sie hell machen könnte

---

[27] Vgl. *J. Schneider*, Zur Frage der Komposition von Joh 6,27—58(59) — die Himmelbrotrede, in: In Memoriam E. Lohmeyer, Stuttgart 1951, 132—142. *J. Blank*, Die johanneische Brotrede, in: BiLe 7 (1966) 193—207. 255—270. *H. Schürmann*, Joh 6,51c — ein Schlüssel zur johanneischen Brotrede, in: BZ 2 (1958) 244—262. *Ders.*, Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 151—166. *Ders.*, Die Eucharistie als Repräsentation und Applikation des Heilsgeschehens nach Joh 6,53—58, in: TThZ 68 (1959) 30—45.108—118. *Ders.*, Ursprung und Gestalt, Düsseldorf 1970, 167—187. *H. Schlier*, Joh 6 und das johanneische Verständnis der Eucharistie, in: Ende der Zeit, Freiburg 1971, 102—123. *R. Schnackenburg*, Das Brot des Lebens, in: Tradition und Glaube (Festgabe für K. G. Kuhn) Göttingen 1971, 328—342. *U. Wilckens*, Der eucharistische Abschnitt der johanneischen Rede vom Lebensbrot (Joh 6,51c—58) in: Neues Testament und Kirche (FS. R. Schnackenburg) Freiburg 1974, 220—248.

[28] Vgl. auch Midrasch Rabba zu Qohelet 1 § 28 zu Vers 9 (und Parallelen): „Wie der erste Erlöser (Mose), so der letzte Erlöser (der Messias). Wie der erste Erlöser das Manna herabkommen ließ, so wird auch der letzte Erlöser das Manna herabkommen lassen. Wie der erste Erlöser den Brunnen aufsteigen ließ, so wird auch der letzte Erlöser Wasser aufsteigen lassen."

[29] Vgl. ferner Str.-Bill. II, 481; III, 793 f; IV, 890.954 sowie im Neuen Testament Offb 2,17.

[30] Das „euch" in Vers 32 und „eure Väter" in Vers 49 schließt die Gesprächspartner Jesu mit der Wüstengeneration zusammen und weiß zugleich um die Trennung von Kirche und Synagoge.

(Joh 1,9f). Ihre Not ist das Verharren in der Todessphäre der Sünde. Die Hilfe, die solche Not wendet, müßte aus der Macht der Sünde befreien, vom ewigen Tod erlösen, eben das „Leben" im Vollsinn schenken, müßte das „ewige Leben" gewähren. Dies vermag nur die „Gnade und Wahrheit" Gottes selbst (1,17), das neue, ewige Leben aus Gott, das den Tod überwindet. Wie bei den anderen johanneischen Ich-bin-Worten[31] handelt es sich auch hier um eine soteriologische Selbstprädikation, die betont, daß es Jesus und kein anderer ist, der in die Todessphäre das Leben bringt. Es ist der „gute Hirte", der sein Leben für die Schafe in den Tod gibt, „damit sie das Leben in Fülle haben" (10,10f.15).
Auf das „Ich-bin-Wort" (6,35a) folgt dann in Vers 35b eine Heilsverheißung.[32] Die beiden Wendungen „zu Jesus kommen" (vgl. 5,40; 6,37.44f.65; 7,37) und „an Jesus glauben" sind — wie der synonyme Parallelismus membrorum zeigt — sachlich identisch. Sie entsprechen der Metapher „von dem Himmelsbrot essen" (V. 50f) und beschreiben, wie der Mensch das wahre „Lebensbrot" und damit das „ewige Leben" erhält (vgl. 3,36; 6,40.47). Bei der Bedingung des Glaubens (6,47) liegt die Bedingung seiner Möglichkeit nicht im glaubenden Subjekt, sondern im geglaubten Objekt. Dieses identifiziert sich mittels des liturgisch verdoppelten „Amen, Amen" sosehr mit seinen Glauben heischenden Worten, daß sie zu „Worten des ewigen Lebens" (V. 68) werden. Die Verlorenheit des „Kosmos" liegt ja gerade darin, daß er Gott gegenüber verschlossen ist und sich nicht selbst aus dieser Verschlossenheit befreien kann. Der Offenbarer fordert den Glauben, indem er ihn gewährt. Es ist ein vom Vater gewirkter Glaube, der zu Jesus „zieht" (V. 44), der Jesus als den Messias und Gottessohn erkennt (V. 68f), der um die wahre Menschheitsnot weiß und diese als durch den Offenbarer überwunden erkennt. In den „Ich-bin-Worten" wird dieses Leben in immer neuen Variationen umschrieben: „Ich bin das Brot des Lebens" (Joh 6,35.48), „das Licht des Lebens" (Joh 8,12), „die Auferstehung und das Leben" (11,25), „der Weg, die Wahrheit und das Leben" (14,6). Wer an ihn „glaubt", ihn „sieht", ihn „erkennt", „hat" jetzt schon (5,24; 1 Joh 3,12) das Leben durch ihn (3,15f.36; 5,24; 6,40.47; 10,28; 17,2f; 20,31; 1 Joh 5,12). Der Glaubende macht ja im Glauben einen absoluten Schritt vom Tod zum Leben (5,24; 1 Joh 3,14).
Die Verheißung der Auferweckung am letzten Tage (6,39f) wird durch Vers 50.51 a.b. überhöht: Jesus ist nicht bloß der Heilsmittler, sondern das Heil, nicht nur der Weg, sondern auch das Ziel. Der Glaubende hat in ihm das Leben in der Gemeinschaft mit Gott, ein Leben, das nicht mehr in Frage steht. Wo aber die Menschen Jesus als den Erfüller ihrer Bedürfnisse wollen, bleiben sie gerade in ihrem Kreis und Horizont.
Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11)[33] ist die zweite große Auseinandersetzung mit dem Tod. Die Verwesung ist, wie Martha nüchtern konstatiert, so weit vorgeschritten, daß man das Grab besser nicht öffnet (V. 39). Gibt es eine Überwindung des „stinkenden" Todes? Man kann — ausgenommen Thomas *Manns* „Zauberberg" — kaum realistischer vom Tode reden. Die Perikope hat einen christologischen und einen soteriologischen Aspekt. Jesu letztes und größtes Wunder provoziert die Tötung Jesu (Joh 10,39; 11,46ff). Von den Menschen heißt es, daß viele an Jesus glaubten (10,42; 11,45). Beides aber hängt für die johanneische Theologie zusammen: Jesu Tod als Vollendung seines

---

[31] Joh 8,12: das Licht der Welt; 10,7.9: die Türe zum Heil; 10, 11.14: der gute Hirte; 11,25: die Auferstehung und das Leben; 15, 1.5: der wahre Weinstock. Vgl. *H. Zimmermann*, Das absolute Ego eimi als die neutestamentliche Offenbarungsformel, in: BZ 4 (1960) 54—69; 266—276.
[32] Analog 6,51; 8,12; 10,9; 11,25f; 15,5f.
[33] Vgl. *W. Stenger*, Die Auferweckung des Lazarus (Joh 11,1—45), in: TThZ 83 (1974) 17—37. *W. Wilkens*, Die Erweckung des Lazarus, in: ThZ 15 (1959) 22—39. *R. H. Fuller*, Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung, Düsseldorf ^{2}1968, 101—107.

Wirkens und der Glaube an ihn, durch welchen dies erkannt wird. Die Auferweckung des Lazarus ist „Zeichen", Vorschattung, noch nicht das Eigentliche, weil sie vordergründig in der leiblichen Lebenserneuerung des Lazarus bleibt. Als „Zeichen" aber zeigt es auf den, der die Auferstehung und das Leben ist, auf das, was die Auferstehung ist, und schattet die Auferstehung Christi und die Auferstehung der Christen vor. Die Mitte der Erzählung liegt in dem Ich-bin-Wort Jesu (11,25f), dem Offenbarungswort (V. 25) mit Selbstvorstellung („Ich bin") und dem Bildwort (Auferstehung, Leben), sowie dem Verheißungswort (V. 26) mit Einladung („und jeder") und Verheißung („wird leben").[34] Dieses wird vorbereitet durch einen Dialog zwischen Martha und Jesus, einer kleinen Mißverständnisszene (V. 23f). Jesus spricht von der präsentischen, Martha von der futurisch eschatologischen Gabe des Auferstehungslebens. Triumphal wird in die Todeswelt hinein verkündet, daß alles Leben bei Jesus sei, auch wenn wir sterben. „Wer an mich glaubt, der wird in Ewigkeit nicht sterben" (V. 26). Das Gespräch Jesu mit Martha findet in den beiden Versen 11,25f — die positiv und negativ dasselbe sagen — seinen dramatischen Höhepunkt.[35] Tod und Leben werden in eine Sphäre gehoben, für die menschlischer Tod und menschliches Leben nur Abbilder und Hinweise sein können. Für den Glaubenden ist der Tod ein Sterben in die Teilhabe am Leben Jesu hinein. Die jetzt mit Jesus im Glauben verbunden leben, werden auch durch den Tod hindurch mit ihm, dem Lebensfürsten, verbunden bleiben. „Der Glaubende mag" — wie *R. Bultmann* formuliert[36] — „den irdischen Tod sterben; gleichwohl hat er das ‚Leben' in einem höheren, im endgültigen Sinne. Und wer noch im irdischen Leben weilt und ein Glaubender ist, für den gibt es keinen Tod im endgültigen Sinne; das Sterben ist für ihn wesenlos geworden. Denn Leben und Tod im menschlichen Sinne — das höchste Gut und der tiefste Schrecken — sind für ihn wesenlos geworden; er steht ja, sofern er den Offenbarer glaubend sieht, vor Gott selbst." — Auf die Frage Jesu an Martha „Glaubst du das?", antwortet diese mit einem Bekenntnis (V. 27), das Jesus drei christologische Titel beilegt. Im Sinne des Evangelisten ist dies wohl die umfassendste Bekenntnisaussage der Glaubenden zu ihrem Herrn. Es ist ein Bekenntnis, das im ausgereiften Glauben an den geschichtlich gekommenen Jesus und den Hinaufgang des Herabgekommenen bindet. Der dritte Teil spricht den Einbruch des Jenseits in das Diesseits am deutlichsten aus. Der Tod kann nichts daran ändern, daß der Lebensfürst mit uns verbunden ist und wir mit ihm. Vom Standpunkt des Vergänglichen her kann der Glaube sagen: wenn ich auch sterbe, — lebe ich doch in ihm (V. 25). Vom Standort des erschlossenen „ewigen Lebens" kann er sagen: ich kann überhaupt nicht sterben (V. 26). So wird Joh 11 zu einem Real-Gleichnis des „ewigen Lebens", in das hinein der Glaubende gerufen ist. Es ist zugleich ein Zeugnis sieghaften Christusglaubens und der Verkündigung des Glaubens an die Lebensmacht des Lebensfürsten, der sich als der erschließt, der vorgegebenen Erwartungen der Menschen in abschließender, endgültiger Weise entspricht — und diese Erwartungen zugleich durchbricht und als unvergängliches Leben auftut.

---

[34] *E. Schweizer*, Ego eimi. Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung der johanneischen Bildreden, zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des 4. Evangeliums (FRLANT 56) Göttingen ^{2}1965, 138ff.

[35] 11, 25f dürften nicht aus der Offenbarungsquelle sein. Der Hintergrund ist spätjüdisch. Entweder handelt es sich um eine alttestamentliche Theophanieformel (Schnackenburg, a. a. O. 114) oder um Parallelen zur jüdischen Weisheitsliteratur. „Auf die Selbstvorstellung der Weisheit folgt eine Einladung, Aufforderung zur Bekehrung oder zum Glauben und eine Verheißung." *H. Köster*, Einführung in das Neue Testament, Berlin 1980, 619.

[36] *R. Bultmann*, Das Evangelium des Johannes (H. A. W. Meyer 11^{10}, Göttingen 1941; 8. Neudruck 1963) 307f.

GEORG SCHERER

Philosophische Argumente für Hoffnung auf Unsterblichkeit

Der gewiß anspruchsvolle Beitrag bietet einen philosophischen Aufweis für die Sinnhaftigkeit der menschlichen Hoffnung auf Unsterblichkeit. Die Lehre Platons von der *Unsterblichkeit der vom Leib getrennten Seele* hält zwar in der Sicht des Verfassers der Kritik nicht stand, aber der biblische Glaube an die *Auferweckung der Toten* widerspricht philosophischen Überlegungen keineswegs. Das Engagement von Menschen füreinander läßt die Hoffnung auf eine unendlich engagierte Freiheit für uns über den Tod hinaus und die Gegenwart geschenkter Sinnerfahrung die Hoffnung auf solche erfüllte Gegenwart im Angesicht des Todes sinnvoll erscheinen. (Redaktion)

1. Die Frage nach Unsterblichkeit heute

Die Frage nach Tod und Unsterblichkeit gehört zu den klassischen Fragen der Philosophie. Über zwei Jahrtausende hinweg blieb *Platons Antwort* von beherrschendem Einfluß, obwohl sie auch immer wieder auf Gegnerschaft gestoßen ist. Ihr gemäß ist der Tod die *Trennung der unsterblichen Seele vom Leib* und damit ihre Befreiung. Die Rezeption dieser Lehre durch Theologie und kirchliches Lehramt sicherte ihr auch in der Geschichte des bisherigen Christentums einen überragenden Einfluß. Dieser ist auch heute noch so bedeutend, daß er die *biblische Hoffnung auf die Auferweckung* des ganzen Menschen überlagert und viele die platonische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mit dem Kern der christlichen Botschaft vom zukünftigen Leben verwechseln.

Im 14. Jahrhundert erklärt Wilhelm von Ockham die Philosophie in der Frage nach der Unsterblichkeit für unzuständig und weist sie ausschließlich dem Glauben zu. Damit bringt er an zentraler Stelle die beginnende Trennung von Vernunft und Glauben zur Geltung, um deren Synthese die großen Gestalten des mittelalterlichen Denkens gerungen hatten.

So war eine *Entwicklung* eingeleitet, die über verschiedene Zwischenstationen zum fast vollständigen Verstummen der Philosophie hinsichtlich unseres Problems geführt hat. Diesen Weg markieren vor allem folgende Stationen: *1. Die Zersetzung der Vorstellung einer in sich gründenden Seelensubstanz, nach deren Unsterblichkeit gefragt werden kann.* Vor allem Kants Kritik der „rationalen Psychologie" ist hier von bestimmender Geschichtsmächtigkeit geworden. Dabei wird zumeist vergessen, daß Kant zwar der Überzeugung war, daß keine theoretischen Beweise für die Unsterblichkeit möglich sind, die Vernunft aber ihr eigenes Wesen aus dem Auge verlieren müßte, wenn sie die Unsterblichkeit nicht als ein Postulat der praktischen, d. h. moralischen Vernunft betrachten würde. Ohne Unsterblichkeit ist nämlich nicht zu verstehen, wie dem Menschen das höchste Gut zuteil werden soll, nämlich der unendliche Fortschritt in der Annäherung an die pflichtgemäße Gesinnung und eine gerechte Vereinigung von Pflichterfüllung und Glück. *2. Die Kritik des Unsterblichkeitsglaubens als illusionäre Projektion durch L. Feuerbach.* Diese beraubt den Menschen im Diesseits seiner Möglichkeiten durch den Verrat derselben an das Jenseits. Der Grund für diesen Verrat liegt nach Karl Marx, welcher die Kritik des Unsterblichkeitsglaubens durch Feuerbach voraussetzt, in der sozialen Misere des Menschen. Der Glaube dient unterdrückten Klassen als Tröstung im Blick auf eine bessere Zukunft im Jenseits und ist daher eine ideologische Täuschung und der Kern der Religion als Opium des Volkes. *3. Die empirisch-kritische Rationalität der Gegenwart.* Sie beschränkt den Bereich des menschlichen Denkens

grundsätzlich auf die Beschreibung und Erklärung innerweltlicher Gegenstände durch die Wissenschaft. Diese Rationalität hat nach einer heute unter den Philosophen weithin herrschenden Ansicht das metaphysiche Philosophieren verdrängt. Dieses gehört einer vergangenen Epoche der Geschichte an. Das bedeutet für die Frage nach Tod und Unsterblichkeit: Der Tod ist ein natürliches, ausschließlich biologisch zu interpretierendes Ereignis. Dieses bedeutet das unwiderrufliche Ende des menschlichen Daseins. Diese Auffassung entspricht dem Selbstverständnis der Mehrheit der heute lebenden Menschen und ihrer Grundeinstellung zum Dasein in dieser Welt. Auch für sie ist die Frage nach dem, was uns jenseits der Todesgrenze erwarten könnte, weithin verstummt. Man beschäftigt sich zwar gerne mit der Frage nach einem menschenwürdigen Sterben, das man im Rahmen der technisierten Medizin als gefährdet ansieht, fragt nach Recht und Grenzen der Verlängerung des Lebens — und damit oft der Verlängerung eines als unsinnig erlebten Leidens — durch die moderne Medizin, auch nach der menschlichen Nähe und Hilfe, welche wir Sterbenden zu gewähren vermögen, aber man spricht nicht gerne vom Tod und dem letzten Schicksal, das dem Menschen in ihm widerfährt.
Allerdings scheint sich die *Situation in den letzten Jahren etwas verändert* zu haben. Die Berichte von den sogenannten *Sterbeerlebnissen Reanimierter* haben das Interesse für die Frage nach Tod und Unsterblichkeit erneut aktualisiert. In dieselbe Richtung weist das breite Interesse, das die alte, sowohl in Ostasien als auch in der europäischen Antike beheimatete Überlieferung von der *Reinkarnation* heute beansprucht. Die beiden Phänomene scheinen die Unabweisbarkeit der Frage nach Tod und Unsterblichkeit zu belegen. Es ist, als ob sie nur gewisser Anstöße bedürfte, um sich erneut hervorzuwagen. Das hängt wohl damit zusammen, daß der Mensch zeitlebens in den Tod „vorzulaufen" (Heidegger) vermag, um die Gewißheit seines Todes weiß, sich zu seiner Sterblichkeit verhalten muß und daher darauf angewiesen ist, ein Verständnis seines Todes zu gewinnen. Dieses betrifft sein Dasein im ganzen. Denn das Verhältnis zum Tode bestimmt die gesamte Lebensführung mit, selbst dann noch, wenn der Gedanke an den Tod verdrängt wird. Bereits diese Notwendigkeit, sich zum Tode verhalten zu müssen, sprengt jedes bloß biologische Verständnis des menschlichen Todes; denn sie setzt Reflexionsfähigkeit, Selbstbewußtsein, ein Verstehen von Zeit und Zeitlichkeit und die Freiheit des Sich-Verhaltens voraus, und zwar in bezug auf eine Frage, die aus der zentralen Problematik der Existenz aufsteigt. Das alles beruht auf Potenzen und auf einer existentialen Grundposition, welche die biologischen Strukturen, die mit dem Menschsein verbunden sind, durchaus übersteigt.

2. Argumente, nicht „Beweise"

Im folgenden sollen *Möglichkeiten der Vernunft* aufgewiesen werden, welche uns sehen lassen, daß es sinnvoll ist, auf ein Leben jenseits der Todesgrenze zu hoffen. Dabei handelt es sich um keine Beweise im heute geläufigen Gebrauch des Wortes „Beweis". Wir sprechen von einem Beweis, wenn eine Behauptung dadurch als wahr dargestellt werden kann, daß sie aus als wahr anerkannten Sätzen durch einen nach logischen Regeln vollzogenen Modus des Schließens eindeutig folgt. In den modernen empirischen Wissenschaften gilt etwas dann als bewiesen, wenn eine Hypothese, welche im Rahmen einer Theorie steht, durch die Erfahrung immer wieder bestätigt wird. Das Ziel der Forschung ist es dabei, zu Einsichten in Gesetze vorzudringen, welche künftige Ereignisse derselben Art als vorhersehbar erscheinen lassen.

Es ist leicht einzusehen, daß es für die Frage nach der Unsterblichkeit weder Beweise der einen noch der anderen Art geben kann. Wir kennen nämlich keine als wahr durchschauten Sätze, aus denen sich die Unsterblichkeit des Menschen eindeutig ableiten ließe. Und eine Erfahrung von dem, was jenseits der Todesgrenze unserer wartet, hat keiner von denen, die noch leben. So ist weder ein streng deduktiver noch ein empirischer Beweis möglich. Daraus folgt aber auch — und das ist in der heutigen Situation wichtig zu beachten —, daß es keinen empirischen oder deduktiven Beweis dafür gibt, daß mit dem Tode alles aus ist. Beweisen läßt sich nur, daß ein menschlicher Körper tot ist. Aber die *Leiche* eines Menschen sagt niemals etwas darüber aus, wo sich dieser *Mensch* nach seinem Tode befindet und in welchen Zustand oder Nicht-Zustand er übergegangen ist. Diese Einsicht entzieht zunächst einmal die Frage nach einer möglichen Unsterblichkeit der dogmatischen Sicherheit des heute gängigen Meinens und läßt die Frage wieder als offen erscheinen, so daß sie als eine sinnvolle zugelassen werden muß.

Die Argumente, mit denen wir es im folgenden zu tun haben, beziehen sich allerdings auch auf Erfahrungen. Es handelt sich aber um einen Bereich von Erfahrungen, der von durchaus anderer Art ist als die wissenschaftlich empirische Forschung. Überhaupt gilt, daß es eine dringende Notwendigkeit ist, den Blick auf die Vielgestaltigkeit möglicher Arten von Erfahrung wieder frei zu bekommen, um so die ganze Breite menschlicher Existenzvollzüge zur Grundlage von Argumenten der Vernunft machen zu können, wie wir es hier im Blick auf die Frage nach Unsterblichkeit unternehmen. Solche *existentielle Erfahrung* als Sinn- und Absurditätserfahrung, Schuld- und Liebeserfahrung, als religiöse, ontologische oder Glaubenserfahrung hat immer ein Moment bei sich, welches uns, sobald wir es uns vergegenwärtigen, verstehen läßt, warum im Bereich solcher Erfahrungen ein sinnvolles Argumentieren möglich ist, aber kein Beweisen. Denn streng logische Beweise zwingen jeden, der sie zu denken vermag, zur Zustimmung. Wir müssen sie akzeptieren. Auch die Naturgesetze bringen sich so zur Geltung, daß wir uns in unserem praktischen Verhalten nach ihnen richten müssen. *Es gibt aber andere Einsichten unserer Vernunft, die wahre Einsichten sind, die wir aber nur gewinnen können, wenn wir sie auch sehen wollen.* Sie schließen einen Gebrauch unserer Freiheit ein, sind uns nur auf Grund einer persönlichen Einstellung einsichtig und können grundsätzlich nur in einer Haltung der Offenheit für sie vollzogen werden. Daher schließen sich in ihnen Vernunft und Freiheit gegenseitig ein.

Machen wir uns diesen wichtigen Sachverhalt an einem Beispiel klar: Niemand kann im strengen Sinn beweisen, daß er einen anderen Menschen liebt. Wollte dieser solche Beweise verlangen, würde er das Liebesverhältnis zerstören. Er vermag aber sehr wohl, wenn er die Haltung der Offenheit für den Partner einnimmt, wie sie der Liebe gemäß ist, zu erkennen, daß der andere ihn liebt. Aufgrund dieser Einsicht, die eine Einsicht ist und bleibt, auch wenn sie durch eine freie Entscheidung vermittelt ist, wird ihm das Verhältnis zu dem Partner als sinnvoll erscheinen, und er wird entscheiden müssen, ob er in die Beziehung eintreten will oder nicht. Versteht er aber nicht, was Liebe ist, wird er das Benehmen des Partners als befremdlich empfinden. Er kann in die der Liebe entsprechende Logik nicht hineinfinden, so daß ihm deren Sprache und Praxis nicht aufgehen. Ihm fehlt das notwendige Vorverständnis, das nur in einem freien Vollzug zu erwerben ist.

Die entscheidenden Grundfragen unserer Existenz sind von ähnlicher Art. Wenn es um den Sinn unseres Daseins geht, um die Grundlagen der Ethik, um die Frage der Existenz oder Nichtexistenz Gottes, oder eben um Tod und Unsterblichkeit, sind *Einsichten der Vernunft nur unter existentiellem Einsatz im Vollzug von Freiheit* möglich. Das bedeutet

keinen blinden Entscheidungsirrationalismus, wie Peter Wust ihn genannt hat, bezeichnet aber die Bedingung der Möglichkeit bestimmter intellektueller Akte.
Für unsere Frage nach der Unsterblichkeit kommt noch folgender Gesichtspunkt hinzu: Wir können über ein Jenseits der Todesgrenze nur vom Diesseits unseres gegenwärtigen Lebens her reden. Es müssen Erfahrungen dieses Lebens sein, welche die Hoffnung, die uns über den Tod hinausgreifen läßt, tragen. Daher stammen die Argumente für diese Hoffnung aus dem Entwurf einer Möglichkeit, indem wir aus der uns sichtbaren Gegenwart zu der uns verborgenen Zukunft übergehen. Das besagt: Die Argumente einer *Logik der Hoffnung*, auf die hier hingewiesen werden soll, sind Konjekturen, Mutmaßungen in einem ähnlichen Sinne wie bei Nikolaus von Kues, der den Terminus Konjektur verwendet, um die Grundstruktur menschlicher Erkenntnis überhaupt zu kennzeichnen.

3. Das Leib-Seele-Problem und die Frage nach Unsterblichkeit

Die Menschheit hat in der Auseinandersetzung mit dem bedrängenden Problem des Todes mehrere *„Hoffnungsbilder"* (E. Bloch) *gegen den Tod* entfaltet. Es sind vor allem folgende: Das Aufgehobensein des Menschen im todlosen Ganzen der Natur, die sich mit ihrem Rhythmus der Wiederkehr von Absterben und Wiederkehr des Lebens als ein Gesamtzusammenhang erweist, in welchem Tod und Leben sich gegenseitig umgreifen. Wahrscheinlich steht dieser Gedanke auch im Hintergrund der weit verbreiteten Lehre von der Reinkarnation, die heute auch in Amerika und Europa wieder starke Beachtung findet. Erwähnt sei auch die Vorstellung eines Weiterlebens in den Nachkommen der eigenen Familie oder Sippe, den späteren Generationen im Leben eines Volkes oder den Angehörigen einer in der Geschichte heraufzuführenden idealen Gesellschaft im Sinn des Marxismus. Freilich kann hinsichtlich dieser Vorstellung nur im analogen Sprachgebrauch von Unsterblichkeit die Rede sein, weil wir mit „Unsterblichkeit" zunächst die Existenz eines bestimmten individuellen Menschen oder seiner Seele, seines Ich, seines Selbst oder seines Geistes, wie immer man es nennen mag, jenseits der Todesgrenze, also persönliche Unsterblichkeit, bezeichnen.
Im abendländischen Kulturraum sind vor allem zwei Konzepte von Unsterblichkeit im persönlichen Sinne wirkungsgeschichtlich bestimmend geworden: die philosophische Lehre von der Unsterblichkeit der Seele und der biblisch begründete Glaube an die Auferweckung der Toten.
Es wurde oben schon darauf hingewiesen, daß die im wesentlichen auf *Platon* zurückgehende *Lehre von der Unsterblichkeit der Seele* im Verlauf der Neuzeit einer wachsenden Kritik unterzogen worden ist. Diese Kritik muß im Blick auf unser heutiges Wissen vom menschlichen Gehirn, auch wenn dieses in keiner Weise abgeschlossen ist und viele Fragen offen läßt, modifiziert werden. Es scheint aber, daß wir in einem Punkte, der für unser Thema von großer Bedeutung ist, eine These wagen dürfen. Sie lautet: Es ist keine Geistestätigkeit des Menschen denkbar, die keine materiellen Bedingungen besitzt. Was dies für die Frage nach der Unsterblichkeit der Seele bedeutet, sei im Hinblick auf das Verständnis dieser Unsterblichkeit bei *Thomas v. Aquin* erläutert. Er war der Überzeugung, daß die geistige Seele des Menschen in sich subsistiere, also Selbständigkeit besitze. Thomas folgert dies aus einem allgemeinen Prinzip seines Denkens. Ihm gemäß ist das Wirken eines Tätigen immer durch dessen Sein bestimmt (agere sequitur esse). Da nun die geistige Seele ihre Akte ohne ein sinnliches Organ wie Auge oder Ohr vollzieht, folgt aus jenem Prinzip, daß sie zu ihren Tätigkeiten kein materielles Substrat

nötig hat. Die geistige Seele ist immateriell und wird daher auch nicht in die Zerstörung der materiellen Strukturen des Organismus beim Tode hineingerissen. So ist sie unsterblich. Heute wissen wir, daß die geistigen Vollzüge des Menschen zwar an kein Rezeptionsorgan wie Auge oder Ohr gebunden sind, wohl aber an ein anders geartetes Organ, eben an das Gehirn, damit aber an ein materielles Substrat. Dennoch bleibt es dabei, daß der Mensch durch seinen Geist Subsistenz (Selbststand) in einer in unserer Welt unvergleichlichen Weise darstellt, nämlich durch sein Selbstbewußtsein und seine freie Selbstbestimmung. Im Hinblick auf diese seine Grundakte muß der Geist als in sich subsistierend gedacht werden, obwohl er in deren Vollzug auf funktionsfähige materielle Strukturen angewiesen ist. Verhält es sich aber so, dann folgt aus dem Grundsatz von Thomas, es sei von den Tätigkeiten auf das zugrunde liegende Sein zu schließen, nicht mehr, daß der Geist keines materiellen Substrates bedarf und daher unsterblich ist. Das bedeutet allerdings keineswegs, er sei selber materiell, wie die heute zahlreichen Vertreter der sogenannten *Identitätsthese* meinen. Diese besagt, daß die geistigen Tätigkeiten nicht von den materiellen Vorgängen zu unterscheiden sind, sondern als neurophysiologisch analysierbare Vorgänge dargestellt werden können. Gehirnvorgänge und „mentale" Geschehnisse sind nach dieser Theorie identisch. Es ist leicht verständlich, daß auf dem Boden dieser Vorstellung Gehirn und menschliche Intelligenz sowie die künstliche Intelligenz von Computern einander möglichst angenähert werden und zwischen den beiden Formen der Intelligenz höchstens quantitative Unterschiede (d. h. Unterschiede des Komplexionsgrades) anerkannt werden. Solchen Versuchen gegenüber ist mit Nachdruck auf die eigenständige, von allen materiellen Vorgängen und Strukturen abgehobene Seinsweise der geistigen Akte hinzuweisen.

Geistigen Vollzügen ist ein durch das Selbstbewußtsein vermitteltes Bei-sich-Sein, eine sich selbst erfahrende Innerlichkeit eigentümlich, die sie von allem An-sich-Sein unterscheidet, welches allem Materiellen zukommt. Der Geist vollzieht seine Potenzen immer, wenn auch oft unthematisch, im Licht von Geltungsansprüchen wie Wahr, Gut und Schön. Diese den geistigen Akten immanenten, mit ihnen selbst mitgegebenen Maße sind vom Materiellen her gar nicht zu verstehen. Auch gilt: Materielles, selbst neuronale Gehirnstrukturen, sind teilbar und ausgedehnt, Gedanken oder Akte der Selbstbestimmung dagegen sind unausgedehnt und unteilbar. Weiter: Auch die feinsten und komplexesten materiellen Vernetzungen funktionieren bloß, vermögen aber weder zu wissen noch zu lieben. Vor allem: Das Materielle ist immer gleichsam gebannt an sein Hier und Jetzt, in dem es ist, was es ist. Der Geist dagegen überschreitet sich selbst auf das andere hin, das nicht er selbst ist, um es wissend und bejahend durch sich und in sich zu vollziehen. Dabei ist er auf ein Verständnis der Gesamtwirklichkeit ausgerichtet, um das es ihm zuerst und zuletzt geht. Schließlich ist zu bedenken: Der Geist verfügt in gewissen Grenzen über sein Gehirn. Er „programmiert" es nämlich. Nehmen wir an, die Behauptung der Gehirnforscher treffe zu, daß eine ganz bestimmte Region des Hirns für die rationalen Tätigkeiten zuständig sei. Daraus folgt: Ohne die Funktionsfähigkeit dieses Areals ist kein rationales Denken möglich. Es folgt aber nichts darüber, mit welchen Tätigkeiten diese Zonen tatsächlich besetzt werden. Sie sind nämlich für die verschiedensten Denkvollzüge brauchbar, für das Schachspielen genauso wie für das Rechnen, Philosophieren, das Forschen auf allen Gebieten des menschlichen Wissens oder für das Konstruieren von Maschinen usw. Was der Mensch mit seinem Gehirn anfängt, folgt nicht aus dessen Strukturen. Diese empfangen ihre individuelle Gestalt gerade erst von dem her, was der Mensch mit ihnen vollzieht. Das aber hängt von seinen Interessen, Entscheidungen, Einstellungen und seinen sozialen Beziehungen ab. Die materiellen

Strukturen des Gehirns verhalten sich gegenüber diesen vielfältigen Möglichkeiten des Menschen gleichgültig. Sie fragen nicht nach ihren Sinn und Unsinn. Darum steht es mit dem Gehirn grundsätzlich nicht anders wie etwa mit unseren Händen, mit denen wir auch alles Mögliche zu unternehmen vermögen. Es gibt also in uns eine Instanz, die über das Gehirn verfügt. Wir nennen sie Geist. Er ist nicht mit dem Gehirn identisch, wohl aber auf es angewiesen.

Wir müssen nun an folgenden wichtigen Sachverhalt erinnern: Bei Thomas v. Aquin wird die Subsistenz nicht nur vom Geist ausgesagt, sondern vor allem von der menschlichen Person als ganzer. Die Geistseele ist nicht der Mensch, sondern nur ein Teil des Menschen. Als Person ist sie Subsistenz einer vernunfthaften, also geistigen Natur. Darum muß die Geistseele als Lebensprinzip (als forma corporis) das die Person im ganzen zur Subsistenz erhebende Prinzip sein. Die ganze Person subsistiert, aber durch die geistige Seele. Daran ist festzuhalten, wenn auch in einer modifizierten Weise: Offenbar vermag die Seele ihren fundamentalsten Akt, nämlich den, die Leibesmaterie des Menschen zur Subsistenz zu erheben oder an ihr teilhaben zu lassen, nur zu leisten, wenn sie in einer aktuellen Beziehung zu ihr steht. Man kann auch sagen: *Geist und Materie im Menschen setzen sich gegenseitig voraus und kommen nur miteinander zum gemeinsamen Vollzug des menschlichen Seins,* wobei der Geistseele die Rolle des die Subsistenz verleihenden Prinzips spielt. Steht es so, dann ist keine Begründung für die Unzerstörbarkeit der vom Leib getrennten Seele mehr möglich. Die Seele muß dann ganz aus der Einheit der leibhaftigen Person verstanden werden, wie auch umgekehrt das Menschliche des menschlichen Organismus, unsere Leibhaftigkeit, nur aus seiner Teilhabe am Geistprinzip des Menschen angemessen zu interpretieren ist. Eine solche Auffassung des Menschen geht auf dem Boden seiner Anthropologie über Thomas hinaus, indem sie dessen Lehre vom Menschen in einen Kontext mit Ergebnissen heutiger naturwissenschaftlicher Forschung bringt. Sie vermag so die von Thomas gelehrte geist-leibliche Einheit des Menschen als Person noch wurzelhafter zu verstehen.

Das gilt auch für das *Verständnis des Todes bei Thomas.* Er sah bekanntlich die Trennung der Seele vom Leib als etwas für sie Widernatürliches an, da es ihr Wesen als forma corporis sei, einen Leib zu gestalten. Diese Wahrheit läßt sich heute noch schärfer fassen: Der Tod ist das Zerbrechen der Einheit von Geist und Leibesmaterie und so die Zerstörung der menschlichen Person; er ist darum die äußerste Bedrohung, die uns als die Auflösung der Einheit unseres Seins — gegen die sich nach Thomas jedes Wesen wehrt wie gegen nichts anderes — an den Rand des Nichts bringt, in dem wir zu versinken drohen. Soll dies nicht geschehen, so bleibt nur noch folgende Möglichkeit einer Hoffnung übrig, die über die Grenze des Todes hinausgreift: Es muß sich uns jene Macht im Tode persönlich zuwenden, die allein in der Lage ist, das Nichtsein zu überwinden. Das ist die schöpferische Kraft des absoluten Seins und Lebens. Diese kann uns nur dann vor dem Sturz in das definitive Ende retten, wenn sie nicht nur das Sein selbst ist, sondern wenn sie zugleich und als solche Seinsmächtigkeit die absolute Freiheit der Liebe ist. Das Sein ist die schöpferische Ur-Wirklichkeit, die Liebe ist der Wille dieser Urwirklichkeit, sich zuzuwenden, das Sein mitzuteilen, in ein Geschehen zwischen Personen einzutreten. Beide Bedingungen müssen erfüllt sein: Gott muß sowohl das absolute Sein als auch die absolute Liebe sein, wenn er der Gott sein will, welcher der Retter aus der tiefsten Not sein kann. Diese beiden Sinnlinien auseinanderzureißen, indem man z. B. den Gott der Heilsgeschichte gegen den Gott der Ontologie ausspielt, führt in eine falsche Alternative, welche sowohl der Theologie wie der Glaubensverkündigung ihre Kraft raubt.

Wir können das Gesagte so *zusammenfassen:* Die angeführten anthropologischen Gesichtspunkte führen uns zu dem Schluß, daß, wenn eine Hoffnung über den Tod hinaus begründet werden soll, nicht der Gedanke an die Unsterblichkeit der Seele, sondern der Glaube an die Auferweckung der Toten maßgeblich sein muß. Dieser setzt auf eine rettende Tat Gottes, welche den ganzen Menschen und nicht nur seine Seele ergreift. Werden dazu die oben zum Leib-Seele-Problem gemachten Ausführungen ganz ernst genommen, wird die philosophische Reflexion über die Möglichkeit einer Unsterblichkeit den Theologen beipflichten müssen, welche mit der Auferweckung des Menschen im Augenblick des Todes rechnen.
Hier ist allerdings ein mögliches Mißverständnis auszuräumen. *Von Auferweckung kann nur sinnvoll gesprochen werden, wenn eine Identität zwischen dem Verstorbenen und dem Auferweckten angenommen wird.* Es muß derselbe Mensch mit seiner individuellen Natur, seinen persönlichen Entscheidungen und Beziehungen und seiner einmaligen geschichtlichen Situation sein, welcher stirbt und aufersteht und so in die Vollendung seines Lebens eingeht. Anderenfalls wird das Wort von der Auferstehung sinnlos. Er muß derselbe Mensch sein und bleiben. Das ist aber nur dann der Fall, wenn das Zentrum seines Selbstseins, seines Geistes, im Tode nicht der Auflösung anheimfällt.
Die hier vorgeschlagene Revision der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele zielt daher keineswegs die These nach sich, die Geistseele verfiele im Tode tatsächlich dem Nichtsein. Es soll nur gesagt werden: Die Seele ist nicht aus sich heraus unzerstörbar, ist keine Substanz, die vom Tod nicht angetastet wird, weil sie einer todlosen Dimension der Wirklichkeit angehört. So hatte es die klassische philosophische Theorie von der unsterblichen Seele aber verstanden. Dabei darf nicht vergessen werden, daß diese Theorie in ihrem griechischen Ursprung bei Pythagoras und Platon auch von der Überzeugung getragen war, die Seele sei nicht nur unsterblich, sondern auch ungeworden. Aus diesem Grunde konnte die alte Seelenlehre mit der Vorstellung der Reinkarnation verbunden werden. Als ein solches Wesen, das einer anderen Region der Wirklichkeit angehört, kann die Menschenseele nach dem heutigen Wissensstand nicht mehr betrachtet werden. Diese Unmöglichkeit entspricht auch einem wichtigen Argument der neuzeitlichen Kritik des Dualismus: Ist die Seele vom Tode unangreifbar, so liegt es nahe, das Faktum des leiblichen In-der-Welt-Seins des Menschen als Folge einer Schuld, als Gefangenschaft in der Finsternis der Todverfallenheit zu interpretieren. Ein positives Verhältnis zu diesem grundlegenden Faktum ist dann nur schwer zu finden. Allerdings sollte zweierlei nicht verwischt werden: 1. Geistiges und Materielles sind ontologisch verschieden, wenn auch im Menschen ungetrennt. 2. Die Seele vergeht im Tode nicht. Sie erhält sich freilich nicht aus eigener Kraft, sondern weil Gott sie vor dem Sturz in das Nichtsein bewahrt. Die Unsterblichkeit der Seele muß daher als ein — allerdings unverzichtbares — Moment an der Auferweckung begriffen werden.
Damit ist das Konzept von Unsterblichkeit dargelegt, das die vorliegenden Ausführungen bestimmt. Es ist im folgenden zu zeigen, daß es nicht vernunftwidrig, sondern sinnvoll ist, auf diese Unsterblichkeit zu hoffen.

4. Zwei Argumente

Unser *erstes Argument* geht vom *Engagement* aus, *in welches Menschen füreinander einzutreten vermögen.* Wenn wir Liebe nicht nur als Gefühl verstehen, sondern auch als Bejahung des anderen Menschen, also als einen Vollzug von Freiheit sowie als eine auf

eine Wahrnehmung dieses anderen gegründete Einsicht, daß es sich mit ihm lohne und er durch eine in seinem Sein wurzelnde Würde bestimmt ist, dann gehört ein solches Engagement notwendigerweise zur Liebe. Es geht uns bei diesem Engagement darum, daß der andere leben kann, zum Sinn seines Lebens gelangt und nicht nur heute da ist, sondern Zukunft hat. „Lieben heißt sagen: Du sollst leben und nicht untergehen" (Gabriel Marcel).[1] Dieser Wille kann sich in den verschiedensten Verhaltensweisen ausdrücken. Sie reichen von alltäglichen Hilfeleistungen bis zum Einsatz des eigenen Lebens für den oder die anderen. Ein solcher Wille zum Engagement entspringt einer freien Zuwendung zu dem anderen. Wir erfahren darin unsere Freiheit als ursprüngliche, wenn auch begrenzte Kraft der Selbstbestimmung. In ihr als der Freiheit zum Engagement sind wir aber nicht nur bei uns selbst, sondern sind gerade auf den anderen Menschen hingeordnet. Daher machen wir hier die Selbsterfahrung, frei auf andere hin und für sie sein zu können. Ist die Beziehung eine wechselseitige, so haben wir auch noch das Glück, die Freiheit des anderen zu erfahren, in der er auf uns hingewandt ist, um unser Dasein mitzutragen. Die Partner eines solchen Verhältnisses dürfen sich sagen: Wir sind jeder durch und für den anderen da. In dieser Zuwendung ist auch der andere ganz als er selbst tätig. Sie kann nicht erzwungen werden und ist jeder technisch-manipulativen Maßnahme unerreichbar. Darum erfahren wir die Zuwendung zum anderen als ein uns unverdient zuteil werdendes Glück. Sie muß nicht sein, folgt aus keinen naturgesetzlichen Abläufen und ist kein Produkt gesellschaftlicher Verhältnisse, sondern erreicht uns als die Verwirklichung einer ureigensten Möglichkeit des anderen Menschen. Solches geschieht in Ehe und Freundschaft, aber auch in vielen anderen Formen privater oder politischer Interpersonalität.

Der Tod setzt nun jedem Engagement von Menschen füreinander eine unaufhebbare Grenze. Vielleicht konnten wir jemandem bis in sein Sterben hinein noch helfen. Ist er tot, sind wir zur vollständigen Hilflosigkeit ihm gegenüber verurteilt. Sollen wir im Rückblick auf unser bisheriges Engagement für ihn jetzt sagen: Alles war umsonst, der Tod ist stärker als die Liebe? Enden wir zuletzt alle in seiner gleichgültigen Leere, in der es keine Rolle mehr spielt, ob ein Mensch geliebt oder gemordet hat, ob er ein Gewalttäter oder ein Friedensstifter war? Gabriel Marcel war der Überzeugung, ein solches Urteil stelle einen Verrat dar, einen Verrat am anderen Menschen und am eigenen Engagement und damit an sich selbst. Wer sagt, für den anderen Menschen sei jetzt alles zu Ende, gibt ihn ja auf und stellt alles in Frage, was er für ihn getan hat. Allerdings hat es jetzt keinen Sinn mehr, von irgendeiner menschlichen Initiative für den Verstorbenen etwas zu erwarten. Wir müssen vielmehr für ihn auf jene Macht hoffen, von der oben gesagt worden ist, sie sei die absolute Identität von Sein, Freiheit und Liebe. Unsere *Treue* zu jenem Menschen muß nun die *Gestalt der Hoffnung* annehmen. Diese Macht, so sagt die Hoffnung, wird sich seiner im Tode so ähnlich angenommen haben wie wir, die wir für ihn engagiert waren, nur mit einer unendlichen Intensität und Kraft, an die wir als endliche Wesen nicht heranreichen, und welche des Seins als „Herr des Seins" (Schelling) mächtig ist und daher aus dem im Tode drohenden Nichts zu retten vermag. Daß sie es tut, ist ein Postulat, eine Forderung der engagierten Vernunft. Ein Postulat allerdings, das sich auf eine Erfahrung von Wirklichkeit insofern stützen kann, als ihr engagierte Freiheit im Menschen, eben im Engagement selber, bekannt geworden ist. Von daher hat der *Gedanke einer unendlich engagierten Freiheit* einen Anhalt, der die Hoffnung — über das Postulat hinaus — eine Möglichkeit erdenken läßt. Ob jene un-

[1] Wert und Unsterblichkeit, in: Das ontologische Geheimnis, Reclam 86 43/44, 79.

endliche Freiheit sich wirklich für den Verstorbenen engagiert, kann sie allerdings nicht wissen. Aber sie weiß, warum es unmöglich ist, das zu wissen. Es ist unmöglich, weil es sich um eine Tat der Freiheit handelt. Diese geht aus ihrer ureigensten Initiative hervor, um die man erst wissen kann, wenn die Tat der Freiheit geschieht. Darum bleibt uns nur eins: Wir müssen den Verstorbenen dem absoluten Geheimnis anvertrauen, das in einem das Geheimnis des Seins und der Freiheit ist, welche wir Liebe nennen. Wenn es aber eine Botschaft gibt, welche sagt, Gott selber habe bezeugt, er wolle und werde aus dem Tode retten und welche dieses Zeugnis Gottes in Tod und Auferstehung Jesu Christi erblicken, so wird die im dargelegten Sinne argumentierende Hoffnung erkennen können, daß diese Botschaft auf der Sinnlinie ihres Postulates und der von ihr gedachten Möglichkeit liegt, indem sie die philosophische Aussage „es ist möglich" in das „es ist so" der theologischen Hoffnung überbietet.

Wir kommen zum *zweiten Argument.* Die Erfahrung des gegenseitigen Engagements, von welcher die Rede war, ist eine Sinnerfahrung. Sinnerfahrungen haben eine bestimmte Struktur mit einer Reihe von Momenten. Sie werden von einer *Phänomenologie der Sinnerfahrung* herausgearbeitet. Wir können hier nur auf folgendes kurz eingehen:[2] 1. In solchen Erfahrungen begegnet uns das Erfüllende. Denn Sinn ist das, was uns erfüllt. Alles Erfüllende *ist* um seiner selbst willen und ist kein bloßes Mittel zur Errichtung eines Zweckes. Die Erfahrungen des Sinnes geschehen immer in der Begegnung mit innerweltlich Seiendem: Menschen, Kunstwerken, Landschaften, einzelnen Gebilden der Natur, geschichtlichen Ereignissen oder auch in der Entdeckung der Tiefe der eigenen Person. Auch ganz alltägliche Ereignisse wie Essen und Trinken, das Gefühl der Gesundheit, daß etwas gelingt, geht oder funktioniert, kann uns zur Sinnerfahrung werden. *Das Ich des Erfahrenden und das Erfahrene werden in den Augenblicken der Sinnerfahrung aber auch überstiegen.* In und mit dem begegnenden Seienden zeigt sich uns dann nämlich eine Fülle und ein Sinnglanz, der alles übersteigt, indem er alles bestimmt und umgreift. Wenn sich diese *Transzendenz* zeigt, entzieht sie sich auch zugleich. Sie hat den Charakter einer verborgenen und doch mächtigen Gegenwart. Sie ist mit dem begegnenden Seienden mitgegeben als das, wodurch und worin alles Gegenwärtige seine Gegenwart hat, also als die Macht des Vergegenwärtigens und darin als die eigentliche Gegenwart, die allerdings mit keinem gegenwärtig Seienden verwechselt werden darf. Werden wir von der Macht dieser den Sinn verleihenden Gegenwart berührt, so bricht in uns die Möglichkeit auf, an eine endgültige Überwindung des Todes zu denken. Denn wir sehen, daß es keinen Grund dafür gibt, daß sich diese sinnerfüllte Gegenwart uns nicht immer wieder und auch in der Stunde unseres Todes nahen kann. Darin bricht aus der gegenwärtig erfahrenen Gegenwart des Sinnes die *Ahnung einer Zukunft ohne Ende*[3] auf. Diese Möglichkeit erscheint auch darum glaubwürdig, weil im Licht dieser Gegenwart alles Nichtige, Leere, Gleichgültige, alles Todverfallene einer in eine wesenlose Vergangenheit abfließenden Zeit überholt ist durch die *Dichte erfüllter Zeit.* So setzt sich für Augenblicke eine Mensch und Welt umgreifende *Sinntotalität* durch. Sie erscheint nun als der eigentliche Modus der Wirklichkeit im Unterschied zur Banalität und Absurdität, welche den alltäglichen Zeitverlauf so oft bestimmen.

Wie aus der Gegenwart einer solchen Erfahrung die Hoffnung auf eine Überwindung des Todes erwachen kann, zeigt eine Tagebuchnotiz von *E. Ionesco.* Er spricht dort von einer leuchtenden Morgenstimmung, in der er sich „dem Eigentlichen oder dem Sein" ganz nahe fühlt. Alles erscheint ihm dann „im Augenblick selbst

---

[2] Genaueres siehe *G. Scherer,* Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, Darmstadt 1985.

[3] Im Sinne des Romantitels v. J. v. Eichendorff.

geboren" zu sein. Er fragt dann „voller Staunen", wo er sich befindet und „Warum das? Wer bin ich? Was tue ich hier?" Er erwartet auf diese Fragen keine Antwort, wie wir sie in unserem alltäglichen Leben geben, aber er empfindet Freude, und „dieser Überschwang scheint selbst die Antwort" zu sein. Diese Freude ist das Durchdringen einer Gewißheit, der Gewißheit nämlich, zu sein. Sie entspringt der Erfahrung einer absoluten Gegenwart. Sie erfüllt mit der „Evidenz, selber zu sein", und zwar als des Wunders zu sein. Es bezieht sich nicht nur auf das eigene Sein, sondern auf alles. „Ich bin, ich selbst bin, alles ist." Diese Einsicht vertreibt für einen Augenblick alle Angst: „Keine Angst mehr, keine Unruhe, sondern Ruhe, Sicherheit, Freude." Und: „Ich brauche nur an diese Augenblicke zu denken, um jede künftige Angst und Sorge zu besiegen." Aus der Ergriffenheit vom Wunder des Seins folgt nämlich ein Vorgriff auf Unsterblichkeit. Denn Ionesco meint im Anschluß an das „Ereignis" jener Erfahrung: „Ich erfuhr, daß man nicht stirbt".[4]

Solche Erfahrungen können einer philosophischen Reflexion unterzogen werden. Sie werden dann noch über die Aussagen Ionescos hinaus als ontologische, also als Seinserfahrungen zu bestimmen sein. Sie können sich aber auch als religiöse Erfahrungen noch vertiefen. Das geschieht, wenn wir beachten, daß diese Erfahrungen kontingent sind, nicht sein müssen, wie wir ja selber auch nicht notwendig sind. Sie fallen uns zu, unmachbar und plötzlich. Bedenken wir das, kann für uns in der Erfahrung sinnerfüllten Seins das Angesicht der ewigen Freiheit aufleuchten. *Sinnerfahrungen* stellen sich dann *als Zeichen einer gott-menschlichen Interpersonalität* dar. Aus ihr schöpft die Vernunft die Kraft einer Hoffnung, die sich — genau wie beim ersten Argument — auf einer Sinnlinie mit ihr auf die Hoffnung zubewegt, welche in der Auferweckung Jesu von den Toten ihre Wurzeln hat.

Literatur:

F. Dexinger, Tod, Jenseits, Hoffnung, Wien 1983
G. Marcel, Gegenwart und Unsterblichkeit, Frankfurt a. M. 1961
G. Marcel, Tod und Unsterblichkeit, in: Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit
J. Pieper, Tod und Unsterblichkeit, München 1967
G. Scherer, Das Problem des Todes in der Philosophie, Darmstadt 1979
G. Scherer, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, Darmstadt 1985
G. Siewerth, Der Mensch und sein Leib, Einsiedeln 1950
H. Verweyen, Eschatologie heute, Theologische Revue Nr. 1983, 79. Jahrgang, 1—12

[4] *E. Ionesco*, Tagebuch, Neuwied und Berlin 1967, 109 f.

KARL H. NEUFELD S.J.

Henri de Lubac S. J. als Konzilstheologe

Zur Vollendung seines 90. Lebensjahres

Am 20. Februar d. J. vollendete der berühmte französische Theologe H. de Lubac sein 90. Lebensjahr. Wie der Autor zu zeigen vermag, spielte er auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine nicht unbedeutende Rolle. Zugleich macht der Beitrag die Funktion des Theologen im Prozeß der Wahrheitsfindung in der Kirche bewußt. (Redaktion)

Der heutige Kardinal Henri de Lubac hat durch sein theologisches Werk ein Kapitel katholischer Nachkriegstheologie entscheidend mitgeprägt. Das trug ihm zunächst Anfeindungen, Schwierigkeiten und 1950 die Entfernung vom Lehrstuhl in Lyon ein. In den folgenden Jahren unterlag sein Arbeiten und Veröffentlichen mancherlei Beschränkungen, aber sein Name war mittlerweile weltweit bekannt geworden. Wo nach Wegen in der Theologie gefragt wurde, die eher zu Antworten auf die aktuellen Probleme, etwa des Atheismus und des christlichen Glaubens, eines bibelgemäßen und vertieften Verständnisses der Kirche, des Verhältnisses zu anderen Religionen, eines verantwortlichen Bewußtseins christlicher Glaubenswahrheit usw. führen könnten, wurde damals sein Name genannt[1]. Es fehlte nicht einmal an Legenden, die sich um seine Person und um sein Schicksal bildeten. Erst als er unter die offiziellen Fachtheologen (Periti) für das II. Vatikanische Konzil berufen wurde, begann sich seine Lage zu ändern. Er war von Anfang an einer der bekanntesten und profiliertesten Vertreter in dieser Gruppe[2] und kann gerade darum nicht als der typische Konzilstheologe gelten. Natürlich bleibt es ohnehin eine offene Frage, ob es einen Durchschnittsperitus des letzten Konzils überhaupt gegeben hat. H. de Lubac war nicht nur als Theologe geschätzt, sondern hatte sich auch durch die zurückhaltende Art, in der er auf die ihn betreffenden Schwierigkeiten reagiert hatte, Sympathie erworben, ohne daß selbst diese Zurückhaltung manche übelwollende Deutungen gehindert hätte.

Bei römischen Stellen herrschte gegen ihn Mißtrauen vor. Deswegen bleibt es erstaunlich, daß er im Sommer 1960 zum Konsultor der Päpstlichen Theologenkommission für die Vorbereitung des Konzils berufen wurde[3]. Eine Erklärung dafür gab R. Laurentin[4] in seiner „Konzilsbilanz" mit dem Hinweis, daß die Konsultoren für die Vorbereitungskommissionen teils von deren verantwortlichen Vorsitzenden, teils auch vom Papst selbst bestimmt wurden. Über den zweiten Weg „wurden die Patres Congar und de Lubac für die theologische Kommission ernannt"[5]. Das ist besonders plausibel, weil über den Schreibtisch des früheren Nuntius in Paris eine Reihe jener Anklagen gelaufen waren, die 1950 und 1954 die Entfernung dieser Ordensmänner aus ihrem Lehramt zur Folge hatte. Jetzt hielt er es als Papst Johannes XXIII. für richtig, sie persönlich für die Vorbereitung des von ihm gewollten Konzils heranzuziehen. Aber mit der Berufung war es noch nicht getan. Die konkrete Arbeit der Konsultoren wurde ihnen von dem jeweili-

---

[1] Vgl. *H. Fesquet*, Diario del Concilio, Mailand 1967, 55 und 599 sowie *H. Vorgrimler*, Henri de Lubac, in: *R. van der Gucht/H. Vorgrimler* (Hg.), Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert — Bd. IV. Bahnbrechende Theologen, Freiburg/Br. 1970, 199—214. — Auch *K. H. Neufeld*, Herausgeforderter Katholizismus. Ansatz und Strukturen im Denken von Henri de Lubac, in dieser Zeitschrift 125 (1977) 262—271.

[2] Zum Werk vgl. *K. H. Neufeld — M. Sales*, Bibliographie Henri de Lubac S.J. 1925—1974, Einsiedeln ^{2}1974.

[3] Vgl. AAS 52 (1960) 841.

[4] R. Laurentin, Bilan du Concile, Paris 1966, 11.

[5] Ebd.

gen Kommissionspräsidenten zugeteilt; und der war in seinem Vorgehen völlig frei. Ob er einen Fachmann heranzog und welche Aufgaben er ihm stellte, das lag weithin an seinem Vertrauen. Jedenfalls scheint die Ernennung de Lubacs in der Vorbereitung des Konzils keine praktischen Folgen gehabt zu haben, wenn auch die Tatsache, daß er der Gruppe angehörte, seine Rehabilitierung im Kreis katholischer Theologen unmißverständlich klarstellte. Die theologische Vorbereitungskommission war personell und sachlich eng mit dem damaligen Hl. Offizium verbunden, wo man tiefe Vorbehalte gegen den französischen Jesuiten hegte, die sich auch durch die Bekundung des päpstlichen Vertrauens nicht auflösten. Zwar konnte man einen vom Papst berufenen Konsultor, je näher das Konzil heranrückte, nicht einfach übersehen, aber das Offizium ließ sich gleichwohl nicht davon abhalten, sein unterschiedliches Urteil zu dokumentieren. Denn nicht anders ist der Sinn jenes Monitums zu beurteilen, daß diese Behörde am 30. Juni 1962, wenige Monate vor Konzilsbeginn, erließ und das sich mit dem „Oeuvre du P. Teilhard de Chardin"[6] befaßte. Zu diesem Text fand sich am 1. Juli im „Osservatore Romano" noch ein Kommentar, der keinen Zweifel ließ, daß es in erster Linie um eine entschiedene Zurückweisung des gerade veröffentlichten Buches „La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin"[7] ging. H. de Lubac hatte es auf Bitten der französischen Bischöfe und im Auftrag seiner Oberen zur Verteidigung seines Mitbruders angesichts massiver Mißdeutungen verfaßt[8]. Ziemlich unverblümt stellte der Kommentar des Vatikanischen Blattes das Urteil, die Kenntnis und sogar den Glaubenssinn de Lubacs in Frage. Das mußte Aufsehen erregen und Debatten auslösen, eine Folge, die weder ungewollt noch zufällig war. Vor aller Öffentlichkeit war so der tiefgreifende Dissens in der mit der theologischen Vorbereitung des Konzils beauftragten Gruppe belegt. Der Streit über die zutreffende Deutung von Werk und Person Teilhard de Chardins sollte für H. de Lubac die ganze Konzilszeit überschatten; er sollte offenkundig als Hebel dienen, einen mißliebigen Theologen von den Arbeiten der Kirchenversammlung auszuschließen. Das zwang de Lubac, in diesen an sich schon reich mit Arbeiten befrachteten Jahren, durch Textausgaben, Vergleiche und Untersuchungen seine eigene Sicht über den Ordensmann und Christen Teilhard weiter zu begründen und umfassender dazulegen[9]. Wenn er in diesen Jahren in Rom weilte, rückte er in Konferenzen immer wieder auch Mißverständnisse und Entstellungen der religiösen Haltung Teilhards zurecht[10].

Weder Papst Johannes XXIII. noch Papst Paul VI. ließen sich aber durch diese meist mit fragwürdigen Mitteln an die Öffentlichkeit gezerrten Angriffe beirren. Im September 1962 wurde H. de Lubac vom Papst zum offiziellen Konzilsexperten berufen. Das hieß, er war von höchster Stelle eingeladen, sein Wissen und seine Kraft der Kirchenversammlung zur Verfügung zu stellen. Offen war nur, wie das möglich sein würde. Auch jetzt wandten sich die Verantwortlichen kaum mit Fragen und Problemen an ihn. Nicht von ungefähr nahm darum H. de Lubac eine Einladung des Mainzer Bischofs H. Volk zu

---

[6] Documentation Catholique 59 (1962) 950—956.

[7] Paris 1962.

[8] Vgl. *M. Sales*, Préface, zu: *H. de Lubac*, Teilhard Posthume, Paris 1977, 2.

[9] Zur Zeit des Konzils erschienen von *H. de Lubac* herausgegeben oder verfaßt: P. Teilhard de Chardin, Lettres d'Egypte, Paris 1963; La Prière du P. Teilhard de Chardin, Paris 1964; Autour de „teilhardogenèse?", in: Ephem Carmel 15 (1964) 190—199; Le P. Teilhard, homme de prière, in: La Croix 85 (1964) 12./13. April S. 4; M. Blondel et P. Teilhard de Chardin, Paris 1965; P. Teilhard de Chardin: Ecrits du temps de la guerre, Paris 1965; P. Teilhard de Chardin: Lettres d'Hastings et de Paris, Paris 1965; L'épreuve de la foi, in: P. Teilhard de Chardin, Lettres à Léontine Zanta, Paris 1965; Envergure et limites du Père Teilhard, in: Choisir 6 (1965) 19—20 (Nr. 66).

[10] Vgl. Le R. P. de Lubac a fait une conférence sur le P. Teilhard de Chardin à Rome, in: La Croix 82 (1962) 4. Dez., S. 5 und: Controverses autour du P. Teilhard de Chardin L. P. de Lubac a critiqué une conférence de M. H. Rambaud, in: La Croix 85 (1965) 13. Okt., S. 4 — Siehe dazu *Fesquet* a.a.O. 949, 974f. und *Laurentin* a.a.O. 391.

einem Treffen von Bischöfen und Theologen am 19. Oktober 1962 an [11]. Nach dem Bericht von Y. Congar ging es bei dieser Besprechung darum, wie man sich den theologischen Entwürfen (Schemata) gegenüber verhalten solle. Am 17. November kritisierte Kardinal Julius Döpfner dann in der Konzilsaula das Zustandekommen der vorgelegten Texte; sicher dachte er auch an H. de Lubac, als er in diesem Zusammenhang an besonders kompetente Theologen erinnerte, die man doch in den schwierigen Fragen heranziehen möge. Aber auch das scheint an der bisher verfolgten Politik wenig geändert zu haben. Die Bibliographie de Lubacs belegt indirekt, daß er zunächst wenig zu Konzilsarbeiten eingeladen wurde. 1961 nämlich war der erste Band des zweiten Teils seiner großen Untersuchung über die „Exégèse médiévale"[12] erschienen. Ohne nennenswerte Verzögerung ging die Arbeit an diesem Projekt weiter, so daß 1964 der abschließende Band erscheinen konnte. Dabei stand der Autor fast in den siebziger Jahren seines Lebens, entwickelte aber eine erstaunliche Aktivität in der theologischen Forschung ebenso wie in einer Reihe ihn berührender aktueller Probleme. Allerdings beteiligte er sich nicht wie viele andere Konzilstheologen an den Tagesinformationen dieser publizistisch aufgeregten Jahre, an raschen Zeitungsberichten, an Interviews, an oft improvisierten Konferenzen. Er griff zu diesen Mitteln nur, wenn die umgehende Klärung eines umstrittenen Einzelpunktes keine andere Wahl ließ. Die vielfachen publizistischen Angebote und Möglichkeiten der Konzilszeit hat er nicht genutzt, so sehr ihm Notwendigkeit und Wert rechter Information bewußt waren. Um sich konsequent den schwierigeren theologischen Fragen widmen zu können, überließ er das anderen.
Damit nahm er in Kauf, daß es, nach einer Phase zu Beginn des Konzils, in der sein Name oft genannt wurde, still um ihn wurde. Andere Periti rückten bald ins Rampenlicht. Sein Einsatz blieb weithin verborgen und fand nur hin und wieder Beachtung. Einfluß auf das Konzil bekam er zuerst durch sein seit langem gedrucktes, veröffentlichtes und diskutiertes Werk. Denn zahlreiche Konzilsväter hatten Bücher und Schriften von ihm studiert und daraus Anregungen aufgenommen, die in den Verhandlungen der Kirchenversammlung nun wiederholt — positiv oder auch negativ — zu Orientierungen wurden, auf die man sich bezog.

Einfluß in der Konzilsaula

Die Geschäftsordnung des Konzils schrieb vor, ein Theologe könne auf dem Konzil selbst das Wort nur ergreifen, wenn er eigens dazu aufgefordert werde. Das war selten genug der Fall. Die Akten des II. Vatikanischen Konzils kennen denn auch kein direktes Eingreifen de Lubacs vor den Bischöfen. Diese jedoch haben sich als Redner in St. Peter wiederholt direkt oder indirekt auf Ansichten und Beiträge des französischen Theologen berufen. So hat er in den Konzilsdebatten selbst eine Rolle gespielt, die nicht unerheblich ist. Manche Anspielungen sind indes nur schwer nachzuweisen. Aus diesem Grund ist hier nur ein erster Überblick möglich, der jene Hinweise auf Veröffentlichungen de Lubacs berücksichtigt, die ohne weiteres ins Auge fallen.
Während der ersten Sitzungsperiode der Kirchenversammlung fällt der Name de Lubac bei den Verhandlungen über das Kirchenschema. Zur Pflicht der Kirche, allen Völkern und der ganzen Welt das Evangelium zu verkünden, hatte „Le fondement théologique

---

[11] *Y. Congar*, Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: Glaube im Prozeß, Hg. *E. Klinger/K. Wittstadt*, Freiburg/Br. 1984, 23 ff.

[12] Das Werk umfaßt zwei Teile, von denen der erste 1959 in zwei Bänden, der zweite ebenfalls in zwei Bänden 1961 und 1964 erschien. Die Arbeit am Schlußband erstreckte sich über einen beträchtlichen Teil der Konzilszeit.

des Missions"[13] Anregungen geboten. Auch die weiteren Erörterungen der Lehre von der Kirche erfuhren durch Arbeiten de Lubacs manche Klärung. So wird 1963 „Méditation sur l'Eglise" herangezogen für den Gedanken, Maria sei „Typus Ecclesiae"[14]. Selbst entscheidende Grundzüge im Kirchenbild der dogmatischen Konstitution „Lumen gentium"[15] verdanken sich mindestens auch den Beiträgen des französischen Theologen. Hatte er nicht schon seit langem das „Geheimnis der Kirche"[16] betont? Hatte er nicht als einer der ersten auf den sakramentalen Charakter der Kirche hingewiesen?
Doch nicht nur positive Anregungen entdeckten Konzilsväter in der Theologie de Lubacs. Die Angriffe außerhalb der Konzilsaula sollten auch in St. Peter ein Echo haben. Die dritte Sitzungsperiode von 1964 brachte z. B. zwei schwerwiegende Angriffe auf Gedanken, die dem Theologen selbst entscheidend wichtig waren. In der 109. Generalkongregation dienten die Beratungen zum umstrittenen Schema 13 über die Kirche in unserer Zeit als erster Aufhänger. Ein Redner wandte sich äußerst heftig gegen angeblich von de Lubac in seinem Buch „Surnaturel" vertretene Ideen über das Verhältnis der Natur zum Übernatürlichen, genauer gegen seine Deutung des „desiderium naturale"[17] des Menschen auf Gott hin. Hier ging es um nicht weniger als um die Grundeinstellung des späteren Textes von „Gaudium et spes"[18], d. h. um die Frage des nach dem Evangelium zutreffenden Verständnisses für das Christsein in der Welt.
Die zweite Kritik zielt auf einen nicht minder wichtigen Punkt. Er hängt mit dem Thema des ersten Angriffs zusammen. Es handelt sich um das Bild von der Offenbarung Gottes. Als man über die göttliche Offenbarung verhandelte, fiel de Lubacs Name ausdrücklich und der Einwand wurde unverkennbar als Gegenposition zu ihm formuliert[19]. Da ließ sich fast übersehen, daß in denselben Wochen bei den Gesprächen über das Missionsdekret der französische Theologe auch einmal positiv in der Aula erwähnt wurde[20].
Angesichts der Punkte, in denen er angegriffen wurde, und angesichts der Schwere der erhobenen Vorwürfe, konnte H. de Lubac nicht gleichgültig bleiben, zumal es um teilweise grobe Mißverständnisse und Entstellungen ging. Er nahm den ersten Angriff zum Anlaß, seine mittlerweile 20 Jahre alten Studien um „Surnaturel" wieder vorzunehmen und sie im Licht der seither erhobenen Einwände noch einmal durchzuarbeiten. Daraus entstanden damals zwei neue Bände; sie erschienen 1965 und suchten seine Position zu verdeutlichen: „Augustinisme et Théologie moderne"[21] und „Le Mystère du Surnaturel"[22]. Wären diese Arbeiten seither wirklich zur Kenntnis genommen worden, hätte es keine Mißverständnisse mehr geben können. Natürlich bemühte sich de Lubac schon

---

[13] Vgl. Akten des II. Vat. Konzils (ASCO Vat II) I Teil IV 79. Das Buch war 1946 in Paris erschienen, ging aber auf einen Vortrag aus dem Jahre 1941 zurück.
[14] Vgl. ASCO Vat II, II Teil III 715 aus einer schriftlichen Eingabe von Exc. D. Senyemon Fukahori.
[15] Zur Kirchenkonstitution vgl. L'Eglise, salut de l'homme, in: Catho-Journal Nr. 8 (spécial) (1963), 37—42 und: Paradoxe et Mystère de l'Eglise, Paris 1967.
[16] Titel des ersten Kapitels von „Méditation sur L'Eglise", das seit 1953 bis zum Konzil drei Auflagen erlebt hatte. Auf die Erneuerung „der sakramentalen Sicht der Kirche" schon in „Catholicisme" verweist *W. Kasper*, in: Glaube im Prozeß (FS K. Rahner), Freiburg/Br. 1984, 224. Ebenso *G. Philips*, L'Eglise et son Mystère au II[e] Concile du Vatican, t. I, Paris 1967, 74.
[17] Vgl. ASCO Vat II, III Teil V 519f. Dazu *Fesquet* a.a.O. 621.
[18] Dazu später *H. de Lubac*, Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de „Gaudium et Spes", Paris 1968 (Foi Vivante 67).
[19] Vgl. ASCO Vat II, III Teil III 808f, schriftliche Eingabe von Exc. M. A. Builes mit dem Vorwurf der Gefahr dogmatischen und theologischen Relativismus.
[20] Vgl. ASCO Vat II, III Teil VI 792 — Stellungnahme des Patriarchen P.P. Meouchi über die Grundlagen christlicher Mission.
[21] Diese historische Untersuchung entfaltet den ersten Teil von „Surnaturel" (1946), der im wesentlichen schon 1931 entstanden und veröffentlicht worden war.
[22] Diese mehr systematische Darlegung stützt sich auf den vierten Teil von „Surnaturel" (1946) und

bei der Redaktion von „Gaudium et spes", soweit es an ihm lag, Ansätze zu falschen Deutungen auszuschließen, doch das war bei diesem umfangreichen Text, an dessen Ausarbeitung verschiedenste Untergruppen beteiligt waren, nicht durchgängig möglich. Der Kritik an seiner Sicht der Offenbarung vermochte er durch intensive Mitarbeit am Text der Konstitution „Dei Verbum"[23] zu begegnen. Damit überzeugte er nicht nur die mit der Vorbereitung dieses Dokuments beauftragte Kommission, sondern auch die Bischofsversammlung selbst. Woran ihm vor allem lag, hat er in einem ersten Kommentar „La Révélation divine"[24] schon 1966 erklärt. 1968 hat er in einem großen Sammelwerk gleichen Titels[25] seine Gedanken noch einmal vorgelegt, der Text wurde dann später noch zweimal für sich veröffentlicht[26]. Daß de Lubacs Beitrag zur Konstitution über die göttliche Offenbarung und seine Grundidee zu dieser Frage auch vom Papst geschätzt wurde, ergibt sich daraus, daß Paul VI. unter anderen Konzilstheologen auch de Lubac auswählte, um mit ihm die Messe vor der feierlichen Verabschiedung der Offenbarungskonstitution am 18. November 1965 in St. Peter zu feiern.
Bei den letzten Beratungen über diesen wichtigen Text wurde de Lubac noch einmal ausdrücklich als Gewährsmann genannt[27]. Ähnlich beeinflußte er damals durch sein Buch „Le Drame de l'Humanisme athée"[28] die Vertiefung der Atheismusfrage, die im Rahmen der Pastoralkonstitution behandelt wurde[29]. Diese positiven Nennungen gegen Ende des II. Vatikanischen Konzils waren nicht ohne Gewicht. Sie belegen, wie sehr seine wichtigeren Veröffentlichungen in der Kirche und von den Konzilsvätern aufgenommen worden waren.

Einfluß auf Entscheidungen des Konzils

Für das Ergebnis und die bleibende Bedeutung einer Kirchenversammlung sind nicht so sehr die Diskussionen und die Protokolle der Verhandlungen entscheidend; was bleibt, sind die verabschiedeten offiziellen Erklärungen. Wenn in ihnen de Lubac hier und da direkt als Quelle zitiert wird, dann steht fest, daß sich das Konzil Gedanken von ihm zu eigen machte, selbst wenn er nicht jedesmal der einzige ist, der die jeweilige Überzeugung entwickelte oder vertrat. Immerhin kam der Theologe hier mit Anregungen zum Zuge, die bestimmte neue Sichtweisen bekannt gemacht oder nachdrücklich vermittelt hatten. Meist hatte er bei Kirchenvätern oder in der späteren Theologie entscheidende Gründe entdeckt und nachgewiesen, daß bestimmte Ideen schon in der alten Kirche Heimatrecht besessen hatten.

---

auf die Schlußbemerkungen, die den eigentlichen Anlaß zur Kritik und zu den Schwierigkeiten de Lubacs bis 1950 gegeben hatten.

[23] H. de Lubacs Einfluß auf diesen Text ist belegt durch *J. Ratzinger*, in : Das II. Vatikanische Konzil II (LThK Erg. Bde), Freiburg/Br. 1967, 501 und durch den Kommentar ebd. 562 (Verhältnis AT—NT; *B. Rigaux*) sowie 572 (geistl. Schriftsinn), aber auch durch sein eigenes Werk „L'Ecriture dans la Tradition", Paris 1966.

[24] Lyon 1966.

[25] Commentaire du Préambule et du Chapitre I de la Constitution dogmatique „Dei verbum", in: La Révélation divine (Coll. Unam Sanctam 70), Paris 1968, 159—302.

[26] Vgl. „Constitution ‚Dei verbum'", in: Essor et permanence de la Révélation (Coll. Le point 14), Paris 1970, 263—320; „Dieu se dit dans l'histoire. La Révélation divine" (Coll. Foi Vivante 159), Paris 1974 und „La Révélation divine" (Traditions chrétiennes), Paris 1984, das wieder den vollen Text mit allen Anmerkungen und einigen Zusätzen bringt.

[27] Vgl. ASCO Vat II, IV Teil V 729 — für eine Formulierung im Kp. 6 „De S. Scriptura in vita Ecclesiae", n. 21 unter Berufung auf „Exégèse médiévale" I, 523.

[28] Von 1944 bis 1984 wurde das Buch in sieben Auflagen und einer Taschenbuchausgabe in Frankreich verbreitet.

[29] Zur entsprechenden Unterkommission vgl. *G. F. Svideroschi*, Storia del Concilio, Mailand 1967, 601; *Fesquet* a.a.O. 1050 und „Das II. Vatikanische Konzil III" (Erg. Bde LThK), Freiburg/Br. 1968, 338.

In umfangreichen historischen Untersuchungen legte er ja seit Jahren aus der Tradition der Kirche heraus neu scheinende Einsichten dar. Umgekehrt wies er auf dem gleichen Weg nach, wie vieles, das uralt und herkömmlich schien, erst relativ spät und nicht selten mißverständlich in die kirchliche Überlieferung eingedrungen war. Die Tradition von Glaube und Lehre war in einem erstaunlich breiten Maß sein Arbeitsfeld, nicht nur die Welt der Kirchenväter, sondern auch das frühe und hohe Mittelalter, die Barocktheologie und -frömmigkeit und die Neuzeit der letzten Jahrhunderte. Und was er nachgewiesen hatte, ließ sich in der Regel nicht in Frage stellen. Gegner kamen ihm nur selten über eine bessere Kenntnis positiver Daten bei; mit Vorliebe stützten sie sich darum auf eine andere Deutung und Auslegung. Aber mit den Regeln der Interpretation von Glaubenszeugnissen hatte de Lubac ebenfalls in erstaunlichem Maß umzugehen gelernt. Voraussetzungen, Bedingungen und Kriterien der Hermeneutik waren ihm in ständigem Gebrauch vertraut geworden, den Einfluß von Geistigkeit und Mentalitäten hatte er mehr als einmal ausdrücklich studieren müssen und sich dabei mit Gewinn auf die Schulung durch das Werk M. Blondels[30] gestützt. Dort hatte er geübt, sensibel unmerkliche Verschiebungen im Denken wahrzunehmen und nachzuzeichnen, wie sie etwa bei M. Baius und C. Jansen mehr oder minder unausweichlich zu schiefen und dann falschen Behauptungen führten[31]. Wie folgenschwer sich überhaupt kleine, zunächst ganz belanglos scheinende Umakzentuierungen auswirken können, war ihm bei den Untersuchungen zur Geschichte des modernen Augustinismus aufgegangen. Nun konnte er diese Einsichten für die Entscheidungen des II. Vatikanischen Konzils berücksichtigen. Zwar läßt sich dieser Punkt nur schwer belegen, weil er naturgemäß indirekt zur Auswirkung gelangt; ihn zu sehen, hängt immer auch von der offenen Bereitschaft eines Lesers ab.

Die Konzilstexte machen ja inhaltliche Aussagen, methodische und formale Aspekte sind gleichwohl mitgegeben. Manche Konzilsaussage hat de Lubac erkennbar mitgeformt. So erinnert z. B. J. Jungmann in seinem Kommentar zur Liturgiekonstitution an die Einheit der vielen in Christus, die sich in der Feier der Eucharistie vollzieht[32]. Dazu wurde immer wieder de Lubacs Formulierung zitiert: Die Kirche schafft die Eucharistie, aber auch die Eucharistie schafft die Kirche[33]. Nicht Jungmann allein beruft sich auf dieses Wort; Papst Paul VI. hatte es am 2. Februar 1965 selbst angeführt[34], um den Autor hervorzuheben und zu ehren.

„Lumen gentium" weist nicht weniger Spuren von de Lubacs Einfluß auf. G. Philips erwähnt, der Franzose habe schon 1953 die Kirche als Sakrament Jesu Christi bezeichnet, wie Jesus Christus als Mensch für uns das Sakrament Gottes sei[35]. In diesen Worten kommt eines der Prinzipien der konziliaren Sicht der Kirche zum Ausdruck. Entwickelt hatte de Lubac es aus dem Gedanken der Kirche als Geheimnis, den er seiner „Méditation

---

[30] Ihn hatte de Lubac früh zusammen mit G. Fessard studiert. Blondels Arbeit „Histoire et Dogme" (1904), jetzt: Les Premiers Ecrits de Maurice Blondel, Paris 1956 war ihm vertraut. Eigene Untersuchungen zu diesem Problemkreis: Le problème du développement du dogme, in: RSR 35 (1948) 130—160; A propos de l'allégorie chrétienne, in: RSR 47 (1959) 5—43; Saint Grégoire et la Grammaire, in: RSR 48 (1960) 185—226; Les humanistes chrétiens du XV^e^ —XVI^e^ siècle et l'herméneutique traditionnelle, in: Ermeneutica e Tradizione (Hg., *E. Castelli)*, Rom 1963, 173—177; *P. Rousselot*, Petite théorie du développement du dogme, in: Mémorial P. Rousselot (1878—1915), in: RSR 53 (1965) 355—390.

[31] Vgl. Deux Augustiniens fourvoyés: Baius et Jansénius, in: RSR 21 (1931) 422—443; 513—540.

[32] Vgl. Das II. Vatikanische Konzil I (Erg. Bde LThK), Freiburg/Br. 1966, 51.

[33] Sie entspricht den Überschriften des 3. und 4. Abschnitts im IV. Kapitel von „Méditation sur l'Eglise" (1953).

[34] Vgl. Insegnamenti di Paolo VI., Bd. III (Typ. Polygl. Vaticanis 1965) 1036.

[35] L'Eglise et son Mystère au II^e^ Concile du Vatican, I, Paris 1967, 74.

sur l'Eglise"[36] voranstellte und den er später in „Paradoxe et Mystère de l'Eglise"[37] noch ausführlich entfaltete. Doch schon in „Catholicisme"[38] und „Corpus Mysticum"[39] waren entscheidende Schritte in diese Richtung getan. Den Vätern des II. Vatikanischen Konzils war vor allem die „Méditation sur l'Eglise" als Anregung theologischen Nachdenkens und des geistlichen Lebens vertraut. Dieses Buch spielt denn auch unter dem Eindruck von „Lumen gentium" für den Sammelband „De Ecclesia"[40] eine besonders auffallende Rolle. H. de Lubac schrieb zu dieser ersten Erschließung des Konzilstextes den einführenden Beitrag. Die übrigen Mitarbeiter beziehen sich dann so oft auf seine „Méditation", daß ein genauer Vergleich des Buches mit der Kirchenkonstitution eine Reihe von Entdeckungen verspricht.

Unübersehbar wird de Lubacs Einfluß in speziellen Fragen, wie jener nach dem Verhältnis der Kirche zu den nichtchristlichen Religionen[41]; da wirkten sich die Gedanken von „Catholicisme"[42] aus. Im gleichen Zusammenhang waren auch die Untersuchungen des Franzosen über den Buddhismus wichtig[43]; ein Beitrag, der zudem das Missionsdekret des Konzils mitbestimmte[44]. Ihm selbst war vor allem der Text über die göttliche Offenbarung wichtig, den er für das entscheidendste Ergebnis des II. Vatikanums hält. Seine Forschungen über die Schrift in der Überlieferung der Kirche und in ihrer Bedeutung für die theologische Entwicklung, über die Exegese im Mittelalter und den geistigen Wandel, der die historisch-kritische Schriftauslegung der Neuzeit bedingte, legten mit den Grund für eine umfassendere und lebendigere Auffassung des Offenbarungsgeschehens, die sich jetzt bewähren sollte. Ganz allgemein läßt sie sich als heilsgeschichtliche Konzeption charakterisieren. E. Stakemeier bemerkt in seinem Bericht über das Werden von „Dei Verbum" eine enge Verbindung „der Schriftlesung und des gesamten Wortgottesdienstes . . . auch aus einer gut bezeugten patristischen Tradition"[45]; sein Gewährsmann dafür ist H. de Lubac. Ähnlich weist J. Ratzinger in seiner Einleitung und seinem Kommentar zu diesem Dekret zweimal auf de Lubac und sein Buch hin „L'Ecriture dans la Tradition"[46], und B. Rigaux zitiert zur Frage des Verhältnisses von AT und NT den von de Lubac wieder zu Ehren gebrachten „geistlichen Schriftsinn"[47]. Weitere Hinweise dieser Art ließen sich leicht beibringen, doch hier mag es genügen, das Nachwirken der Arbeiten des französischen Theologen bis zu den Konzilsentscheidungen überhaupt verdeutlicht zu haben; eine eingehendere Darstellung müßte in einem anderen Rahmen versucht werden.

---

[36] Vgl. ebd. die Überschrift des ersten Kapitels.
[37] Paris 1967.
[38] Paris 1938, 1941, 1947, 1952, 1965, 1984.
[39] Paris 1944, 1949.
[40] Vgl. *G. Barauna* (Hg.), De ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg/Br. 1966 (2 Bde).
[41] Vgl. Das II. Vatikanische Konzil II (Erg. Bde LThK), Freiburg/Br. 1967, 422, 454, 483, 485.
[42] Dort war schon der Gedanke formuliert, auch für jene sei Christi Erlösungsgnade wirksam, die außerhalb der offiziellen Kirche lebten (unter Berufung auf Irenäus), vgl. das 7. Kapitel über „Die alleinseligmachende Kirche".
[43] Für seine Vorlesung zur Religionsgeschichte und aus persönlicher Bekanntschaft mit J. Monchanin begann H. de Lubac früh, sich mit dem Buddhismus auseinanderzusetzen. Erst nach 1950 veröffentlichte er „Affrontements mystiques", Paris 1950; „Aspects du bouddhisme I", Paris 1951; „La rencontre du bouddhisme et de l'occident", Paris 1952; „Amida — Aspects du Bouddhisme II", Paris 1955 .
[44] Vgl. Das II. Vatikanische Konzil III (Erg. Bde LThK), Freiburg/Br. 1968, 40.
[45] Die Konzilskonstitution über die Göttliche Offenbarung, Paderborn 1966, 195 Anm. 50.
[46] Vgl. Das II. Vatikanische Konzil II (Erg. Bde LThK), Freiburg/Br. 1967, 501 und 562.
[47] Vgl. ebd. 572.

Im Umfeld der Kirchenversammlung

Die den Konzilstheologen zugestandene Mitarbeit hatte ihren Platz außerhalb der Aula. Wie trug nun H. de Lubac auf diesem Feld zu den Bemühungen der Bischöfe bei? Es seien hier nur ein paar Tatsachen in Erinnerung gerufen, für eine detailliertere Darstellung fehlen noch die Belege, und sie würde diese umfassende Übersicht sprengen. Eine der fruchtbarsten Möglichkeiten für die Theologen des Konzils ergab sich in der Information der Konzilsväter. Wie stellte sich den theologischen Fachleuten ein Problem im Zusammenhang dar? Welche Ergebnisse hatte die neuere Forschung gebracht? Wie war die Lage der Christenheit und der Kirche zu beurteilen? Gruppen von Bischöfen luden schon bald Theologen zu solchen Informationsvorträgen ein. Dadurch kamen die Bischöfe auch untereinander enger in Verbindung, beteiligten sich an der Diskussion und am Austausch und machten eine Erfahrung, die dann den Bischofskonferenzen zugute kommen sollte. Am 27. Oktober 1962 spricht H. Fesquet in seinem Konzilstagebuch von einer solchen Studienkonferenz der französischen Bischöfe, die auf den folgenden Tag angesetzt sei: „Morgen wird es P. de Lubac sein, dem seine früheren und neueren Werke unbestreitbar Hochachtung eingetragen haben"[48], der seine Auffassung darlegen werden. X. Rynne dürfte denselben Vortrag im Auge haben; er notiert ihn ebenfalls unter dem 27. Oktober[49]. H. de Lubac entzog sich nicht, wenn Bischöfe ihn um eine klärende Darlegung baten.

Weiter oben wurde aber schon erwähnt, daß de Lubac neben den Arbeiten für das Konzil seine eigenen theologischen Pläne weiterverfolgte. Das war möglich, weil sich diese teilweise thematisch mit den Aufgaben für die Kirchenversammlung überschnitten, weil er durch die Erkenntnisse und Erfahrungen der letzten Jahre die verschiedensten Fragen miteinander verbinden konnte. H. de Lubac zählte ja nicht zu den jüngeren Experten; 1963 beging er seine 50jährige Zugehörigkeit zur Gesellschaft Jesu. Dieser Anlaß ließ durch Mitarbeit anderer Konzilstheologen und sonstiger Gelehrter die Festschrift „L'Homme devant Dieu"[50] zustandekommen. Die Herausgeber erklärten: „Le titre donné à ces Mélanges exprimerait sans doute assez bien toute l'oeuvre du Père de Lubac, il exprime du moins ce qu'ont tenté de dire ceux qui lui offrent aujourd'hui cet hommage"[51]. In der Tat, der Titel „Der Mensch vor Gott" faßt sehr gut die so zahlreichen und verschiedenen Beiträge zusammen, die das Werk des französischen Theologen ausmachen. Und die Stimmen zu diesem Werk griffen eine Reihe umstrittener Punkte heraus, die auch für die Arbeit des Konzils bedeutsam und wichtig waren. Neben der Hochschätzung für die Person de Lubacs ging es also um Unterstützung für seinen Einsatz als Theologe des Konzils, mag das auch nicht direkt ausgesprochen sein. Am deutlichsten werden die Beiträge zur Deutung der religiösen Sicht Teilhard de Chardins, deutlich sind aber auch M. Villains Überlegungen zur Bedeutung von „Catholicisme" für das II. Vatikanum[52]. Wie notwendig solche Unterstützung war, belegt die Notiz von X. Rynne für die zweite Konzilsperiode: das Vikariat von Rom habe versucht, den

---

[48] *Fesquet* a.a.O. 55.

[49] Letters from Vatican City, London 1963, 132.

[50] Drei Bände, Paris 1963/1964: I. Exégèse et Patristique; II. Du Moyen Age au Siècle des Lumières; III. Perspectives d'aujourd' hui.

[51] Ebd. Bd. I, S 7.

[52] Bd. III 223—248: *G. Fessard*, La vision religieuse et cosmique de Teilhard de Chardin; 331—346: *R. d'Ouince*, L'épreuve de l'obéissance dans la vie du Père Teilhard de Chardin, und *M. Villain*, Un grand livre oecuménique: Catholicisme, ebd. 319—329.

Verkauf bestimmter Bücher, u. a. auch von H. de Lubac, in der ewigen Stadt zu unterbinden[53]. Die Spannungen bestanden fort und legten de Lubac selbst große Zurückhaltung nahe.

Gleichzeitig hielt er nach Anzeichen für einen Wandel des Klimas Ausschau, drang tiefer in den Sinn des Konzilsereignisses ein und fragte nach dessen Bedeutung für das weitere Leben der Kirche. Ein aufschlußreiches Zeichen dafür sah er in der ganz aus dem Glauben geplanten und durchgeführten Reise Papst Pauls VI. in das Land Jesu und nach Jerusalem. In einem kleinen Artikel „Paul VI, pèlerin de Jérusalem"[54] rückte de Lubac dieses Ereignis ganz in seine eigene Konzilserfahrung. Den Text verfaßte er schon einen Monat vor der Papstreise, in Vorausschau gewissermaßen; es handelt sich also um alles andere als um einen Bericht über die Wallfahrt. Es geht vielmehr um eine ganz theologische Deutung dieser Rückkehr zu den Quellorten des Christentums für die Kirchenversammlung, für eine ursprüngliche Fundierung des ihr aufgegebenen „aggiornamento", für eine resolute Rückbindung aller äußeren Reformen an die innerliche Mitte des Evangeliums und des Glaubens. So verrät der Text die neue Hoffnung des französischen Theologen und die Maßstäbe, die er anlegen will. „Die dritte Sitzungsperiode des Konzils wird nicht einfach an die letzten Stellungnahmen der zweiten anknüpfen, sondern an die neue Situation, die durch diese Wallfahrt geschaffen ist"[55], so faßte ein Kommentar damals diesen Sinn zusammen.

Ob sich de Lubacs Hoffnung später verwirklichte, muß offen bleiben. Sicher erfuhr das Konzil durch den Papst eine Wende, mag sich auch nicht leicht sagen lassen, wann sie eintrat und in welcher Tiefe sie die Bischöfe erreichte. Äußerlich ging die Arbeit in den Formen weiter, die sich zuvor herausgebildet hatten, und doch war das Klima für das Bemühen ein anderes geworden. Es beherrschte vielleicht nicht das ganze Feld, war indes deutlich zu spüren. Während der Konzilssitzungen von 1964 behandelte man das sogenannte Schema 13 über das Verhältnis von Kirche und Welt. Damals schuf man u. a. eine Subkommission zur Erörterung der Probleme des neuzeitlichen Atheismus. Ihre Leiter waren die Kardinäle König und Šeper, als Periti waren in ihr die PP. de Lubac und Daniélou tätig, während die Bischöfe Aufderbeck, Hniliča und Kominek als Mitglieder und die PP. Miano und Girardi als Vertreter des Sekretariats für die Nichtglaubenden zugezogen waren[56]. Unzweifelhaft hatte sich de Lubac schon lange für diese Fragen als Fachmann erwiesen[57]. In dieser Gruppe kam seine Kompetenz voll zum Tragen. Die Mitarbeit aber erhellt, wie Bischöfe und Theologen überhaupt zusammenarbeiteten. Neben den größeren Kommissionen war in den kleinen Unterkommissionen eine wirkliche Diskussion möglich; hier war auch die Chance größer, zu sachentsprechenden Klärungen und Formulierungen, nicht nur zu Kompromissen zu gelangen. Aber erst im Laufe des Konzils wurde diese Erfahrung bewußter ausgenutzt. H. de Lubac fühlte sich umso mehr am Platz, je sachbezogener ein Kreis arbeiten konnte, je offener die Teilnehmer auf Argumente und Rückfragen eingingen und sich einem wirklichen Lernprozeß unterzogen.

---

[53] The Second Session, London 1963/64, 75.

[54] Christus 11 (1964; Nr. 41) 97—102; der Beitrag ist datiert: 9. décembre 1963. Entgegen dem ersten Eindruck des Titels handelt es sich um eine Überlegung auf Grund der bisherigen Konzilserfahrung über die Aufgabe der Kirchenversammlung. Sonst hat sich H. de Lubac in dieser direkten Weise wenig geäußert.

[55] Que penser de la deuxième session? in: Informations Catholiques Internationales Nr. 210 (Paris 1964) S. 24.

[56] Vgl. Das II. Vatikanische Konzil III (Erg. Bde LThK) Freiburg/Br. 1968, 338; *G. F. Svideroschi*, Storia del Concilio, Mailand 1967, 601; *Fesquet* a.a.O. 1050.

[57] Vgl. Le Drame de l'Humanisme athée, Paris 1944 u. ö., aber auch L'idée chrétienne de l'homme et la recherche d'un homme nouveau, in: Etudes 255 (1947) 3—25, 145—169.

Schon vorher hatte er intensiv mitgetan, wenn er herangezogen wurde. Direkte Zeugnisse lassen sich dafür allerdings bisher nur wenige nennen. 1965 war er Mitglied der Unterkommission II: De condicione hodierna[58], die für „Gaudium et spes" ein Bild der aktuellen Situation bereitstellen sollte. Darin gingen auch de Lubacs Ergebnisse aus seinen Forschungen über den Zusammenhang von Natur und Gnade[59] ein; seine Theologie der Katholizität, die im wesentlichen auf den Weltauftrag des Christentums abzielt, spielte eine Rolle und half zur theologischen Begründung und Bestimmung dessen, was „Dialog" mit der Welt heißen sollte[60]. Unverkennbar stieß er auf weit größere Bereitschaft als zu Anfang, seine Anregungen aufzunehmen und auszuwerten. Indes hörten die Widerstände nicht einfach auf. Im Gegenteil. Um die letzte Konzilsperiode flammten sie noch einmal heftig auf, so daß der französische Theologe gezwungen war, auf sie einzugehen. So gab es im Oktober 1965 zwei Konferenzen in Rom, in denen noch einmal in grober Weise das Andenken Teilhard de Chardins angegriffen und ins Zwielicht gezerrt wurde[61]. Im Domus Mariae legte de Lubac vor außerordentlich großer Zuhörerzahl seine begründete Sicht zu diesem Thema vor, ohne direkt auf die früheren Konferenzen einzugehen. Dennoch war eine knappe Stellungnahme in dieser Situation nicht zu umgehen. Die Zustimmung des Publikums gab de Lubac zu erkennen, daß die breite Öffentlichkeit ebenfalls gegen die Methoden der Verdächtigung und des Hintertreibens war und sich das nicht mehr bieten lassen wollte. Die Konzilserfahrung hatte auch für die Kirche außerhalb der Aula einen Wandel gebracht.
Nach dem Abschluß der Kirchenversammlung und nach der ökumenischen Schlußfeier in St. Paul vor den Mauern mit den nichtkatholischen Beobachtern des Konzils setzte Papst Paul VI. noch eine persönliche Geste der Hochschätzung gegenüber de Lubac, als er ihn mit Oscar Cullmann und Jean Guitton für den folgenden Sonntag zum Essen einlud[62]. Dieses Zeichen hat nicht nur anekdotischen Wert; es erhellt blitzartig, wie stark die Zusammenarbeit der Konzilstheologen mit den Vätern der Kirchenversammlung auch vom persönlichen Verhältnis und vom gegenseitigen Vertrauen bedingt war. H. de Lubac hatte es sich durch loyale, kenntnisreiche, intensive und fundierte Mitarbeit erworben, er hatte einen großen Teil des Konzils wirklich überzeugt.

Schluß

Fragt man am Schluß nach dem Sinn des Beitrags theologischer Experten auf einem Konzil und namentlich auf dem II. Vatikanum, so ist zunächst festzuhalten, daß sie ganz sicher nicht nur Formulierungshilfe leisteten und gewissermaßen die „Ghostwriters" der Bischöfe waren. Auch sie waren Zeugen des Glaubensbewußtseins der Kirche und konnten auf ihre Art verlebendigen und vertiefen, was die Bischöfe authentisch zu sagen hatten. Der theologische Beitrag stärkte dieses Zeugnis, so daß die im Konzil vertretene Kirche ohne Angst und mit neuem Vertrauen auf den Herrn ihrer Welt begegnen konnte. Dazu mußte sie sich an manches erst wieder erinnern, weil es lange vergessen oder wirkungslos in den Hintergrund geraten war. Ohne die Theologen wären diese Entdeckungen kaum möglich gewesen. Das aber gab diesen auch ein erneutes Selbstbewußtsein und eine Sicht ihrer Rolle in der Kirche, die Stärken und Schwächen, Offenheit und Ver-

---

[58] Vgl. Das II. Vatikanische Konzil III (Erg. Bde LThK) Freiburg/Br. 1968, 273.
[59] Vgl. ebd. 402.
[60] Vgl. ebd. 419.
[61] Vgl. *Laurentin* a.a.O. 391; *Fesquet* a.a.O. 949 und 974f; La Croix 85 (1965) 13. Okt., S. 4.
[62] Vgl. *Fesquet* a.a.O. 1130.

antwortung im Umgang miteinander berücksichtigte. Dieser Vorgang vollzog sich nach und nach eher verborgen, doch erlauben die Einzelhinweise einen gewissen Eindruck.

Für H. de Lubac läßt sich das Konzil als Ereignis von Kirche am besten im Rückgriff auf sein erstes Buch „Catholicisme" erläutern. Seine Theologie des Katholischen hat nämlich mit dem Konzil dies gemeinsam, daß sie von den Problemen und Schwierigkeiten am Rande des gelebten Christentums provoziert wurde und herkam: von den Fragen der Mission, von der sozialen Frage, von der Suche nach lebendiger Gemeinschaft. Diese konkreten und brennenden Nöte verlangten so etwas wie ein echtes „aggiornamento"; de Lubac versuchte es, indem er die Antwortversuche in seinem Buch sammelte. Die Einheit dieser Veröffentlichung liegt darin, daß der Theologe jedesmal wieder vor der Notwendigkeit gestanden hatte, auf die Mitte des Glaubens zurückzugehen, um eine Lösung vorlegen zu können. Die Denkbewegung der „reductio in mysterium" — so charakteristisch für „Catholicisme" — sicherte dem Buch gegen alle modischen Deduktionsvorschläge seinen Erfolg über den Augenblick hinaus. Die Tendenz ist auch die des letzten Konzils. „Die gegenwärtige Lage"[63] nahm de Lubac immer sehr ernst, nicht in unwirklicher Isolierung und künstlicher Absonderung, sondern insgesamt als die *eine* Wirklichkeit, in der sich das Evangelium heilend auswirken soll. Erst dann ist Unterscheiden erlaubt und verlangt, weil es gerade nicht um *ein* Prinzip und *eine* Notwendigkeit in Exklusivität geht. Die Kirche und der Christ sind auf eine Suche geschickt und haben eine Aufgabe, die noch nicht gelöst ist, weil das Volk Gottes sich unterwegs befindet und noch nicht an seinem Ziel. Kirche ist nicht Welt und doch sind sie beide untrennbar aufeinander bezogen und angewiesen. Auch dort, wo es keine ausdrückliche Christlichkeit gibt, wirkt Gott Erlösung durch seinen Sohn[64]. Darum gibt es Anknüpfungspunkte, die aufmerksam zu orten sind, Grundlage für den Dialog und die Möglichkeit, zu gemeinsamer Überzeugung zu finden. Diese Sicht des Katholischen setzt eine Spannung voraus, die gelebt werden soll und die sich letztlich gar nicht überspringen oder leugnen läßt. Das aber heißt Vielfalt, nicht als Bedrohung, sondern zunächst als Chance und Fülle von Ansatzpunkten, die alle zu Gott führen können. Wie es scheint, ist es nur bei Annahme einer solchen Sicht sinnvoll, eine Zusammenarbeit von Bischöfen und Theologen zu wollen und durchzusetzen, wie sie das letzte Konzil charakterisiert hat.

---

[63] Überschrift des zehnten Kapitels von „Catholicisme" (1938); die Überlegungen finden sich schon in „Le caractère social du Dogme chrétien", in: Chronique Sociale de France 45 (1936) 167—192, 259—283.

[64] Vgl. Catholicisme, Kap. 7.

WALTER RABERGER

Der Fundamentalismus — Eine Illusion?

I. Vorüberlegungen zu einem Problembestand

1. Theorie — Praxis — Theorieverzicht

Die Beschäftigung mit dem „Fundamentalismus"[1] ist von zwei Zielsetzungen geleitet:
a) von der Absicht, gegenüber einem Phänomen der praktischen Erfahrungswelt die Augen nicht zu verschließen;
b) von dem theoretischen Interesse, konkrete Erfahrungen zu überdenken und deren Ursachen und Zusammenhänge systematisch zu erklären.
Gerade diese Zuordnung von Praxis und Theorie dürfte in unserer Zeit aber zu einem besonderen Problem geworden sein. Die Hochburgen der theoretisch-wissenschaftlichen Beschäftigungen, nämlich die universitären Einrichtungen und Forschungs-Institutionen, etablieren sich immer mehr als Apparaturen einer Experten-Hierarchie mit dem Anspruch, der eigentlich kompetente Faktor im Erfassen und Verstehen einer höchst komplizierten Welt zu sein. Der Wissenschaftsbetrieb mit seiner anwachsenden Ausdifferenzierung kann vom durchschnittlichen Bildungsbewußtsein in keiner Weise auch nur annähernd begriffen werden. Die Umsetzung des theoretischen Wissensstandards in den praktischen Lebensfluß verstärkt erst recht die spürbare Spannung von theoretischem Wissen und praktischer Anwendungsfähigkeit. Die totale Technifizierung und elektronische Verwaltungsbürokratie degradieren den „Normal-Menschen" zum biologischen Werkzeug für Knopfdruckbedienung ohne Möglichkeit der Einsicht in die zugrundeliegenden Programme und weltanschaulichen Entwürfe. Expertenkompetenz einerseits und zur Theorieunfähigkeit verurteilte Konsumhaltung andererseits bewirken ein Unbehagen im Selbstbewußtsein des Menschen, welches als „Ohnmachtserlebnis" oder als „Hilflosigkeitserfahrung" empfunden wird. Nicht selten wird diese praktische Erfahrung des Einsichts-Verlustes zum Anlaß für eine ausgesprochene Theoriefeindlichkeit, die zur radikalen, aggressiven Ablehnung all dessen werden kann, was man nicht mehr versteht oder durchschaut. Die Angst vor dem „Ausgeliefertsein" schlägt um in die fanatische Abwertung jener Dimension, die sich dem Zugriff entzogen hat. Hinter dem methodischen und strategischen Theorieverzicht verbirgt sich eine existentielle Verunsicherung ebenso wie die Überzeugung von „der Inadäquatheit des wissenschaftlich-technischen Rationalismus als einziges Orientierungsmittel für das moderne soziale Leben"[2]. Inmitten einer säkularisierten Gesellschaft erstarken auffallend jene stabilisierenden Orientierungsmuster für eine Lebensbewältigung, wie wir sie bereits aus mythischen Deutungssystemen kennen. Brauchtums- und Traditionspflege, Tendenz zur Innerlichkeit, mystische Begegnung mit dem Naturhaften und Kosmischen, Betonung des Archetypischen und der Symbolwelt, Abwertung des kritisch-

---

[1] Vgl. *Chr. Gremmels*, Fundamentalismus, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie (Hg. von *J. Ritter*), Darmstadt 1972, Bd. 2, 1133: „Fundamentalismus heißt zunächst die amerikanische Variante eines in der Theologie des 19. und 20. Jh. verschiedentlich zutage tretenden antimodernistischen Affekts."

[2] *D. Anthony/Th. Robbins/P. Schwartz*, Zeitgenössische religiöse Bewegungen angesichts der herrschenden Säkularisierung, in: Concilium 19 (1983) 11.

reflexiven Verhaltens: dies alles sind nur Teilaspekte eines allgemeinen Selbstverständnisses. Auf der Ebene des Religiösen läßt sich eine ähnliche Tiefenstruktur ermitteln, die nicht nur konfessionelle Grenzen sprengt, sondern gleichfalls eine weitgehende Problemübereinstimmung mit den gesellschaftlichen Verhältnissen aufweist.[3] In besonderer Weise entwickelt sich eine Theologie-Feindlichkeit, eine Zuwendung zu „Gurus", deren „Geist-Erfahrungen" mehr Beachtung geschenkt wird als den intellektuellen Auseinandersetzungen von akademisch ausgebildeten Theologen. „Grammatiken, Wörterbücher, wissenschaftliche Kommentare oder Handbücher verschwinden zugunsten einer Überfülle an Meditationsbüchern, ästhetisch ansprechenden Bildbänden oder Ausgaben gesammelter Predigten"[4], die verwaltete und verwaltende Pastoralpraxis bleibt auf Distanz zur universitären Theologie, weil von dieser nur Verunsicherung produziert würde.

2. *Pluralismus als Verunsicherung und Orientierungsverlust*

Bevor eine begriffliche Festlegung dessen, was „Fundamentalismus" oder „Integralismus" bedeuten möge, umrissen wird, sei auf ein Wort K. Rahners hingewiesen, wodurch eine recht wesentliche Aufdeckung des Phänomens geboten wird:

„Es ängstigt den Menschen, keinen verfügbaren absoluten Fixpunkt zu haben in der integrierten Instabilität des offenen Systems des menschlichen Daseins; er wagt es nicht, sich loszulassen in die Unverfügbarkeit der einzigen Einheit dieser unintegrierten Ganzheit des Pluralen, die nach rückwärts: in den verborgenen Anfang, nach vorwärts: in die ungeplante Zukunft, nach oben: in die Unbegrenztheit der Transzendenz und nach unten: in die dunkle Faktizität des Materiellen offen ist."[5]

Das Unbehagen, welches den „Fundamentalismus" aus sich entläßt, beruht zu einem guten Teil auf jener existentiellen Angst, ohne verfügbare, absolute Stabilität in den Beziehungen zum Menschen, zur Welt und zur Sinninstanz[6] nicht bestehen zu können. Offenheit und Uneindeutigkeit, Verlust einer klaren Standortbeziehung provozieren Verunsicherung, schaffen Orientierungsprobleme. Wenn freilich die Überzeugung besteht, daß der Mensch doch gerade jenes Wesen wäre, das sich ausdrücklich vom Überkommenen und Gewohnten, vom Gestrigen freisetzen könne, sich in der Kreativität des Fortschritts auf eine offene Zukunft hin bewege, dann sei dadurch nicht verdeckt, daß die Preisgabe des bislang Geltenden nur durch Setzung einer neuen Geltung, durch Erwartung eines Orientierungsgewinnes verkraftet und in den Lebensfluß hinein integriert wird. Grundsätzlich sind aber jene Umbruchsphasen, jene Augenblicke der Ablöse des bisher Geltenden durch ein neues Orientierungsmuster und durch ein neues Stabilitätssystem mit Spannungen und Aggressionen verbunden.[7]

---

[3] Vgl. *St. Pfürtner*, Traditionalistische Bewegungen im gegenwärtigen Katholizismus, in: *R. Frieling* (Hg.), Die Kirchen und ihre Konservativen. „Traditionalismus" und „Evangelikalismus" in den Konfessionen, Göttingen 1984, 35: „So gewichtig diese Differenz zwischen Konservativ-Evangelikalen und katholischen Traditionalisten als Bekenntnisunterschied sein mag . . . Sie berührt gleichsam nur die Oberfläche, nicht die Tiefenstruktur . . . Die Übereinstimmungen weisen innere Verbindungen mit den Tendenzen im nichtkirchlichen Gesellschaftsfeld auf . . ."

[4] *J. H. Schroedel*, Remythologisierung der Bibel? Bemerkungen zu einer Situationsanalyse Eugen Drewermanns, in: Herder Korrespondenz 39 (1985), 277.

[5] *K. Rahner*, Theologische Reflexionen zum Problem der Säkularisierung, in: SzTh VIII, 665.

[6] Vgl. *V. E. Frankl*, Der Wille zum Sinn, Bern ^{2}1977; *G. Sauter*, Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung, München 1980; *H. Spinner*, Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt 1974; *A. Schwan*, Pluralismus und Wahrheit, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft (Freiburg-Basel-Wien 1981) XIX, 144—211.

[7] Vgl.: *Th. S. Kuhn*, Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt ^{4}1979; *ders.*, Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte (hg. von L. Krüger), Frankfurt 1978; *W. Diederich* (Hg.), Theorie-Diskussion. Theorien der Wissenschaftsgeschichte, Frankfurt 1974; *G. Gutting*

Die Erfahrung, über kein angemessenes Problemlösungsverfahren zu verfügen, die Erfahrung des Aporetischen, die Erfahrung des Offenen, Unabgeschlossenen, die Scheu gegenüber dem noch nicht Bewährten, die Angst vor der Destabilisierung von Verhaltensmustern und Erwartungen lösen Unruhe und Verunsicherung aus. Daß diese Vorgänge nicht nur durch Um-Orientierungsphasen belastet werden, sondern gleichfalls durch die Strukturen pluraler Systeme, ergibt sich vor allem dadurch, daß der neuzeitliche Pluralismus die verschiedenen Lebensäußerungen, die verschiedenen Denkmodelle nicht mehr als harmonisierbare Ordnungsvielfalt präsentiert. „Nun bedeutet das Auftauchen alternativer Wirklichkeitsbestimmungen immer eine Bedrohnung, da damit deutlich wird, daß die eigene nicht zwingend ist, das heißt, sie wird in den Raum des Problematischen gerückt."[8] Der Anschein der Beliebigkeit und Relativität von Anschauungen, Feststellungen und Theorien muß natürlich im Bereich des christlichen Selbstverständnisses beunruhigen, insofern der Glaube von seiner Einbettung in den einen, gültigen, wahren Sinngrund überzeugt sein möchte. „Denn bis in das konkrete kirchliche Leben hinein macht sich der Pluralismus in der Theologie . . . geltend und stellt an Amtsträger und Gläubige in der Kirche die Frage, wie bei diesem Pluralismus eine wahre Einheit des Bekenntnisses aufrechterhalten werden könne",[9] zumal die verschiedensten theologischen Meinungen sich nicht mehr als alternative Erklärungsmodelle anbieten, sondern diese weitgehend außerhalb eines „gemeinsamen Verständnishorizontes"[10] agieren und damit die Verständigung durch die Disparatheit der Aussagen verhindern.

Das Erlebnis der willigen Zuhörer bei Bildungswerk-Vorträgen, daß jeder Referent etwas anderes „verkündet", löst in manchem gläubigen Herzen Resignation oder Protest aus, der freilich meistens nicht zur kritischen Reflexion führt, sondern zum Besuch von „Lichtbilder-Vorträgen" und meditativen „Beruhigungs-Übungen". Nicht selten aber rekrutieren sich aus den Reihen derer, die sich mit Dias nicht trösten lassen wollen, die „Retter" des einfachen Glaubens: die „Fundamentalisten". Die Angst, daß keiner mehr wüßte, was „wahr" sei, daß eben alles möglich und sagbar werden könnte, diese Angst mobilisiert Kräfte, wieder jene „verfügbaren absoluten Fixpunkte" zu garantieren, Kräfte, die psychotherapeutische Funktionen aufweisen.

3. Ein „unerschütterliches Fundament"?

S. Freuds Bemerkung von den „drei Kränkungen"[11] des Menschen könnte als Aphorismus zu einer grundsätzlichen Problem-Erfahrung verstanden werden: durch Kopernikus sei der Mensch aus dem Zentrum des Kosmos gerückt, durch Darwin habe der Mensch seine Sonderstellung im ganzen einer Lebensentwicklung verloren, durch die

---

(Ed.), Paradigms and Revolution. Appraisals and Applications of Thomas Kuhn's Philosophy of Science, Notre Dame and London 1980.

[8] *F. Schupp*, Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie (QD 64), Freiburg-Basel-Wien 1974, 35: siehe ebenda, 35: „Der Pluralismus gegenwärtig gegebener Weltanschauungen und Theologien läßt sich nicht (zumindest nicht generell und durchgehend) auf logisch kontradiktorische Alternativen bringen . . . Aus dem Urteil über die . . . ‚große' oder ‚größere' Wahrscheinlichkeit der einen Konzeption folgt . . . nicht . . . die Falschheit der anderen."

[9] *K. Rahner*, Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche, in: SzTh IX, 11.

[10] Ebenda, 15.

[11] Vgl.: *H. Wein*, Positives Antichristentum. Nietzsches Christusbild im Brennpunkt nachchristlicher Anthropologie, Den Haag 1962, 66.

Tiefenpsychologie hätte das menschliche Selbstbewußtsein die Illusion der Selbstverfügung entdeckt.
Gewiß, in dieser epochalen Erfahrung von Relativität und Bezogenheit des menschlichen Selbst liegt eine gewaltige Herausforderung für die Stabilisierungsabsicht des Selbstwertgefühls, für die Verläßlichkeit einer Ordnungsstrategie. Vielleicht könnte man hinzufügen, daß sich eine vierte Kränkung abzuzeichnen beginnt, wo eine letzte Selbstsicherheit im Anspruch auf Vernunft und Intelligenz durch eine künstlich-elektronische Intelligenz von digital-binären (auf Zahlen und „wahr" — „falsch" reduzierten) Strukturen in Frage gestellt wird: ein Verlust der letzten Gewißheit des noch vorhandenen Selbstwertgefühls?
Es gehört gerade zum Wesentlichsten der menschlichen Lebensanstrengung, Ordnungssysteme zu entwerfen, fundamentale Stabilisierungsmodelle zu erstellen, um der gefährlichen Offenheit des Lebensvollzuges im Hinblick auf bedrohliche Überraschungen zu begegnen. Die „Erfahrung des schutzlosen Ausgeliefertseins an die Kontingenzen einer nicht beherrschten Umwelt"[12] war das Grundproblem aller archaischen Gesellschaften: der Mythos vermochte illusionär die gefährliche Natur mit der menschlichen Kultur zu versöhnen. Eine fundamentale Einordnung des Menschen in den großen welthaften Zusammenhang erbrachte Orientierungsgewinn und Sinnvermittlung. Was der Mythos (allerdings nur illusionär) zu bewältigen vorgab, das versuchte Rationalität real in den Griff zu bekommen: durch Gewißheit des Wissens, durch die Anstrengung des Begriffs. Es wäre eine Verkennung der Rationalität, ihrem kritischen Unterfangen nur destruktive Absichten hinsichtlich der menschlichen Selbstvergewisserung zu unterstellen. In der Frage nach der Geltung der fundamentalen Orientierungslinien, in der Frage nach der Vergewisserung von Wahrheit, in dem methodischen Bedenken des Zusammenhangs von „Ursache-Mittel-Ziel-Zweck"-Abläufen kämpft Rationalität letztlich um ein „fundamentum inconcussum", ein unerschütterliches Fundament für Handlungs- und Orientierungssysteme. In der Frage nach den „Ursachen" und den „notwendigen" Bedingungen der Vorgänge und Phänomene sollen eben unberechenbare Zufälligkeit und angstmachende Beliebigkeit ausgegliedert werden. Weil etwas unter diesen und jenen Voraussetzungen, unter diesen und jenen Bedingungen und Gegebenheiten sich „notwendig" so verhält, dieses und jenes „zuverlässig" bewirkt, deshalb vermittelt Rationalität jene fundamentale Objektivität, die Gewißheit und Eindeutigkeit erzeugt. Man könnte — ein wenig zynisch — dem Rationalitätsmodell ein „fundamentalistisches" Interesse unterstellen, würden nicht freilich jene ausschlaggebenden Elemente des Fragens, Zweifelns, Überprüfens, Kritisierens und Beweisens für die Rationalitätsstruktur konstitutiv sein, welche Elemente wir gerade in den eigentlich „fundamentalistischen" Entwürfen vermissen.
Die Wissenschaftsgeschichte gibt höchst aufschlußreiche Hinweise auf den menschlichen Umgang mit dem Aporetischen, dem Ausweglosen, mit der Wissensbegründung und Wissenskritik.[13] In exemplarischer Weise seien nur einige Brennpunkte herausgegriffen, wie etwa jener so entscheidende Ansatz bei R. Descartes, der am Ende einer Epoche rationaler Wissensbegründung und Vernunftkritik steht: das aristotelisch-thomistische Zuordnungsschema von „Denken und Sein" hat nämlich in Verbindung mit der

[12] *J. Habermas*, Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt 1982, Bd. 1, 77.
[13] Vgl. das Aristoteles-Zitat bei *R. Schaeffler*, Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie (QD 82), Freiburg-Basel-Wien 1980, 12, Anm. 2: „Alle, die eine gute Fahrt (Europia) gewinnen wollen, müssen zunächst auf kunstgerechte Weise die Ausweglosigkeit (Aporiai) erfahren."

Argumentationsfigur von „Notwendigkeit" und „Ursache" noch für eine unproblematische Begründung von Objektivität und Wissensgewißheit gesorgt; die skotistische, voluntaristische und nominalistische Vernunftkritik hat hingegen eine neue Fragestellung nach der Einsicht und Vergewisserung dessen, was wahr und wirklich sei, provoziert. Descartes hat diese epochale Spannung aufgegriffen: unter Ausklammerung traditioneller „Lösungen" sollte ein „unerschütterliches Fundament" für die Wahrheitsbegründung gelegt werden: in der Selbstgewißheit des autonomen Subjekts, denn im Akt des Denkens und selbst noch im Akt des Zweifelns erweist sich die höchste Gewißheit der Existenz: cogito, ergo sum!

Nicht die sinnliche Wahrnehmung, die auch Täuschung sein könnte, nicht die äußere Sachwelt, sondern vielmehr der klare und präzise Gedanke im denkenden Subjekt ist das Kriterium der Wahrheit. Die fundamentale, durch nichts weiter zu begründende Objektivität und Zuverlässigkeit bezieht den Beweis aus der Selbstgewißheit des denkenden Menschen. In diesem Ansatz wird die Epochenschwelle zur Neuzeit gesehen. Offenbarung und Tradition scheiden in der Folge aus einer vernünftigen und argumentativen Wahrheitsvergewisserung aus: ein „Fundamentalismus" der Subjektivität? Die Korrektur dieses Denkens blieb nicht aus. In der „Kritik der reinen Vernunft" hat I. Kant die Frage nach der Wahrheit und Objektivität des Wissens und der Erkenntnis nach dem „sicheren Gang einer Wissenschaft" neu gestellt. Weder durch Erfahrung und Beobachtung allein, noch durch eine ausschließlich rationale Konstruktion des denkenden Subjektes wird Erkenntnis objektiv fundiert: durch die Tätigkeit des Verstandes, welcher Sinneseindrücke und Vorstellungen mit vorausgehenden „Begriffen" und Denkmodellen ordnet, wird die Welt der Gegenstände objektiv. Rationalismus und Empirismus sind überwunden; die Erfahrung selbst ist eine Erkenntnisart des tätigen Verstandes, nicht eine Unmittelbarkeit der Wahrnehmung. So scheidet auch die Unmittelbarkeit der Gotteserkenntnis durch die geschichtlich ergangene Offenbarung aus einer theoretischen Vergewisserung aus: als Vollzug der praktischen Vernunft mag diese biblische Weise der Gotteserkenntnis von Bedeutung sein (postulatorische Funktion); das eigentliche Fundament für eine sichere Erkenntnis (erkenntnis-konstitutiv) liegt in der konstruktiven Fähigkeit des (transzendentalen) Subjekts. Insofern dieses Subjekt als erkenntnisermöglichende Bedingung unabhängig von geschichtlicher Zufälligkeit und gesellschaftlicher Veränderung gedacht wird, stellt sich die Frage, ob nicht dadurch auch in Kants kritischer Philosophie eine erkenntnistheoretische Engführung angelegt ist.

Dem für das neuzeitliche Bewußtsein folgenreichen Konzept von der Objektivität und Wahrheitsvergewisserung durch das autonome und konstruktiv-tätige Subjekt trat freilich ein anderes Modell gegenüber, welches vor allem die naturwissenschaftlich-technisch geprägte Welt unseres Jahrhunderts bestimmt hat: der „logische Positivismus" des Wiener Kreises: „Die Welt ist alles, was der Fall ist."[14] — „Was der Fall ist, die Tatsache, ist das Bestehen von Sachverhalten!"[15]

In einem konsequenten Denkversuch wird wiederum die Frage nach einem „unerschütterlichen Fundament" des Erkennens und Wissens gestellt: ein „empirischer Fundamentalismus"? Die Welt der Gegenstände und der Lebensvollzüge wird eingeschränkt auf einen Wahrheits- und Wirklichkeitsbegriff, der nur eine feststellende und vom Subjekt unabhängige, überprüfbare (empirische) Erfahrungsvergewisserung zuläßt. In der Entsprechung von Tatsachen (reale Gegebenheit) und Sätzen (Sprachlogik) scheint eine

[14] *L. Wittgenstein*, Tractatus logico-philosophicus, Frankfurt [14]1979, 1.
[15] Ebenda, 2.

kontrollierbare und daher bewahrheitete Objektivität garantiert. Die methodisch erfaßte und durch Aussagen protokollierte Sache ist eigentliche Wirklichkeit. Die Ausschaltung des Subjektiven, des Persönlich-Individuellen als Faktor des Relativen und der Unsicherheit im Erkenntnisprozeß ging Hand in Hand mit dem technisch-naturwissenschaftlichen Erfolg und schien so wiederum die empirische Bestätigung des Konzepts zu unterstreichen. Die Ablehnung der Metaphysik als sinnloser Spekulation gedachte einen Schlußstrich unter das abendländische Denken vieler Jahrhunderte zu setzen. Die in der Transzendentalphilosophie begründete Wahrheitsvergewisserung durch das denkende und kritisch reflektierende „Ich" wurde umgekehrt als Wende zur Sache, zu dem, „was der Fall ist". Die stolze Souveränität des Menschen „fällt" unter anderem unter eine Reihe von „Tatsachen".

Das unterschiedliche Konzept der Begründung von wahren Aussagen enthält aber auch sehr viel Gemeinsames: die Überzeugung, daß „Wahrheit" nicht eine von gestern übernommene Selbstverständlichkeit sein kann, sondern nur das, was einer kritischen Frage standhält.

Daß dieses kritisch-prüfende, alles hinterfragende Bedürfnis der menschlichen Wahrheitsfindung jedoch selbst von den Bedingungen einer geschichtlichen Veränderung betroffen ist, diese „Wahrheit" hat kein Denker so deutlich herausgestrichen wie der Philosoph und Wissenschaftstheoretiker K. Popper, der bereits in der im Jahre 1934 veröffentlichten epochalen Arbeit zur „Logik der Forschung" zum Ausdruck brachte, daß alles Wissen nur den Charakter eines hypothetischen Vermutungswissens haben könne:

„Das alte Wissenschaftsideal, das absolut gesicherte Wissen (episteme), hat sich als ein Idol erwiesen. Die Forderung der wissenschaftlichen Objektivität führt dazu, daß jeder wissenschaftliche Satz vorläufig ist. Er kann sich wohl bewähren — aber jede Bewährung ist relativ, eine Beziehung, eine Relation zu anderen, gleichfalls vorläufig festgesetzten Sätzen . . . Mit dem Idol der Sicherheit, auch der graduellen, fällt eines der schwersten Hemmnisse auf dem Weg der Forschung; hemmend nicht nur für die Kühnheit der Fragestellung, hemmend auch oft für die Strenge und Ehrlichkeit der Nachprüfung. Der Ehrgeiz, recht zu behalten, verrät ein Mißverständnis: nicht der Besitz von Wissen, von unumstößlichen Wahrheiten, macht den Wissenschaftler, sondern das rücksichtslos kritische, das unablässige Suchen nach Wahrheit."[16]

Poppers Theorie der „Falsifikation" und des „Vermutungswissens" sowie sein „kritischer Rationalismus" hatten die Fundamente des Positivismus ins Wanken gebracht, sie haben in wesentlichen Ansätzen zur — heute erst popularisierten — Wissenschaftskritik und Selbstbesinnung der Vernunft einen Beitrag geleistet (ohne dabei die „kritische Theorie" der „Frankfurter Schule" vergessen zu wollen). Durch das systematische Aufdecken der positivistischen Selbsttäuschung in der Frage der Wahrheitsvergewisserung konnte Rationalität nur mehr als selbstkritische gedacht werden.

Diese wissenschaftsgeschichtliche Wende, deren gesellschaftliche Folgen nunmehr wieder in einer Zuwendung zur Frage der Ethik (Umweltbewußtsein) und der kreativen Kunst zur Auswirkung kommen, verhalf auch der Theologie zu einem neuen Selbstverständnis, freilich unter den Gesichtspunkten einer Herausforderung, die ihr oft nicht angenehm schien: die Herausforderung einer selbstkritischen Rationalität, die stets die Möglichkeitsbedingungen der eigenen Wahrheitsfindung kritisch hinterfragt, prüfend und revidierend, welche um den offenen Standort des Fragens und Behauptens weiß. Daß eine solche Theologie als theoretisch-kritische Auseinandersetzung mit der tra-

---

[16] *K. R. Popper*, Logik der Forschung, Tübingen [4]1971, 225; vgl. auch: *ders.*, Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreißig Jahren, München-Zürich 1984; *ders.*, Objektive Erkenntnis, Oxford 1972 (dt. Ausgabe 1973); *ders.*, Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie, Tübingen 1979.

dierten Wahrheitsvorgabe freilich auch als Destabilisierung einer unveränderbaren, ewigen Wahrheit interpretiert werden kann, braucht nicht eigens erwähnt zu werden.

II. Das fundamentalistische Syndrom

Es ist fürwahr eine gefährliche Vereinfachung, wenn man die wissenschaftsgeschichtlichen Linien auf eine verkürzte Form zu bringen versucht, doch eben in dieser Vereinfachung wird recht deutlich, daß die rationalistische Folgegeschichte der Aufklärung und Säkularisierung sowie die Selbstüberschätzung einer sich nur technisch und instrumentell gebärdenden Vernunft weitgehend durch die kritischen Reflexionen gegenwärtiger Rationalität in die Schranken gewiesen wurden. Betrachtet man allerdings die Reaktionen des gesellschaftlichen Bewußtseins, dann erleben wir weltweit — auf allen Ebenen — einen Komplex von Denkmustern und Argumentationsweisen, die nicht die Engführung falsch praktizierter und mißverstandener Vernunft kritisch aufsprengen, sondern vielmehr in „vorkritische" und „vorneuzeitliche" Lebensmodelle zurückverweisen. Der islamische Fundamentalismus im Iran mag vielleicht zu jenen Phänomenen gehören, die am greifbarsten vermitteln, was „Fundamentalismus" bedeuten kann. Klammern wir dieses Geschehen aber einmal aus, um weniger drastische Verstehensmuster der Gegenwart zu berühren, dann kann man doch von einer beeindruckenden Zunahme ähnlicher Phänomene sprechen.

Aus verstehbaren Gründen wird hier auf die politischen Formen traditionalistischer und konservativer Strömungen und Ideologien nicht eingegangen[17], das Interesse gilt vor allem den Strukturen der vielen religiösen Bewegungen, die allen säkularen Vorstellungen zum Trotz ein kräftiges Lebenszeichen von sich geben. Die begriffliche Erfassung kann zwar mit keinem Konsens aufwarten, doch ist das nicht so entscheidend. Während nun in der protestantischen Auseinandersetzung von „Fundamentalismus" und „Evangelikalismus" die Rede ist, hat man katholischerseits eher die Bezeichnungen „Traditionalismus" und „Integralismus" für eine Phänomenerfassung bevorzugt. Eine wissenschaftlich-umfassende Darstellung des Problemfeldes steht aber noch weitgehend aus.[18]

Die folgenden Hinweise stellen nur einen bescheidenen Versuch der Nachzeichnung jener Merkmale dar, die über die konfessionellen und gesellschaftsspezifischen Prägungen hinausgehen:

1. Unkritisierbarer, absoluter Bezugspunkt als Fundament

Für die große Gruppe der evangelikalen Bewegung ist wesentlich, daß die Bibel als worthafte Form der Selbstmitteilung Gottes einen radikalen Unbedingtheitscharakter aufweist, wobei Sprachgestalt *und* Inhalt durch nichts in Frage gestellt werden können. Insofern in der historisch-kritischen Forschung die methodische Zerstörung des Geltungs-Charakters der Schrift gesehen wird, kann jede theologisch-kritische Beschäftigung mit den Texten nur als modernistische Auflösung der wahren Inhalte empfunden werden. Die „fundamentalistische" Exegese bedient sich hauptsächlich der wörtlichen Auslegungs-Strategie in Verbindung mit Harmonisierungsregeln, wobei uneinge-

[17] Vgl. u. a.: Concilium 17 (1981), H. 1: Der Neokonservativismus. Ein gesellschaftliches und kirchliches Problem.

[18] Vgl.: *J. Barr*, Fundamentalismus. Mit einer Einführung in die deutsche Ausgabe von G. Sauter, München 1981 (Fundamentalism, London 1977); *R. Frieling* (Hg.), Die Kirchen und ihre Konservativen. „Traditionalismus" und „Evangelikalismus" in den Konfessionen, Göttingen 1984.

schränkt die Annahme vom Ereignis-Charakter des Aufgezeichneten zur Grundvoraussetzung gehört. Kann etwas im synoptischen Material infolge disparater Darstellung einmal nicht zur Übereinstimmung gebracht werden, wird nicht eine verschiedene Deutung durch die biblischen „Schreiber", sondern eben eine verschiedene Geschehens-Grundlage für die Schilderung angenommen.[19] Die Schrift wird nicht kritisch analysiert, sondern in spiritueller Aneignung „vernommen". Die Zugehörigkeit zur wahren Kirche Christi bestimmt nicht die Eingliederung in die konfessionell-kirchlichen Institutionen, sondern die existentielle Bezugnahme zur Schrift. Die wissenschaftsfeindliche Haltung kommt in der gezielten Ausschaltung der exegetischen Methoden zum Ausdruck. Nicht Reflexion und Analyse, sondern Entscheidung, nicht Institution und Theologie, sondern eine durch die Schrift provozierte personale Einstellung prägen den Glauben.

2. Ungeschichtlichkeit

Werden in den evangelikalen Bestrebungen die Aspekte und Bedingungen der geschichtlichen Entstehung und Einordnung biblischer Sprachgestalten zugunsten einer Vorstellung von der geschichtsunabhängigen, uneingeschränkten Normativität des Schriftwortes in den Hintergrund gerückt, so kann man eine vergleichbare Haltung in traditionalistischen Kreisen katholischer Provenienz feststellen, wobei allerdings das fundamentale Interesse nicht sosehr an die Unmittelbarkeit des Schriftwortes, sondern vor allem an die radikal unveränderlichen Ordnungen der Gesamttradition gebunden ist. „Tradition" heißt in diesem Kontext: verpflichtende Ordnung mit unkritisierbarem Geltungsanspruch, aus einem unhinterfragbaren Ursprung bezogene Orientierungsstabilität.
Die behauptete Ungeschichtlichkeit von Wahrheit wird mit der Forderung nach einem zeitlos-gültigen Kultzeremoniell und Ritus gegenüber allen, auf Veränderung bedachten Standpunkten abgesichert: „semper idem" als Gottesrede und auch als anthropologische Dimension.[20]

3. Kritikimmunisierung und Irrationalismus

Die eigentliche Sprachgestalt des „Fundamentalismus" und „Traditionalismus" ist die feststellend-konstatierende Rede und nicht der fragende oder problematisierende Einwand. Erfahrungen werden mitgeteilt, sie bedürfen keiner Begründung. Die Forderung nach Begründung wird als destruktiver Zweifel diabolisiert und daher als illegitimes Verfahren grundsätzlich negiert, weshalb das „fundamentalistische" Bewußtsein auch niemals aufgebrochen werden kann, weil es keine argumentativ-diskutierende Auseinandersetzung geben darf. Diese Haltung findet auch in „katholischer" Pastoral mitunter einen guten Nährboden: nicht diskutieren, sondern lernen, annehmen, aufnehmen! So kann man es immer wieder in der „Praxis" hören.
Die „Praxis" ist schon ihre eigene Begründung, sie bedarf keiner theoretischen Anfrage. Die praktische Urteilsfindung ist keine „Findung", sondern eine festgefügte, tradierte, ohnedies selbstverständliche Verhaltensnorm: ein „Stand-Punkt" — kein „Gedanken-Strich"! Jedes diskursiv-kritische Verfahren einer Urteilsfindung wird plakativ mit

---

[19] Vgl. den Hinweis auf Beispiele bei *J. Barr*, 87—105.
[20] Vgl. die Bewegung um Lefebvre: *L. Kaufmann*, Ecône unter Lefebvre — eine Sekte?, in: Orientierung 39 (1975) 118—120; *Yves Congar*, Der Fall Lefebvre. Schisma in der Kirche? Mit einer Einführung von K. Lehmann, Freiburg-Basel-Wien 1977.

Feindbild-Manier „verteufelt", eine starke Emotionalisierung und Fanatisierung gegenüber offenen und daher angstmachenden Problemen erzeugt Intoleranz und ideologische Verhärtung. Der Dialog ist prinzipiell liquidiert, Begriffe wie „kollektive Wahrheitsfindung", „Entfaltung", „Rationalität" sind Reizwörter für unversöhnbare Aggression: es gibt keine diskutierende Wahrheitsfindung, sie ist schon gefunden, sie bedarf keiner Entfaltung, sie ist uns bereits als endgültige Fülle zugesprochen worden; Wahrheit wird nicht erarbeitet oder rational überdacht, sie wird geglaubt.
Die Etikettierung von „Geschichte — Technik — Vernunft" als strafwürdige Überheblichkeit des Menschen führt zur mythischen Aufwertung von „Natur", „Emotionalität", „Ursprungssehnsucht", „Seelen-Kult", „Erfahrungs-Erlebnis", „Meditation" im Sinne östlicher Religionen (Hinduismus, Buddhismus, Zen).

III. „Entscheidung ohne kritisches Bewußtsein führt zum Irrationalismus — kritisches Bewußtsein ohne Entscheidung zum Skeptizismus"[21]

Ohne Zweifel berührt das „fundamentalistische" Unbehagen gegenüber der gegenwärtigen Bewußtseinslage ein höchst existentielles Problem. Stellt kritische Rationalität nämlich alles Wissen als hypothetisches und vorläufiges grundsätzlich immer in Frage, dann wird jede — auf Handlung abgestimmte — Entscheidung ebenso sich der Vorläufigkeit der Begründung bewußt sein müssen. Entscheidungen, die aber stets auf Widerrufbarkeit und Revidierbarkeit hin getroffen werden, stellen letztlich eine Verunsicherung für die menschliche Erwartungshaltung dar, führen schließlich zum Skeptizismus, welcher Entscheidungen aussetzt, weil diese als getroffene schon wieder kritisierbar sind und als falsche sofort wieder zurückgenommen werden müßten. Leben bedeutet aber nicht nur kritische Reflexion, sondern ebenso ein „Sich-entscheiden-müssen", ein Handeln, auch und gerade unter Einbeziehung des Wissens von der Unzulänglichkeit des Wissens: „Intellektuelle Redlichkeit gebietet den Mut zur Entscheidung, auch wenn diese belastet ist mit all der Unsicherheit, Dunkelheit und Gefahr, die nun einmal mit der geistigen Entscheidung eines endlichen, geschichtlich bedingten Geistes verbunden sind, der um diese seine Bedingtheit weiß und doch entscheiden muß."[22] K. Rahner hat mit dieser theologischen Überlegung eigentlich genau das ausgesprochen, was kritischer Rationalismus will: nicht die Verhinderung von Entscheidung (weil sie nur hypothetisch sein kann), sondern die Strategie der Entscheidung, die sich einbringt mit der Hoffnung, durch eine besser begründete und sinnvollere Entscheidung in eine neue Dimension gehoben zu werden.
Glaube überschreitet die Grenzen zweckrationaler, geschlossener Systeme, weil er den Mut zur Offenheit nicht zu scheuen braucht. Glaube ist aber zugleich ein kritisches Bewußtsein gegenüber jeder Vorgabe von menschlich-geschichtlicher Endgültigkeit.
M. Seckler hat in einem sehr aufschlußreichen Hinweis die „befremdliche Tatsache" aufgezeigt, „daß selbst die großen theologischen Fachlexika von heute nicht einmal das Stichwort ‚Kritik' kennen",[23] obwohl der biblische Sprachbefund[24] mit zahlreichen Belegen erhärtet, daß die „biblische Religion . . . im ganzen als eine einzige, umfassende kritische Bewegung . . ." zu denken sei, daß das „Wort Gottes, das die Absichten und

---

[21] *F. Schupp*, Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie (QD 64), Freiburg-Basel-Wien 1974, 41 (Anm. 54).
[22] *K. Rahner*, Intellektuelle Redlichkeit und christlicher Glaube in: SzTh VII, Einsiedeln 1966, 56.
[23] *M. Seckler*, Kritik, Krise, Kritizismus — Besinnung auf die kritischen Aufgaben der Theologie, in: ThQ 162 (1982) 2.
[24] ThWNT III, 920—955.

Gedanken des Herzens richtet . . ., κριτικὸς (Hebr 4,12)"[25] wäre. Vielleicht ist dieser Ansatz, daß biblischer Glaube in sich schon kritisches Bewußtsein wäre, im Sinne neuzeitlichen Verständnisses ein wenig überzogen, nichtsdestoweniger trägt aber die Theologie als Reflexionsgestalt des Glaubens gerade dafür Verantwortung, daß Glaube nicht in die Irrationalität oder Ideologie abgleitet. Wenn biblischer Glaube von seinem Ansatz her schon Kritik an der Verendgültigung, der Vergötzung von Welt ist, dann ist Theologie noch einmal das kritische Bedenken dieser Entscheidungsfunktion des Glaubens. In der theologischen Kraft zur Selbstkritik entrinnt biblischer Glaube damit einer zirkulären, ideologischen Selbstbegründung, erfährt sich in der Offenheit auf Transzendenz hin immer als beschenkte Freiheit. Biblischer Glaube überlebt als Entscheidung die Liquidierungsinteressen des Skeptizismus, er überlebt als kritische Entscheidung aber ebenso den Tod der „fundamentalistischen" Versteinerung.
Diese Herausforderung zu durchschauen, wäre Aufgabe einer kritischen Theologie.[26]

---

[25] *M. Seckler*, ebenda: 6

[26] Vgl. *R. Schaeffler*, Religion und kritisches Bewußtsein, Freiburg-München 1973; *ders.* Kritik und Anerkennung, in: ChGimG XXI (Freiburg 1980), 107—138; *T. Rendtorff*, Theologie als Kritik und Konstruktion, in : Theorie des Christentums, Gütersloh, 1972, 182—200; *F. Schupp*, Kritisches Denken in der Theologie, in: ZkTh 92 (1970), 328—341.

KLAUS ZAPOTOCZKY / ALFRED GRAUSGRUBER / GUSTAV HOFMANN / WERNER SCHÖNY

Was Pfarrer von psychisch Kranken halten

Eine soziologisch-psychiatrische Untersuchung

Der folgende Beitrag informiert über wichtige Ergebnisse einer empirischen Untersuchung über die Einstellung bestimmter Bevölkerungsgruppen zu psychisch Kranken. Nach einer einleitenden Problemdarstellung und unter Beschreibung der Vorgehensweise werden die markantesten Antworten der befragten Pfarrer vorgestellt. Generelle Schlußfolgerungen aus der Studie sowie einige praktische Anregungen für die Pastoral und die Priester allgemein schließen die Arbeit ab. (Redaktion)

1. Einführung

Die Psychiatrie und die psychiatrische Versorgung stehen derzeit in einem umfangreichen Wandlungsprozeß. Neue erfolgreiche Therapieformen sowohl im medikamentösen als auch im psycho- und soziotherapeutischen Behandlungsbereich haben nicht nur die Erscheinungsbilder, Genesungschancen und Lebensbedingungen von psychisch Kranken verbessert, sondern haben ganz allgemein zu einer Neuorientierung in der psychiatrischen Rehabilitationspraxis geführt[1]. Einen besonderen Schwerpunkt bilden dabei die Bemühungen um eine Umstrukturierung der psychiatrischen Versorgung der Bevölkerung in Richtung Gemeindenähe, gestützt auf eine Reihe spezifischer Beratungs- und Rehabilitationseinrichtungen[2].

In Oberösterreich ist vor allem die Gesellschaft „Pro Mente Infirmis Oberösterreich" (PMI) Initiator und Träger dieser Bemühungen um einen Ausbau und eine qualitative Verbesserung der psychiatrischen Versorgung[3]. So wurde eine spezielle Beratungsstelle für psychische Krisen, Depressive und Suizidgefährdete (Kriseninterventionszentren) sowie für Drogengefährdete (Point) errichtet. In Gebieten Oberösterreichs, von denen aus ein Nervenarzt schwer erreichbar ist, wurden allgemeine psychiatrische bzw. psychohygienische Beratungsdienste eingerichtet. Im psychiatrischen Krankenhaus werden vermehrt geschlossene Abteilungen in offene umgewandelt. Darüber hinaus wird vor allem in letzter Zeit der Aufbau von Patientenclubs und Laiengruppen forciert, die im sozialen Bereich ehemals psychisch Kranker unter der Aufsicht von Sozialarbeitern und Nervenfachärzten Hilfestellungen leisten sollen, um Rückfälle zu verhindern. Weiters wurden für ehemalige Langzeitpatienten eigene Wohnheime errichtet, wo die offene Situation, eine intensive Betreuung und eine sinnvolle Tagesbeschäftigung zu einer besseren Lebensqualität ehemals „chronisch" Kranker beitragen soll. Übergangs-

---

[1] Einen auch für Nicht-Psychiater guten Überblick bieten: *H. Strotzka*, Sozialpsychiatrie. Entwicklung, Stand und Chancen — mit besonderer Berücksichtigung Österreichs, Journal für Sozialforschung, 23 (1983), Nr. 2, 169—184; *J. K. Wing*, Sozialpsychiatrie, Berlin — Heidelberg — New York 1982, 1—49; sowie: *K. Dörner/U. Plog*, Irren ist menschlich oder Lehrbuch der Psychiatrie/Psychotherapie, Wunstorf 1978, 463 ff.

[2] vgl.: *D. Mechanic*, Psychiatrische Versorgung und Sozialpolitik, München — Wien 1975, 94—145; *M. v. Cranach*, Extramurale psychiatrische Versorgungssysteme, in: *K. P. Kisker* et al. (Hg.), Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und Praxis Bd. III, Soziale und angewandte Psychiatrie, 2. Aufl. Berlin — Heidelberg — New York 1975, 279—296; *K. Dörner* et al., Gemeindepsychiatrie, Stuttgart — Berlin — Köln — Mainz 1979, 20—30, 132—170.

[3] vgl.: *Festschrift* der Gesellschaft PRO MENTE INFIRMIS. Gesellschaft zum Schutz und zur Rehabilitation psychisch Kranker und Behinderter. Anläßlich des 20jährigen Bestehens der Gesellschaft, Linz 1984, 45—52, 57—67, sowie *W. Schöny*, Psychiatrische Versorgung in Oberösterreich, Gemeindenahe Psychiatrie 13/14 (1982), 24—27.

heime sollen stationär behandelten Patienten die Rückkehr ins gewohnte Alltagsleben vorbereiten helfen. Seit zwei Jahren existiert schließlich ein eigenes Arbeitstrainingszentrum.
Alle diese Veränderungen haben bewirkt, daß immer mehr psychisch Kranke außerhalb der psychiatrischen Anstalten und oft bei ihren Angehörigen leben. Das bringt nicht nur vermehrt Kontakte von sogenannten „gesunden" Personen mit psychisch Kranken oder Behinderten mit sich, sondern auch ganz wesentliche Veränderungen für die Angehörigen und Nachbarn[4], ja oft für die ganze Gemeinde. Das zeigt schon, wie wichtig positive Einstellungen gegenüber psychisch Kranken für deren Heilungschance, den Krankheitsverlauf und ihre Lebensqualität sind.
Die Kenntnis dieser Einstellungen ist deshalb so bedeutsam, weil negative Einstellungen gegenüber psychiatrischen Kliniken, psychisch Kranken oder Psychiatern oft eine große Barriere beim Aufbau einer gemeindenahen psychiatrischen Versorgung darstellen und damit die Bemühungen nach einer Öffnung der Psychiatrie erschweren. Negative Einstellungen, mangelhaftes Wissen oder irrige Informationen verhindern zudem häufig eine rechtzeitige Kontaktnahme mit den adäquaten Stellen. Schließlich stellen negative Einstellungen oft eine schwer zu überwindende Hürde bei der gesellschaftlichen Integration und der beruflichen Rehabilitation dar[5].
Nun gibt es zwar zahlreiche internationale Studien über die Einstellung zu psychisch Kranken; die Ergebnisse sind allerdings recht unterschiedlich, ja zum Teil widersprüchlich[6]. Verallgemeinerungen dieser Resultate auch auf andere Länder bzw. Ableitung konkreter Maßnahmen zur Verbesserung der Einstellung zu psychisch Kranken sind nicht möglich. Da in Österreich solche Forschungen aber fehlten, erschien eine eigenständige Erhebung der Einstellung zu psychisch Kranken dringend notwendig.

2. Wie wurde vorgegangen

Mit finanzieller Unterstützung des Österreichischen Forschungs-Förderungsfonds wurde deshalb von einem interdisziplinären Team, bestehend aus Fachärzten für Psychiatrie von der Gesellschaft PMI und Soziologen der Universität Linz eine Einstellungsuntersuchung[7] bei jenen Bevölkerungsgruppen in Oberösterreich durchgeführt, die berufliche Kontakte mit psychisch auffälligen bzw. kranken Menschen haben: den katholischen und evangelischen Pfarrern, dem psychiatrischen Pflegepersonal des Landeskrankenhauses Wagner-Jauregg, dem allgemeinen Pflegepersonal dreier Allgemeiner Krankenhäuser in Oberösterreich, den Gendarmeriepostenkommandanten, den praktischen Ärzten, den Richtern und Staatsanwälten sowie den Sozialarbeitern.

---

[4] vgl.: *A. Finzen*, Psychiatrische Dienste und die Beeinflussung von Schlüsselpersonen in der Gemeinde, in: *K. P. Kisker* et al. (Hg.) a. a. O., 297—325.

[5] Relativ früh darauf hingewiesen haben: *W. v. Baeyer*, Die Schranke zwischen den seelisch Abnormen und der Gesellschaft, Nervenarzt 22 (1951), 457—461; sowie *J. Cumming/E. Cumming:* Closed Ranks, Cambridge 1957; *I. Gleiss* et al., Soziale Psychiatrie, Frankfurt 1973, 113 ff.

[6] Einige der wichtigsten Überblicksarbeiten sind: *H. Reimann*, Die Gesellschaft und der Geisteskranke, Sozialpsychiatrie 4 (1969), 87—94; *H. Reinhardt-Schnadt*, Einstellung der Bevölkerung zu psychisch Kranken. Eine Übersicht über empirische Einstellungsuntersuchungen, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 25 (1973), 336—349; *H. Feldmann*, Einstellung zu psychisch Kranken — Ergebnisse und Probleme, in: *K. P. Kisker* et al. (Hg.), a. a. O., 199—220; *W. Stumme*, Psychische Erkrankungen im Urteil der Bevölkerung, München — Berlin — Wien 1975, insb. 20—37, 72—84.

[7] *A. Grausgruber/G. Hofmann/W. Schöny/K. Zapotoczky*, Berufsspezifische Einstellungen gegenüber psychisch Kranken. Forschungsbericht an den Fonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung, Linz 1982.

Diese Personengruppen können als „Schlüsselpersonen", „gate-keeper" oder Meinungsführer bezeichnet werden, weil sie eine besonders wichtige Funktion in der Öffentlichkeit ausüben. Sie sind einerseits daran beteiligt, wo, wann und unter welchen Umständen psychisch auffällige Personen in psychiatrische Behandlung gelangen oder aus dieser wieder entlassen werden, und sie sind andererseits wichtige Mediatoren der öffentlichen Meinung. Das gilt im besonderem Maße auch für Pfarrer[8].
Erhoben wurden mit Hilfe einer postalischen Befragung die Vorstellungen über psychische Erkrankungen, die Meinungen über psychiatrische Krankenhäuser und Psychiater sowie die Einstellungen zu verschiedenen, in sogenannten psychiatrischen Fallschilderungen charakterisierten psychisch Kranken. Einige Fragestellungen bezogen sich schließlich auf etwaige Probleme im konkreten beruflichen Umgang mit psychisch Auffälligen und Kranken.
Insgesamt erhielten wir von 210 katholischen und 22 evangelischen Pfarrern einen auswertbaren Fragebogen, was eine Rückantwortquote von 51 % bedeutet. Zwischen antwortenden und nicht antwortenden Pfarrern konnten keinerlei Unterschiede hinsichtlich der Altersverteilung oder der Wohnortgröße festgestellt werden. Aus der Fülle von Einzelergebnissen seien hier nur die interessantesten Resultate herausgegriffen.

3. Untersuchungsergebnisse

3.1. Wissen und Vorstellungen über psychische Erkrankungen

Die Heilungschancen psychischer Erkrankungen werden zwar unterschiedlich, insgesamt aber recht negativ eingeschätzt. Lediglich Depressionen und Neurosen werden von rund 50 % der Pfarrer als häufig heilbar betrachtet. Rund 75 % der Antwortenden meinen, daß Suchterkrankungen (Alkoholismus und Drogenmißbrauch) nur selten, d. h. ca. 15 %, geheilt werden können. Für Schizophrenie und Epilepsie gelten nach Ansicht der Pfarrer noch schlechtere Prognosen: über ein Drittel rechnet mit Unheilbarkeit bei Schizophrenie, etwa 55 % meinen, sie sei selten heilbar. Diese Einschätzung widerspricht aber eindeutig den tatsächlichen Heilungs- bzw. Besserungschancen. Neuere internationale Langzeitstudien über den Verlauf der Schizophrenie haben ergeben, daß bei etwa einem Viertel der Schizophrenen die Krankheit völlig ausheilt und bei ca. der Hälfte eine bedeutende Besserung festzustellen ist[9].
Etwas differenzierter werden die (Ausbruchs)ursachen für psychische Leiden gesehen. In der psychiatrischen Forschung wird heute eine multifaktorielle, d. h. eine von verschiedensten Umständen bedingte Verursachung von psychischen Erkrankungen für am wahrscheinlichsten gehalten[10]. Zu dieser Ansicht neigen auch die Pfarrer, die „unglücklichen Familienverhältnissen" einen besonderen Stellenwert beimessen: Fast 95 %

---

[8] vgl.: *H. Strotzka*, Einführung in die Sozialpsychiatrie, Reinbeck b. Hamburg 1965, S. 42 ff sowie *A. Finzen*, a. a. O., 302 ff; *E. Katz/P. F. Lazarsfeld*, Persönlicher Einfluß und Meinungsbildung, Wien 1962, 140—152; *Linzer Diözesansynode* (Hg.), Die Religion im Leben oberösterreichischer Katholiken, Linz o. J.

[9] Zu den Heilungschancen der Schizophrenie: *M. Bleuler*, Die schizophrenen Geistesstörungen im Lichte langjähriger Kranken- und Familiengeschichten, Stuttgart 1972; *L. Ciompi/C. Müller*, Lebensweg und Alter der Schizophrenen. Eine katamestische Langzeitstudie bis ins Senium, Berlin — Heidelberg — New York 1976; *C. Mundt*, Die Psychopathologie des Langzeitverlaufs schizophrener Erkrankungen, Nervenarzt 52 (1981), 493—505.

[10] vgl.: *G. Hofmann*, Experimentelle Grundlagen der multifaktoriellen Genese der Schizophrenie, Wien 1963; *L. Ciompi*, Wie können wir die Schizophrenen besser behandeln? — Eine Synthese neuer Krankheits- und Therapiekonzepte, Nervenarzt 52 (1981), 506—515; *E. Kringlen*, Zum heutigen Stand der Schizophrenieforschung, Nervenarzt 52 (1981), 63—73.

halten diese für eine sehr häufige bzw. häufige Ursache für psychische Erkrankungen. Nervliche Überanstrengung (ca. 85 %) und beruflicher Streß (78 %) werden als weitere häufige Ausbruchsursachen genannt, gefolgt von Vererbung (28 % sehr häufig, 37 % häufig). Eine bedeutende, im Vergleich zu den bereits genannten Faktoren aber doch kleinere Rolle spielen in der Meinung der Befragten: tiefgreifende Lebensereignisse, ausschweifendes Leben, Kopfverletzungen, schlechte Wohnverhältnisse und Willensschwäche. Ungünstige materielle Verhältnisse werden selten für ausschlaggebend gehalten.

Als besonders beachtenswert erscheint in diesem Zusammenhang der Hinweis der Pfarrer auf das geringe Verständnis der Öffentlichkeit für den Problembereich psychischer Erkrankungen. Über 90 % der Pfarrer sind der Ansicht, die Öffentlichkeit wisse viel zu wenig über die psychiatrische Rehabilitationspraxis und werde nicht genügend über die Problematik psychischer Störungen aufgeklärt. Durch verschiedene öffentliche Veranstaltungen (z. B. Vorträge in Volkshochschulen, jährliche Kongresse für Ärzte, Erzieher und andere Multiplikatoren) wird versucht, diesem Defizit Rechnung zu tragen.

3.2. Die psychiatrischen Behandlungseinrichtungen (Anstalten) im Bild der Pfarrer

Aufgrund ihrer beruflichen und sozialen Stellung sind Pfarrer besondere Anlaufstellen für Menschen mit psychischen Problemen. Gerade Pfarrer sollten daher über mögliche Beratungs- und Behandlungsinstitutionen Bescheid wissen. Dazu stellten wir fest: Rund 85 % der Pfarrer gaben an, das Landeskrankenhaus Wagner-Jauregg zu kennen; 75 % kennen es — nach eigenen Angaben — auch von innen. Um 40 % kennen zusätzlich wenigstens noch eine weitere psychiatrische Klinik. Darüber hinausgehende Behandlungsinstitutionen sind aber nur wenigen Pfarrern bekannt. Jeder vierte Befragte führt als weitere Einrichtung neurologische Abteilungen von Allgemeinen Krankenhäusern an, kaum jeder Dritte nennt freipraktizierende Psychiater. Kriseninterventionszentren und sonstige Beratungsstellen sind im Prinzip unbekannt. Interessant ist in diesem Zusammenhang, daß praktische Ärzte kaum als Behandlungsinstanz angeführt werden. Einen besonderen Niederschlag findet die Neuorientierung der Psychiatrie in den Verbesserungen der psychiatrischen Kliniken[11]. Durch den Um- und Ausbau von Einrichtungen zur Früh- und Spätrehabilitation sollen alle Voraussetzungen für eine optimale Therapie psychisch Kranker geschaffen werden.

Es ist festzustellen, daß die derzeitige Entwicklung des psychiatrischen Krankenhauses von einer vorwiegend asylierend-verwahrenden zu einer therapeutischen Einrichtung sich in den diesbezüglichen Meinungsbildern widerspiegelt. Das geht aus den Antworten zu drei Frageblöcken, die sich auf die Behandlungsmethoden, die institutionellen Einrichtungen und die Patienten von psychiatrischen Kliniken beziehen, hervor. Zwischen 60 % und 85 % der Befragten vermuten die Anwendung pharmakotherapeutischer und sozio- bzw. psycho- und arbeitstherapeutischer Rehabilitationsverfahren sowie von Praktiken, die im strengen Sinn keine direkten Behandlungsmaßnahmen darstellen (wie: gut zureden, für einfache Arbeiten im Haus verwenden, ausspannen lassen, Abstand gewinnen lassen). 70 % der Pfarrer meinen auch, daß die Elektroschockbehandlung durchgeführt wird. Jeder dritte Antwortende ist weiters der Ansicht, daß Patienten auch hart angefaßt werden und daß psychochirurgische Eingriffe durchgeführt werden. Tatsache ist jedoch, daß in der für Oberösterreich zuständigen Anstalt keine

[11] Allgemein dazu: *W. Th. Winkler*, Das psychiatrische Krankenhaus, organisatorische und bauliche Planung, in: *K. P. Kisker* et al. (Hg.), a. a. O., 221—260.

solchen Eingriffe vorgenommen werden. Die Pfarrer begrüßen diese Behandlungsverfahren, meinen jedoch auch, daß diese schwerpunktmäßig verändert eingesetzt werden sollten. Ausspannen und Abstand gewinnen lassen, gut zureden, Gelegenheit zur Meditation und zur einfachen Arbeit werden ebenso wie Gruppen- und Arbeitstherapie sowie Psychoanalyse deutlich von mehr Pfarrern (80 %) gewünscht als die traditionelle Pharmakotherapie (60 %). 30 % befürworten es, Patienten „hart anzugreifen" oder sie Elektroschockbehandlungen zu unterziehen. Psychochirurgie und „Zwang, sich normal zu verhalten", werden ganz abgelehnt[12].

Teilweise erhebliche Meinungsunterschiede bestehen auch über vermutete und gewünschte institutionelle Einrichtungen psychiatrischer Kliniken. Auch hier sind die Optionen für offene, therapeutisch förderliche Einrichtungen, während vorwiegend der Verwahrung dienende Institutionen abgelehnt werden. Nach Ansicht der Pfarrer gibt es in psychiatrischen Anstalten: Besuchsmöglichkeiten (87 %); Zwangsjacken, Anstaltskleidung, Bastel- und Werkräume (67 %); Zwei- und Dreibettzimmer (50 %); moderne Lehrwerkstatt, Räume zum Tütenkleben, Gummizellen, Medikamentenversuche, Dreißig-Mann-Schlafsäle, freier Ausgang für Patienten und gemeinsame Aufenthaltsräume für Männer und Frauen (40 %). 85 % der Pfarrer wünschen: Besuchsmöglichkeiten, Zwei-Dreibettzimmer, Turnhalle und Kegelbahn, moderne Lehrwerkstatt, Bastel- und Werkräume; 70 % fordern gemeinsame Aufenthaltsräume. Requisiten ehemaliger „Irrenanstalten" wie Zwangsjacken, Gummizellen, Anstaltskleidung, Medikamentenversuche oder Großschlafsäle werden kaum gewünscht.[13]

Nach mehrheitlicher Meinung der Pfarrer befinden sich folgende Patienten unter den Insassen psychiatrischer Kliniken: Nervenkranke, Depressive, Suizidenten, Alkohol- und Drogensüchtige, Menschen, „die Stimmen hören", und auch aggressive Personen. Minderheiten unter den Pfarrern vermuten weiters, daß in psychiatrischen Krankenhäusern auch „Übergeschnappte" und „Verkalkte" sowie „Rechtsbrecher" untergebracht sind. Nur die zuerst angeführten Patiententypen sollten nach der Vorstellung der Pfarrer in psychiatrischen Kliniken behandelt werden.

Weitere Meinungsdetails weisen auf eine zwar kritische, prinzipiell aber positive Einstellung gegenüber den Krankenhäusern hin: Nur bis zu einem Viertel der Pfarrer glauben z. B., daß das Milieu in den psychiatrischen Kliniken erst wirklich krank mache oder daß man in den Kliniken dem Personal völlig ausgeliefert sei. Für jeden dritten Antwortenden wirken die psychiatrischen Anstalten allerdings eher wie Gefängnisse wie als Orte, an denen man sich um die Patienten kümmert! Bezüglich der Einschätzung der Folgewirkung eines stationären Aufenthaltes konnten wir feststellen: Von etwa zwei Dritteln wird die Ansicht vertreten, es sei mit einer Behandlung in einer psychiatrischen Klinik keinerlei Stigmatisierung verbunden, es komme auch nicht zu einer Minderung der sozialen Anerkennung, zu einem Identitätsverlust, oder man hätte mit Schwierigkeiten bei der beruflichen Reintegration zu rechnen.

---

[12] Bezüglich der Anwendung hirnchirurgischer Eingriffe zur Veränderung der Persönlichkeit bzw. zur Elektroschockbehandlung erklärte Prof. *Hofmann*, der ärztliche Leiter des Wagner-Jauregg-Krankenhauses auf einer Pressekonferenz anläßlich der Präsentation der Untersuchungsergebnisse, daß es „Psychochirurgie" schon seit über 20 Jahren nicht mehr gäbe und daß nur 4 bis 8 Patienten pro Jahr einer Elektroschockbehandlung bedürfen.

[13] Dazu ist anzumerken, daß das für Oberösterreich zuständige psychiatrische Landeskrankenhaus in seinen wesentlichen Teilen (Altbau) bereits vor über 100 Jahren nach den damaligen Konzepten errichtet worden ist. Gerade in letzter Zeit wird versucht, hier erforderliche Adaptierungen vorzunehmen, etwa durch eine Neudefinition des Normbettenbestandes die Überbelegungen abzubauen oder Großschlafsäle in kleinere Einheiten mit der notwendigen Infrastruktur (Naßzelle etc.) zu unterteilen.

3.3. Zur Meinung über die Psychiater

Einen wichtigen Teilaspekt in der Einstellung gegenüber psychisch Kranken bilden die Vorstellungen über die Psychiater. Markant ist hier zunächst die relativ große Unwissenheit über die berufliche Ausbildung der Psychiater: Nur ca. 40 % wissen über die fachärztliche Ausbildung dezidiert Bescheid. Als besonders notwendige berufliche Qualifikationen werden vor allem Menschenkenntnis, Intuition sowie psychotherapeutische Kenntnisse und Erfahrungen erwartet, also andere Qualifikationen als die praktischer Ärzte. Das Ansehen der Psychiater wird als etwas geringer als dasjenige der praktischen Ärzte eingeschätzt, wobei folgende Gründe als dafür maßgeblich erachtet werden: schlechtes öffentliches Image der Psychiater, mangelnder Kontakt zur Bevölkerung und eine allgemein pessimistische Bewertung des Behandlungserfolges bei psychischen Erkrankungen. Dennoch aber werden den Fachärzten für Psychiatrie die besten Erfolgschancen bei der Behandlung psychischer Probleme und Störungen zugestanden.

3.4. Die Einstellung gegenüber psychisch kranken Menschen

Zentraler Schwerpunkt auch dieser Untersuchung über die Einstellung zu psychisch kranken Menschen ist die Frage, wie psychisch Kranke erkannt werden und welche Verhaltenstendenzen sich ihnen gegenüber abzeichnen. Teilweise kann man auch heute noch in der Öffentlichkeit Meinungen hören, daß man psychisch Kranke schon am äußeren Aussehen, z. B. an ihrem Gesichtsausdruck, erkennen könne; sie seien gefährlich, unheimlich und unberechenbar[14]. Wissenschaftliche Untersuchungen haben solche Vorstellungen aber als falsch und übertrieben einseitig und schädlich entlarvt. Es konnte eindeutig nachgewiesen werden, daß psychisch Kranke nicht gefährlicher sind als sogenannte „Durchschnittsmenschen"[15].

Einige der interessantesten Daten über die konkrete Einstellung von Pfarrern können wir Fragen über die Beurteilung psychisch kranker bzw. auffälliger Menschen entnehmen. Im Detail wurde erhoben: 1) Ob Pfarrer imstande sind, Wahnkranke (Paranoia), Schizophrene und Depressive, die in sogenannten psychiatrischen „Fallschilderungen" charakterisiert wurden, zu erkennen[16]. 2) Was nach Ansicht der Pfarrer solche Personen zu ihrer Genesung unternehmen sollten. 3) In welchem Ausmaß die Befragten sich bereit erklären, mit Wahnkranken, Schizophrenen oder Depressiven verschiedene Kontakte einzugehen.

Was das *Erkennen psychisch Kranker* aufgrund von Fallschilderungen betrifft, so besteht ein deutlicher Unterschied, ob Antwortalternativen vorgegeben werden oder nicht. Im ersten Fall werden Wahnkranke und Schizophrene von etwa 80 % als „psychisch gestört" bezeichnet. Jeweils 10 % betrachten sie entweder als „gesund" bzw. „mit den Nerven fertig" oder sehen eine (schwere) Geisteskrankheit vorliegen. Demgegen-

---

[14] vgl. etwa: *M. Jaeckel/St. Wieser,* Das Bild des Geisteskranken in der Öffentlichkeit, Stuttgart 1970, 45—65; *H. Reimann,* Psychisch Gestörte in der Sicht der Massenmedien, in: *H. Reimann* (Hg.), Psychische Störungen, München 1975, 119—148.

[15] *W. Böker/H. Häfner,* Gewalttaten Geistesgestörter. Eine psychiatrisch-epidemiologische Untersuchung in der Bundesrepublik Deutschland, Berlin — Heidelberg — New York 1973.

[16] Ein Wahnkranker (Paranoiker) wurde als eine Person beschrieben, die sich in einer akuten Krankheitsphase befindet, Wahnvorstellungen produziert, sich verfolgt glaubt und in der Öffentlichkeit ein insgesamt recht auffälliges Verhalten an den Tag legt. Ein Schizophrener ist durch Rückzugsverhalten, Interesselosigkeit, Antriebsschwäche und Isolierungsbestrebungen gekennzeichnet. Eine depressive Frau wurde durch Lebensunlust, Niedergeschlagenheit und grundlose Traurigkeit, verbunden mit Schlafstörungen und Selbstmordgedanken charakterisiert.

über werden depressive Menschen in geringerem Ausmaß als psychisch krank identifiziert. 45 % meinen in diesem Fall, die Person sei „mit den Nerven fertig". Werden für die Beurteilung keine Antwortmöglichkeiten zu Auswahl gestellt, so zeigt sich, daß z. B. schizophrene Menschen überhaupt nicht und depressive Menschen nur von ca. 50 % der Pfarrer als solche identifiziert werden können. Vor allem bei Schizophrenen wird von einem großen Teil der Pfarrer keine Krankheit wahrgenommen, sondern eine soziale Abnormität.

Auffallende Unterschiede der Meinungen lassen sich zwischen den vermuteten Persönlichkeitseigenschaften von Wahnkranken und Schizophrenen feststellen. Dabei werden beim Wahnkranken mehr und negativere Extremmerkmale gesehen: Er gilt als auffällig, fremdartig, beunruhigend, aggressiv, unberechenbar und unvernünftig, vor allem aber als störend, empfindlich und unbeherrscht. Demgegenüber wird der Schizophrene als harmlos, leise, passiv und friedlich, nichtsdestoweniger aber auch als fremdartig, beunruhigend und empfindlich wahrgenommen.

Was sollen psychisch Kranke zu ihrer Genesung unternehmen? Dem Wahnkranken und dem Schizophrenen empfehlen 70 % der Befragten einen Psychiater aufzusuchen, der depressiven Frau raten dies 55 %. Jeweils ein Viertel plädiert für einen Hausarztbesuch. Jeder zweite Antwortende schlägt bei freier Antwortmöglichkeit dem Schizophrenen und dem Depressiven vor, einen Hausarzt zu konsultieren, 35 % raten zu einem Besuch beim Psychiater. 30 % der Antwortenden empfehlen dem Schizophrenen, er solle Kontakte zur Umwelt suchen und Gespräche mit Vertrauenspersonen führen. Ähnlich lauten die Antworten bezüglich der Depressiven.

Die *Kontaktbereitschaft gegenüber den beschriebenen Personen* variiert zwar, insgesamt ist aber eine beträchtliche Ablehnung der psychisch Kranken festzustellen, die stark mit der Art der Sozialkontakte zusammenhängt. Schizophrene und Depressive würden nach Aussagen der Pfarrer lediglich als Untermieter oder Nachbarn geduldet werden, Wahnkranke würden hier nur von 55 % akzeptiert. Knapp mehr als die Hälfte würden die beschriebenen psychisch kranken Menschen als Arbeitnehmer beschäftigen, 30 % (bei depressiven Menschen 50 %) würden diese Personen auch als Babysitter engagieren. Nur zwischen 20 % und 30 % würden nach Meinung der Pfarrer die angeführten psychisch Kranken als Vorgesetzte akzeptieren oder in die eigene Familie einheiraten lassen. Damit wird deutlich, daß psychisch Kranke, besonders im persönlichen Nahbereich, mit einer starken Ablehnung konfrontiert sind.

3.5. Berufsspezifische Fragestellungen

Einige Fragen geben über die konkreten Probleme der Pfarrer im Umgang mit psychisch Kranken Antwort. Im Prinzip kennt jeder Antwortende psychisch kranke Personen, sei es in der Nachbarschaft oder aufgrund beruflicher Kontakte. Über 90 % der Pfarrer meinen, ein Priester müsse auch ein guter „Seelendoktor" sein; zwei Drittel lehnen die Aussage, „die Kirche stelle für Menschen mit psychischen Problemen keine große Hilfe dar", ab. Die Tatsache der noch immer großen Vertrauensstellung der Pfarrer wird unterstrichen, wenn man beachtet, daß zu fast 40 % der Pfarrer oft Personen kommen, die psychische Probleme haben. Mit „Zeit nehmen für diese Menschen", „mit ihnen Gespräche führen", sie „anhören und Rat erteilen" reagieren fast 45 % der Pfarrer. Über 40 % empfehlen darüber hinaus noch zusätzlich die Konsultation eines praktischen Arztes oder eines Facharztes für Psychiatrie. Dem Pfarrer gelingt es aber nach eigenen Angaben nur teilweise, in solchen Problemsituationen richtig zu reagieren, das geht aus

den Erhebungen ebenfalls deutlich hervor. Etwa 45 % fühlen sich in ihrer Funktion als „Seelendoktor" überfordert; kaum jeder zehnte Befragte meint, immer in richtiger Weise auf psychische Probleme anderer Menschen reagieren zu können; drei Viertel geben an, nur in bestimmten Fällen dazu in der Lage zu sein; 15 % weisen auf beträchtliche diesbezügliche Schwierigkeiten hin. Einer der Gründe dafür dürfte auch in der mangelnden beruflichen Aus- und Weiterbildung liegen. Nur 20 % meinten, während ihrer Ausbildung genug erfahren zu haben, um mit psychischen Störungen richtig umgehen zu können; 80 % gaben an, diesbezüglich kaum etwas erfahren zu haben.

4. Zusammenfassung und Schlußfolgerungen

Pfarrer haben im ländlichen Bereich eine besondere Vertrauensposition inne und werden deshalb relativ häufig von Menschen mit psychischen Problemen kontaktiert. Die Ergebnisse der Untersuchung zeigen, daß die Pfarrer diesbezüglich zwar nicht uninformiert sind, jedoch ein gewisser Nachholbedarf gegeben ist. Dieser betrifft schwerpunktmäßig: die Heilungschancen psychischer Erkrankungen (besonders der Psychosen), die fachliche Ausbildung und Qualifikation der Psychiater sowie die Behandlungseinrichtungen für psychische Erkrankungen außerhalb eines psychiatrischen Krankenhauses. Diese Informationsdefizite sind den Pfarrern bewußt. Sie schreiben das einerseits Mängeln in der beruflichen Aus- bzw. Weiterbildung zu, andererseits der generell unzulänglichen Information und Aufklärung der Öffentlichkeit über psychische Probleme und psychiatrische Belange.

Die Meinungen über die psychiatrischen Kliniken sind positiv, die Vorstellung darüber realitätsgerecht und die Kritik sachlich. Psychiatrische Anstalten sollten nach Ansicht der Pfarrer aber als ein Ort der Behandlung und Betreuung allein psychisch kranker Menschen über eine breite Palette von Therapieeinrichtungen verfügen und optimale Rehabilitationseinrichtungen aufweisen.

Weiters ist festzuhalten, daß die Einstellung zu psychisch Kranken auf einer im Grunde realistischen Wahrnehmung der Erkrankung aufbaut, wenn auch nur Depressionen als solche erkannt werden. Zweckdienliche Handlungsempfehlungen beim Auftreten von psychischen Störungen werden gegeben. Die Kontaktbereitschaft zu psychisch Kranken ist allerdings nicht besonders ausgeprägt.

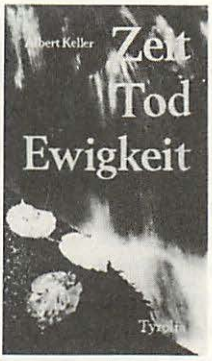
Will man auf einige praktische Schlußfolgerungen aus dieser Einstellungsstudie hinweisen, dann ist auf mindestens folgende Punkte einzugehen: Zunächst erscheint eine zweckmäßige Information über psychische Erkrankungen, über deren Verlauf, über die Therapieverfahren und über die Heilungschancen notwendig, ebenso eine Information über die verschiedenen bereits vorhandenen psychiatrischen Versorgungseinrichtungen, vor allem außerhalb der (psychiatrischen) Krankenhäuser.

Eines der größten Probleme für psychisch Kranke ist ihre Isolation. Unserer Meinung nach wäre es daher besonders wichtig, dafür zu sorgen, daß bestehende Kontakte zu psychisch Kranken aufrechterhalten und gefördert werden, eventuell neue Kontakte aufgebaut werden.

Aus unserer Untersuchung hat sich weiters ergeben, daß diese Distanz, die mangelnde Kontaktbereitschaft zu psychisch Kranken, ganz wesentlich mit dem negativen Bild, mit den im allgemeinen wenig erwünschten Persönlichkeitseigenschaften zusammenhängen, die die meisten Leute bei psychisch kranken Menschen vermuten. Es müßte ein positiveres Bild von psychisch Kranken vermittelt werden: Etwa indem darauf hingewiesen wird — was nachweislich belegt ist —, daß psychisch Kranke nicht gefährliche,

unberechenbare Monster sind, sondern eben Menschen, die krank sind, ja Menschen, die durchaus auch liebenswerte Eigenschaften haben können.
Eine Änderung der Einstellung und vor allem der Verhaltensweisen gegenüber psychisch Kranken wird allerdings nur dann verwirklicht werden können, wenn sich wichtige gesellschaftliche Gruppen, eben auch Pfarrer, dafür einsetzen, und zwar nicht nur durch Worte, sondern wesentlich auch durch konkrete Handlungen: z. B. durch die öffentliche Unterstützung von Laienhelfergruppen, Patientenclubs, Selbsthilfegruppen von Angehörigen oder anderen sozialen Einrichtungen einer Pfarrgemeinde. Eine konkrete Mitarbeit wird vor allem dann fruchtbringend werden, wenn das Angebot an gezielter Information und Hilfestellung, wie mit psychisch Kranken adäquat umzugehen ist, aufgegriffen wird.





Albert Keller

Zeit-Tod-Ewigkeit

2. Auflage

160 Seiten, Snolin,
S 140.—, DM 19,80

Ein mutiges, hoffnungsvoll-engagiertes Buch.
Erwachsenenbildung

Trotz des schwierigen, schwerwiegenden Themas ein Buch, das leichter lesbar ist, mit Elan, unmittelbar und lebendig geschrieben.
Büchereinachrichten

Ein Buch für alle, die sich ernsthaft mit diesen Dingen beschäftigen und damit zu eigenen Überlegungen anregen lassen wollen.
Buchprofile/Das neue Buch

Tyrolia-Bücher

in allen Buchhandlungen

WILHELM ZAUNER

Versuch, in der Wahrheit zu leben

Eine Bußpredigt zu Gen 3, 8—13

Der tschechische Schriftsteller Václav Havel hat vor einigen Jahren ein Buch geschrieben, das den Titel trägt: „Versuch, in der Wahrheit zu leben". Er schildert darin, wie er und seine Freunde innerhalb eines Gewebes der Lüge und Heuchelei, der Unterdrückung der Freiheit und des Mißbrauchs politischer Macht versucht haben, in der Wahrheit zu leben und dadurch sich selbst für ein menschliches Leben zu retten. Sein Verhalten hat ihm viereinhalb Jahre Gefängnis eingebracht.

Freilich, der Versuch, in der Wahrheit zu leben, hat nicht nur in einem bestimmten gesellschaftlichen System seine schlimmen Folgen. Das Gewebe der Lüge und Heuchelei, der Ungerechtigkeit und Unfreiheit mag dort und da etwas feiner gesponnen sein, doch man entkommt ihm nicht. Noch schlimmer: Keiner kann sagen, daß er nur Opfer wäre und es ihm eben andere (das System, die „Gesellschaft") schwer machen würden, einen geraden Weg zu gehen. Jeder macht es auch dem anderen schwer, richtig und aufrichtig zu leben — in der Familie, im Berufsleben, in der Öffentlichkeit. Jeder webt auf seine Weise an dem unguten Gewebe mit, in dem sich jeder verfängt, der in der Wahrheit leben will.

Die Kirche nennt das mit einem beinahe vergessenen Wort die Erbsünde. Das bedeutet, daß in der Welt, wie sie vorliegt — also in ihrem „Erbe" —, schon die Sünde enthalten ist. Bevor ein einzelner seine Entscheidungen trifft, haben schon viele vor ihm ihre Entscheidungen getroffen und damit den Raum seiner Freiheit eingeengt. Bevor einer sündigt, haben schon vorher viele andere an ihm gesündigt. Erbsünde ist also die Summe und der Einfluß (die Macht) aller Sünden, die andere begangen haben. Erbsünde meint aber auch, daß jeder einzelne von Natur aus, von seiner Veranlagung und seinem Erbe her zu schwach ist, das Gute zu tun und in allem einen geraden Weg zu gehen. Nicht einfachhin weil ein historischer Adam gesündigt hat, sind wir alle Sünder; sondern weil wir alle Sünder sind, sind wir alle Adam (und Eva). Die Geschichte der Menschen insgesamt und jedes einzelnen von ihnen — Jesus und Maria ausgenommen — ist in dieser Erzählung auf den ersten Blättern der Heiligen Schrift als eine Geschichte des Schuldigwerdens gültig und für immer dargestellt.

So einfach ist sie also nicht, die Sache mit der Erbsünde. Sie ist nicht etwa ein kleiner Geburtsfehler, den man mit ein bißchen Wasser bei der Taufe wegwaschen könnte, vergleichbar einer kleinen kosmetischen Operation oder einer Impfung, damit dann das Kindlein ganz frisch und schön ist. Nein, so harmlos ist die Sache nicht, um die es bei der Taufe geht, auch nicht bei der Taufe eines Säuglings. Die Erbsünde wird nicht einfach weggewaschen, sondern es wird erst einmal darauf hingewiesen: So unschuldig dieses Kind auch in die Welt schaut — es ist hineingeboren in eine Welt, die schuldig ist. So lieb wir dieses Kind auch finden — man wird auch ihm viel Liebe schuldig bleiben und es wird erleben, wie die Menschen hassen können. Ja dieses unschuldige Kind wird selbst schuldig werden und es auch anderen schwer machen, gut zu sein. Das ist die bittere Tatsache, die wir bei der Geburt jedes Menschen zur Kenntnis nehmen müssen: die Schuld geht ihm schon voraus; die Schuld der anderen und seine eigene Schuld wird ihn begleiten wie ein Schatten, der immer länger wird, je tiefer sich die Sonne neigt.

Was ist das eigentlich, Schuld? Wer einem anderen Geld schuldet, der hat Schulden. Wer einem anderen Liebe schuldet, der hat Schuld. Da soll einmal einer sagen, er habe keine

Schuld; er sei niemandem Liebe schuldig geblieben, nicht seiner Frau und seinen Kindern, nicht seinen Berufskollegen oder Freunden, nicht den Gekränkten und Verletzten, den Hungernden oder den Unrecht Leidenden! Keiner kann auch nur einen Tag in dem Bewußtsein beschließen, niemandem etwas schuldig geblieben zu sein.

Manchmal drückt einen nicht nur mangelnde Zuwendung oder zu geringe Geduld, sondern auch eine egoistische Entscheidung, eine verweigerte Liebe. Wir sind alle in den roten Zahlen unseres Defizits an Liebe und leben mit einer Hypothek, die immer größer wird, vor den Menschen und vor der Wirklichkeit Gottes.

Jeder hat so seine Art, damit umzugehen, zum Beispiel Adam und Eva: „Und es versteckten sich der Mann und seine Frau vor dem Angesicht Gottes, des Herrn, mitten unter den Bäumen des Gartens." Ein wenig kindisch diese beiden, nicht wahr? Kindisch wie wir alle: Das wichtigste ist zunächst einmal, daß niemand vom Defizit erfährt und nicht, wie hoch es ist. Nicht nur das Kapital, sondern auch die Schulden fallen unter das Bankgeheimnis. Es ist zum Lachen, ja bis zum Weinen lächerlich, wie wir Menschen miteinander umgehen: Jeder weiß von jedem, daß er täglich Liebe schuldig bleibt. Jeder kann sich vom anderen denken: Du hast dich wohl auch schon öfters ganz schäbig benommen und allerhand verbotene Früchte von den Bäumen gerissen. Doch jeder hütet vor jedem sein Geheimnis, sucht sich seinen Baum oder Strauch, um sich dahinter zu verstecken: einen Titel oder eine „schöne Position", wie man sagt; einen Hinweis auf Verdienste und Leistungen. Dahinter denkt er sich im stillen: Wenn ihr wüßtet, wer ich wirklich bin da hinter meinem Baum, dann würdet ihr mich alle nicht mehr mögen. Daher ist mir mein Baum so wichtig, meine Maske der Korrektheit und Anständigkeit. Ich weiß, daß ich euer wahres Gesicht auch nicht sehen kann, weil auch ihr eine Maske trägt. Ich weiß, daß wir alle auf einem riesigen Maskenball leben. Aber gerade darum brauche ich auch meine Maske.

Ist das nicht Erbsünde? Ist es nicht schrecklich, daß wir Menschen so unaufrichtig miteinander leben, ja leben müssen? Muß nicht jeder Versuch, in der Wahrheit zu leben, von vornherein mißlingen? Es kann tödlich sein, wenn einer allein die Maske abnimmt. Er gilt als Spielverderber; er stört das Fest. Er kann nur als Dissident leben und wie Václav Havel das Land verlassen; sonst wird er zertrampelt, geköpft, erschossen oder gekreuzigt.

Vielleicht ist es noch nicht das schlimmste, wenn einen, der in der Wahrheit leben will, die anderen nicht ertragen und verjagen. Viel schwerer noch ist es, sich selbst zu ertragen und es bei sich selbst auszuhalten mit seiner Schuld. Daher versucht sie jeder Adam wegzuschieben: „Die Frau, die du mir als Gefährtin gegeben hast, hat mir vom Baum gereicht, und ich aß." So war also die Sache: Ich bin gar nicht schuld an meiner Schuld; ach Gott, du weißt ja, wie die Frauen sind. DU hast mir ja die Frau als Gefährtin gegeben, und jetzt soll ICH schuld sein? Du siehst, o Gott, wie ich versuche, in der Wahrheit zu leben . . .

Die Frau versucht es auch: „Die Schlange hat mich verführt, und ich aß." Die Schlange, das ist die geschöpfliche Wirklichkeit um uns, auch in uns. Doch wer hat denn diese Geschöpfe erdacht und gemacht, wer hat uns denn unsere Natur gegeben? Das warst doch du, o Gott, und also ist das die ganze Wahrheit: Du bist schuld. So liest man es auch schon bei Goethe, wenn er in den „Gesängen eines Hafners" die Götter anklagt:

> Ihr führt ins Leben uns hinein.
> Ihr laßt den Armen schuldig werden,
> dann überlaßt ihr ihn der Pein —
> denn alle Schuld rächt sich auf Erden.

So weiß es Goethe. So sagte es mir ein Bekannter in einem Gespräch: „Sollte es tatsächlich ein Jenseits und einen Gott geben, dann bin ich neugierig darauf, wie er sich vor mir rechtfertigt, daß er mich in diese Welt gesetzt hat, die sich nicht ausgeht, die schuldig ist und mich schuldig werden läßt." Das ist also die Wahrheit: Gott ist schuld an aller Schuld. Der Versuch, in der Wahrheit zu leben, ist geglückt.

Und doch halten wir es nicht aus bei dieser angeblichen Wahrheit. Irgendwann schleicht doch einer zum andern und sagt ihm: Du, ich bin gar nicht so, wie du mich kennst. Mich plagt etwas, mit dem ich nicht fertig werde. Höre mich an; ich muß es einfach einmal jemandem sagen. — Das sind Sternstunden in unserem Leben, und zwar für beide: für den, der erzählt, und für den, der ihm zuhört. Da scheint ein Licht herein, ein anderes Licht als das künstliche auf unserem Maskenball. Das ist die Stunde der Wahrheit, die nicht aus uns selber kommt, und beide erleben etwas von dem beglückenden Satz aus dem Johannesevangelium: „Die Wahrheit wird euch frei machen." Das aber nicht nur, weil jetzt endlich die ganze Wahrheit auf dem Tisch liegt, weil das Gesicht befreit ist von der lästigen Maske. Der wahrhaftig Erzählende erfährt auch die Wahrheit des anderen, der ihm zuhört; seine Treue, seine Wertschätzung trotz der ihm bekannten Schuld, seine Zuwendung und Ermutigung: Du sollst leben trotz deiner Schuld.

Das ist die Befreiung von der Isolation, in die die Sünde führt. Das vermittelt eine Vorahnung von dem, was die Taufe verheißt: Wenn du auch in einer schuldigen Welt leben mußt, so wirst du doch in ihr nicht umkommen; wenn du auch selbst schuldig wirst, so wird man dich doch nicht allein lassen mit deiner Schuld. Du gehörst für immer zur Kirche und die Kirche gehört für immer zu dir. Sie ist Zeichen und Werkzeug der Vergebung.

Dank sei den Ehepartnern, die miteinander offen über ihre Schuld sprechen. Dank sei den Eltern, die das Vertrauen ihrer Kinder haben und ihnen die Gewißheit vermitteln: Die Eltern wissen alles über uns, aber sie haben uns doch gern. Dank sei allen Menschen, die einander Freundschaft schenken und so auch das Vertrauen wecken, einander alles zu sagen. Dank sei Gott, der uns immer wieder anspricht: „Adam, wo bist du?" Dank sei seiner vergebenden Liebe, der wir auch die bittersten Wahrheiten unseres Lebens anvertrauen können.

JOHANNES HAAS

Kirche in der Jahrtausendwende

Eine Literaturauslese zur Kirchenzukunft

Über die Zukunft der Kirche denken im Hinblick auf die Jahrtausendwende schon jetzt viele Theologen und Nichttheologen nach. Der Autor des Beitrags referiert deren Meinungen, ohne sie ausdrücklich zu werten. Dadurch regt er den Leser zur eigenen Auseinandersetzung mit dem Thema an. (Redaktion)

In einem „Kirchentraum" stellt sich Walbert Bühlmann das Jahr 2000 so vor:

„Der Papst verkauft den Vatikan!" Mit dieser Sensationsmeldung eröffnet die Weltpresse das dritte Jahrtausend. Am vorletzten Tag vor der Jahrtausendwende hat Papst Johannes XXIV. in Rom den erstaunten Kardinälen eröffnet: „Es liegt mir sehr daran, zu gewissen Auswirkungen des Konzils mutig ja zu sagen. An der Schwelle des dritten Jahrtausends scheint mir daher der Zeitpunkt gekommen zu sein, historischen Ballast abzuwerfen. Deshalb habe ich beschlossen, den Vatikan mitsamt den Museen an eine europäische Kulturinstitution zum Kauf anzubieten. Ich selber werde meinen Sitz nach Jerusalem verlegen, um dort, unbelastet von allen geschichtlichen Animositäten, die mit dem Namen Rom verbunden sind, der größeren Ökumene zu dienen." Papst Johannes XXIV. hat vor, auf dem Konzil „Jerusalem II" gemeinsam mit allen christlichen Kirchen die Grundlagen für eine wahrhaft katholische Kirche zu legen. Auch möchte er alle großen Religionen zu weltweiter Ökumene zusammenführen.
Vor knapp 2000 Jahren ist Petrus von Jerusalem nach Rom gezogen. Sein Nachfolger zieht nun in umgekehrter Richtung von Rom nach Jerusalem. An der Jahrtausendwende wendet sich das Blatt. Geschichte wandert in das Archiv. Ein neues Kapitel Kirchengeschichte beginnt.[1]

Ein Kirchentraum aus dem Jahr 1985,[2] dem Jahr der Konzilszwischenbilanz.[3] Was Papst Johannes XXIII. vor 25 Jahren eröffnet, was das Konzil vor 20 Jahren kirchenöffentlich gemacht hat, will Bühlmanns Johannes XXIV. in das nächste Jahrtausend hinein weiterentwickeln.
Kirche heute bewegt sich zwischen Konzil und Kirchenzukunft aus dem Konzil. Je näher die Jahrtausendwende rückt, desto stärker rückt die Symbolzahl 2000 in das Blickfeld; von Jahr zu Jahr mehr begegnet sie auch in theologischer Literatur. Der folgende Literaturbericht berücksichtigt Veröffentlichungen,[4] die Zukunft von Kirche, Pfarrgemeinde und Christsein um das Jahr 2000 entwerfen.[5]

---

[1] *W. Bühlmann*, Kirche im Jahr 2000: ein Traum. Papst Johannes XXIV. verkauft den Vatikan, in: Publik-Forum 14 (1/1985) 27. — Ähnlich: *G. Morselli*, Rom ohne Papst. Römische Berichte vom Ende des 20. Jahrhunderts. Roman, Frankfurt a. M. 1976.

[2] 1985 war ein Zieljahr für Kirchenprognosen kurz nach dem Konzil. Vgl. z. B. *G. Jacob*, Die Zukunft der Kirche in der Welt des Jahres 1985, in: Gemeinde von morgen, hg. v. O. Betz (Pfeiffer-Werkbücher, 75) München 1969, 105—138. — *H. H. Brunner*, Kirche ohne Illusionen. Experimenteller Report aus der Zeit nach dem 7. Juli 1983, Zürich — Stuttgart 1968. — Kirche 1985, hg. v. Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen 1970. — *K. Rahner*, Der Traum von der Kirche, in: Schriften zur Theologie, Bd. XIV, Zürich — Einsiedeln — Köln 1980, 355—367. Der Traum ereignet sich im Frühjahr 1985.

[3] Vgl. dazu: Nur der Geist macht lebendig. Zur Lage der Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode, hg. v. *M. Albus* u. *P. M. Zulehner*, Mainz 1985.

[4] Unberücksichtigt bleibt Literatur, die gesellschaftliche und kulturelle Zukunft entwirft. Beispiele: Die Zukunft Österreichs. Das Leben im Jahr 2019, hg. v. *G. Bruckmann*, Wien 1984. Der Sammelband fragt nach der Zukunft der 1984 Geborenen; wie werden sie 2019 als 35jährige leben? — *R. Jakobi*, Projektionen. Entwürfe einer Welt von morgen im internationalen Spielfilm, in: Communicatio Socialis 13 (1980) 14—22. — Ein Hörfunkprogramm Bayerischer Tageszeitungen nennt sich „Radio 2000".

[5] Berücksichtigt wird Literatur, die sich ausdrücklich auf den Zeitraum vor und nach dem Jahr 2000 bezieht.

Welt-Kirche 2000

„Bezüglich der anderen Kontinente hat es dem Heiligen Geist und mir gefallen, ihrem je eigenen Kulturempfinden entgegenzukommen, ihnen nicht die ‚westliche' Kirche aufzuerlegen, ihnen eine große Autonomie und Kompetenz zu überlassen, so daß das Evangelium bei ihnen Fleisch und Form annehmen und seine neue Geschichte beginnen könne und so in Lateinamerika lateinamerikanische, in Afrika afrikanische, in Asien asiatische Kirche werde."[6]

Walbert Bühlmann entwickelt seinen Kirchentraum nicht in den luftleeren Raum hinein, sondern auf der Basis nüchterner Zahlen. Seine Kirchenzukunft basiert auf statistischen Trends.[7] Auch noch nach 20 Jahrhunderten christlicher Mission werden mehr Nicht-Christen als Christen leben, etwa vier Milliarden. Im Jahr 2000 werden vermutlich 40 % der Christen in der westlichen und 60 % in der südlichen Welt wohnen. Die katholische Kirche schichtet sich um: lebten um 1900 noch etwa 77 % der Katholiken in der westlichen und 23 % in der südlichen Welt, so zeichnet sich für 2000 das umgekehrte Erscheinungsbild ab: nur mehr 30 % werden in der westlichen und bereits 70 % in der südlichen Welt leben.[8] Westliche Kirche wird Welt-Kirche, römisch-katholische weltweit-katholische Kirche, Kirche in europa-zentrierter Welt zu Kirche in polyzentrierter Welt. Kirchengeschichtlich verlagert sich der Schwerpunkt von der Ost-Kirche im ersten über die West-Kirche im zweiten zur Süd-Kirche im dritten Jahrtausend.[9] Kirche in Westeuropa wird nicht mehr die maßgebende Kirche, sondern ein Teil einer Kirche in Weltmaßstäben sein. „Wir sind ein Seitenschiff im großen Dom der Weltkirche geworden. Wir müssen uns verstehen und engagieren als Teil der einen größeren Kirche." Nicht mehr nur der Mutter-Kontinent Europa, alle Kontinente sind Missionskontinente, Träger von Mission, Empfänger und Künder der Frohen Botschaft, Evangelisierte und Evangelisatoren. Europa- und weltweit gerät das Christentum immer mehr in Diaspora-Situation.[10] Kirche wandert weiter: zu wirtschaftlich sehr armen, demographisch sehr jungen, kulturell sehr alten Völkern. Im Weiterwandern wandelt sie sich: zur Kirche der Armen, zur Kirche der Jugend, zur Kirche in pluralen Kulturen. Zunehmend wird Kirche Dritte-Welt-Kirche.[11] Von solchen globalen Trends her fragt Bühlmann nach Kirchen-Zukunft jenseits der Jahrtausendschwelle. Programmatisch entwirft er ein Kirchen-Modell für das Jahr 2001.[12] Die „Dritte Kirche" im dritten Jahrtausend wird neue Strukturen annehmen; ihre Merkmale werden Dezentralisierung, Pluriformität, Kollegialität sein.[13] Inkulturation und Dialog sind schon heute Stichworte der Kirche von morgen. Kirche von morgen übt bereits heute das Miteinander-Teilen ein: Austausch von Geld, von Personal, von Theologie, pastoralen Erfahrungen und erprobten Lebensmodellen. „Alle Kirchen stehen heute im Schaufenster der Welt. Keine lebt bloß in Privatgemächern." Im Austausch entsteht neue Kirchen-

---

[6] *Bühlmann*, Kirche im Jahr 2000.

[7] *W. Bühlmann*, Weltkirche. Neue Dimensionen — Modell für das Jahr 2001. Mit einem Nachwort von Karl Rahner, Graz — Wien — Köln 1984, 142 ff. — *Ders.*, Wo der Glaube lebt. Einblicke in die Lage der Weltkirche, Freiburg — Basel — Wien 1974.

[8] *Bühlmann*, Weltkirche, 14.18 ff. — *Ders.*, Wo der Glaube lebt, 29.

[9] *Bühlmann*, Weltkirche, 8.15.115.144.

[10] *K. Rahner*, Warum die Christen eine Minderheit bleiben. Über die Zukunft der Gemeinden, in: Entschluß 37 (12/1982) 11—20.

[11] Vgl. Kirche und Dritte Welt im Jahr 2000, hg. v. d. Prospektivgruppe des Schweizerischen Katholischen Missionsrates, Zürich — Einsiedeln — Köln 1974. Die Prospektivstudie beschreibt — ähnlich wie Bühlmann — globale Trends der Dritten Welt als Kontext für Kirchenzukunft.

[12] *Bühlmann*, Weltkirche, 135—219.

[13] Vgl. auch *K. Rahner*, Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance (Herderbücherei, 446) Freiburg — Basel — Wien 1972.

union, Koinonia auf Weltebene, nicht mehr einseitiges Geben und Nehmen, wechselseitiges Anteil-Geben und Anteil-Nehmen.

„Wie es am Anfang paulinische Gemeinden gab mit dem Schwerpunkt Freiheit, johanneische mit dem Schwerpunkt Liebe, petrinische mit dem Schwerpunkt Autorität, so könnte es heute westliche, lateinamerikanische, afrikanische, asiatische Kirchen geben, die alle ihre Eigenheiten haben und haben sollen und doch voneinander lernen können und zusammen die eine Kirche bilden."[14]

Schon nehmen die Kontinental-Kirchen Gestalt an, sie äußern sich bereits in ihren Bischofskonferenzen, in naher Zukunft in kontinentalen Konzilien. Die Kontinental-Kirchen werden ihre Gaben einbringen und für andere zugänglich machen: Afrika seinen Sinn für Heiliges, seine Freude an Liturgie und Fest; Asien seinen Reichtum an Meditation, seinen Dialog mit Weltreligionen; Lateinamerika sein Sehnen nach Gerechtigkeit, seine Ansätze von der Basis aus; Europa seine Alterserfahrung aus Tradition. Liturgie wird Leben zum Ausdruck bringen, Theologie es reflektieren. Jeder Kontinent wird mit seiner Begabung das eine Mysterium entfalten: Europa als „Mysterium Salutis", Afrika als „Mysterium Incarnationis", Lateinamerika als „Mysterium Liberationis", Asien als „Mysterium Revelationis".[15] Unaufschiebbar wird die Ökumene: „Nachdem die Jahre 1960—1980 die Entfaltung des ökumenischen Gesprächs gesehen haben, sollten die Jahre 1980—2000 die konkreten ökumenischen Taten erleben können, so daß wir dem dritten Jahrtausend als Erbe nicht das Ärgernis der christlichen Spaltung übergeben, sondern den Auftrag zur Osmose von Kirche zu Kirche und zwischen Kirche und Welt."[16] Bühlmann entwirft Nahzeit-Futurologie und bleibt sich dabei bewußt: die 2000jährige Kirche ist schwerfällig unterwegs. „Es wäre schon viel, wenn im Jahr 2001 die Nachhut der Kirche dort ankommen würde, wo heute die Vorhut vorbeigewandert ist."[17]

Was Bühlmann beschreibt, setzt ein Film in vorstellbare Zukunft um.

Das Medienverbundprojekt „2021 — Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend"[18] führt in die Welt von Christen in Indien, Korea, Obervolta und Brasilien. Europas Grenzen sind längst überschritten. Ein junger Europäer lernt jetzt von einem alten Brasilianer; er muß sich von ihm sagen lassen: „Mein Freund, wir haben in meiner Heimat unseren Weg gefunden. Du bist jung, du bist Europäer. Ich glaube, dein Platz ist hier. Ihr Europäer habt uns in den letzten Jahrhunderten ganz sicher geholfen, unseren Weg in der Kirche zu finden. Jetzt seid ihr daran, euch auf euch selbst zu besinnen. Vielleicht können wir euch helfen dabei."[19] Europa wie ein Schüler bei einem Lehrer, wie ein Lehrling bei einem Lehrmeister, wie eine alte Dame, von Jugendlichen umgeben,[20] wie ein Baum im Winter vor neuem Frühling.[21]

---

[14] *Bühlmann*, Weltkirche, 217 f.
[15] Ebd., 188.
[16] Ebd., 210.
[17] Ebd., 219.
[18] Köln 1984; als Videofilme erhältlich bei MISSIO, D-5500 Aachen, in Österreich bei Päpstliche Missionswerke, Seilerstätte 12, A-1010 Wien.
[19] Zitat aus dem Film, in Begleitbuch: *K. Hartong/R. Hohmann*, 2021 — Kirche auf dem Weg ins dritte Jahrtausend. Ein Lesebuch, Mainz, Aachen 1984, 139.
[20] *C. Boff*, Die „Intuitionen" Lateinamerikas auf Europa übertragen. Ein „Brief" von Clodovis Boff, in: Herder Korrespondenz 39 (4/1985) 177—183. Boff vergleicht Kirche in Europa mit einer 60jährigen Dame, Kirche in Lateinamerika mit einem 15jährigen Mädchen; in der Konferenz der Lateinamerikanischen Bischofskonferenz von Medellin (1968) sieht er die Geburtsstunde der durch Befreiungstheologie neubewegten Kirche. — Vgl. auch, aus der Sicht der Philippinen: *P. M. Zulehner*, Europas alte Kirche auf dem Prüfstand junger Kirchen, in: Nur der Geist, 14—28. — Zur Situation in Österreich vgl. *A. Heller*, Ist Mutter Kirche eine ältere Dame? Eine soziologische Betrachtung der Katholiken in Österreich, in: Die Furche, 29. 11. 1985, 49.
[21] *C. Boff*, 179: Kirche in Europa ist wie ein Baum im Winterkleid; „er scheint tot zu sein, aber seine Wurzeln sind immer noch lebendig."

Der von Papst Johannes XXIII. angekündigte und durch das Konzil aufbrechende „Frühling der Kirche"[22] breitet sich über neue Ansätze in der Kirche aus, wandelt Winterlandschaften in neue Frühlingslandschaften um.[23] Schon heute wird gelebt, was morgen auch in Europa erlebt werden kann: Christen versammeln sich in Basisgemeinden, leben als Gebets- und Dialog-, als Mahl- und Aktions-, als Lebens- und Liebesgemeinschaft. Kirche beginnt erneut aus ihrem Ursprung aufzuleben. Basis-Kirche als Ur-Kirche, Ursprungs-Kirche für Weltkirche jenseits 2000. In der Rückblende von 2021 aus erinnert sich jemand an die Kirche heute: „Unsere alte Kirche ist wieder jung geworden — damals in den 80er Jahren."[24] Kirchensoziologische Prognosen eröffnen allerdings andere Zukunftsaussichten.[25] Untersuchungen zur Kirchlichkeit der (Ober-)Österreicher in den 70er und 80er Jahren[26] zeigen bereits heute verdunstende Kirchlichkeit von morgen an. „Es ist vorherzusehen, daß bis zum Jahr 2000 ältere Menschen die Kirchenbänke räumen, jüngere diese aber nur zu einem Teil besetzen werden."[27] Wieweit Kirche auch in Zukunft gesellschaftlich bedeutsam bleibt oder aus wichtigen Erlebnisfeldern der Bürger ausgeblendet wird, hängt wesentlich davon ab, ob sie vom Evangelium her reformbereite und widerständige, damit glaubwürdige Kirche wird. Damit stellt sich die Frage nach Kirchenmitgliedern, die aus der Tradition in die Zukunft hineinfragen: „Wer und wo sind die Verantwortlichen, die Propheten, die vom Geist Inspirierten, die heute offenen Ohres merken, was der Geist der Kirche auf ihrem Weg ins dritte Jahrtausend sagen will?"[28]

Die Pastoraltheologen im deutschsprachigen Raum haben sich dieser Frage gestellt und Optionen für den Weg der Kirche zum Jahr 2000 gesammelt.[29] Einige Wegweisungen: Kirche sollte so wenig binnenkirchlichen Blickwinkel als möglich beziehen, sich nicht in ein katholizistisches Ghetto zurückziehen, latent vorhandene außerkirchliche Religiosität wahrnehmen, zum Lebensraum für Menschen auch am Rand institutionell wahrgenommener Kirche werden. Kirche sollte zu ihrer Mitte heimkehren und von dort aus Optionen für menschenwürdiges Leben treffen. Der Kirche bleibt „auch im Jahre 2000 die Aufgabe, Gott zu verkünden und wie eh und je auch die Menschen des Jahres 2000 zur Anbetung des unbegreiflichen Geheimnisses einzuladen".[30] Mystik und Politik, Gebet und Engagement, Bekenntnis zu Gott und Leidenschaft für Menschen umspannen Kirche heute wie morgen. Große Aufmerksamkeit, was Gott wohl durch „Zei-

---

[22] J. Haas, Frühling der Kirche. Papst Johannes XXIII. und das Konzil der Jugend, in: Geist und Leben 57 (4/1984) 294—306.

[23] *K. Rahner,* Warten auf den Frühling, in: Hoffnung. Österreichischer Katholikentag 1983, Wien 1983, 111. — *Ders.,* Wie ist die winterliche Zeit der Kirche auszuhalten? Die Eigentümlichkeit eines Ordensberufes in heutiger Zeit, in: Entschluß 38 (2/1983) 24—25. — Die „winterliche" Kirche und die Chancen des Christentums. Ein Gespräch mit Karl Rahner, in: Herder Korrespondenz 38 (1984) 165—171.

[24] Zitat aus dem Film. — Vgl. *Hartong/Hohmann,* 74 ff., 130—138.

[25] *P. M. Zulehner,* Kirche im Jahr 2000, in: Ders., „Leutereligion". Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?, Wien — Freiburg — Basel 1982, 72—81. — *P. M. Zulehner,* Die Entwicklung der Religion in der industriellen Gesellschaft am Ende des 20. Jahrhunderts. Eine Prognose, in: Christliche Religiosität im 20. Jahrhundert, hg. v. *R. Kurzrock,* Berlin 1980, 130—139.

[26] *P. M. Zulehner,* Religion im Leben der Österreicher. Dokumentation einer Umfrage, Wien — Freiburg — Basel 1981. — *Ders.,* Kirche und Priester zwischen dem Auftrag Jesu und den Erwartungen der Menschen. Ergebnisse der Umfragen des Institutes für kirchliche Sozialforschung Wien über „Religion und Kirche in Österreich" und „Priester in Österreich" (Linzer Diözesansynode, 1970—1972, Bd. 2) Linz—Wien 1974.

[27] *Zulehner,* „Leutereligion", 72.

[28] *Bühlmann,* Weltkirche, 157.

[29] Pastoraltheologischer Kongreß „Kirche auf dem Weg ins Jahr 2000. Perspektiven und Handlungsentwürfe", 29. September — 3. Oktober 1983 in Wien. Ergebnisse sind veröffentlicht in: Pastoraltheologische Informationen 4 (1984) Passau 1984, 1—129.

[30] Ebd., 85

chen der Zeit" seiner Kirche sagen will, macht Kirche für ihren zeitgemäßen Zukunftsauftrag aufmerksam. Vieles wird sich dabei ändern müssen. Theologen werden ihre Voraussetzungen verändern, Paradigmen wechseln; Amtsträger ihr Amtsverständnis überdenken; „Leute" werden ihre Berufung erkennen. Kirche wird sich dabei weiterentwickeln: von einer Kleriker-Kirche für das Volk zu einer Kirche des Volkes Gottes; von einer Versorgungs-Kirche, in der (zu) wenige sich um (zu) viele sorgen und (zu) viele von (zu) wenigen versorgt werden, hin zu einer Verantwortungs-Kirche, in der möglichst viele Mitglieder Mitverantwortung übernehmen, sich verantwortungsbewußt umeinander sorgen. Wege solcher Kirch-Werdung (Ekklesiogenese) eröffnen sich bereits in zahlreichen Basisgruppen und -gemeinden, in Erneuerungsbewegungen, in vielfachen Formen von Gemeindebildung, in gezielter Förderung des Volkes von der Basis her. Gemeinsames Ziel sind lebendige Christengemeinden, geschwisterliche Gruppen und Gemeinden, in denen die Mitglieder von Objekten zu Subjekten, zu Trägern gemeinsamer Seelsorge werden.[31]

Pfarr-Gemeinde 2000

Kirche der Zukunft läßt sich auf Welt-Ebene, aber auch auf Lebenswelt-Ebene beschreiben. Zukünftige Kirchengemeinden werden sich vor allem auf Zwischenebenen entwickeln; zwischen der vielfach zu kleinen Familieneinheit und der vielerorts zu großen Territorialpfarrei werden sich neue Gemeindeformen herausbilden: (Basis-)Gruppen innerhalb und jenseits von Pfarrgrenzen, Personal- und Basisgemeinden in vielfacher Form.

In mehreren kirchlichen Erneuerungsbewegungen zeichnen sich entsprechende Entwicklungen ab.[32] Die „Bewegung für eine bessere Welt"[33] bezieht sich ausdrücklich auf das Zieljahr 2000.[34] In ihrem Pastoralprojekt stellt sie Ideal-Modelle einer Pfarrgemeinde um 1990[35] und 1995[36] vor.

Leitidee und Endziel ist eine Pfarrgemeinde, die sich als organisch-dynamische Gemeinschaft des Volkes Gottes versteht, sich in Familien und Kleingemeinschaften versammelt und über ihre Amtsträger in die Ortskirche eingebunden bleibt. Leitbild ist das neue Bild der Pfarrei (NIP)[37]: eine Pfarrgemeinde von unten, im Volk verwurzelt, herausgewachsen aus einem Netz lebendiger Zellen. Deshalb „werden die ganze Organisation der Pfarrei und die verschiedenen Dienste und Tätigkeiten in den Händen der Laien sein, während der Priester immer mehr zur Seele und zum Zeichen der Einheit der Pfarrei in der

---

[31] *P. M. Zulehner, J. Fischer, M. Huber,* „Sie werden mein Volk sein". Grundkurs gemeindlichen Glaubens, Düsseldorf 1985.

[32] Stellvertretend für andere Bewegungen: Cursillo; vgl. die Zeitschrift: cursillo. Impulse für eine Kirche in Bewegung, Wien. — *J. Cascales,* Kirchliche Basisgemeinden. Faustregeln für Cursillistas, Wien 1982.

[33] Von P. Riccardo Lombardi (1908—1979) vor dem Konzil gegründet, 1965 kirchenrechtlich anerkannt, ist die „Bewegung für eine bessere Welt" zu einer bedeutsamen nachkonziliaren Erneuerungsbewegung geworden.

[34] Vgl. die Veröffentlichungen in der Reihe „Christsein 2000", Österreichischer Kulturverlag, Thaur/Tirol.

[35] *J. Cappellaro, J. Mira, J. Jiménez,* Pfarrgemeinde der Zukunft. Projekt 1990 (Christsein 2000) Thaur/Tirol 1979; darin, 45—55: Das Ideal-Modell: die Pfarrei von 1990. — Zum Zieljahr 1990 vgl. auch die Prospektivstudie: Bistum St. Gallen 1990. Leitbilder für die Dekanate des Bistums St. Gallen im Jahr 1990, hg. v. Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut, St. Gallen 1973.

[36] *J. B. Cappellaro, G. Liut, L. Canesso, F. Cossu, J. Mc Nabb,* Kirche der Hoffnung für die Welt. Ein Pastoral-Projekt (Christsein 2000) Thaur/Tirol 1985; darin, 124—133: Idealbild einer Pfarrei im Jahre 1995.

[37] NIP = New Image of Parrish. — Bewegung für eine bessere Welt, Ein praktisches Handbuch für das neue Bild der Pfarre (Neues Gemeindeprojekt) NIP, Graz 1983.

Liebe wird."[38] Die Pfarrei nähert sich ihrem Globalziel in drei Schritten.[39] Kurzfristiges Nahziel ist zunächst der Aufbau kleiner Gemeinschaften, mittelfristiges Zwischenziel die Pfarrgemeinde als Glaubensgemeinschaft, langfristiges Endziel eine lebendige Pfarr-Gemeinschaft von Basis-Gemeinschaften. Die Gemeinde plant, geht und reflektiert ihren Werdeprozeß auf elf Aktionsebenen: auf der Ebene Gesamtbevölkerung, kleine Gruppen, Familien, Zielgruppen/Verbände, pastorale Dienste (Kinder- und Jugendkatechese, Erwachsenenkatechese, Sonntags-/Liturgie, spirituelle Bewegungen, Caritas/Diakonie), kirchliche Ämter, Entscheidungs- und Ausarbeitungsstrukturen, Kommunikation, Wirtschaft/Finanzen und technische Dienste.[40] Besondere Bedeutung kommt dabei jenen Bereichen zu, in denen sich die Pfarr-Gemeinde als Volk Gottes erfährt, Gemeindemitglieder in einem Katechumenat ihren Glaubensweg erleben und sich an Entscheidungen mitbeteiligen. Maßstab der Gemeindeentwicklung sind pastorale Kriterien wie: eine möglichst große Zahl von kleinen Verantwortungen soll einer möglichst großen Zahl von Leuten anvertraut werden; von Anfang an sind immer alle eingeladen; immer ist der Mensch und das, was er zu seinem nächsten Schritt braucht, Ausgangspunkt der Pastoral, deren Rhythmus die „Kleinen" bestimmen.[41] Der in seinem Kern spirituelle Gemeindeprozeß[42] verläuft über prospektive Methodik, über Analyse, Diagnose, Kontemplation und Aktion.[43] Er ist einem Hausbau vergleichbar; geplant und gebaut wird das Haus einer Kirche, wie sie im Konzil grundgelegt ist. Kirchen-Zukunft ist Konzils-Zukunft. Das Pastoralprojekt einer Pfarr-Gemeinde 2000 ist zweifellos ein ernsthafter Versuch, vom Konzil her Kirchenzukunft zu bauen. Dabei stellen sich allerdings kritische Anfragen: Werden die vielen Einzelschritte für alle Gemeindemitglieder durchsichtig oder bleiben sie unübersichtlich? Sind es doch wiederum die Amtsträger und die Gemeinde-Experten, die Eingeführten und Ausgebildeten, die den Überblick behalten? Sind die gelungenen Experimente mehrerer erneuerter Pfarrgemeinden übertragbar für andere, modellhaft für Pfarr-Gemeinde der Zukunft?[44]

Christ-Sein 2000

Was bedeutet es, nach 2000 Jahren immer noch jenem Jesus aus Nazareth nachzufolgen — Ihm, der als Auferstandener mit der Menschheit ins dritte nachchristliche Jahrtausend aufbricht? Bei Autoren, die solche Fragen aufgreifen, zeigen sich mehrere Antworten.

Zunächst: Ein Jesus-Nachfolger heute wird Jesus-Entdecker sein. Er wird Jesu Botschaft in den Kontext seiner Zeit hineinsprechen.[45]

Der Jesus-Jünger von morgen wird Jesus in seiner konkreten Lebenswelt nachfolgen: nicht als Jesus-Kopie, sondern als „Jesus-Original" im Kontext seiner Lebensgeschichte, seiner Zeitsituation, seiner Kultur. „Der Heilige Geist will keine Kopien, sondern Origi-

---

[38] *Cappellaro*, Pfarrgemeinde, 91.
[39] Vgl. dazu die tabellarische Übersicht in: *Cappellaro*, Kirche, Anhang.
[40] *Cappellaro*, Kirche, 205—219. — *Ders.*, Pfarrgemeinde, 87—93.
[41] Bewegung. . ., Handbuch, 11—34. — *Cappellaro*, Kirche, 188—192.
[42] *Cappellaro*, Kirche, 148—153, 260—270.
[43] *Ders.*, Pfarrgemeinde, 93 ff.; Kirche, 155—187. — Bewegung, Handbuch, 35—45.
[44] *Cappellaro*, Kirche, 13—73, 273—393.
[45] *D. Watson, S. Jenkins*, Jesus 2000. Was von der Botschaft bleibt, hg. v. G. Biemer, Freiburg — Basel — Wien 1983. Das Sach- und Glaubensbuch stellt Jesu Botschaft in den Fragehorizont des Jahres 2000; vgl. v. a. Kap. 12: Das neue Zeitalter, 175—189.

nale. Er hat jeder Kirche auch eine je eigene Botschaft zu sagen."[46] Christen in Afrika werden Jesus als afrikanischen, Christen in Asien als asiatischen, Lateinamerikaner als lateinamerikanischen Christus entdecken.[47] Indem sie ihm in ihrem kulturellen Kontext nachfolgen, geben sie dem Christ-Sein ihre Gesichtszüge, empfängt Kirche ihre Vielfalt und Fülle, wird sie, was sie ist: Leib Christi.

Der zukünftige Christ wird zunehmend Jesus-Missionar sein: ein missionarischer Mensch, der die Frohe Botschaft empfangen hat und sie weitergibt, der das Evangelium lernt, lehrt, mit anderen geschwisterlich lebt.[48]

Auch der Christ der Zukunft wird wesentlich ein Mensch der Gottes- und Nächstenliebe sein. Er wird Nächstenliebe als weltweites Teilen mit Armen verstehen, aber auch als Miteinanderteilen auf engstem Raum. Er wird Lebenskultur aus dem Evangelium pflegen[49], zu mehr Kultur der Liebe (Paul VI.) beitragen, gegenüber herrschenden Lebensstilen christliche Antikultur entwickeln. „Diese Kultur der Liebe kann und muß zum wirksamen Ferment der menschlichen Gesellschaft von morgen werden, zum ‚Sauerteig' im Mehlbrei der Unkultur von heute. Ohne dieses Ferment wird die Menschheit wohl keine Zukunft mehr haben."[50] Zukunft hat der Mensch, der jenes Abenteuer der Liebe nachlebt, das Jesus vorgelebt hat, der Christ, in dessen Leben der Gott Jesu anschaubar wird. Mit Karl Rahner ausgedrückt: Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein — oder er wird nicht mehr sein. Mystik wird aus Quellen christlicher Spiritualitätsgeschichte, aber auch aus der unausrottbaren Sehnsucht der Menschheit nach dem Mysterium leben. Anbetung wird zur gemeinsamen Suche nach dem Ursprung.[51] „Das 21. Jh. wird ein spirituelles Jahrhundert sein, oder es wird überhaupt nicht sein." (A. Malraux)

Die Christen im nächsten Jahrhundert werden „Beter des geschlagenen Gottes"[52] sein, ihm gerade auch in Verfolgung und Unterdrückung treu bleiben,[53] als Märtyrer und als Heilige zum Samen nachkommender Christen-Generationen werden. Bereits heute leben die Heiligen des Jahres 2000.

„Die Rechnung ist einfach: die Priester und Bischöfe des Jahres 2000 werden jener Lukas, jener Franz, jener Erich sein, die heute noch die Schulbank drücken. Missionare, die morgen Paris, London, Rom und Berlin evangelisieren werden, wachsen heute in irgendeinem Vorort von Warschau oder Kiew heran, in den Wäldern der Moldau, in den serbischen Bergen, in den Bananenplantagen Rwandas, in den Reisfeldern Vietnams oder

---

[46] *Bühlmann*, Weltkirche, 217.

[47] *Hartong, Hohmann*, 84 ff.: Christus wird afrikanisch.

[48] *J. E. Mayer*, Österreich missionieren!, in: Wiener Kirchenzeitung, 15. September 1985, 12 f, schlägt als Seelsorgsschwerpunkt für die nächsten 50 Jahre Mission vor.

[49] Vgl. *P. M. Zulehner*, Leibhaftig glauben. Lebenskultur nach dem Evangelium, Freiburg — Basel — Wien 1983.

[50] *W. Blasig*, Christ im Jahr 2000, München 1984, 222.

[51] Im Film „2021" bilden Kernsymbole der Weltreligionen (Kreuz, Sonne, Halbmond, Stern, Schlange und Rad) zusammen ein neues Symbol, verweisen auf IHN, der sich Seiner Menschheit vielfältig offenbart.

[52] *Hermann Gohde* (= Friedrich Heer), Der achte Tag. Roman einer Weltstunde, Innsbruck — Wien 1950, 369. Heer entwirft Christ-Sein im Jahr 2074, im Jahr 109 der neuen, nachchristlichen Zeitrechnung. In einer vom Büro beherrschten autonomen Menschheitsgesellschaft, in der das Christentum öffentlich ausgerottet ist, leben Christen im Untergrund, in Zellen und Werkteams, als Menschenfreunde und Anbeter ihres gesellschaftlich geschlagenen Gottes.
Vgl. *F. Heer*, Plädoyer für eine offene Kirche, in: *J. Beckmann, H. Fries, F. Heer, E. G. Mahrenholz*, Kirche ohne Zukunft? Bilanzen und Prognosen, Gütersloh 1972, 11—64. Die nichtchristliche Welt sieht zur Zeit zu, „wie zwei Christusse sich wütend bekämpfen": Christus, wie ihn seine Kirche vermittelt, und der Jesus der Bergpredigt, den auch Nichtchristen als ihren Bruder erfahren. „Es ist heute noch nicht auszumachen, ob sich um 2000 die Freunde und gläubigen Verehrer dieser beiden Christus-Figurationen zu einer gemeinsamen Feier finden werden: zur Feier des Geburtstages des Menschen Jesus." (48)

[53] Eine Zukunftsprognose aus atheistischer Sicht: „In hundert Jahren, 2023, wird es nur noch die Sowjetmacht und den Papst geben." W. I. Lenin zu seinem ungarischen Jugendfreund Viktor Bede SJ, im vorletzten Jahr seines Lebens.

in den Favelas von Sao Paolo. Ein Pater Kolbe, ein Paul Miki, ein Charles Lwanga von morgen, die Blutzeugen des dritten Jahrtausends also, sind heute zwischen 5 und 20 Jahre alt."[54]

Christ-Sein 2000 hat schon begonnen. Im Horizont der Gegenwart erscheint Kirche der Zukunft.[55] Am Abend des zweiten dämmert der Morgen des dritten Jahrtausends. Jahrtausendwende als Geburts-Stunde der Kirche.

---

[54] *D. Ange*, Die Heiligen des Jahres 2000, Salzburg 1982, ²1983, 94. — Vgl. *Bühlmann*, Weltkirche, 218: „Nachdem die katholische und westliche Kirche zu lange ein Monopol auf „Heilige" hatte und deren Verehrung in alle Welt ausführte, fangen wir nun an, auch „Heilige" aus Lateinamerika, aus Afrika, aus Asien kennenzulernen, auch mit Verwunderung „heilige Protestanten" und „heilige Heiden" zu entdecken.

[55] Vgl. *M. Albus/P. M. Zulehner*, „Wir haben gehört: Gott ist mit euch." Bausteine für eine Kirche der Zukunft, in: Nur der Geist, 142—153. — Die Kirche und die Zukunft des Christentums, hg. v. *R. Bärenz*, mit Beiträgen v. H. Fries, F.-X. Kaufmann u. R. Schnackenburg, München 1982. — *H. Fries*, Glaube und Kirche im ausgehenden 20. Jahrhundert, München 1979.



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) 81 2 82

glasmalerei

Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Seit Papst Johannes Paul II. im Jänner 1985 die Welt mit der Einberufung einer außerordentlichen Bischofssynode überrascht hatte, die 20 Jahre nach dem Konzil Bilanz ziehen sollte, kam wieder Spannung in das Leben der Kirche. Während die einen hofften, daß die Synode eine neue Periode der Restauration einleiten würde, fürchteten die anderen eine Rückkehr in vorkonziliare Zeiten.
Johannes Paul II. hat aber wiederholt der Weltkirche versichert, daß er nicht daran denke, hinter das II. Vatikanische Konzil zurückzugehen. So sagte er zum Beispiel am 27. Oktober gegenüber Pilgern in Rom bezüglich der bevorstehenden Synode, sie solle das geistliche Klima des II. Vatikanischen Konzils in der ganzen Kirche verbreiten und dem „Sprung nach vorn", den Papst Johannes XXIII. gewagt habe, „neuen Schwung" geben. Die Angst war hauptsächlich durch das Buch von Kardinal Ratzinger „Rapporto sulla fede", das seit Sommer 1985 unter dem Titel „Zur Lage des Glaubens" auch in deutscher Sprache vorliegt, ausgelöst worden. Der deutschen Ausgabe waren jene auf Italienisch und Französisch vorausgegangen, von denen beiden weit mehr als 30.000 Exemplare verkauft worden sind. Obwohl Ratzinger in dem Buch deutlich macht, daß er kein „Zurückgehen" hinter das Konzil will, so spricht er darin doch von der Notwendigkeit einer Restauration in der Kirche. Dies erregte nun viele Gemüter.
Papst Johannes Paul II., auf dem Flug nach Afrika von Journalisten über das Ratzinger-Buch befragt, erklärte, der Präfekt der Glaubenskongregation habe hier seine persönliche Meinung zum Ausdruck gebracht, was allerdings sein gutes Recht sei. Zu Beginn der Bischofssynode sagte ihr Berichterstatter, der belgische Kardinal Daneels, daß die Position des Präfekten der Glaubenskongregation über die Notwendigkeit einer Restauration umstritten sei. In keinem Bericht der Bischofskonferenzen zur Vorbereitung der Synode sei der Begriff „Restauration" aufgetaucht. „Wir machen keine Synode über ein Buch, sondern über ein Konzil", sagte der Kardinal. Scherzend fügte er noch hinzu: „Von der Synode darf man sich nicht die Kanonisierung von Ratzinger erwarten."
Im Herbst 1985 hat in Rom eine ganze Reihe kirchlicher Versammlungen stattgefunden. Am 19. und 20. November berieten die Kardinäle des „Rates für das Studium der organisatorischen und wirtschaftlichen Probleme des Heiligen Stuhles" über den Finanzhaushalt des Vatikans. Für das Jahr 1985 wurde ein Finanzloch von 87 Milliarden Lire festgestellt. Im Jahr 1984 hatte das Defizit 59 Milliarden Lire betragen.
Am 21. November trat die Plenarversammlung des Kardinalskollegiums zusammen, um über die Kurienreform zu beraten. Bei seiner Eröffnungsansprache redete der Papst den Kurienbeamten ins Gewissen. Wörtlich sagte er: „Die römische Kurie ist auf den Papst bezogen, empfängt von ihm ihre Macht; in der Identität der Auffassungen mit ihm liege ihre Stärke, ihre Grenze, ihre Leitlinie. Ihre Macht ist die eines Stellvertreters; deshalb muß sie sich beständig an dem Willen dessen messen, in dessen Auftrag sie handelt, auf der Suche nach einer absolut treuen Interpretation." Bei der Diskussion beklagten die Kardinäle die zu starke Stellung des Staatssekretariates und forderten, daß mehr Vertreter aus der Dritten Welt in die Kurienämter bestellt würden. Auf die vorgelegte Neuordnung der Vatikangremien konnte sich schließlich die Kardinalsversammlung nicht einigen.

Vom 6. bis 11. Oktober tagte in Rom das VI. Europäische Bischofssymposion, das sich mit der Säkularisierung und Evangelisierung des alten Kontinents beschäftigte. Im Mittelpunkt dieser Tagung standen ernüchternde Umfrageergebnisse über die religiöse Haltung der Katholiken in Europa. Danach glauben z. B. nur ein Viertel der Katholiken an die Auferstehung Jesu, ca. 50 % der Katholiken billigen Ehebruch, Scheidung, Homosexualität, Prostitution und Abtreibung.

Große Verwunderung löste unter den Katholiken Italiens die am 3. Juli erfolgte Ernennung des Kardinals Ugo Poletti (71) zum neuen Präsidenten der italienischen Bischofskonferenz aus. Der Papst überging damit die Personalvorschläge einer Mehrheit der italienischen Bischöfe, die für dieses Amt acht Kandidaten, jedoch nicht Poletti nominiert hatten. Der als konservativ eingeschätzte Kardinal wurde Nachfolger von Kardinal Anastasio Ballestrero. Unter ihm hatten die italienischen Bischöfe vor einem Jahr beim Papst beantragt, künftig, wie andere Bischofskonferenzen auch, ihren Vorsitzenden selbst wählen zu dürfen, was aber Johannes Paul II. ablehnte.

Anläßlich des 150. Geburtstages von Papst Pius X., der Patriarch von Venedig gewesen war, besuchte Johannes Paul II. im Juni das Veneto, wobei er in mehreren Ansprachen den Pontifikat Pius' X. lobte. In Treviso sagte er, Pius X. habe sich mit großer Aufrichtigkeit bemüht, die verborgenen Fallstricke des Modernismus aufzudecken und im festen Willen, die Kirche vor der Gefahr von Lehren zu bewahren, die das Evangelium entstellten, gehandelt.

In *Österreich* sprach sich der neue Apostolische Nuntius, Erzbischof Michele Cecchini, im Mai auffallend freimütig über den Informationsprozeß bezüglich der Nachfolge von Kardinal König aus. Bei einem Festessen der Arbeitsgemeinschaft der katholischen Journalisten der Erzdiözese Wien sagte der päpstliche Botschafter, er habe „33 Jahre Erfahrung" mit der Vorbereitung von Bischofsernennungen und habe dabei immer einen möglichst großen Kreis von Personen in seinen Konsultationen einbezogen. Kardinal König, der als einer der angesehensten Männer der Kirche gilt, vollendete Anfang August das 80. Lebensjahr. Nachdem er wiederholt um seinen Rücktritt in Rom gebeten hatte, wurde dieser am 16. September vom Papst angenommen. Ob seiner großen Verdienste hat der Papst den ehemaligen Wiener Erzbischof jedoch zum Mitglied der außerordentlichen Bischofssynode ernannt. Mit Bezug auf das II. Vatikanische Konzil sagte König: „Ich kann mir nicht vorstellen, daß man den Begriff (aggiornamento) wieder zurücknimmt." Bei ihrer Herbsttagung haben auch die österreichischen Bischöfe sich „ohne Vorbehalt" für das II. Vatikanische Konzil ausgesprochen.

Einen großen Tag erlebte das kleine *Liechtenstein* am 8. September, als der Papst dem Fürstentum eine Visite machte.

In *Deutschland* hat der am 22. Mai 1985 der Öffentlichkeit in Köln vorgestellte neue „Katholische Erwachsenen-Katechismus" großen Anklang gefunden. Hans Küng ließ allerdings an dem beachtlichen Werk kein gutes Haar. Nach seiner Meinung trägt dieses Buch zur „Zurückerneuerung" der katholischen Kirche bei. Aufsehen erregte, daß die Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz im September in Fulda den Bischof von Mainz, Karl Lehmann, und nicht Kardinal Wetter von München zu ihrem stellvertretenden Vorsitzenden gewählt hat. Bei der Abschlußsitzung erklärte Kardinal Höffner bezüglich der Familienplanung: „Die Pille ist eine Manipulation. Wir bekennen uns zur natürlichen Familienplanung und sind gegen die chemische Pille. Das ordentliche Lehramt hat gesprochen und in einem solchen Fall ist der Glaubensgehorsam verlangt. Der Gläubige kann sich nicht einfach auf die Königsteiner Erklärung berufen." Als ein Synodale bei der Rottenburger Synode, deren erste Vollversammlung vom 6. bis 10. Okto-

ber 1985 tagte, anfragte, ob es zutrifft, daß der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz Höffner die „Königsteiner Erklärung" für ungültig erklärt habe, sagte der Ortsbischof Moser: „Das Gewissen ist das Gesetz aller Gesetze, das Gewissen ist die oberste Norm." Darauf erntete er stürmischen Applaus.

In *Frankreich* haben sich die Bischöfe des Landes entschieden für das II. Vatikanische Konzil ausgesprochen. Der Oberhirte von Blois, Joseph Goupy, sagte: „Hände weg vom Konzil, aktualisiert es lieber."

In *Spanien* hat die sozialistische Regierung den Vatikan damit geschockt, daß sie einen als Marxisten bekannten Diplomaten zum Botschafter beim Heiligen Stuhl ernannt hat. Daraufhin schickte der Heilige Stuhl den als sehr konservativ geltenden Erzbischof Tagliaferri als Nuntius nach Madrid.

In *England* errregte der Vorsitzende der dortigen Bischofskonferenz Basil Hume mit einem Interview im Juli bezüglich der Priesterweihe verheirateter Männer großes Aufsehen. Wörtlich sagte der Kirchenmann: „Ich bin keinesfalls gegen die Ordination verheirateter Männer auch bei uns, aber es wird ein langer Prozeß sein."

In den *USA* setzten sich die Bischöfe verstärkt für die Armen und Schwachen ein. In einem am 7. Oktober in Washington vorgelegten Wirtschaftsbrief, der noch bei der Bischofssynode in Rom besprochen werden sollte, bezeichneten die US-Bischöfe die amerikanische Wirtschaftspolitik als einen „moralischen und sozialen Skandal".

Weiterhin sehr gespannt ist nach der Verhängung eines „Bußschweigens" durch die Glaubens- und die Ordenskongregation über Leonardo Boff, einem Vertreter der Theologie der Befreiung (vgl. diese Zeitschrift 133, 1985, 333 ff), die religiöse Lage in *Lateinamerika*. Entschieden setzte sich der Generalsekretär der chilenischen Bischofskonferenz, Sergio Contreras, gegenüber der eigenen Regierung für Freiheit, andere Wirtschaftsbedingungen und gerechte Verteilung der Güter ein. Wörtlich sagte Contreras: „Die katholische Kirche hat lernen müssen, daß Evangelisation nicht allein mit Worten möglich ist, sie muß die Arbeit für die Befreiung der Menschen beinhalten." In *Brasilien* ist die wohl bekannteste Persönlichkeit des progressiven Teiles der brasilianischen Bischofskonferenz, Helder Camara, als Bischof von Recife zurückgetreten. Der Nachfolger des „Bischofs der Armen" ist José Cardoso Sobrinho, ein Vertreter des konservativen Flügels des brasilianischen Episkopates. Aufsehen erregte in Brasilien der päpstliche Nuntius, Erzbischof Carlo Furno, als er jene Bischöfe, die in einer gemeinsamen Stellungnahme die römischen Maßnahmen gegen Leonardo Boff kritisiert hatten, öffentlich als Rebellen bezeichnete.

Am 8. August 1985 hat Papst Johannes Paul II. seine dritte *Afrikareise* begonnen. In elf Tagen besuchte das Oberhaupt der katholischen Kirche Togo, die Elfenbeinküste, Kamerun, die Zentralafrikanische Republik, Zaire, Kenia und Marokko. In seinen vielen und bedeutenden Predigten unterließ es der Papst nicht, die afrikanischen Katholiken zur Führung christlicher Ehen ohne Scheidung und ohne Verwendung künstlicher Mittel der Empfängnisverhütung zu ermahnen. „Seid fruchtbar und mehret euch", rief er wiederholt aus, indem er die Heilige Schrift zitierte. In *Südafrika* ist die Lage nach wie vor explosiv. Nicht nur Johannes Paul II., sondern auch die katholische Bischofskonferenz im südlichen Afrika haben die dortige unheilvolle Rassentrennung wiederholt verurteilt. In einer Erklärung der Bischöfe heißt es: „Es kann in Südafrika keinen Frieden geben ohne Versöhnung und Gerechtigkeit."

Wegen der sozialen Mißstände auf den *Philippinen* warnte der Papst die dortigen Priester davor, sich in politische Formen zu verstricken und unpassende Aktivitäten auszuüben.

Vor *taiwanischen Bischöfen* hatte Johannes Paul II. am 8. November 1985 die Hoffnung auf eine volle Gemeinschaft mit der sogenannten Kirche der „Katholischen patriotischen Vereinigung" zum Ausdruck gebracht. Dabei vermied er es jedoch, von „Rotchina" oder „Nationalchina" zu sprechen.
Für die Christen in *Osteuropa* forderte der Papst mit der Enzyklika „Slavorum apostoli", die er am 2. Juli 1985 anläßlich des 1100. Todestages des hl. Method veröffentlichte, Gewissensfreiheit, Menschenwürde und das Recht auf freie Religionsausübung. In Velehrad in der Tschechoslowakei kamen zu den Feiern des hl. Method am 7. Juli 150.000 Gläubige zusammen und lieferten einen Beweis für die ungebrochene Stärke des Glaubens in der ČSSR.
Über die „jahrzehntelange grausame Verfolgung der ukrainisch-katholischen Kirche in der Sowjetunion" sowie über das schwere Los der in der *UdSSR* lebenden Gläubigen hat sich Johannes Paul II. bei der Versammlung der in der Diaspora tätigen ukrainischen Bischöfe im September in Rom geäußert.

2. Der Konflikt um „Anderl von Rinn"

Schon im 13. Jh. lieferten die Beschuldigungen des Ritualmordes und der Hostienschändung den Vorwand für furchtbare Judenverfolgungen. Die Christen waren überzeugt, daß die Juden ihren Haß an Hostien und unschuldigen Kindern auslassen würden. Der erste Fall eines angeblichen Ritualmordes ereignete sich bereits 1147 in Norwich, wo ein 12jähriger gekreuzigt worden sein soll. Weitere bekannte Fälle sind die Ermordung eines Knaben in Blois 1171, in Paris 1179, in Fulda 1235 und in Bern 1294.
Am 12. Juli 1462 soll auch ein Ritualmord zu Rinn in Tirol begangen worden sein. Nach der Legende haben jüdische Kaufleute aus Deutschland auf der Durchreise nach Italien den zweieinhalbjährigen Andreas Oxner getötet. Nach der Erzählung hat niemand außer dem Vormund Johann Mayr die beschuldigten Kaufleute gesehen. Der Leichnam des Kindes wurde mit großer Feierlichkeit auf dem Friedhof von Rinn beigesetzt. Im Jahre 1475 erfuhren die Einwohner von Rinn, daß sich in Trient ähnliches ereignet habe. Dort ist nämlich der kleine Simon am Gründonnerstag desselben Jahres verschwunden und am Ostersonntag ist er tot in einer Grube neben dem Haus eines Juden gefunden worden. In diesem Juden sah man sogleich den Mörder des Kindes. Bischof Johann von Hinderbach (1465—1486) ordnete einen Prozeß an, in dem ein Geständnis mit der Folter erzwungen und somit ein Ritualmord festgestellt wurde. Daraufhin ließ der Bischof 14 Juden grausam hinrichten, die anderen aus dem Fürstentum vertreiben und die Synagoge niederreißen. Simon selbst wurde nun als Märtyrer verehrt. Da neuere Studien ergaben, daß das Martyrium des Simon von Trient unhaltbar ist, hat Erzbischof Gottardi 1965 dessen Verehrung verboten.
Als man 1475 in Rinn vom Kult des Simon von Trient hörte, erinnerte man sich des Anderl. Daher ließ man dessen Überreste in die Kirche bringen. Im Jahre 1671 wurde dank der Spenden des Haller Stiftsarztes Hippolyt Guarinoni am sogenannten Judenstein, wo das Martyrium erfolgt sein soll, eine Kirche errichtet, die der Brixner Fürstbischof Paulinus Mayr 1678 einweihte. Dorthin wurden nun auch die Überreste des Anderl gebracht, die 1744 sogar auf dem Hochaltar aufgestellt wurden. Nachdem im selben Jahr in Brixen und Rom über die Verehrung des ermordeten Kindes Untersuchungen durchgeführt worden waren, erlaubte Papst Benedikt XIV. auf Betreiben des Wiltener Abtes Norbert Bußjäger die Feier eines eigenen Festes mit Messe und Brevier. Zu einer förmlichen Seligsprechung kam es aber nie.

Obschon der Heilige Stuhl die Kulterlaubnis 1961 entzogen hatte, wurde die Verehrung vor allem von seiten der Bevölkerung weiterhin aufrechterhalten. Schlagzeilen machte nun der Innsbrucker Bischof Reinhold Stecher, als er in Absprache mit dem Stift Wilten im Juli 1985 die Gebeine in eine Seitenwand der Kirche umbetten ließ und das Gotteshaus Maria weihte. Da ein Teil der Bevölkerung die Umbettungsarbeiten mit Gewalt verhindern wollte, mußte sogar Polizeischutz verlangt werden. Die Zeitungen schrieben von einem Glaubenskrieg in Tirol. Da der Protest der Bevölkerung immer heftiger wurde, sah sich der Bischof sogar gezwungen, die Kirche vorübergehend sperren zu lassen. Unklar ist noch, was mit den wertvollen Fresken geschehen soll, die das Martyrium des Anderl in der Kirche am Judenstein sehr drastisch darstellen. Anläßlich der Abschaffung des Anderl-Kultes schrieb der Oberhirte: „Die sogenannten Kindermordlegenden waren ein Teil jener Kampagnen, die durch Jahrhunderte von christlicher Seite aus gegen die Juden geführt wurden, und die schon in früheren Jahrhunderten unsägliches Leid über dieses Volk gebracht haben. In diesem Punkt steigen wir Christen vor dem Gericht der Weltgeschichte nicht gut aus."

Richard Friedli

Zwischen Himmel und Hölle – Die Reinkarnation

Erscheint im Mai 1986

Ein religionswissenschaftliches Handbuch

ca. 150 Seiten, broschiert, ca. sFr. 25.–

Dieses Handbuch fragt nach den religionsgeschichtlichen Zusammenhängen der Reinkarnation und schlägt einen dialogischen Weg vor, die Grundanliegen von «Einmaligkeit des Lebens» und von «Wiedergeburt» kulturanthropologisch zu achten und im Horizont «Verantwortung» zu vereinen.

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ
Pérolles 42 CH-1700 Freiburg

Wenn wir an das Nachher denken . . .

In der Herder-Taschenbuch-Reihe erscheint eine Serie mit dem anspruchsvollen Titel „Die Antwort der Weltreligionen". Die bisher erschienenen Bände befassen sich mit den Fragen „Wer ist Gott?" (Nr. 1079), „Was ist Erlösung?" (Nr. 1181) und „Friede — was ist das?" (Nr. 1144). Nun liegt auch ein Band über Fragen des „ewigen Lebens" vor.[1]

Informationen

Die Referenten über die hinduistischen, buddhistischen und islamischen Anschauungen (K. Meisig, 10—60; E. Meier, 61—84; L. Hagemann, 103—120) verstehen ihre Aufgabe so, daß sie aus dem umfassenden Befund jeweiliger Vorstellungen (bzw. einschlägiger Texte) eine überblickshafte Information erstellen. Die „Nach-Tod-Bilder", wie sie sich in der Geschichte des Hinduismus finden, tauchen zeichenhaft auch in den Bestattungsbräuchen auf (vgl. 13f). Die Nach-Tod- und Wiedergeburtsvorstellungen im Buddhismus gründen nicht zuletzt in der Erfahrung, daß der leibliche Tod nicht als punktuelles Ereignis verstanden wird (vgl. 74f).
Gerade in den Aufsätzen über Hinduismus und Buddhismus ist zu spüren, daß jegliches Welt- und Lebensverständnis eine unmittelbare Folie für die Ausgestaltung der Nach-Welt-Vorstellungen darstellt. Das jeweilige Geschichtsverständnis, z. B. die Frage, ob es sich um ein zyklisches oder ein nach vorne hin offenes Bild handelt, ist von nicht unbedeutendem Belang für die Ausgestaltung der Jenseitswelt.
Die Information über die „Eschatologie im Islam" (103—120) gibt (fast nüchtern) Bescheid über das, was im Koran an Jenseitsbildern zu finden ist; Rahmenbedingungen für das Verstehen sind „der Tod und seine Folgen" und „der jüngste Tag". Die Darstellung über das „Leben nach dem Tod im Judentum" (D. Vetter, 85—102) informiert nicht nur über das, was in den (auch Christen bekannten) Schriften des AT steht, sondern auch über die vielfältigen Wandlungen in der Vorstellungswelt bis zu den unterschiedlichen jüdischen „Richtungen im 19. und 20. Jahrhundert" (100ff).

Fragliches in der christlichen Interpretation

Eine umfassendere, wenn auch vom Rahmen eines Taschenbuches her nicht erschöpfende Stellungnahme erwartet man vom Beitrag P. Hünermanns über das christliche Pendant. Zunächst fragt es sich, ob sich der Autor dieses Aufsatzes an die gemeinsame Fragestellung hält, und ob er die Perspektive nicht auf eine andere Ebene transferiert. Wenn (und insofern) er das tut, gilt es nachzufragen, warum er zu einem anderen Orientierungspunkt kommt. Ist möglicherweise die Frage nach dem „Nachher" für die Christen irrelevant, oder gar illegitim? Die Formulierung des Titels des Beitrags („Gott selbst — Zukunft des Menschen. Der christliche Glaube an das ewige Leben", 121—160) läßt dies nicht notwendig erwarten; in der Ausführung wird aber erkennbar, daß die Frage um das „Leben nach dem Tod" und die Jenseitsvorstellungen nur sehr am Rand behandelt werden. Hünermanns Problemstellung heißt eigentlich: Wie ist der Terminus „ewiges Leben" (philosophisch und theologisch) verstehbar? So hebt sich dieser Beitrag auch in der spekulativen Vorgangsweise von den Befunden der anderen Religionen ab; der Status der Beurteilung der Befunde ist ein wesentlich anderer. Dies wird schon im Einleitungsabschnitt (121—127) sichtbar, der eine existenzphilosophische Skizze enthält (die für den Vergleich der Religionen eigentlich nicht erforderlich wäre); erst relativ spät wird gesagt, daß es um die „anthropologisch-eschatologische Bestimmung" (156) geht. Eher unvermittelt beginnt der Autor die theologische Behandlung der Frage. Zwei Begriffe, nämlich „Gott selbst" und „Gottes Zukunft" treten als das Um und

[1] KHOURY ADEL TH. / HÜNERMANN PETER, *Weiterleben — nach dem Tode?* Die Antwort der Weltreligionen. (HerBü 1202). (160.) Herder, Freiburg u. a. 1985. Kart. DM 8,90.

Auf des Antwortmodells zutage. Nach dem philosophischen Problemaufriß wird unter der Formel „Jahwe — die Hoffnung Israels" ein alttestamentliches Resümee angeboten. Begriff und Vorstellung von Himmel, Hölle und Fegefeuer werden (148ff) im Sinn von „Ereignis" (in Gottes Zukunft) verstanden, ohne daß der Faktor der Zeit thematisiert würde. Natürlich hängt für das rechte Verstehen von Himmel, Hölle und Fegefeuer sehr viel davon ab, welches Gottesbild in den Horizont des Menschenlebens (vor und nach dem Tod) hereinleuchtet. Der Autor hat jedenfalls danach getrachtet, seine theologischen Überlegungen stark biblisch zu orientieren.[2]
Auf den abschließenden Seiten seines Beitrags thematisiert der katholische Theologe das anstehende Problem deutlich: Wie „hat die Theologie das Zueinander und Ineinander von Gottes Zukunft und Weltzeit" zu bedenken vermocht und in eins gebracht (153)? Seine Antwort kann nur zum Teil genügen: „Die Zeit des Menschen . . . ist im Ganzen bereits von der Zukunft Gottes in den Schatten des Vergänglichen, ja der Vergangenheit gerückt . . . Dies . . . bedeutet, daß der einzelne in die Zukunft Gottes hineinstirbt . . . In Wahrheit und Eigentlichkeit ist die Stunde des Todes der Eingang in die Zukunft Gottes" (153). Ist damit aber die Lebens- und Weltzeit nicht zu sehr relativiert? Ohne Zweifel handeln diese Seiten von einem der brisantesten philosophischen und theologischen Probleme, die sich eine christliche Theologie stellen kann.
Die Fragen um das Geheimnis der Zeit wurden leider nicht ausführlicher abgehandelt. Der Antwortversuch, bei dem „Gott selbst" die Fragestellung „löst", wird vielleicht dem heutigen (zu Recht auch skeptischen) Mitmenschen nicht genügen. Die spekulative Methode entspannt hier allzuleicht, was zeitlebens und im Gang der (auch noch ausstehenden) Geschichte etwas vom Spannendsten ist, nämlich die Frage: Wie kann/wird das Zusammentreffen des Menschen (mit seiner Lebensgeschichte) mit dem Geheimnis Gottes ausschauen? Auf spekulative Weise kann man diesem Ereignis nicht vorgreifen (oder aber alle Religion wäre an sich schon erledigt!).
Gewiß hat Hünermann hier zu Recht zu erkennen gegeben, daß die Lebens- (und Fortlebens-)vorstellungen, wie sie in der Bibel angesprochen sind, zu vielen menschlichen (und auch religiösen) Erwartungen quer laufen. Christentum ist aber nicht nur eine Gegenposition; in vielem gibt es auch eine Vermittlung; diese Vermittlung zwischen religiöser Erwartung und Angebot aus Gottes Zukunft in Jesus ist aber hier nicht zur Sprache gebracht.

Weiterführende Aspekte

Dieses Taschenbuch beschränkt sich darauf, Darstellungen von seiten verschiedener Religionen nebeneinander zu stellen; ein (zusammenfassender) Vergleich im Sinn des Wortes wird nicht geboten. So kann der Leser zum Schluß verbindende Assoziationen zusammenstellen, wie etwa die folgenden:
— Im Vergleich zum Christentum legen andere Religionen, insbesondere der Buddhismus, sehr großen Wert auf den Prozeß des Sterbens, der als ein Prozeß der Wiedergeburt verstanden wird. Müßten sich nicht auch Christen intensiver mit dieser Form der Bewältigung des Sterbens beschäftigen?
— Das Problem, das in der neuzeitlichen Philosophie besonders von L. Feuerbach angesprochen wurde, nämlich der Verdacht der Projektionsvorstellungen von diesem Leben in ein anderes (der Nach-Welt), bedürfte auch in diesem Rahmen einer Behandlung (vgl. die viel zu kurze Notiz 122). Können religiöse Vorstellungen so völlig abseits religionskritischer Überlegungen vermittelt werden? Dann würde uns eingeschärft, daß Spekulationen über das „Leben nach dem Tod" die Verantwortung für das „Leben vor dem Tod" gefährlich beeinträchtigen könnten!
— Gerade in der christlichen Theologie müßten die Termini „Weiterleben", „Unsterblichkeit" und „Auferstehung" in einem gemeinsamen Kontext, und eben auch im Vergleich zu den übrigen religiösen Vorstellungen vom „Leben nach dem Tod", behandelt werden.
— Und: Wie verhalten sich die Nach-Welt-Erwartungen der „gewöhnlichen Gläubigen" zu dem, was Theologen und Philosophen aus Bibel und Theologiegeschichte herausdestillieren?

---

[2] Bedauerlicherweise finden sich böse Druckfehler; so z. B. im Zusammenhang mit 2Kor 5,10 „Sohn" statt „Lohn" und „Leid" statt „Leben".

Es ist gut, daß dieses Büchlein erschienen ist; besonders der vielfältigen Informationen wegen, die über den Buddhismus und Hinduismus angeboten werden. Das Buch macht freilich auch unübersehbar klar, wie groß die Schwierigkeiten werden, wenn man die religiösen Anschauungen vergleichen möchte. Es wird lange dauern, bis man soweit ist, daß man auf der gleichen Ebene von derselben Sache reden kann. Man findet höchstens Modelle von lebendigen Antwortversuchen, die aber in den Gesamtkonnex der jeweiligen Religionen eingespannt sind.
Und da diese immer in einen (ungleichzeitig-)geschichtlichen und kulturellen Kontext eingebunden sind, gibt es den archimedischen Vergleichspunkt nicht; das wird man keineswegs übersehen dürfen, wenn man glaubt, Vergleiche ziehen zu können.

Linz *Ferdinand Reisinger*

Von der Mariologie zur Marienkunde

Wer die ganze Breite und Tiefe der Marienverehrung beschreiben will, muß, ausgehend von unserer gegenwärtigen Glaubenssituation, den Prozeß nachzeichnen, der von ersten Anfängen zur Entfaltung, wie wir sie kennen, geführt hat. Da wird dann nicht nur „Mariologie" als theologischer Traktat durchexerziert, sondern „Kunde" gebracht von der umfassenden Kraft gläubiger Verehrung, die sich in zahllosen Formen gelebter Frömmigkeit niederschlägt. „Kunde" wird so zur Geschichte der Frömmigkeit, des konkreten Glaubens, des engagierten Christseins.
Zu dieser Einsicht gelangt man beim Studium jenes umfangreichen Werkes, das hier vorgestellt werden soll:

■ BEINERT WOLFGANG und PETRI HEINRICH (Hg.), *Handbuch der Marienkunde.* (1042.) Pustet, Regensburg 1984. Ln. DM 82,—.

Das theologische Umfeld, in dem dieses bedeutende Werk steht, läßt sich im Blick auf die Heilsgestalt Maria etwa durch zwei Komponenten charakterisieren. 1. Da ist zunächst die Spannung zwischen der offiziellen Verkündigung durch die katholische Kirche, durch die einzigartig die heilsgeschichtliche Rolle Marias hervortritt, und der traditionellen Volksfrömmigkeit. Man denke an die Aussagen im 8. Kapitel der Kirchenkonstitution des II. Vatikanums „Lumen gentium". In seinem Apostolischen Schreiben „Über die rechte Pflege und Entfaltung der Marienverehrung" (1974) nennt Papst Paul VI. vier Gesichtspunkte der Marienverehrung: den biblischen, liturgischen, ökumenischen und anthropologischen. Diese vier Aspekte ergeben sich auch aus den Äußerungen des II. Vatikanums und sind unaufgebbare Elemente der zeitgemäßen Verkündigung. Was die Volksfrömmigkeit anbelangt, so gilt teilweise immer noch, was Hugo Rahner 1954 sagte: „Da ist eine lebendige, wachsende, wuchernde, fröhlich unbekümmerte (und uns darum manchmal bekümmernde) Fülle von Gebeten, Bildern, Andachten, Sehnsüchten von Kunst und Kitsch . . ., daß wir Herkunft und Abstand all dieser Formen vom schweren Ernst des Bibelwortes und von den felsenen Fundamenten der dogmatischen Lehrsätze nur noch mit Mühe abzuschätzen imstande sind."[1] 2. Die andere Komponente bilden jene aktuellen Impulse, die von der feministischen Theologie unserer Tage ausgehen. Diese macht darauf aufmerksam, daß mariologische Grundthemen im Lichte des zeitgenössischen Selbstbewußtseins der Frauen neu aufzunehmen und zu interpretieren sind. „Wer aus feministischer Perspektive über Maria reflektieren will, steht in einem Spannungsfeld zwischen einerseits einer Reaktion auf die frühere und heutige Mariologie und auf die marianische Frömmigkeit und die Vorstellungen über Maria, die aus der Mariologie hervorgingen, und andererseits Ansätzen zur Erneuerung der Mariologie, in der Frauen sich wie-

[1] In: Maria in Glaube und Frömmigkeit (Vorträge des Marianischen Kongresses), Rottenburg 1954, 129 f.

der erkennen können".[2] Gegen Vorstellungen über Maria als die neue Eva, die jungfräuliche Mutter Gottes, die geringe Magd, die nur im Hintergrund lebte u. a., werden Vorbehalte angemeldet. Die feministisch-theologischen Reaktionen entspringen vor allem der Tendenz, Auswüchse „patriarchalischer" Ideologien einzudämmen und eine „befreiende" Mariologie zu entfalten. — Das vorliegende „Handbuch der Marienkunde" geht den dadurch aufgewühlten Fragen nicht ausdrücklich und im einzelnen nach, gibt aber doch in dem informativen Beitrag von *K.-J. Kuschel* die Themen an, um die es der Mariologie bei ihrer noch weiteren Entfaltung gehen muß: „Wenn eines freilich charakteristisch ist für das Marienbild unserer Tage, dann der Versuch einer neuen Synthese von Mythos und Politik, der Versuch, die mythische und politische Dimension der Marienfigur nicht mehr länger auseinanderzureißen, sondern zu einer auf Veränderung und Befreiung hin angelegten Einheit zu verschmelzen." (712) Auch *W. Beinert* kommt auf die durch die feministische Bewegung entstandene Situation zu sprechen (238; 307f).
Bevor aber darüber ernsthaft theologisiert wird, müssen für eine zeitgemäße Auslegung und Verkündigung des marianischen Programmes die soliden Fundamente, auf denen ein weiterer Ausbau erfolgen kann, überprüft werden. Das eben beabsichtigt das „Handbuch der Marienkunde": Die wichtigen Daten zur Mariologie und zur marianischen Spiritualität werden wissenschaftlich fundiert berücksichtigt und es werden die Ausstrahlungen in die bildende Kunst, die Musik, die Literatur, die Volkskunde untersucht. In vier großen thematischen Blöcken wird die umfangreiche Konzeption durchgeführt: Theologische Grundlegung (15—359), Geistliches Leben (363—555), Gestaltetes Zeugnis (559—718), Gläubiger Lobpreis (721—954).

1. Theologische Grundlegung

Die theologische Grundlegung geht in einem ersten Beitrag „Maria in der Heiligen Schrift" *(O. Knoch)* den einzelnen Zeugnissen des Neuen Testaments in ihrer zeitlichen Abfolge nach und bedenkt auch deren alttestamentlichen Hintergrund, der vom „geistlichen Sinn" der Heiligen Schrift erhellt wird. — „Maria in der Geschichte der Theologie und Frömmigkeit" rollt einen besonders umfangreichen Themenhorizont auf und wird von *G. Söll* von den Anfängen der Marienlehre und Marienverehrung in der Väterzeit bis zur „Wiederbelebung der Marienverehrung" in unseren Tagen sorgfältig beschrieben.[3] Signifikant für das bisher vorliegende Schrifttum zum Thema ist die Tatsache, die denn auch auf etwa 140 Seiten nur einen „Abriß" (93) zuläßt, daß „wohl kein Thema der katholischen Glaubenslehre und Frömmigkeitsgeschichte . . . die Interessenten vor eine solche Fülle von Literatur wie die Marienlehre und Marienverehrung" stellt (94). Dieses Phänomen gibt für sich zu denken und wird auch in den weiteren Beiträgen des Buches immer wieder bestätigt.
Von den Voraussetzungen des Schrift- und Überlieferungsbefundes her legt *W. Beinert* „die mariologischen Dogmen und ihre Entfaltung" mit hohem Aktualitätsbezug aus. Denn es ist „nicht nur die Heilige Schrift und die Tradition, sondern auch die jeweilige Situation dogmatisches Kriterium für die Erstellung mariologischer Sätze" (234). Die neuen Perspektiven der Mariologie, die durch die Entscheidung des II. Vatikanums vorgegeben sind, treten klar hervor. „Den Rahmen bildet eine objektiv-sakramentale, biblisch-liturgische Konzeption, die auch die ökumenische Perspektive nicht außer acht läßt" (237). Für die Interpretation und theologische Entfaltung der dogmatischen Definitionen macht B. besonders nachdrücklich auf die Geschichtlichkeit des Dogmas aufmerksam: „Sie hat zur Folge, daß es verbindlich ist nicht als Satz in sich, sondern als Ausdruck der mit diesem Satz gemeinten Wirklichkeit, d. h. des Sinnes der Offenbarung" (241). Wichtige Hinweise auf den Ort und die Methode der Mariologie, auf das Symbolverständnis usw. führen zu einem zeitgemäßen Einblick in diesen Sinn. Anstelle eines „Fundamentalprinzips" eruiert B. ein „mariologisches Paradigma" (258ff): Maria als die vollkommene Jüngerin in der

[2] *C. Halkes*, Art. Maria/Mariologie B: Aus der Sicht der feministischen Theologie, in: Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe, Bd. 3, München 1985, S. 62.
[3] Vom gleichen Verfasser stammt der Faszikel „Mariologie" im „Handbuch der Dogmengeschichte" III/4, Freiburg-Basel-Wien 1978.

Kirche (vor allem gemäß dem Evangelisten Lukas). Es soll helfen, „sich im Geist Marias christlich zu bewähren, indem es die Daten von Schrift und Überlieferung zusammenfaßt und zugleich in neuem, einheitlichem Licht zu sehen erlaubt" (262). Unter dem Leitbild der vollkommenen Jüngerschaft in der Nachfolge Christi können Inhalt und Bedeutung der einzelnen Dogmen in einem überzeugenden ekklesiologischen Kontext ausgelegt werden: Nachfolge Christi, Gehorsam im Glauben, Leben in der Kraft des Geistes.
Besondere Aktualität und Bedeutung hat das Kapitel „Maria und die Ökumene", in dem *H. Petri* die Frage nach dem Verhältnis der verschiedenen Auffassungen von Maria in den Kirchen zur Wiedergewinnung der christlichen Einheit stellt. Zu achten wäre vor allem auf die jeweils mariologisch-positiven Ansätze in den Besonderheiten bei den christlichen Kirchen, in denen doch legitime Anliegen des Glaubens ihren Ausdruck finden. Dementsprechend geht P. zunächst der Marienverehrung in der östlichen Christenheit nach, stellt die Hauptinhalte ihres Marienlobes heraus und apostrophiert die ablehnende Einstellung der östlichen Theologie zu den „neuen" marianischen Dogmen. — Schwieriger ist die Sicht der Marienkunde innerhalb der evangelischen Christen, die vom „marianischen Minimalismus" bis zu positiven Neuansätzen in den Konzeptionen evangelischer Theologen der Gegenwart reicht.

2. Geistliches Leben

In diesem Abschnitt untersucht ein erster Beitrag „Marianische Gebetsformen" (*F. Courth*), deren Reichtum vom biblischen Mariengebet (Ave Maria, Magnificat) über den Rosenkranz als marianische Christusmeditation u. a. zur Form des „Weihegebetes" sich erstreckt. Bei aller Vielfalt der Formen des marianischen Gebetes (hier werden angesprochen: Meditation, Huldigung, Fürbitte, Weihe) aktualisieren sie zentrale Elemente des Glaubens.
Die Erwägungen über „Maria in der Liturgie" (*B. Kleinheyer*) nehmen ihren Ausgang vom Apostolischen Schreiben Papst Pauls VI. „Marialis cultus" (1974), in dem der für den Beitrag bestimmende Themenkreis umschrieben wird. „Vorrang hat die geschichtliche Dimension der Feiern Mariens im Kreislauf des Jahres" (404). Dies gilt als Leitsatz für die gebotene Darstellung, d. h. die Reihenfolge der Entstehung. Vorangestellt wird die Verehrung Mariens im Rahmen des Ordo Missae; die Vorlage der Zeugnisse marianischer Frömmigkeit in den übrigen Liturgiebüchern wird mit Absicht nicht einbezogen.
„Die marianische Spiritualität religiöser Gruppierungen" (*H. M. Köster*) wird mit zahlreichen Belegen dokumentiert. Sie ist überhaupt ein Charakteristikum fast aller religiösen Gemeinschaften innerhalb der katholischen Kirche, nur eben in thematisch gewordenen Zügen des Marienbildes (z. B. die jungfräuliche Mutter Gottes) spezifiziert. Beachtenswert die Aussagen über „Maria im Apostolat der religiösen Gruppierungen" (494—502).
„Wallfahrten zu Maria" (*F. Courth*) gehören als typische Manifestationen des pilgernden Gottesvolkes zum geistlichen Leben. Trotzdem ist daran das Interesse der Theologie verhältnismäßig gering. „Vor allem fällt die Zurückhaltung auf, mit der die Pastoraltheologie diesem durchaus lebendigen und wohl auch noch zu vertiefenden Vollzug von Volksfrömmigkeit begegnet" (508). Die hier gebotenen theologisch dichten Aussagen können vorbildlich sein.
Ähnlich steht es mit den „Marienerscheinungen", die *R. Laurentin* zum Thema seines Beitrages nimmt. „Die Erscheinungen sind eines der Phänomene, die am wenigsten untersucht sind. Sie wurden bislang weder verzeichnet noch ausgewertet" (529). Seit den Erscheinungen in Banneux (Belgien, 1933) wurde keine Erscheinung mehr von der Kirche formell anerkannt. L. bringt keine statistische Aufzählung von Erscheinungen, sondern dringt auf den theologischen Sinn und auf die Bewertung der übernatürlichen Erfahrung. Dafür können Richtlinien und Kriterien erstellt werden (552 ff).

3. Gestaltetes Zeugnis

Der 3. Abschnitt kann mit der Feststellung charakterisiert werden, die den Beitrag „Marienverehrung und bildende Kunst" *(G. M. Lechner)* einleitet: „Kaum ein Thema christlicher Ikonographie

ist von solcher Breite und Intensität wie das Thema Maria. Sie ist noch vor Christus bevorzugter Gegenstand christlicher Kunst . . ." (559). Um den Reichtum marianischer Ikonographie überschaubar zu machen, wird die Geschichte der Darstellungstypen, eine Topographie der Marienorte, die Darstellung des Bedeutungswandels der Bilder in der Geschichte der Marienverehrung geboten. Auf 16 Seiten mit je vier Bildern wird die Abhandlung illustriert.
„Marienverehrung in der Musik" (*F. Fleckenstein*) füllt eine Lücke in der mariologischen Literatur, denn es gibt zwar „eine unübersehbare Zahl von hervorragenden Einzeluntersuchungen über Teilgebiete marianischer Musik, . . . aber eine Gesamtdarstellung (ist) über Anfangsversuche noch kaum hinausgekommen" (622). Vom gregorianischen Choral über die verschiedenen Formen marianischer Kompositionen in der Mehrstimmigkeit bis zum geistlichen und kirchlichen Volksgesang spannt sich der weite Bogen.
Der Beitrag „Maria in der deutschen Literatur des 20. Jahrhunderts" (*K.-J. Kuschel*) will „die Marienthematik in genuin nicht-theologischen, künstlerischen, literarischen Texten" aufspüren. Eine erstaunliche Fülle an Aussagen und Bildern, die sich nicht in den tradierten Rahmen kirchlich bestimmter Vorstellungen aufnehmen lassen, vermittelt einen reichen „Wirklichkeitsgewinn".

4. Gläubiger Lobpreis

Den letzten Abschnitt leitet der breit angelegte Beitrag „Geschichtlicher Abriß der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum" (*Kl. Guth*) ein. Das marianische Wallfahrtswesen einer Zeit soll im Vergleich mit anderen Jahrhunderten in seinen charakteristischen Merkmalen erfaßt werden. Durch den Aufweis der Wallfahrtsformen und -orte in verschiedenen Epochen (Früh- und Hochmittelalter, Vorreformation, Barock, 19. und 20. Jh.) vermittelt die Studie einen ungemein reichhaltigen Überblick, der auch volkskundlich hohes Interesse verdient.
Hier sei auch gleich der dritte Beitrag genannt, der sich mit dem Thema „Wallfahrt" befaßt: „Marianisches Brauchtum an Wallfahrtsorten" (*W. Pötzl*). Nach einem Überblick über bereits vorliegende Arbeiten zum Thema kommen die einzelnen Stadien zur Sprache: von Motivationen der Wallfahrt angefangen über Weg und Ziel bis zur Rückkehr von der Wallfahrt kann der Brauchtumsforscher interessante Ergebnisse vorlegen.
Eine mit 36 Illustrationen ausgestattete „Typologie der Gnadenbilder" (*K. Kolb*) zeigt neben deren Entstehung aus drei Typen (zwei davon dem hl. Lukas zugeschrieben) die Bedeutung und Aussage der Bilder.
Weniger theologisch als volkskundlich von Interesse ist der letzte Beitrag „Realien der Marienverehrung im profanen Bereich" (*F. Stadlbauer*). Volksmedizin, Botanik, Symbolbedeutung von Tieren spielen hier eine Rolle, die nicht immer vom genuin Christlichen her diktiert wird.
Eine umfangreiche Bibliographie (955—984) und sorgfältig bearbeitete Personen- und Sachregister geben dem monumentalen Werk zusätzlich wissenschaftliches Gewicht. Das — bescheiden so genannte — „Handbuch" wird künftighin für die Mariologie im weitesten Sinn, mit allen Verästelungen in Kunst, Brauchtum und Geschichte, ein unentbehrliches Instrument sein.

Graz *Winfried Gruber*

Archetypen und Exegese

Zu Eugen Drewermanns „Tiefenpsychologie und Exegese"[1]

Warum genügt die historisch-kritische Methode für die Interpretation der hl. Schriften nicht? Warum bleibt sie unwirksam? Warum ist die rein philosophische Behandlung dem Anspruch heiliger Schriften nicht gewachsen? Das Unbehagen, das mit diesen Fragen ausgedrückt wird, geht reihum.

Nun ist etwas in Bewegung gekommen durch einen Anstoß aus der Tiefenpsychologie.[2] Die hl. Schriften sind voll von Archetypen, psychischen Lebensmustern, die als seelische Bereitschaftssysteme wirksam werden, wenn der Mensch in typische *Situationen* hineingerät, mit typischen *Dingen* in Berührung kommt oder typischen *Figuren* menschlichen Zusammenlebens begegnet. Durch die „Analytische Psychologie" von C. G. Jung wurden sie in der Psychotherapie wirksam bei der Behandlung von Neurosen. Wer die Archetypen lebendig machen kann, der kann Träume verstehen, Märchen deuten, kann zur Heilung von Neurosen helfen und zur Ausreifung des Menschen führen, zu seiner Individuation, zu seiner Selbstfindung.

Aus der Methode von C. G. Jung hat nun Eugen Drewermann einen Teil herausgegriffen und zum Ansatz seiner Werke gemacht: die Deutung von Träumen nicht nur auf der Objektstufe (wobei eine Traumgestalt z. B. wirklich einen bekannten — objektiven — Menschen bedeutet), sondern auch auf der Subjektstufe (bei der jedes Element im Traume einen Teil der eigenen Seelenlandschaft bedeutet, des Subjekts des Träumers also). Von der Psychotherapie abgelöst, vermag diese Deutungsmethode bei der Erklärung von Märchen zu helfen, die ja, in Geschichten eingesponnen, Stadien der menschlichen Reifung erleben lassen. Der Weg führt dabei vom Ich zum Selbst, von der einseitigen Verhaftung an das Bewußtsein hin zur Integration des Unbewußten, was Selbstfindung ermöglicht. Bei diesem Prozeß kann der Mensch (ob als Patient in der Psychotherapie oder als an seiner Reifung Engagierter) nur annehmen, was nicht nur seinen Kopf berührt, sondern auch sein Herz ergreift — das ist ein Gesetz der Seelenheilkunde, und das heißt übersetzt in die Sprache der Psychologie, daß der Untergrund der Psyche ins Spiel kommen müsse, nämlich das Unbewußte mit den Archetypen.

Die Bibel: historisch und psychisch

Nun kann man weiterfahren, der Mensch kann *religiös* nur annehmen, was nicht nur seinen Kopf berührt, sondern auch sein Herz ergreift. Das bedeutet für die Interpretation der heiligen Schriften den Untergrund der Psyche ansprechen wollen, die Archetypen mit einbeziehen. Wer mit Archetypen spricht, ruft die Tiefen der Seele wach und vermag die Hinführung zu den heiligen Schriften wirksam zu machen. Ein Musterbeispiel dafür aus dem Alten Testament ist die archetypische Situation „Befreiung aus Gefangenschaft". Wer den Chor der Gefangenen in der Oper „Fidelio" von Beethoven hört, kann nicht neutral bleiben, er wird auf merkwürdige Weise bewegt, von innen heraus. Dem Künstler gelang es, den Archetyp in den Tiefen des Unbewußten anzusprechen und wachzurufen. Wer im Unterricht oder in der Predigt diesen Archetyp anzusprechen vermag und ihn mit den Geschichten von der „Befreiung Israels aus der Gefangenschaft" in Verbindung bringt, der spricht mit den Tiefen der Seele — und zugleich mit der Sprache der Heiligen Schrift. Deshalb kann man sagen, die Archetypen können sich mit den „heilsgeschichtlichen Schlüsselbegriffen" decken.[3] Ein anderes Beispiel ist der Archetyp „Hindurchgang": Hindurchgang durch eine Krankheit, durch eine Krise, durch ein Examen, vom Leben zum Tod; Hindurchgang durch das Rote Meer und Hindurchgang vom Gründonnerstag zur Osternacht. Die Archetypenlehre der

---

[1] *Eugen Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese I, Olten und Freiburg 1984. — Eine eingehende Besprechung von exegetischer Seite ist zu finden in Orientierung 49 (30. 9. 85), S. 192—195 von *Hermann-Josef Venetz*: „Mit dem Traum, nicht mit dem Wort ist zu beginnen". Vgl. auch die Besprechung von *Josef Janda* in dieser Zeitschrift 133 (1985) 364. — Bei meinen Ausführungen wird versucht, das Buch von tiefenpsychologischer Seite her zu besprechen.

[2] Vgl. Herder Korrespondenz 39 (1985) 275—279.

[3] Ein ausgeführtes Beispiel mit dem Archetyp Nachtmeerfahrt des Walfischdrachens in der Jonasgeschichte findet sich in: *J. Goldbrunner*, Not und Hilfe, Regensburg 1982, 52—59.

Tiefenpsychologie wird fruchtbar in der Interpretation der heiligen Schriften und hilft die Unwirksamkeit rein philosophischer Exegese überwinden. Daraus ergibt sich, daß die heiligen Schriften nicht nur eine historische Struktur haben, sondern eine *psycho-historische* Struktur. Es ist nun zu fragen, wie sich diese beiden Elemente zueinander verhalten, welches die Priorität besitzt. Ist das Psychische Maß und Kriterium für das Historische, so daß dieses vernachlässigt werden kann?

Die Kindheitsgeschichte Jesu: eine Seelenlandschaft

Das ist genau der Ansatz von Eugen Drewermann in seiner Exegese. Der Prozeß der Selbstfindung bildet in tiefenpsychologischer Sicht das geheime Thema „in so gut wie allen archetypischen Erzählungen" (254), also einschließlich der hl. Schriften des Christentums. Daher sind auch, wie bei den Märchen, alle erzählten Ereignisse „innerlich als Stadien eines seelischen, nicht eines geschichtlichen Prozesses zu verstehen" (526). Das führt er z. B. breit in der Kindheitsgeschichte Jesu aus: Das Kind ist das Selbst, das in uns geboren werden soll und das wir in uns reifen lassen sollen — Jungfrau ist die tiefere Schicht der Seele und bedeutet, daß innerlich etwas „empfangen" worden ist, von dem das Bewußtsein nicht weiß, wie es begonnen hat (509). Josef stellt das Bewußtsein dar, insofern Verstand und Vernunft sich wehren gegen die Zulassung der irrationalen Kräfte des Unbewußten; „jeder trägt in sich seinen eigenen Josef" (508). Engel sind die Stimme und die geheime Führung des in uns angelegten eigenen Wesens, zu dem wir heranreifen sollen (509). Die „drei" Magier symbolisieren Kräfte der Persönlichkeit (wie die drei Söhne des Königs im Märchen, die er aussendet, um das Glück zu suchen). Auch Herodes ist die Verkörperung eigener Ichkräfte. Die Rückkehr aus Ägypten nach Nazareth erzählt die Rückkehr aus der „inneren Entfremdung nach Hause" (525).
Diese „archetypische Handlungsabfolge" entspricht den „Stadien für das Leben jedes einzelnen Menschen" (527). Die Kindheitsgeschichte Jesu führt uns in eine Seelenlandschaft. „Die Geschichte Jesu ist eine Vorbilderzählung eines jeden Menschen auf dem Weg zu seiner Inkarnation und Menschlichkeit" (527). „Alles, was Gott uns zu sagen hat, besteht ja gerade darin, daß wir in uns selber etwas wachsen lassen dürfen" (527).
Soweit Eugen Drewermann in seiner tiefenpsychologischen Exegese. Das psychische Element in den hl. Schriften besitzt also nach seiner Auffassung die Priorität und schwemmt das historische Element hinweg. Was ist davon zu halten?

Archetypen müssen sich an der Heilsgeschichte messen

Was bei Märchen (und Mythen) richtig ist, die beide menschliche Reifungsprozesse schildern, nicht historisch, sondern immer wieder in jedem einzelnen Menschen, das *trifft daneben* in der Interpretation heiliger Schriften des Christentums, die auf Historizität basieren — ein für allemal. Anstelle eines Historizismus tritt hier ein Psychologismus in der Exegese.
Es könnte ja auch umgekehrt sein, daß nämlich die Archetypen sich an den heilsgeschichtlichen Fakten prüfen lassen müssen. Denn es ist nicht auszuschließen, daß die menschliche Psyche während des Entwicklungsprozesses im Irrgarten der Erbschuld auch im Unbewußten belastet wurde. Es ist Erfahrung, daß sich die menschliche Natur gegen das Evangelium wehrt, daß Sarx gegen das Pneuma aufsteht, die menschliche Lebensart und die göttliche Lebensart sich zunächst fremd sind. Das sollte vorsichtig werden lassen, besonders in der Exegese des Neuen Testamentes. Durch die Ausgießung des Geistes am Pfingstfest hat ja auch eine neue heilsgeschichtliche Phase begonnen. Die Inspirationslehre dürfte darüber eingehend sprechen können.
Das sieht dann so aus: Der Archetyp „Heilbringer", der große Held, der erwartete mächtige König, der Messias, prägt durchaus die Vorstellung der Israeliten. Er ist der mit politischer Macht verbundene Befreier des Volkes. Er entspricht der Sehnsucht und Erwartung in allen Schichten der Israeliten. An diesem Bild wird Christus gemessen, psychologisch ausgedrückt, der Archetyp Heilbringer wird auf Jesus projiziert. Aber dieser Archetyp wird mit Christus konfrontiert, er entspricht nicht seiner Erscheinung, am deutlichsten sichtbar in der Ecce-Homo-Szene. Die Israeliten neh-

men Anstoß daran, die archetypische Vorstellung wehrt sich: Das soll der Heilbringer sein? Ist jetzt der Archetyp Maß oder die historische Epiphanie Gottes in Jesus Christus? Das historische Faktum verlangt eine Änderung, eine Umstellung des Archetyps, eine „Brechung", so wie ein Stab im Wasser „gebrochen" wird. Man kann durchaus sagen, verlangt wird eine Konversion, eine Bekehrung. Das bedeutet, die Gleichung Archetyp und heilsgeschichtlicher Schlüsselbegriff geht nicht direkt auf. Es muß eine Umstellung vorgenommen werden, das einen lebenslangen Prozeß des Christwerdens bedeuten kann.
Das gleiche läßt sich zeigen beim Archetyp „Familie", dieser schier übermächtigen Situation. Wen aber erklärt Jesus als seine Mutter, Bruder und Schwester? Die das „Wort Gottes hören und es befolgen" (Lk 8,21). Das ist Relativierung des Bluts zugunsten einer neuen geistigen Verbindung. (Das wird z. B. heute konkret sichtbar, wenn eine Mutter ihre Tochter freigeben soll für den Eintritt in einen Orden.)
Ein letztes Beispiel: der Archetyp „Große Mutter", mächtig in allen Religionen, auch immer wieder projiziert auf die Mutterrolle. Dagegen enthalten alle Marienszenen des Evangeliums ein Element des Negativen, der Abwehr der Mutter Jesu. Daß Maria diese Situationen — ein Gegenbild zum übermächtigen Archetyp „Große Mutter" — gläubig verarbeitet und erträgt, macht sie zum Vorbild der Glaubenden. Darin liegt die biblische Grundlage der Marienverehrung. Daß diese doch immer wieder überwuchert wird und in der Frömmigkeit sogar das Zentrum — Christus — überdecken kann, zeigt die dauernde Wirksamkeit dieses und aller Archetypen und zugleich auch die dauernde Aufgabe ihrer „Konversion".[4] Unsere Psyche ist gewiß eine „anima naturaliter christiana" — aber zugleich immer auch noch „pagana". Gleicherweise ist auch in der Kindheitsgeschichte Jesu der historische Befund zu suchen und zu sichern und von den theologischen — nicht psychologischen — Umrahmungen zu unterscheiden. Der Archetyp „Das göttliche Kind" kann durchaus ein Bild für die Selbstfindung sein (vgl. „Gottkindmythos", in C. G. Jung und K. Kerényi, Einführung in das Wesen der Mythologie. Leipzig 1941), aber das Kind Jesus in der Krippe ist eine historische Realität — zugleich die Erfüllung aller Vorahnungen und Sehnsüchte der Mythen.

Priorität im historischen Element

Die Konsequenz aus dem Gesagten ist, daß die Tiefenpsychologie bei der Interpretation heiliger Schriften ihr Maß und ihr Kriterium in den heilsgeschichtlichen, historischen Fakten findet. In der psycho-historischen Struktur dieser Schriften liegt die Priorität eindeutig beim historischen Element. Wenn das nicht gesehen wird, ertrinkt man in der faszinierenden Entdeckung Jungs von den Archetypen. Das Christliche wird dabei aufgelöst in rein humane Religiosität, entgleitet und wird psychologisiert. Solche Einseitigkeit ist zwar verständlich aus der Freude an einer Neuentdeckung, aber man tut dabei auch der Beheimatung der Tiefenpsychologie im kirchlichen Bereich keine guten Dienste. Berücksichtigung der Archetypen und ihre Konversion dagegen könnten die Exegese für den Glauben wieder wirksam werden lassen.
Eine Nebenfrucht tiefenpsychologischer Schriftauslegung kann Selbstfindung sein. Aber nicht so, daß die Bibel psychologisch für Selbstfindung verzweckt werden darf. So kann man mit Märchen umgehen, diesen archetypischen Geschichten seelischer Reifung und Einübung. *Christliche* Selbstfindung vollzieht sich aber auch nicht wieder so, daß einfach Archetypen erweckt und wirksam werden und man damit seine Ganzheit findet. Jede Selbstfindung vollzieht sich in vier Aufgaben: Ichfindung — Dufindung — Wirfindung — Gottfindung. Bei christlicher Selbstfindung sollte jedesmal die erweckte und zum Leben gerufene Natur (mit Bewußtsein und Unbewußtem) mit dem Evangelium konfrontiert und dem Umwandlungsprozeß zugeführt werden. Die Natur wird dadurch nicht zerstört oder fremdgesteuert, sondern vorausgesetzt und erhöht.

Regensburg *Josef Goldbrunner*

---

[4] Weitere Beispiele sind ausgeführt in: *J. Goldbrunner*, Realisation, Freiburg 1966, 198 f. — Die Begegnung zwischen Tiefenpsychologie und Exegese stellt die Aufgabe von Einzeluntersuchungen über die sog. Konversion von Archetypen. Es scheint, daß dabei weniger archetypische Situationen und archetypische Dinge, als vielmehr archetypische Gestalten des menschlichen Zusammenlebens betroffen sind.

Besprechungen

ZUM SCHWERPUNKT

■ BÜHLMANN WALBERT, *Leben Sterben Leben.* Fragen um Tod und Jenseits. (240.) Styria, Graz-Wien-Köln 1985. Kart. S 198.—, DM 29,80.

Ein „anderer" Bühlmann? Wer die streitbaren, von liebender Sorge um die Kirche erfüllten bisherigen Bücher des bekannten Kapuziners kennt, wird von seinem neuesten Werk vielleicht enttäuscht sein. Man sollte zum Verständnis das Nachwort als erstes lesen; da gibt er Rechenschaft nicht nur von seiner jetzigen Arbeit im „Haus der Stille" in Arth, da schildert er auch sehr persönlich die Entstehungsgeschichte dieser Schrift: sie fügt sich durchaus in das schriftstellerische Gesamtwerk! Sein Anliegen ist weder die wissenschaftliche Theologie noch eine Gesamtdarstellung der Eschatologie. Er will vielmehr eine Meditation über Leben und Tod — und vor allem über das von uns angesichts des Todes heute geforderte Leben (das ist der sehr aktuelle Bezug) — bieten, die vor dem Hintergrund der immer bedrängender werdenden Sinnfrage gehalten wird. Auf 14 „Pisten", die dem Zeitgenossen gängig und eingängig sind, sucht er eine Art „Praeambula mortis" zu entwickeln, um dann vom Ostergeschehen her die Botschaft des christlichen Glaubens an das ewige Leben zu verkünden. Bühlmann kennt die wesentliche einschlägige Literatur, aber er versteht es, wie in seinen anderen Werken auch, in bildhaft-lebendiger Weise und mit zahlreichen Belegen aus den verschiedensten Sektoren der Wirklichkeit die eschatologischen Wirklichkeiten zu veranschaulichen. Vor allem dem Praktiker bietet er Material, das dieser wohl gern benutzen wird. Der Autor weicht keinem Problem aus, bleibt aber stets behutsam in seinen Bewertungen — so gegenüber den Erlebnissen Sterbender, paranormalen Phänomenen oder der Reinkarnationslehre. An eine Reihe von Helvetizismen muß der Leser sich gewöhnen. Für eine mögliche Neuauflage sei angemerkt: Der oft zitierte Münsteraner Dogmatiker Vorgrimler schreibt sich nur mit einem „m". Insgesamt kann man das Buch vor allem dem Seelsorger und dem Religionslehrer lebhaft zur Lektüre empfehlen; er wird es sicher dem einen oder anderen seiner Schutzbefohlenen weitergeben.

Regensburg *Wolfgang Beinert*

■ BACHL GOTTFRIED, *Die Zukunft nach dem Tod.* (120.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985. Kart. DM 14,80.

Seiner großen Eschatologie „Über den Tod und das Leben danach" (1980) läßt der Inhaber der Salzburger Lehrkanzel für Dogmatik eine knappe, eher meditativ gehaltene Übersicht über die christlich-theologischen Aussagen von der absoluten Zukunft des Menschen folgen. In eindringlicher, den Leser streng führender Sprache wird vom Tod, von der Möglichkeit einer Neuschöpfung und von den eigentlichen „Letzten Dingen" gehandelt. Die Darlegungen zeichnen sich nicht nur durch solide Kenntnis der Sachproblematik und ihrer theologischen Diskussion aus, sondern auch durch die für den Fachmann nicht gerade typische, daher umso begrüßenswertere Einbringung der Zeugnisse der großen Literatur. Das Thema Tod hat derzeit Hochkonjunktur; die Schrift Bachls ist ein wesentlicher Beitrag zum gegenwärtigen Gespräch über das Problem aller menschlichen Probleme.

Regensburg *Wolfgang Beinert*

DOGMATIK

■ THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Bd. XII: *Gabler — Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum V.* (801.) Hg. von Gerhard Krause und Gerhard Müller. Walter de Gruyter, Berlin 1984. Hld. DM 290,—.

Es ist aus vielen Gründen unmöglich, eine Enzyklopädie angemessen zu rezensieren. Ich nenne wenigstens die zwei, die ich am deutlichsten spüre. Ich befinde mich nicht auf dem erhabenen Standpunkt umfassenden Wissens, von dem aus der gesamte Inhalt auch nur eines Bandes mit Kompetenz beurteilt werden könnte. Säße ich so gut ausgestattet über den Dingen, käme die Redaktion dieser Zeitschrift und sagte nach eineinhalb Seiten halt!, und ich wäre gerade beim dritten Artikel. Es sei einmal ehrlich gesagt: auch wenn man sich redliche Mühe macht und aufmerksam liest, kann eine Besprechung nur aphoristisch ausfallen.

Zwei Artikel haben mich als Vertreter der systematischen Theologie besonders interessiert. Über das *Gebet* (31—103) informieren in neun Abschnitten ebensoviele Autoren. Am meisten war für mich zu lernen aus den Beiträgen von *C. H. Ratschow* (Religionsgeschichte), *R. Albertz* (AT) und besonders *Kl. Berger* (NT). Der zuletzt genannte bietet reiches Material in genau unterscheidender Gliederung. Präzise Angaben zum jüdischen und hellenistischen Zusammenhang erhellen das Gebets-Kerygma des NT. Das Kapitel über das Gebet im Judentum bietet dagegen nur historisch formale Klassifizierung, keine Erörterung des Gottesbildes, des grundsätzlichen Gebetsverständnisses im Judentum. Auch die Abschnitte V-VII (Antike, Mittelalter, Reformationszeit) enthalten viel Information zur Struktur und Formenwelt des Gebetes, aber wenig zur theologischen Theorie, wie sie doch gewiß bei Augustinus, Thomas von Aquino, Bonaventura und noch bei Luther zu finden ist. Auch im anderen Artikel, den ich besonders erwähne, *Geist/Heiliger Geist/Geistesgaben* (170—254) ragt der Beitrag von *Kl. Berger* weit hervor. Seine Bermerkungen zum Thema Jungfrauengeburt verdienen (180 f) große Aufmerksamkeit. Auch der Beitrag zur *Dogmengeschichte* ist vorzüglich gestaltet *(Hausschild).* Die systematische Behandlung fällt dagegen ab, vor allem wegen der unnötigen sprachlichen Kompliziertheit. Ein letztes Kapitel handelt vom philosophischen Geistbegriff, in sehr überzeugender, genauer Ausführlichkeit. Der Leser stellt nur die Frage, warum zur Erläuterung des Begriffes gerade die Beispiele Xenophanes, Anexagoras, Aristoteles, Plotin, Hegel und nicht auch andere, etwa Descartes, Nietzsche, Bloch gewählt wurden. Darauf findet er keine Antwort.

Die Mängel und die Vorzüge abwägend, so weit die eigene Kompetenz es erlaubt, bleibe ich bei meinem schon mehrmals hergeschriebenen Urteil: Es entsteht

ein Nachschlagewerk von hohem Niveau, für das man den Herausgebern und den Redaktoren dankbar sein muß. Alle negativen Bemerkungen sind als helfende Hinweise gemeint.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ Bd. XIII: *Gesellschaft/Gesellschaft und Christentum VI — Gottesbeweise.* (804.) Hg. von Gerhard Müller. Walter de Gruyter, Berlin-New York 1984. Hld. DM 320,—.

Im 13. Bd. erreicht TRE eine Reihe zentraler Themen des christlichen Glaubens. Die Artikel dazu bieten alle eine Fülle an Information, sind allerdings in Konzeption und Durchführung sowohl in formaler wie in inhaltlicher Hinsicht recht unterschiedlich gestaltet. Besonders ausführlich und präzise ist der Beitrag über das *Gesetz* gearbeitet (40—126). Der ethische Teil des Beitrages zu *Gesetz und Evangelium* (126—147) bietet in der Zusammenfassung eine Reihe von Thesen, eine neue Variante der Darstellungsform. Die Literaturliste zum Thema *Gespräch* (147—151) bietet nur Werke therapeutischer und pastoraler Richtung, obwohl im Text auch die grundsätzliche Bedeutung dieser Kategorie für die Konstitution der Kirche angedeutet wird. Es gibt immerhin auch ein katholisches Handbuch der Pastoraltheologie mit Arbeiten über das Gespräch und eine Enzyklika Pauls VI., die dem Dialog gewidmet ist (Ecclesiam suam). Wie schon in den früheren Bänden ist auch diesmal die Beachtung des katholischen Bereiches von Stichwort zu Stichwort recht verschieden. So findet sich auch im Abschnitt über *Gewalt/Gewaltlosigkeit* (168—184), der im übrigen informativ ist, keine Erwähnung katholischer Sozialethiker oder der relevanten Äußerungen der Päpste. Zum Begriff des *Gewissens* (192—241) gibt es nur eine kurze Bemerkung zum AT (214), der biblische Befund wird allein am NT gewonnen. Mit welchem sachlichen Grund? Andere wichtige Artikel: *Glaube* (275—365), *Glaube und Denken* (365—384), *Gnade* (459—511), *Gnosis/Gnostizismus* (519—552). Kompendiös ist der Text über die *Glaubensbekenntnisse* (384—446) gemacht; umsomehr fällt auf, wie dürftig die Bemerkungen über die katholische Kirche sind (431 f), nichts vom Credo Pauls VI., nichts vor allem von der Diskussion um die Struktur des Apostolischen Glaubensbekenntnisses und über die „Kurzformel des Glaubens". Mit besonderer Erwartung wendet man sich dem Artikel *Gott* (601—708) zu und stößt einmal mehr auf die Schwierigkeit, vor die sich die Redaktoren großer Lexika offenbar gestellt sehen: trotz der Mehrzahl an Autoren eine gewisse Einheit in Art und Niveau der Gestaltung zu erreichen. Das ist hier nur unzulänglich gelungen. Während zum Beispiel die Abschnitte über das AT und das Judentum in differenzierender Prägnanz geschrieben sind, bieten jene über die Alte Kirche und das Mittelalter nur recht flache Überblicke, in denen es nicht an groben Auslassungen fehlt: Nikolaus Cusanus wird gar nicht erwähnt! Die Bibliographie bringt fast nur englische Titel. Das sind bedenkliche Mängel. Hilfreich sind die Register, wobei jenes über die Bibelstellen auch noch die Artikel nennt, in denen diese näher behandelt werden.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ PÖLTNER GÜNTER / VETTER HELMUTH (Hg.), *Theologie und Ästhetik.* (108.) Herder, Wien 1985. Ppb. DM 17,80 / S 128.—.

„Schönheit" als ein Thema der Theologie und Philosophie mag vielleicht verwundern, verbindet man mit diesem Wort doch allzuleicht Vorstellungen von Belanglosigkeit und Luxus. Aus dieser Engführung suchte ein Symposion der Wiener Katholischen Akademie zum Thema „Theologie und Ästhetik", dessen Vorträge hier zusammengefaßt werden, einen Weg zu weisen. *Günther Pöltner* setzt an bei der „Erfahrung des Schönen" und definiert Schönheit als „die erscheinende Ursprünglichkeit und die zutage tretende Kostbarkeit des Erfahrenen" (14). Der schöne Schein bilde nicht den Gegensatz zur Wirklichkeit, sondern sei in ihr diese selbst. „Und das Schöne ist eben das, was glücklich macht" (Wittgenstein), Beglückung aber liege nicht im Realitätsverlust, sondern beruhe im Kontakt mit ihr. Von dieser Grundüberlegung aus fragt *Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld* weiter nach „Sein und Wesen des Schönen". Er untersucht zunächst die Verdeckung des ontologischen Verständnisses von Schönheit durch das ästhetische Vorstellen und erschließt dann das Sein des Schönen als Grundzug dessen, was ist. *Helmuth Vetter* setzt sich in „Ästhetik und Schönheit" mit Arthur Rimbaud und dem sogenannten Strukturalismus, der Forderung einer Entregelung der Sinne und Entdeckung eines noch unbekannten Reiches, auseinander. *Raphael Schulte* gibt Hinweise auf „Die biblische Erfahrung der Herrlichkeit". *Karl Albert* sieht bei der Frage nach der „Ontologie des Sakralen in der Kunst" das Sakrale bereits im ontologischen Aspekt der Kunst, denn die Betrachtung des Sakralen verweist uns ebenso wie die Betrachtung der (modernen) Kunst auf die Erfahrung des Seins. „In ihr gründet die Religion, die Kunst und die Philosophie" (76). So zeigt *Günter Rombold* Hinweise auf „Transzendenz in der Malerei des 19. und 20. Jahrhunderts" am Beispiel der Landschaftsmalerei der Romantik und ihrer Weiterführung in Werken der klassischen Moderne, des metaphysischen Realismus im Werk von Max Beckmann und der „Ver-wirklichung" als Anliegen Cézannes. Zuletzt zeigt *Eugen Biser* einige Probleme der „Religiöse(n) Kommunikation in der modernen Medienlandschaft" auf. Die Beiträge sind durchwegs fundiert und anspruchsvoll; auch ein Anstoß, uns unserer Sinne und ihrer Bedeutung wieder stärker bewußt zu werden.

Linz *Monika Leisch-Kiesl*

■ RÜCKER HERIBERT, *Afrikanische Theologie.* Darstellung und Dialog. (Innsbrucker Theologische Studien, Bd. 14). (272.) Tyrolia, Innsbruck-Wien 1985. Kart. S 390.— / DM 58,—. Ausgezeichnet mit dem „Karl-Rahner-Preis für theologische Forschung".

Die Forderung des II. Vatikanums, in jedem kulturellen Großraum müsse die theologische Forschung angespornt werden (Ad Gentes 22), hat auch in den katholischen Ortskirchen Afrikas zu Versuchen der Ausgestaltung einer kontextuellen „afrikanischen Theologie" geführt, die sich auf das afrikanische Lebensgefühl bezieht und auf jene theologischen Fragestellungen eingeht, welche die afrikanische Tradition an die Ortskirchen stellt.

Der Autor schöpft in seiner Darstellung afrikanischer Theologie aus einer persönlichen Erfahrung in Moçambique, stützt sich aber hauptsächlich auf eine enorme Kenntnis afrikanischer theologischer Literatur (das Literaturverzeichnis weist 980 Nummern auf). Als Europäer kann er sich nur „von außen her" mit afrikanischer Theologie auseinandersetzen, doch basiert diese Auseinandersetzung auf Sachkenntnis und dem Bestreben, sich dem Fragenkomplex in einer objektiven und übersichtlichen Präsentation zu nähern, die sich allerdings einer diffizilen theologischen Sprache bedient.

Deutlich setzt sich die Darstellung afrikanischer Theologie von anderen, in Afrika präsenten theologischen Strömungen ab: von der „Schwarzen Theologie" des südlichen Afrika, die politische und rassistische Prioritäten setzt, und von der „Anpassungstheologie" der europäischen Afrikamissionare, die von dem Autor als „allegorische Theorie" und als Importartikel abgewertet wird, obwohl er ihre vorbereitende Rolle in der afrikanischen Theologiegeschichte nicht leugnen kann.

Afrikanische Theologie im eigentlichen Sinn — als Theologie afrikanischer Theologen, die Authentizität suchen — muß auf den afrikanischen Realismus eingehen und sich mit dem afrikanischen Verständnis von Symbol und Offenbarung auseinandersetzen.

Die afrikanischen Theologen kritisieren den Anspruch abendländischer Vernunft, in übergeschichtlicher Weise die ewigen Wahrheiten zu erkennen; für den Afrikaner ist Vernunft geschichtlich und die biblische Botschaft afrikanisch-geschichtlich zu interpretieren.

Im Mittelpunkt afrikanischer Theologie muß die Erfahrung des Symbols stehen, das dem Leben dient und Lebenskraft stärken und erhalten kann; es sind dies die Anliegen: Heil, Jesus, Begegnung mit Gott, Gemeinde.

Diesen afrikanischen Lebensfragen muß die Theologie mit den Aussagen der biblischen Botschaft begegnen. Der eine Gott und Jesus, der Gott-Mensch, Kreuz und Erlösung, Geist und Trinität werden neu durchdacht und neu formuliert. Afrikanische Theologie kann die biblische Botschaft nicht aus den afrikanischen Kulturen herleiten, sondern muß auf die Tradition des christlichen Glaubens hören, der aber in seinen Anfängen dem afrikanischen Denken näher stand als dem heutigen abendländischen. Wer sich mit dieser Begegnung befassen will, findet in dem vorliegenden Werk eine übersichtliche Darstellung.

St. Gabriel — Mödling *Kurt Piskaty*

MORALTHEOLOGIE

■ BUJO BÉNÉZET, *Die Begründung des Sittlichen.* Zur Frage des Eudämonismus bei Thomas von Aquin. (Veröffentlichungen des Grabmann-Institutes 33). (200.) Ferd. Schöningh, Paderborn 1984. Kart. DM 48,—.

Die hier vorliegende Habilitationsschrift eines Theologen aus Zaire über den Eudämonismus enthält unmittelbare Aktualität durch die gegenwärtigen moraltheologischen Auseinandersetzungen über eine deontologische oder teleologische Normbegründung, ob nämlich der Mensch rein funktional zu bestimmen ist oder ob sein Handeln in einer ontologischen Subjektivität verankert ist.

Im Folgenden seien einige Grundgedanken herausgestellt — mehr kann eine kurze Besprechung nicht leisten. Der erste Teil des Buches hat die Zielausrichtung des menschlichen Handelns zum Gegenstand. Da der Mensch eine Einheit ist, und zwar in Leib und Seele, aber auch im Erkennen und Wollen, kann allein die Person Subjekt des Sittlichen sein. Das letzte Ziel alles Handelns ist dann die „plenitudo essendi" (= die Vollverwirklichung des Seins), die in der „beatitudo" beruht, in der „Glückseligkeit", oder, wie die Kröner Taschenausgabe der Werke des Aquinaten (1934) übersetzt, in der „Glücksruhe" oder „Glücksgeborgenheit". Da der Mensch als Geschöpf vom Schöpfergott ausgeht, kann er nur in der Rückkehr zu ihm seine volle Erfüllung finden. Alle Zwischenziele, die sich der Mensch setzt, können nur auf das Endziel hingeordnet sein. Aber der Mensch kann in diesen Zwischenzielen stecken bleiben. Er erlangt aber dann seine endgültige Vollendung nicht. Wer aber einmal eine Intention auf das eigentliche letzte Ziel macht, bei dem sind alle Handlungen davon beeinflußt, auch wenn ihm das im Konkreten nicht bewußt wird.

Über die zentrale Stellung der „beatitudo" innerhalb der thomanischen Ethik handelt der zweite Teil des Buches. Da das im Menschen eingestiftete Streben nach Vollendung des genuin geistig begabten Wesens nur in der „visio beatifica" seine ewige Erfüllung findet — kein begrenztes Gut kann ja den Menschen ganz erfüllen —, behandelt Vf. die „beatitudo" als die eigentliche Ich-werdung des Menschen. Bedeutsam wird dabei auch die Leibhaftigkeit des Menschen hervorgehoben. Da es dem Menschen wesentlich ist, das Gut zu erstreben, u. z. zunächst, aus seiner Natur heraus, das ontologische Gute und erst danach, eben weil Sein und Gut austauschbar sind, das sittlich Gute, deshalb handelt es sich bei Thomas um einen ontologischen, nicht um einen moralischen Eudämonismus. Dadurch verliert er aber jeden pejorativen Charakter.

So ergibt sich organisch der 3. Teil, nämlich die Stellung der Liebe in der thomanischen Lehre von der Glücksgeborgenheit. Auch hier ist es unmöglich, den Reichtum der Problemstellung auch nur annähernd wiederzugeben. Man kann nur summarisch sagen: Die Liebe, und insbesonders deren Vollendung, die „caritas", heben den ganzen Menschen in seiner geist- und gottbestimmten Universalität zur Verwirklichung der ihm wesenhaft eignenden Strebekräfte. Als besonderes Kabinettstück tiefer und weitgreifender Gedanken sei hier nur der Abschnitt über das Problem der selbstlosen Liebe, der „vera amicitia", gegenüber dem „amor concupiscentiae" genannt. Die Freundschaftsliebe schließt zwar jede Form des Egoismus aus, ist aber keine Aufhebung des „amor concupiscentiae", sondern dessen Integrierung. Denn es gibt keinen Menschen ohne „amor concupiscentiae", der tief in der Tugend der Hoffnung gründet und der die Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott in einer totalen Liebe wachhält und hervorruft.

Abschließend dürften folgende Bemerkungen angebracht sein: Zum Verständnis des vorliegenden Bu-

ches ist die Kenntnis des Lateinischen unumgänglich notwendig. Außerdem richtet sich das Buch vordergründig an die thomistisch interessierte Fachwelt. Das wird einer weiteren Verbreitung im Wege stehen, so sehr das Buch vom Gehalt her dies verdiente.

Linz *Sylvester Birngruber*

■ KLEBER KARL-HEINZ, *Einführung in die Geschichte der Moraltheologie.* (100.) Passavia Universitätsverlag, Passau 1985. Brosch. DM 14,—.

Da eine Gesamtdarstellung der Geschichte der Moraltheologie noch immer aussteht, wird man das Unternehmen einer Einführung gerne begrüßen. Der Passauer Ordinarius für Moraltheologie hat hierfür auf begrenztem Raum eine Handreichung geboten. Bemerkenswert an dieser Einführung ist die Vorschaltung von „theologiegeschichtlichen Grundüberlegungen zur Geschichtlichkeit der Moraltheologie" (7—35), bevor die einzelnen Epochen, gegliedert jeweils nach der systematischen, kasuistischen und aszetisch-mystischen Behandlungsweise der Moral, dargestellt werden (36—80). Hinsichtlich des II. Vatikanums vermißt man freilich dessen programmatisches Wort zur künftigen Gestalt der Moraltheologie („Optatam totius" 16); auch wäre eine Zusammenstellung der (in den Anmerkungen zwar verzeichneten) geschichtlichen Übersichten wie auch der Untersuchungen zu einzelnen Zeiträumen und namhaften Theologen hilfreich gewesen. Dafür erleichtert ein verhältnismäßig umfangreiches Personen- und Sachregister, das leider drucktechnisch nicht befriedigt, die Lokalisierung der verschiedenen Namen und Begriffe. Möge die kleine Schrift im Sinne ihrer eigenen Zielsetzung das Interesse an der den heutigen Standort bestimmenden bzw. erhellenden Geschichte der Moraltheologie beleben!

Linz *Alfons Riedl*

■ STANKE GERHARD, *Die Lehre von den Quellen der Moralität.* Darstellung und Diskussion der neuscholastischen Aussagen und neuerer Ansätze. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 26). (365.) Pustet, Regensburg 1984. Kart. DM 48,—.

In allen Handbüchern der Moraltheologie, die vor dem II. Vat. Konzil erschienen sind, findet sich ein Abschnitt über die Quellen oder Elemente der Sittlichkeit. Man verstand darunter die Faktoren an einem konkreten sittlichen Akt (Objekt, Umstände, Zweck), die für seine Beurteilung von Bedeutung sind. Bei der Darstellung dieser Lehre beschränkt sich Verf. in seiner vorliegenden Dissertation auf die Neuscholastik, insofern sie die unserer Zeit vorausgehende und damit auch die heutige Theologie noch beeinflussende Epoche ist. Gegen eine solche zeitliche Begrenzung ist nichts einzuwenden, Verf. hätte jedoch in stärkerem Maße dafür Sorge tragen müssen, daß der uninformierte Leser nicht den Eindruck gewinnt, die referierten Ansichten seien erst zur Zeit der Neuscholastik entwickelt worden, obwohl dieses Thema schon jahrhundertelang vorher Gegenstand wissenschaftlicher Erforschung war, vor allem in den Kommentaren zur Prima secundae der Summa theologiae und in den Traktaten De bonitate et malitia actuum humanorum. Irreführend ist auch die Formulierung (92), es sei eine These der Neuscholastik, daß es in sich schlechte Handlungen gebe, die unter keinen Umständen jemals sittlich erlaubt sein können. Das stimmt zwar, aber nur in dem Sinn, daß auch diese Autoren sich die alte traditionelle Lehre zu eigen machten.

Nach einem Vergleich der neuscholastischen Auffassung vom Thema mit der des Thomas v. Aquin kommt Verf. im II. und III. Teil seines Werkes zur Wiedergabe und Kritik von „Überlegungen heutiger Autoren zur Frage der Normenbegründung und der Sittlichkeit einer Handlung in Auseinandersetzung mit der traditionellen Lehre von den Quellen der Moralität", wobei die Konzeptionen von Schüller, Knauer, Fuchs, Scholz, Demmer und Janssens zur Sprache kommen. Nun hat allerdings die Lehre von den Quellen der Moralität eigentlich mit der Normenbegründung nichts zu tun, setzt sie vielmehr voraus. Da aber einzelne moderne Autoren bei ihren Ausführungen auf jene des öfteren zurückgreifen, ist die gemeinsame Behandlung beider Themenkomplexe zu rechtfertigen.

Gerade in der Information über die Ansichten moderner Moraltheologen zum Thema „Normenbegründung" und in den beigefügten kritischen Bemerkungen ist der Wert dieser dankbar entgegengenommenen Studie zu erblicken. Verf. versteht es ausgezeichnet, das Wesentliche aus den manchmal komplizierten Gedankengängen der von ihm behandelten Autoren in einer verständlichen Sprache zur Darstellung zu bringen. In seinen kritischen Anfragen erweist er sich als ein scharfsinniger Denker, der auch um einen eigenen Beitrag zur Klärung der in Rede stehenden Problematik bemüht ist. Das umfangreiche Literaturverzeichnis stellt seiner Belesenheit ein gutes Zeugnis aus.

Kirchbach *Richard Bruch*

■ AUER ALFONS (Hg.), *Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (122.) Schnell & Steiner, München-Zürich 1984. Kart. DM 22,—.

Die seinerzeit im Zusammenhang mit der Antikonzeptionsdiskussion bzw. der Enzyklika „Humanae vitae" aufgeworfene innerkatholische Frage der Autorität des kirchlichen und insbesondere des päpstlichen Lehramtes in Fragen der Moral stellt sich heute als grundsätzliche Frage nach der Zuständigkeit und Autorität der Kirche in bezug auf die weittragenden Handlungsprobleme der Gegenwart. Es ist ebenso wichtig, daß die christlichen Kirchen zu diesen Stellung nehmen, wie auch, daß ihre Kompetenz klar begründet und umschrieben wird. Die fünf in diesem Band versammelten Vorträge einer Veranstaltung der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg i. Br. beleuchten das Thema dementsprechend in seinem größeren Zusammenhang, und zwar von seiten der Exegese *(R. Schnackenburg)*, der evangelischen Theologie *(M. Honecker)*, der Soziologie *(G. Siefer)* und der Moraltheologie *(J. Schuster, A. Auer)*.

Dabei zeigt der biblische Beitrag (11—32) grundlegend, wie „grundsätzliche sittliche Entscheidungen in der Urkirche nicht der Willkür des Einzelnen über-

lassen wurden, sondern in den Kompetenzbereich der Gemeinde und ihrer Autoritäten gehörten" (12f), denen sich hier das Problem stellte, „wie die sittlichen Weisungen Jesu in die Praxis urchristlichen Lebens umzusetzen waren" (15). Dies wird an mehreren Beispielen (am Verhältnis zur Rechtsordnung, zum Staat, zum Besitz, zur Sexualität und Ehe sowie an der Stellung zur Frau) aufgezeigt. — Mit besonderem Interesse liest man sodann die Ausführungen zur „Lehrautorität und Sachautorität in evangelischen Denkschriften" (33—52), in denen diese Frage 1970 selbst einmal thematisiert, obschon nicht umfassend beantwortet wurde (34f. 41—47). — Nicht minder Beachtung verdienen die Thesen des Soziologen (53—68), die nicht nur den Orientierungsverlust der Kirche zur Sprache bringen (54—57), sondern auch in Anbetracht des sozialen Wandels (57—62) Wege verantwortlichen Handelns weisen (62—68); dazu gehört eine umfassende und zutreffende Würdigung der Handlungsfolgen und damit ein verantwortlicher Umgang mit den Normen, die selbst wiederum Gegenstand der Verantwortung sind. — Die engere, innerkatholische Problematik greift sodann *J. Schuster* auf, der zunächst einen lehramtsgeschichtlichen Überblick über die letzten drei Konzilien bietet (69—83), wonach die Tradition zwar bezeugt, „daß Glaube und Sitten in einem Zusammenhang stehen, ohne aber über das Zuordnungsverhältnis beider zueinander überzeugend Auskunft zu geben" (82). Daran schließen sich „systematische Überlegungen", die sich insbesondere auf das Verhältnis von Glaube und Sittlichkeit sowie auf das der sittlichen Prinzipien und Handlungsnormen beziehen (83—88). — *A. Auer* skizziert die Praxis der letzten Päpste und die Begründung ihrer Moralkompetenz (90—97), um dann dem „hierokratisch-monologischen Modell" ein „inkarnatorisch-dialogisches" gegenüberzustellen (98—121). Wesentlich dafür ist nach ihm die Anerkennung der relativen Autonomie der innerweltlichen Bereiche und die Integrierung autonomer Sittlichkeit in den christlichen Sinnhorizont, der in bezug auf die Normbegründung kritisierend und stimulierend sowie in bezug auf das sittliche Handeln motivierend wirksam wird. Auf dem Hintergrund dieser dreifachen Effizienz wollen die Ausführungen über den differenzierten Gewißheitsgrad kirchlicher Äußerungen wie auch die „Unterscheidung zwischen originärer und subsidiärer Kompetenz des Lehramts im Bereich der Moral" (111—115) verstanden werden, wobei ebenso eine minimalistische Interpretation wie eine undifferenzierte Beanspruchung dieser Kompetenz zurückgewiesen wird.

In der Tat wird in den bedrängenden Fragen des einzelnen und der Gesellschaft die Kirche nur dann glaubwürdig und damit wirksam ethische Orientierung bieten können, wenn sie sich dabei auch über Grund, Gegenstand und Grenzen ihrer Moralkompetenz Rechenschaft gibt. Diese theologische Aufgabe ist, wie gesagt, erst seit kurzem intensiver in Angriff genommen worden und die Diskussion in dieser Frage durchaus noch im Gange. Dem äußerlich eher schmalen Band, der hierzu wertvolle Anregungen vermittelt, gebührt daher besondere Aufmerksamkeit.

Linz *Alfons Riedl*

■ WEBER HELMUT (Hg.), *Der ethische Kompromiß.* (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 12). (148.) Universitätsverlag Freiburg i. Ue./Herder, Freiburg i. Br. 1984. Brosch. sfr 29,—.

Viele werden es begrüßen, wenn die Referate und Arbeiten des im Zwei-Jahres-Turnus stattfindenden internationalen Kongresses der deutschsprachigen Moraltheologen und Sozialethiker einem größeren Kreis zugänglich gemacht werden, greifen doch die Tagungsthemen immer wieder aktuelle theologisch-ethische Fragestellungen auf. Der hier vorgestellte Band enthält (im Anschluß an die als Bd. 10 dieser Reihe veröffentlichten Referate des Münchner Kongresses „Recht und Sittlichkeit" von 1979) die Referate der 1983 in Trier unter dem Thema „Radikalität und Kompromiß" veranstalteten Begegnung, deren Zielsetzung und Arbeitsweise *H. Weber* einleitend vorstellt (7—14; vgl. auch die Übersicht in der Herder-Korrespondenz 1983, 518—521). Es liegt auf der Hand, welch hohen Rang in den gegenwärtigen Auseinandersetzungen um das christliche Handeln in der Gesellschaft — man denke nur an die Strafrechtsreformen oder die Friedenssicherung — sowohl die Forderung eines radikalen Lebens nach dem Evangelium als auch jene nach einer Bereitschaft zu Kompromissen einnehmen. Auch wenn man keineswegs einem intoleranten Radikalismus das Wort reden will — verlegt man sich nicht allzu selbstverständlich auf Kompromisse? So stellt sich durchgängig und grundsätzlich die Frage: „Wo und in welchem Maße ist es möglich, ohne das Evangelium zu verraten, im Austausch divergierender Meinungen gemeinsame Wege zu finden?" (10)

V. Eid umreißt in seinem Beitrag am Beispiel des Schwangerschaftsabbruchs, der Ehescheidung und der Friedenssicherung die aktuelle Spannung zwischen christlicher Moral und gesellschaftlichem Handeln und stellt von hier aus die Rückfrage, wie die Kirche ihrer Orientierungsfunktion gerecht werden könne, wobei er eine entsprechende Verständigung über die Begriffe Radikalität, Toleranz und Kompromiß skizziert (59—76). — Es versteht sich, daß in der Frage nach dem ethischen Kompromiß insbesondere die biblischen Forderungen, zumal jene der Bergpredigt, als auch die kirchliche Tradition zu bedenken sind, was in den Beiträgen des Exegeten bzw. des Dogmatikers geschieht. Die ntl. Besinnung unternimmt *G. Lohfink* unter dem Titel „Gesetzeserfüllung und Nachfolge. Zur Radikalität des Ethischen im Matthäusevangelium" (15—58), wobei er die Radikalität der Bergpredigt darin sieht, „daß für die von Jesus definitiv auf das Liebesgebot hin ausgelegte Tora eine ganzheitliche und ungeteilte Gesetzeserfüllung in der Form der Nachfolge verlangt ist", die wiederum „nur möglich (ist) in dem zur Jüngergemeinde gewordenen Volk Gottes" und aufgrund des bewegenden Handelns Gottes selbst (41). — Zur „Konsensbildung in der kirchlichen Gemeinschaft" äußert sich *W. Breuning* (77—112), der darauf abstellt, die Korrelation von Einheit und Vielheit in einer Abkehr von einer verengten Bezugnahme auf die Autorität Christi von einer trinitarischen Christologie sowie einer „vertieften Pneumatologie" her aufzuweisen (99f). — Zum ethischen Kompromiß selbst nimmt schließlich *D. Mieth* in seinem Bei-

trag „Christliche Überzeugung und gesellschaftlicher Kompromiß" Stellung (113—146), wobei es ihm auf die klare Abgrenzung des Kompromisses sowie auf die Bedingungen seines ethischen Charakters ankommt, zu denen insbesondere gehört, daß man das Ziel nicht preisgibt und die jeweiligen Grenzen des Könnens zu erweitern sucht (vgl. 121). Dies ist mitzubedenken, wenn gesagt wird, „daß zwischen Überzeugung und Kompromiß kein absoluter, sondern nur ein relativer Gegensatz bestehen kann" (122).
Der Leser dieses Bandes, der trotz hilfreicher Zusammenfassungen im einzelnen (54 f. 143—145) ein umfassendes Resümee aller vier Beiträge vermissen mag, wird dennoch aus dem Studium der durchweg sehr dicht formulierten Einzelbeiträge wertvolle Einsichten und Denkanstöße gewinnen. Nicht zuletzt wird er zumal aus den Beiträgen von Lohfink, Breuning und Mieth erkennen, welche Bedeutung in der Frage des ethischen Kompromisses der Kirche selbst zukommt. Zur vertieften Beschäftigung mit der in der katholischen Moraltheologie neuerdings stärker beachteten Thematik des ethischen Kompromisses bieten die beigefügten Literaturangaben (55—58. 145f) gute Hinweise.

Linz *Alfons Riedl*

KIRCHENGESCHICHTE

■ JEDIN HUBERT (Hg.), *Handbuch der Kirchengeschichte.* 10 Bde (zus. 6600.) Herder, Freiburg 1985 (Reprint). Kart. DM 198,— (Einführungspreis), 248,— (Endpreis).

10 Bände verläßlicher Information über 2000 Jahre Kirchengeschichte auf 6600 Seiten für nur DM 198,—! Das klingt ein wenig marktschreierisch, aber das Erscheinen dieser Ausgabe ist wirklich eine kleine Sensation. Nun sind auch Studenten der Theologie in der Lage, sich das Werk anzuschaffen.
Das gut eingeführte und international verbreitete Handbuch wurde für die vorliegende Ausgabe drucktechnisch verkleinert und einfacher gebunden. Von großem Vorteil ist es, daß durch Rückenbeschriftung auf den Inhalt des jeweiligen Bandes hingewiesen wird. Auch wurde — mit Ausnahme von Bd. VII — die neueste Literatur bibliographisch erfaßt, was einen echten Fortschritt gegenüber der Erstausgabe bedeutet. Warum allerdings diese Zusatzangaben in manchen Bänden am Anfang, in anderen am Schluß angefügt wurden, ist schwer einzusehen.
Im Rahmen einer Literaturanzeige auf den Inhalt eines so kompendiösen Werkes näher einzugehen, ist unmöglich und bei der ohnedies bekannten Qualität auch überflüssig. Wir wünschen dieser preiswerten Ausgabe weite Verbreitung!

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ EUGIPPIUS, *Vita Sancti Severini.* Mit einer Einführung, Übersetzungshilfen, Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben von Theodor Nüßlein. (178 u. 11 Abb.). Bayer. Verlagsanstalt, Bamberg 1985. Ppb. DM 48,—.

Diese Ausgabe des lateinischen Textes der „Vita S. Severini" ist sehr praktisch angelegt. Man merkt auf jeder Seite des Buches, daß es von einem Schulmann herausgegeben wurde.
Die *Einführung* informiert knapp, aber verläßlich. Der Text wird für die flüssige Lektüre durch zahlreiche *Übersetzungshilfen* aufbereitet. Zahlreiche *Erläuterungen* erschließen Sprache und Inhalt. Auf *sprachliche Besonderheiten* wird zusätzlich hingewiesen. Als für den Durchschnittsleser besonders hilfreich erachte ich das *Verzeichnis der christlich-kirchlichen Begriffe* sowie das *Eigennamenverzeichnis* mit den entsprechenden Sachinformationen. Daß die Identifikation Favianis = Mautern nicht völlig gesichert ist und der „Pizzofalcone" keine Ortschaft, sondern ein Hügel ist, sei nur nebenbei erwähnt (154, 159). Das Severinstor in München-Garching ist von Karl Reidel (nicht Riedel, 18). Der Bildanhang wurde vor allem aus den schönen Aufnahmen von Erich Widder im Severinbuch des Rezensenten zusammengestellt. Für den geschmackvollen Einband wurde ein Motiv aus einem Fenster von Herbert Dimmel (Linz-St. Severin) genommen. Der relativ hohe Preis des Buches wird hoffentlich nicht zu viele vom Erwerb abschrecken.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ BAUM WILHELM, *Nikolaus Cusanus in Tirol.* Das Wirken des Philosophen und Reformators als Fürstbischof von Brixen. (Schriftenreihe des Südtiroler Kulturinstitutes, Bd. 10). (464, zahlreiche Abb.) Athesia, Bozen 1983. Ppb.

Obwohl der kleinformatige und reichbebilderte Band (die wichtige Abb. nach S. 64 ist übrigens seitenverkehrt) in seiner Aufmachung eher wie ein Reisebuch wirkt, handelt es sich bei der Darstellung um seriöse Wissenschaft. Damit wird nicht nur die Cusanus-Literatur, sondern tatsächlich unser Wissen vermehrt. Die Sprache ist anschaulich, teils sogar etwas salopp. Aufgrund eingehender Quellenstudien gelingt es dem Autor, ein überzeugendes Porträt des großen Philosophen und Bischofs mit seinem zwiespältigen Charakter zu zeichnen und es hineinzustellen in den Rahmen seiner Zeit, wobei der Schwerpunkt auf der Amtsperiode des Cusanus als Oberhirte der Diözese Brixen liegt. Das politische Agieren und die Reformbestrebungen in Tirol, die nicht zuletzt auch an der Person des Cusanus scheiterten, stehen im Vordergrund der Darstellung. In seiner „concordantia catholica" erleben wir ihn übrigens als entschiedenen Anhänger des Konziliarismus (Ablehnung des päpstlichen Universalprimats) und als Vertreter strenger Reformprinzipien, die er freilich auf sich selbst nicht immer angewendet wissen wollte. Ist man für das Personenregister dankbar, so vermißt man in einem Buch über einen Mann, dessen Wirken so viele Gegenden erfaßte, das Ortsregister schmerzlich.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ DIETENBERGER JOHANNES OP, *Phimostomus scripturariorum — Köln 1532.* (Corpus Catholicorum, Bd. 38). (XCIV u. 272.) Aschendorff, Münster 1985. Efalin. DM 98,—.

Der Dominikaner Johannes Dietenberger, der um 1475 in Frankfurt geboren wurde, trat im Jahre 1500 in Frankfurt in den Dominikanerorden ein. Seine theologischen Studien machte er u. a. in Köln, Heidelberg und Mainz, wo er 1515 zum Dr. theol. promovierte.

Am 7. Oktober 1520 übernahm er das Amt eines Priors des Dominikanerklosters Frankfurt a. M. und schloß mit Johannes Cochlaeus, dem Dekan des Liebfrauenstiftes, in den folgenden Jahren Freundschaft, die zu einer theologischen Zusammenarbeit führte. Als 1526 in Frankfurt die Feier der hl. Messe verboten wurde, verließ Dietenberger die Stadt. 1530 nahm er am Reichstag zu Augsburg teil und wurde Mitverfasser der Confutatio des Augsburger Bekenntnisses. Während der theologischen Verhandlungen in Augsburg verfaßte er 16 theologische Traktate, die im engen Zusammenhang mit den Diskussionen in Augsburg stehen, und die er 1532 unter dem Titel: „Phimostomus scripturariorum" in Köln veröffentlichte. Dietenberger starb am 4. September 1537 in Mainz.

Die vorliegende Edition bietet nach einem kurzen Überblick über sein Leben eine Entstehungsgeschichte des Werkes, würdigt die theologischen Positionen Dietenbergers, erörtert seine kontroverstheologische Methode und behandelt seine Ansichten über das Verhältnis von Kirche und Schrift, die Heiligenverehrung, Rechtfertigung, gute Werke, Beichte, Meßopfer, Laienkelch, Willensfreiheit, Fegfeuer und Ehescheidung.

Die Edition ist sauber gearbeitet, ergänzt durch einen guten Kommentar und gibt einen wertvollen Einblick in die theologischen Auffassungen eines führenden Gegners Luthers im 16. Jahrhundert, der unter reicher Verwertung der Hl. Schrift und der Kirchenväter den Vertretern des Schriftprinzips beim Augsburger Religionsgespräch geantwortet hat.

Die Zahl der Druckfehler ist gering. Ich notiere: S. 267: Der Verfasser des Zwingli-Artikels und der Herausgeber von Cajetans-Schrift „De comparatione..." ist der gleiche. S. 270 muß es heißen: Deus statt Deuts. S. 206 fehlt der Hinweis auf den Faszikel über das Fegfeuer aus dem „Handbuch der Dogmengeschichte". S. 267 ist die Schreibung von Pigge ungewöhnlich. Statt Pighe sollte es besser heißen: Pigge oder latinisiert Pighius. S. 204: Die Verwechslung von Theophylakt und Theophylus findet sich bereits bei Cajetan, De Divina Institutione.

Die Edition liefert den kritischen Text des Werkes eines führenden Kontroverstheologen des 16. Jh., das besonders im Zusammenhang mit der katholischen Antwort auf die Confessio Augustana von Interesse ist.

Freiburg *Remigius Bäumer*

■ WEINZIERL ERIKA, *Zu wenig Gerechte.* Österreicher und Judenverfolgung 1938—1945. 2., erweiterte Auflage. (224.) Styria, Graz-Wien-Köln 1985. Kart. S 198.— / DM 29,80.

Ursprünglich wollte die Verfasserin die österreichische Jugend mit den Akten jener Österreicher, die vom Staat Israel wegen ihrer Verdienste um die Rettung von Juden vor der NS-Verfolgung als „Gerechte" ausgezeichnet worden waren, bekannt machen. Daraus wurde schließlich ein Buch, das man geradezu als Pflichtlektüre für jeden bezeichnen kann, der an Geschichte, Theologie und Politik interessiert ist. Die Gliederung ist einfach: Auf einen geschichtlichen Überblick zum Thema: Judentum in Österreich folgt das 1. Kapitel, das vom Schicksal der österr. Juden 1938—1945 berichtet. Im 2. Kapitel geht es um österreichische Reaktionen. Im Anhang finden sich Dokumentationen des Yad-Vashem-Institutes in Jerusalem, sowie eine Auswahl von Berichten über Retter und Gerettete.

Für die 2. Auflage des 1969 erstmals erschienenen Buches wurden neue Forschungsergebnisse eingearbeitet. So wurde von der Verfasserin 1969 in allen österreichischen Massenmedien die Frage gestellt: „Wer hat Juden geholfen?" Dieser Aufruf erbrachte insgesamt 161 Antworten. 1979 erging eine schriftliche Anfrage zum Thema „Kirche und NS" an etwa 2700 damals über 60 Jahre alte Priester in Österreich. 327 Fragebögen kamen ausgefüllt zurück. Speziell die Auswertung dieser Antworten erweiterte den Umfang des Buches auf mehr als das Doppelte. Die Verfasserin war bemüht, neben der nüchternen Aufzählung von Fakten und Zahlen, die das Vorstellungsvermögen übersteigen, möglichst viele Einzelschicksale als Veranschaulichung zu bringen.

Die Aufarbeitung der NS-Zeit erscheint vor dem Hintergrund eines wiedererwachenden Antisemitismus besonders wichtig. Bei einer Umfrage im Jahre 1976 hielten 56 Prozent der befragten Österreicher, darunter 60 Prozent Ärzte und 63 Prozent Westösterreicher, die Feststellung für richtig, daß die Juden durch ihr Verhalten an den Verfolgungen nicht ganz unschuldig seien. Nur etwa 30 Prozent aller Österreicher zeigten sich frei von antisemitischen Vorurteilen.

Die Verfasserin bemühte sich, eine Analyse von Ursachen der Judenverfolgung vorzunehmen, wobei jedoch meiner Ansicht nach auf das angesprochene Ergebnis der Umfrage von 1979 zu wenig eingegangen wurde. Die zentrale Problematik scheint mir im Spannungsfeld von christlichem und jüdischem Erwählungsbewußtsein und der daraus resultierenden ethischen Verpflichtung zu liegen.

Die Erinnerung daran, daß über 65.000 österreichische Juden dem NS-Massenmord zum Opfer fielen und über 35.000 Österreicher im Kampf gegen den NS zwischen 1938—1945 ihr Leben verloren, verpflichtet zur Besinnung auf das gemeinsame Erbe christlich-jüdischer Ethik, die zum gemeinsamen Kampf gegen Gewissenlosigkeit, Fanatismus und Unmenschlichkeit verbindet.

Daß z. B. die „Reichskristallnacht" bei vielen traditionell mehr oder minder antisemitischen Katholiken eine Änderung ihrer Einstellung gegenüber den Juden bewirkte, ihnen für die Inhumanität des NS-Regimes die Augen öffnete, wird in den Antworten auf die eingangs erwähnte Priesterbefragung von 1979 mehrmals erwähnt (66/67). Die Jahre von 1938 bis 1945 stellen sicher das traurigste und beschämendste Kapitel der österreichischen Geschichte dar.

Trotz aller Aufarbeitungsversuche wird die Frage nie beantwortbar sein, die W. am Ende stellt: „Noch immer weiß ich keine alle Dimensionen auslotende Antwort auf die mich seit Jahren beschäftigenden Fragen: Wie kam es dazu? Wieso war es möglich?" (178)

Das Buch bot mir letztlich trotz seines negativen Titels eine positive Überraschung: Es dokumentiert, daß vor dem Hintergrund des damaligen NS-Terrors

erstaunlich viele Österreicher unter Gefährdung ihres Lebens und ihrer Freiheit Verfolgten geholfen haben. Nach uraltem jüdischen Glauben leben ja in jeder Generation jene „Gerechten", die durch ihre guten Taten den Weiterbestand der Menschheit ermöglichen. Eine Retterin möge zu Wort kommen: „Um ein Königreich könnte man ein solches Opfer nicht bringen. Das vermag nur die Liebe. Und die besteht weiter." (167)

Wiener Neustadt *Josef Lettl*

■ PUTZ ERNA, *Franz Jägerstätter. „. . . besser die Hände als der Wille gefesselt . . ."* (327.) Veritas, Linz 1985. Ppb. S 224.— / DM 32,80.

Über den am 9. August 1943 in Brandenburg hingerichteten St. Radegunder Kleinbauern Franz Jägerstätter, der sich geweigert hatte, dem Hitler-Regime mit der Waffe in der Hand zu dienen, ist nun schon das dritte Buch erschienen (1967: Gordon Zahn, Er folgte seinem Gewissen; 1980: Georg Bergmann, Ein Leben vom Gewissen entschieden). Methodisch geht P. sehr ähnlich vor wie Bergmann. Auch sie läßt auf weite Strecken Jägerstätter selbst sprechen. Auch sie kommt letztlich zum gleichen Ergebnis: Für den aufrechten Innviertler war ein Nein zu Hitler ein Ja zu Christus. Was dieses Buch von den anderen unterscheidet, ist die viel stärkere Einbeziehung der Lokalgeschichte. Dadurch fällt das Urteil über die Haltung der Kirche zum Fall Jägerstätter — insbesondere über die Rolle Bischof Fließers — auch viel differenzierter aus als etwa bei G. Zahn.

Mit der Darstellung des Schicksals verbindet die Autorin immer wieder ihre eigenen, oft etwas weit herbeigeholten Reflexionen. Ob nicht eine Trennung von Biographie und Beurteilung günstig gewesen wäre?

Der Abschnitt über die Zeit Bischof Gföllners folgt auf weite Strecken einer Abhandlung des Rezensenten, ohne daß dies im einzelnen ausgewiesen wird. Freilich werden auch neue Aspekte geboten, so z. B. die Hinweise auf den Konflikt Hudal/Gföllner (54) oder auf die Zusammenhänge zwischen der Suspendierung des nationalsozialistisch eingestellten Abtes Schachleitner mit dem Hirtenbrief Gföllners über wahren und falschen Nationalismus (50). Daß es in St. Pantaleon den NS-Behörden gelang, die religiöse Betätigung fast zum Erlahmen zu bringen (74,80), ist ebenfalls mit dieser Deutlichkeit bisher noch nicht gesagt worden. Etwas peinlich berührt es, daß im Zusammenhang mit Pfarrer Josef Zeilinger aus „Krichberg (!)" in der zugehörigen Anmerkung gesagt wird, es könne sich ev. um Kirchberg (welches?) in OÖ. handeln; ein Blick in die Personalschematismen hätte genügt, um die Aussage zu verifizieren. Der Anhang über „Josephinismus und Innviertler Mentalität" geht von einer einzigen Quelle aus, ohne daß die entsprechende Literatur eingesehen worden wäre. Stilistisch hätte die Arbeit, der eine Dissertation zugrundeliegt, vor der Veröffentlichung einer Überarbeitung bedurft. Ich begnüge mich mit dem Hinweis auf das verwendete Wort „Befriedigungspolitik" statt „Befriedungspolitik" (46) und die Wortungetüme „Untergrundvervielfältigungsanlage" (257) und „Publikationsverhinderung" (261). Daß in der beigegebenen Bibliographie der schöne Aufsatz von V. Conzemius fehlt (324), ist zumindest ein Schönheitsfehler. Trotz der aufgezeigten Mängel stellt das Buch eine echte Bereicherung sowohl auf dem Gebiet der Jägerstätter-Forschung als auch auf dem der Zeitgeschichte dar.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ STROBL KARL, *Erfahrungen und Versuche.* Notizen aus dem Nachlaß, hg. v. *Kraxner Alois, Niegl Agnes* und *Wolfram Friedrich* (240 und 23 Abb.) Herold, Wien 1985. Brosch. S 298.— / DM 42,—.

Diese Gedankensplitter (das Wort ist nicht negativ gemeint, sondern beschreibt das genus literarium ziemlich exakt) halten viele Erinnerungen fest und stecken voller Anregungen. Das Buch stellt ein wichtiges zeitgeschichtliches Dokument für den österreichischen Katholizismus dar. Aber eben nur ein Dokument, das man erst erschließen muß. Leider kommen die Herausgeber dem Leser nicht entgegen. So sind manche Passagen für den Durchschnittsleser schon jetzt (fast) unverständlich, weil angeführte Namen und bloß angedeutete Ereignisse ihm nichts mehr sagen. Ein späterer Leser wird sich noch schwerer tun. Auch Fehler, die in einer Rezension einzeln anzuführen nicht viel brächte, sind stehen geblieben. Die eben gemachten einschränkenden Bemerkungen sollten aber nicht vom Kauf des Buches abschrecken. Es ist eine wahre Fundgrube. Mit Recht wird Strobl auf dem Einband als „Vordenker mehrerer Generationen führender Köpfe in diesem Land" bezeichnet. Eine große Überzeugungskraft geht von seiner selbstverständlichen Gläubigkeit und — trotz kritischer Bemerkungen — positiven Kirchlichkeit aus. In einem Satz wie „Die Geschichte hat ihre Bedeutung für die Weiterführung der übernommenen Aufgaben" steckt viel Lebensweisheit. Er könnte als Motto über dem ganzen Buch stehen.

Es war Strobl, dem langjährigen Hochschulseelsorger in Wien, nicht mehr gegönnt, seine Gedanken und Erfahrungen in eine abgerundete Form zu bringen. Der veröffentlichte Text endet mitten in einem Satz. Der Tod hat dem Autor die Feder aus der Hand genommen († 21. August 1984). Die Herausgeber wollten Strobls Aufzeichnungen offenbar möglichst rasch zugänglich machen. Dafür gebührt ihnen Dank. Sollte es einmal zu einer Neuauflage kommen, wäre eine Erschließung durch Anmerkungen und ein Register sehr wünschenswert.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HOGG JAMES (Hg.), *Kartäuserregel und Kartäuserleben.* Internationaler Kongress vom 30. Mai bis 3. Juni 1984. Stift Heiligenkreuz. (Analecta Cartusiana 113:3). (225.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1985. Brosch.

Der wissenschaftlich wichtigste Beitrag des Buches ist wohl *M. G. Sargents* Studie über die Handschriften des Generalkapitels der Kartäuser (5—37). *G. Jaritz* behandelt Abweichungen von der strengen Lebensnorm der Kartäuser, dies unter dem nicht ganz zutreffenden Titel „Klosteralltag und Welt im Spätmittelalter" (47—68). Die Ausführungen *L. Grills* über „Des österreichischen Babenbergers Otto Studien- und Mönchsjahre in Frankreich" (69—116) sind zwar interessant, es bleibt aber unerfindlich, was sie mit dem Generalthema des Buches zu tun ha-

ben. Außerdem ist hier auf zahlreiche Druckfehler zu verweisen. *G. Leoncini* schreibt über das Leben in der Kartause von Florenz im 17. und 18. Jh. Daran schließt sich ein bibliotheksgeschichtlich wichtiger Beitrag über die Kartause von Roermond aus der Feder von *P. J. A. Nissen* (182—225). Der Wert der Publikationsreihe steht außer Diskussion. Es sei jedoch wieder einmal darauf hingewiesen, daß den einzelnen Bänden jeweils eine Einleitung gut täte. Auch sollten die Autoren in einem Verzeichnis vorgestellt werden. Aus gegebenem Anlaß sei schließlich der Wunsch ausgesprochen, keine Themen aufzunehmen, die zu den Kartäusern ohne Bezug sind.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

GESELLSCHAFT

■ FURGER FRANZ / STROBEL-NEPPLE CORNELIA, *Menschenrechte und katholische Soziallehre.* (Gerechtigkeit und Frieden — Ethische Studien zur Meinungsbildung 4). (154.) Justitia et pax Kommissionsverlag Imba, Freiburg-Konstanz 1985. Kart. DM 28,—.

Es gibt ein kirchliches Gremium mit dem Namen „Justitia et Pax". Der Titel ist Programm; darum ist es in unseren Breiten und in unseren Tagen schon eine Selbstverständlichkeit, daß diese Thematik in der Kirche beheimatet ist.

Das ist freilich noch nicht all zu lange so. Woher kam diese Zuwendung zu dieser Thematik von Gerechtigkeit und Menschenrechten? Sind das Fragen und Drängen nach den Menschenrechten eine Zeiterscheinung, an der auch die Kirche nicht vorbeigehen konnte? Papst Johannes XXIII. war ein Mann mit übersensiblem Gespür; das zeigte sich auch in der Situation, als er das Menschenrechtsthema zu einem vordringlichen Thema der kirchlichen Soziallehre machte: mit der Enzyklika „Pacem in terris" (1963). Man möchte fast meinen, seither ist das Verhältnis Kirche-Menschenrechte im Lot.

Die vorliegende Untersuchung geht gründlich an die Geschichte des Verhältnisses der Kirche zu den Menschenrechten heran. Immer wieder wird dabei gefragt, ob in der Tradition der Soziallehre der Kirche das Thema Menschenrechte einen nennenswerten Platz fand. Darüber hinaus wird auf die europäische Geistesgeschichte und ihren Einfluß auf das Denken der Zeit geachtet. Die naturrechtliche Basis des kirchlichen Denkens wird analysiert in seiner Relevanz für die Menschenrechtsfragen.

Es ist erstaunlich, wie in so bündiger Form so viele Perspektiven nicht nur angesprochen, sondern aufgearbeitet werden. Für die nach wie vor in Schwang befindliche Beschäftigung auf Fragen der Menschenrechte (auf kirchlichem Boden) ist diese Publikation eine recht wertvolle Hilfe; man sollte vielleicht sogar von einem „Handbuch" zur anstehenden Thematik reden.

Linz *Ferdinand Reisinger*

■ INSTITUT FÜR THEOLOGIE UND FRIEDEN (Hg.), *Bibliographie Theologie und Frieden*, Bd. 1.1: Monographien I und Bd. 1.2: Thesaurus. Register. (561/245.) Bachem, Köln 1984. Kst.

Das Institut für Theologie und Frieden in Barsbüttel (BRD), das 1978 vom Kath. Militärbischof der BRD, Elmar M. Kredel errichtet wurde und das unter der Leitung von Prof. Ernst J. Nagel steht, hat die Erforschung der geschichtlichen und systematischen Grundlagen einer Theologie des Friedens sowie die Auseinandersetzung mit Fragen der Friedenssicherung und Friedensförderung als bleibende Aufgabe. Im Rahmen dieser Aufgabe sind von E. J. Nagel bislang bereits fünf Bücher zur Friedensthematik herausgegeben worden.

Eine weitere Aufgabe des Instituts besteht darin, die theologische oder für die Theologie des Friedens relevante Literatur zur Friedensfrage zu dokumentieren und für die Forschung zugänglich zu machen. Verständlicherweise gilt das Hauptinteresse dieser Dokumentation der theologischen Friedensforschung und der entsprechenden Hintergrundliteratur, wobei alle Weltreligionen mitberücksichtigt werden. Auch die philosophische Friedensliteratur soll möglichst umfassend dokumentiert werden.

In der Verfolgung dieser Zielsetzung hat nun das Institut den ersten Doppelband einer Bibliographie „Theologie und Frieden" als Beitrag zur Forschungsunterstützung vorgelegt. Band 1.1 bringt die Monographie, wobei weit über 8000 Titel erfaßt sind. Diese Bibliographie soll übrigens kontinuierlich fortgeführt werden. In Vorbereitung ist die Dokumentation deutscher und ausländischer Zeitschriftenartikel, die ca. 1986/87 erscheinen wird.

Dem Institut kann für seine Akribie in der Sichtung der Überfülle einschlägiger Literatur nur gedankt werden. Uns will scheinen, daß alle, die sich durch die Fülle der theologisch-philosophischen Friedensliteratur durchkämpfen wollen oder müssen, hier eine Vorarbeit geleistet bekommen, die ihnen die Horizonte der immensen Bibliographie erschließt und so die Orientierung erleichtert — ein Instrument also, das sie bald als unentbehrlich empfinden werden.

Linz *Georg Wildmann*

■ SPESCHA PLASCH, *Energie, Umwelt und Gesellschaft.* (Bd. 1 der Reihe: Gerechtigkeit und Frieden — Ethische Studien zur Meinungsbildung). (181.) Imba-Verlag, Freiburg/Schweiz 1983. Kart. sfr 28,— / DM 32,—.

Mit dem vorliegenden Buch eines Theologen der jüngeren Generation, Plasch Spescha, eröffnet die schweizerische Nationalkommission Iustitia et Pax eine neue Publikationsreihe, die den Titel: „Gerechtigkeit und Frieden — Ethische Studien zur Meinungsbildung" trägt. Sie tut das gedrängt von der Einsicht, daß die Energiefrage nicht allein ein technisch-wirtschaftliches, sondern auch ein ethisches Problem darstellt. Darauf wird im Einleitungskapitel energisch verwiesen. Im zweiten Kapitel umreißt der Autor die Energiesituation der Schweiz in den nunmehrigen achtziger Jahren: Argumentationsrituale, Ängste und Versorgungsprobleme kommen dabei gezielt zur Sprache.

Breiter Raum wird der fundamentalethischen Frage nach der „sittlichen Grunderfahrung" gegeben. Sie besteht im „Selbstsein" und in der „Solidarität" (47). Das „solidarische Selbstsein" fungiert denn auch fortab als der ethische Bezugspunkt aller Ausfüh-

rungen. Mit einer u. E. psychologisch-phänomenologischen Methode wird also hier ein Ansatz für die Sozialethik gesucht, der der heutigen Sprachregelung besser gerecht wird als der vormals ontologische, der von Personalität und Solidarität sprach. Die solidaristische Richtung der katholischen Soziallehre suchte nämlich das, was hier als „solidarisches Selbstsein" fixiert wird, in einer ontologischen Reflexion mit „Solidaritätsprinzip" und „Personalität" auszudrücken. Das „solidarische Selbstsein" wird ergänzt durch den Begriff der „Partizipation", womit die vormalige Diktion von „Mitbestimmung" Urständ feiert (118), wesentlich aber auf Demokratie bezogen wird. Der Vorteil dieser Reflexionsform zeigt sich darin, daß sie ohne großen spekulativen Aufwand gestattet, „solidarisches Selbstsein" von der umstrittenen „Selbstverwirklichung" kritisch abzuheben (140 ff).

Ein weiteres Kapitel befaßt sich mit den ethisch-theologischen Herausforderungen der Ökologie (60 ff), wo es speziell um die richtige Interpretation von Genesis 1,28 geht. Die heute vorliegenden Konzepte zur Überwindung des Konflikts zwischen Ökonomie und Ökologie werden prägnant durchgegangen (68 ff). Welches Konzept das geeignetste ist, bleibt allerdings offen (81).

Im sehr lesenswerten sechsten Kapitel geht es um die menschlichen Grundbedürfnisse, deren vier konstatiert werden. In engem Zusammenhang zu ihnen ist dann die Frage des heute sich vollziehenden Wertwandels zu sehen (102 ff).

In einem eigenen Anhang werden die gewonnenen ethischen Grundsätze nochmals artikuliert, wobei auch die Atomfrage mitberücksichtigt wird. Der Grundsatz der „Ökologischen Solidarität" darf hier als zentral angesehen werden: „Sorgfältiger Umgang mit den Energieressourcen und . . . Begrenzung der energiebedingten Umweltbelastung auf das ökologisch tragbare Maß, damit auch die kommenden Generationen sie zur Befriedigung ihrer materiellen Grundbedürfnisse und zur Entfaltung ihrer . . . Identität noch nützen können" (160). — Ein sehr umfassender und im Sachbuchstil gehaltener Versuch, aus dem jeder viel lernen kann.

Linz *Georg Wildmann*

■ KHOURY ADEL TH. / HÜNERMANN PETER (Hg.), *Friede — was ist das?* Die Antwort der Weltreligionen. (HerBü 1144). (128.) Herder, Freiburg 1984. Kart. lam. DM 7,90.

Wer immer am Frieden interessiert ist, wird an den religiösen Friedensvorstellungen nicht vorbeigehen können. Dem Anliegen, besser der Frage, ob man in absehbarer Zeit mit einer Weltökumene des Friedens wird rechnen können, stellt sich das vorliegende Buch der Herderbücherei, das aus dem Zusammenwirken einiger kompetenter Fachleute entstanden ist und die Friedenskonzeptionen der großen Religionen prüft.

K. Meising bearbeitet den Hinduismus. Er klärt in sehr einsichtiger Weise die Frage, welchen Stellenwert die Gewaltlosigkeit in der vedischen Zeit, in der Asketenethik und im Hinduismus einnimmt. Man erfährt, daß neben der uneingeschränkten Gewaltlosigkeit des Asketen die eingeschränkte Gewaltlosigkeit der Kastenangehörigen steht (die Gewaltausübung des Kriegers soll sich auf das Schlachtfeld beschränken usw.). Man erfährt, daß die Friedenslehre Gandhis der Asketentradition zugehörig ist, er aber deren „inneren Frieden" zu einer sozialen Friedfertigkeit weitet, die eine hohe Bedürfnislosigkeit verlangt.

E. Meier behandelt den Buddhismus und verweist in wohltuend klarer Weise auf den systematischen Ansatz der buddhistischen Friedenslehre: sie ist zunächst im Bereich des Sittlichen, nämlich in der Lehre vom grenzenlosen Wohlwollen, dann aber auch in der Nirwana-Lehre verankert.

A. Th. Khoury umreißt in einem kurzen Artikel die jüdische Friedenslehre. In einer lexikalisch-knappen Darlegung wird der alttestamentliche Glaube an die Gottgemäßheit des „heiligen Krieges" und an die Schonbedürftigkeit des „Fremdarbeiters" ebenso umrissen wie die talmudische Lehre, wonach Friede den Idealzustand der Schöpfung bedeute. Daß die jüdische Tradition in keiner Phase einen unbedingten Pazifismus kennt, wird deutlich.

Breiten Raum gewährt derselbe Autor der Frage nach Frieden und „heiligem Krieg" im Islam, wobei er klar zeigt, daß es eben zwei Traditionen im Islam gibt: die eine gibt dem „heiligen Krieg", die andere dem Frieden den Vorrang. Beide Traditionen haben in der heutigen politischen Konstellation ihre Anhänger. Besonders die Politiker werden prüfen müssen, welcher Korantradition ihre muslimischen Kontrahenten verpflichtet sind.

Der umfassendste Beitrag stammt aus der Feder des Friedensforschers und Theologen *J. E. Nagel* und gilt der christlichen Friedenslehre in ökumenischer Schau. Sehr lesenswert zunächst die Auslegung der Bergpredigt bezüglich der Friedensfrage. Nagel verfolgt die „Wirkungsgeschichte" der Bergpredigt und unterscheidet drei Auslegungsstränge: die bellum-iustum-Theorie, von Augustinus erstmals artikuliert, den Pazifismus der historischen Friedenskirchen, wobei besonders die Kirche der Brüder des 18. Jh. Berücksichtigung findet, und das heutige Friedenszeugnis der christlichen Kirche.

Der bellum-iustum-Theorie geschieht Gerechtigkeit, denn Nagel weist nicht nur auf die prekäre Situation des hl. Augustinus hin, sondern auch auf die weniger bekannten germanischen geschichtsimmanenten Faktoren der karolingischen und ottonischen Zeit, die den Kontext der biblischen Friedenslehre bestimmen.

Besonders wertvoll aber ist die Herausarbeitung der ökumenischen Konvergenz in der heutigen Friedenslehre, wobei die Brüderkirche, die EKD, die Reformierte Kirche und die katholische Kirche (repräsentiert durch Ansprachen Johannes Pauls II.) der Untersuchunng gewürdigt werden. Bei den Divergenzen fällt vielleicht am stärksten die absolute Ablehnung einer atomaren Abschreckung durch die Reformierte Kirche ins Gewicht.

Ein Buch, aus dem man viel Information und friedenspolitische Maximen gewinnen kann.

Linz *Georg Wildmann*

ALLGEMEINES

■ KOLB ANTON (Hg.), *Theologie im Dialog.* Festschrift zur 400-Jahr-Feier der Katholischen Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität in Graz. (272.) Styria, Graz 1985. Ln. S 600.— / DM 86,—.

Aus Anlaß der genannten Jubiläumsfeier gab die Theol. Fakultät eine Festschrift unter obigem Titel heraus, in der die Professoren wichtige Forschungsergebnisse ihrer Institute vorstellen. So entstand eine große Zusammenschau der theologischen Fächer und ihrer Hinordnung auf die Praxis der Kirche. Eine kurze Rezension kann unmöglich die einzelnen Beiträge inhaltlich aufgliedern; sie kann sie nur kurz vorstellen.

Sehr passend wird die Reihe der Beiträge mit einem Rückgriff auf die Erkenntnistheorie eröffnet. *A. Kolb* grenzt dabei die menschliche Erkenntnisfähigkeit sowohl gegen die moderne evolutionäre Erkenntnistheorie als auch gegen den transzendentalen Idealismus Kants ab und erörtert sodann das Verhältnis von Naturwissenschaften und Geisteswissenschaften.

W. Gruber zeigt in seiner Abhandlung „Zeit und Geist" auf, wie das anonyme Zeit-Kontinuum an der konkreten Existenz vorbeigeht, denn diese kann nur Existenz sein, wenn sie sich durch das Kontinuum hindurch in ihrer Identität festhält, was die „Zeit-Weile oder Gleichzeitigkeit" erleben läßt. Nun führt aber der Mensch eine dialogische Existenz, in der er jeweils sich selbst transzendiert, sei es zu einem Mitmenschen oder zu Gott hin. Und hier tritt der Geist ins Spiel. Das ganze Christentum muß als Tat des Geistes gesehen werden und so wird, durch die Kirche, das dialogisch verfaßte Volk Gottes, „kosmische Zeit im Vorgang der Geschichte umgewandelt in Zeit vor Gott". Diese All-Vergegenwärtigung im Geiste Jesu durch die Kirche eröffnet aber die Kategorie der Hoffnung „als Kraft für die Gegenwart" und führt so durch das „Eins-Sein im Heil" mit den Menschen aller Zeiträume zu einer vertieften Erfahrung von Brüderlichkeit, die — im Herrn Jesus Christus als dem Geiste — immer auch „Ursprung des Geistes als der Eine und Gemeinsame" ist.

Im Artikel „Wege des Menschen zur Gemeinschaft der Kirche" zeigt *K. Gastgeber,* daß der Mensch ein Wesen ist, das seine Identität aus der überspannenden personalen Einheit leiblich-geistiger sowie immanent-transzendentaler Vielfalt schöpft. Diese Identitätsfindung erwächst aber aus ihrer dialektisch-dialogischen Grundlage durch vielfältige Umweltbeziehungen. Eine dieser Beziehungen ist der Mensch in der Kirche, die im Verhältnis zu einer säkularisierten Umwelt einerseits stets kritische Aspekte enthalten wird, anderseits aber, insofern sie Heilsvermittlung ist, den letzten Sinn der Existenz einschließt. Die Lösung dieser Zwiespältigkeit sieht der Autor im Aufbau einer „brüderlichen Gemeinschaft" (Koinonia).

K. M. Woschitz und *Cl. Schedl* untersuchen den Logosbegriff. Ersterer grenzt ihn vom griechischen Logos ab und entwickelt den biblischen Logosgedanken. Das Wort, „dabar", ist hier nicht ontologische Bestimmung, sondern es verhält sich dynamisch als „Proklamation" der göttlichen Macht und als Anrede des Menschen, die sich von Gott her „geschichtlich bindet". Die geschichtliche Bindung des an-redenden Gotteswortes gipfelt in Jesus Christus.

Schedl zeigt dann, an Hand eines in der Vaticana entdeckten aramäischen Targums des Pentateuch, daß der johanneische Logosbegriff weit mehr dem aramäisch-biblischen, als dem griechischen Denken entspricht. Der Religionspädagoge *E. J. Korherr* behandelt die „Inkulturation und Katechese in Europa". Inkulturation ist das Hineingehen und Einfließen der christlichen Botschaft in die verschiedenen Kulturen. Untrennbar damit verbunden ist immer auch eine Aufnahme jener Elemente einer Kultur, die dem Wesen des Christentums nicht widersprechen. Das zeigt sich schon im NT in der Begegnung mit der griechischen Welt und das ist heute ungeheuer wichtig und hat seine Auswirkungen für die Katechese.

F. Zeilinger legt in „Schriftauslegung als Wissenschaft" die Regeln der historisch-kritischen Methode dar. Mit Recht sagt er aber auch, daß der Text mehr ist als eine Analyse dieser literarischen Regeln. Bei der kritischen Methode stehenbleiben brächte nichts für den Glauben.

K. Prenner bringt eine Darstellung des biblischen Sündenfalles nach der Deutung des Korans. Da dort Adam selbst um Verzeihung bittet und umkehrt und sich Gott ihm wieder zuwendet und ihm vergibt, bleibt kein Raum für eine Erbsünde und Erlösung. Eine Mittlerrolle Christi fällt damit weg.

Ohne die noch folgenden Beiträge abwerten zu wollen — ihre Behandlung würde den Rahmen der Rezension sprengen — muß es genügen, die Titel zu bringen: Die Sozialethik der Familie. Liturgiewissenschaft nach dem II. Vatikanischen Konzil. Gesellschaftliche und religiöse Aspekte im Atramhasis-Mythos. Dimensionen in Israels Lyrik (zum Hohenlied). Eine fundamental theologische Studie zur „Theologie der Befreiung".

Die Festschrift wird sicher eine Bereicherung theologischer Bibliotheken sein und wissenschaftlich interessierte Leser ansprechen.

Linz *Sylvester Birngruber*

■ 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.

Der Autor versucht in zehn, ihrer Form und ihrem Aufbau nach wissenschaftlichen Abhandlungen, verschiedene monistische, insbesondere materialistische Theorien des Geistes zu widerlegen und durch die dualistische Interaktionstheorie von Gehirn und Geist zu ersetzen. Diese Theorie, von der Gehirnanatomie (Moduln) und Gehirnphysiologie her grundgelegt, löst das Gehirn-Geistproblem durch Interaktion zwischen beiden.

Der selbstbewußte Geist liest zunächst aus den Liaison-Moduln Informationen heraus. Je nach Aufmerksamkeit und Interesse trifft er seine Auswahl und integriert sie je neu; gleichzeitig beeinflußt der selbstbewußte Geist die Gehirnmoduln so, daß er ihre Raummuster modifiziert und dadurch kontrolliert.

Begründet wird diese Theorie mit Vorgängen bei der sensorischen Wahrnehmung, bei Täuschungen visueller und kognitiver Art und mit meßbaren elektri-

schen Reaktionen des Gehirns, besonders bei Aufmerksamkeit und Absicht. Auch die Zusammenhänge zwischen Gehirnaktivität und verschiedenen Bewußtseinsstufen (Schlaf, Narkose, Koma) bzw. verschiedenem Gedächtnis, Gehirnbau und verschiedener Kreativität werden neu gesehen. Schließlich wird am Beispiel des Altruismus und der Aggression (Sozialbiologie) die Sonderstellung des Menschen erarbeitet.

Diese Sonderstellung des Menschen äußert sich in der Suche nach Werten und Sinn. Aufgrund dieser besonderen Einzigartigkeit der Psyche, die sich auch in freien Willkürhandlungen, der freien Lenkung der Aufmerksamkeit und frei abrufbaren Gedächtnisinhalten zeigt, ist auch die Suche nach Freiheit, die Verantwortlichkeit mit sich bringt — entgegen allen monistisch-materialistischen Determinismen — ein Wesenselement des Menschen. Die Seele des Menschen existiert im Kern der Bewußtseinszustände und ist, mit dem Gehirn verbunden, Träger der Selbstidentität des Menschen.

Das Buch ist der Versuch, mit Hilfe der dualistischen Interaktionstheorie den Panzer verschiedener Monismen aufzubrechen, nur scheint der Autor dadurch, daß er am Monismus der Evolution des Kosmos, des Lebens und auch des Geistes festhält, einen solchen Panzer selber wieder zu schließen und damit einen Schöpfer, Sinngeber und Vollender wieder auszuklammern. Auch die Begriffe Seele, Psyche und Selbstbewußtsein werden fast synonym verwendet, ohne ihre Inhalte gegeneinander genauer abzugrenzen.

Linz-Puchenau *Karl Rohregger*

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.

ADAM ADOLF, *Grundriß Liturgie.* (336.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 28,—.

AMENDT GOTTFRIED / HILLENBRAND KARL / ROSENZWEIG BURKHARD, *Lukas-Predigten.* (152.) Echter, Würzburg 1985. Brosch. DM 22,— / S 171.60.

AUER JOHANN, *Kleine Katholische Dogmatik. Jesus Christus — Gottes und Mariä „Sohn".* Bd. IV/1. (443.) Fr. Pustet, Regensburg 1985. Kart. DM 34,—.

BETZ OTTO/SCHRAMM TIM, *Perlenlied und Thomasevangelium.* Texte aus der Frühzeit des Christentums. (136.) Benziger, Zürich 1985. Kart. lam.

Die Bibel. Nach der Übersetzung Martin Luthers. Mit Apokryphen. Rev. Fassung von 1984. (906/179/306/80.) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985. Geb.

BÖSEN WILLIBALD, *Galiläa als Lebensraum und Wirkungsfeld Jesu.* Biblisches Sachbuch. (288 mit vielen Skizzen, Zeichnungen und Karten) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 48,—.

BOULARD HENRI, *Die Vernunft des Herzens.* Wohin die Seele strebt. Aus dem Französischen von Hilda Westenberger. (215.) Herold, Wien 1985. Kart. S 220.— / DM 30,50.

BRUNNER-TRAUT EMMA, *Lebensweisheit der Alten Ägypter.* (HerBü 1223). (192.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 9,90.

BÜNTER WILLY, *Mitmenschen-Geschichten.* In andern Gott begegnen. (120 u. 9 S/W-Abb.) Echter, Würzburg 1985. Brosch. DM 19,80 / S 154.40.

CASSIDY SHEILA, *Ich habe den Mut, zu glauben.* Bericht einer Lebenswende. (349.) Benziger, Zürich 1985. Kart. lam.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft — Quellenband 4: *Vom Sinn und Unsinn in der Geschichte.* Mit einem Essay von Oskar Köhler. (368.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 49,—.

CRATZIUS BARBARA, *Mit Kindern Heilige feiern.* (160.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19,80.

DEMMER KLAUS, *Deuten und handeln.* Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral. (Studien zur theol. Ethik, Bd. 15). (240.) Universitätsverlag, Freiburg, Schweiz, und Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 48,—.

DREWERMANN EUGEN, *Tiefenpsychologie und Exegese. Bd. II:* Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis. (851.) Walter, Olten 1985. Ln. DM 88,—.

DUMEIGE GERVAIS, *Nizäa II.* (Geschichte der ökumen. Konzilien, Bd. IV). Aus dem Französischen von Edmung Labonté. Übersetzung der Texte im Anhang von Heinrich Bacht. (368.) Grünewald, Mainz 1985. Ln. DM 64,—.

ENGELHARDT PAULUS, *Glück und Geglücktes Leben.* Philosophische und theol. Untersuchungen zur Bestimmung des Lebensziels. (Walberberger Studien, Phil. Reihe, Bd. 7) (260.) Grünewald, Mainz 1985. Ln. DM 42,—.

ETCHEGARAY ROGER, *Wie der Esel von Jerusalem.* Was ein Kardinal sich denkt. (240.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 29,80.

EUGIPPIUS, *Vita Sancti Severini.* Mit einer Einführung, Übersetzungshilfen, Erläuterungen und einem Anhang herausgegeben von Theodor Nüßlein. (178. u. 11 Abb.) Bayerische Verlagsanstalt, Bamberg 1985. Ppb. DM 48.—.

GALLI MARIO von, *Gott will die Freude.* Die Grunderfahrung meines Lebens. (144.) Walter, Olten 1985. Kart. DM 22,80 / sfr 21,—.

GRAUWE JAN DE, *Historia Cartusiana Belgica.* (Analecta Cartusiana 51). (278.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1985. Kart.

HALLENSLEBEN BARBARA, *Communicatio.* Anthropologie und Gnadenlehre bei Thomas de Vio Cajetan. (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte, Bd. 123). (XVI u. 640.) Aschendorff, Münster 1985. Kart. DM 48,—.

HARTINGER WALTER, *Mariahilf ob Passau.* Volkskundliche Untersuchung der Passauer Wallfahrt und der Mariahilf-Verehrung im deutschsprachigen Raum. (Neue Veröffentlichung des Institutes für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau, Nr. 43). (204. u. 24 Tafeln) Verlag des Vereins f. Ostbairische Heimatforschung, Passau 1985. Kart. DM 36,—.

HÄUSSLER ALFRED, *Die natürliche Familienplanung als Fundament für ein christliches Leben.* (32.) Miriam, Jestetten 1985. Geh. S 16.— / DM 2,—.

HEHBERGER ERICH, *Grundlegungsprobleme der Religionspädagogik.* (338.) Herold, Wien 1985. Kart. S 268.— / DM 38,—.

HÖHN HANS-JOACHIM, *Kirche und kommunikatives Handeln.* Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'. (Frankfurter theol. Studien, Bd. 32). (300.) J. Knecht, Frankfurt 1985. Ppb. DM 58,—.

HOLLMANN KLAUS, *Glaube will Hoffnung.* Predigten zum Lesejahr C. (262, 63 Bildseiten) Bonifatius, Paderborn 1985. Kart. DM 26,80.

HUG ELISABETH, *Reden zu Gott.* Überlegungen zur deutschen liturgischen Gebetssprache. (383.) Benziger, Zürich 1985. Kart. lam.

INSTITUT f. Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien e. V., *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien, Bd. VII.* Festschrift zur zweiten Säkularfeier des Bistums Budweis 1785—1985. (334.) Königstein/Ts. 1985.

JOHNSON ROBERT A., *Traumvorstellung Liebe.* Der Irrtum des Abendlandes. (256.) Walter, Olten 1985. Kart. DM 32,— / sfr 29,50.

JRIARTE LAZARO, *Der Franziskanerorden.* Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte. (446.) Verlag der Bayerischen Kapuziner, Altötting 1984. Geb.

KEIL GÜNTHER, *Philosophiegeschichte I.* Von der Antike bis zur Renaissance. (Theologische Wissenschaft, Bd. 14/1). (162.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 28,—.

KHOURY ADEL THEODOR/GIRSCHEK GEORG, *So machte Gott die Welt.* Schöpfungsmythen der Völker. (HerBü 1236). (192.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 9,90.

KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Über die göttliche Offenbarung — „Dei Verbum".* Einführung und Kurzkommentar. (Zweites Vatikan. Konzil). (60.) Österr. Kath. Bibelwerk, Klosterneuburg 1985. Kart.

KLEIBER HANSRUEDI, *Glaube und religiöse Erfahrung bei Romano Guardini.* (Freiburger theol. Studien, Bd. 130). (240.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 48,—.

KLEIN KARL, *Diamanten der Armen.* Geschichten von den Rändern der Welt. (158.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 14,80.

KÜMMEL WERNER GEORG, *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950—1980).* Hg. v. Helmut Merklein. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 60). (560.) Athenäum, Königstein/Ts. 1985. Geb. DM 98,—.

LANG WALTER, *Begleitlektüre für den Religionsunterricht in der Oberstufe. Teil 2: Gott — Christus — Kirche.* (176.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 11,80.

LIES LOTHAR, *Origenes' Eucharistielehre im Streit der Konfessionen.* Die Auslegungsgeschichte seit der Reformation. (Innsbrucker theol. Studien, Bd. 15). (424.) Tyrolia, Innsbruck 1985. Kart. lam. S 590.— DM 88,—.

LOHAUS GERD, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu* in der Summa theologiae des hl. Thomas von Aquin. (Freiburger theol. Studien, Bd. 131). (270.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 58,—.

LUSTIGER JEAN-MARIE KARD. *Freude der Weihnacht.* (80.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 10,80.

LUYTEN NORBERT A., *Mensch-Sein als Aufgabe.* (250.) Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1985. Brosch. sfr 39,—.

MARTINI CARLO M., *Ich bin bei euch.* Leben im Glauben nach dem Matthäusevangelium. (240.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 29,80.

MARTINI CARLO M., *Mein Herz vertraut ihm.* Geistliche Psalmenauslegung. (96.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 11,50.

MOSER MARTIN, *Treffpunkt Kirche.* Gottesdienste für Kleinkinder. (88.) Echter, Würzburg 1985. Brosch. DM 17,80 / S 138,80.

MÜLLER KARL, *Missionstheologie.* Eine Einführung. Mit Beiträgen von Hans-Werner Gensichen und Horst Rzepkowski. (IX und 207.) Dietrich Reimer, Berlin 1985. Brosch. DM 26,—.

NAAB ERICH, *Das eine große Sakrament des Lebens.* Studie zum Kirchentraktat des Joseph Ernst (1804—1869) mit Berücksichtigung der Lehrentwicklung in der von ihm begründeten Schule. (Eichstätter Studien, Neue Folge Bd. XX). (340.) F. Pustet, Regensburg 1985. Kart. DM 65,—.

Neue Jerusalemer Bibel. Einheitsübersetzung. (XVIII u. 1878.) Herder, Freiburg 1985. Ln. DM 98,—.

PILZ WINFRIED, *Der springende Punkt: Jesus.* (Signale: Themen des Glaubens für junge Menschen). (112.) Bonifatius, Paderborn 1985. Kart. DM 9,80.

PUTZ ERNA, *Franz Jägerstetter. . .* besser die Hände als der Wille gefesselt. (328.) Veritas, Linz 1985. Geb. S 224.— / DM 32,80.

RAFFELT ALBERT, *Proseminar Theologie.* Einführung in das wissenschaftliche Arbeiten und in die theologische Bücherkunde. (192.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19,80.

REISSNER HANSWERNER, *Von der Gerechtigkeit zur Liebe.* (96.) Miriam, Jestetten 1985. Kart. S 62.— DM 7,80.

RIEDEL INGRID, *Tabu im Märchen.* Die Rache der eingesperrten Natur. (211.) Walter, Olten 1985. Kart. DM 26,80.

RINGEL ERWIN / KIRCHMAYR ALFRED, *Religionsverlust durch religiöse Erziehung.* Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen. (244.) Herder, Wien 1985. Ppb. S 248.— / DM 36,—.

RÖHRIG FLORIDUS, *Leopold III. der Heilige.* Markgraf von Österreich. (224. u. viele Abb.) Herold, Wien 1985. Geb. S 420.— / DM 47,—.

ROTZETTER ANTON, *Gott, der mich atmen läßt.* Gebete. (264.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 24,—.

SABUGAL SANTOS, *Pecado y Reconciliación* en el Mensaje de Jesús . (188.) Edizioni Augustinus, Palermo 1985. Kart. Ln. 22.000.

SANON ANSELME TITIANMA, *Das Evangelium verwurzeln.* Glaubenserschließung im Raum afrikanischer Stammesinitiationen. (Theologie der Dritten Welt, Bd. 7). (160.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 27,50.

SCHERER GEORG, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit.* (229.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1985. Kart. DM 49,— (für Mitgl. DM 33,—).

SCHNEIDER GERHARD, *Lukas, Theologe der Heilsgeschichte.* Aufsätze zum lukanischen Doppelwerk. (Bonner biblische Beiträge, Bd. 59). (319.) Peter Hanstein, Königstein/Ts. 1985. Geb. DM 78,—.

SCHNURR KLAUS BERNHARD, *Hören und handeln.* Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jh. (Freiburger theol. Studien, Bd. 132). (290.) Herder, Freiburg 1985. Kart. lam. DM 58,—.

SCHRAGL FRIEDRICH, *Geschichte der Diözese St. Pölten* (216.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1985. Ln.

SEYBOLD MICHAEL/GLÄSSER ALFRED, *Das „Lima Papier".* Kontaktstudium 1984 über „Taufe, Eucharistie und Amt. Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen." Mit einem Vorwort von Josef Pfeiffer. (88.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1985. Brosch. DM 9,60.

SPAEMANN HEINRICH, *Drei Marien.* Die Gestalt des Glaubens. (144.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 16,80.

STROBL KARL, *Erfahrungen und Versuche.* Notizen aus dem Nachlaß. Hg. v. Alois Kraxner, Agnes Niegl und Friedrich Wolfram. (248. u. 23 Abb.) Herold, Wien 1985. Brosch. S 298.— / DM 42,—.

THOMAS von AQUIN, *Summa theologica.* Deutsch-lateinische Ausgabe. *Bd. 32:* Die Schlüsselgewalt der Kirche — Krankensalbung — Das Sakrament der Weihe. Kommentiert v. P. Burkard Neunhauser OSB. (569.) Styria, Graz 1985. Ln. S 770.— DM 110,—.

TOMBERG VALENTIN, *Lazarus, komm heraus.* Vier Schriften. Mit einer Einführung von Robert Spaemann. (240.) Herder, Basel 1985. Ppb. DM 29,80.

VÖGTLE ANTON, *Offenbarungsgeschehen und Wirkungsgeschichte.* Neutestamentliche Beiträge. (328.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 76,—.

VOGT THEOPHIL, *Bibelarbeit.* Grundlegung und Praxismodelle einer bibl. orientierten Erwachsenenbildung. (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde). (176.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 29,—.

WERBICK JÜRGEN, *Schulderfahrung und Bußsakrament.* (Grünewald Reihe). (176.) Grünewald, Mainz 1985. Kst. DM 26,80.

HERAUSGEBER

ALBUS MICHAEL/ZULEHNER PAUL M., *Nur der Geist macht lebendig.* Zur Lage der Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und 10 Jahren Synode. (156.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 20,—.

BAUMGARTNER KONRAD / WEHRLE PAUL / WERBICK JÜRGEN, *Glauben lernen — Leben lernen.* Beiträge zu einer Didaktik des Glaubens und der Religion. Erich Feifel zum 60. Geburtstag. (605.) EOS, St. Ottilien 1985. Ln. DM 49,—.

Die farbige Bibel. Eine Auswahl zum Kennenlernen in heutigem Deutsch. Mit 32 Fotos aus der Welt der Bibel von Jörg Zink. (288.) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1985. Pappb. DM 9,80.

BLASIG WINFRIED, *Predigten und Fürbitten im Lesejahr C.* Band C/1: 1. Adventsonntag bis zum Fest Christi Himmelfahrt. (155.) Benzinger, Zürich 1985. Kart.

BREUNING WILHELM / HEINZ HANSPETER, *Damit die Erde menschlich bleibt.* Gemeinsame Verantwortung von Juden und Christen für die Zukunft. (192.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 39,—.

BURRI GUIDO (Jugendmeßgruppe Tafers), *Zwischen Angst und Hoffnung.* Texte und Gebete für junge Menschen. (136. u. 50 s/w Ill.) Paulusverlag, Freiburg, Schweiz 1985. Brosch. DM 12,80 / sfr 9,80.

DEXINGER FERDINAND / OESCH JOSEF M. / SAUER GEORG, *Jordanien.* Auf den Spuren alter Kulturen. (192 u. 110 Farbb.) Tyrolia, Innsbruck 1985. Ln. S 480.— / DM 68,—.

DUPONT DOM PHILIPPE, *Guigues du Pont Traite sur la Contemplation.* Intriduction, Texte critique, Traduction française et Notes. Premiere Partie. Deuxieme Partie. (Analecta Cartusiana 72). (521.) Inst. f. Angl. u. Amerik., Universität Salzburg 1985. Kart. lam.

GÖRRES-GESELLSCHAFT, *Staatslexikon.* Recht — Wirtschaft — Gesellschaft. Erster Band: Abendland — Deutsche Partei. 7., völlig neu bearbeitete Auflage. (XII u. 652.) Herder, Freiburg 1985. Kld. Subskr. DM 198,— / später DM 248,—.

Gottes Freunde — unsere Freunde. Erfahrung mit Heiligen. (HerBü 1250). (256.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 10,90.

HAAG ERNST, *Gott der einzige.* Zur Entstehung des Monotheismus in Israel. (QD 104). (200.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 39,—.

HARDER JOHANNES, *Lebensweisheit des russischen Volkes.* (HerBü 1244). (128.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,80.

HOGG JAMES, *Kartäuserregel und Kartäuserleben.* Internationaler Kongreß vom 30. Mai bis 3. Juni 1984 in Stift Heiligenkreuz. (Analecta Cartusiana 113:3). (226.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1985. Kart.

HOGG JAMES / SARGENT MICHAEL, *The Chartae of the Carthusian General Chapter.* Paris, Bibliotheque Nationale MS Latin 10888. Part II: 1466—74 (Ff. 159—307). (Analecta Cartusiana

100:6). (234.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Universität Salzburg 1985. Kart.

ISERLOH ERWIN, *Katholische Theologen der Reformationszeit 2.* (Kath. Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung, Heft 45). (136, 4 Abb.) Aschendorff, Münster 1985. Kart. DM 26,—.

JEDIN HUBERT, *Handbuch der Kirchengeschichte.* 10 Teilbände in einer Kassette mit erweiterten Literaturangaben. (6600.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 248,—.

KALTENBRUNNER GERD-KLAUS, *Der asketische Imperativ.* Strategien der Selbstbeherrschung. (HerBü-Initiative 63). (190.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 12,90.

KATHOLISCHE GLAUBENSINFORMATION, *Erfahrungen mit Randchristen.* Neue Horizonte für die Seelsorge. (192.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 19,80.

KERN WALTER / POTTMEYER HERMANN J./ SECKLER MAX, *Handbuch der Fundamentaltheologie. Band 2: Traktat Offenbarung.* (272.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 36,—.

LEUTE VOLKMAR, *Eingriff in die Vererbung.* Studium generale. WS 84/85. (Schriftenreihe der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Neue Folge — Heft 5). (89.) Aschendorff, Münster 1985. Kart. DM 14,—.

LÖSER WERNER / LEHMANN KARL / LUTZ-BACHMANN MATTHIAS, *Dogmengeschichte und katholische Theologie.* (540.) Echter, Würzburg 1985. Geb. DM 48,— / S 374,40.

LOTT JÜRGEN, *Sachkunde Religion II.* Religionen — Religionswissenschaft. (Kohlhammer TB, Bd. 1031/2). (299.) W. Kohlhammer, Suttgart 1985. Kart. DM 19,80.

MEIER ERHARD, *Lebensweisheit des Buddhismus.* (HerBü 1265). (128.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,90.

Ostbairische Grenzmarken 27 (1985). Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. (330. u. 18 Abb.) Verlag des Vereins für Ost-bairische Heimatforschung, Passau 1985. Kart. DM 44,—.

PANIKKAR RAIMUNDO / STROLZ WALTER, *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus.* (192.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 39,50.

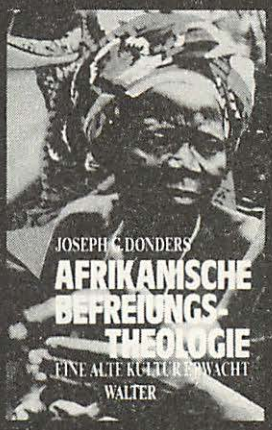
RACK RAINER, *Gottes Wort im Kirchenjahr.* Bd. 1: Advent bis 5. Sonntag. (224.) Echter, Würzburg 1985. Kart. DM 21,— / S 140.40.

SCHNEIDER THEODOR, *Der verdrängte Aufbruch.* Ein Konzils-Lesebuch. (192.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 29,80.

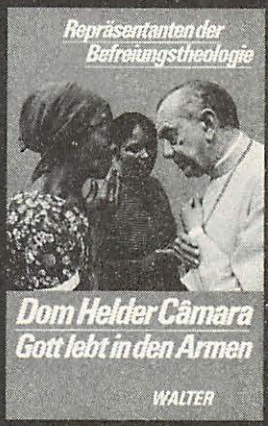
SEYBOLD MICHAEL, *Maria im Glauben der Kirche.* (148.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1985. Brosch. DM 12,80.

ZOTTL ANTON, *Weltfrömmigkeit.* Grundlagen — Traditionen — Zeugnisse. (372.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1985. Brosch. DM 36,—.

BEFREIUNGSTHEOLOGIE EIN THEMA, DAS UNS ALLE ANGEHT!



Ein weltbekannter Vorkämpfer des «Evangeliums der Befreiung» zeigt uns die Grundzüge einer gelebten Befreiungstheologie.
156 Seiten, engl. Broschur DM 19,80



Der preisgekrönte Autor legt uns zu diesem wenig bekannten Bereich eine aufschlußreiche Gesamtübersicht aufgrund von zahlreichen Fakten und Erfahrungen vor.
219 Seiten, engl. Broschur DM 24,80

In jeder Buchhandlung

WALTER-VERLAG

Praktische Theologie

Hermann Steinkamp

Diakonie – Kennzeichen der Gemeinde
Entwurf einer praktisch-theologischen Theorie
1985, 128 Seiten, Forco, DM 16,50
Teil 1: Zum Gegenstand und zur Methodologie einer praktisch-theologischen Theorie gemeindlicher Diakonie. Teil 2: Exemplarische und typisierende Analyse von empirischen Formen der Diakonie christlicher Gemeinde. Teil 3: Element einer Theorie gemeindebezogener Diakonie.

Ottmar Fuchs

Prophetische Kraft der Jugend?
ca. 180 Seiten, Forco, ca. DM 24,– (Februar 1986)
Die Kategorie des „Prophetischen" auf Jugendliche, auf das Verhältnis der Generationen anzuwenden, ist neu. Sie ermöglicht einen ungewöhnlichen und kritischen Blick auf individuelle Handlungsmöglichkeiten.

Walter Dirks

Die Samariter und der Mann aus Samaria
Vom Umgang mit der Barmherzigkeit
144 Seiten, Forco, DM 16,–
„Über den Text Lukas 10,25–31 ist neunzehnhundert Jahre lang nachgedacht worden. Er hat es offenbar in sich. Deshalb habe ich gemeint, es könne nicht schaden und vielleicht diesem oder jenem nützen, wenn ich – ein Laie, ein Christ, ein Zeitgenosse – berichte, was ich mit Hilfe vieler anderer über diesen Text herausgebracht habe."

DCV materialien 3

Persönlichkeit und Fachlichkeit in der kirchlichen Sozialarbeit
Bericht über die Studientagung der Fortbildungs-Akademie des DCV vom 14. bis 18. März 1983 in Freiburg i. Br. 80 Seiten, geheftet, DM 9,80

DCV materialien 5

Der ekklesiologische Ort der Diakonie
Zur gemeindebildenden Funktion und Bedeutung der Diakonie heute
Protokoll eines Symposiums der Fortbildungs-Akademie des DCV in Zusammenarbeit mit dem Referat Caritas und Pastoral des DCV. 68 Seiten, geheftet, DM 8,80

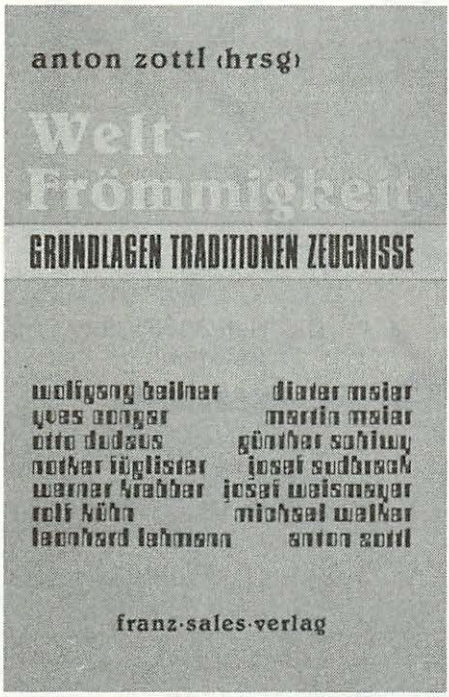
Lambertus-Verlag GmbH
Postfach 1026, 7800 Freiburg i. Br.

DEN ENGELN AUF DER SPUR



Hubert Gaisbauer hat im vorliegenden Buch Texte und Bilder gesammelt, die aufzeigen können, wie sehr wir auf Schritt und Tritt Engeln begegnen, jenen großen Helfern und Gestalten, die „unsichtbar durch unsere Stadt" ziehen — ihnen ist dieses Buch „auf der Spur".
Paperback, 104 Seiten mit 30 einfärbigen Abb., öS 140.—/DM 19,80, ISBN 3-210-24.837.

VERLAG HERDER
WIEN • FREIBURG • BASEL



Aktuell zur Bischofssynode 1987

Die Warnungen vor einem Auseinanderdriften von Religiosität und Engagement in der Welt werden lauter. Dennoch fliehen viele Menschen angesichts der ruinösen Gefährdung unserer Zeit in den „Glauben". Ist Christentum vielleicht doch nur eine weltlose Jenseitsreligion, die aus sich heraus keine Kraft hat zum Kampf für eine bessere, leidfreiere und menschenwürdigere Welt? 14 Autoren zeigen die theologischen Grundlagen und praktischen Wege einer „Welt-Frömmigkeit" auf: eine unverzichtbare Theologie für das Überleben der Menschheit!

Broschur, 372 Seiten,
Format 20,5 × 14 cm,
Preis DM 36,--.



Franz-Sales-Verlag
Postfach 13 61, D-8078 Eichstätt, Tel. 0 84 21 / 40 68



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
Preis für ein Jahresabonnement (4 Hefte): öS 378.—

Für euch – für dich – für alle

Gemeindekatechetischer Kommunionkurs



NEU

Anton Kalteyer / Christa Kemmer
Für euch – für dich – für alle
Gemeindekatechetischer Kommunionkurs
Unter Mitarbeit von Marlies Boos-Spira, Christel Heil, Andrea Heil-Jakob, Josefa Lamberty-Schilling, Ingrid Pommerenke, Hans Tölg, Gabriele Werner

Kindermappe:
44 Arbeitsblätter im DIN A 4 Schnellhefter, eine Farbtafel, Staffelpreise:
DM 12,80 (ab 25 Expl.)
DM 13,50 (ab 10 Expl.)
DM 14,80 (Einzelmappe)



Gruppenleiterbuch:
112 S. Spiralbindung
DM 19,80

Kursleiterbuch:
120 S. Spiralbindung
DM 32,–

Erste Stimmen:
„Man spürt deutlich, wieviele Mühen in dieses groß angelegte Projekt investiert wurden und wieviel Sorgfalt im Detail. Auch die langjährigen Erfahrungen der Autoren in der katechetischen Praxis tragen ihre Früchte bei der inneren und äußeren Gestaltung... Besonders gefällt mir der korrelative Ansatz und die Tatsache, daß meditative Elemente (Symbolerziehung, Gebet und Gottesdienst) von Anfang an und durchgängig in den Katechesen vorkommen... Ich habe daher den großen Wunsch, daß die Arbeitshilfe eine weite Verbreitung finden wird... Ich habe die Vermutung, daß diese Arbeitshilfe manche zum Wechsel bewegen wird, weil sie einfach besser ist."
(Leopold Haerst, dkv München)

„Mich reizt die Arbeit mit Zeichen und Symbolen als Vorbereitung und Eröffnung für das Wort Gottes."
(Sr. Hildegard Ewald, Aschaffenburg)

Agnes Wiederstein / Johannes Chudzinski / Wolfgang Meurer
Die heilige Messe
Ein Quiz zum Spielen und Lernen
112 Karten. 16 S. Text.
Brosch. Ca. DM 16,80

Ein Quiz aus 112 Fragen und Antworten, das in Kinder- und Jugendgruppen, Familien, Schulklassen, mit Meßdienern, Kirchenchören und Seniorenkreisen erprobt wurde und viel Spaß macht.

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Nur bei der
Bank mit
Kunden-Vorrang

VKB
Vorrang-
sparen

Linz, Rudigierstr. 5-7

36 Geschäftsstellen
in Oberösterreich

schon ab
100.-
monatlich

kurze
Lauf zeit



hoch
verzinst





jederzeit
behebbar

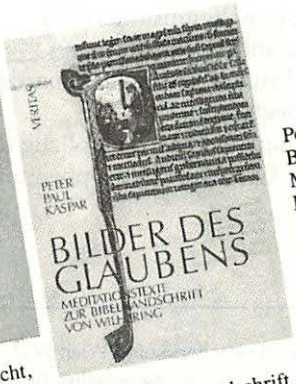
?
anonym

VKB
Volkskreditbank
Die Bank mit Kunden-Vorrang



Peter Paul Kaspar
FREUND DES LEBENS
Über den anderen Gott der Bibel
104 Seiten,
S 128.—, DM 18,80
broschiert

Peter Paul Kaspar versucht, der Unbegreiflichkeit Gottes anhand biblischer Grundaussagen nachzuspüren. Der Schwierigkeit, sich von Gott ein Bild zu machen, wird der Leser nicht enthoben. Peter Paul Kaspar gibt einige Eckpfeiler auf den Weg, Gott im Leben des Menschen zu begreifen.



Peter Paul Kaspar
BILDER DES GLAUBENS
Meditationstexte zur Bibelhandschrift von Wilhering
176 Seiten, 77 färbige Abbildungen (Initialen),
S 298.—, DM 43,80
Efalin, Schutzumschlag

Eine Bibelhandschrift aus dem 13. Jh. begeistert die Betrachter mit leuchtenden, färbigen Bildern. Das Buch beinhaltet die 72 Initialen zum Alten und Neuen Testament mit Texten, die jeweils einer markanten Bibelstelle zugeordnet sind.



Hans Buob
WACHSTUM IM GEBET
ca. 80 Seiten,
S 87.—, DM 12,80
broschiert

Pater Hans Buob möchte zu einer Vertiefung des Gebetslebens hinführen. Dies tut er durch zahlreiche Impulse und konkrete Tips zu Fragen des Gebetes und bietet auch Hilfestellungen für die Überwindung der vielen Schwierigkeiten beim Beten.



Ingeborg Obereder
VORBILD ERNEUERTEN GLAUBENS
Therese von Lisieux
ca. 100 Seiten,
S 98.—, DM 14,80
broschiert

Mit Erstaunen stellen wir fest, daß eine der größten Heiligen der Kirchengeschichte, die „kleine" hl. Therese von Lisieux, bereits im vorigen Jahrhundert die Schwerpunkte der heutigen kirchlichen Erneuerungsbewegung in ihrem Leben vorweggenommen hat. Die Autorin wirbt für eine Glaubenserneuerung nach dem Vorbild der großen Heiligen.

VERITAS

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema 3/86: Religionsunterricht
Rudolf Zinnhobler, Der andere Klostermann
Johannes Singer, Hinführung zu Romano Guardini
Franz Schmatz, Sterbebegleitung
Günther Pöltner, Der Glaube als Grundvollzug des menschlichen Daseins
Piet Schoonenberg, Der Gott der Philosophen und der Gott der Bibel

---

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): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz, Landstraße 41
Hersteller: 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

Jede wahre Hilfe beginnt im Menschlichen.
Das Humane ist die Kontaktstelle
mit dem Religiösen — mit Gott!

Bücher zum Thema:

Heil und Heilen als pastorale Sorge

Hrsg. v. Wolfgang Beinert. Mit Beiträgen von K. Baumgartner, W. Beinert, H. Groß, O. Molz, J. Rief, F. Schnider. 176 Seiten, kart. DM 24,80.

Psychisch bedingte Erkrankungen nehmen in bedrückendem Maße zu. In dieser Situation müssen neue Wege gesucht werden. Dieses Buch ist ein wichtiger Beitrag dazu, die Zusammenhänge zwischen christlichem Heil und ganzheitlicher Heilung des Menschen für den Menschen nutzbar zu machen.

Fritz Arnold

Der Glaube, der dich heilt

Zur therapeutischen Dimension des christlichen Glaubens
145 Seiten, kart. DM 14,80 (Reihe: engagement)

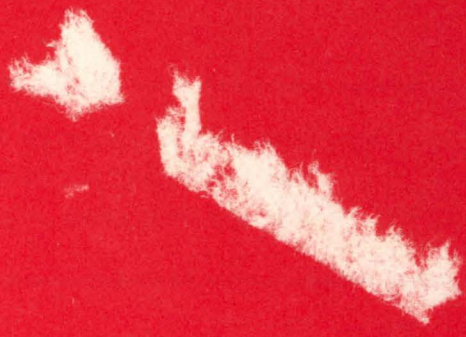
NEU im Frühjahr '86:

Einübung ins Leben — der Tod

Der Tod als Thema der Pastoral
Hrsg. v. Wolfgang Beinert. Mit Beiträgen von W. Beinert, N. Brox, W. Nastainczyk, R. Rey, F. Schnider, Ch. Schütz, A. Siegfried

Die Themen u. a.: Wie redet man richtig über den Tod und das Leben danach? — Tod und Auferstehung in der Heiligen Schrift — „Den Tod einüben". Gedanken der Kirchenväter über das Sterben — Lebensverlängerung und Sterbehilfe in moraltheologischer Perspektive — Trauernde trösten — Ja zum „Ewigen Leben".

VERLAG FRIEDRICH PUSTET • REGENSBURG



Theologisch-praktische Quartalschrift

■ RELIGIONSUNTERRICHT

Mühlek Chancen und Schwierigkeiten des Religionsunterrichts heute

Ecker Religionsunterricht an Gymnasien

Hemel Katechese, Evangelisation und schulischer Religionsunterricht

Hellerbrand Zur Schülerausgangslage im Religionsunterricht der Grundschule

Stark Zur Friedenserziehung im Religionsunterricht

Pöltner Der Glaube als Grundvollzug menschlichen Daseins

Schmatz Sterbebegleitung

Zinnhobler Der andere Klostermann

Zauner Buße als Fest

Singer Hinführung zu Romano Guardini

3. Heft 1986 134. Jg.

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1986

Schwerpunktthema: Religionsunterricht

Karl Mühlek: Chancen und Schwierigkeiten des Religionsunterrichts heute 219
Franz Ecker: Religionsunterricht an Gymnasien 227
Ulrich Hemel: Zum Verhältnis Katechese, Evangelisation und schulischem Religionsunterricht 237
Helga Hellerbrand: Zur Schülerausgangslage im Religionsunterricht der Grundschule 244
Axel H. Stark: Zur Friedenserziehung im Religionsunterricht 249

Abhandlungen

Günther Pöltner: Der Glaube als Grundvollzug menschlichen Daseins 254
Franz Schmatz: Sterbebegleitung 265
Rudolf Zinnhobler: Der andere Klostermann 273

Spiritueller Beitrag

Wilhelm Zauner: Buße als Fest — Eine Bußpredigt zu Lk 15,11—32 280

Mitteilungen

Johannes Singer: Hinführung zu Romano Guardini 283
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 289

Literatur

Das aktuelle theologische Buch:
Rudolf Zinnhobler: Das Papsttum — Sein Weg durch die Geschichte 290
Josef Janda: Das Glaubensbekenntnis der Kirche 295
Besprechungen 297
Philosophie (297), Heilige Schrift (299), Religionspädagogik und Katechetik (301), Religionen (303), Gesellschaft (307), Spiritualität (307), Verschiedenes (312)
Eingesandte Schriften 314
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: Prof. Mag. Franz Ecker, A-4053 Haid, Schickmayrstraße 24.
Helga Hellerbrand, Ak.-Rätin, D-8400 Regensburg, Universitätsstraße 31.
Dr. Ulrich Hemel, D-8400 Regensburg, Universitätsstraße 31.
Prof. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Langothstraße 10.
Univ.-Prof. Dr. Karl Mühlek, D-8390 Passau, Michaeligasse 13.
Univ.-Prof. Dr. Günther Pöltner, A-1180 Wien, Schopenhauerstraße 68.
Univ.-Doz. Dr. Franz Schmatz, A-3500 Krems, St.-Paul-Gasse 6/11.
o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10.
Dipl.-Theol. Axel H. Stark, D-8390 Passau, Waldschmidtstraße 102.

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. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien.

KARL MÜHLEK

Schwierigkeiten und Chancen des Religionsunterrichts heute

Gewiß hat der Religionsunterricht heute mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen, die zum Teil aber auch von übertriebenen Zielvorstellungen kommen. Der Religionsunterricht bietet immer noch die große Chance, die Schüler für das Leben in einer pluralistischen Welt positiv christlich zu beeinflussen. (Redaktion)

Vorbemerkungen

Die folgenden Überlegungen können keineswegs alle bedenkenswerten Aussagen beinhalten. Sie sind eine Stimme im Chor der vielfältigen und engagierten Äußerungen, die immer wieder in einschlägigen Veröffentlichungen zu finden sind. Unter Umständen bedürfen sie der je entsprechenden Korrektur durch die Situation vor Ort. Sie wollen den nüchternen Blick für die Wirklichkeit schärfen und die Entschlossenheit zum Tun dessen, was möglich ist, stärken. Dabei ist als selbstverständlich vorausgesetzt, daß es zur unersetzbaren Aufgabe gehört, den Glauben in seiner ganzen Fülle, wo und wann nur immer möglich, weiterzugeben, gemäß dem Auftrag des Herrn und Meisters Jesus Christus.

1. Schwierigkeiten des Religionsunterrichts heute

Vielleicht ist es gut, sich bewußtzumachen, daß wir bei uns keine systembedingten Schwierigkeiten mit dem Religionsunterricht haben und auch keine durch ihn. Näherhin heißt das: bei uns kann ungehindert Religionsunterricht in allen Schularten erteilt werden, und zwar im Verständnis eines ordentlichen Lehrfaches, von dem man sich allerdings abmelden kann, zu dem man sich aber nicht anmelden muß, wie das nun in Italien der Fall ist. Welche Lage günstiger ist, darüber kann man diskutieren. Auch erfährt bei uns kein am Religionsunterricht teilnehmender Schüler lebenshemmende Benachteiligungen, wie wir es aus der unmittelbaren Ländernachbarschaft erfahren können. Die Schwierigkeiten sind bei uns anderer Art, aber gleichwohl sehr belastend, teilweise entmutigend und hinderlich.

1.1. Schülerbedingte Schwierigkeiten

Jeder Religionslehrer — nur er allein? — kann bestimmt von seinen unmittelbaren Schwierigkeiten mit einzelnen Schülern oder ganzen Klassen reden. Manchmal sollte man wirklich offen darüber reden und seine Meinungen austauschen, um Wege zu finden, wie so manches Problem gelöst oder gemindert werden könnte. Freilich, allgemein wirksame Rezepte gibt es nicht. Nun gibt es neben den individuell bedingten Schwierigkeiten umgreifende allgemeine Aussagen, die in etwa als „Großwetterlage" bezeichnet werden können. Nach wie vor scheinen die Feststellungen des Synodenbeschlusses der deutschen Bistümer, „Der Religionsunterricht in der Schule" (1975), bezüglich des Schülers treffende Charakterisierungen auszusprechen, die in die realistische Sicht der Dinge auch heute oder erst recht heute einbezogen werden müssen.[1] An der Gesamtsituation

[1] Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976[4], 113—153.

hat sich wenig geändert. Höchstens einige Akzentuierungen liegen ein wenig anders. Pauschal wird von einem erlebten Stilbruch gesprochen,[2] der letztlich Ursache für die verschiedenen Schwierigkeiten bei der sinnvollen Durchführung des Religionsunterrichts ist. Im einzelnen wird gesagt (der Verfasser fügt eigene Feststellungen an), daß dieser Stilbruch Wirklichkeit ist oder wird, wenn oder weil

— in ein kirchliches Leben eingeführt wird, an dem sich die Familie nicht mehr beteiligt. Die Nichtbeteiligung läßt sich sehr schmerzlich am eklatant zurückgehenden Sonntagsgottesdienst und an dem immer schwächer werdenden Sakramentenempfang aufweisen. Dafür liefern Statistiken relativ untrügliches Material;
— das Kirchenjahr einen bestimmenden Leitfaden des Unterrichtsverlaufs abgibt, der das Alltagsleben nicht mehr prägt, höchstens am Rande noch berührt. Allein das Wissen um das Eigentliche der Feste ist stark zurückgegangen und erst recht das „Christlich-Feste-Feiern", wobei selbst Weihnachten keine entscheidende Ausnahme macht;
— biblische Texte geboten werden, welche die Schüler nur schwer oder gar nicht mit ihrer Erfahrung verbinden können und vielleicht dafür auch wenig Verstehenshilfe angeboten bekommen. — Diese Feststellung ist freilich sofort auch eine kritische Anfrage an unsere Art und Weise des Unterrichts mit biblischen Texten;
— die Frage- und Denklust der Schüler durch vorschnelle Antworten gedämpft werden oder, und das ist fortschreibend zu bemerken, durch ausweichende Antworten unbefriedigt bleiben, weil „Weltförmigkeit" übertrieben wird;
— gleiche Stoffe in fast gleicher Weise im Laufe der Jahre wiederkehren. Man kann auch sagen: weil bestimmte Stoffe in unerträglicher Ausführlichkeit behandelt werden oder eher die Problemstellung des Lehrers angehen als die des Schülers. Indoktrinierung nach verschiedenen Seiten soll es ja immer geben;
— der Religionsunterricht weniger anspruchsvoll oder weniger methodisch geschickt ist als andere Fächer. Auch diese Aussage ist zugleich eine kritische Anfrage an die gesamte Art und Weise des Unterrichtens, in das bestimmt nicht immer die erforderliche Mühe und Phantasie investiert werden, was Schüler sehr schnell merken.

Diese aufgezählten Einzelfaktoren, welche einen Stilbruch bedingen können, der seinerseits Ursache ist für Schwierigkeiten des Religionsunterrichts, sind teils allgemein bedingt und können nur sehr eingeschränkt positiv verändert werden; teils sind sie religionspädagogisch sachlich und personell bedingt und sind so auf dauernde Verbesserungen angewiesen, die aber auch ausgeführt werden können. Doch sind sie allesamt Voraussetzungen, die in nicht unerheblichem Maße beträchtliche Schwierigkeiten verursachen, die auch nicht mit plakativen Maximalforderungen oder anklagenden Schuldzuweisungen beseitigt werden können. Im übrigen wäre es sicher hilfreich, das ganze Kapitel des Synodenbeschlusses der Würzburger Synode mit dem Titel „Situationsanalyse" nachzulesen.[3]

1.2. Globale Schwierigkeiten des Religionsunterrichts

Was damit gemeint ist, kann vor einer näheren Darstellung zunächst einmal mit der heute gängigen Formel zusammengefaßt werden: Wir leben in einer nachchristlichen Zeit, die ihr ganz besonderes Gepräge hat, mit dem sich Christen nicht abfinden können,

---

[2] A. a. O., 124.
[3] A. a. O., 123—131.

mit dem sie sich aber auseinandersetzen müssen und dessen Einflüsse allüberall zu spüren sind, nicht zuletzt auch auf dem Sektor der Glaubensverkündigung, den wir mit Religionsunterricht bezeichnen. Im einzelnen scheinen besonders vier Entwicklungen ihre Auswirkungen auch auf diesen Religionsunterricht erschwerend auszuüben, obwohl sie — durch die Auseinandersetzung mit ihnen — auch positive Ausstrahlungen haben. Diese vier Zeiterscheinungen heißen: Säkularisierung, Indifferentismus, Werteverfall und Schisma der Lebenswelten bzw. Segmentierung. Diese, das geistig-geistliche Umfeld prägenden Begriffe überschneiden sich vielfältig, bedingen sich gegenseitig und geben die geistige Atemluft ab, in der Religiosität und Christlichkeit leben sollen, wollen und müssen.

Mit *Säkularisierung* werden die tiefgreifenden Veränderungen umfaßt, welche das Verhältnis von Religion und Kirche bestimmen. Im einzelnen gibt es darüber umfangreiche Untersuchungen und die praktischen Auswirkungen sind im großen wie im kleinen alltäglich zu erfahren. Doch wird damit auch eine Zeiterscheinung angesprochen, die pauschal mit „Religiosität ohne Kirche" bezeichnet werden kann. Ebenso ist die Wirklichkeit der sogenannten „Auswahlchristen" oder der „Christen an den Lebenswenden" (Zulehner) angesprochen, und daß sich die Ausweitung der materialistischen und pluralistischen Gesellschaft mit Beliebigkeitscharakter immer stärker vollzieht. Gemeint ist gleichfalls eine Zeit, in der die Volkskirche mit ihrem christlichen Milieu vornehmlich nur noch in den Papieren der Finanzämter und der Einwohnerämter existiert. Der Horizont vieler Zeitgenossen erscheint verklebt, verkleistert und vermauert und von der „Sehnsucht nach dem ganz anderen" (Max Horkheimer) scheinen nur unbedeutende Restbestände vorhanden zu sein. Ausführlich hat sich mit diesem fortschreitenden Säkularisierungsprozeß auch das VI. Symposion der europäischen Bischöfe vom 7. bis 11. Oktober 1985 in Rom beschäftigt, mit 73 teilnehmenden Bischöfen aus 23 Ländern.[4] Man hat in Rom pauschal konstatiert, daß Ausmaß und Geschwindigkeit der gesellschaftlichen Veränderungen enorm sind und ebenso auch enorme Auswirkungen auf den christlichen Glauben und die Moralprinzipien sich feststellen lassen. Grundlage für entsprechende Aussagen war ein Dossier, erstellt aus durchgeführten Untersuchungen in Italien, Spanien, Frankreich und in den Ländern Nordosteuropas, angereichert wurden die Ergebnisse durch weitere Länderergebnisse. Zahlen sollen in diesem Zusammenhang unerwähnt bleiben, weil sie ohnehin immer wieder in wechselnder Zusammenstellung veröffentlicht werden. Kardinal Höffner spricht diesbezüglich von Säkularismus und meint, dieser setze innerweltliche Werte absolut, leugne Gott und suche ihn aus der Welt herauszudrängen, weil die Auffassung vorherrschend sei, daß sich die Welt „ganz aus sich selbst erklärt, ohne daß es eines Rückgriffs auf Gott bedürfe: Gott wird überflüssig, zu einem Störfaktor"[5].

Versteht man begrifflich „Säkularisierung" vorwiegend als Auffassung, so kann man *Indifferentismus* eher als Haltung, als Gleichgültigkeit, bezeichnen. Das Religiöse und das Christliche spielen keine oder nur eine sehr geringe prägende Rolle. Man lebt so, als ob es all diese Wahrheiten und Wirklichkeiten überhaupt nicht mehr gäbe. Die Luft ist geistlich-christlich ausgetrocknet oder dünn besiedelt. Selbst noch „Christentümelndes" (Zulehner) festzustellen, fällt manchmal schwer. Objektive Indikatoren einer gelebten Christlichkeit zeigen auf einen sehr niedrigen Pegelstand. Das oftmals zwingende

[4] Nach HerKorr 39 (1985) 502—504.
[5] Deutsche Tagespost Nr. 138 (1985).

christliche Milieu ist weithin einem zwingenden a-christlichen Milieu gewichen. Auch zum Erweis dieser Tatsächlichkeit ließen sich Zahlen neben Zahlen stellen.

In unmittelbarem Zusammenhang mit dem Indifferentismus und Säkularismus als Haltung und Auffassung steht der *Wertverfall.* Der Mensch lebt im verwirrenden Pluralismus einer permissiven (= alles oder fast alles erlaubenden) Gesellschaft, wovon fast kein Bereich des individuellen und sozialen Lebens ausgenommen wird. Die sogenannten Grundwerte sind vor allem praktisch auf ein Minimum zusammengeschrumpft. Man spricht von der normativen Kraft des Faktischen und dem Gesetz der Beliebigkeit. Und selbst wenn man noch allgemeine Gültigkeit anerkennt, reserviert man sich die persönliche Ausnahme. Im einzelnen ließen sich wieder ganze beweisende Zahlenketten aufführen. Doch geht es an dieser Stelle nicht darum, ein dunkles und erschreckendes Kolossalgemälde zu zeichnen, vielmehr geht es darum, auf Realitäten hinzuweisen, die förmlich dazu zwingen, umfassende Schwierigkeiten für den Religionsunterricht einzukalkulieren, weil ja die Schüler nicht auf einer Insel der Seligen leben und auch auf keiner solchen angesiedelt werden können.

Schisma der Lebenswelten oder *Segmentierung* meint, daß die Kirche nur ein Teil, ein Ausschnitt, eben ein Segment der Lebenswelt ist, neben vielen anderen Lebensweltausschnitten. Jede dieser Welten stellt ihre spezifischen Ansprüche und hat auch ihre jeweiligen Spezialisten. So sind Kirche und Glaubensleben zu *einem* Sektor des menschlichen Lebens geworden, mit einigen Lebensäußerungen wie: Sonntagsmesse, gewisse Gebetsgelegenheiten, einige Feste im Laufe des Kirchenjahres oder des privaten Lebens an den sogenannten „Lebenswenden" (Zulehner). Glaube und Kirche formen aber keinesfalls mehr das ganze Leben, und jeder Lebensbereich funktioniert nach eigenen Gesetzmäßigkeiten. Die Kirchenmitgliedschaft betrifft folgerichtig höchstens einen kleinen Teil des Lebens, und da ist sehr oft die Nutzen-Kosten-Relation bestimmend. Bei Schülern gibt es die Frage: „Was bringt mir das?" und „Was habe ich davon?" und die Feststellung: „Das bringt mir doch nichts!" Wenigstens die private Lebenswelt soll von vermeintlichen Zwängen und unstatthaften Forderungen freibleiben. Ins Persönliche gehende Forderungen werden deshalb als Übergriff empfunden. Die Segmentierung wird noch verschärft durch die Erfahrung, daß die kirchlich vermittelte und gewünschte Lebensart in den anderen Lebenswelten nicht gefragt ist und entweder Ablehnung oder schlichtweg Nichtbeachtung erfährt, wiederum mit vielen praktischen Folgerungen und Auswirkungen. Aufgrund dieser Tatsache ist die notwendig zu fordernde Umsetzung des Glaubens ins Leben nur sehr schwer vollziehbar, weil fast ein Anpassungszwang besteht unter dem Einfluß der manchmal direkt drohenden Frage: „Was hat das mit dem Glauben zu tun?" Die daraus entstehende Schwierigkeit für den Religionsunterricht läßt sich schnell kennzeichnen. Der Religionsunterricht nimmt die Schüler in eine Welt mit, in der sie weitgehend nicht zu Hause sind (vgl. „Stilbruch" im Synodenbeschluß). Emotionale Bindung und einsichtig gewordene Erkenntnisse tragen nicht lange — wenigstens in den meisten Fällen, wenn sie überhaupt aufgebaut werden können. Die Beschränkung auf einen schmalen Lebenssektor, dem immer weniger Bedeutung beigemessen wird, muß sich verständlicherweise auswirken und die christliche Lebensluft ausdünnen. Die indirekt auftretenden Schwierigkeiten für den Religionsunterricht sind auf die Dauer belastender und hinderlicher als greifbare und dann oftmals auf eingegrenzte Tatbestände beschränkte, deren es schließlich im regulären Ablauf des Unterrichts eine ganze Menge gibt. Ganz sicher lassen sich noch andere Schwierigkeiten benennen, doch scheinen die ausgeführten besonders gewichtig zu sein. Zudem lassen sich Schwierigkei-

ten und Chancen ohnehin nicht lupenrein auseinandernehmen, vielmehr ergeben sich unmittelbare, direkte Berührungspunkte.

2. Chancen des Religionsunterrichts heute

Christen sollten von Natur aus Optimisten sein; ja sie sind in gewissem Sinn direkt auf den Optimismus verpflichtet. Daher besteht bei aller nüchternen Sicht der Dinge kein Anlaß, die Flinte ins Korn zu werfen und der Resignation zu verfallen. Und die Gegebenheiten sind wahrlich auch nicht dazu angetan. Man kann auch untertreibend sagen: Man könnte durchaus resignieren, ist aber nicht dazu verpflichtet. Tatsächlich gibt es eine Reihe von Gegebenheiten, die bereits eine echte Chance darstellen oder auch auf dem besten Wege sind, eine zu werden. Auch in diesem Zusammenhang kann es nicht um Vollständigkeit gehen, sondern nur um einzelne Akzentsetzungen.

2.1. Realistische Ziele und Erwartungen

Gleichsam federführend für den Aufweis dieser Chance ist der Synodenbeschluß der Synode der deutschen Bistümer „Der Religionsunterricht in der Schule". Dieser ist keinesfalls ein einsamer Beschluß der obersten hierarchischen Spitze. Vielmehr bietet er ein breites Meinungsspektrum aller daran Beteiligten, die aus den verschiedensten kirchlich-verantwortlichen Bereichen kamen. Interessant ist das Abstimmungsergebnis über den Religionsunterricht in der Schule: Gesamtstimmen: 240. Ja-Stimmen: 223, Nein-Stimmen: 8, Enthaltungen: 9.
Dieser Synodenbeschluß benennt auch die Zielsetzungen des Religionsunterrichts, die eine weitgespannte Bandbreite ergeben; diese kann man mit *Zielspektrum* bezeichnen. Dadurch wird ein oftmals sehr belastender Leistungs- und Erfolgsdruck abgebaut, der bislang durch eine einlinig formulierte Zielsetzung gegeben war, mit etwa folgender Formulierung: Der Religionsunterricht soll den gläubigen Schüler in seinem Glauben festigen und vervollkommnen und ihn zu einem aktiven Mitglied der Kirche machen. Diese Zielsetzung führte in den sechziger Jahren der Münchner Albert Görres ad absurdum mit seiner Frage: Was bleibt von den über 1000 Stunden Religionsunterricht, die jeder bundesdeutsche Schüler normalerweise hat? Die Vorgabe, daß alle Schüler im Religionsunterricht gläubig sind und durch ihn eben noch gläubiger werden sollen, wurde revidiert durch die Grobeinteilung in „gläubige Schüler", „suchende oder im Glauben angefochtene Schüler" und „sich als ungläubig betrachtende Schüler". Klar ist, daß all diesen Schülern als sich entwickelnden jungen Menschen unmöglich die gleiche Zielsetzung „zugemutet" werden kann, ebensowenig aber auch den Religionslehrern, die so oder so erfolgreich sein sollen und wollen. Enttäuschung, Verbitterung und Resignation gab es genug. Dem Angebotscharakter entsprechend, der jedem Religionsunterricht innewohnen muß, da Glaube nie *gemacht* werden kann, wurden wesentlich vier Zielsetzungen formuliert.[6] Der Religionsunterricht

— weckt und reflektiert die Frage nach Gott, nach der Deutung der Welt, nach dem Sinn und Wert des Lebens und nach den Normen für das Handeln des Menschen und ermöglicht eine Antwort aus der Offenbarung und aus dem Glauben der Kirche;
— macht vertraut mit der Wirklichkeit des Glaubens und der Botschaft, die ihm zugrunde liegt, und hilft, den Glauben denkend zu verantworten;

---

[6] Gemeinsame Synode, 139/40.

— befähigt zu persönlicher Entscheidung in Auseinandersetzung mit Konfessionen und Religionen, mit Weltanschauungen und Ideologien und fördert Verständnis und Toleranz gegenüber der Entscheidung anderer;
— motiviert zu religiösem Leben und zu verantwortlichem Handeln in Kirche und Gesellschaft.

Zu beachten ist, daß die Reihung keine unterrichtliche Reihenfolge festlegt und auch keine entsprechende Wertung vornimmt. Jede einzelne Zielformulierung im ganzen Wortlaut ernstgenommen, erlaubt keinesfalls Einseitigkeit in Richtung Sozialkunde und Religionenkunde. Die heute immer wieder erhobene Forderung nach früherer, gewohnter, schulisch-katechismusartiger theologischer Systematik läuft ins Nicht-Machbare. Manchmal sehr heftig ausgesprochene Fehlanzeigen an Hand von einzelnen theologischen Aussagen oder sogar Traktaten sollten sehr verantwortlich überlegt werden. Sehr hilfreich kann ein Wort von Bischof Karl Lehmann (Mainz) sein:[7]

„Es gibt meines Wissens wenig Überlegungen zu einem integrativen Gesamtkonzept religiöser Erziehung. Das hat zur Folge, daß man zuerst nach Sündenböcken und Alibis sucht. Dabei wird nach wie vor der Religionsunterricht als Hauptschuldiger hingestellt, ohne daß man einen Blick dafür hat, daß ein Religionsunterricht in der heutigen Schule ohne Unterstützung durch das Elternhaus und ohne Mitgetragenwerden durch die Gemeinde nicht gedeihen kann . . ., auch wenn er noch so gut gegeben wird. Wir müssen auf jeden Fall auch viel mehr Elternarbeit machen . . . Gegenwärtig ist aber vor allem an Eltern zwischen 30 und 40 Jahren schwer heranzukommen."

Nicht zuletzt kann und soll der Religionslehrer an Hand dieses Rahmens seinen Unterricht kritisch überprüfen und rechtfertigen. Er braucht Nachfragen nicht zu fürchten, darf sich aber auch nicht in eine selbstgestrickte Theologie verlieren. Aus ihr muß er sich eventuell durch die Vorgaben eines Erwachsenenkatechismus herausholen lassen, weil er immer im Dienst und Auftrag der Kirche steht.

Den realistischen Zielen entsprechen realistische Erwartungen, die in einem *Erwartungsspektrum* aufgelistet werden (Synodenbeschluß 2.6.5.)[8]. „Es ist ein Gewinn
— wenn die Schüler beim Verlassen der Schule Religion und Glaube zumindest nicht für überflüssig oder gar unsinnig halten;
— wenn sie Religion und Glaube als mögliche Bereicherung des Menschen, als mögliche Kraft für die Entfaltung seiner Persönlichkeit, als möglichen Antrieb für die Realisierung von Freiheit begreifen;
— wenn die Schüler Respekt vor den Überzeugungen anderer gewonnen haben;
— wenn sie fähig sind, in der Diasporasituation des Glaubens sich begründet und verantwortlich mit dem lebensanschaulichen Pluralismus auseinanderzusetzen und sich der Wahrheitsfrage zu stellen;
— wenn ihre Entscheidungsfähigkeit und Entscheidungswilligkeit so gefördert werden, daß sie imstande sind, ihre persönliche Glaubenseinstellung zu überprüfen, zu vertiefen oder zu revidieren und so eine gewissenhafte Glaubensentscheidung zu treffen;
— wenn die Schüler, je nach Möglichkeit, angestoßen von diesem Unterricht, zu einer engagierten Begegnung mit der Wirklichkeit des Glaubens, einschließlich der konkreten Kirche, bereit und fähig sind."

---

[7] HerKorr 39 (1985) 522.
[8] Gemeinsame Synode, 142f.

Der Bogen der Erwartungen reicht von rudimentären Erfolgserwartungen bis zu Spitzenqualitäten. Wie das im einzelnen in der schulischen Wirklichkeit aussieht, das zeigen einige Aussagen von Mädchen und Jungen im achten und neunten Schuljahr:[9]

- Religionsunterricht ist für mich eine Stunde mit Gott, sie unterscheidet sich vom normalen Schulalltag;
- ich halte den Religionsunterricht für nicht sehr gut, aber ich finde, daß er in der Schule sein muß, damit wir über die religiöse Geschichte und über Jesus und die Welt etwas erfahren, ich finde auch, daß man mehr über die Religion früher erfahren sollte. Trotz Religionsunterricht weiß ich persönlich nicht, ob ich an Jesus und Gott glauben soll und ob es Jesus überhaupt gegeben hat;
- manchmal sieht es so aus, als ob wir nur über uns reden, aber dann merke ich plötzlich, daß Gott etwas damit zu tun hat;
- Religion ist ein Anhaltspunkt, ich bekomme Hilfe, ich weiß, wo ich hingehöre;
- ich kann im Religionsunterricht sagen, was ich fühle, in anderen Stunden habe ich Bedenken;
- früher dachte ich, daß Gott nur dazu da ist, damit man keine schlimmen Dinge tut, im Religionsunterricht habe ich erfahren, wie Gott wirklich ist;
- also vom Religionsunterricht halte ich schon etwas, man behandelt sehr gute Themen. Ich glaube an Gott und an Christus, wenn ich auch nicht verstehe, warum, wenn es Gott gibt, solche Unfälle und Katastrophen passieren und es auch viele hungernde Menschen gibt. Nur, an die Kirche kann ich nicht glauben;
- Gott wird für mich immer wichtiger, früher war mir das egal. Deshalb will ich viel über Gott wissen. Deshalb Religionsunterricht;
- ich finde gut, daß man im Religionsunterricht etwas lernt, und obwohl es manchmal langweilig ist, notwendig finde ich es schon.

In diesen Schüleräußerungen kann man den ganzen Spannungsbogen des Erwartungsspektrums einmal ganz deutlich, einmal mehr verdeckt wiederfinden. Aber es läßt sich ersehen, daß da Chancen des Verkündigungsauftrages nicht völlig vertan werden, sondern als erfüllt und erfüllbar anzusehen sind.

2.2. Ermutigende Spiritualität

Diese Wirklichkeit ist nicht so sehr im Sinne einer Erfolgschance, sondern eher im Sinne einer Ermöglichungschance zu sehen und ist näherhin als Sendungsbewußtsein und optimistische Dienstbereitschaft zu erfassen. Der verstorbene Professor Adolf Exeler hat vom „Religionslehrer als Zeuge"[10] gesprochen. Die deutschen Bischöfe haben Wichtiges in „Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers"[11] gesagt. Solche und ähnliche Momente zu betonen und als erfolgermöglichende Chancen zu betrachten, ist nicht Ideologisierung, wohl aber theologisch-spirituelles Weggeleit.

Das *Sendungsbewußtsein* ist wesentlich getragen von dem biblisch begründeten, verpflichtenden Verkündigungsauftrag. Dieser beachtet einerseits die Freiheit des Angesprochenen in seinen Entscheidungen und bringt andererseits die Verpflichtung des Ansprechenden, die Verpflichtung durch die Kirche zum Ausdruck. Ganz trivial ausgedrückt: diese Verpflichtung darf nie zum Hobby degradiert werden, mit all seinen negativen und durchaus auch positiven Ausprägungen, sie bedarf aber immer der spirituellen Verinnerlichung in Meditation, Reflexion und Gebet. *Mit reinem Jobdenken kann solche verantwortungsvolle Sendung auf Dauer nicht durchgehalten werden.* Tragend sind aber sehr wohl das Maßnehmen am Wort und Beispiel Jesu Christi, das Maßnehmen am Propheten- und Apostelwort, am Propheten- und Apostelschicksal. Es geht um die unerschütterliche Auftragsgewißheit, die zum Aussagen und Künden drängt und geprägt ist vom Apostelwort: „Weh' mir, wenn ich nicht davon redete."

---

[9] Aus: Unterwegs (Mitgliederzeitschrift des deutschen Katechetenvereins), 4. Quartal 1985.

[10] *A. Exeler*, Der Religionslehrer als Zeuge, in: Katechetische Blätter 106 (1981) 3—14.

[11] Die deutschen Bischöfe. Kommission für Erziehung und Schule, H. 3: Zum Berufsbild und Selbstverständnis des Religionslehrers, Bonn 1983.

Optimistische Dienstbereitschaft heißt Umsetzung des Sendungsbewußtseins in die alltägliche Verwirklichung, die ganz gewiß einen langen Atem bei der Erfüllung erfordert und umfangreiche Kenntnis aller Möglichkeiten und Notwendigkeiten bezüglich Inhalt und Methode. Die Dienstbereitschaft wird nur in relativ geringem Ausmaße belohnt, daher muß sie Erfolglosigkeit auszuhalten bereit sein, ohne den unbändigen, hoffenden Optimismus des biblischen Sämanns zu verlieren; das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat muß im Hinterkopf bleiben. Man kann natürlich auch ganz alltäglich sagen: kontinuierliche Vorbereitung und gekonnte Durchführung sind unerläßlich.

2.3. Wachsende Zusammenarbeit aller

Den umfassend-bedrohlichen Gegebenheiten, die fast unüberwindlich erscheinende Schwierigkeiten auftürmen, stehen mehr und mehr das Wort und die Tat von der notwendigen Zusammenarbeit aller Glaubenden bei der „Weitergabe des Glaubens an die kommende Generation" (Motto der Diözesansynode Rottenburg 1985/86) gegenüber. Der Religionslehrer ist nicht mehr der Alleinverantwortliche, auf dem alle Last ruht, und er braucht sich auch nicht als solcher zu fühlen. Gelassenheit ist durchaus am Platz. Das Wissen um die gemeinsam zu tragende Verantwortung ist gewiß im Wachsen, wenn sie auch in der praktischen Wirklichkeit noch manchmal ein sehr schwaches Pflänzchen ist, was sich beispielsweise leicht am schwachen positiven Interesse für den Religionsunterricht nachweisen läßt. Aber jedenfalls ist die unabdingbare Notwendigkeit einer konzertierten oder auch konzentrierten Aktion anerkannt und in vielfältigen kirchenamtlichen Verlautbarungen und sonstigen Aktionsprogrammen ausgesprochen.
Vielleicht sollte, und das ist zum Abschluß gesagt, das Motiv für das Aushalten der Schwierigkeiten des Religionsunterrichts heute und das Ausnützen der gegebenen Chancen das Jesus-Wort sein: „Und wenn ihr alles getan habt, was euch aufgetragen wurde, dann müßt ihr immer noch sagen: wir sind unnütze Knechte."

Benützte und weiterführende Literatur:

Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschlüsse der Vollversammlung, Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976⁴.
A. Exeler, Katechese in unserer Zeit: Themen und Ergebnisse der 4. Bischofssynode, München 1979.
Ders., Religiöse Erziehung als Hilfe zur Menschwerdung, München u. a. 1982.
G. Biemer u. *A. Biesinger* (Hg.), Theologie im Religionsunterricht, München 1976.
J. Hofmeier, Kleine Fachdidaktik Katholische Religion, München 1983.
F. Weidmann (Hg.), Didaktik des Religionsunterrichts, Donauwörth 1979.
W. Nastainczyk, Religion unterrichten, Aufgaben und Möglichkeiten neu gesehen, Freiburg 1978.
10 Jahre Synode — eine kritische Würdigung, in: Katechetische Blätter 109 (1984) 326—334.
Im Mittelpunkt steht der Mensch, in: Katechetische Blätter 109 (1984) 335—347.

FRANZ ECKER

Religionsunterricht an Gymnasien

Hintergründe — Realität — Orientierungen

Obwohl die Studie von der Situation in Oberösterreich ausgeht, ist sie wegen der Parallelität der Erscheinungen von allgemeinem Interesse. Der Autor schildert nicht nur die Problematik, die sich aufgrund heute vielfach mangelnder Kirchlichkeit und Gläubigkeit ergibt, er ermuntert zugleich, die Chancen des Religionsunterrichtes als einer oft letzten Möglichkeit der Glaubensvermittlung zu nützen. (Redaktion)

Bei einer Unterrichtsreihe über die Kirche in der 7. Klasse Realgymnasium sagt Wolfgang P. frei heraus: „Ich kann dazu nichts äußern. Mich stört nichts und mir gefällt auch nichts an der Kirche. Ich gehe ja nie in die Kirche." Diese Stellungnahme war nicht provozierend gemeint; sie zeigt sehr treffend das *Typische* der religiösen Einstellung sehr vieler Schüler der Oberstufe an Gymnasien.[1] Kirche und Religion fallen für zunehmend mehr Schüler einfach auseinander. Es gibt kaum kirchlich-religiöse Themen, die Schüler spontan zur Stellungnahme reizen. Konnte man vor gut zehn Jahren mit Sicherheit bei Stichworten wie Beichte, Kindertaufe, Sonntagsmesse u. a. mit heftigen und engagierten Schülerdiskussionen rechnen, blickt man heute bei solchen Themen in gelangweilte Gesichter und erhält bestenfalls ein paar abfällige Bemerkungen. Schüler, die sich mit solchen Inhalten wirklich ernst auseinandersetzen wollen, schweigen dazu lieber aus Angst, von ihren Mitschülern belächelt zu werden. Dazu kommt noch, daß sich dieses Desinteresse nicht nur auf kirchliche Themen beschränkt, sondern sich weithin auch auf christliche Glaubensinhalte ganz allgemein bezieht. Die *Plausibilität* des Christlichen überhaupt scheint bei vielen im Schwinden zu sein. Man sieht gar nicht ein, warum es für das Gelingen des Lebens und des Zusammenlebens nötig sein soll, sich an christlichen Glaubensaussagen und -grundsätzen zu orientieren, wie dies früheren Zeiten angemessen war.

Bei der religionspädagogischen Jahrestagung des Deutschen Katecheten-Vereins, die vom 23. bis 27. September 1985 in Brixen stattfand, waren über 100 Religionspädagogen aus der BRD und der DDR, der Schweiz, aus Österreich und einigen anderen Ländern aufgrund ihrer persönlichen schmerzlichen Erfahrungen einhellig der Meinung: „Das Interesse an den letzten Fragen nimmt spürbar ab. Der christliche Glaube wird kaum mehr offen bekämpft, stößt aber umso mehr auf Gleichgültigkeit und Unverständnis. Ein lautloser Exodus aus den Kirchen ist in vollem Gang. Die Anzahl der Schüler, die sich für unsere Botschaft interessieren, wird kleiner."[2] Statistische Erhebungen und Schülerbefragungen weisen in die gleiche Richtung und erhärten den Befund, daß heute die religiöse Indifferenz schon weit verbreitet ist.

---

[1] Die folgenden Überlegungen beziehen sich hauptsächlich auf die Situation des Religionsunterrichtes in der Oberstufe der Gymnasien. In der Unterstufe sind zwar die Probleme ähnlich gelagert, sie treten aber noch nicht so klar in Erscheinung. Besonders in den 1. und 2. Klassen lassen sich die Schüler auch für religiöse Inhalte noch leichter ansprechen, ja begeistern, wenn der Unterricht nur schülerzentriert und methodisch abwechslungsreich gestaltet wird.

[2] *W. Trutwin*, Nicht indifferent gegen Indifferenz, in: „unterwegs", Mitteilungsblatt des Deutschen Katecheten-Vereins e. V., München 1985, Nr. 4, 1.

1. Schülerbefragungen

Im Auftrag des Religionspädagogischen Institutes der Diözese Linz[3] wurde im Frühjahr 1982 eine Befragung zum Religionsunterricht in Oberstufenklassen aller Gymnasien in Oberösterreich durchgeführt. Dabei wurden rund 20 Prozent der katholischen Schüler, die am Religionsunterricht teilnehmen, erfaßt. Ziel der Befragung war, herauszufinden, was den Schülern im Religionsunterricht wichtig ist und inwieweit diese Vorstellungen auch in der Unterrichtspraxis erfüllt werden.

Für fast alle befragten Schüler ist die Möglichkeit zur *freien Meinungsäußerung* die wichtigste Rahmenbedingung (97,4 %) und die Frage nach dem *Sinn des Lebens* der wichtigste Inhalt des Religionsunterrichtes (87 %).

Zu den besonders wichtigen Inhalten zählen dann alle Fragen, die mit der *Identitätsfindung* des Jugendlichen zusammenhängen, wie „Verbesserung der Klassengemeinschaft" (82 %), „Hilfen zur Konfliktbewältigung" (80,5 %), „Kritische Auseinandersetzung mit verschiedenen Weltanschauungen" (79,4 %), „Mich und meine Mitschüler besser kennenlernen" (79,2 %) und „Eingehen auf persönliche Probleme" (78 %).

Erst dann rangieren beim Großteil der Befragten die namentlich genannten *religiös-christlichen Inhalte* des Religionsunterrichtes. An der Spitze steht dabei klar „Die Frage nach Gott" (für 78,9 % wichtig bzw. sehr wichtig). Die anderen genannten christlichen Themen werden ihrer Wichtigkeit nach von den Schülern in folgender Reihung gesehen: „Information über das Christentum" (65,5 %), „Jesus in seiner Bedeutung für mein Leben entdecken" (61,4 %), „Führung zum Glauben" (50,2 %), „Bedeutung der Sakramente" (44,4 %), „Bedeutung und Sinn des kirchlichen Gemeindelebens" (40,4 %), „Bibelarbeit" (36,2 %), „Kirchengeschichte" (23,7 %) und „Gebet im Unterricht" (22,6 %).

Während für die Mehrzahl der befragten Schüler (ca. 61 %) die Rahmenbedingungen der freien Meinungsäußerung im erlebten Religionsunterricht erfüllt wird und auch fast alle Inhalte, die dem Namen nach als religiös erkennbar sind (Frage nach Gott — 60 %, Gebet — 58 %, Führung zum Glauben — 57 %, Sakramente — 52 %, Christentum — 51 % und kirchliches Gemeindeleben — 50 %), für die meisten Schüler hinreichend behandelt werden, werden für die Mehrzahl der Schüler die Inhalte, die ihnen besonders wichtig sind, zu wenig im konkreten Religionsunterricht berücksichtigt (Verbesserung der Klassengemeinschaft — 63 %, „viel zu wenig bzw. eher zu wenig"; verschiedene Weltanschauungen — 61 %; Eingehen auf persönliche Probleme — 60 %; Hilfen zur Konfliktbewältigung — 59 %; soziale und politische Fragen — 57 %; mich und meine Mitschüler besser kennenlernen — 56 %; die Sinnfrage — 51 %).

Dabei ist noch festzustellen, daß bei den religiös-christlichen Themen, die in den Augen der Befragten eine hohe Berücksichtigung im Religionsunterricht erreichen, die relativ meisten Schüler (12 bis 24 %) meinen, daß diese Inhalte zuviel behandelt werden (Frage nach Gott — 12 %, Führung zum Glauben — 14 %, Bedeutung der Sakramente — 15 %, Bedeutung des kirchlichen Gemeindelebens — 17 %, Information über das Christentum — 21 % und Verwendung des Religionsbuches — 24 %).

Die Wertschätzung religiös-christlicher Inhalte ist an öffentlichen Schulen bis zu 23 % geringer als an Privatschulen; sie ist ebenfalls etwas geringer an großstädtischen Schulorten als an Schulorten mit einem ländlichen Einzugsgebiet; unter den verschiedenen Schultypen ist sie bei den Oberstufenrealgymnasien am geringsten.

---

[3] *F. Ecker/R. Kern*, Schülerbefragung zum RU an AHS und BHS, RPI Linz 1982.

Bei aller Relativität statistischer Aussagen zeigen die erhobenen Daten doch deutlich, daß die Mehrzahl der Oberstufenschüler an oberösterreichischen Gymnasien kirchlich-christliche Antworten auf ihre Lebens- und Sinnfragen, die sie sehr wohl bewegen, nicht mehr verstehen oder als Lebenshilfe erfahren können.
Die in Oberösterreich durchgeführte Erhebung zeigte gleichzeitig, daß sich Schüler an Berufsbildenden Höheren Schulen in ihrer Grundeinstellung kaum von Schülern an Gymnasien unterscheiden. Ähnliche Ergebnisse erbrachten Umfragen über den Religionsunterricht am Institut Sacré Coeur in Wien 1982 und an berufsbildenden Schularten in der Diözese Stuttgart/Rottenburg 1983.[4] Dabei zollen auch diese Schüler ihren Religionslehrern in der großen Mehrheit Anerkennung. Schlechtpunkte für den Lehrer gibt es dann, wenn er engstirnig-katholisch unbeirrt seinen Stoff durchgeht, so wichtig er auch theologisch eingestuft werden mag. Alle Lehrer der befragten Klassen sind der übereinstimmenden Meinung: Über Gott kann man meist erst in zweiter Linie sprechen, was freilich bei den „gläubigen" Schülern zu Enttäuschungen führt; das Gros der Schüler ist ansprechbar auf Lebensfragen und zeigt klares Desinteresse an ausdrücklich religiös-kirchlichen Themen. Eine Religionslehrerin hat das Zurechtkommen mit ihren Schülern wörtlich so beschrieben: „Das ist ein deutliches Kennzeichen meiner Schüler — einerseits die Mehrheit: bloß keine Bibel, keine Kirche, nicht von Gott reden, andererseits die Minderheit, die sehr gerne Bibelarbeit betreiben würde und über Glaubensprobleme sprechen würde. Da ist es schwer, einen Kompromiß zu finden!"[5]
Auffallend decken sich die drei Hauptwünsche der Schüler an den Religionsunterricht mit den Grundsehnsüchten der Erwachsenen. P. M. Zulehner wollte mit einer Untersuchung in Österreich (1980)[6] erfahren, was den Leuten „heilig" und „unantastbar" ist. Dabei kamen folgende drei „Heiligtümer" als vermutlich unentbehrliche Grundhoffnungen ans Licht: 1. Einmaligkeit und Individualität, 2. Beweglichkeit und Freiheit und 3. Wunsch nach Beheimatung und Dazugehören. Nicht unschwer lassen sich aus der oberösterreichischen Schülerbefragung die drei Hauptforderungen an den Religionsunterricht den drei „Heiligtümern" der Österreicher zuordnen: Freie Meinungsäußerung = Freiheit; Sinn des Lebens = Beheimatung; Identitätssuche = Individualität.
Sind nicht diese drei Grundanliegen als religiöse Sehnsüchte zu deuten und zu verstehen? Der gläubige Christ wird das auch heute — wie immer schon — ganz spontan so sehen. Die Linzer Schülerbefragung hat aber bei genaueren Analysen erbracht, daß die Mehrzahl der Jugendlichen z. B. die Sinnfrage nicht bewußt im Zusammenhang mit der Gottesfrage oder anderen religiösen Inhalten sieht. Warum fällt es zurzeit so vielen Schülern, ja auch Erwachsenen, so schwer, ihr persönliches Leben und ihre Erfahrungen mit der Umwelt religiös-christlich deuten zu können?

2. Gesellschaftliche Differenzierung

Ein richtiges Verständnis dieser Entwicklung ist für einen Religionspädagogen von nicht geringer Bedeutung. Erst das „Durch-schauen" von Zusammenhängen und das „Anerkennen" von Gegebenheiten entlasten von aufkommenden Ängsten und von niederdrückenden Resignationsgefühlen und ermöglichen gezieltere Gegenmaßnahmen.

---

[4] Vgl. *G. Birk*, Jugend und Religion — Versuch einer Analyse, in: CpB 97 (1984) 436—447.
[5] Ebd. 437.
[6] Vgl. *P. M. Zulehner*, „Leutereligion". Eine neue Gestalt des Christentums auf dem Weg durch die 80er Jahre?, Wien—Freiburg—Basel 1982, 9—11.

Bislang hat man die „Säkularisierung", die zunehmende Hinwendung zur Welt für die Entfremdung der Menschen von Gott und Kirche hauptverantwortlich gemacht. Als ihre augenscheinlichen Folgen nannte man Materialismus, die Konsum-Mentalität, die innerweltliche Fortschritts- und Wissenschaftsgläubigkeit. Dieses Säkularisierungsmodell ist im Grunde dualistisch: entweder Gott oder die Welt. Je nachdem verteufelt man dann leicht die Menschen, die sich von Gott abwenden, oder man macht die Kirche mit ihren Amtsträgern, die veralteten Seelsorgsmethoden, das Konzil und die modernen Theologen oder das mangelnde Engagement der Gläubigen für die zunehmende religiöse Entfremdung verantwortlich. So berechtigt solche Kritik im einzelnen auch sein mag, neuere soziologische Untersuchungen zeigen, daß die Zusammenhänge komplexer und anders zu sehen sind, daß sich selbst eine perfekte Kirche diesen gesellschaftlichen Entwicklungen mit ihren vielfältigen Auswirkungen nicht entziehen könnte.
Die Soziologie nennt das beobachtete Phänomen gesellschaftliche *Differenzierung* oder auch *Segmentierung*. Damit ist gemeint: Wir haben es heute mit einer differenzierten und spezialisierten Gesellschaft zu tun. Auch die Deckungsgleichheit von bürgerlichem und christlichem Leben ist in den letzten Jahren zunehmend auseinandergebrochen. Jeder gehört zu mehreren Lebenswelten, zur Welt der Arbeit und der Wirtschaft, der Politik, der Erziehung, des Sozialwesens, der Freizeit usw. Auch die Kirche mit ihrem Glaubensangebot ist nur eine dieser Lebenswelten. Sie ist zu einem Sektor unseres Lebens geworden und tritt in Erscheinung bei einigen Festen des Kirchenjahres oder auch des privaten Lebens, wie Taufe, Erstkommunion, Hochzeit und Begräbnis, vielleicht auch noch am Sonntag und bei gewissen Gebetszeiten in der Familie.
Kirche und Glaubensleben sind damit eingepaßt in die übrigen Lebensbereiche und stoßen darum auch auf wenig Widerstand; sie beeinflussen aber keineswegs mehr das gesamte Leben. Jeder Bereich funktioniert nach seiner eigenen Gesetzmäßigkeit, hat seine Spielregeln, Denkformen und Wertvorstellungen. Aber alle diese Lebenswelten werden als getrennte Welten erlebt. Der Soziologe P. L. Berger gab deshalb einem seiner Bücher zu dieser sozialen Situation den Titel „Der Zwang zur Häresie".[7] Häresie wird hier verstanden als „Auswahl". Während der Mensch früher in einer gesellschaftlich geschlossenen Welt eingebettet war, in der weitgehend die Standorte vorgegeben und die Lebenswege vorgezeichnet waren, ist der Mensch heute einer Fülle von Wahlmöglichkeiten ausgesetzt. So lockt auch der Religionsunterricht die Schüler in eine Welt, in der sie meist nicht mehr zu Hause sind. Denn die früheren, vielgestaltigen Vermittlungsformen des Glaubens einer noch weithin geschlossenen, zumindest äußerlich geformten Lebenswelt hat sich heute fast gänzlich aufgelöst. Vor allem zwei Formen der Glaubensvermittlung sind gegenwärtig verkümmert: das ganz alltägliche Erfahren des christlich geprägten Lebens in der Familie und das Erleben der christlichen Glaubenspraxis im Mitleben mit der kirchlichen Gemeinde. Für die meisten Schüler ist nur mehr die dritte, rechtlich abgesicherte Vermittlungsform übrig geblieben: der Religionsunterricht. Er muß weithin die gesamte Glaubensüberlieferung leisten. Daß er dabei stark überfordert wird, ist unschwer einzusehen. So erklärt sich zwanglos das auffallende und von vielen bemängelte Defizit an Glaubenswissen und an Glaubenspraxis trotz so vieler Religionsstunden. Der Glaube bleibt eben stets auf soziale Stützung in der Umwelt angewiesen, und gerade die fällt immer mehr aus.

[7] *P. L. Berger*, Der Zwang zur Häresie, Frankfurt 1980.

a) Folgen der Differenzierung der Lebenswelten

Zunächst schafft die Differenzierung für jeden einzelnen mehr Freiheit, mehr Auswahlmöglichkeit. Sie festigt so den überall festzustellenden Pluralismus: Es gibt kein einheitliches Wertsystem mehr, keine Instanz, nach der sich jeder zu richten hat. Diese neugewonnene Freiheit ist aber zugleich für viele eine Überforderung, die offensichtlich zu *Beziehungsstörungen*[8] führt. Drei Lebensstörungen lassen sich feststellen:

— *Gestörte Beziehung zu sich selbst*

Der einzelne muß — je nach Bereich — immer wieder in eine andere Rolle schlüpfen und weiß zuguterletzt nicht mehr, wer er eigentlich zuinnerst ist. Solange er mit den anderen im jeweiligen Bereich gut mitspielt, scheint alles zu klappen, aber wehe er fällt aus seiner ihm zugedachten Rolle heraus: Wer gibt ihm dann noch Ansehen und Halt, wo es doch keine übergeordnete Instanz mehr für ihn gibt? Beim Jugendlichen verschärft sich dadurch die ohnedies altersbedingte Identitätskrise.

— *Gestörte Beziehung zu anderen*

Wir leben nicht mehr selbstverständlich in herzlichen Beziehungen miteinander. Die Kommunikationsmöglichkeiten unter den Menschen werden zwar immer dichter durch moderne Verkehrsmöglichkeiten und Kommunikationsmittel, aber innige Beziehungen scheinen dabei immer weniger gepflegt zu werden.

— *Gestörte Beziehung zu unserer Umwelt*

Zunehmend wird diese Störung gerade heute den Menschen bewußt angesichts des Waldsterbens und sonstiger Umweltbelastungen, der hemmungslosen Ausbeutung der natürlichen Ressourcen und des drohenden atomaren Holokausts. Verängstigt und besorgt fragen immer mehr, wie lange diese Erde noch eine Lebenswelt für alle sein kann. Unsere Schüler an den Gymnasien sind als Kinder ihrer Zeit in nicht geringem Maße belastet durch diese Beziehungsstörungen, und zwar auch durch die dritte. Die Jugendlichen sind zwar im großen und ganzen sensibilisiert gegenüber Umweltbelastungen und offen für Umweltfragen. Das heißt aber für viele noch lange nicht, daß sie konkret den ihnen alltäglich möglichen Beitrag leisten, indem sie z. B. schonend mit Schuleinrichtungen umgehen oder indem sie sich selbst im persönlichen Bereich einschränken zugunsten der Umwelt.

Daß sich Schüler in den Oberstufenklassen der Gymnasien immer leichter vom Religionsunterricht abmelden, findet auch seinen Grund in einer falsch verstandenen Wahlmöglichkeit, wie sie aber die gesellschaftliche Differenzierung nahelegt. Im Gespräch mit Schülern, die sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben, zeigt sich sehr rasch, wo ihre Beweggründe dafür vorrangig zu suchen sind: um eine Schulstunde weniger; wegen eines besseren Stundenplans; weil sie mit dem entsprechenden Religionslehrer nicht zurechtkommen; oder auch nur, weil sie da im sonst starren Schulsystem ihre freie Wahlmöglichkeit ausspielen können; oder weil sich ein Freund eben auch abmeldet; schließlich stört viele Eltern eine Abmeldung ihrer Kinder vom Religionsunterricht eben auch nicht mehr. Das eigentliche Anliegen, das hinter der Abmeldungsmöglichkeit steht, nämlich sich aus Gewissensgründen abmelden zu können, spielt gewöhnlich kaum eine Rolle.[9]

---

[8] Vgl. *H. Schmitt*, Zur Situation der Glaubensweitergabe, in: KatBl 110 (1985) 575—581.

[9] Vgl. *A. Biesinger*, Religionsunterricht — realisierbare Perspektive, in: Der Religionsunterricht in der österreichischen Schule. Standort und Ausblick, Salzburger Katechetische Schriften, Salzburg 1984, 58; *C. Moretto*, Die religiöse Ansprechbarkeit von Schülern der 9. Schulstufe, in: CpB 99 (1986) 49f.

b) Das neue religiöse Bewußtsein

In kirchlichen Kreisen verweist man heute gerne — oft vielleicht auch nur, um sich selber wieder Mut zu machen — auf eine neue religiöse Bewegung, die die Jugend erfaßt hat. Man führt soziologische Untersuchungen an, die zeigen, daß das religiöse Interesse der Menschen bei uns nicht abnimmt, sondern eher im Steigen begriffen ist.[10] Man verweist auf die vielen Jugendlichen, die nach Taizé oder nach Assisi pilgern, oder man weiß von gut besuchten Pfingsttreffen und Jugendvespern. Erwähnt werden schließlich noch die vielen jungen Leute, die zur Zeit Theologie studieren.

Dazu zwei kritische Anmerkungen:

1. Diese Jugendlichen gibt es natürlich, und sie sind auch — zur Freude der Religionslehrer — in unseren Schulklassen anzutreffen, aber ihre Anzahl ist beschränkt.

D. J. Piveteau schätzt sie für Frankreich nach Aussagen von Umfragen auf maximal 15 Prozent und meint, daß diese Quote keinesfalls im Steigen begriffen ist. Er findet es daher „deplaciert, in dieser Hinsicht von einer neuen Blüte zu sprechen. Seit mindestens 30 Jahren spricht man zwar von einer neuen Blüte innerhalb der Kirche, sei es nun in liturgischer, pastoraler oder biblischer Hinsicht, aber der Glaube im Geiste und in den Herzen unserer Zeitgenossen nimmt unerbittlich ab".[11] Bei einem Blick auf die österreichische Situation wird der Religionslehrer am Gymnasium dieser Feststellung — gerade aufgrund seiner alltäglichen Erfahrungen — zustimmen müssen, wenn man auch über Prozentzahlen geteilter Meinung sein kann.

2. Die Jugendlichen mit ihrem weithin unreflektierten religiösen Bewußtsein engagieren sich eher in neuen Heilsbewegungen als in der Kirche.

Es sind vor allem drei große Bewegungen, die die vorhin genannten Beziehungsstörungen zunächst wahrgenommen und gespürt haben. Sie bieten nun ihren je eigenen Weg der Heilung an:

— Seit Jahrzehnten gibt es eine *„psychologische" Bewegung*, die die Beziehung des Menschen zu sich selbst heilen will, z. B. durch Psychoanalyse oder durch irgendeine andere der vielen möglichen Therapien. Das Geschäft der diversen Therapeuten floriert auch in unserem Lande trotz oft überhöhter Preise.

— Eine zweite Bewegung, die *Friedensbewegung*, bemüht sich in all ihren Gruppierungen, die sich sehr wohl in ihren Wegen unterscheiden, um eine neue Gestaltung der Beziehungen der Menschen untereinander, im privaten, im nationalen wie im internationalen Bereich.

— Schließlich ist noch die *Ökologiebewegung* zu nennen, die die Beziehungsstörungen zu unserer Umwelt heilen möchte. Auch da sind sich die Anhänger einig in der Analyse, aber unterschiedlicher Meinung in den Lösungswegen.

Neben diesen drei „Heilsbewegungen" fallen noch *alternative Rückzugsbewegungen* innerhalb und außerhalb der Kirche auf. Diese versuchen im privaten Bereich die differenzierten Lebenwelten wieder zur Deckungsgleichheit zu bringen. Dazu zählen die Jugendsekten, aber auch sogenannte „Kuschelgruppen" in den Gemeinden.[12]

3. Religionspädagogische Entwicklungen

Besonders im schulischen Religionsunterricht hat man sehr früh diesen gesellschaftli-

---

[10] Vgl. *P. M. Zulehner*, „Leutereligion", a.a.O. 57f.
[11] *D. J. Piveteau*, Jugend, Atheismus und Katechese, in: CpB 97 (1984) 429.
[12] Vgl. *K. H. Schmitt*, a.a.O. 579f.

chen Differenzierungsprozeß und somit das Auseinanderklaffen der „religiösen Welt" mit den vielen „anderen Welten" zu spüren bekommen. Daher wurde schon bald begonnen, Gegenstrategien zu diesem Trend zu entwickeln.

a) Neue Konzepte und Methodenvielfalt

Bis zum Konzil gab es in der katholischen Kirche weltweit eine relativ einheitliche Auffassung über Ziel, Wesen und Aufgabe des Religionsunterrichtes. Dies änderte sich um die Mitte der sechziger Jahre schlagartig. Eine Reihe neuer *Konzepte* forderte einen noch nie dagewesenen Wandel des schulischen Religionsunterrichtes. Das Konzept eines nur informativen, religionskundlichen Religionsunterrichtes trat neben den verkündenden Religionsunterricht, weil man meinte, so der öffentlichen Schule und den religiös distanzierten Schülern eher gerecht werden zu können. Der betont bibelorientierte Unterricht fand Konkurrenz im problemorientierten oder im emanzipatorischen oder im therapeutischen Unterricht. Dann forderte man unter dem Einfluß der Theologie der Befreiung einen politischen, gesellschaftkritischen, gesellschaftsverändernden Religionsunterricht. Nicht selten meinten die Verfechter eines neuen Konzepts, *die* Lösung für die schulische Katechese gefunden zu haben. Da jedoch ein durchschlagender Erfolg immer wieder ausblieb und rasch neue Konzepte auftauchten, wurde das jeweils vertretene Anliegen meist schnell auf das ihm zukommende Maß reduziert.[13]
Diese verschiedenen neuen Konzepte entwickelten eine Vielzahl neuer Arbeitsweisen, Unterrichtsmethoden und Medieneinsatzmöglichkeiten, die in einer Flut von Unterrichtsmodellen und Arbeitsbüchern den Religionslehrern angeboten werden. Diese *Methodenvielfalt* hat sicher viel zur Verbesserung des Religionsunterrichtes beigetragen. Der Unterricht wurde abwechslungsreicher, anschaulicher, lebendiger und so für die Schüler ansprechender und interessanter gestaltet. Das hat auch dazu geführt, daß die Religionslehrer an Gymnasien ihren Kollegen methodisch eine Zeitlang voraus waren. Für den einzelnen Religionslehrer ergeben sich dadurch aber auch nicht geringe Probleme. Er fühlt sich unter dem ständigen Druck, den Schülern Neues, Abwechslungsreiches bieten zu müssen, um ihre Aufmerksamkeit zu haben. Es häufen sich die Materialien, Vorlesebücher, Textsammlungen, Karikaturen, Medien usw. im Verkaufsangebot und in den eigenen Schränken und Regalen. Man hat dann oft seine liebe Not auf der Suche nach dem Richtigen. Zudem besteht die Gefahr, daß sowohl vom Lehrer wie von den Schülern Quantität (ein Vielerlei) für Qualität (Tiefgang und Betroffenheit) gehalten wird. Es führt dann nicht selten ein mit viel Aufwand gestalteter Unterricht zu einer nicht sofort erklärbaren Enttäuschung beim Lehrer wie bei den Schülern.
Die anthropologische Wende in der Theologie (P. Tillich, K. Rahner, E. Schillebeeckx) führte zur Betonung der *Erfahrung* und des persönlichen Erlebnisses für den Glauben. Seit den siebziger Jahren wird die religionspädagogische Diskussion von dieser Wende geprägt. Man sieht nun den Schüler, seine Erfahrungswelt und sein Anliegen gleich wichtig wie die Botschaft der Bibel und der Kirche. Das Allgemeine Katechetische Direktorium und das päpstliche Lehrschreiben „Catechesi tradendae" sprechen darum von einer doppelten Treue der Katechese: der Treue zu Gott und der Treue zum Menschen. Das Konzept, das sich aus diesem Ansatz entwickelt hat, wird mehrheitlich als *„Korrelationsdidaktik"* umrissen. Sie ist weithin bestimmend für alle religionspädagogischen Neuansätze der Gegenwart und hat einen breiten Konsens der Religionspädagogen und

[13] Vgl. *E. J. Korherr*, Katechese — Erbe und Auftrag, in: CpB 97 (1984) 165f.

der Religionslehrer gefunden. Korrelation ist die Umschreibung und der religionspädagogische Fachausdruck für die Wechselbeziehung von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung der Schüler, die im Lernprozeß des Religionsunterrichtes immer wieder angezielt werden soll. Danach soll der Religionsunterricht Leben aus dem Glauben deuten und Glauben angesichts des erfahrenen Lebens erschließen, er soll die innere Verbundenheit von Welterfahrung und Gotteserfahrung aufzeigen und bewußtmachen.[14]

b) Der neue Lehrplan

Mit dem Schuljahr 1983/84 ist in Österreich ein neuer Lehrplan für den Religionsunterricht an Gymnasien in Kraft getreten, der der Korrelationsdidaktik entspricht. Er wurde nach gründlichen Vorarbeiten von einem großen Mitarbeiterstab unter der federführenden Leitung von Prof. Edgar Josef Korherr, Graz, erstellt.[14a] Dabei ist gute Arbeit geleistet worden. Die starre theologische Systematik wurde zugunsten der Schülernähe aufgegeben. Die Bildungsziele berücksichtigen den christlich gläubigen, den religiös suchenden, aber auch den religiös verschlossenen Schüler und entsprechen daher mehr der realen Schulsituation. Die angegebenen Unterrichtsprinzipien im theologischen Bereich, im anthropologischen Bereich (Beobachtung der individuellen und sozialen Beziehungen, Schülergemäßheit, Lehrergemäßheit, Erfahrungsorientierung usw.) und im schulisch-didaktischen Bereich (Lebensnähe, Anschaulichkeit, Methodenvielfalt usw.) sind umfassend und lassen kaum zu wünschen übrig. Der Lehrer kann und muß selber wählen, was für seine Schulklasse gerade richtig und wichtig ist. Eine gewisse Wahlmöglichkeit gestattet der neue Lehrplan auch dem Inhalt nach. Er ist gezielt in Kernstoff, der durchgenommen werden muß, und in Erweiterungsstoff gegliedert.

Bei aller Anerkennung sind aber hinsichtlich der Auswahl der Inhalte und der Themenzuteilung auf die einzelnen Jahrgänge Anfragen und kritische Anmerkungen berechtigt. Die Themen sind nämlich in starker Anlehnung an die traditionellen Lehrpläne nach einer eher pragmatischen und z. T. zufälligen Auswahl den einzelnen Klassen zugeordnet. Die Inhalte einzelner Schuljahre könnten weithin beliebig ausgetauscht werden. Was fehlt, ist eine entwicklungs- und lernpsychologisch begründete Zuordnung und didaktische Strukturierung der Lerninhalte nach den Altersstufen.[15] Dabei gibt es sehr wohl Glaubensinhalte, für die eine bestimmte Altersstufe besonders empfänglich ist. Das muß bislang jeder Praktiker auf sich allein gestellt herausfinden. Die Lerninhalte sind zudem mehrheitlich abgestimmt auf Schüler, die einem christlichen Elternhaus entstammen und die Kontakt zu einer Kirchengemeinde haben. Das ist aber für die meisten Schüler an öffentlichen Gymnasien keine Realität mehr. Bei diesen wirklich aktuellen und bedrängenden Problemen hilft der neue Lehrplan dem Religionslehrer nicht; er belastet ihn eher, ist doch der Kernstoff für jeden verpflichtend.

---

[14] Vgl. *G. Baudler*, Korrelationsdidaktik: Leben durch Glauben erschließen. Theorie und Praxis der Korrelation von Glaubensüberlieferung und Lebenserfahrung auf der Grundlage von Symbolen und Sakramenten, UTB 1306, Paderborn—München—Wien—Zürich 1984; *J. Werbick*, Wahrheit, die dem Menschen gut tut, in: KatBl 110 (1985) 326—336.

[14a] Vgl. in dieser Zeitschrift: *E. J. Korherr*, Chancen und Grenzen des Religionsunterrichtes an allgemeinbildenden höheren Schulen, ThPQ 131 (1983) 112—126.

[15] Vgl. *W. Langer*, Problematik zum derzeitigen Stand der Lehrplanarbeit, in: KatBl 110 (1985) 793f.

c) Die neuen Religionsbücher

Das Unbehagen am traditionellen Religionsunterricht führte schon bald zur Erstellung neuer Religionsbücher, die vor allem mehr Wert auf Schülergemäßheit und Lebensnähe legten. Sie gaben auch den Anstoß zur Neukonzeption des Lehrplans. Dieser verlangt nun wiederum neue Bücher, die nach Möglichkeit auch die Mängel der vorausgegangenen ausmerzen sollen. Bis zur 5. Klasse liegen die neuen Religionsbücher bereits vor, die restlichen sind in Erarbeitung. Das Typische für diese neuen Bücher ist, daß sie von einem Team erarbeitet werden, so daß sie allein schon deswegen vielgestaltiger sind. Sie versuchen alle durch ein differenziertes Angebot von Texten, Graphiken, Impulsfragen, Bildern, Karikaturen, Statistiken u. a. das nötige Material zur *Information*, zur *Reflexion* und schließlich auch zur *Meditation* zu bieten, und das alles in ansprechender Aufmachung. In der Unterstufe wird viel Wert auf konkrete Arbeitsanregungen gelegt. Diese Religionsbücher sind darum als Arbeitsbücher konzipiert. Bei den Oberstufenbüchern achtet man mehr auf gute Zusammenfassungen, die den Schülern das Lernen für Prüfungen und besonders für das Ablegen der Matura ermöglichen und erleichtern sollen. Gute Religionsbücher haben bestimmt einen wichtigen Stellenwert für einen erfolgreichen Unterricht. Man darf ihre Wichtigkeit nur nicht überschätzen, besonders nicht für Oberstufenklassen. Die Linzer Schülerbefragung hat gezeigt, daß 17,4 Prozent der Schüler aus 5. Klassen das Religionsbuch als wichtig erachten für den Unterricht. Bei den Schülern der 8. Klassen waren aber nur noch 6,5 Prozent dieser Meinung. Dabei soll nicht unerwähnt bleiben, daß anspruchsvolle und gut gestaltete Religionsbücher mit entsprechenden Lehrerhandbüchern auf jeden Fall für den Religionslehrer eine große Hilfe und Erleichterung für die Unterrichtsplanung und -gestaltung sein können.

4. Die Persönlichkeit des Religionslehrers

Der Lehrer spielt bei jedem Unterricht die zentrale Rolle im schulischen Vermittlungsprozeß. Für den Religionslehrer gilt dies im besonderen Maß, weil religiöse Erziehung nicht auf die didaktisch richtige und methodisch geschickte Vermittlung von Inhalten beschränkt werden kann. Religion betrifft das Menschsein als Ganzes und bedarf daher der personalen Begegnung und *Beziehung* zwischen allen Beteiligten. In keinem anderen Fach wird der Lehrer so sehr als Persönlichkeit und nicht nur in seiner Fachkompetenz gefordert. Um die Bedeutung der Persönlichkeit des Religionslehrers hat man natürlich immer schon gewußt, und man hat auch viel darüber geschrieben.[16] Die gegenwärtige Situation des Religionsunterrichtes scheint ihr jedoch ein stets wachsendes Gewicht zu verleihen. So wird dem Religionslehrer ein großer Spielraum gewährt und zugemutet bei der Wahl der Inhalte, der Unterrichtsprinzipien, der Ziele, der Methoden usw. Die Mitarbeit, ja die Teilnahme am Religionsunterricht überhaupt hängt weitgehend davon ab, ob es dem Lehrer gelingt, zu den einzelnen Schülern eine positive Beziehung aufzu-

[16] Vgl. *H. G. Heimbrock* (Hg.), Religionslehrer — Person und Beruf. Erfahrungen und Informationen, Modelle und Materialien, Göttingen 1982; *J. H. Schneider*, Sand in den Schuhen. Vom Glauben der Religionslehrer, München 1983; *H.-J. Silberberg*, An sich arbeiten — Oder: Man kann so leicht verkommen, in: KatBl 109 (1984) 684—687; *S. R. Dunde*, Wenn der Lehrer (un)sicher wird . . . Selbstsicherheit bei Religionslehrern und -schülern, in: KatBl 109 (1984) 687—689; *H. H. Karg*, Die Erzieherpersönlichkeit. Plädoyer für eine Neubesinnung, in: CpB 97 (1984) 78—85; *W. Nastainczyk*, Heute Religionslehrer sein, in: CpB 97 (1984) 332—342; *O. Betz*, Sich an das Geheimnis herantasten. Mystagogie als Entfaltung der Person, in: KatBl 110 (1985) 646—653; *G. Fuchs*, „Wer nicht wächst, schrumpft ein." Vom Mut, ein(e) Schüler(in) zu werden (und zu bleiben), in: KatBl 110 (1985) 655—666; *O. Randak*, „Man nennt mich ‚Lehrer' —!", in: KatBl 110 (1985) 715—720; u. a.

bauen und im Unterricht ein Klima der gegenseitigen Annahme zu schaffen.[17] Eine belastbare, zum anderen hin offene und echte, in sich halbwegs ausgeglichene Persönlichkeit vermag das am ehesten.

Diese große Bedeutung, die die Lehrerpersönlichkeit für den Religionsunterricht hat, und um die jeder Religionslehrer selber am besten weiß, ist neben einer Herausforderung zugleich auch oft eine Belastung. Dem Religionslehrer am Gymnasium wird, wie wir gesehen haben, wirklich ein großer Freiheitsraum gewährt. Darüber wird er auch froh sein. Man darf dabei nur nicht übersehen, daß mehr Freiheit immer auch mehr Verantwortung bedeutet, und daß mehr Verantwortung auch recht anstrengend sein kann. Der Religionslehrer kommt fast täglich hautnah ins Spannungsfeld der religionspädagogischen Entwicklungen und der vielfältigen Erwartungen von Schülern, Eltern, Kollegen, Gesellschaft, Schulbehörde und Kirche. Bei Mißerfolg und Nichterfüllung diverser Erwartungen wird er dann rasch zum Hauptschuldigen gestempelt. Der deutsche Religionspädagoge Norbert Mette meint dazu kritisch: „Die Gefahr droht, daß nun der Glaubensvermittler als Person alles das ausgleichen muß, was an Strukturreform nicht geleistet wird."[18]

Noch schlimmer für das psychische Gleichgewicht und die persönliche Entwicklung des Religionslehrers ist es freilich, wenn er sich selber immer für alles, was ihm an Problemen in seinem Beruf begegnet, letztverantwortlich macht. Wenn er sich bemüht, in Wort und Tat ein Zeuge des Glaubens zu sein, wenn er in der Kirche — und hier wieder ganz konkret in seiner eigenen Pfarrgemeinde — verankert ist, wenn er ja sagt zu seinen Schülern und zu seiner Aufgabe, darf er auch in einer Zeit, in der sich „Gesellschaft, Schule, Christenheit und Kirche in einer Umbruchsituation von epochalem Ausmaß befinden"[19] und in der ein Ende dieses Prozesses noch nicht abzusehen ist, seinen Beruf in heiliger Gelassenheit ausüben.

---

[17] Das scheint heute ganz allgemein für Jugendliche recht wichtig zu sein, wenn man den Ausführungen von *W. Hornstein*, Jugend 1985 — Strukturwandel, neues Selbstverständnis und neue Problemlagen, in: Mitteilungen des Instituts für Arbeitsmarkt- und Betriebsforschung 1985, Nr. 2, 157—166, Glauben schenken darf. Die Veränderung in der Bewußtseinslage der Jugend charakterisiert der Sozialpädagoge W. Hornstein auf Seite 163f folgendermaßen: 1. „Für viele Jugendliche heute sind . . . soziale Beziehungen, gefühlsmäßige Dimensionen in einem herausgehobenen Sinn wichtig geworden und gewinnen gegenüber sachlichen, objektbezogenen Anforderungen an Gewicht . . . Welches Klima herrscht sind sehr wichtige Kriterien." 2. „Man ist sich selbst sehr wichtig und möchte ernstgenommen werden. . . . Ganz allgemein heißt dies: Nicht einfach die Sache anpacken, sondern zuerst muß die soziale Situation stimmen, muß man sich emotional wohl fühlen." 3. „Die Sache reicht nicht, um Interesse zu wecken, ich muß mich auch selbst einbringen, muß mich ‚wiederfinden können'. Anders ausgedrückt: Motivation ist nicht mehr freischwebend und gleichsam beliebig abrufbar, sondern ist an bestimmte Voraussetzungen situativer Art gebunden." 4. „Gegenwartsbezogenheit ist ein charakteristisches Merkmal ihres Daseinsgefühls. Negativ formuliert: vielen Jugendlichen fällt es heute offensichtlich schwer, . . . ein Verhalten langfristiger Planung, des Aufschubs von aktuellen Bedürfnissen zugunsten späterer Gratifikationen zu entwickeln. Leben ist jetzt, nicht später!"

[18] *N. Mette*, Zur Situation der Religionspädagogik, in: KatBl 110 (1985) 5f.

[19] Vgl. *W. Nastainczyk*, Heute Religionslehrer sein, in: CpB 97 (1984) 341.

ULRICH HEMEL

Zum Verhältnis von Katechese, Evangelisation und schulischem Religionsunterricht

Der Leser wird die nachfolgenden Ausführungen vielleicht zunächst als „abstrakt" und „theoretisch" empfinden. Die genaue Erfassung der drei Begriffe erfüllt jedoch nicht nur akademische Pflicht zur Unterscheidung, sondern erhellt verschiedene historisch gewordene und auch heute noch nebeneinander existierende Situationen, in denen Menschen Zugang zum Glauben finden. Sie haben durchaus ihre Konsequenzen für die Praxis und motivieren vor allem zu einem Religionsunterricht, der der verschiedenen Ausgangslage der Schüler Rechnung trägt. (Redaktion)

Einleitung

Im folgenden sollen einige Gedanken zum Verhältnis Katechese, Evangelisation und Religionsunterricht vorgelegt werden, die zwangsläufig fragmentarisch sind. Fragmentarisch sind sie einerseits, weil die gebotene Kürze ein eher thesenhaftes Vorgehen notwendig macht, bei dem manche Differenzierung unterbleiben muß,[1] andererseits wegen der Sache selbst: Religionsunterricht, Katechese und Evangelisation sind zwar je für sich komplexe Wirklichkeiten im Handeln der Kirche mit mehr oder weniger intensiver institutioneller Verankerung. Sie sind dennoch nur ein Ausschnitt aus der Gesamtheit religionspädagogischer und katechetischer Aufgabenfelder. Sie überschneiden sich mit religiöser Erziehung, mit religiöser Erwachsenenbildung, mit religionspädagogischen Anliegen in der kirchlichen Jugendarbeit und ganz allgemein mit den vielfältigen Formen religionspädagogischer Hilfestellung zur Entfaltung menschlicher Religiosität und katechetischer Hilfestellung zur Glaubensentfaltung bis hin zur vollen Einführung in das Christentum. Es scheint mir wichtig, von Anfang an im Auge zu behalten, daß die religiöse Lerngeschichte eines Menschen mehr umfaßt als Religionsunterricht, Katechese und Evangelisation. Daher ist es unerläßlich, sich zunächst über den Stellenwert der drei genannten Begriffe und der ihnen zugeordneten Handlungsfelder im Gesamtzusammenhang der möglichen religiösen Lebensgeschichte eines Menschen zu verständigen.

Zunächst seien einige Bemerkungen zur Entwicklung und zur Bedeutung von Katechese und Evangelisation geboten, um dann ihr Verhältnis untereinander und zum schulischen Religionsunterricht zu erörtern. Dabei ergeben sich auch einige praktische Anregungen.

Katechese

1. Das Wort κατηχέω ist schon biblisch belegt (Lk 1,4; Apg 18,25; 1 Kor 14,19; Gal 6,6).[2] Es bezieht sich auf christliches Lehren, Unterweisen und Unterrichten. In der Zeit des altkirchlichen Katechumenats richtete sich diese Glaubensunterweisung im wesentlichen an erwachsene Taufbewerber, die aus verschiedenen Gründen Christen werden wollten. Hierüber berichtet z. B. Augustinus (354—430) in seiner Schrift „De catechizan-

---

[1] Weiterführende Hinweise finden sich u. a. in früheren, teilweise ausführlicheren Darlegungen, die ich zur Problematik gegeben habe: *U. Hemel*, Theorie der Religionspädagogik, München 1984, 316—340; *U. Hemel*, Probleme religionspädagogischer und katechetischer Terminologie im internationalen Rahmen: Religionsunterricht, Katechese, Evangelisation, in: rhs 27, 1984, 374—385 (= Probleme); *U. Hemel*, Religionspädagogische Theoriebildung und Wissenschaftsgeschichte, in: Bijdragen 45, 1984, 417—430.

[2] Vgl. *A. Knauber*, Zur Grundbedeutung der Wortgruppe κατηχέω, catechizo, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 68, 1967, 291—304; *H. W. Beyer*, Art. κατηχέω in: ThWNT 3, 1938, 638—640. — Der Terminus ist bei Lukas und Paulus insgesamt siebenmal bezeugt (vgl. auch Apg 21, 21.24, Röm 2,18).

dis rudibus" (um 401).[3] Die altkirchliche Katechese kann als umfassende Einführung in das Christsein verstanden werden, die Glaubensbereitschaft voraussetzte und durch das Ziel der Taufe (oder der Taufmündigkeit)[4] klar begrenzt war: Der Einführung in das Christsein folgte das christliche Leben.

2. Festzuhalten ist für diese Zeit die klar umrissene Funktion der Katechese im Prozeß des Christwerdens: Sie hat einen klaren Anfang und ein klares Ende und steht im unmittelbaren Zusammenhang mit der christlichen „Initiation", d. h. der lehrhaften, lebensmäßigen und sakramentalen Einführung in das Christentum. In einem solchen Kontext gibt es keine „lebenslange" Katechese, weil die Adressaten der Katechese nach der Taufe zur Mündigkeit des Christseins gelangen. Diese Mündigkeit schließt weitere religiöse Lernprozesse nicht aus, sondern ein. Da solche Lernprozesse aber keinen einführenden Charakter mehr besitzen, werden sie auch nicht als Katechese bezeichnet.

Das Modell des Christwerdens in der Zeit des altkirchlichen Katechumenats durch eine bewußte Hinwendung zur christlichen Gemeinde innerhalb einer nicht mehrheitlich christlichen Umwelt könnte man das „gemeindekirchliche" Modell nennen. Christsein beruht hier nicht auf gewissermaßen angeborener Mitgliedschaft und allmählichem Hineinwachsen in den Glauben, sondern auf einer persönlichen Glaubensentscheidung, die hin zur christlichen Gemeinde führt. Dabei wird hier Gemeinde weniger im territorialen Sinn als Pfarrgemeinde verstanden, sondern als bewußte Gemeinschaft von gläubigen Christen (ohne daß beide Verständnisweisen einander ausschließen würden).

3. Nach einer Übergangszeit im Anschluß an die Mailänder Konvention (313 n. Chr.), die das Christentum zur erlaubten Religion (religio licita) machte, und nach der oft sehr oberflächlichen Christianisierung germanischer Stämme wurde die Kindertaufe so sehr zur allgemeinen Regel, daß die bisherige Form des Katechumenats allmählich verschwand. In der mittelalterlichen Gesellschaft wurde die religiöse Erziehung im wesentlichen durch die christlich geprägte Umwelt gewährleistet. Erst mit dem Zeitalter der Reformation und im Zusammenhang mit humanistischen Bildungsbemühungen entstand die noch heute nachwirkende Form christlicher Unterweisung, die wir unter dem Namen Katechismusunterricht kennen. Da diese Form der Katechese ein christlich geprägtes Milieu voraussetzte, konnte man sie als Entfaltung des Taufglaubens nach seiner lehrhaften Seite hin verstehen. Wie das Katechumenat hatte der Katechismusunterricht einen klaren Abschluß, an den sich ein mehr oder weniger hochstehendes christliches Leben anschloß.

4. Das Modell des Christwerdens in der mittelalterlichen und nachmittelalterlichen Gesellschaft kann man als „volkskirchliches" Modell bezeichnen, weil der Prozeß des Christwerdens breiteste Bevölkerungsschichten mit großer Selbstverständlichkeit erfaßte. Die wesentlichen Kennzeichen dieses Modells eines „Hineinwachsens in den Glauben" sind die Kindertaufe, die erzieherische Wirkung eines christlich geprägten Mi-

---

[3] PL 40, CChrSL 46, 115—178, dt.: *Aurelius Augustinus*, Vom ersten katechetischen Unterricht, neu übersetzt von W. Steinmann, München 1985 (im Druck) (= Schriften der Kirchenväter Bd. 7). — Da die „rudes" als Anfänger (wörtlich: Rohe, Unbehauene, Unkundige) zu bezeichnen sind, ziehe ich die Übersetzung „Über die katechetische Unterweisung der Anfänger" vor. Vgl. *J. P. Belche*, Die Bekehrung zum Christentum nach des hl. Augustinus Büchlein ‚De catechizandis rudibus', Diss. masch., Münster 1956.

[4] Vgl. *D. Zimmermann*, Die Erneuerung des Katechumenats in Frankreich und seine Bedeutung für Deutschland, Diss. masch. Münster 1973, S. 49 (zum Verständnis des altchristlichen Katechumenats): „eine grundlegende Einführung in den Glauben und in das Leben der Gemeinde als (zeitlich begrenzte) Vorbereitung auf die durch die Taufe bezeichnete volle Eingliederung in die Gemeinde". — Zum Begriff der Taufmündigkeit vgl. ebd., S. 34 und S. 72.

lieus und gegebenenfalls die katechetische Belehrung durch den Katechismus (und die Predigt). Unter solchen volkskirchlichen Bedingungen kann Glaubensbereitschaft generell vorausgesetzt werden. Nicht die Bekehrung oder die bewußte Glaubensentscheidung sind der Normalfall, sondern eher das allmähliche und oft ganz selbstverständliche Anerkennen einer bewährten christlichen Lebensform für das eigene Leben.

5. In den europäischen Gesellschaften der Gegenwart ist nun aber eine neuartige kirchliche Situation entstanden, die zugleich Elemente der mittelalterlichen „Volkskirche" und Elemente der missionarischen „Gemeindekirche" der christlichen Frühzeit aufweist. *Volkskirchliche Elemente* zeigen sich beispielsweise an der nach wie vor hohen und nur leicht rückläufigen Bereitschaft der Bevölkerung zur Kindertaufe,[5] aber auch an der fast allgemeinen Bereitschaft zur Teilnahme am schulischen Religionsunterricht und zur Zahlung der Kirchensteuer. *Gemeindekirchliche Elemente* werden sichtbar am Verlust der sozialen Plausibilität des Glaubens, am gesellschaftlichen Minderheitenstatus überzeugter Christen, an der allgemein anerkannten Notwendigkeit einer persönlichen Glaubensentscheidung und Ratifizierung des Taufglaubens, aber auch an vielfältigen Aufbrüchen innerhalb von christlichen Gemeinden, die nach einem bewußten christlichen Leben und Glauben suchen.

In der neuartigen kirchlichen Situation, in der wir uns befinden, trägt das volkskirchliche Modell des Christwerdens durch Taufe und allmähliches Hineinwachsen in den Glauben nicht mehr. Daher gewinnt eine genauere Unterscheidung der verschiedenen Stufen auf dem Weg zum Glauben wieder an Bedeutung. Ein eher „gemeindekirchliches" Modell des Christwerdens kann daher z. B. von einer ersten Begegnung mit der christlichen Botschaft zu wachsendem religiösen Interesse bis hin zu einer ersten Bekehrung und einer umfassenden Einführung in das Christsein führen. Innerhalb dieses Prozesses erhält die Katechese wieder einen klar umgrenzten Ort: Sie setzt Glaubensbereitschaft voraus und mündet im persönlich verantworteten christlichen Leben. Im volkskirchlichen Modell bezeichnet Katechese dagegen jede Art von Bemühung um Glaubensvermittlung ohne klaren Anfang und ohne klares Ende.

6. Hier sei jedoch einem möglichen Mißverständnis vorgebeugt. Mit den Begriffen des „volkskirchlichen" und des „gemeindekirchlichen" Modells des Christwerdens wird keinerlei theologische Wertung ausgesprochen. Die meisten Pfarrgemeinden tragen heute zugleich volks- und gemeindekirchliche Züge. Beide schließen einander nicht aus; die Grenzen zwischen ihnen sind fließend. Volk und Gemeinde sind keine theologischen Gegensätze. Sie bezeichnen aber deutlich wahrnehmbare, gesellschaftlich und biographisch begründete Unterschiede in der Art und Weise, zum Glauben zu kommen oder den Glauben zu leben. Von großer Bedeutung ist es daher, nicht in einen Kategorienfehler zu verfallen und z. B. volkskirchliche Maßstäbe dort anzulegen, wo keine volkskirchliche Situation mehr besteht. Wenn man nämlich das geschichtliche Werden von Begriff und Wirklichkeit der Katechese und die besonderen Kennzeichen der gegenwärtigen kirchlichen Situation nicht berücksichtigt, dann kommt es zu Schwankungen, Unklarheiten und leidvollen Mißverständnissen im Zusammenhang mit „Katechese". Hier kann z. B. auf die unbewältigten sprachlichen Spannungen im Verständnis von „Katechese" im Apostolischen Schreiben „Catechesi Tradendae" (1979) (= CT) oder auf das

---

[5] Vgl. *N. Mette*, Impulse für unsere Industriegesellschaft? Zur Situation der religiösen Sozialisation und der christlichen Initiationsprozesse in der Bundesrepublik Deutschland, in: Katechetische Blätter 110, 1985, 566—574, bes. 566: „In Ehen, in denen beide Partner katholisch sind, ist die Taufbereitschaft in den letzten Jahren nur geringfügig zurückgegangen. Im Jahre 1970 belief sie sich auf 97,7 %, 1980 auf 95,3 %."

nicht unproblematische Verständnis von „Katechese" bei Kardinal Ratzinger hingewiesen werden (z. B. in seiner katechetischen Rede 1983 in Lyon). Ich habe beide Texte bei anderer Gelegenheit ausführlicher analysiert und auf entsprechende Schwierigkeiten aufmerksam zu machen versucht.[6] Im Brennpunkt steht dabei immer wieder die Forderung nach systematischer Vollständigkeit der Katechese, die besonders in CT 21 betont wird. Hintergrund dieser Forderung ist die Sorge um die volle und unverkürzte Weitergabe des Glaubens, besonders im Hinblick auf seine Inhalte.

7. Dort, wo es wirklich um eine katechetische „Einführung ins Christentum" geht (CT 21), ist diese Sorge nicht nur verständlich, sondern auch berechtigt. Wenn aber Katechese nach dem übereinstimmenden Zeugnis der kirchlichen Tradition Glaubensbereitschaft oder anfänglichen Glauben bei ihren Adressaten voraussetzt, dann kann überall dort, wo Glaubensbereitschaft und anfänglicher Glauben fehlen, überhaupt nicht von Katechese die Rede sein. Es wäre unehrlich und unwahr, wider besseres Wissen eine katechetische Glaubensbereitschaft (und damit Offenheit für eine systematische und auch vollständige Einführung in die christliche Lehre) dort zu behaupten, wo gar keine katechetische Situation vorhanden ist. So wäre beispielsweise eine unmittelbare Anwendung von „Catechesi Tradendae" auf den schulischen Religionsunterricht oder die kirchliche Erwachsenenbildung nicht gerechtfertigt.

Evangelisation

1. Wenn Katechese Glaubensbereitschaft voraussetzt und wenn diese Glaubensbereitschaft unter den heutigen Sozialisationsbedingungen nicht mehr durch Taufe und christliche Umwelt gewährleistet werden kann, dann muß es Schritte und Bemühungen geben, die der Katechese vorausgehen und die im weitesten Sinn religiöses Interesse bis hin zum konkreten Interesse am Evangelium wecken sollen.

Die Phase religiöser Vermittlung vor dem Erreichen einer wirklichen Glaubensbereitschaft wird in letzter Zeit häufig unter dem Stichwort „Evangelisation" zusammengefaßt. So schreibt beispielsweise Joseph Kardinal Höffner im Vorwort zum neuen katholischen Erwachsenenkatechismus (1985):

„Die Kirche erfüllt den Auftrag des Herrn in der Evangelisierung, durch welche die Menschen zum Glauben geführt werden, und in der Katechese, durch die der anfanghafte Glaube gestärkt wird und reift (. . .)".[7]

Während die Unterscheidung von Evangelisation und Katechese in der französischen Religionspädagogik und Katechetik seit den 40er Jahren und vor allem seit der Neuerrichtung des Erwachsenenkatechumenats in Lyon durch Kardinal Gerlier 1953 durchaus gängig ist,[8] findet der Begriff der Evangelisation im deutschen Sprachraum über einen missionarischen Zusammenhang hinaus erst in den letzten Jahren größere Aufmerksamkeit.[9] Wort und Sache sind aber nicht ganz neu, denn das Verb

---

[6] Vgl. z. B. *Johannes Paul II.*, Apostolisches Schreiben Catechesi Tradendae (16. 10. 1979), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1979; *Joseph Kard. Ratzinger*, Die Krise der Katechese und ihre Überwindung, Einsiedeln 1983; dazu: *U. Hemel*, Zur katechetischen Rede Kardinal Ratzingers in Frankreich, in: Katechetische Blätter 109, 1984, 35—42; zu ‚Catechesi Tradendae' vgl. *U. Hemel*, Probleme (a. a. O.), 379f. , *U. Hemel*, Theorie der Religionspädagogik, München 1984, 327—329.

[7] *Katholischer Erwachsenenkatechismus*, Das Glaubensbekenntnis der Kirche, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer — München — Stuttgart u. a. 1985, S. 7; vgl. dazu *W. Kasper (Hg.)*, Einführung in den katholischen Erwachsenenkatechismus, Düsseldorf 1985.

[8] Vgl. *D. Zimmermann*, a. a. O., 122—123.

[9] Hier ist zunächst auf die bereits zitierte Arbeit von *D. Zimmermann* (1973) zu verweisen; vgl. außerdem: *G. Bitter*, Evangelisation in der Schule — Christlich leben in einer säkularisierten Welt, in: Arbeitskreis katholischer Schulen in freier Trägerschaft (Hg.), Evangelisation in der Schule — Christlich leben in einer

εὐαγγελίζεσθαι (d. h. evangelisieren) taucht schon in Apg 5,42 auf, und André Turck widmete 1962 dem Thema „Evangelisation und Katechese in den ersten beiden Jahrhunderten"[10] eine bereits klassisch zu nennende Studie. Die Unterscheidung zwischen den Etappen der Evangelisation und der Katechese ist daher in der christlichen Tradition gut belegt und wird auch in den Dokumenten des II. Vatikanischen Konzils aufgegriffen.[11] Eine größere Breitenwirkung erzielte aber erst das Apostolische Schreiben „Evangelii Nuntiandi" von Papst Paul VI. (8. 12. 1975), in dem ausführlich von „Evangelisierung" die Rede ist und das diese sogar als die „eigentliche Aufgabe der Kirche" bezeichnet (EN 14).[12]

2. Wie „Katechese" ist aber auch Evangelisation ein Begriff von erheblicher semantischer Flexibilität. Es ist daher notwendig, im folgenden wenigstens die wichtigsten Bedeutungsebenen hervorzuheben und auseinanderzuhalten:

— Evangelisation bezeichnet eine konkrete *Praxis*, nämlich die Erstverkündigung des Evangeliums als einer ersten Etappe auf dem Weg zum Glauben;
— Evangelisation bezeichnet aber auch eine *Dimension* jeglichen christlichen und kirchlichen Handelns, nämlich das Zeugnis christlichen Lebens als ein Zeugnis für das Evangelium;
— Evangelisation bezeichnet außerdem einen *Prozeß* der immer vollkommeneren Durchdringung des christlichen Lebens und der Kirche mit der Fülle des Evangeliums.

Paul VI. bezieht sich auf diese verschiedenen Bedeutungsebenen, wenn er die Kirche vor die Aufgabe stellt, „sich selbst zu evangelisieren", um „die Welt glaubwürdig zu evangelisieren" (EN 15). Evangelisation ist daher zugleich eine Bewegung nach innen und nach außen. Als Etappe der ersten Begegnung mit dem Evangelium[13] ist sie begrenzt und hat das Ziel der Bekehrung oder der bewußten Entscheidung für den Glauben (EN 18). Dieses Ziel ist allerdings nicht immer erreichbar. Als prozeßhafte Aufgabe jedes Christen wird Evangelisation dagegen zur lebenslangen Herausforderung und ist grundsätzlich unabgeschlossen.

---

säkularisierten Welt, Referate und Berichte der Lehrerfortbildungstagung vom 3.—5. November 1982 in Vierzehnheiligen; *U. Hemel*, Theorie der Religionspädagogik, München 1984, 316—348 (mit weiteren Belegen), *K. H. Schmitt*, Der Deutsche Katechetische Kongreß 1983 geht weiter, Zur religionspädagogischen Situation, in: Katechetische Blätter 110, 1985, 142—147, bes. 145f.

[10] *A. Turck*, Evangélisation et catéchèse aux deux premiers siècles, Paris 1962. — *W. F. Moulton* und *A. S. Geden* (A Concordance to the Greek Testament, Edinburgh ^{4}1975) geben 28 Belegstellen für das Verb εὐαγγελίζεσθαι an; *R. Morgenthaler* (Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes, Zürich — Stuttgart 1958 — Reprint 1973) zählt 54 Verwendungen des genannten Verbs im NT. *W. Bauer*, Wörterbuch zum Neuen Testament, Berlin ^{5}1971 (Nachdruck), führt als Bedeutung an „eine gute Botschaft bringen", mit häufigem Bezug auf das Evangelium als der göttlichen Heilsbotschaft, so z. B. in 2 Kor 10.16 (*W. Bauer*, a. a. O., Sp. 627f.).

[11] AG 6 (LThKE Bd. 3,35); AA 19 (LThKE Bd. 2,654f.). Vgl. die Ausführungen dazu in *U. Hemel*, Theorie der Religionspädagogik, München 1984, 320—323.

[12] *Paul VI.*, Apostolisches Schreiben „Evangelii Nuntiandi" (über die Evangelisierung in der Welt von heute) (8. 12. 1975), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975. — Die Textstelle EN 14 und damit auch das Anliegen der „Evangelisierung" wird auch im neuen „Katholischen Erwachsenenkatechismus" zitiert (a. a. O., 311f.).

[13] Wenn Evangelisierung die erste Etappe auf einem möglichen Weg des Glaubens bedeutet, ziehe ich es vor, von einer Phase der ersten *Begegnung* statt von *Erstverkündigung* zu sprechen. Es geht nicht immer um ausdrückliche Verkündigung, sondern um ein erstes Kennenlernen, einen anfanghaften Kontakt, eine Begegnung, welche Interesse weckt und möglicherweise weiterführt.

Religionsunterricht

1. Bei uns stellt heute der schulische Religionsunterricht eine komplexe und eigenständige Wirklichkeit dar, die weder einfach katechetisch noch einfach evangelisatorisch begriffen werden kann. Die religionspädagogischen Anliegen des Religionsunterrichts zielen nicht ohne weiteres auf ein evangelisatorisches Ziel (Bekehrung) oder auf ein katechetisches Ziel (vollständige Einführung in den christlichen Glauben und das christliche Leben für solche, die einen anfänglichen Glauben bekennen).
Der Religionsunterricht ist daher weder Katechese noch Evangelisation. Er kann aber eine katechetische und eine evangelisatorische Funktion gewinnen. Der Grund hierfür ist die sehr heterogene Zusammensetzung der Schüler im Religionsunterricht, die die Verhältnisse in einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft widerspiegeln.

— So wird der schulische Religionsunterricht für viele Schüler heutzutage zur ersten bewußten Begegnung mit Religion und christlichem Glauben. Es ist möglich, daß durch den schulischen Religionsunterricht religiöses Interesse geweckt, eine Haltung religiöser Offenheit gefördert und im weitesten Sinn eine religiöse Dynamik angestoßen wird. In solchen Fällen könnte man von einer *evangelisatorischen Funktion* des Religionsunterrichts sprechen.[14]

— Einige Schüler bringen aber auch heute noch eine Haltung wirklicher Glaubensbereitschaft mit, weil sie z. B. in einem christlichen Elternhaus aufwachsen oder kirchlich engagiert sind, etwa in der Jugendarbeit oder als Ministranten oder Ministrantinnen. Wenn es gelingt, diese Schüler anzusprechen, kann der Religionsunterricht eine *katechetische Funktion* gewinnen, weil der Glaube dieser Schüler angeregt, vertieft und kommunikativ entfaltet wird.

— Eine Reihe von Schülern sind zwar getauft, bringen aber weder religiöses Interesse noch Glaubensbereitschaft mit. Für sie ist und bleibt der Religionsunterricht ein Schulfach unter anderen. Trotz aller Bemühungen gelingt es in vielen Fällen nicht, diesen Schülern die religiöse Dimension von Wirklichkeit in einem existentiellen, sie unmittelbar berührenden Sinn zu erschließen. Der Religionsunterricht ist deswegen aber keineswegs sinnlos. Seine Aufgabe für die genannte Gruppe von Schülern besteht darin, ihnen den Wirklichkeitsbereich Religion zu erschließen, selbst wenn sie vorläufig oder auf Dauer zu einer tieferen persönlichen Auseinandersetzung mit religiöser Wirklichkeit nicht fähig oder bereit sind. Man kann hier von einer *diakonischen Funktion* des Religionsunterrichts sprechen.

2. Die religionspädagogischen Aufgaben des Religionsunterrichts gehen also deutlich über seine evangelisatorische und katechetische Funktion hinaus. Andererseits hat die Berücksichtigung der unterschiedlichen religionspädagogischen und katechetischen Zielgruppen von Schülern durchaus Rückwirkungen auf Theorie und Praxis des Religionsunterrichts.[15] Wenn es nämlich richtig ist, daß Christsein heute auch die Einübung in den Status einer gesellschaftlichen Minderheit bedeutet, dann ist es nur konse-

---

[14] Vgl. ähnlich *U. Hemel*, Probleme (a. a. O.), 378. Vgl. auch *U. Hemel*, Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche, Düsseldorf 1986, 179—188.

[15] Eine sinnvolle Unterscheidung religionsunterrichtlicher Zielgruppen bietet m. E. bereits Absatz 2.5.1 des Synodenbeschlusses „Der Religionsunterricht in der Schule" (1974), wo zwischen gläubigen, suchenden und sich als ungläubig betrachtenden Schülern differenziert wird (*Gemeinsame Synode* der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, Freiburg/Br. — Basel — Wien 1978, 113—152, abgedruckt auch in: *A. Kaiser*, Der Religionsunterricht in der Schule, München 1980, 16—39, hier: 29).

quent, die Lebensbedingungen einer weltanschaulich pluralistischen Gesellschaft auch im Religionsunterricht einzuüben.
Der erste Schritt hierzu ist die verschärfte Wahrnehmung von Ausgangssituationen und Lernbedingungen der Schüler, so daß diese in der Lage sind, ihren eigenen religiösen Standort nach Herkunftsfamilie, religiösem Interesse oder gar kirchlichem Engagement angemessen zu verstehen. Dabei geht es nicht um eine moralische Bewertung, sondern um Einübung von Selbst- und Fremdwahrnehmung und damit stets auch um ein Stück Selbsterkenntnis.
Ein der verschiedenen Ausgangssituation der Schüler Rechnung tragender Religionsunterricht würde so zu einer Lernchance für alle Beteiligten: Die Schüler erfahren sinnenfällig, daß sogar in ihrem Klassenzimmer — und vielleicht auch in ihrer eigenen Familie — Glaube und Religion nicht für alle den gleichen Stellenwert haben. Gerade durch diese Erkenntnis werden sie zu einer eigenverantwortlichen Entscheidung motiviert, die ihnen niemand abnehmen kann. Gleichzeitig gewinnen die Schüler Achtung und Toleranz gegenüber den weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen und dem Lebensstil ihrer Mitmenschen.
Voraussetzung hierfür ist aber, daß — überspitzt gesagt — im Religionsunterricht keine rein formale Korrelation von Glaubenswirklichkeit und Lebenswirklichkeit vertreten wird, sondern daß die unterschiedlichen Voraussetzungen der Schüler auch ausdrücklich zur Sprache gebracht werden. Der religiöse Pluralismus im Klassenzimmer gehört ja selbst zu den korrelativ aufzugreifenden Erfahrungen der Schüler. Religiöse Sprachfähigkeit als ein Ziel des schulischen Religionsunterrichts setzt daher auch die Einübung in das Sprechen über die unterschiedliche Lebensbedeutung von Religion bei den verschiedenen Gruppen von Schülern voraus.
Die Unterscheidung von Evangelisation und Katechese kann so zu einem besseren Verständnis der besonderen Chancen und Schwierigkeiten des schulischen Religionsunterrichts , zu einer genaueren Einschätzung der religiösen Voraussetzungen bei den Schülern und in der Konsequenz auch zu einer angemesseneren Bestimmung von Zielen religiösen Lehrens und Lernens in unterschiedlichen religionspädagogischen und katechetischen Konstellationen verhelfen.

DRUCKFEHLERBERICHTIGUNG:

Im Beitrag „Archetypen und Exegese" des letzten Heftes (2/86) muß es Seite 201, 2. Zeile von oben und Seite 202, 2. Zeile von oben „philologisch" statt „philosophisch" heißen.

HELGA HELLERBRAND

Zur Schülerausgangslage im Religionsunterricht der Grundschule

Ein Religionsunterricht, der seinen Zweck erreichen will, muß sich vor allem bemühen, der recht differenzierten Ausgangssituation der Schüler Rechnung zu tragen. Die Autorin richtet diesbezüglich einen eindringlichen Appell an die Religionslehrer und bietet neben ersten Hinweisen zur Erhebung reiche Literaturangaben. (Redaktion)

Religionslehrer M. findet ein gelungenes Stundenbild, von einem kompetenten Autor didaktisch durchdacht ausgearbeitet mit Medieneinsatz, originellen Impulsen und Motivationshilfen. Die ideale Stunde für mein Thema morgen, denkt Religionslehrer M.! Doch nach dem Einsatz im Unterricht ist er enttäuscht.
Wer hätte nicht schon Ähnliches im Schulalltag erlebt und erfahren, daß auch „die schönste Stunde" nur wenig Erfolg zeitigt, wenn der Lehrer sie nicht ausrichtet, (um-)gestaltet, gleichsam „maßschneidert" auf die konkreten Gegebenheiten und Bedürfnisse seiner ihm anvertrauten Schüler.

1. Die Berücksichtigung der Schülerausgangslage — ein Anspruch an den Religionslehrer

Für jeden Unterricht gilt das Prinzip der Schülerorientierung, der Angemessenheit von Lernzielen, Lerninhalten, Verfahren und Medien an die Ausgangssituation der Lernenden, damit diese weder über- noch unterfordert, sondern entsprechend ihren Fähigkeiten bestmöglich gefördert werden. Lernpsychologisch ist belegt, daß sinnvolles Lernen nur möglich ist, wenn ein neuer Lerninhalt sich mit dem bereits vorhandenen Wissen der Schüler verknüpfen läßt, daß ein Lernvorgang mit wesentlich höherer Effektivität abläuft, wenn die psychische, emotionale und intellektuelle Disposition der einzelnen Schüler beachtet wird.
In der didaktischen Analyse, dem Kernstück unterrichtlicher Vorbereitungsarbeit, trifft jeder Lehrer seine Entscheidungen zu Zielen, Inhalten, Verfahren und Medien immer mit Rücksicht auf die anthropogenen und soziokulturellen Voraussetzungen, d. h. mit Blick auf seine jeweiligen Schüler und deren spezifische, konkrete Ausgangssituation.
Nicht nur die Grundsätze der Allgemeinen Didaktik und eigene Erfahrungen verweisen den Religionslehrer darauf, die Ausgangssituation seiner Schüler ernst zu nehmen, die korrelationsdidaktische Konzeption des Religionsunterrichtes verpflichtet ihn dazu; legt sie doch ganz besonders ihr Augenmerk auf die Schülersituation. Dies wird auch deutlich in den Beschlüssen der Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland (Würzburger Synode) verlangt:[1]

„Theologie, die den Glauben reflektiert und verantwortet, muß deshalb offen und sensibel sein für den Menschen, seine Befindlichkeit, seine Situation, seine Vorstellungen, Nöte und Bedürfnisse. Was sie zu sagen hat, muß auf die Grundsituation des Menschen eingehen. . . . Der Religionsunterricht muß diese anthropologische Dimension des christlichen Glaubens zur Geltung bringen, dabei aber wissen, daß die Botschaft nicht aus, sondern an der Erfahrung und Situation des Menschen verifiziert wird, . . ."[2]

[1] Beschluß der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD, Der Religionsunterricht in der Schule (= Syn).
[2] Ebd. 2.4.2.

Dabei sind die altersspezifischen Voraussetzungen zu berücksichtigen[3] und „da es nicht nur um ein Bescheidwissen über Religion und Glaube, sondern immer um die Ermöglichung von Religion und Glaube selbst geht, bilden der Schüler, dessen Situation und Erfahrung, ein unabdingbares Kriterium der Auswahl von Zielen und Inhalten."[4]

Zum einen hat sich der Religionsunterricht also an der Erfahrung und Situation seiner Schüler zu orientieren, gleichsam an deren Lebenswirklichkeit. Doch, und damit unterscheidet er sich von einem Sozialkunde- oder Ethikunterricht, „darüber hinaus muß sich der Religionsunterricht entsprechend den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Hierarchie der Wahrheiten (Dekret über den Ökumenismus 11) auf das Fundament des Glaubens konzentrieren und das Gesamt des Glaubens vom Zentralen her verstehen. In den vielen Glaubenswahrheiten soll die Mitte des christlichen Glaubens erfaßt werden."[5] Das heißt, der zweite Orientierungspunkt des Religionsunterrichtes neben dem anthropologischen ist der theologische. Zwischen beiden, also zwischen der Lebenswirklichkeit der Schüler und der Glaubenswirklichkeit, soll der Religionsunterricht eine harmonische Verknüpfung, einen fruchtbaren Zusammenhang, eine Korrelation herstellen.

„Aus den alltäglichen Lebenserfahrungen der Grundschüler und den theologischen Aussagen ist ein didaktischer Kreis gegenseitiger Ergänzung und gegenseitiger Befragung zu schließen."[6] In einem solchen korrelationsdidaktisch gelungenen Religionsunterricht wird dann „der Glaube im Kontext des Lebens vollziehbar und das Leben im Licht des Glaubens verstehbar."[7]

Für den konkreten Unterricht folgt daraus: die Themen aus der Glaubenswirklichkeit, also die Themen mit theologischem Schwerpunkt, werden in den Erfahrungs- und Verstehenshorizont der Schüler „übersetzt", damit sie in diesen integrierbar werden; bei Themen aus der Lebenswirklichkeit der Schüler werden deren Erlebnisse, ihre sozialen und personalen Erfahrungen, die Probleme des kindlichen Alltags so aufbereitet, daß sich theologische Inhalte zuordnen lassen und Antworten aus dem Glauben aufleuchten. Jeder Unterrichtsinhalt ist also von der Situation der Schüler her bzw. auf deren Situation hin zu thematisieren. Dies gelingt dem Religionslehrer nur, wenn er die aktuelle Ausgangssituation seiner jeweiligen Schüler kennt.

2. Ein Problem des Religionsunterrichtes: Die religiös plurale Ausgangslage seiner Schüler

Sind wie in jedem Fach bei den Schülern unterschiedliche Voraussetzungen im kognitiven, emotionalen und praktischen Bereich zu beachten, so ist im Religionsunterricht auch noch die „religiös plurale Ausgangslage"[8] der Schüler zu bedenken, die in der unterschiedlich erfolgten religiösen Primärsozialisation ihre Ursache hat.

Ein Teil der Schüler kommt aus religiös intakten Familien, in denen der christliche Glaube gelebt wird und Eltern wie Kinder am Gemeindeleben teilnehmen; in anderen Familien klammern die Eltern Religiöses aus, sei es aus Unsicherheit, Gleichgültigkeit oder Ablehnung. Dies muß nicht bedeuten, „daß die Kinder etwa ohne christliche Werte wie Liebe, Gerechtigkeit, Vergebung, Trost, Geborgenheit, Vertrauen erzogen würden. Nur die Kinder erfahren nicht, daß diese Erfahrungen christlich begründet sind. Und sie ler-

---

[3] Ebd. 2.4.1.
[4] Ebd. 2.5.3.
[5] Ebd. 2.4.1.
[6] *E. Sievers*, Jesus entdecken. Die Bibel in der Welt der Grundschüler 1, Düsseldorf 1983, 96.
[7] Syn 2.4.2.
[8] *G. Baudler*, Religiöse Erziehung heute, Paderborn 1979, 69.

nen nicht die Sprache, die für Fragen und Gespräche über den Wert des Menschen, über ein sinnerfülltes Leben, über das Woher, Wohin und Wozu zur Verfügung stehen muß."[9] Bei Kindern, denen die religiöse Primärerfahrung in der Familie und eine religiöse Sekundärerfahrung in der Gemeinde vorenthalten bleibt, ist die religiöse Ansprechbarkeit und Wahrnehmungsfähigkeit wenig oder gar nicht entwickelt; religiöse Sprachlosigkeit und die Unfähigkeit, biblisches und liturgisches Sprechen zu verstehen, sind die Folge davon.

Je nach Art und Wirkung der gelungen, defizitär, rudimentär oder überhaupt nicht erfolgten religiösen Sozialisation ist die religiöse Ausgangslage von Schüler zu Schüler und damit von Klasse zu Klasse ganz unterschiedlich. Jeder Schüler bringt seine Biographie, seine persönliche Glaubens- oder Unglaubensgeschichte, seine spezifischen Vorprägungen, Mißverständnisse, Erwartungen und Einstellungen in den Religionsunterricht mit. „In keinem Unterrichtsfach spielt diese Vorprägung durch die bisherige Lerngeschichte der Schüler eine so bedeutende Rolle wie im Religionsunterricht."[10]

Angesichts einer so heterogenen Ausgangslage zeigt sich umso deutlicher die Notwendigkeit, die Ausgangssituation der Schüler kennenzulernen, da ein gemeinsames Ausgangsniveau zu keiner Zeit vorausgesetzt werden kann. Es stellt sich die Frage, wie sich der Religionslehrer solche Kenntnis verschaffen kann.

3. Möglichkeiten des Religionslehrers, einen Einblick in die Ausgangslage seiner Schüler zu gewinnen

3.1 *Der Religionslehrer nützt vorliegende Informationen*

Wertvolle Hinweise zur altersbedingten Religiosität gewinnt der Religionslehrer aus den Ergebnissen der *Religionspsychologie.*[11] Da das Kind in seiner religiösen Entwicklung jedoch entscheidend vom soziokulturellen Kontext geprägt wird (s. o. Punkt 2), dürfen mögliche Phasen- und Etappeneinteilungen kindlicher Religiosität nicht schematisch auf eine bestimmte Altersstufe übertragen werden. Zu bedenken ist die gesellschaftlich-kulturelle Situation, der „Zeitgeist" als Einfluß- und Prägefaktor der kindlichen Religiosität. Hilfreiche Erfahrungswerte und Hinweise in Form von Situationsanalysen sind in Darstellungen der *Religionspädagogik*, in *Unterrichtsmodellen* und guten *Lehrerkommentaren* zu finden. Differenziertere Angaben zur Ausgangslage *heutiger* Grundschüler im Religionsunterricht erwartet man sich von *empirischen Untersuchungen.* Betrachtet man jedoch die vorliegenden Befunde, so ist folgendes festzustellen: Die jüngsten repräsentativen Erhebungen zur religiösen Ausgangslage von Grundschülern liegen mehr als eineinhalb Jahrzehnte zurück.[12] Aktuellere Untersuchungen befassen sich entweder nur mit der Situation von Jugendlichen an Haupt- und Berufsschulen und Gymnasien[13] oder wurden so punktuell durchgeführt, daß sie kaum auf die Grund-

---

[9] *E. Sievers*, a. a. O., 10.

[10] *B. Grom*, Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, Düsseldorf ²1976, 125.

[11] Vgl. *J. F. Fowler*, Stages of Faith, San Francisco 1981. *J. Goldbrunner*, Die Lebensalter und das Glauben können, Regensburg 1973. *A. Vergote*, Religionspsychologie, Freiburg 1970.

[12] Z. B.: *F. Thun*, Die Religion des Kindes, Stuttgart 1959. *P. Pohl*, Die religiöse Gedankenwelt bei Volks- und Hilfsschulkindern, München 1968.

[13] Z. B.: *N. Havers*, Religionsunterricht — Analyse eines unbeliebten Faches, München 1972. *K. Preyer*, Der Religionsunterricht in der Einschätzung der Hauptschüler, Donauwörth 1972. *W. Prawdzik*, Der Religionsunterricht im Urteil der Hauptschüler, Zürich — Einsiedeln — Köln 1973. Vgl. auch den Artikel von Franz Ecker in dieser Zeitschrift.

schule allgemein übertragbar sind.[14] Auch methodisch bieten diese empirischen Erhebungen wenig Anregungen, da nahezu alle den Fragebogen verwenden, dessen Einsatz in der Grundschule nur bedingt, erst bei entsprechender Lese- und Schreibfertigkeit, möglich ist.

Konkrete Informationen über die einzelnen Schüler gewähren auch *Schülerdokumente*, z. B. die Schülerakte; der Religionslehrer kann sich informieren über die bisherigen Lernerfolge, physische und psychische Besonderheiten, die Familiensituation der Schüler. Jedoch ist anzuraten, daß der Religionslehrer zuerst selbst unvoreingenommen ein Bild von jedem Schüler zu gewinnen versucht, bevor er Einblick in die Schülerakte nimmt oder auch mit dem Religionslehrer des Vorjahres bzw. Kollegen von Nachbarfächern über seine Schüler spricht. So wird einer negativen Vorurteilsbildung und dem daraus resultierenden „Halo-" oder „Pygmalion-Effekt"[15] vorgebeugt.

Letztlich gelangt der Religionslehrer zu einer hinlänglichen Kenntnis der aktuellen Ausgangssituation seiner konkreten Lerngruppe erst durch eigene Erhebungen und Beobachtungen.

3.2 *Der Religionslehrer stellt selbst Erhebungen und Beobachtungen zur Ausgangslage seiner Schüler an*

Von Nutzen ist dem Religionslehrer ein methodisches Repertoire an Erhebungsformen,[16] aus dem er je nach Lerngruppe, Unterrichtsthema und Erhebungsziel auswählt. Erhebungen zur Schülerausgangslage sind zu verschiedenen Zeitpunkten möglich, zu Schuljahresanfang, zu Beginn einer Unterrichtssequenz oder einer Unterrichtseinheit sowie an deren Ende, um eine etwaige Veränderung der Schülerausgangsposition zu ermitteln, aber auch bei aktuellen Anlässen, sei dies ein Ereignis oder eine Schülerfrage von allgemeinem Interesse.

Zu achten ist auf eine Vielfalt in den Methoden, damit auch die optische, akustische, haptische und soziale Wahrnehmungsfähigkeit der Schüler angesprochen wird. Gerade für Grundschulkinder, die sich oft schriftlich noch nicht adäquat ausdrücken, in der Primarstufe weder ausreichend lesen, schreiben, noch sich längere Zeit konzentrieren können, sind abwechslungsreiche, motivierende, verbale und nonverbale, manuelle und meditative Formen zu wählen, wobei man den Schülern „abgucken" kann, was sie gerne tun (z. B. Rollenspiele, Rätsel, Zeichnungen, Vorgegebenes ergänzen . . .).

Der Anreizcharakter der Aufgaben wird erhöht, wenn sie offen sind für produktives,

---

[14] Vgl. *R. Sauer*, Der Glaube der 8—14jährigen. Ergebnisse von französischen Umfragen zur Glaubenssituation der Kinder, in: KatBl 105 (1980) 628—632. *M. Vogler*, Die Gottesvorstellung in der 4. Schulstufe (Untersuchungen in drei Wiener Volksschulklassen) in: ChPBl 84 (1971) 236—255. *V. Schmidt*, Biblisch-theologische Tradition im Bewußtsein einer 4. Klasse aus Hamburg-Wilhelmsburg, in: RU 4 (1974) 165—173. *G. Miller*, Schüler-Einstellungen zur Kirche. 23 Schüler einer 4. Klasse schreiben Assoziationsketten zum Stichwort „Kirche", in: KatBl 101 (1976) 592—602.

[15] Nach Untersuchungen von *R. Rosenthal* und *L. Jacobsen*, Pygmalion im Unterricht, Weinheim/Basel 1971, kann davon ausgegangen werden, daß unbewußte Erwartungen des Lehrers das Verhalten und die Leistungsentfaltung der Schüler entsprechend mitbestimmen.
Vgl. *H. Schröder*, Grundwortschatz Erziehungswissenschaft, München 1985, 247 ff.

[16] Vielfältige Anregungen für Erhebungsmethoden bieten: *Chr. Reents*, Religion Primarstufe, Stuttgart/München 1975. *Th. Bruinier*, Mit Schülern Lernprozesse planen und durchführen, in: Info zum RU 3/1973, 14—18; 1/1974, 17—25. *B. Grom*, Methoden für Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, Düsseldorf ²1976. *S. Berg/H. K. Berg/H. H. Strube*, Erhebung von Interessen und Einstellungen der Schüler, in: *H. K. Berg, F. Doedens* (Hg.), Unterrichtsmodelle im Religionsunterricht, Frankfurt/M., München 1974, 56—72. *F. W. Niehl*, Was ist und wozu führt die Situationsanalyse?, in: *P. Jansen*, Orientierungen, Zürich — Einsiedeln — Köln 1974, 20—37. *B. Jendorff*, Methodenprobleme — auch ein Problem der Spiritualität des Religionslehrers, in: KatBl 106 (1981) 849—859.

problemlösendes Denken und wenn sie Identifikation ermöglichen. Günstig erweisen sich in der Grundschule alle Erhebungsformen, die der Freude am Spielen und Gestalten, an Kooperation und Kommunikation entgegenkommen. Hier steht der Kreativität und dem didaktischen Einfühlungsvermögen des Religionslehrers ein weites Aktionsfeld offen.

Jede Erhebungsform sollte aber auch ökonomisch, d. h. ohne allzu großen Zeit- und Materialaufwand durchführbar sowie rasch auszuwerten sein.[17] Der Religionslehrer wird soweit als möglich die Anonymität der Antworten gewährleisten, zum einen aus Respekt vor der Privatsphäre seiner Schüler, zum anderen weil er sie dadurch zu offenerem Antworten ermutigt.

Abschließend ist zu vermerken, daß die Analyse der Schülerausgangslage nicht isoliert gesehen werden darf, gleichsam als ein Unterrichtsschritt, der irgendwann als „erledigt" abgehakt werden kann, sondern sie ist eine durchgängige Aufgabe des Religionslehrers, ist Unterrichtsprinzip. Zu jeder Erhebung hat ergänzend die Beobachtung zu treten. In ihren Reaktionen auf Impulse und Unterrichtssituationen bringen die Schüler ganz spontan ihre Einstellungen, ihr Vorverständnis, ihre Interessen zum Ausdruck. Aufmerksame Beobachtung und diesbezügliche Notizen nach Unterrichtsschluß ermöglichen dem Religionslehrer im Laufe der Zeit einen Überblick über das Spektrum der Dispositionen seiner Schüler. Aufschlußreich sind außerdem Gespräche mit den Eltern der Schüler und vor allem mit den Schülern selbst. Für außerunterrichtliche Gespräche mit seinen Schülern kann der Religionslehrer viele sich ergebende Gelegenheiten zwanglos nützen, z. B. in der Pause, vor und nach dem Unterricht, beim Wandertag und zufälligen Begegnungen.

Die kontinuierliche Beobachtung und Berücksichtigung der Schülerausgangslage bewirkt einen besseren Religionsunterricht, nicht zuletzt deshalb, weil der Religionslehrer den Glaubensweg seiner Schüler nachzuvollziehen vermag.

Die Behandlung der praktischen Durchführung solcher Erhebungen kann nicht Gegenstand einer allgemeinen theologischen Zeitschrift sein. Hierzu sei nochmals auf die Literatur verwiesen (wie Anm. 16). Hier sollte vor allem ein Plädoyer für die Wichtigkeit der Beobachtung der Ausgangslage der Schüler ausgesprochen werden.

---

[17] Je nach der kommunikativen Situation in der Klasse ist eine Auswertung der Erhebung zusammen mit den Schülern möglich.

AXEL H. STARK

Zur Friedenserziehung im Religionsunterricht

Der Artikel versteht sich als Impuls zur Wahrnehmung der Möglichkeiten, im Religionsunterricht zu einer Friedenserziehung beizutragen. Die reichen Literaturhinweise möchten zur weiteren Beschäftigung mit der Thematik anregen. (Redaktion)

1. Vorbemerkungen

Die Voraussetzung einer Friedenserziehung im Religionsunterricht liegt in der „festen Überzeugung, daß der Mensch für Friedfertigkeit geschaffen ist und daß Friede möglich ist, wenn die Menschen die Kräfte der Vernunft und des Friedens in sich selbst entdecken und auch dem Nächsten zutrauen, daß er im Grunde des Herzens den Frieden sucht. Für den Christen bedeutet Friedenserziehung eine unumgängliche Schlußfolgerung aus seinem Glauben an die Erlösung, die ja auch ganz wesentlich Erlösung der Welt bedeutet."[1]

Mit dieser Voraussetzung wird ein Menschenbild verabschiedet, das der englische Philosoph Hobbes mit der bekannten Formel „homo homini lupus" (der Mensch ist dem Menschen ein Wolf) zum Ausdruck brachte.[2] Auch wird die „Natürlichkeit" von Gewalt und Krieg geleugnet, als ob es zum Wesen, zur Natur, zum Schicksal des Menschen gehörte, daß er, inzwischen mit den ABC-Waffen ausgestattet, das Ende der Menschheit zwangsläufig heraufbeschwören muß. Die eigene Ent-Schuldung und Leugnung der Verantwortung kann dann auch nicht mit einem Mythos vom „Götterfluch" gerechtfertigt werden, als ob es die Götter seien, die Gewalt und Krieg unter den Menschen wollen.[3]

Der Glaube an den Gott Jesu Christi als einen „Gott des Friedens",[4] der, gerecht und barmherzig, seine Schöpfung und die Menschen liebt, gibt Anstoß zum Einsatz für den Frieden auf Erden. Dieser Glaube enthält dann auch ein Kriterium für ein glaubwürdiges Leben in der Nachfolge Jesu Christi. Er fügt die Glaubenden ein in eine Gemeinschaft und Bewegung derer, für die der Frieden Gottes nicht welt-los zu sein hat, sondern auf Erden hier und jetzt Wirklichkeit werden kann und vollendet wird im Reich Gottes.

2. Unterrichtsziele

Frieden läßt sich selbstverständlich nicht durch (Religions-)Unterricht allein erreichen. Die Erwachsenengeneration sollte auch nicht an die nachfolgende jüngere Generation delegieren, was eigentlich ihre Aufgabe ist: durch Einsatz für den Frieden Zukunft zu sichern und zu eröffnen. Die den jetzt Erwachsenen anvertraute Welt ist den Nachkommen so zu hinterlassen, daß diesen die Lebensgrundlagen nicht eingeschränkt oder gar entzogen werden.

Der Religionsunterricht kann diese Aufgaben, wenn schon nicht lösen, so doch in realistischer Bescheidung kognitiv erhellen, Sensibilität für Unrecht und Gewalt sowie für Friedenshandeln fördern, Willen zum Friedenshandeln mit aufbauen helfen, Hoffnung

---

[1] *B. Häring*, Frei in Christus, Bd. III, Freiburg 1981, 462.

[2] Vgl. *K. Vorländer*, Philosophie in der Neuzeit. Geschichte der Philosophie IV, Reinbek 1966, 2. Abschnitt über Thomas Hobbes (1588—1679), 36—46.

[3] Vgl. *H.-W. Gensichen*, Krieg und Frieden in den Weltreligionen, in: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte Bd. XXXVI (1984) H. 1, 6—20, hier: 9.

[4] 2 Kor 13, 11 (Gott der Liebe und des Friedens).

machen auf einen Frieden auf Erden, Friedenshandeln altersgemäß und im Rahmen der schulischen Möglichkeiten einüben helfen.[5]
Grenzen und Hindernisse ergeben sich für den Religionsunterricht durch die vorhandene Friedlosigkeit, durch den „Streit um den wahren Frieden" und durch den „blinden Fleck" im Verantwortungsbewußtsein vieler sowie durch die eingebildete oder reale Ohnmacht, die das Friedenshandeln lähmt. Es mangelt auch an der für diese Aufgabe notwendigen Aus- und Fortbildung der Religionslehrer, an der Zusammenarbeit mit den Eltern und mit Lehrerkollegen anderer Schulfächer.
Die Möglichkeiten und die entsprechenden Ziele einer Friedenserziehung im Religionsunterricht sind ohne (religions-)pädagogischen Machbarkeitswahn realistisch einzuschätzen und zu konkretisieren. Schritt für Schritt können sie dann ausgeweitet werden: dies ist davon abhängig, ob und wie sich eine Kultur des Friedens in den verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen (Politik, Wirtschaft, Recht, Sprache, Kunst, Religion, Bildung) durchzusetzen beginnt. Religionsunterricht ist ja eingebettet in anthropologisch-soziokulturelle Voraussetzungen, die beachtet werden müssen.

3. Zum Begriff „Frieden"

Für den Frieden ist heute fast jeder, in Sonntagsreden selbst ein Diktator. Dennoch wird in unserem Jahrhundert der Frieden weltweit ständig verletzt.[6] Aber auch die tiefe Sehnsucht der Menschen nach Frieden und die vielfältigen Anstrengungen[7] dazu sind erfahrbar. Diese Ambivalenz führt mit dazu, daß es keine abgeschlossene, endgültige, allgemein anerkannte Definition von Frieden geben kann. Möglich sind „nur" Annäherungen mit aller Offenheit für einen ständigen Diskurs über den Friedensbegriff. Es gibt aber erreichte Positionen, wie die UNO-Menschenrechtserklärung von 1948, die kein vernünftiger Mensch guten Willens mehr ernsthaft in Frage stellt. Dies läßt den Diskurs nicht immer je neu beginnen.
Diskurswürdig für einen Friedensbegriff sind nun folgende Aussagen: Frieden besitzt heute im Zeitalter der Umweltverschmutzung und Zerstörung eine ökologische Dimension (Frieden mit der Natur).[8] Frieden soll nicht nur zwischen den Nationen (internationaler Frieden), sondern auch zwischen den einzelnen Menschen (innergesellschaftlicher und interpersoneller Frieden) gelten. Frieden ist heute nicht mehr zu begrenzen, er gilt universal; er gilt in der 1. und 2. Welt ebenso wie in der 3. Welt (Frieden und Entwicklung).[9] Er gilt nicht nur für eine bestimmte Gruppe oder Rasse von Menschen, an seinem Aufbau sind alle Menschen, nicht nur eine bestimmte Gruppe zu beteiligen. Verantwortlich für Frieden sind alle Menschen guten Willens.[10] Frieden ist nicht nur „negativ" als Abwesenheit von Krieg zu bestimmen, sondern „positiv" als (soziale) Gerechtigkeit, als realisierte Demokratie und Menschenwürde, als Hoffnung, Liebe und Wahrheit.[11]

---

[5] Vgl. im Gegensatz dazu die These von der Unvereinbarkeit von Erziehung und Frieden bei *M. Gronemeyer*, Ausbruch aus der Friedenserziehung, in: *M. u. R. Gronemeyer* (Hg.), Frieden vor Ort, Frankfurt 1982, 141—152. Vgl. im Gegensatz dazu die Skepsis an christlicher Friedensfähigkeit bei *H. Stierlin*, Die Christen in der Weltfamilie — Auserwählt zur Friedensstiftung?, Maintal 1982.
[6] Die Jahresberichte von amnesty international sprechen eine deutliche Sprache.
[7] Vgl. die Geschichte der Friedensbewegungen, auch: *K. v. Raumer*, Ewiger Friede — Friedensrufe und Friedenspläne seit der Renaissance, Freiburg 1953.
[8] *A. Stark*, Frieden mit der Schöpfung, in: *F. H. Paffrath/D. Wehnert* (Hg.), Ökologie konkret, Bad Heilbrunn 1982, 88—99.
[9] Rundschreiben von Papst Paul VI. „Populorum progressio" vom 26. 3. 1967.
[10] Römische Bischofssynode 1971 „De iustitia in mundo", bes. Abschnitt über „Erziehung zur Gerechtigkeit".
[11] Vgl. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 23: Dienst am Frieden. Stellungnahmen der Päpste, des II. Vatikanischen Konzils und der Bischofssynode, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1980 (und öfter).

Frieden ist ein Grundwert.[12] Als Zeitdimension kommt nicht nur die Gegenwart in Betracht: die Vergangenheit prägt den gegenwärtigen Frieden, Zukunft wird durch ihn ermöglicht bzw. verfehlt und behindert.[13] Frieden kann es nicht nur in einem direkten, personalen Verhältnis zwischen einzelnen Menschen geben, als „struktureller Frieden" ist er auch gefordert in den die personalen Verhältnisse strukturierenden Institutionen, Kulturen, Sprachsystemen, gesellschaftlichen Prozessen und Ordnungen.[14]
Frieden darf es nicht erst in einem Jenseits dieser Welt und Geschichte oder nur in der privaten Innerlichkeit geben. Die Verantwortung für den Frieden gilt hier und jetzt.
Frieden läßt sich nicht pragmatisch oder unter rein technischen Machbarkeitskriterien herstellen. Frieden betrifft den ganzen Menschen in seiner Existenz, es geht um Sinn und Gelingen des Menschseins. Deshalb kommt dem Frieden eine ethische Dimension zu: in ihm ist ein Grundwert, eine Grundvoraussetzung „guten Lebens" zu sehen. Immer deutlicher wird erkennbar, daß der Frieden ein kategorischer Imperativ der praktischen Vernunft wird, denn im Zeitalter atomarer, biologischer, chemischer und genetischer Destruktionskräfte sogar im Weltraum („Militarisierung des Weltraums") wird Menschsein ohne Frieden immer weniger möglich.
Da der Frieden dem Menschen weder angeboren ist, noch einfach ohne sein Zutun heranreift, gewinnt er seine pädagogische Dimension. Durch Unterricht, Erziehung und Bildung können das Wissen um ihn, die Persönlichkeitsbildung und die Handlungsfähigkeit unterstützt und gefördert werden.

4. Methode — Interaktion — Kommunikation

Friedenserziehung im Religionsunterricht besitzt nicht nur eine kognitiv-inhaltliche Seite, wichtig sind auch die Art und Weise des Unterrichtens, der Umgang von Lehrern und Schülern miteinander und zwischen den Schülern, ja die Gestalt des gesamten Schulklimas und Schullebens. Neben kognitivem Lernen werden damit soziales Lernen,[15] die Förderung des gesamten Schullebens, schulische Sozialarbeit[16] und Schulpastoral[17] von Bedeutung. Es soll nicht nur distanziert über Frieden geredet werden, Frieden ist ansatzhaft einzuüben und im Schulleben erfahrbar zu machen. Lernen durch Erfahrung und an Vorbildern ergänzt Lernen durch Erklärung und Einsicht.[18] Der Religionsunterricht kann damit einen Beitrag am Aufbau einer „humanen Schule"[19] leisten.

5. Inhalte

Die möglichen Inhalte beschränken sich nicht nur auf die Bearbeitung aktueller Probleme in Kirche und Gesellschaft, auch nicht nur auf die Interpretation kirchenamtlicher Friedensdokumente, so wichtig dies auch ist.

---

[12] *R. Gronemeyer,* Frieden, Baden-Baden 1978, 11—17.
[13] *A. Stark,* Kirchengeschichtsunterricht als Friedenserziehung, in: Religionspädagogische Beiträge 10 (1982) 100—112.
[14] Vgl. die Anmerkungen 11 u. 12.
[15] *H. Nicklas/Ä. Ostermann,* Zur Friedensfähigkeit erziehen. Soziales und politisches Lernen als Unterrichtsthema, München 1976.
[16] *A. Frommann,* Schulsozialarbeit, in: *H. Eyferth* u. a. (Hg.), Handbuch zur Sozialarbeit/Sozialpädagogik, Neuwied und Darmstadt 1984, 870—880.
[17] Lebendige Seelsorge 33 (1982) H. 1; *A. Biesinger/W. Nonhoff* (Hg.), Religionsunterricht und Schülerpastoral, München 1982; *J. H. Schneider,* Schule, Schulseelsorge und Schulkultur, in: KatBl 110 (1985) 734—742.
[18] *G. Biemer/A. Biesinger* (Hg.), Christ werden braucht Vorbilder, Mainz 1983.
[19] *K. Singer,* Maßstäbe für eine humane Schule, Frankfurt 1981.

Sowohl in einer expliziten Unterrichtseinheit zum Thema Frieden wie auch in Teilen oder Aspekten einer Unterrichtseinheit zu einem nicht ausgesprochenen Friedensthema ist Friedenserziehung im Religionsunterricht realisierbar. Der Blick auf den Frieden ist gerade auch da zu schärfen. Hinzu kommt, daß in den gegenwärtigen Lehrplänen das Friedensthema angesichts seiner heutigen Bedeutung für Kirche und Gesellschaft zu defizitär behandelt wird.

Möglich ist Unterricht über Frieden:

a) im Bibelunterricht (Exodus, Propheten, biblische Berichte über Kriege, Gewalt, Ungerechtigkeiten, biblische Gestalten in ihren Handlungen, Nächsten- und Feindesliebe, Bergpredigt, 10 Gebote, Evangelium des Friedens, Gottesbild, Reich-Gottes-Bilder usw.)[20]

b) im Kirchengeschichtsunterricht[21]

c) im Unterricht über die Weltreligionen und die anderen christlichen Kirchen (Wahrheit, Toleranz, Ökumene, ökumenische Friedensarbeit, Weltkonferenzen der Religionen für den Frieden usw.)[22]

d) im religionspädagogischen Philosophieunterricht (Religionskritik/-philosophie, Anthropologie, gegenwärtige Weltanschauungen, philosophische Friedenstheorien)[23]

e) im systematisch-theologischen Unterricht (Kirche als Sakrament des Friedens, Gott als Gott des Friedens, Jesus Christus als Friedensfürst, Reich Gottes als Friedensreich, der Mensch als Geschöpf und Kind Gottes: friedensfähig, usw.)[24]

f) im ethischen Unterricht (Christl. Ethik und die Lehre vom gerechten Krieg, Kriegsdienstverweigerung als Gewissensentscheidung, die Zeichen der Zeit, lehramtliche Dokumente, Frieden als Grundwert usw.)[25]

g) im praktisch-theologischen Unterricht (Friedensarbeit in der Gemeinde, Mission als Friedensdienst, Militärseelsorge, Caritasarbeit, Iustitia et Pax, Pax Christi, Laienapostolat, Menschenrechtsarbeit der Kirche, der Diplomatische Dienst der Kirche, Welttag des Friedens am 1. Jänner/Gottesdienste, Gebete, Symbole, Spiritualität, usw.)[26]

---

[20] *I. Baldermann*, Der Gott des Friedens und die Götter der Macht — biblische Alternativen, Neukirchen—Vluyn 1983.

[21] Vgl. Anmerkung 13.

[22] *H.-W. Gensichen*, Weltreligionen und Weltfrieden, Göttingen 1985.

[23] Vgl. *E. Martens*, Didaktik der Philosophie, in: *Ders./H. Schnädelbach* (Hg.), Philosophie. Ein Grundkurs, Reinbek 1985, 546—578. Eine ausgearbeitete Philosophiedidaktik für den Religionsunterricht ist dem Verf. bisher unbekannt.

[24] Vgl. Anmerkung 11.

[25] Vgl. Anmerkung 11; *B. Häring*, Frei in Christus, Bd. III, Freiburg 1981, 9. Kapitel: Friede auf Erden, 428—467.

[26] Vgl. *W. Ruez*, Den Frieden tun. Friedensarbeit in der Gemeinde, Frankfurt 1980 (Veröffentlichung 22 der dt. Pax-Christi-Sektion); *Kl. Richter*, Den Frieden feiern, Elemente für den Gottesdienst, Frankfurt 1980 (Veröffentlichung 24 der dt. Pax-Christi-Sektion); *Ders.*, Den Frieden bezeugen. Predigt- und Meditationshilfen, Frankfurt 1982 (Veröffentlichung 23 der dt. Pax-Christi-Sektion); *W. Bühlmann*, Mission als Friedensdienst, in: Ordenskorrespondenz 23 (1982) 385—406; zum Diplomatischen Dienst der Kirche: can. 364 n. 5 des CIC/1983 („Zur Aufgabe eines päpstlichen Gesandten gehört es deshalb im Rahmen seines Wirkungskreises, sich darum zu mühen, daß die den Frieden, den Fortschritt und das gemeinsame Mühen der Völker betreffenden Angelegenheiten gefördert werden.").

LITERATURAUSWAHL

Religionspädagogische Friedenserziehung

I. Baldermann, Der Gott des Friedens und die Götter der Macht — biblische Alternativen, Neukirchen—Vluyn 1983.
Chr. Bäumler u. a., Friedenserziehung als Problem von Theologie und Religionspädagogik, München 1981.
G. Biemer, Thesen zur Friedenserziehung als Aufgabe der Religionspädagogik, in: Christl.-päd. Blätter 97 (1984) 458— 464.
G. Gugel/Kl. Lange-Feldhahn, Friedenserziehung in der Jugendarbeit — eine Bestandsaufnahme, Tübingen 1982 (Dokumentation 3 des Vereins für Friedenspädagogik in Tübingen).
Iustitia et Pax, Deutsche Kommission (Hg.): Frieden und Jugend zusammen unterwegs, Bonn 1984 (Arbeitsheft zum Welttag des Friedens 1. 1. 1985).
N. Mette, Zum Friedenshandeln erziehen, in: *P. Eicher* (Hg.), Das Evangelium des Friedens. Christen und Aufrüstung, München 1982, 165—188.
M. Mettner/J. Thiele, Entwaffnender Glaube. Frieden als Thema in Religionsunterricht, Jugendarbeit und Erwachsenenbildung, München 1983.
R. Mokrosch/H. Schmidt/D. Stoodt, Ethik und religiöse Erziehung. Thema: Frieden, Stuttgart u. a. 1980.
D. Offergeld, Friedenserziehung als Anfrage an die Religionspädagogik, in: *K. Baumgartner u. a.* (Hg.), Glauben lernen — leben lernen, St. Ottilien 1985 (Festschrift Feifel), 109—125.
Pax Christi, Deutsche Sektion (Hg.): Erziehung zum Frieden — ein Weg zum Frieden, Frankfurt 1978 (Arbeitsheft zum Welttag des Friedens 1. 1. 1979).
W. Ruez, Den Frieden tun. Friedensarbeit in der Gemeinde, Frankfurt 1980 (Veröffentlichung 22 der dt. Pax-Christi-Sektion).
M. Stallmann (Hg.), Friedenserziehung und Religionsunterricht, Stuttgart/München 1972 (Religionspäd. Praxis 6).
Theologisches Forum, Heft 5: Frieden auf Erden.
V. Zsifkovits, Friede und Jugend, gemeinsam unterwegs! in: Christl.-päd. Blätter 98 (1985) 327—332.

Theologie und Frieden

Institut für Theologie und Frieden (Hg.): Bibliographie, Theologie und Frieden, Köln 1984 (Bd. 1.1 und 1.2).

Weltreligion und Frieden

R. Friedli, Frieden wagen. Ein Beitrag der Religionen zur Gewaltanalyse und zur Friedensarbeit, Freiburg/Schweiz 1981.
H.-W. Gensichen, Weltreligionen und Weltfriede, Göttingen 1985.

Friedenserziehung und Friedensforschung

G. Gugel/Kl. Lange-Feldhahn (Hg.), Mit brennender Geduld. Gedanken, Einblicke, Arbeitshilfen für die Praxis der Friedenserziehung, Tübingen 1985, 2 Bd.
Chr. Wulf, Möglichkeiten und Grenzen der Friedenserziehung, in: Psychosozial 8 (1985) H. 26, 8—17.

Neuerscheinungen im kontakte Musikverlag 1986

LP Evviva Giovanni
— ein Rockmusical über den hl. Don Bosco
LP/MC DM 23,—

Wir wollen aufsteh'n zum Leben
— neue religiöse Lieder zum Thema „Arbeit und Zukunft" LP DM 20,—

Keine Zeit für Tränen
— eine LP in Zusammenarbeit mit MISEREOR zu Fragen der Gerechtigkeit in der Welt
LP/MC DM 18,—
MC DM 17,—

Ich freue mich
— neue religiöse Kinderlieder MC DM 17,—

Zu den Schallplatten und Musikkassetten gibt es Sing- und Texthefte.

Bestellungen an:
KONTAKTE-Musikverlag
Ute Horn
D-4780 Lippstadt, Holtackerweg 26
Telefon 0 29 41/57 557
Bundesrepublik Deutschland

GÜNTHER PÖLTNER

Der Glaube als Grundvollzug menschlichen Daseins

Was der Mensch tut, wenn er glaubt, wird im allgemeinen unter dem Aspekt des Wissens gesehen; der Glaube wird sozusagen für eine sekundäre Gestalt des Wissens gehalten. Der Autor vertritt die Auffassung, daß es sich beim Glauben primär um einen Akt des Vertrauens handle, damit also um einen personal-dialogischen Vorgang. In dieser Sicht sei das Glauben ein Grundakt menschlichen Seins. Überall dort, wo Vertrauen gelebt wird, ist nach Pöltner einschlußweise schon religiöser Glaube vorhanden. Die Frage einer Unterscheidung vom ausdrücklich religiösen und christlichen Glauben bleibt offen. (Redaktion)

I. Vorbemerkungen

1. Unter „Glaube" wird oft allein der religiöse, insbesondere der christliche Glaube verstanden. Nicht dieser ist hier direkt angezielt, sondern der Glaube in seiner allgemein-menschlichen Gestalt. Die Schwierigkeit, ein religiös Glaubender zu sein, hängt sicher auch mit einem ungenügenden Begriff des allgemein-menschlichen Glaubens zusammen.
2. Im folgenden geht es um eine *philosophische* Besinnung auf den Glauben. Das erfordert zumindest zweierlei. Es ist a) nach der *thematisch unreduzierten* Sache zu fragen und zu versuchen, sie in ihrer vollen und unverkürzten Dimension in den Blick zu bekommen und b) sie aus ihren *konstituierenden Gründen* verständlich zu machen. Wer wissen möchte, was Glaube heißt und was den Glauben konstituiert, der muß sich vor das möglichst ursprüngliche Phänomen des Glaubens bringen lassen und darf sich nicht ausschließlich an die abgeleiteten Gestalten des Glaubens halten.
3. Das ursprüngliche Phänomen ist zumeist von einem durchschnittlich-alltäglichen Vorverständnis und von unreflektierten Vorurteilen verdeckt. Die thematisch unverkürzte Sache muß in der kritischen Befragung des durchschnittlich-alltäglichen Vorverständnisses erst freigelegt werden, was nicht heißt, daß sie restlos eingeholt werden könnte. Denn im Nachdenken über den Glauben hat es der Mensch unweigerlich mit sich selbst, mit dem Bezug zum Geheimnis seines Ursprungs und seines Todes, mit der Unerschöpflichkeit seines Wesens zu tun.
4. Blickt man auf die philosphische Interpretationsgeschichte des Glaubens, so wird man nicht sagen können, der Rückgang auf das ursprüngliche Phänomen des Glaubens sei der Philosophie ein grundlegendes Anliegen gewesen. Diese Geschichte ist nämlich weitgehend an dem *vulgären* Glaubensphänomenen, d. h. an dem *apersonalen Daß-Glauben* orientiert. Daran hat sich — spätestens seit den Tagen Platons — bis heute im wesentlichen nichts geändert, wenn wir von wenigen, allerdings gewichtigen Ausnahmen absehen. Der philosophische Begriff des Glaubens stellt im Grunde die begriffliche Fassung des durchschnittlich-alltäglichen Glaubensverständnisses dar. Der *Glaube* gilt hier als *Vorstufe des Wissens.* Er wird vom Wissen her und auf dieses hin interpretiert. Der Glaube gilt als uneigentliches Wissen, das überholt werden kann — und auch soll. Daß das nicht in allen Fällen gelingt, erscheint dann leicht als ein bedauerlicher Mangel unseres Lebens. Doch woher bestimmt sich, was *Wissen* heißt?

II. Der apersonale Daß-Glaube

Er ist nicht die ursprüngliche Gestalt des Glaubens, sondern eine abgeleitete.
Unser deutsches Wort „glauben" besitzt eine zweifache Bedeutung. Wir sagen einerseits:

ich glaube, daß es morgen regnen wird; oder: ich glaube, daß er nicht recht hat. Wir sagen andererseits: ich glaube dir, ich glaube an dich. Der Glaube ist einmal ein Daß-Glaube, der sich auf Sätze bezieht, zum andren ein personaler Glaube, in welchem sich das Vertrauen und im Höchstfall die liebende Hingabe an jemanden ausdrückt. Diese beiden Formen sind nicht unverträglich, sie spielen vielmehr oft ineinander — dennoch weisen sie charakteristische Unterschiede auf.

Der Daß-Glaube weist nun seinerseits eine Vielzahl von Gestalten auf, was sich rein sprachlich durch die Ersetzbarkeit des Wortes „glauben" anzeigt.
Glauben in diesem Sinn meint a) die bloße Meinung. Man hält einen Satz grundlos für wahr. Man glaubt etwas zu wissen, besitzt aber in Wahrheit kein Wissen und weiß nicht einmal um sein Nichtwissen. Glauben heißt hier so viel wie: nicht wissen.
Glauben kann b) als Vermutung und Annahme auftreten. Glauben besagt dann ein Noch-nicht-Wissen (Ich nehme an, daß es sich so verhält, weiß es aber noch nicht). Der Glaube besitzt hier die Form der probeweisen Annahme, des Für-wahrscheinlich-Haltens von Sätzen (Ich halte etwas für wahrscheinlich, weil mehr Gründe für als gegen diese Annahme sprechen). Der Glaube als Annahme ist von Zweifeln durchsetzt. „Ich nehme an" heißt immer auch: ich bin mir nicht ganz sicher.

Glaube kann c) das Für-wahr(scheinlich)-Halten von Sätzen auf die Autorität eines anderen hin bedeuten (Glaube als Autoritätsglaube). „Ich glaube" heißt dann: ich stimme einem Gesagten zu, ohne selbst die Wahrheit des Gesagten überprüft zu haben oder überprüfen zu können. Der Autoritätsglaube besitzt einen Grund: dieser liegt in der Sachkompetenz des anderen (diese Sachkompetenz weiß man entweder oder man glaubt sie auf die Versicherung eines dritten hin). Die Autorität ist glaubwürdig, weil sie sachkompetent ist. (Hierher wäre auch noch jenes Für-wahr-Halten zu rechnen, das sich auf eine ziemlich sichere Einschätzung des anderen stützt: Ich habe Grund, dem anderen zu glauben, weil er es sich nicht leisten kann, mich anzulügen.) Diese Form des Glaubens begegnet uns nicht nur im Alltag, sondern auch in der Wissenschaft. Wir glauben z. B. die Auskünfte anderer, Schüler glauben ihrem Lehrer. Das meiste Wissen, das wir besitzen, ist ein solches Glaubenswissen im Sinne des Autoritätsglaubens. Wir können ja nicht alles selbst überprüfen. Wissenschaftler glauben ihren Fachkollegen die Mitteilung einer wissenschaftlichen Erkenntnis. (Ohne diesen Glauben wäre der Fortschritt in der Wissenschaft unmöglich.) Freilich: prinzipiell — wenn auch nicht immer faktisch — besteht die Möglichkeit, auch ohne die Vermittlung des anderen das Für-wahr-Gehaltene in die Form des Wissens überzuführen, wobei Wissen hier heißt: eigene Einsicht in den Sachverhalt besitzen. Der Glaube im Sinne des Für-wahr-Haltens (Für-wahrscheinlich-Haltens) von Sätzen ist prinzipiell überprüfbar. Der, dem wir das Wissen verdanken, ist im Grunde auswechselbar. Die Lehre beruht ja auf dieser Auswechselbarkeit. Der Lehrende hat die Aufgabe, zu eigenständigem Denken anzuleiten und sich sozusagen überflüssig zu machen. Die Lehre unterscheidet sich von anderen Formen der Mitteilung unter anderem durch die Angabe des Weges, auf dem das Wissen zu gewinnen ist. Der Lehrende kann angeben, auf welche Weise jeder, der die entsprechenden Voraussetzungen mitbringt, in den Besitz der Erkenntnis gelangen kann. Zu erwähnen wäre hier noch dasjenige Für-wahr-Halten von Sätzen, das sich im Grunde wiederum nicht auf den anderen als Person stützt, sondern auf etwas Apersonales: So hält z. B. ein Untersuchungsrichter Aussagen des Beschuldigten für wahr, weil andere Zeugenaussagen mit ihnen übereinstimmen. Der Grund dieses Glaubens ist hier primär nicht die Vertrauenswürdigkeit des Sprechenden, sondern die Konkordanz der Aussagen.

Schließlich kennen wir noch d) den Glauben als theoretische oder praktische Vorwegnahme. (Glaube als hypothetischer Glaube.) Diese Vorwegnahme kann den Status von alltäglich-praktischen, aber auch von wissenschaftlichen Hypothesen haben. So muß ich z. B. im Alltag glauben, daß sich gewisse Unternehmungen auszahlen, d. h. erfolgversprechend sind. Ohne einen solchen Risikoglauben wären wir vielfach handlungsunfähig. Als Vorwegnahme eines möglichen Erfolges ist dieser Glaube auf eine Bestätigung hingeordnet und versteht sich als etwas Vorläufiges. Der Wille zur Bestätigung durch das Experiment kann sich auch auf das Lebensganze erstrecken und zum sogenannten Totalexperiment werden. (Ich muß glauben, daß es sich auszahlt, anständig zu leben — ich weiß es freilich nicht, werde aber im Laufe meines Lebens recht behalten — oder auch nicht.)

Diese Formen des Daß-Glaubens stimmen darin überein, daß sich der Glaube (1) auf Sätze über Sachverhalte bezieht, die prinzipiell von jedem, der die entsprechenden Voraussetzungen mitbringt, überprüft werden können. Deshalb ist es (2) gleichgültig, wer die Überprüfung faktisch vornimmt. Der Adressat dieses Daß-Glaubens ist deshalb prinzipiell austauschbar. Dieser Daß-Glaube ist ein apersonaler (nicht anti-personaler!) Glaube. Erstens wird dem Gesagten nur bedingt, unter Vorbehalt zugestimmt. Bedingt deshalb, weil das Geglaubte als etwas Vorläufiges, einer Bestätigung Bedürftiges oder der Überprüfung Fähiges angesehen wird. Zweitens liegt der Grund der Glaubwürdigkeit nicht in dem anderen als Person, sondern in etwas Außer- und Vorpersonalem, z. B. im Eindruck, den das Gesagte macht, oder in der Geschlossenheit des Vorgetragenen. Dementsprechend bringt auch (3) der Glaubende sich selbst nicht voll und ganz als Person ein. Von der Person sowohl des Glaubenden als auch dessen, dem geglaubt wird, wird im Daß-Glauben abgesehen. Dies kann im Modus des Alltäglichen aber auch methodisch bewußt (wie in der Einzelwissenschaft) geschehen.

Damit erweist sich der apersonale Daß-Glaube als eine abgeleitete Größe. Denn er ist nur möglich, weil in ihm eine personale Erkenntnis mit-vollzogen wird, die in ihm freilich unthematisch bleibt. Ich muß ja den anderen zuvor schon als Person, als Mitmenschen — und nicht etwa als einen Automaten — erkannt haben, damit ich ihn überhaupt, z. B. als bloßen Informationsträger oder in seiner bloßen Funktion im Ganzen eines Arbeitsprozesses, ansprechen kann, darin von seiner Personalität absehend. Wo von Momenten eines Ganzen abstrahiert wird, wird das Ausgeklammerte gleichwohl als Bedingung der Möglichkeit der Abstraktion mitvollzogen — nämlich so, daß das Mit-Vollzogene im unthematischen Hintergrund bleibt und in dieser Weise in den Vollzug eingeht und ihn bestimmt.

Wenn aber das personale Erkennen — und damit der personale Glaube — die Bedingung der Möglichkeit des apersonalen Daß-Glaubens ist, so ist im personalen Glauben das vergleichsweise fundamentalere Glaubensphänomen entdeckt.

III. Der personal-dialogische Glaube[1]

Er ist die ursprüngliche und eigentliche Gestalt des Glaubens.

„Ich glaube dir" heißt so viel wie: „Ich vertraue dir, vertraue auf dich" (ahd. giloubo = sich etwas lieb, vertraut machen). Der personal-dialogische Glaube — der terminolo-

---

[1] Vgl. zum folgenden *J. Pieper*, Über den Glauben, München 1962; *A. Wucherer-Huldenfeld*, Ursprünglichkeit und Weisen des Miteinanderseins. Philosophische Überlegungen zur Koinonia im Glauben, in: Leiturgia — Koinonia — Diakonia (Festschrift Kard. König), Wien 1980, 203—237; *B. Welte*, Was ist Glauben? Gedanken zur Religionsphilosophie, Freiburg i. Br. u. a. 1982.

gisch auch als Du-Glaube gefaßt wird — ist die Urform menschlichen Erkennens: Er ist die Weise, wie Personen sich einander zu erkennen geben und voneinander zu wissen bekommen. Und wie Personen als freiheitsfähige Wesen von eigenem und unableitbarem Seinsrang sind, so ist auch die Weise ihrer Zugänglichkeit, der personale Glaube, nicht vom bloßen Sachwissen — gar vom fachwissenschaftlichen — her begreiflich zu machen. Der personale Glaube ist einerseits die Basis zwischenmenschlicher Beziehungen, andererseits — als Füreinandersein in Liebe — deren höchste Form.

Das Entscheidende ist dabei dies: Der personale Glaube ist wesenhaft etwas Nachfolgendes, er ist hervorgerufene *Antwort*. Diese meine Antwort ist ermöglicht durch das Vertrauen, das andere zuvor in mich gesetzt haben, und durch den Glauben, den andere mir schon entgegengebracht haben. Mein Glaube fängt nicht mit mir und bei mir selbst an, sondern hat seinen Grund in der unableitbaren, nicht prognostizierbaren und nicht erzwingbaren *Vertrauensvorgabe* der anderen (des anderen — im Höchstfall: seiner — ihrer — Liebe). Ich entdecke mich als einen, dem schon geglaubt und vertraut worden ist, bevor er noch selbst initiativ hat werden können. Denn die Vertrauensvorgabe reicht zurück bis in jene Bejahung und Annahme der anderen, denen ich es verdanke, daß ich überhaupt bin.[2] Sicher gilt: Mein Glaube wird von mir selbst vollzogen und kann ebenfalls durch nichts erzwungen werden, weshalb wir ja auch völlig zu Recht sagen: wir *schenken* jemandem Glauben. Aber das ändert nichts an dem Antwortcharakter unseres Glaubens. Andere sind von sich her initiativ geworden, haben uns angenommen und zuvor uns zu verstehen gegeben, wer sie für uns sein wollen. Unser antwortender Glaube ist der *Dank*, durch welchen umgekehrt diese Vertrauensvorgabe sich wiederum vollenden kann. *Weil und insofern* andere uns *annehmen*, und darin sich selbst mitteilen, sind sie *glaubwürdig*. Deshalb ist der antwortende Glaube nicht blind, sondern hat seinen eigenen Grund, einen Grund, der freilich einer empirisch-gegenständlichen Nachprüfung unzugänglich bleiben muß. Und indem wir selber Glauben schenken, gewinnen die anderen einen Zuwachs ihrer Glaubwürdigkeit (von daher erklärt sich das bekannte Phänomen, daß Menschen „über sich hinauswachsen" können, wenn ihnen vertraut wird). Glaubwürdig ist zuletzt und zunächst die Liebe des anderen. Wir glauben, weil wir lieben.

Damit ist natürlich nicht bestritten, daß wir uns sehr oft der Glaubwürdigkeit des anderen versichern und sie überprüfen. Allein die auf dem Wege des Sich-Versicherns zustande gekommene Glaubwürdigkeit ist ein uneigentliches, dem apersonalen Daß-Glauben zugeordnetes Phänomen, das zweifellos im gewöhnlichen Alltag seine Berechtigung hat. Dies kann an der negativen Gegenprobe einsichtig werden. Erhebt man das Sich-Vergewissern zur *primären* Haltung, so arbeitet man an der Zerstörung, statt an der Vertiefung der Glaubwürdigkeit. Die radikale Hypothetisierung zwischenmenschlichen Vertrauens ist dessen Vernichtung. Ich kann natürlich die Glaubwürdigkeit meines Partners als Hypothese betrachten und z. B. seine Bereitwilligkeit zur Freundschaft einem Test unterwerfen. Nur werde ich auf diese Weise niemals kennenlernen, was Freundschaft ist. Man übersieht, daß wir uns selbst als Personen in die Beziehung einbringen müssen, die durch die Vertrauensvorgabe des anderen eröffnet worden ist, und daß wir auf diese Weise die Glaubwürdigkeit des anderen mit-ermöglichen.

---

[2] „Wer, der vertritt, er wisse nicht, wofür danken, könnte das überhaupt artikulieren, wenn ihm nicht jenes Ausmaß unselbstverständlicher Liebe geschenkt worden wäre, ohne das er längst — am Syndrom des „Hospitalismus" — zugrunde gegangen wäre?" *J. Splett*, Lernziel Menschlichkeit. Philosophische Grundperspektiven, Frankfurt 1976, 129.

Wer einem anderen Grund gibt, ihm zu vertrauen und ihm zu glauben, wer ihn also annimmt, der teilt darin sich selbst mit. Wo wir jemandem Glauben schenken, dort nehmen wir seine Worte und Taten als *Selbst-Mitteilung* und *Selbst-Bezeugung* an: Ihn selbst nehmen wir an. Aber gerade dadurch, daß der andere sich selbst uns mitteilt, hat auch er uns angenommen.

Selbst-Mitteilung ist nicht zu verwechseln mit einem Bericht über eine Introspektion, und dementsprechend ist der personale Glaube nicht das Für-wahr-Halten einer Aussage über einen gegenständlich-beobachtbaren Sachverhalt, zu dem es nur einen einzigen privilegierten Zugang gibt (den nur der andere hat). Zwar geschieht die Selbst-Mitteilung nie, ohne daß jemand etwas über sich mitteilt. Insofern ist der Daß-Glaube vom Du-Glauben umfangen. Dennoch ist die Selbstmitteilung von einem Bericht über selbstbeobachtete seelische Zuständlichkeiten zu unterscheiden. Wo ich über mich berichte, habe ich mich bereits in gewisser Weise vergegenständlicht. Wo ich hingegen mich selbst mitteile — in welcher Form auch immer —, dort gibt es nicht die Differenz von Sachverhalt und nachfolgend konstatierender Rede, sondern dort identifiziere ich mich mit dem, was ich sage, bzw. vollziehe ich, was ich sage, dort fällt der Vollzug des Sagens mit dem Vollzug des Gesagten in eins. Das macht mein Wort zum *bezeugenden* Wort.

Selbst-Mitteilung besagt Anteilgabe an sich selbst, sie ist nicht eine feststellende Aussage über jemanden, sondern im strengen Wortsinn Mit-Teilung des eigenen Seins. Diese Selbst-Mitteilung findet ihren sprachlichen Niederschlag in dem bezeugenden Wort. Das Zeugnis allein entspricht der Selbst-Mitteilung. Wenn wir auf die Höchstform des personalen Glaubens blicken, so besteht er in der wechselweisen Freigabe zum Mit- und Füreinandersein. Die Selbst-Mitteilung kann einzig und allein in der Weise personalen Glaubens angenommen werden. In allen anderen Formen des Sich-Verhaltens wird ja von der Person des anderen mehr oder weniger abstrahiert. Es ist die Seinsweise dessen, der sich selbst mitteilt und sich selbst erschließt, welche die Form des personalen Glaubens erforderlich macht.[3]

Man kann den anderen als ihn selbst nicht erkennen ohne Glaube und Vertrauen! Wo dies dennoch versucht wird, bekommt man zwar einiges zu wissen — nur nicht den anderen als ihn selbst. Das solcherart erzielte Wissen steht nicht *über* dem personalen Glaubenswissen, sondern ist *unter* dieses herabgesunken, weil es seinen „Gegenstand" verloren hat.

Damit ist im Grunde bereits die Frage beantwortet, wie es denn mit dem *Wissen* bestellt ist, das wir im Zuge des lebendigen zwischenmenschlichen Glaubens erlangen. Dieses personale Glaubenswissen ist nicht durch eine andere Form ersetzbar, weil es dem unableitbaren ontologischen Rang der personalen Beziehung entspricht, aus der es herauswächst. Es ist eine unvergleichliche Größe von qualitativ eigenständiger Art: Es ist ein liebendes Erkennen, das den Menschen jeweils hinsichtlich seiner selbst — also unbedingterweise — anspricht und ihn gutheißt, nicht bloß bedingterweise unter dem Vorbehalt seiner augenblicklichen Fähigkeiten oder ausgeübten Funktionen. Die Frage, ob das personale Glaubenswissen sicherer oder weniger sicher sei als ein experimentell bestätigtes, empirisch-gegenständliches Wissen, ist eine von außen und daher falsch gestellte Frage. Sie liegt auf derselben Ebene wie die Frage, ob eine mathematische Aufgabe

---

[3] Vgl. dazu: *A. Brunner*, Glaube und Erkenntnis. Philosphisch-theologische Darlegung, München 1951; *E. Coreth*, Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie, Innsbruck u. a. 1980, 171ff.

oder ein Stein schwerer sei. Das Glaubenswissen besitzt seine eigene, nicht mit anderen Wissensweisen verrechenbare Sicherheit. Wer dem anderen wirklich glaubt, besitzt eine Sicherheit, deren Charakter, wie schon gesagt, nur aus ihr selbst erhoben werden kann. Zu sagen: Ich glaube dir, aber ich bin mir nicht sicher — ist ein Unding.

Auch kennt das personale Glaubenswissen keine Steigerung seiner Zuverlässigkeit und Sicherheit. Solche Abstufungen sind beim apersonalen Daß-Glauben möglich und sinnvoll, nicht jedoch hier. Beim personalen Glauben besteht die Sicherheit schlicht und einfach — ohne mehr oder weniger. Ein Liebender sagt nicht: Ich bin mir mehr oder weniger sicher, daß du mich liebst. Die Sicherheit des personalen Glaubens basiert zwar ihrerseits auf einer Vertrauensvorgabe und schließt so gesehen immer so etwas wie ein Wagnis ein — der andere kann sich ja auch verweigern; aber diese Vertrauensvorgabe ist nicht mit einer Hypothese, einer gedanklichen Vorwegnahme künftiger Ereignisse, zu verwechseln, deren Zutreffen erst experimentell festgestellt werden müßte. Einander Glauben schenken heißt nicht: ein Totalexperiment des Lebens anstellen. Vielmehr weist die Sicherheit des personalen Glaubenswissens einen *präsentischen* Charakter auf. Wer wirklich vertraut, der besitzt *jetzt schon* Sicherheit. Natürlich ist es im Miteinanderleben so, daß sich die Vertrauensbasis im Miteinanderleben und Einander-kennenlernen allmählich herausbildet — was freilich nicht ein einmal abgeschlossenes Geschehen, sondern die Tat eines ganzen Lebens ist. Aber hier ist zweierlei zu beachten: Erstens bildet sich die Vertrauensbasis nicht experimentell aus. Man wird nicht Freund, indem man den anderen einer Reihe von Freundschaftstests aussetzt — sich selbst dabei jedoch in die neutrale Beobachterposition zurückzieht (aus geheimer Selbstliebe oder aus Angst, aus sich herausgehen und sich selbst bewähren zu müssen). Eine Vertrauensbasis kann sich nur ausbilden, wenn diese Ausbildung von allem Anfang an in einem Raum von Vertrauen erfolgt. Nur aus entgegengebrachtem Vertrauen, nur in und aus einem schon zugedachten Raum des Vertrauens, kann umgekehrt Vertrauen als Antwort erwachsen. Vertrauen entsteht nicht aus Nicht-Vertrauen! Und weiters besitzt die Sicherheit der personalen Glaubenswissens die Festigkeit der Entschiedenheit. Wer deshalb erklärt, er glaube jemandem zwar heute, wisse aber nicht, ob er noch in einigen Tagen dazu stehen werde, der glaubt ihm auch zum Zeitpunkt dieser Äußerung nicht!

So erweist sich der personal-dialogische Glaube, wenn wir uns wiederum an seine Höchstform, das liebende Erkennen bzw. erkennende Lieben, halten, als (1) die tiefste Erkenntnis. Denn sie hat es mit der Einmaligkeit der Person und ihres In-der-Welt-Seins zu tun. Es ist eine aus der freien Selbsterschließung gewonnene Erkenntnis. Im personalen Glauben werden wir der Unerschöpflichkeit der Person und ihres Ursprungsgeheimnisses gewahr. Bei diesem Glauben handelt es sich (2) um die reichste Erkenntnis. Denn in ihm gewinnen wir Anteil an der Welt des anderen, an der Weise, wie er sich von allem in Anspruch nehmen und treffen läßt. Es wird uns die Daseinstotalität dessen mitgeteilt, dem wir Glauben schenken. Er ist (3) die vollste Erkenntnis, weil im personalen Glauben alle wirklichkeitserschließenden Kräfte des Menschen in integraler Ganzheit in Anspruch genommen sind. Er ist ein gesamtmenschlicher Vollzug. Er ist schließlich (4) die erste Erkenntnis. Das Ersterkannte sind nämlich nicht die bloßen Körperdinge, sondern die anderen, der andere. Andere haben uns zu unserem Selbst- und Weltverständnis verholfen. Wir erwachen an der liebenden Vertrauensvorgabe der anderen allererst zu uns selbst. Aber nicht nur in einem zeitlichen, sondern auch im sachlichen Sinn gilt dies: Das Vertrauen auf die anderen ist die Bedingung der Möglichkeit jeder wissenschaftlichen Fragestellung. Denn das personale Glaubenswissen ist in derjenigen Erfahrung

beheimatet, die bleibend und d. h. uneinholbar der einzelwissenschaftlichen methodisch-abstrakten Fragestellung vorausliegt. Das in der Wissenschaft lebendige apersonale Glaubenswissen ist eine uneigentliche Form des personalen Glaubens und bleibt von diesem umfangen.
Mit dem personalen Glauben(swissen) ist freilich nur das vergleichsweise fundamentalere Glaubensphänomen erreicht, noch nicht jedoch das ursprüngliche, die Gestalten des apersonalen Daß-Glaubens sowie des personalen Glaubens *ermöglichende* Glaubensphänomen. Diesem kommen wir näher, wenn wir auf ein Faktum achten, das uns zwar geläufig ist, in seiner Selbstverständlichkeit jedoch meistens übersehen wird. Dieses Faktum sei an zwei Beispielen erläutert.

IV. Der Glaube als Grundvollzug menschlichen Lebens

Erstes Beispiel: Wir fragen einen Fremden um eine Auskunft. Unsere Frage käme überhaupt nicht in Gang, würden wir nicht in *anfänglicher Weise vertrauen*, daß der von uns Angesprochene uns nicht belügt, sondern die richtige Auskunft gibt. Unser Fragen entspringt einem schon eröffneten Raum anfänglichen Vertrauens. Wir vertrauen in einer anfänglichen Weise darauf, daß der andere die Wahrheit sagt. Bei diesem Beispiel kommt es vorerst einmal nur darauf an zu sehen, daß das *vertrauende* Sich-an-jemanden-Wenden wirklich *das Erste* ist.
Dieses Glauben-Schenken ist *kein Resultat* eines näheren Kennenlernens oder gar eines Sich-Versicherns — wie sollte dies auch bei einem Fremden, den wir einfach ansprechen, möglich sein? Unser anfängliches Vertrauen besitzt nicht den Status einer bestätigten praktischen Hypothese. Wir begründen dieses Vertrauen für gewöhnlich nicht, wir bringen es einfachhin entgegen, d. h. wir *leben* dieses Vertrauen, das als gelebtes seine *eigene, unthematische* — prä-reflexive — *Helle* besitzt. (Anderenfalls könnten wir es nicht zum Thema einer philosophischen Reflexion erheben). Das Erste ist das anfängliche Vertrauen in unsere Mitmenschen — das konkrete Mißtrauen hingegen ist und bleibt allemal etwas Zweites. Mißtrauen setzt das anfängliche Vertrauen voraus und ist nur im Gegenzug zu diesem möglich.[4] Damit hängt auch zusammen, daß das Mißtrauen begründungsbedürftig ist. Nicht das Vertrauen hat sich zu rechtfertigen, sondern vielmehr umgekehrt das Mißtrauen. So ziehen wir ja auch nicht einen, der Wahres sagt, zur Rechenschaft, sondern umgekehrt einen, der lügt. (Wahres zu sagen — das ist das Selbstverständliche!)
Das Vertrauen bedarf keiner Begründung, weil es in sich gut ist. Es rechtfertigt sich einfach durch sich selbst. Es weist sich kraft seiner immanenten Sinnhaftigkeit aus (und nicht etwa bloß deshalb, weil es nützlich ist für einen reibungslosen Verlauf des Zusam-

[4] Natürlich kann ich jemandem konkret mißtrauen, *ohne* ihm vorher *ausdrücklich* vertraut zu haben. Ich habe etwa viele Enttäuschungen erleben müssen und sage mir: Ich traue niemandem mehr über den Weg. Enttäuschungen beinhalten jedoch eine Vertrauensvorgabe. Indem ich jemandem ausdrücklich mißtraue, bewege ich mich noch in dem *unausdrücklichen* Vertrauen, das sie mitmenschliche Beziehung von vornherein bestimmt: Ich lasse es im Mißtrauen nicht hochkommen. Ich mißtraue zwar diesem mir fremden Menschen aus vielerlei allgemeinen Erwägungen heraus, aber seltsamerweise erleben wir solches konkrete Mißtrauen nicht als normale mitmenschliche Beziehung. Dem anderen sollte auch ausdrücklich vertraut werden können. Er erfüllt eigentlich nicht das, wovon die wesenskonstitutive Bezogenheit auf unsere Mitmenschen geprägt ist — von dem anfänglichen und unausdrücklichen Vertrauen. Im ausdrücklichen Vertrauen aktuieren wir das unausdrückliche Vertrauen und eröffnen einander auf diese Weise Möglichkeiten des Mit- und Füreinanderseins. Im ausdrücklichen Mißtrauen hingegen halten wir das unausdrückliche Vertrauen nieder, bringen uns damit allerdings um echte Mitmenschlichkeit. Mißtrauend sind wir mit den anderen und damit auch mit uns selbst nicht in Übereinstimmung.

menlebens!). Vertrauen hat sich nicht vor dem Forum des Mißtrauens zu rechtfertigen etwa in dem Sinn, daß es dann legitimiert wäre, wenn es die Probe des Mißtrauens bestanden hätte, so daß im Grunde das Vertrauen die ständige Überwindung des Mißtrauens wäre. Vertrauen ist weder die bloße Abwesenheit seines Gegenteils, noch an dieses als an das Aufzuhebende gebunden. Es nährt sich nicht von seinem Gegenteil, sondern aus anderem Vertrauen. Vertrauen wird ja nicht erst dadurch vollends begriffen, daß ich sein Gegenteil erfahren und zur Sprache gebracht habe. Auch wird Mißtrauen nicht durch anderes Mißtrauen *überwunden*, sondern nur in der *Kraft* des von ihm unabhängigen *Vertrauens*. Das Positive ist nicht die Negation der Negation. Diese ist als solche fruchtlos. Daß das Mißtrauen allemal etwas Zweites und Nachfolgendes ist, zeigt sich nicht zuletzt daran, daß ein radikales Mißtrauen gar nicht lebbar ist. Radikales Mißtrauen zerstört sich selbst.

Zweites Beispiel: Indem wir uns bewegen, vertrauen wir — ohne daß wir darüber eigens nachdenken müßten oder brauchten —, daß uns die Erde trägt. Ob der Boden, auf dem wir gehen oder stehen, uns in der allernächsten Zeit tragen werde, das können wir, wenn wir genau hinsehen, prinzipiell nicht wissen, wenn wir unter „Wissen" die experimentell gesicherte Prognostizierbarkeit von Zustandsgrößen verstehen. Und dennoch ist dieses zumeist unbeachtete Vertrauen vernünftig und keineswegs ein blinder Trieb. Würden wir dieses Vertrauen nicht mehr leben, so könnten wir im wahrsten Sinn des Wortes keinen Schritt tun. Mit ihm wäre unser Dasein selbst ausgelöscht. (Dieser Hinweis meint *nicht*: Man müsse vertrauen, weil man sonst nicht leben kann! Weder ist gesagt, das Vertrauen sei Sache der Willkür, noch, es sei um der Selbstbehauptung willen zu postulieren.)

Die beiden Beispiele machen uns auf etwas Bedenkenswertes aufmerksam: Alles nämlich, was wir tun und lassen, planen oder verwerfen, geschieht im ständigen Vertrauen, daß unser Dasein selbst und alles, was zu seiner Erhaltung notwendig ist, uns gewährt bleibe. Dasein meint nicht das bloße Vorhandensein, sondern beruht im In-der-Welt-Sein: Wir sind weltoffene, seinsverstehende Wesen, wir sind da, indem uns unser Dasein erschlossen und zum selbständigen Vollbringen im Miteinandersein aufgegeben ist. Demnach umfaßt das Vertrauen in die Gewähr unseres Daseins *alles*, was unser In-der-Welt-Sein konstituiert. Wir sind ja nicht immer dagewesen, haben vielmehr einen Anfang unserer selbst. Unser In-der-Welt-Sein ist uns von wo anders her verliehen. Ob jedoch unserem Dasein weiterhin Zeit gegeben ist, das können wir prinzipiell nicht ausrechnen. Die grundlegende Weise, wie wir uns zum Ursprung unseres In-der-Welt-Seins verhalten, ist nicht das verfügende Wissen, sondern das Vertrauen. Indem wir da sind, vertrauen wir ständig — freilich zumeist unthematisch —, daß unser Dasein gewährt und getragen werde — und in der Kraft dieses unbemerkten Vertrauens treten wir in die vielen Beziehungen und Unternehmungen unseres Lebens ein. Wir *leben* dieses Vertrauen: in all unseren Vollzügen, in allen Unterlassungen *bekunden* wir es. Diese Vertrauensbekundung kann vielerlei Formen aufweisen. So vertrauen wir z. B., daß das Intendierte auch glücke und die Dinge uns gelingen. Wir leben dabei das Vertrauen in die Gewähr von etwas, das schwer in Worte zu fassen ist, in die Gewähr von einem „Mehr", wodurch das, was wir selbst vollziehen, zur Gabe an uns wird. Wir gewinnen Anteil an dem, was wir selbst vollziehen. In solchem Wandel wird etwas wirksam, das nicht die Summe der in das Geschehen eingebrachten Anteile ist. Wir sprechen z. B. von der Gunst der Stunde oder des Augenblicks, von der erfüllten Zeit, oder von dem Beglückenden einer Begegnung. In all diesen Wendungen wird zum Ausdruck ge-

bracht, daß sich dieses gelebte Vertrauen auf etwas nicht Erzwingbares richtet, durch dessen Anteilgabe menschliches Leben erst ein wahrhaft menschliches wird. Es ist weiters bedenkenswert, daß dieses Vertrauen nie zerschnitten, sondern nur zurückgedrängt werden kann, so lange wir leben. Die radikale Ausmerzung dieses Vertrauens in die Gewähr des In-der-Welt-Seins fiele mit der Selbstvernichtung zusammen. Deshalb kann mit Recht gesagt werden, das gelebte Vertrauen in die Gewähr des Daseins durchzieht all unsere Vollzüge. In ihm ist das ursprüngliche Glaubensphänomen erreicht. Im Grunde unseres Daseins lebt ein Vertrauen und also ein Glaube im ursprünglichen Wortsinn. Dieser grundlegende Glaube ist hinsichtlich seiner *Ursprünglichkeit* noch näher in den Blick zu nehmen.

Die Ursprünglichkeit des grundlegenden Glaubens zeigt sich (1) daran, daß er als Ermöglichung in all unsere Vollzüge eingeht. Es gibt keinen Vollzug, der nicht — in welch rudimentärer Weise auch immer — von einem Vertrauen geprägt wäre. Das wird an den negativen Gegenproben deutlich.

Wo wir Anlaß zum Zweifel haben, erkennen wir, daß wir zuvor schon irgendwie vertraut haben. Der totale Zweifel hebt sich selbst auf. Er nährt sich noch vom anfänglichen Vertrauen. Wer z. B. die Erkennbarkeit der Dinge leugnen wollte, müßte augenblicklich aufhören zu fragen und zu forschen. Im Fragen würde er ja nochmals das Vertrauen bekunden, es sei gut und sinnvoll, dies zu tun, und er würde unthematisch darauf vertrauen, über die Dinge etwas zu wissen zu bekommen. Aber auch wer verstummen würde, entkäme im alltäglichen Leben nicht dem Vertrauen. Denn dessen Ursprünglichkeit erweist sich (2) daran, daß es, solange wir leben, nicht unterlassen werden kann. Es kann immer nur *in der Reflexion* geleugnet oder aufgehoben werden. Es ist resistent gegenüber dem Versuch, es zu etwas *prinzipiell* Zweitem zu machen (es zu funktionalisieren, oder als Mittel zum Überleben und zur Selbstbehauptung aufzudecken: Vertrauen zum Zweck des Überlebens). Die Versuche genetischer Reduktion desavouieren sich selbst. Die reflexive Bestreitung ist nämlich ihrerseits noch von dem ermöglicht und getragen, was sie aufzuheben unternimmt. Der Versuch, das grundlegende Vertrauen reflexiv zu zerstören, nimmt nochmals das implizit in Anspruch und setzt es in sein Recht ein, was er explizit suspendiert. Denn wir sind zwar die Urheber dieses Aktes, aber daß wir solches vermögen, setzt voraus, daß wir dasein dürfen. Aus diesem grundlegenden Vertrauen vollziehen wir unser Leben. Die in der Reflexion erreichte Totalität des Mißtrauens ist in Wahrheit immer nur eine scheinbare, weil bloß reflexive. Totales Mißtrauen ist nicht lebbar, weil seinsunmöglich. (Das würde darauf hinweisen, daß das Sein, an dem alles teilhat, ursprünglich von Vertrauen geprägt ist.) So vertieft sich die weiter oben schon gewonnene Einsicht: Das gelebte Vertrauen geht allem Mißtrauen nicht nur voraus, sondern es geht in alle unsere Vollzüge als deren ermöglichender Grund ein — sei es in die fragenden oder zweifelnden, sei es in die fraglos sich ereignenden Vollzüge. Es *ermöglicht* also auch die Gestalten des *apersonalen Daß-Glaubens* sowie des *personal-dialogischen* Glaubens.

Deshalb ist (3) das grundlegende Vertrauen kein eigener Vollzug neben anderen Vollzügen auch, vielmehr ist es als deren Ermöglichung ein Konstituens unseres Daseins: Vertrauen ist für unser Dasein konstitutiv.

Weil Vertrauen für unser Dasein konstitutiv ist, kann es (4) nicht Gegenstand eines direkten Aufweises sein. Es ist nicht logisch ableitbar, und so gesehen nicht zwingend darzutun, weil es selbst noch eine logische Ableitung ermöglicht. Deshalb kann seine *ausdrückliche* Anerkennung und Übernahme verweigert werden.

(5) Wenngleich das daseinskonstitutive Vertrauen — d. i. der glaubende Grundvollzug unseres Daseins — sich sprachlich in der Form eines Daß-Glaubens niederschlägt, so ist es gleichwohl nicht mit dem apersonalen Daß-Glauben zu verwechseln. Das grundlegende Vertrauen besitzt nicht den Status einer (einzel)wissenschaftlichen Hypothese, der mittels Beobachtung und Experiment zu einer größeren Wahrscheinlichkeit verholfen, und die so auf die Ebene einer falsifizierbaren Theorie erhoben werden könnte. Für solch einen „Test" gilt das vorhin Gesagte: er nimmt bereits die Wahrheit dessen in Anspruch, was er zu prüfen vorgibt (abgesehen von dem Problem, daß eine Falsifikation ja ein wahrer Satz ist, dessen Wahrheit nicht wiederum den Status experimentell gestützter Hypothesen haben kann). Eine prinzipielle Hypothetisierung des Wissens hebt das Wissen überhaupt auf — nicht aber trägt es zu dessen kritischer Schärfung bei (weil Wissen aus nicht hypothetisierbaren Einsichten heraus lebt). Der glaubende Grundvollzug besitzt auch nicht den Status einer praktischen Hypothese, die mittels des Lebensexperiments zu überprüfen wäre. Das gelebte Vertrauen kann nicht Gegenstand eines praktischen Totalexperiments, d. h. des Für-wahrscheinlich-Haltens einer Annahme sein, von der noch nicht sicher ist, ob sie gerechtfertigt ist oder nicht — was eben erst am Ende des Lebens herauskommen kann.

V. Das gelebte Vertrauen als implizit religiöser Glaube

Was kann es besagen, daß der Grundvollzug unseres Daseins im Vertrauen liegt, und wir dieses Vertrauen einfachhin leben — auch dort noch, wo wir es zuweilen in der Reflexion suspendieren —, und wir es gar nicht unterlassen können, und dieses Vertrauen so gesehen unserer Willkür nicht unterliegt und in diesem Sinn natürlich ist?
Wir haben gesehen: In allem, was wir tun oder lassen, lebt das *unausgesprochene* Vertrauen, daß wir zu unserem Leben befähigt bleiben. Dieses Faktum wird etwas verständlicher, wenn wir bedenken, daß es ja keineswegs selbstverständlich ist, daß wir in der Weise des In-der-Welt-Seins da sind. Wir sind nicht immer da gewesen, haben viel mehr einen Ursprung unserer selbst. Diesem Ursprung verdanken wir uns zur Gänze. Nun existieren wir zweifellos deshalb, weil wir Eltern haben. Doch *meinen* Ursprung, den Ursprung meines Ich-selbst-sein-Könnens kann ich nicht einfachhin mit ihnen identifizieren. Denn die erfahrbare Unbedingtheit meiner selbst, meine personale Würde, die ich mir selbst nicht gegeben habe, die Einmaligkeit und Unverwechselbarkeit, die mit mir aufgebrochen ist, kann ich nicht ausschließlich auf meine Eltern zurückführen. Daß ich für meine Eltern ein namentlich Gerufener, also einer bin, zu dem sie „du" sagen können, daß ich ihnen nicht einfach als ihr Besitztum begegne, daß ich überhaupt ich selbst sein kann und nicht vielmehr nicht bin — dafür können sich meine Eltern die Urheberschaft nicht zurechnen.[5] Mit ihrem Tod endet nicht schon mein Leben. Wenn dies richtig gesehen ist, dann kann ich meinen Ursprung nicht einfachhin mit *etwas* identifizieren, was *in* der Reihe der Seienden liegt. (Das Zusammenwirken von noch so vielem erklärt nicht die Einmaligkeit und Verschiedenheit des Erwirkten.) Damit stimmt auch zusammen, daß das daseinskonstitutive Vertrauen, wenn wir genau hinblicken, sich in erster Linie auch nicht auf Seiendes — weder auf die Dinge, noch auf die Menschen —

[5] Vgl. dazu: *A. Wucherer-Huldenfeld*, Der Anfang des menschlichen Daseins. Eine religionsphilosophische Besinnung, in: Wort und Wahrheit 28 (1973) 313—320; *H. Beck*, Anthropologischer Zugang zum Glauben, Salzburg—München 1979; *G. Pöltner*, Der Anfang unseres Daseins. Überlegungen zu einer angemessenen Fragestellung, in: Zeitschrift für katholische Theologie 104 (1982) 310—321.

richtet, noch auch auf den Zusammenhang des Seienden, sondern durch alles Seiende hindurch auf „etwas" *in* ihm, das alles Seiende übersteigt: Das daseinskonstitutive Vertrauen bewegt sich von allem Anfang an in „etwas", das unendlich nah, weil in allem gegenwärtig, und gleichwohl unnahbar ist, weil es sich in keinem erschöpft. Nichts von dem, was ist, muß sein — und dennoch *ist* alles, was ist. Daß Seiendes überhaupt ist — dies ist ganz und gar nicht selbstverständlich, sondern das Staunenswerte schlechthin. D. h.: Allem Seienden in der Vielgestaltigkeit der Zusammenhänge ist es *gegeben zu sein*. Radikal gedacht ist das Sein des Seienden unausdenkbare Gabe. Der Ursprung, dem alles Seiende es verdankt zu sein, ist selbst kein Seiendes und kann daher auch nicht in der Reihe der Seienden als deren erstes Glied vorkommen. Deshalb gewinnt der Ursprung des Seins den Anschein der Nichtigkeit.

Wenn *„zu sein"* — auf die Wurzel hin besehen — *reine Gabe* ist, dann impliziert das ein Mehrfaches: (1) Im Ur-Faktum der Seins-Gabe läßt sich der Ursprung alles Seienden als absolut freier Urheber erkennen. (2) Weil das Seiende sich radikal einem anderen verdankt, Seiendes nichts hat, was es aufs Ganze gesehen nicht empfangen hätte, so *ist* es, indem es bleibend von der ihm das Sein verleihenden Macht seines Ursprungs bestimmt wird und so gesehen seinem Ursprung *immanent* ist. Die Seins-Gabe ist kein vergangenes Datum, sondern dauernde Ermächtigung des Seienden zu sich selbst. (3) Die Radikalität der Gabe ist Ausdruck vorbehaltlosen Sein-lassens. Für uns Menschen hieße das: Wir verdanken die Ermächtigung zu selbsteigenem Tun und Wirken dem persönlich-schöpferischen Gemeint-sein und Bejaht-sein durch unseren Urheber. Wir *dürfen* wir selbst *sein*, weil und indem wir schöpferisch gemeint und bejaht sind. Das würde bedeuten: Die schöpferische Eröffnung menschlichen Freisein-könnens (eingeschlossen all das, was an jeweiligen Voraussetzungen dazu erforderlich ist) ist darin, daß sie uns allererst zu uns selbst freigibt, eine Vertrauensvorgabe, daß wir nämlich uns selbst so nehmen, wie wir gemeint sind: aufgerufen zur Lebensgemeinschaft mit Gott. Weil wir es dieser Vertrauensvorgabe verdanken, daß wir überhaupt sein dürfen, besteht der Grundvollzug unseres Daseins umgekehrt in der einfach gelebten — nicht schon der ausdrücklich vollzogenen — Rück-gabe dieses Vertrauens. Weil das uns verliehene Sein von seinem Ursprung her von Vertrauen geprägt ist, ist unser gelebtes Vertrauen im ursprünglichen Sinn *Antwort*, freilich, wie gesagt, nicht schon der explizit frei vollzogene Dank aus religiöser Grundhaltung. Der Glaube (im genuinen Sinn des Vertrauens) ist daseinskonstitutiv, weil wir unser gemeinsames Leben ständig aus der ursprünglichen, uns allererst sein-lassenden Vertrauensvorgabe heraus vollbringen, deren Ursprung Gott genannt werden darf. Thomas von Aquin hat ausgehend von anderen Voraussetzungen in dieselbe Dimension gewiesen und in der Gewähr des Seins die Spur Gottes entdeckt: dieses, das Sein zu schenken, sei allein Gottes („dare esse inquantum huismodi sit effectus primae causae solius" Pot. 3,4).

FRANZ SCHMATZ

Sterbebegleitung

Die Verlagerung des Sterbens von daheim in das Krankenhaus, der medizinische Fortschritt und die damit oft mögliche Verlängerung des menschlichen Lebens einerseits und die massive Todesverdrängung andererseits lassen die Sorge um ein menschenwürdiges Sterben verstärkt in den Vordergrund treten. Der vorliegende Artikel möchte aufzeigen, welche Aufgaben dabei dem Seelsorger im Sinne eines umfassenden Sterbebeistandes zufallen.

Die Situation des sterbenden Patienten

In unserer Gesellschaft ereignet sich das Sterben zusehends mehr im Krankenhaus.[1] Der Schwerkranke wird so weithin aus der gewohnten und vertrauten Umgebung gerissen. Auch wenn er grundsätzlich bereit ist, sich in das Krankenhaus zu begeben oder dies sogar verlangt, weil er sich dort „sicherer" fühlt, fühlt er sich doch oft ausgeliefert und unverstanden, hat viele Sorgen, Ängste und Fragen, auf die meist nicht oder zuwenig eingegangen wird. Die derzeitige Situation eines sterbenskranken Menschen ist wohl dadurch geprägt, daß alle Beteiligten den Patienten als einen zu behandelnden, zu pflegenden und zu betreuenden Menschen betrachten. Der Sterbende wird so zum Empfänger, der nach Möglichkeit ohne Fragen und Widerreden das Angebotene anzunehmen hat. Dazu kommt, daß der Patient sich meist nicht „gesamtmenschlich", sondern „spartenweise" behandelt fühlt. Patient, Ärzte, Pflegepersonal, Seelsorger und Angehörige bilden in der Regel kein Team, so daß die Kommunikation untereinander weithin fehlt. So ist es auch nicht verwunderlich, daß sich die so betreuten Patienten oft als Bevormundete, als unfrei und unverstanden fühlen und dies oft auch in Trotzreaktionen ausdrücken.

Auch die Krankenpastoral ist, allgemein gesehen, von Kritik nicht auszunehmen, da auch der Seelsorger oft nur kommt, um den Patienten zu betreuen, zu belehren, zu unterweisen und zu „bekehren", ohne sich zunächst einmal gemeinsam mit dem Patienten ohne Vorbedingungen auf den Weg zu machen. So kommt es, daß sich der Prozeß des Sterbens in vielen Fällen nicht in einer menschenwürdigen, von Verständnis, Geduld, Zuneigung und echter Begegnung geprägten Atmosphäre ereignen kann. Sicher können dem Menschen angesichts des Todes Sorgen und Ängste, Trauer und Hilflosigkeit, Zweifel und Nöte nicht restlos genommen werden, letztlich muß er allein sterben. Es ist *sein* Sterben, *seine* ganz einmalige Situation und *sein* Tod. Aber es müßte versucht werden, dem Sterbenden dabei zu helfen, daß er seinen eigenen Tod menschenwürdig sterben darf. Modern ausgebaute Krankenhäuser, hervorragende medizinische Techniken, immer noch wirksamere Medikamente und eine erstklassige Pflege allein genügen nicht. Erst wenn dies alles von einer heilsamen menschlichen Atmosphäre geprägt und durchwirkt ist, dürfen wir mit gutem Gewissen von einem menschenwürdigen Sterben sprechen.

---

[1] Vergleicht man die entsprechenden Zahlen der Jahre 1960, 1970 und 1980 miteinander, dann ist feststellbar, daß der Prozentsatz der Spitalsverstorbenen etwa in Österreich kontinuierlich ansteigt. Während 1960 der Prozentsatz der Spitalsverstorbenen in Österreich 46 % betrug, war er 1970 auf 56 % und 1980 auf 61 % gestiegen. Siehe dazu: Österreichisches Statistisches Zentralamt, Statistische Nachrichten, 36 (1981), Neue Folge, Heft 11, 508.

Die theologische Begründung für einen umfassenden Sterbebeistand

Alles pastorale Handeln hat sich immer wieder an der biblischen Offenbarung zu orientieren und ist von dorther auch zu korrigieren. Aus diesem Grund ist es notwendig, gerade für ein Anliegen, das unabdingbar auf eine letzte Hoffnung angewiesen ist, wie dies beim Bemühen um die Begleitung Sterbender der Fall ist, die eigentlichen Kriterien vom Handeln Jesu selbst abzuleiten. Letzteres darf aber nicht etwas sein, das zum Handeln des Menschen quasi hinzugefügt wird, sondern es soll dies erfüllen und eigentlich kennzeichnen. „Soll das Studium der Bibel die praktische Theologie inspirieren, so kann es nur darum gehen, erstens im Neuen Testament, das dafür besonders in Frage kommt, Situationen aufzuzeigen, die mit den heutigen pastoralen Gegebenheiten verwandt sind, zweitens das in diesen geforderte Verhalten darzulegen — dies geschieht am besten anhand eines markanten Textes — und drittens daraus Orientierungshilfen oder Weisungen für heute zu erschließen."[2] Wenn nun Christen gewillt sind, andere im Sterben zu begleiten, ist es für sie im Hinblick auf sie selbst, aber auch in bezug auf eine wirksame Zuwendung zum Sterbenden notwendig, die einzelnen Taten und Worte Jesu im Gesamtkontext seiner Sendung zu sehen.[3] „Die Sache Jesu richtet sich letztlich auf die Überwindung der Todesherrschaft in der Auferweckung der Toten zum ewigen Leben."[4] Die biblische Verkündigung hat ein brennendes Interesse, diesen umfassenden Dienst Jesu durch seinen Heilstod als Gabe an die Menschen darzustellen und gleichzeitig damit die Menschen einzuladen, in diesen Dienst einzutreten; das macht die Liebe aus.[5]

Das umsorgende Mitgehen mit einem Menschen hin zur Todesgrenze, das heißt zur zunächst beängstigenden und qualvollen Erfahrung seiner radikalen Bedrohtheit und Erlösungsbedürftigkeit, ist dann, von diesem biblischen Ansatz her, nicht nur irgendein Dienst unter vielen, sondern unvergleichlich und in der konkreten Situation unverzichtbar; es ist die letztgültige Darstellung dessen, was mit Liebe gemeint ist. Wie sehr die Liebe und der Glaube auch des Begleiters dabei einer Bewährungsprobe ausgesetzt sind, zeigt sich in der Versuchung, die Sinnhaftigkeit dieses Dienstes dort in Frage zu stellen, wo die unbarmherzige Konfrontation mit der Angst vor dem eigenen Tod, der Unmöglichkeit, die Todesangst des Sterbenden quasi zu teilen, mit der eigenen Hilflosigkeit und den damit verbundenen Grenzerlebnissen stattfindet. Dies sind für den Sterbenden und seinen Begleiter echte „Ölbergsituationen", wobei nochmals zu unterscheiden bleibt, daß diese von Sterbenden und ihren Begleitern, selbst bei größter Zuwendung, nicht nur verschieden erlebt werden, sondern auch tatsächlich verschieden sind, weshalb sie in

---

[2] *J. Kremer,* Allen bin ich alles geworden, um jedenfalls einige zu retten (1Kor 9,22), in: *L. Bertsch u. K.-H. Rentmeister* (Hg.), Zielgruppen. Brennpunkte kirchlichen Lebens, Frankfurt am Main 1977, 13.

[3] Nur so kann auch verhindert werden, in dem biblischen Bericht einen Rezeptkatalog zu suchen statt die eigene Kreativität an den biblischen Aussagen zu nähren und sie in die Notwendigkeit der konkreten Situation einzubinden.

[4] *J. Finkenzeller,* Was kommt nach dem Tod? Eine Orientierungshilfe für Unterricht, Verkündigung und Glaubensgespräch, München 1976, 51.

[5] Vgl. dazu *J. Kremer,* Das Ärgernis des Kreuzes, Stuttgart 1969, 89—90. Wobei zu bedenken bleibt, daß gerade dieser Dienst den Menschen umfassend fordert, wird er doch nicht nur im Hinblick auf Jesus mit grenzenloser Liebe in Berührung gebracht, sondern in einem im Hinblick auf die Welt und seine eigene Existenz auch mit einem zunächst unfaßbaren Ärgernis konfrontiert (vgl. *ders.*, ebenda, 88 u. 90). Letzteres erklärt uns ja wohl auch, warum sogar die Verfasser der neutestamentlichen Texte den Tod Jesu differenziert sehen (auch ihnen machte dieses Ärgernis zu schaffen), obwohl alle bekennen, daß Jesu Tod und damit zusammenhängend seine Auferweckung die Mitte des Heilsereignisses darstellt: vgl. dazu auch *E. Jüngel,* Tod (Themen der Theologie, herausgegeben von H. J. Schultz, Band 8), Stuttgart—Berlin 1973[3], 121—125.

letzter Konsequenz von beiden allein durchlitten werden müssen. Für den auf den Tod Zugehenden radikalisiert sich die Verlassenheit (und hier ist es gerechtfertigt, die Hinwendung zur Ölbergsituation Jesu zu vollziehen) bis zum äußersten. Christlicher Sterbebeistand müßte daher (zumindest im Idealfall, und den gilt es anzustreben) nicht menschliche Zuwendung und dann darüber hinaus noch eine „religiöse Draufgabe" leisten, sondern eine existentielle liebende Begleitung sein, aus der erfahrbar wird, daß es letztlich nur eine sinnvolle Möglichkeit gibt, Leid, Angst und Tod zu überwinden, nämlich sich restlos Gott anzuvertrauen. „So wird der unbedingte Sieg Gottes über Leid und Tod, der in Christi Sterben und neuem Leben angekündigt und uns fest zugesprochen ist, schon in der Gegenwart ergriffen, im Glauben aufgerichtet."[6] „Der Christ weiß keinen Weg am Leid vorbei, aber er weiß einen Weg hindurch! Im glaubenden Vertrauen auf den, der auch und gerade im Leid verborgen anwesend ist und ihn hindurchträgt."[7]

Da nun, wie bereits angedeutet, für den Menschen zeit seines Lebens Hoffnung und Glaube angefochten bleiben und das Kreuz ein Ärgernis darstellt, bedarf der Mensch stets, besonders aber, wenn sein Leben durch den Tod in Bedrohung gerät, umfassender Begleitung. Findet er diese in seiner Umgebung, wird er in der Regel darin auch einen Erweis der fürsorglichen Liebe Gottes erfahren und sich daran auch klammern können. Christlicher Sterbebeistand sollte somit die „radikale Hoffnung, die nichts aber auch gar nichts ausläßt, während alle anderen Hoffnungsbegründungen und Hoffnungsentwürfe ganze Dimensionen der Wirklichkeit, der Verzweiflung und Hoffnungslosigkeit überlassen müssen"[8], lebendig erfahren lassen. Wo immer Menschen diesen Dienst vollziehen, kommt es zu einer herausragenden Teilhabe am Heilswirken Jesu selbst, lassen sie doch dem Sterbenden erfahren, „daß er mit seinem Schmerz von Jesus verstanden wird, weil auch dieser das Bittere und Verwirrende menschlichen Leids erfahren hat".[9]

Sterbebeistand als Heilssorge um den ganzen Menschen[10]

Grundsätzlich ist das Sterben, wie das Leben, immer etwas Einmaliges. Es ist daher unmöglich, nach Rezepten für die Ermöglichung eines menschenwürdigen Sterbens Ausschau zu halten, die dann auf die jeweilige Situation angewandt werden können. Sehr wohl aber gibt es „Bausteine", die auf dem Weg einer guten Sterbendenbegleitung, richtig eingesetzt, unentbehrlich sind.

Zu bedenken bleibt, daß hier von jenen Situationen gesprochen wird, wo „Zeit" bleibt, um den Sterbenden zu begleiten (nicht also etwa vom plötzlichen Tod). Mitzubedenken ist auch, daß das Sterben ein Prozeß und nicht einfach ein punktuelles Ereignis ist. Auch werden bewußt die Begriffe Sterbebeistand und Sterbendenbegleitung gewählt und nicht der mehrdeutige Begriff Sterbehilfe, im Sinne einer deutlichen Abgrenzung ge-

---

[6] *H. Küng*, Gott und das Leid (Theologische Meditationen, herausgegeben von Küng, H., Band 18), Einsiedeln—Zürich—Köln 1968², 67—68.

[7] *Ders.*, ebenda 69. Mit diesen Aussagen wird auch jener verhängnisvolle Fehler offenbart, der in der Kranken- und Sterbepastoral dort begangen wird, wo vertröstet statt getröstet wird, wo Leid und Angst bagatellisiert bzw. verdrängt wird, statt den Weg hindurch sichtbar und begehbar werden zu lassen. Ähnlich wie H. Küng betont auch L. Boff, daß Hingabe an den Gekreuzigten und das Erwarten der Nähe Gottes gerade in der Verlassenheit dem Menschen die Leiden nicht ersparen, aber in der Karfreitagssituation schon die Osterstimmung aufkommen läßt: vgl. dazu *L. Boff*, Was kommt nachher? Das Leben nach dem Tode, Salzburg 1982, 124.

[8] *G. Greshake*, Stärker als der Tod (Topos Taschenbücher, Band 50), Mainz 1978³, 51.

[9] *A. Läpple*, Der Glaube an das Jenseits, Aschaffenburg 1978, 59.

[10] Detailliertere Ausführungen zu den folgenden Anliegen: *F. Schmatz*, Sterbebeistand. Heilsorge um den ganzen Menschen, Wien 1984² und *ders.*, Das Ziel vor Augen. Sich selbst und andere auf das Sterben vorbereiten, Wien—Freiburg—Basel, 1982.

genüber jeder Form der aktiven Euthanasie, die für den Christen kein Beitrag zu einem menschenwürdigen Sterben sein kann, auch dann nicht, wenn sie sich mit dem Deckmantel des Mitleids umgibt.

Der Sterbenskranke und seine Sehnsucht nach Zuwendung

Mit zunehmender Schwere einer Krankheit wird der Mensch immer mehr der Hilflosigkeit ausgeliefert. Er erlebt das Nachlassen der körperlichen und geistigen Kräfte, er hat Sorgen, Ängste und Schmerzen, er fühlt sich immer mehr auf andere angewiesen und an sie ausgeliefert, er wird aus seiner gewohnten Umgebung gerissen, er stellt Fragen, auf die kaum oder überhaupt nicht wirklich eingegangen wird. In alledem tut sich in der Regel auch eine Reihe „letzter Fragen" auf, die mangels spürbarer Begleitung nicht selten in die Hoffnungslosigkeit und die Vereinsamung führen.
Für den Seelsorger ist es wichtig, diese menschliche Not, dieses Defizit an Zuwendung ernstzunehmen und nicht durch oberflächliche Vertröstung noch zu verstärken. Die vom Seelsorger gerade in dieser existentiellen Not zu verkündende frohe Botschaft von der Zuwendung Gottes kann nur dann glaubwürdig und trostvoll ankommen, wenn der Verkünder diese Zuwendung auch erleben läßt, indem er nicht verordnet und vertröstet, sondern Wegbegleiter wird. Im mitgehenden Seelsorger wird auch die Zusage vom mitgehenden Gott glaubhaft und erlebbar.

Der Sterbebegleiter muß Betroffenheit zulassen

Von Medizinern, Therapeuten und auch Seelsorgern wird oft vom notwendigen Selbstschutz gesprochen, von einer Distanz zum Geschehen, die notwendig ist, um mit dem Betroffenen nicht nur mitzuleiden und mitzufühlen, sondern ihm auch wirklich helfen zu können. Es ist sicherlich nicht hilfreich, wenn Patient und Begleiter sich gemeinsam nur der Hilflosigkeit angesichts der drückenden Grenzsituation hingeben und diese beklagen. Der Dienst des Aufrichtens wird dann unmöglich. Andererseits muß gerade auch in der Sterbendenbegleitung der Begleiter Betroffenheit zulassen (etwa die Anfrage an seine eigene Sterblichkeit, an sein Ertragen von Leid, an seinen Glauben angesichts der Todeserfahrung usw.), um der Gefahr zu entgehen, gleichsam nur professionell Trost zu spenden (ein selbst nicht Betroffener kann z. B. leicht sagen „Nimm es nicht so tragisch" u. ä.). Erst ein gewisses Maß an Betroffenheit wird es ermöglichen, den zu Begleitenden als Subjekt anzuerkennen, mit der Verwundbarkeit des Patienten behutsam umzugehen, ihm seine Not und seine Gefühle ausdrücken zu lassen, mit ihm zu suchen und ihm nicht einfach etwas zu verordnen. Nur dann ist eine echte Begegnung und Begleitung möglich.

Der Seelsorger braucht nicht alles allein zu tun

Zunehmend wird heute auch darüber diskutiert, wer denn nun für die Sterbendenbegleitung am geeignetsten wäre. Auch hier sollte die Antwort nicht generalisierend gegeben werden. Für die Effektivität jeder Begleitung gilt, daß der zu Begleitende dem oder den Begleitern sein volles Vertrauen schenken und dieses auch von der anderen Seite spüren muß. Sind mehrere Begleiter da, wird doch in der Regel die Bindung an einen herausragen. Obwohl einerseits die Verantwortlichkeit der Angehörigen in der Sterbendenbegleitung verstärkt gesehen werden sollte, darf andererseits nicht übersehen werden, daß nicht wenige Sterbende (auch) eine(n) Begleiter(in) suchen, der (die) ihnen nicht so nahe steht. So kann der gesuchte und gewünschte Sterbebegleiter auch der Seelsorger sein. Diese Begleitung darf sich aber dann nicht in einem kursorischen Besuch

oder in einem fallweisen „Vorbeischauen" erschöpfen, sondern verlangt ein ganzes und (auch zeitlich) intensives Mitgehen. Oft wird der Seelsorger helfen können, daß jene, die mit dem Sterbenden zu tun haben, sich als gute Begleiter erweisen. In alldem wird der Seelsorger auch und gerade seine spezifische Sendung verwirklichen können: das Anbieten der heilenden Kraft des Glaubens; den Dienst der Versöhnung mit Gott, den Menschen und sich selbst; die Hinführung zur sakramentalen Begegnung mit dem Herrn; Hilfestellung bei der Suche nach dem Leben aus dieser Einheit angesichts von Leid, Schmerz und Tod. Erst in einer derartigen umfassenden und ganzheitlichen Begleitung wird erfahrbar, daß Gebet und Sakrament nicht einfach eine Draufgabe sind, die der Seelsorger über alles andere Bemühen darüberstülpt, sondern Glaube und Leben werden eins und alles Handeln durchwirkt von der heilenden und lebensspendenden Kraft Gottes. Dann, aber auch nur dann, darf der Seelsorger angesichts des Erlebens der Grenze der eigenen Möglichkeiten (etwa des Tröstens, der Hilfe bei der Erhellung des existentiellen Vakuums, der möglichen Antworten auf quälende Warum-Fragen) sich einbekennen, daß im letzten nicht er der Heilende und Tröstende ist, sondern daß er dabei nur im Dienste Gottes steht. Für den Seelsorger bleibt so die harte Herausforderung, in der Begleitung Sterbender alles verantwortlich tun zu sollen, was ihm möglich ist. Es bleibt ihm aber auch der Trost, nicht alles tun zu müssen, was für Heilung angesichts des Todes nötig ist, weil dieses im letzten Geschenk bleibt und sich jeder leistungsorientierten Machbarkeit entzieht.

Die leidige Frage nach der Wahrheit

Vieles spricht dafür, daß weit mehr Sterbenskranke zumindest ahnen, wie es um sie steht, als im allgemeinen zugegeben wird. Das bewußte Anlügen des Sterbenden ist daher wohl ebenso fragwürdig wie die Information um jeden Preis. Die Frage, ob und wieweit der Sterbenskranke über den Ernst seiner Lage informiert werden darf bzw. soll, wird immer von der ganz konkreten Situation abhängen. Grundsätzlich soll sich der Seelsorger von Kundgaben und Diagnosen fernhalten, weil dafür der Arzt zuständig ist. Über den möglichen Ernst der Situation des Patienten in ein Gespräch einzutreten, kann aber sehr wohl Aufgabe auch des Seelsorgers sein. Ob und wie das geschieht, muß primär in der freien Entscheidung und in der Bereitschaft beim Patienten liegen (nicht selten wird das Thema, freilich aus verschiedenen Gründen, vom Kranken selbst angesprochen).

„Wahrheitsmitteilung" ist aber dann nicht als Mitteilung der Diagnose zu verstehen, sondern als ein Mitgehen mit dem Patienten auf einem Weg, auf dem dieser der „Wahrheit" (zaghaft, gelegentlich, teilweise oder ganz) in das „Angesicht" blickt. Wegstrecke und Tempo muß aber im wesentlichen der Betroffene bestimmen können. Es bleibt unbedingt zu bedenken, daß das Erleben der Wahrheit, also der Todesnähe, für den Sterbenden und für den Begleiter trotz aller Gemeinschaft doch verschieden bleibt.

Für den Seelsorger ist bei dieser Begleitung eine gute Kommunikation mit den Ärzten, dem Pflegepersonal und den Angehörigen anzustreben, um wirklich helfen zu können. So hat der Seelsorger, solange es nur irgendwie verantwortbar ist, die sittliche Verpflichtung, den Einsatz der Medizin und die Bemühungen um die Gesundung voll zu unterstützen. Erst wenn der Kampf gegen die Krankheit aussichtslos geworden ist und der Patient zum Sterbenden wird (wobei hier nicht nur die letzten Stunden gemeint sind), geht es auch aus seelsorglicher Sicht nicht mehr um die Wiederherstellung der Gesundheit, sondern jetzt um die Einstellung zu dieser Situation der Todesnähe. Eine derartige

Begleitung kann dann zu einem Ringen um „Wahrheit" am Kranken- bzw. Sterbebett werden, das für alle Beteiligten ein Kommunikations-, Lern- und Reifungsprozeß hin auf mehr Leben ist und damit, aus dem Glauben gestaltet, erträglich gemacht werden kann.

Gläubiges Geleit zur Heilung aus dem Glauben

Das gläubige Geleit hat auszudrücken, daß Glaubende nicht einfach über Krankheit, Leid, Angst, Trauer und Tod erhaben sind. Auch der Glaubende darf angesichts einer derart bedrohlichen Situation weinen, klagen und seinem Schmerz Ausdruck geben. Es kann nicht Aufgabe des Seelsorgers sein, den Sterbenskranken die vorhandene Karfreitagssituation auszureden oder ihn über diese hinwegtäuschen zu wollen. Dies wäre keine Solidarisierung mit dem Kranken, sondern eine Flucht, die niemals heilend sein kann. Das gläubige Weggeleit sollte vielmehr tröstlich erfahrbar machen, daß der Mensch gerade in der Grenzsituation des Todes in eine letzte Hoffnung und Geborgenheit hineingenommen ist. Der Karfreitag bleibt damit, mit all seiner Bedrohung und Tragik, zunächst wirklich Karfreitag, aber er ist nicht Ziel und Ende. Nach ihm kommt Ostern, nicht als Anspruch oder als Ergebnis menschlicher Bemühung und Machbarkeit, sondern als Geschenk. Darin wird die heilende Kraft des Glaubens nicht nur zugesagt, sondern erlebbar. In der Praxis wird allerdings diese beglückende Wahrheit zu sehr verordnend verkündet und wohl deshalb auch kaum als wirklich heilend erfahren. Natürlich wird Begleitung durch den Seelsorger immer auch Verkündigung sein müssen, aber sie muß eingebettet sein in die Erfahrbarkeit des Verkündeten als Realität. Dies wird in der Sterbendenbegleitung dort der Fall sein, wo der Seelsorger das Verkünden der frohen Botschaft, die Einladung zum Gebet und die Spendung des Sakramentes nicht loslöst vom Sich-Zeit-Nehmen für den Todkranken, vom geduldigen und ehrlichen Zuhören, wenn der Patient von seinen Ängsten, Nöten und Schmerzen spricht, vom Halten der Hand, um auch körperlich die Nähe auszudrücken, vom Abtrocknen der Schweißtropfen, vom Befeuchten der ausgetrockneten Lippen des Patienten und vom gemeinsamen Schweigen. Das ist gläubiges Geleit als ganzmenschliche Begleitung, bei der der Seelsorger die Vorstellung überwindet, er sei ausschließlich für Gebet und Sakramentenspendung zuständig und alles andere sei nicht seine Aufgabe. Es wäre gut, die derzeitige Praxis der Kranken- und Sterbepastoral in unseren Pfarren und Krankenhäusern einmal kritisch daraufhin zu befragen. Auch wäre es im Sinne echter Umkehrbereitschaft heilsam, wenn Seelsorger über dieses Anliegen, einschließlich ihrer eigenen Glaubens- bzw. Lebenserfahrungen, miteinander in ein tieferes und offeneres Gespräch kämen. Die Tatsache, daß ein Seelsorger insgesamt viel über Sterben und Tod spricht oder viele Begräbnisse feiert, muß noch lange nicht heißen, daß er damit der Todesverdrängung entgeht und eine reifende Auseinandersetzung mit seiner eigenen Sterblichkeit führt, was er den andern ja ständig empfiehlt.

Das gläubige Geleit im vorhin skizzierten Sinn wäre auch der heute so notwendige Beitrag zu einer menschlicheren Atmosphäre in unseren Krankenhäusern. Heute begreifen ja immer mehr Menschen, daß alle noch so großen baulichen, technischen und medizinischen Investitionen in die Krankenhäuser nicht den erwarteten Erfolg bringen, wenn sie nicht durchdrungen sind von einer Atmosphäre, die aus menschlicher Zuwendung und Geborgenheit erwächst. Darin liegt auch der drängende Ruf, daß alle, die mit dem Patienten zu tun haben, verstärkt in eine interdisziplinäre Kommunikation und Kooperation eintreten bzw. diese vertiefen. Wenn Seelsorger das gläubige Geleit des Sterbens-

kranken als ganzmenschliche Begleitung zum Heil des Patienten gestalten, werden sie gerade auch in der Krankenhausseelsorge nicht nur geduldet, sondern echt integriert sein.

Die Einübung in ein christliches Sterben als wesentliche Basis eines umfassenden Sterbebeistandes

Der Ansatz zur Todesbewältigung dürfte nicht erst im Sterben, sondern müßte das ganze Leben hindurch gewonnen werden. Möglichkeiten zum Erlernen des Loslassen-Könnens im Sinne einer Einübung in das Sterben bietet ja das Leben genug. Eine derartige „Einübung" wird dann besonders wirksam sein, wenn sie ganzheitlich erfolgt, also die grundsätzlich theoretische Auseinandersetzung mit Sterben und Tod ebenso beinhaltet wie die Begegnung mit Sterbenskranken und das bewußte Erleben und Vollziehen von „Sterben im Kleinen". Gerade letzteres müßte in der gesamten Pastoral stärker aufgegriffen und integriert werden, da etwa in jeder menschlichen Krise ein Stück „Abschiednehmen" und damit ein oft gar nicht so kleiner Tod steckt. Denken wir hier nur an Generationskonflikte, an scheiternde oder gescheiterte Beziehungen, an im Beruf Frustrierte, an Arbeitslose und ähnliche Situationen. Hier genügen Bestandsaufnahme, Vertröstung oder auch materielle Unterstützung nicht. All dies muß durch ein Eingehen auf die konkrete Lebensgeschichte und deren bewußte Aufarbeitung umfangen sein.
Der Seelsorger wird dies freilich nur dann können, wenn er selber zu dieser Einübung in das Sterben permanent bereit ist, sich selbst als begleitungsbedürftig erfährt und annimmt, dies auch mit anderen betend zur Sprache bringt, sich selbst begleiten läßt und sich so vom Routinier abhebt. Seelsorge hat von ihrem Wesen her die Aufgabe, Lebensbehinderungen im weitesten Sinn einer Heilung zuzuführen. Wir befinden uns in einer derartigen und sogar recht massiven Lebensbehinderung, wenn wir so leben, als gäbe es den Tod nicht oder ginge uns dieser nichts an. „Dabei sind gerade wir Menschen — zum Unterschied vom Tier — diejenigen Wesen, die stets wissen um die Unausweichlichkeit und Universalität des Todes und die sich damit geistig auseinandersetzen können."[11] Es verbleibt eine unaufhebbare und schmerzliche Spannung zwischen dem „*Leben* im Angesicht des Todes"[12] und der Angst vor dem *Tod*. „Als Menschen leiden wir ganz unleugbar darunter, daß wir sterben müssen. Uns graut vor der Vergänglichkeit, vor der Auflösung des Lebens, vor der Preisgabe unseres Lebensinhaltes. Wir fürchten und hassen den Tod, weil er uns Unnatur ist."[13] Für das Aushalten bzw. eine reifende Bewältigung dieses Spannungsverhältnisses gibt es aus gläubiger Sicht nur *einen* wahren Weg, den es zu gehen gilt und der die geforderte Einübung in das Sterben

---

[11] *H. Küng*, Ewiges Leben?, München—Zürich 1982, 207. Th. Glaser meint in diesem Zusammenhang: „Es gilt, das Wissen zurückzugewinnen, daß Leben und Sterben unauflöslich zusammengehören": *ders.*, Sterben als die letzte Chance des Lebens, in: *A. H. Graf Henckel-Donnersmarck und St. Graf Bethlen* (Hg.), Vom menschlichen Sterben und vom Sinn des Todes, Freiburg—Basel—Wien 1983, 154.
Während die beiden beispielhaft erwähnten Autoren ihre Mahnung als Postulat für die zukünftige Arbeit verstehen, meint A. Läpple in dieser Frage bereits jetzt einen „totalen Bewertungsumschwung" konstatieren zu können: *ders.*, Der Glaube an das Jenseits, Aschaffenburg 1978, 61.
Nicht so optimistisch sieht St. Blarer die gegenwärtige Situation, der seine Forderung nach einer intensiveren Trauerpastoral in die Feststellung einmünden läßt: „Es wird für uns zu einer entsprechenden Frage des Menschseins, ob wir den Tod wieder in unser Leben hineinnehmen können": *ders.*, Menschliches Erleben und Verarbeiten von Tod und Trauer, Luzern/Stuttgart 1983, 46.

[12] *A. Läpple*, Der Glaube an das Jenseits, Aschaffenburg 1978, 70.

[13] *W. Arnold*, Der Christusglaube und das Sterben, in: *W. Arnold, U. Eibach, U. Kindler*, Der verdrängte Tod, Gießen 1981, 7.

letztlich zu einer befreienden Tat macht: „daß man Gott um seiner Gottheit willen zutraut, er werde seine Verheißung, die er durch die österliche Tat am Gekreuzigten besiegelt hat, auch an uns, die wir in den Tod und das Leben Christi hineingetauft worden sind, wahr machen (Röm 6,4)."[14] In diesem Sinne bilden Einübung in das Glauben, in das Sterben und in das Leben eine heilende Einheit. Das Anstreben derselben richtet an den Seelsorger die Mahnung, stets den ganzen Menschen vor Augen und vor dem Herzen zu haben. Denn „wo Menschen sich um die Heilung von Menschen bemühen, bricht nach der biblischen Tradition die messianische Zeit an."[15] Seelsorger, die zur Begleitung des ganzen Menschen, gerade auch angesichts von Sterben und Tod, bereit sind, dürfen so den ursprünglichen Auftrag ihrer Sendung erfüllen, im Dienst stehend „Hoffnungsträger" und „Heilbringer" zu sein.

---

[14] *H. Kahlefeld*, Der christliche Tod, in: *A. Keller* (Hg.), Fragen an den Glauben. Ein Sonntags-Forum, Frankfurt/Main 1979, 121.

[15] *E. Zenger*, Heilung und Heil. Gedanken zu einem notwendigen Zusammenhang von Medizin und Seelsorge. In: Stimmen der Zeit 109 (1984) 191.



Aktuelle Bücher

Ulrich Hemel

Theorie der Religionspädagogik

Begriff — Gegenstand — Abgrenzung. Dieses Buch bietet eine Bestandsaufnahme und systematische Weiterführung von Ansätzen zur Konstituierung von „Religionspädagogik". Der Autor spricht vor allem Katechetiker und Religionspädagogiker, aber auch wissenschaftlich interessierte Praktiker an.
488 Seiten, kartoniert, ISBN 3-87391-052-5,
Preis DM 48,—/öS 335.— (unverbindl. Preisempf.)

Hans Waldenfels

Religionen als Antwort

Der Autor stellt Hinduismus, Buddhismus und Islam als Sinn-Angebot an die Menschen dar, mit denen sich eine nähere Auseinandersetzung lohnt. Dabei möchte er den Christen zum Dialog und zur sachlichen Auseinandersetzung mit diesen Religionen befähigen.
68 Seiten, kartoniert, ISBN 3-87391-019-5,
Preis DM 12,80/öS 89.— (unverbindl. Preisempf.)

Bitte fordern Sie auch unsere Prospekte an!

Kaffke-Verlag • Postfach 371
D-8750 Aschaffenburg

RUDOLF ZINNHOBLER

Der andere Klostermann

Zur Erinnerung an das Wirken Ferdinand Klostermanns in der Zeit des Nationalsozialismus

Vor dreieinhalb Jahren, am 22. Dezember 1982, starb Ferdinand Klostermann. Bei der Nennung seines Namens denkt man wohl zunächst an den bedeutenden Pastoraltheologen, der nicht zuletzt als Peritus für Fragen des Laienapostolats auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil weltbekannt wurde. Ganz besonders aber denkt man an den oft recht scharfen Kirchenkritiker. Die „Kirchenkritik Klostermanns geschah aber nicht um der Kritik willen, sondern jeweils auch aus der Liebe zur Kirche und zu den Menschen".[1] Wenn im folgenden ein „anderer Klostermann" vorgestellt wird,[2] der Jugendseelsorger, der der Katholischen Jugend in der Nationalsozialistischen Ära unter Einsatz seines eigenen Lebens „einen Freiraum erkämpfen"[3] wollte und damit seine unbändige Liebe zu der Kirche, die er später so oft kritisierte, unter Beweis stellte, so geht es eigentlich nur um einen anderen Aspekt, aber letztlich doch um denselben Klostermann. Er wollte ja die Kirche nur reformieren, weil er sie liebte.

Klostermann war eine Gestalt des geistigen Widerstands im Bistum Linz zur Zeit des Nationalsozialismus. Ich kannte ihn damals noch nicht. Er trat erst 1947, also nach dem Krieg, bei einer Jugendwoche in Traunkirchen in meinen Gesichtskreis. Durch meine Betätigung bei der Katholischen Jugend wuchs ich jedoch in eine Gemeinschaft hinein, die stark von seinem Geist geformt war.

Ich bin Klostermann dann immer wieder begegnet, vor allem auch dem Lehrer der katholischen Soziallehre an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. Viel später war es erst, daß ich ihn, angeregt durch Günter Rombold, gewinnen konnte, im Rahmen einer von mir moderierten Ringvorlesung zum Thema „Kirche und Nationalsozialismus" über „Katholische Jugend im Untergrund" zu sprechen (Linz 1978). Seine damaligen Ausführungen sind auch im Druck erschienen.[4] In den folgenden Jahren führte ich mit Klostermann viele Gespräche über die bewegten Jahre der NS-Herrschaft; 1983 konnte ich seine „Persönliche(n) Erinnerungen an die Zeit des Nationalsozialismus" veröffentlichen,[5] und als Direktor des Ordinariatsarchivs Linz hüte ich jetzt den zwar bescheidenen, aber nicht uninteressanten schriftlichen Nachlaß. Dies zu meiner Legitimation.

Bevor ich versuche, zum eigentlichen Thema einige Aussagen zu machen, seien die wichtigsten Lebensdaten Ferdinand Klostermanns mitgeteilt.[6]

---

[1] So *K. Strobl*, Erfahrungen und Versuche. Notizen aus dem Nachlaß, hg. v. A. Kraxner, A. Niegl und F. Wolfram, Wien 1985, 232.

[2] Die nachfolgenden Ausführungen decken sich zum Teil mit meinem Aufsatz „Ferdinand Klostermann: Jugendseelsorge und Widerstand", der in einem von *J. Pottier* betreuten Buch „Widerstand des Geistes im Dritten Reich" erscheinen wird.

[3] *Strobl*, a.a.O., 231.

[4] *F. Klostermann*, Katholische Jugend im Untergrund, in: *R. Zinnhobler* (Hg.), Das Bistum Linz im Dritten Reich (Linzer Philosophisch-Theologische Reihe, Bd. 11), Linz 1979, S. 138—229.

[5] *F. Klostermann*, Persönliche Erinnerungen an die Zeit des Nationalsozialismus, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 2 (1982/83), 156—160.

[6] Hierzu vgl. *E. Weinzierl*, Ferdinand Klostermann (1907—1982), in: Actio Catholica 1983, Heft 1, 27f; *W. Zauner*, Kirche als Leidenschaft. Ferdinand Klostermann 1907—1982, in: Oberösterreicher Bd. 3, Linz 1984, 229—241.

Kurzbiographie

Geboren am 21. März 1907 in Steindorf (Erzdiözese Salzburg) als Sohn eines Eisenbahnarbeiters und einer Fabriksarbeiterin, konnte Klostermann später das bischöfliche Gymnasium am Knabenseminar Kollegium Petrinum in Linz-Urfahr besuchen. Er bestand die Matura mit Auszeichnung, studierte Theologie an der damaligen Philosophisch-Theologischen Lehranstalt in Linz und wurde 1929 zum Priester geweiht. In der Folge war er Kooperator in Grein an der Donau (1930 bis 1933) und kam hierauf in gleicher Funktion nach Bad Ischl (bis 1938), wo er auch den Anschluß Österreichs an das Dritte Reich erlebte. 1936 war Klostermann an der Universität Graz zum Doktor der Theologie promoviert worden. Im November 1938 bestellte ihn der Linzer Bischof Johannes Maria Gföllner[7] zu seinem Sekretär und 1940 zum Referenten für Studentenseelsorge im bischöflichen Seelsorgeamt. In dieser Funktion geriet Klostermann in Konflikt mit den damaligen Machthabern und war vom 31. März bis 15. Dezember 1942 im Linzer Polizeigefängnis eingesperrt. Weihbischof und Kapitelvikar Josephus Calasanctius Fließer[8] (Gföllner war 1941 gestorben) bemühte sich entschieden, jedoch zunächst vergeblich, um seine Freilassung. Nach erfolgter Entlassung wurde Klostermann mit „Gauverbot" belegt und mußte seinen Wohnsitz „nördlich der Mainlinie" nehmen. Auf Empfehlung Fließers kam er als Seelsorger an die Pfarrkirche St. Agnes in Berlin. Große Schwierigkeiten machte man ihm, wenn er seine alte und kranke Mutter besuchen wollte.

Im Februar 1945 nach Linz zurückgekehrt, wurde Klostermann Sekretär des Seelsorgeamtes und war u. a. im Rahmen der Katholischen Aktion der Diözese für die gesamte Jugend verantwortlich. Unter der Devise „Die Katholische Aktion in jede Pfarre" baute er seit 1949 in der Diözese zusammen mit dem Bischofkoadjutor DDr. Franz S. Zauner[9] eine mächtige Organisation des Laienapostolats auf. An der Philosophisch-Theologischen Lehranstalt Linz hielt er Vorlesungen über die katholische Soziallehre, wurde ins Linzer Domkapitel berufen und begann — auf Einladung Michael Pflieglers[10] — sich an der Universität Wien aus dem Fach Pastoraltheologie zu habilitieren. Seine auf 1100 Seiten angewachsene Habilitationsschrift „Das christliche Apostolat" (Druck Innsbruck 1962) wurde im Hauptgutachten Pflieglers als „das theologische Standardwerk des Laienapostolats" bezeichnet, ja Pfliegler sprach sogar davon, daß sich die Fakultät selbst eine Ehre erweise, wenn sie „diese Schrift als Unterlage für die Habilitation" annehme.[11] 1962 wurde Klostermann als Professor der Pastoraltheologie nach Wien berufen, eine Stellung, die er bis 1977 innehatte; Seminarübungen hielt er jedoch noch bis 1982 ab. 1960 war Klostermann auch Mitglied der päpstlichen Konzilsvorbereitungskommission für die Frage der Laien geworden, ab 1962 hatte er auf Vorschlag von Kardinal DDr. Franz König (Wien) als Peritus am II. Vatikanum mitgewirkt. Am 22. Dezember 1982 starb Klostermann in einem Wiener Krankenhaus, fast bis zuletzt eifrig tätig als Lehrer und Wissenschafter, obwohl ihm schon 1970 eine vom Krebs befallene Niere entfernt werden mußte und er von körperlichen Beschwerden zusehends mehr und mehr beeinträchtigt war.

---

[7] Zu ihm vgl. jetzt *R. Zinnhobler* (Hg.), Die Bischöfe von Linz, Linz 1985, 261—288.
[8] Ebd., 289—318.
[9] Ebd., 319—367.
[10] Geb. 26. 1. 1891, Prof. für Pastoraltheologie an der Kath.-Theol. Fakultät Wien 1946—1961, gest. 11. 10. 1972.
[11] *A. Schwarz*, Pastoraltheologie und Kerygmatik, in: *E. Ch. Suttner* (Hg.), Die Kath.-Theologische Fakultät der Universität Wien 1884—1984. Festschrift zum 600-Jahr-Jubiläum, Berlin 1984, S. 247—272, hier 261f.

Tätigkeit in der Zeit des Nationalsozialismus

Wenn nun das eigentliche Thema aufgegriffen wird, so erlauben es die eingangs erwähnten günstigen Umstände, Klostermann selbst immer wieder zu Wort kommen zu lassen. Daß Klostermann ein Vertreter des geistigen Widerstands, des Widerstands gegen den im Dritten Reich herrschenden Ungeist war, steht außer Zweifel. Er hat nicht nur persönlich widerstanden, sondern auch andere bestärkt zu widerstehen, damit sie so vor ihrem Gewissen und vor Gott bestehen konnten.

Wir müssen noch einmal zurückkommen auf Klostermanns Funktionen nach dem Anschluß Österreichs an Deutschland. Als Sekretär des Bischofs stand er im hellen Rampenlicht und mußte entsprechend vorsichtig agieren. Als Referent für Studentenseelsorge war er den Machthabern von vornherein verdächtig. Um ihn nicht unnötig zu gefährden und um ihn vor der Einberufung zum Militärdienst zu bewahren und somit der diözesanen Seelsorge zu erhalten, wurde er als bischöflicher Sekretär enthoben und mit Wirkung vom 15. November 1941 von Weihbischof Fließer zum Ordinariatsrat ernannt. Damit hatte Klostermann einen sogenannten „geschützten Seelsorgeposten"[12] inne und war gleichzeitig mit einer Dienstbezeichnung ausgestattet, die nicht unnötigerweise auf ihn aufmerksam machte. Praktisch blieb ihm jedoch die Jugendseelsorge auch weiterhin anvertraut.

Schon bald nach dem Anschluß, nach Überwindung des lähmenden Schocks, der zunächst einmal eine aktive katholische Jugend fast ganz von der Bildfläche verschwinden ließ, entfaltete sich wieder ein neues Leben.

Dazu Klostermann: „Allmählich sammelten sich in einigen Pfarren, vor allem in größeren Orten, um aktive Kapläne wieder Gruppen von Jugendlichen. Wieviele das in Oberösterreich waren, zeigte die von diesen Gruppen vorbereitete und veranstaltete berühmte Jugendwallfahrt am 14. Mai 1939 nach dem Wallfahrtsort Maria Scharten bei Wels, die zu einer unerhörten Jugendkundgebung wurde, die nicht nur die Geheime Staatspolizei, sondern auch die Veranstalter überraschte. Als ich selbst von Linz über Eferding nach Maria Scharten fuhr, um dort die Predigt zu halten, sahen wir schon, wie sich von allen Straßen her fast ununterbrochen Gruppen von jungen Radfahrern Richtung Maria Scharten bewegten. Als wir nach Scharten kamen, war nicht nur die Kirche, sondern auch der Platz um die Kirche gedrängt voller junger Menschen. Eine unerhörte Stimmung herrschte, wiewohl man bald wußte, daß auch Beamte der Geheimen Staatspolizei schon da waren. Dies war der Beginn der organisierten und bald, soweit sie den rein innerkirchlich-religiösen Rahmen überschritt, illegalen katholischen Jugendarbeit in Oberösterreich."[13]

Nachdem der Religionsunterricht an der Oberstufe der Mittelschulen (15. Mai 1940) eingestellt worden war, wurde Klostermann von Bischof Gföllner beauftragt, dafür mit sogenannten „Glaubensstunden" einen außerschulischen Ersatz einzurichten.

Dazu Klostermann selbst: „Wir suchten uns dafür an allen Mittelschulen des Landes Vertrauensleute, die wir intensiv in Werkwochen, Einkehrtagen, Schi- und Bergwochen schulten. Das war eine völlig illegale Tätigkeit, da jede Jugendarbeit außerhalb des Kirchenraumes (die Sakristei war schon ein Zugeständnis) strengstens verboten war.

Ich wußte auch, daß einige Schüler und Studenten, die zu meinem engsten Mitarbeiterkreis gehörten, aktiv politisch im Untergrund tätig waren. Als Seelsorger haben sich die meisten Priester allerdings selbst aus solchen Engagements, auch ich, herausgehalten, weil wir die Pastoral nicht gefährden wollten und weil wir das konkrete politische Engagement nicht für eine unmittelbare Aufgabe der Kirche hielten. Ausnahmen gab es bekanntlich ja, einige starben auch dafür."[14]

Trotz aller Vorsicht blieb Klostermanns seelsorgerische Tätigkeit nicht unbeachtet.

---

[12] Hierzu vgl. *R. Zinnhobler*, Die Errichtung „geschützter Seelsorgeposten" im Bistum Linz, in: *ders.*, Bistum Linz im Dritten Reich (wie Anm. 4), 127—137.

[13] Wie Anm. 5, 158.

[14] Ebd., 159.

Er berichtet darüber: „Während dieser Zeit wurde ich wiederholt von Jugendlichen, Studenten und Studentinnen, gewarnt, die von der Gestapo meist wegen Soldatenbriefen, die sie geschrieben hatten, verhört worden waren, weil mein Name seitens der Gestapo genannt worden war. Einmal wurde ich selbst zur Staatspolizei gerufen, um einige stenographische Notizen zu klären, die man auf einem, anläßlich einer Hausdurchsuchung in Braunau beschlagnahmten Schriftstück gefunden hatte und die von mir stammten. Man warf mir damals vor, ich sei eine Art Gauschulungsleiter und übe eine belastende Tätigkeit aus; auch bei einer Priesterkonferenz in Bad Ischl hätte ich staatsfeindliche Äußerungen gemacht oder doch zugelassen. Als ich dies scharf zurückwies, wurde sofort davon Abstand genommen. Ich vermutete, daß es sich nur um einen Versuchsballon handelte."[15]

1942 wurde Klostermann von der Gestapo vorgeladen. Man verdächtigte ihn, einen gefälschten Mölders-Brief verbreitet zu haben. Werner Mölders war einer der höchstausgezeichneten Fliegeroffiziere; zugleich galt er als Ideal katholischen Soldatentums.

Darüber Klostermann: „Mölders war mit seinem Bruder Mitglied einer katholischen Jugendgruppe in Berlin gewesen und blieb während seiner militärischen Karriere mit seiner Gruppe und deren Kaplan in ständigem Briefkontakt und ermunterte sie zum Durchhalten in schwerer Zeit. Viele dieser Briefe kursierten unter der Jugend. Ich selbst wurde kurz vor meiner Verhaftung wegen eines angeblich gefälschten Mölders-Briefes von der Geheimen Staatspolizei verhört. Ich hatte den Brief anläßlich einer Tagung der Diözesanjugendseelsorger Deutschlands in Mainz vom Jugendkaplan des Mölders selbst bekommen, hatte ihn einem Maturanten des Linzer Gymnasiums gegeben, bei dem er (wohl schon vervielfältigt) von einem ‚Kameraden', einem Hitlerjungen, gefunden wurde, der die Staatspolizei verständigte. Unter dem Druck, er könne an keiner Schule mehr die Matura fertig machen (er stand zwischen schriftlicher und mündlicher Prüfung), gestand der Schüler nach mehrtägiger Haft, er habe den Brief von mir bekommen. Ich konnte nachweisen, daß der Brief echt war, und wurde damals unter Auflage, über den Inhalt des Verhörs mit niemandem zu reden, wieder entlassen."[16]

Aber damit war die Angelegenheit keineswegs bereinigt.

Hören wir wiederum Klostermann: „Ungefähr 14 Tage nachher, am 31. März 1942, wurde ich wieder von der Gestapo angerufen, ich möge wieder einmal vorbeikommen. Ich ging hin und wurde auf der Stelle von einem Beamten, den ich nie gesehen hatte und der offenbar auch nichts Näheres wußte, in Haft genommen. Er fuhr mit mir in meine Wohnung, einen sehr kleinen Dachraum bei meiner Mutter, da er eine Hausdurchsuchung vornehmen müsse. Ich hatte den Eindruck, er mache das sehr lässig, fand auch nichts und lieferte mich im Polizeigefängnis Linz ab, wo ich bis 15. Dezember 1942 als Gestapohäftling einsaß. Einer Bescheinigung der Polizeidirektion Linz vom 14. Juni 1946 ist zu entnehmen, daß die Gestapo als Grund ‚Verbreitung gefälschter Mölders-Briefe' angegeben hatte. Tatsächlich war ich seit meiner Verhaftung nie verhört worden. Ich war mit Diamantendieben, Austromarxisten und Blutordensträgern zusammen, in Einzelhaft und in Großzellen. Anfangs wurde ich vom Gefängnischef, einem SS-Offizier aus Berlin, sehr grob behandelt, dann immer besser. Die Polizeibeamten auf unserer Abteilung waren bis auf zwei Parteigenossen ausgesprochene Regimegegner. Anfangs bekam ich nichts zu lesen; allmählich durften mir Bücher gebracht werden. Bald nach meiner Einlieferung wurde ich einem Polizeioffizier in der Linzer Polizeidirektion vorgeführt, der sich mir, als wir allein waren, als christlich-deutscher Turner vorstellte und mir seine Dienste anbot, die ich freilich nie in Anspruch nahm. Ein ähnlich erfreuliches Erlebnis war der erste Friseurbesuch im Gefängnis. Ich kam bei einem Lehrling oder jungen Gesellen ‚zur Behandlung', der mir während des Haarschneidens die Grüße der Linzer Jugend überbrachte und mich zum Durchhalten ermunterte — ‚Wir halten auch durch'. Um Pfingsten ließ ich mich über Anraten eines wohlgesinnten Polizeibeamten beim Gefängnischef vorführen und bat um Aufklärung, ich sei jetzt schon Monate hier und wisse nicht, warum. Er sagte: Sie haben sicher das Recht, sich bei der Gestapo, die Sie hier eingewiesen hat, vorführen zu lassen; ich rate Ihnen aber dringend ab, da Sie dann entweder vor Gericht und anschließend in ein Konzentrationslager (KZ) kommen oder sofort in ein KZ überstellt werden. Er bot mir an, bei ihm ‚Leibfazi' zu werden, dann bekäme ich mehr zu essen und hätte etwas zu tun. Ich nahm an. In der neuen Funktion hatte ich den Gang vor der Chefkanzlei zu wachsen, die Stiefel des Chefs spiegelglatt zu putzen und sein Klo sauberzuhalten. Allmählich kamen Vertrauensdienste dazu . . . Am 15. Dezember wurde ich mit ‚Alles mitnehmen' zur Gestapo gebracht — ein Kollege sagte: ‚Entweder bringen sie dich um, oder du gehst frei.' Dort legte man mir einen vorgeschriebenen Zettel vor, auf dem stand, daß ich mich verpflichte, die Alpen- und Donaugaue nicht mehr zu betreten und meinen Wohnsitz nördlich der Mainlinie zu wählen. Auf meine Bemerkung, ich wisse überhaupt nicht einmal, warum ich verhaftet war, wurde mir bedeutet: wegen meiner Verbindung mit Studenten und mit der Front. Ich sagte, ich sei ein vom

[15] Wie Anm. 4, 145.
[16] Wie Anm. 5, 158.

Bischof ernannter Studentenseelsorger, welche Tätigkeit ohne solche Verbindung nicht möglich sei, und ich sei mir in keiner Weise bewußt, in meinen Briefen irgend etwas Staatsabträgliches geschrieben zu haben. Darauf wurde mir gesagt, meine Haft sei eine Beunruhigung von Linz gewesen und ich müsse hier verschwinden; ich bemerkte zwar, daß ich mich ja nicht selbst eingesperrt hätte, es wurde mir aber bedeutet, wenn ich nicht unterschriebe, würde ich sofort wieder in Haft genommen. Ich erbat Bedenkzeit, um mit meinem Bischof zu reden. Dieser riet mir, gleich nach Berlin zu gehen, um die Großstadtseelsorge kennenzulernen."[17]

Eine Stelle in dem eben zitierten Passus verdient besondere Aufmerksamkeit. Man wollte also Klostermann außer Landes haben, weil seine Haft „eine Beunruhigung von Linz" darstelle. Tatsächlich bedeuteten die vielen Jugendlichen, mit denen Klostermann in Verbindung gestanden war, sowie deren Aktionen und Reaktionen einen Unruheherd in der Gauhauptstadt.

Briefe aus dem Gefängnis

Die Briefe, die Klostermann aus dem Gefängnis schrieb — an seine Mutter wohl legal, an andere illegal —, waren immer so abgefaßt, daß sie Kraft und Halt vermitteln konnten. Die Parolen zum Durchhalten und die Ermahnungen zur Glaubens- und Kirchentreue waren unüberhörbar. Dabei waren die Formulierungen gleichzeitig so gewählt, daß sie keinen Anlaß zum Einschreiten boten.

Die Briefe selbst haben sich nicht erhalten, dafür Exzerpte, und zwar in einer Form, die in gewisser Weise noch viel kostbarer ist als die Originale, weil sie nämlich den damaligen „Sitz im Leben" dokumentiert. Man schrieb die wichtigsten und treffendsten Stellen mit Schreibmaschine ab und fertigte möglichst viele Durchschläge an — mit schlechtem Kohlepapier, wie es der Kriegszeit entsprach (die einfache Art des Kopierens, die uns heute zur Verfügung steht, gab es damals noch nicht). Diese Durchschläge waren oft schwer leserlich und bald sehr abgegriffen. Der „Empfänger" fertigte wieder Abschriften an, wenn er dazu die Möglichkeit hatte, und gab sie weiter. So gingen die Briefauszüge von Hand zu Hand und erfüllten ihren Zweck.

Ein Exemplar liegt mir vor. Es sind neun Blätter in DIN-A5-Größe, in dem damals modernen Querformat. Sie stammen aus dem Nachlaß von Klostermann und werden heute in seinem Personalakt im Linzer Ordinariatsarchiv aufbewahrt.[18] Ich möchte daraus einige Passagen mitteilen.

So schreibt Klostermann am 29. April 1942: „Mein besonderer Gruß gilt dem Bischof und allen Brüdern und Freunden. Ich danke Euch für Euer Gedenken. Ich bin immer bei Euch, besonders bei denen im Feld, und helfe Euch durch mein Opfer wie früher mit meiner Arbeit."

In einem Brief vom 8. Juli 1942 heißt es: „Es gibt für jeden Menschen nur eine einzige Gelegenheit, sich zu bewähren — und das ist das Leben, so wie es an uns herantritt und wie wir darein geworfen werden, nicht so, wie wir es uns vielleicht in idyllischen Nächten erträumt haben. Daß wir auf Gottes Kraft dazu hoffen dürfen, macht unsere Geborgenheit aus."

Am 22. Juli 1942 schreibt Klostermann: „Ich grüße alle, von denen ich körperlich fern sein muß . . . ; in der Seele bin ich ihnen nahe und in Gott vielleicht näher als je einmal, da ich unter ihnen lebte und sprach. Das muß uns trösten."

In einem Brief vom 19. August 1942 an die Mutter stehen die Worte: „Ich weiß, Mutter, wie schwer es für Dich ist, ganz allein zu sein. Aber wir werden beide reicher geworden sein, wenn wir uns wiedersehen. — Und nicht nur wir beide, sondern alle, denen meine Arbeit gegolten hat und die dem Herrn treu sind . . . Ich danke allen, die meiner in Liebe gedenken. Sie werden wissen, wie ich diese Liebe geäußert sehen will . . ."

Und geradezu dichterisch äußert er sich an einer anderen Stelle desselben Briefes: „Das Geschehen, in dem wir stehen, ist voll Sinn, so schwer es dem einzelnen mitunter sein mag, den Sinnzusammenhängen nachzu-

---

[17] Wie Anm. 4, 146—148.

[18] OAL (= Ordinariatsarchiv Linz), Pers. Akt F. Klostermann. Eine Veröffentlichung der Briefexzerpte erfolgte im Neuen Archiv für die Geschichte der Diözese Linz, Jg. 4 (1985/86) 154—161.

spüren. Aber die Brunnen der Tiefe rauschen, auch wenn wir sie nicht hören, und die besten und ergiebigsten von ihnen hört man deshalb nicht, gerade weil sie so tief sind."

Unüberhörbar sind die Zeitbezüge in einem Brief vom 2. September 1942, wenn Klostermann schreibt:

„Ich weiß überhaupt nicht, ob das Leben unter den Heiden dem wirklichen Christen so gefährlich werden kann, wie man es bisweilen fürchtet. Nach meiner Erfahrung möchte ich eher das Gegenteil meinen: Es wird vielleicht auf die Dauer für den Heiden gefährlich, für seine Trostlosigkeit und Leere."

Auf die Wichtigkeit eines innigen Christus-Bezuges verweist eine Stelle in einem Schreiben an die Mutter vom 14. Oktober 1942, aus der übrigens auch deutlich wird, wie sehr Klostermanns „Privatbriefe" zur Weitergabe an andere bestimmt waren:

„Denn mein Gruß gilt ja immer allen, und meist auch das, was ich Dir, Mutter, schreibe. Und wenn ich ihnen nun doch einmal ein *eigenes* Wort sage, so sei es ein Gedanke, der zwar keine neue Entdeckung ist, aber durch die tiefere Einsicht und das persönliche Erleben mir jetzt noch bewußter wurde — viele Dinge sind ja längst entdeckt und müssen doch immer neu gefunden werden; so auch dies: Nur Lebendiges kann Leben zeugen; nur Lebendiges kann Leben überwinden; Lebendiges kann nur erhalten werden, wenn es dauernd wächst, in die Tiefe mehr als in die Breite. Und es muß uns allzeit bewußter sein, wo wir diese Tiefe zu suchen haben — nach wessen Namen wir genannt sind. Immer neu und groß müssen wir aus Seiner Tiefe auftauchen. Nur dann kann man froh und hell und stark allen Forderungen des uns Begegnenden gegenübertreten."

In einem Brief an die Mutter vom 28. Oktober 1942, also kurz vor Allerheiligen, wollte er über sie offenbar auch wieder alle seine Freunde zum Durchhalten ermuntern. Es heißt darin:

„Du kannst Dir denken, Mutter, wie es mich froh macht, zu hören, daß Du so tapfer aushältst. Eine Frau trägt immer viele Lasten und man kann ihr immer noch welche aufbürden. Damit will ich nicht meinen, daß es für ihre Schultern etwa keine Überlastung gäbe — aber was dann der Mensch nicht mehr trägt, das trägt der Christ."

Wie sehr Klostermann die Zeit der Gefangenschaft auch als einen Reifeprozeß ansah, beweist eine Stelle aus dem Schreiben an die Mutter (dem einzigen vollständig erhaltenen) vom 25. November 1942:

„Im Voradvent schreibe ich Dir diesen Brief, so wenig adventlich es um Dich und mich und so viele von uns, äußerlich gesehen, auch scheinen mag. Aber *mancher* Advent weiß nicht, daß er es ist und wie nah' die Weihnacht. Und wir wollen froh sein, daß uns Gott jetzt Zeit geschenkt hat, dem inneren Advent mehr nachzugehen, als uns seit langem gegönnt war; dem, was sich in uns nach seiner Vollendung und Erfüllung sehnt: das Menschenbild in uns auszugestalten und zu formen — oder besser gesagt — Sein Bild."

Ich meine, diese Zitate genügen, um die Funktion der Briefe Klostermanns aus dem Gefängnis erkennen zu können; sie dienen aber auch der Erläuterung dafür, warum die damaligen Machthaber seine Haft als „eine Beunruhigung von Linz" empfunden haben. Man entließ Klostermann daher, wie wir schon gehört haben, mit der Auflage, die Heimat zu verlassen.

Aufenthalt in Berlin und Rückkehr nach Linz

Nach seiner Entlassung aus dem Gefängnis ging Klostermann nach Berlin. Darüber berichtet er selbst:

„Mit einer Empfehlung des damaligen Kapitelvikars Bischof Fließer fuhr ich also nach Berlin, wo ich mich dem damaligen Bischof Konrad von Preysing zur Verfügung stellte. So wurde ich Kaplan in der Pfarrkuratie St. Agnes in Berlin W 68, Hollmannstraße 3—5, einer Filiale der Dompfarre St. Hedwig; als der Pfarrer wegging, verwaltete ich eine Zeitlang, von Juli bis Oktober 1944, allein die Kuratie, bis der neue Pfarrer kam. Das Pfarrgebiet reichte von der Leipziger Straße bis zum Halleschen Tor und galt als das Arbeitergebiet, das ‚Moabit des Zentrums'. Meinen Aufenthaltsort mußte ich der Gestapo Linz mitteilen. Auch Berlin durfte ich nur mit Erlaubnis der Berliner Gestapo verlassen und meine Rückkehr mußte ich melden . . ."[19]

[19] Wie Anm. 4, 148f.

Einige Male erhielt Klostermann auf Vermittlung Bischof Fließers die Erlaubnis, seine alte Mutter in Linz zu besuchen; er mußte sich aber jedesmal bei der Gestapo an- und abmelden. Seine Tätigkeit in Berlin und sogar seine Korrespondenz wurden streng überwacht. Hören wir darüber wieder Klostermann:

„Ein mir völlig fremder Berliner Kaufmann kam eines Tages zu mir und erklärte, er habe durch Zufall davon Kenntnis, daß meine Post von der Gestapo überwacht werde, er fühle sich verpflichtet, mich zu warnen."[20]

Dennoch fühlte sich Klostermann in Berlin recht wohl. Er schätzte die Berliner und war gerne bei ihnen als Seelsorger. Als sich Anfang 1945 die Gestapo für seine Rückkehr nach Linz aussprach, vermutlich auf Intervention Bischof Fließers, lehnte er ab, weil sein Weggang „von der Pfarrbevölkerung in dieser Situation des Bombenkrieges als Flucht ausgelegt werden könnte".[21] Erst als ein Fliegerangriff vom 3. Februar 1945 das Pfarrgebiet völlig zerstört hatte, folgte Klostermann der telegraphischen Aufforderung seines Bischofs, fuhr nach Linz und wurde nach Aufhebung des über ihn verhängten „Gauverbots" zum Sekretär des bischöflichen Seelsorgeamtes bestellt. Das weitere wissen wir schon.

Ich glaube, daß diese Mitteilungen erkennen lassen, wie sehr der Jugendseelsorger Ferdinand Klostermann eine Kraft des geistigen Widerstandes gegen den Ungeist eines Systems gewesen ist. Wenn man es richtig versteht, wird man ja wohl sagen dürfen, daß Seelsorge immer (auch) eine Ermunterung zum Widerstand ist.

---

[20] Ebd., 149.
[21] Ebd.



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) 81 2 82

glasmalerei
Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

WILHELM ZAUNER

Buße als Fest

Eine Bußpredigt zu Lk 15,11—32 (der barmherzige Vater — der heimgekehrte Sohn — der daheimgebliebene Bruder)

Man kann diesen Vater recht gut verstehen. Er freut sich, daß er seinen Sohn wieder sieht. Es bewegt ihn sehr, daß ihm sein Sohn so aufrichtig entgegenkommt und gleich sagt: Was ich da gemacht habe, das war nicht gut. Ich wollte meine eigenen Wege gehen und bin in eine Sackgasse geraten. Ich war unterwegs zur großen Freiheit und habe mich in einen lächerlichen Käfig gesetzt. Ich habe nicht nur mein eigenes Geld durchgebracht, sondern mich auch am Kapital meines Glaubens und an der heiligen Tradition unserer Väter vergriffen: Ich drängte mich einem auf, um Schweine zu hüten. Schweine! Der berühmte Schriftgelehrte Eleasar spuckte dieses Fleisch wieder aus, als man ihn zwingen wollte, es zu essen und dadurch seinen Glauben zu verleugnen. Er ließ sich lieber mit seinen 90 Jahren zu Tode prügeln, als von diesem verbotenen Fleisch zu essen (vgl. 2 Makk 6,18—31). Und die sieben makkabäischen Brüder ließen sich lieber einer nach dem anderen foltern und umbringen, als daß sie zum Zeichen ihres Abfalls vom Glauben Schweinefleisch gegessen hätten. Ihre Mutter hat auch noch dem jüngsten Sohn zugeredet, standhaft zu bleiben, und auch er ist gestorben (vgl. 2 Makk 7,1—39). Ich aber habe diese Tiere gefüttert und gepflegt, deren Fleisch uns unfähig macht, am Opfer teilzunehmen. Vater, ich habe gesündigt gegen den Himmel und vor dir; ich bin nicht mehr wert, dein Sohn zu heißen.

Doch der Vater will nichts Genaueres hören. Er hat jetzt etwas anderes im Sinn. Er will seiner Freude freien Lauf lassen; er will ein Fest. Er will Freunde um sich haben, er braucht Musik und Tanz — und einen guten Kalbsbraten. „Schlachtet das Mastkalb! Wir wollen feiern und essen" — danach ist ihm zumute. Das kann man verstehen.

Doch einer versteht es nicht, ganz und gar nicht: der ältere, daheim- und treugebliebene Bruder. Nicht, daß er dem jüngeren böse gewesen wäre, weil dieser sein Erbe verlangt hatte und damit fortzog — das war sein gutes Recht. Auch daß er sein Hab und Gut mit Dirnen verpraßte, nahm er ihm nicht gar so übel. Er konnte auch verstehen, daß der Bruder in seiner Not wieder nach Hause gekommen war. Aber daß ein Fest für ihn gefeiert wurde mit Musik und Tanz und Mastkalb, das konnte er nicht mehr fassen. Für einen Mann, der Schweine gehütet hatte, also Tiere, durch deren Fleisch man unrein wird und sich aus der Glaubensgemeinde ausschließt? Sind denn das Gesetz und die heiligen Überlieferungen auf einmal nicht mehr wichtig?

Der Vater aber besteht auf seinem Fest: „Wir müssen uns doch freuen und ein Fest feiern, denn dein Bruder war tot und lebt wieder; er war verloren und ist wiedergefunden worden." Wahrhaftig, dieser Vater ist schwer zu begreifen; selbst für einen frommen Sohn, der lange genug in seinem Haus gelebt hat und nun doch meint, mit seinem Willen vertraut zu sein. Dieser Vater ist immer wieder gut für eine Überraschung. Er überrascht mit seiner Treue, mit seiner vergebenden Liebe.

„Wir müssen uns doch freuen und ein Fest feiern" — ist das der Satz, der uns einfällt, wenn wir hören, daß einer heimgekehrt ist? Wir konnten doch sein früheres Verhalten nur mit Abscheu verurteilen und hatten auch mit einer gewissen Genugtuung beobachtet, wie er immer tiefer sank — der rechte Lohn für seine unrechten Taten. Und jetzt will

er sich auf einmal wieder zu uns setzen, als ob nichts gewesen wäre? Na gut, wenn er sich ganz hinten angestellt hätte, so daß er sich von uns nicht unterscheidet, die wir solche Sachen nie gemacht haben — aber gleich ein Fest feiern und den Mann noch aufwerten und behandeln wie einen Bräutigam, mit Festkleidung und „Aufforderung zum Tanz"? Da könnten andere verführt werden und die rechte Ordnung wäre durcheinandergeraten!

„Wir müssen uns doch freuen und ein Fest feiern" — kommt uns das in den Sinn, wenn wir selbst Buße tun sollen? Wenn wir endlich neugierig geworden sind auf ein besseres Leben (denn das ist Buße!), wenn wir wieder versuchen, in der Wahrheit zu leben und ein Leben hinter uns zu bringen, für das wir uns schämen?

„Wir müssen uns doch freuen und ein Fest feiern" — sind das die Worte, mit denen eine Beichtgelegenheit angekündigt wird? Da geht es doch ganz anders zu: Man setzt oder kniet sich hin und sagt Dinge, für die man sich geniert; man erhält Ratschläge und faßt einen Vorsatz; man übernimmt eine „Buße" und wird losgesprochen. Nun gut, das muß halt sein. Aber man kann sich kaum vorstellen, daß einer danach sagt: Das war aber jetzt ein Fest! Wann ist bitte das nächste?

Und doch werden wir dieses großartige Sakrament der Buße erst begreifen, wenn uns die Worte des Vaters im Ohr klingen: „Holt schnell das beste Gewand und zieht es ihm an; steckt ihm einen Ring an die Hand und zieht ihm die Schuhe an. Bringt das Mastkalb her und schlachtet es: Wir wollen ein Festmahl feiern." Das ist Buße als Fest, bleibendes Vorbild des Bußsakramentes. Da geht es nicht um eine peinliche Befragung und um die kalte Feststellung eines Sachverhalts. Da geht es auch nicht um eine Gesprächstherapie oder sonst eine Behandlung. Das Bußsakrament ist weder eine Verhandlung noch eine Behandlung, sondern ein Fest. Es ist ein Gottesdienst, durch den wir Gott loben und preisen. Die Heimkehr des Sünders ist nur der Anlaß; Gegenstand der Feier aber ist die vergebende Liebe Gottes.

Wir haben noch einen weiten Weg vor uns, ehe es gelingt, Formen für die Feier der Buße zu finden, die uns helfen, die unangenehmen Gefühle zu überwinden, die sich im Lauf der Zeit mit diesem Sakrament verbunden haben. Wir müssen zu Feiern der Buße finden, in denen vor allem die Freude zum Ausdruck kommt; die Freude des Vaters, der dieses Fest haben will, und die Freude aller, die dazu geladen sind.

Der Anfang ist schon gemacht. Die Neuordnung der Bußliturgie nach dem Konzil gibt uns eine Reihe von Möglichkeiten, die Buße als festlichen Gottesdienst zu feiern.

Zunächst einmal: Ein Fest braucht Freunde, braucht eine feiernde Gemeinde. Ein Fest für zwei Personen kann zwar auch ganz schön sein, doch der Normalfall ist es nicht. Man kann aber eine Bußfeier oder Bußandacht halten: eine Jugendgruppe, eine Schulklasse, eine Familienrunde, eine ganze Pfarrgemeinde. Da kann man singen und musizieren, und besser noch als Fastengesänge passen dazu Osterlieder.

Freilich, eine Bußandacht ist nicht das Bußsakrament. Sie kann aber schon einiges von der Freude dieses Sakraments vermitteln und vorwegnehmen. Im Rahmen dieser Andacht kann ja auch die persönliche Beichte bei einem Priester stattfinden, wenn genügend Priester da sind bzw. der Kreis der Feiernden nicht zu groß ist. So eine gemeinsame, größere und auch etwas längere Feier ist schon viel besser, als wenn jeder für sich in aller Stille beichten geht.

Die Freude eines solchen Bußfestes werden übrigens die Älteren noch kennen, wenn sie sich an die sogenannten Standesbeichten erinnern. Da waren einmal die Mädchen und dann die Burschen dran, einmal die Frauen und dann die Männer. Wenn auch kein Mast-

kalb zur Verfügung stand, so halfen doch die Bäcker aus: Die bereits gebeichtet hatten, kauften sich ein großes „Beichtkipfel" und standen fröhlich schmausend noch eine Weile auf dem Kirchplatz beisammen. Das war immerhin noch besser, als wenn man nach der Feier eines Sakramentes überhaupt nichts mehr zu essen kriegt.
Vielleicht wird es noch lange dauern, bis wir dieses wunderbare Fest der Buße wieder zu feiern verstehen. Ein kleiner Anfang könnte sein, wenn jeder von uns den Tag, an dem er beichten geht, sich selbst zu einem Festtag machen würde. Da helfen Blumen, Schallplatten und Kerzen, ein kleiner Spaziergang und ein fröhliches Lachen mit guten Freunden — und ein gutes Essen. Dann ereignet sich wenigstens schon etwas von dem, was wir im Evangelium gelesen haben: „Sie begannen, ein Freudenfest zu halten."



Biblische Propheten

Wer sich in Unterricht, Katechese oder in der Erwachsenenbildung auf das Thema „biblische Propheten" einläßt, kann gewiß sein, daß er seine Schüler oder Hörer mit höchst aktuellen Problemen konfrontiert: In den Propheten der Bibel wird ferne Vergangenheit hautnahe Gegenwart — für jeden Christen, für jede Gemeinde, für die Kirche.
Mit neun gründlich aufbereiteten Lerneinheiten führt der Autor in die grundlegenden Themen der prophetischen Erfahrung und Verkündigung ein.

Franz Josef Hungs:
Die Propheten der Bibel
Ein Arbeitsbuch für Schule, Erwachsenenbildung und Katechese; 196 Seiten, Paperback, 22,— DM

Verlag Josef Knecht
Frankfurt am Main

JOHANNES SINGER

Hinführung zu Romano Guardini

Schon vor bald fünf Jahren äußerten Diplomanden unserer Hochschule zur Überraschung des Rezensenten den Wunsch, sich mit *Romano Guardini* zu befassen. Wir Älteren hatten sein langsames Vergessenwerden erlebt. Daß inzwischen eine Guardini-Renaissance im Gange ist, bedarf keines Beweises mehr. Literatur *von* und *über* Guardini gibt es gegenwärtig in Fülle. Einiges sei für diesen Beitrag herausgegriffen.
Guardinis literarische Breitenwirkung in unserem Jahrhundert war — und ist hoffentlich — immens. Seine Bibliographie umfaßt nicht weniger als 1849 Titel (*H. G. Pöhlmann*, Gottes Denker, Hamburg 1984, 172). Unter allen gegenwärtigen Textausgaben sei ausdrücklich verwiesen auf die von Ingeborg Klimmer besorgte Auswahl.[1] Als Redner hatte Guardini ein so großes Publikum, wie es selten einem Wissenschaftler gegönnt ist. Er war ein gefeierter Universitätslehrer, ein großer Erzieher, ein Prediger und Seelsorger von Format, Philosoph und Theologe, Bahnbrecher der Liturgie, Deuter der (neuzeitlichen) Existenz.
Ausführlicher vorzustellen ist zuerst die von Hanna-Barbara Gerl verfaßte, äußerst kompetente Biographie Guardinis.[2] Die Autorin, jetzt Privatdozentin für Philosphie des Humanismus an der Universität München, war 1975—1984 Studienleiterin von Burg Rothenfels, der langjährigen Wirkungsstätte Guardinis.

Das Leben

Anhand dieser Biographie sei zunächst das Leben Guardinis referiert. Bekanntes läßt sich dabei freilich nicht ausblenden. „Es wäre schon viel, wenn über das genauere Kennen seines Lebens hinaus . . . sich auch zuweilen ein Angerührtsein von der personalen Tiefe dieses Menschen mitteilte" (375).
Romano Michele Antonio Maria Guardini — so die Taufurkunde — wurde am 17. Februar 1885 in Verona geboren. Der Vater, ein leidenschaftlicher Anhänger von Cavours Risorgimento, übersiedelte als Importkaufmann 1886 nach Mainz. Die Mutter, antiösterreichisch und antihabsburgisch, war in einem deutschen Internat in Meran erzogen worden. Romano hatte drei jüngere Brüder. Nach der Reifeprüfung am Humanistischen Gymnasium Mainz fiel ihm die Berufswahl nicht leicht: 1903/04 inskribierte er in Tübingen Chemie, „von nichts anderem bewegt als vom Beispiel eines neben ihm sitzenden Schulkameraden" (38), 1904/05 in München und 1905/06 in Berlin Nationalökonomie. Es wiederholte sich „dieselbe traurige Komödie" (39). Er dachte an Medizin, entschloß sich aber dann zum Priestertum und studierte 1906/07 Theologie in Freiburg, 1907/08 in Tübingen — trotz des dort erlebten Modernismusstreites waren es die glücklichsten und fruchtbarsten Semester seiner ganzen Studienzeit (54, 52) — und von 1908—1910 im Priesterseminar in Mainz. Am 28. Mai 1910 wurde er im Mainzer Dom zum Priester geweiht, nachdem er wegen einer kleinen Unbotmäßigkeit im Seminar für ein halbes

---

[1] KLIMMER INGEBORG, *Angefochtene Zuversicht.* Romano Guardini Lesebuch. (264.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985. Ln. DM 29,80. Die Texte kreisen um die Themen menschliche und gläubige Existenz, Welt, Gott, Jesus Christus, Kirche, Liturgie, Bildung und Interpretation.
[2] GERL HANNA-BARBARA, *Romano Guardini 1885—1968.* Leben und Werk. Mit zahlreichen ganzseitigen Abbildungen und einem ausführlichen Personenregister. (384). Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985. Ln. DM 48,—.

Jahr von der Weihe zurückgestellt worden war (69). Nach zwei Jahren Kaplanszeit studiert und promoviert er 1915 in Freiburg über Bonaventura. Dann ist er wieder Kaplan, im Ersten Weltkrieg leistet er meist im Büro Militärkrankendienst. Es war ihm die Leitung der „Juventus" übertragen worden, einer Gruppe Mainzer Gymnasiasten. Das Buch „Vom Geist der Liturgie" macht ihn 1918 schlagartig bekannt.

Von Max Scheler ermuntert, habilitiert er sich 1922 in Bonn. Nach kurzer Privatdozentur folgt er 1923 einem Ruf des preußischen Kulturministers Carl Becker nach Berlin, der den Plan von „Weltanschauungsprofessuren" hatte. Guardini mußte den unbeschriebenen Lehrstuhl für „Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung" ausfüllen — und dies „in einer wenig freundlichen, dem Katholizismus jedenfalls voreingenommenen Atmosphäre im Berlin der 20er Jahre". Da weder die evangelisch-theologische noch die philosophische Fakultät in Berlin zur Angliederung des neuen Lehrstuhles bereit war, wurde Guardini an die katholische Fakultät Breslau berufen mit dem ständigen Lehrauftrag in Berlin und rangierte deswegen im ersten Vorlesungsverzeichnis hinter dem Sport. Adolf von Harnack beruhigte die Bedenken des Senats mit dem abgewandelten Rat des Gamaliel: „Lassen Sie Herrn Guardini ruhig kommen. Hat er uns etwas zu sagen, wollen wir uns dessen freuen. Hat er uns nichts zu sagen, erledigt sich der Fall von selbst ohne unser Zutun" (141). Für die „Hochburg des deutschen Protestantismus" hatte er auf der Universität nichts zu suchen und empfing von ihr nie auch nur das leiseste Zeichen einer Großmut (278). Hier lernte er, über die Wahrheit des Glaubens in einer fremden Atmosphäre zu sprechen.

Seit Ostern 1920 datiert die Verbundenheit mit der Burg Rothenfels am Main, mit dem Quickborn und dem Jungborn, dem Bund der Werktätigen, und mit der Jugendbewegung überhaupt. Die Älteren hatten sich 1920 von den Jüngeren getrennt und sich zum „Großquickborn" mit der Zeitschrift „Die Schildgenossen" zusammengeschlossen. Mit Guardini als Burg- und Bundesleiter 1927—1939 wurde Rothenfels zu einer weithin ausstrahlenden Mitte einer Kulturbewegung für die katholische Jugend und auch für aufgeschlossene Intellektuelle (230). Die katholischen und evangelischen Akademien nach dem Zweiten Weltkrieg gehen im Entwurf auf Guardinis Rothenfelser Arbeit zurück (234). Seit 1933 verstärkte sich der politische Druck, 1939 wurde die Burg beschlagnahmt.

Im selben Jahr wurde ihm die Aufhebung seines Berliner Lehrstuhles mitgeteilt: Der Staat vertrete selbst eine Weltanschauung, neben der eine andere nicht zulässig sei. Eine angebotene Dogmatikprofessur in Bonn zu übernehmen, fühlte er sich nicht fähig (317f). Von 1939 bis 1945 fand er bei seinem Freund Josef Weiger im schwäbischen Dorf Mooshausen Zuflucht.

Im Herbst 1945 erreichte ihn der überraschende Ruf, an der Universität Tübingen einen Lehrstuhl „ad personam" für christliche Weltanschauung zu übernehmen. Er folgte dem Ruf. Seit 1948 lehrt er in München bis zur Emeritierung 1962. Nicht uninteressant ist, daß ihm Paul VI. das Kardinalat anbot; der Achtzigjährige lehnte zwar ab, freute sich aber darüber (354).

Insbesondere seit seiner Emeritierung empfindet Guardini das Abgeschnittensein von der Zeit (363). Nach einem Besuch seiner Angehörigen in Italien 1968 verschlechtert sich sein gesundheitlicher Zustand. Am 1. Oktober verschied Guardini in der Decker-Klinik unter dem Gebet seiner Freunde „wie im Einschlafen" (367). Er wird in der Ludwigskirche, in der er so oft als Prediger und Priester gewirkt hatte, aufgebahrt und am 4. Oktober auf dem kleinen Priesterfriedhof St. Laurentius begraben. Die Todesanzeige trägt

an Stelle aller Titel nur die Worte: „Romano Guardini — Diener des Herrn." Die Grabinschrift hatte er selber entworfen: „Romano Guardini (1885—1968). Im Glauben an Jesus Christus und seine Kirche, im Vertrauen auf sein gnädiges Gericht" (367f).
Es ist nicht möglich, anhand der reichen Biographie Gerls alle Aspekte dieser großen Persönlichkeit vorzustellen. Einige wenige seien im folgenden herausgegriffen. Der *religiöse Werdegang* zum Priester interessiert vor allem. Die Eltern waren gläubig, der Vater mit einem skeptischen Einschlag (22), die Mutter fromm, aber mit fast einer Abneigung vor allem Kirchlich-Klerikalen (51). Man sprach aber nie über Religion. Morgen- und Abendgebet wie der sonntägliche Kirchenbesuch waren selbstverständlich (22). Als Zwanzigjähriger geriet Guardini in eine bis auf die Wurzeln reichende religiöse Krise; er wußte nicht mehr, an wen er sein Abendgebet richten sollte (42). Die Wende war ein Gespräch mit seinem Freund Neundörfer: „Es wird wohl auf den Satz hinauskommen: ‚Wer seine Seele festhält, wird sie verlieren; wer sie aber hergibt, wird sie gewinnen'" (43). Dieses Wort Jesu wurde ihm unmittelbar einsichtig. (Für seinen Freund war es schon lange der Satz: „Die größte Chance der Wahrheit ist dort, wo die größte Chance der Liebe ist.") An wen hergeben? An Gott. Um aber mit Gott nicht sich selbst zu meinen, bedarf es einer objektiven Instanz. Das kann nur eine einzige sein: die katholische Kirche in ihrer Autorität und Präzision (*R. Guardini*, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen, Düsseldorf 1985,71f).
Als er nach zwei vergeblichen Studienanläufen am Tiefpunkt einer Krise war, kam er beim Hochamt in der Dominikanerkirche in Berlin zur Klarheit, Priester zu werden. Er beneidete den kollektierenden Laienbruder, und es kam ihm der Gedanke, das gleiche zu werden wie er: „Nein, Laienbruder nicht, aber du könntest Priester werden!" (46). Die Zustimmung seiner Eltern zum Priesterberuf war nur mühsam zu erlangen. Und Guardini selbst wurde an seinem Beruf irre. Später wurde ihm klar, daß die damalige Abneigung gegen das Priestertum vom Widerstand einer ganz unausgelebten Natur gegen die notwendigen Entsagungen kam. Schwermut und Depression brachten ihn an den Rand des Selbstmords. Unterwegs in Freiburg löste sich beim Beten des Rosenkranzes die Spannung: „Von jener Stunde habe ich an meinem Priesterberuf nie mehr gezweifelt" (51f). Sein Weg als Priester war nicht der väterliche, sondern der brüderliche Priester: als Bruder neben die Geschwister zu treten (79), der nicht vom Amt ausgeht, sondern es als Kraft in sich trägt (Berichte 99).

Der Mensch

Nun zum Menschen Romano Guardini. Er wurde „sehr streng, richtiger gesagt, altmodisch erzogen. Die Autorität der Eltern galt absolut und in allem" (24). Der Vater hatte die vier Söhne zwar sehr gerne, lebte aber wegen seiner Geschäfte und Reisen überhaupt nicht mit ihnen (19). Das Gefühl einer glücklichen Kindheit hat Guardini nie gehabt. Durch die Sonderung von seiner Familie geschah ein „Aufwachen", eine Befreiung. Seit der Aufnahme des Studiums lebte er nicht mehr in ihr. Bei der Übersiedlung der Familie nach Italien entschied er sich als einziger für den Norden, für Deutschland (18). Und während zwei Brüder in der italienischen Armee dienten, trug Romano deutsche Uniform, denn seit 1911 war er deutscher Staatsbürger. Den Auszug aus der italienischen Heimat verzieh ihm die Mutter nie (22). Sein persönliches Lebensschicksal war es, „nach der Einheit weit auseinanderliegender Wirklichkeiten zu suchen" (28). Zu Hause wurde italienisch gesprochen und vom Vater wurde er in die Welt Dantes eingeführt; außer Haus wuchs er in die deutsche Kultur hinein, in die deutsche Sprache und

in den Mainzer Dialekt (20). Schon früh hatte er den Drang nach dem Norden empfunden (29). Eine gewisse Heimatlosigkeit war für ihn bezeichnend; wie ein Ausdruck dessen ist es, daß er in Berlin zehnmal umzog.
Menschlich war er von geistiger Vornehmheit und eher konfliktunwillig (60), Publizitäts-Besessenheit war ihm unerträglich (273) und das „Demonstrativ-Katholische" lag ihm nicht (152).
Es gehört zur Größe des Menschen Guardini, daß er Grenzen hatte, um sie wußte, sie aber nicht bedauerte: die Schwierigkeit, mit Schülern unter 15 Jahren umzugehen; daß er disziplinär nie wirksam befehlen konnte (80); daß er zum Volk und der Weise seines Denkens nie richtig hingefunden hat; daß er Schwierigkeiten mit dem Vereinswesen hatte und ländliche Vereine ihm unzugänglich waren (81); daß er, wie er meinte, kein Theologe vom Fach war (138); daß er in seiner Lehrtätigkeit schüchtern war, ohne viel Selbstgefühl und mit dem Gefühl der Unzulänglichkeit (282); daß er, der gefeierte akademische Lehrer, Vorlesungen absagte, weil er nichts zustande brachte; daß er aus Erregung beim Sprechen die ganze Stunde auf den Zehenspitzen stand (280); daß er keine Störungen vertrug (281).
An Leiden blieb ihm wenig erspart. Er kannte aus eigener Erfahrung Depressionen und Skrupel, vor allem aber die Schwermut, der er 1949 eine eigene Publikation widmete. Sie war der Preis für seine Begabung: Aus ihrer Überwindung ging Guardinis Ausstrahlung hervor (312, 316). Die Vergangenheit als Ausdruck der Endlichkeit ängstigte ihn, ihm war die Zukunft wichtiger (314, 323). Seit den 50er Jahren verstärkte sich die Anlage zur Einsamkeit, als sich seine Augen und Ohren verschlechterten; schon verhältnismäßig früh hatte er die Sehkraft des linken Auges eingebüßt.
Er war viel krank. Er litt an Nierenkoliken und Kopfschmerzen (296), unter zeitweisem Asthma und in den letzten 13 Jahren unter einer Trigeminusneuralgie; ein Herzkollaps brachte ihn für Monate in eine Klinik (296).

Der Denker

Es sei noch kurz dem Denker Guardini nachgegangen: seinem Gegensatzdenken, der Struktur seines Denkens. Es ist aus seinen persönlichen Problemen herausgewachsen (250) und begleitete ihn sein Leben lang. Seit 1905 beschäftigt ihn die Frage, 1912 schreibt er die Arbeit „Gegensatz und Gegensätze". Der Vierzigjährige veröffentlicht 1925 die erste, 1955 mit kleinen Änderungen die zweite Auflage „Der Gegensatz"; ein photomechanischer Nachdruck bildet die dritte Auflage.[3] Der Untertitel „Versuche" ist — wie in neun anderen Arbeiten — aufschlußreich für sein Ethos. Er bezeichnet den „Gegensatz" später als „Jugendarbeit, seiner Form nach nur die Skizze einer Idee; so wäre eine gründlichere Bearbeitung nötig gewesen". Aber die Grundgedanken schienen ihm nach wie vor richtig (Der Gegensatz, 9). Ein großer philosophischer Wurf ringt um seine denkerische und sprachliche Gestaltung.
Worum geht es? Eine andeutungsweise Antwort muß genügen. Es geht um das fundamentale Seinsproblem „das (der) Andere", das je auf seine Weise die ganze Geschichte der Philosophie durchzieht. Guardinis These ist nun, daß alles Konkrete, vor allem das Lebendige und da wieder das Menschliche, eine Polarität ist, deren Pole aber nicht in Gegnerschaft, sondern im Gegensatz zueinander stehen (25). Eines dieser Gegensatz-

[3] GUARDINI ROMANO, *Der Gegensatz*. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mit einem Nachwort von Hanna-Barbara Gerl. (236.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz ^{3}1985. Kt. DM 29,80.

paare ist z. B. Akt-sein und Bausein (29): einerseits Kraft und Akt, Strom und Wandel, andrerseits Bau und Ruhe, Stand und Dauer (43). Entscheidend für das Wesen des Gegensatzes ist es, daß sich der eine Pol nicht aus dem anderen ableiten noch sich in den anderen überführen läßt. Sie sind streng getrennt, sind aber nur am anderen möglich. Sie verfließen nicht in eine Synthese wie bei Hegel, sondern bleiben in Spannung. Schwebe und nicht Befriedung — das ist die Eigenart des Lebendig-Konkreten.
Dies führt zur zweiten Säule von Guardinis Denken, zu seinem Begriff von „Weltanschauung": dem Ort zwischen Offenbarungsglauben und empirischer Betrachtung in wechelseitiger Aufhellung, Befruchtung und Vertiefung, zwischen Theologie und Philosophie, in Begegnung des christlichen Glaubens mit der Welt, als Blick von einem Ganzen auf ein Ganzes: „Ich bestimmte Weltanschauung als den Blick, der vom Glauben aus auf die Wirklichkeit der Welt möglich werde . . ." (*R. Guardini*, Berichte über mein Leben, 43).
Der umfassendste „Gegensatz" — jetzt höchst analog verstanden — ist der zwischen Gott und Welt, von der Neuzeit im Sinne einer ausschließenden Gegnerschaft mißverstanden. J. F. Schmucker von Koch widmet dem Thema eine instruktive Arbeit.[4] Der Grundzustand der Neuzeit ist die Autonomie, verstanden als Selbstverschließung der Welt (13), als Selbstherrlichkeit und Selbstgenügsamkeit auf dem Gebiet der Natur, des Subjekts, der Kultur (15). Durch diesen Autonomiebegriff wurde die Krise der Neuzeit heraufbeschworen. Wie sie überwinden? Durch ein noch Mehr an Autonomie, weil die Ursache der aufziehenden Schwierigkeiten ihre beschränkte und verborgene Realisierung sei? Guardini biete die Alternative: Überwindung des neuzeitlichen Autonomie-Prinzips durch einen Vernunftbegriff, der das Verhältnis zur Transzendenz nicht ausschließt (10f).

Die Guardini-Renaissance

Es gibt vermutlich ein ganzes Bündel von Gründen für die Wiederentdeckung Guardinis: etwa verlegerische Tätigkeit und Tüchtigkeit, der 100. Geburtstag, die Würdigung durch Papst Johannes Paul II. auf seiner Deutschlandreise 1980, seine Wegbereitung des Konzils auf dem Feld der Liturgie und des Offenbarungsbegriffs.
Er war einmal vielen „lebensbestimmende Wegweisung und Orientierungsfigur" (E. Biser). Er war es dann kaum mehr. Jetzt aber hat er offensichtlich vielen wieder etwas zu sagen. Ob nicht die Zeit für ihn gearbeitet hat, die Neuzeit selbst? Sie ist für wache Menschen am Punkt einer Peripetie angelangt. Es kann doch etwas nicht stimmen, wenn etwa die Kirche bis in Kreise hinein, die es besser wissen müßten, vom „Leib Christi" zu einer „Leiche Christi" abgewürgt wurde: zu einem soziologischen Gebilde wie alle anderen, zu einer repressiven Nur-Institution. Was Kirche wirklich ist, kann man bei Guardini lernen. Er wußte um ihr Mysterium und liebte es.
Dahinter steckt noch etwas anderes. Für wache Menschen scheint die neuzeitliche Freiheitsgeschichte selber einen Epochenwechsel zu erzwingen. Das Subjekt hat sich als Maß und Mitte der Welt gesetzt und durch Jahrhunderte die Unendlichkeit des Wollens eingeübt durch Abwerfen aller Grenzen, aller Bindungen. Diese pubertäre Uferlosigkeit gälte es, im Sinne von Guardinis Gegensatzlehre, dahin zu überwinden, aus der Grenze eine bejahte Grenze zu machen (Der Gegensatz, 208). Man könnte auch Selbstbindung

[4] SCHMUCKER VON KOCH JOSEPH-F., *Autonomie und Transzendenz*. Untersuchungen zur Religionsphilosophie Romano Guardinis. (176.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1985. Kt. DM 32,—.

der Freiheit dazu sagen — als höchster Möglichkeit der Freiheit. So könnte das Endliche mit Vollendung gesättigt werden (ebd.). Die Freiheit als der eine Pol ist an die Grenze als den ihn formenden anderen Pol verwiesen. Ohne diese Formung wird sie zur tödlichen Gefahr. Guardini ist höchst aktuell.



REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART

Aloys von Euw

Heilige Abenteurer

153 Seiten. Illustriert von Armin Bruggisser.
Lam. Pappband, 22.80

Urwüchsige Gestalten aus dem Frühchristentum, denen unsere Heimat viel an Glauben, Kultur und Wissen zu verdanken hat, werden hier vorgestellt. Ihr Leben ist voller Spannung und oft von reizvollen Legenden umrankt.

ein ideales FIRMGESCHENK



Aloys von Euw

Heilige Draufgänger

160 Seiten. Illustriert. Lam. Pappband, 23.80.

In diesem Buch werden Bonifatius, Pirmin, Theodul, Florian und Fridolin vorgestellt. Der Erzähler versteht es, diese Pioniere christlichen Glaubens in Europa in lebendiger Sprache zu charakterisieren und ihr oft hartes Leben, die Gefahren und Abenteuer packend zu schildern.

REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Antworten auf vorgelegte Fragen

Die Mitglieder der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des Codex Iuris Canonici haben in ihrer Vollversammlung am 14. Mai 1985 Entscheidungen in folgenden vorgelegten Fragen getroffen:

1. Fallen unter die Bezeichnung „allgemeine Dekrete", von denen in Can. 455 § 1 (im Kapitel über die Bischofskonferenzen) die Rede ist, auch die „allgemeinen Ausführungsdekrete" der Canones 31 bis 33?
Antwort: Ja.
2. Wenn im Recht bestimmt wird, daß ein Oberer zur Vornahme von Handlungen der Zustimmung eines Kollegiums oder eines Personenkreises bedarf, hat dann nach Norm von Can. 127 § 1 der Obere selbst das Recht, seine Stimme mit anderen abzugeben, wenigstens um die Stimmengleichheit aufzuheben?
Antwort: Nein.
3. Kann der Diözesanbischof außerhalb des Falles dringender Todesgefahr nach Norm von Can. 87 § 1 von der kanonischen Form für eine Eheschließung zweier Katholiken dispensieren?
Antwort: Nein. (Die Möglichkeit einer Formdispens gibt es also nur bei Mischehen nach Can. 1127 § 2 CIC.)

Päpstlicher Segen durch Rundfunk und Fernsehen

Gemäß der Norm 11, § 2 des „Enchiridion indulgentiarum" haben die Diözesanbischöfe die Vollmacht, den päpstlichen Segen, verbunden mit einem vollkommenen Ablaß, in ihrer Diözese dreimal im Jahr zu erteilen, und zwar an Hochfesten, die sie selber bestimmen können, auch wenn sie dem feierlichen Gottesdienst nur beiwohnen und diesen nicht selber halten. Von verschiedenen Orten wurde an den Hl. Stuhl die Bitte herangetragen, daß die den Bischöfen anvertrauten Gläubigen den mit dem päpstlichen Segen verbundenen vollkommenen Ablaß auch dann gewinnen können, wenn sie nicht selber dem Gottesdienst beiwohnen, sondern diesen mit Hilfe von Rundfunk oder Fernsehen mitfeiern, — unter den gewöhnlichen Bedingungen der Beichte, der Kommunion und des Gebetes auf die Meinung des Hl. Vaters. (Diese Regelung galt bisher schon, wenn der Papst selber den Segen spendet.) Der Hl. Vater, Papst Johannes Paul II., hat den vorgebrachten Wünschen am 13. Dezember 1985 entsprochen und die Veröffentlichung der Erfüllung dieser Bitten angeordnet.
(Dekret der Apostolischen Paenitentiarie vom 14. Dezember 1985; „L'Osservatore Romano" vom 18. Dezember 1985.)

Das Papsttum — Sein Weg durch die Geschichte

Der von Höhen und Tiefen sowie einschneidenden Wandlungen gekennzeichnete Weg des Papsttums durch die Geschichte wird eindrucksvoll bewußt durch die Lektüre des von *Martin Greschat* herausgegebenen zweibändigen Werkes zum Thema.[1] Einleitend skizziert *Georg Schwaiger* — inhaltlich und sprachlich gleich meisterhaft — die Entwicklungslinien von den unscheinbaren Anfängen bis zur gegenwärtigen Gestalt des Papsttums. Besonders hingewiesen wird auf zwei gegenläufige Tendenzen: *Innerkirchlich* setzte sich trotz mancher Gegenschläge das päpstliche gegen das nationale Prinzip durch, wobei oft gerade Zeiten der Bedrängnis (wie unter Gregor VII. oder Pius IX.) eine Stärkung des Papalismus bedeuteten. Auf die *politische Geschichte* bezogen läßt sich hingegen ein Emanzipationsvorgang beobachten, durch den sich die Staaten immer unabhängiger vom Papsttum machten und sich teilweise in feindlichen Gegensatz zu ihm stellten.

1. Die Anfänge

Norbert Brox behandelt das „Papsttum in den ersten drei Jahrhunderten". Zwei Fakten stehen einander gegenüber. *Einerseits* ist bis zur Mitte des 2. Jahrhunderts in Rom kein monarchischer Episkopat feststellbar. Das Plädoyer des Ignatius von Antiochien († spätestens 117) für dieses Amt läßt sich nur verstehen, wenn es noch nicht allgemein verbreitet war, und tatsächlich vermag er in seinem Brief an die Römer auch noch keinen Einzelbischof zu benennen. *Umgekehrt* bietet um 185 Irenäus von Lyon eine Liste der römischen Bischöfe in direkter Anknüpfung an die „Gründer"-Apostel Petrus und Paulus, die von Linus bis Eleutherus († 189) reicht. Brox hält diese series für eine Konstruktion, die sich der Namen herausragender und daher in Erinnerung gebliebener Mitglieder des römischen Presbyterkollegiums bediente. Dabei sei es Irenäus nicht um das „petrinische" (Primatsnachweis), sondern um das „apostolische" Prinzip (Nachweis einer apostolischen Lehrtradition) gegangen. Der erste nachweisbare Primatsanspruch, der aber noch auf Widerstand stößt, ist mit der Stellungnahme Viktors I. († 198) im bekannten Streit um den Ostertermin gegeben.
Im 4. und 5. Jahrhundert erfolgte der Ausbau zum Jurisdiktionsprimat des römischen Bischofs *(Jakob Speigl)*, der mit Papst Leo I. († 461) voll gegeben ist *(Peter Stockmeier)*. Sowohl die politische Situation (452 Einfall der Hunnen in Italien, 455 Vordringen der Vandalen bis Rom) als auch lehrmäßige Wirren (451 Konzil von Chalkedon) begünstigten die Profilierung des Papstes, doch führten diese auch zu nie mehr überwundenen Spaltungen. Auch wenn die Päpste von Hilarius († 468) bis Pelagius II. († 590) die Größe Leos nicht mehr erreichten, die Weichen für die Zukunft des Papsttums waren gestellt *(Gert Haendler)*. Heraus ragt *Gelasius* († 496) mit seiner Zweigewaltenlehre, durch die er den Kaiser dem Papst letztlich unterordnete. Im Westen gab es damals allerdings kein Kaisertum mehr.

2. Das Mittelalter

Der Einbruch der Germanen in das weströmische Reich und dessen daraus folgender Zusammenbruch bedeuteten eine Herausforderung und trugen eher zur Hebung des Papsttums bei. Überraschenderweise hat Gregor d. Gr. († 604), dessen bedeutende Persönlichkeit von *Georg Jenal* gewürdigt wird, recht wenig zum Ausbau der Primatsidee getan. Seine Demut („servus servorum Dei"), sein Einsatz für die Armen (er nannte den Patrimonialbesitz der römischen Kirche „Eigentum der Armen"), sein missionarischer Elan (Angelsachsenmission) und seine schriftstellerische

---

[1] GRESCHAT MARTIN (Hg.), *Das Papsttum Bd. I:* Von den Anfängen bis zu den Päpsten in Avignon; *Bd. II:* Vom Großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart. (Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 11—12). (276 u. 6 Abb. bzw. 348 u. 14 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Ln. je DM 79.— (Subskription) bzw. DM 89.— (Endpreis).

Tätigkeit haben jedoch auf Dauer die Autorität und das Ansehen des Papsttums nachhaltig gefördert. Stand Gregors Wirken noch stark unter dem Einfluß von Byzanz, so folgte während der nächsten Generationen — nicht zuletzt aufgrund des autokratischen Vorgehens des Kaisertums — die Ablösung des Papsttums vom Reich und die Ausbildung eines italischen Sonderbewußtseins, wodurch die spätere Hinwendung zu den Franken unter dem lebensbedrohenden Einfluß der Langobardengefahr mitbedingt war *(Hans H. Anton)*. Papst Martin I. († 655) hat z. B. die Bestätigung seiner Wahl durch Byzanz nicht mehr abgewartet. Der Bilderstreit und die Auseinandersetzungen mit dem Osten unter Papst Gregor III. († 741) brachten historisch (noch nicht formalrechtlich) eigentlich schon das Ende der lateinisch-griechischen Reichskirche. Der Hilferuf an Karl Martell gegen die Langobarden (732/33) ist bereits ein deutliches Signal für die spätere Allianz mit den Franken. Der Bund wurde unter Stephan II. († 757) und König Pippin perfekt (754 Vertrag von Quierzy). „Es gibt kein Faktum von größerer Relevanz in der Papstgeschichte, als was sich damals in der Mitte des 8. Jahrhunderts ereignete" (Harald Zimmermann). Im Zusammenhang damit kam es auch zur „Gründung" des Kirchenstaates (Übergabe der von Pippin den Langobarden abgenommenen Gebiete an den „hl. Petrus"). Das „fränkische Jahrhundert" der Papstgeschichte, von Stephan III. († 772) bis zu Hadrian II. († 872), behandelt *Johannes Fried*. Der Rückhalt durch die Franken erlaubte es dem Papsttum — nach einer Phase der Provinzialität — der Idee des Universalprimates wieder Geltung zu verschaffen. Seine künftige Weltstellung zeichnet sich ab. Mit der Krönung Karls d. Gr. zum Kaiser dokumentierte der schwache Papst Leo III. († 816) den Anspruch auf Überordnung, auch wenn damals aufgrund der faktischen Stärke des Kaisers eher die umgekehrte Position gegeben war. Wie angewiesen aber die Päpste noch auf die Stützung durch die Karolinger waren, offenbarte sich bei deren Untergang; er beschwor für das Papsttum eine Zeit tiefer Erniederung, das „saeculum obscurum", herauf *(Harald Zimmermann)*. In den mehr als anderthalb Jahrhunderten von Johannes VIII. († 882) bis zur Synode von Sutri (1046) wurden nicht weniger als 15 Päpste abgesetzt, „manche freilich erst postum, 14 starben im Kerker, im Exil oder durch Mord, 7 waren eine Zeitlang aus Rom vertrieben und ihrer päpstlichen Gewalt beraubt"; außerdem sind sechs Schismen zu verzeichnen. Die Abhängigkeit der Päpste von den Adelsgeschlechtern der Crescentier bzw. Tusculaner wirkte sich verheerend aus. Dessen ungeachtet sieht der protestantische Papsthistoriker Zimmermann das dunkle Jahrhundert nicht ganz so dunkel, wie es oft geschildert wurde. Es sei nur auf die im Jahr 1000 unter Kaiser Otto III. und Papst Silvester II. erfolgte Eingliederung Polens und Ungarns „in die abendländische Völkerfamilie" und den damit erzielten Anschluß an das Christentum erinnert.

Im Jahr 1046 setzte Heinrich III. auf der Synode von Sutri drei Päpste ab und einen neuen ein, Suidger von Bamberg, der den Namen Clemens II. annahm. Nacheinander folgten drei weitere vom Kaiser ernannte deutsche Päpste, darunter der bedeutende Leo IX. († 1054). Die Anfänge des Reformpapsttums *(Franz-Josef Schmale)* sind also durch das Einschreiten des Imperators mitbedingt und bedeuten damit zugleich eine gefährliche Abhängigkeit des Papsttums. Stephan IX. († 1058) wurde bereits ohne Befragung des deutschen Hofes zum Papst erhoben, und die Lateransynode von 1059 mit ihrem Verbot der Laieninvestitur für Niederkirchen und dem berühmten Papstwahldekret, das auf längere Sicht die Erwählung eines Papstes den Kardinälen reservierte, drängte nicht nur den Einfluß des deutschen Königs, sondern auch das Laienelement zurück. Unter Gregor VII. († 1085) wird im sogenannten Investiturstreit „um die ‚rechte Weltordnung' gerungen". Der Tod des Papstes im Exil könnte darüber hinwegtäuschen, daß durch ihn die universale Sicht des Papsttums eine ungeheure Steigerung erfahren hat. Gregor hat in seinen Nachfolgern gesiegt *(Horst Fuhrmann)*. Im Zeitalter Bernhards von Clairvaux und der frühen Staufer *(Franz-Josef Schmale)* konnte sich trotz vieler Auseinandersetzungen der Jurisdiktionsprimat gut behaupten. Dabei hatte es schon von Alexander II. († 1073) bis Alexander III. († 1181) kaum einen Papst gegeben, der sich keinem Gegenpapst gegenübersah. Erst mit Clemens III. († 1191) konnte ab 1188 seit über 100 Jahren ein Papst wieder ungestört in Rom residieren. *Friedrich Kempf* behandelt die überragende Gestalt Innozenz III. († 1216). „Sämtliche geistigen und rechtlichen Potenzen des Hl. Stuhles einsetzend, führte er das Papsttum zum Gipfel seiner Macht, ließ aber damit, ohne es zu wollen, sichtbar werden, wie fragwürdig die zu weit gespannte, über den spezifisch

kirchlichen Bereich hinausgreifende Macht war."

Die Konflikte des Papsttums mit den in Sizilien residierenden Staufern resultieren einerseits aus der Furcht vor der Umklammerung des Kirchenstaates, andererseits aus einer verschiedenen Auffassung der Zuordnung von Imperium und Sacerdotium, die Friedrich II. für die höchsten, aber gleichwertigen Autoritäten dieser Welt ansah, während Gregor IX. († 1241) dem Papsttum die Rolle des „arbiter mundi" zusprach. Es folgt die Hinwendung des Papsttums zu den Anjous, die bald in eine bedrohende Abhängigkeit einmündete *(Odilo Engels)*. Der „Engelpapst" Cölestin V. (1294) ist eine Episode, die beweist, daß Frömmigkeit allein für das hohe Amt nicht ausreicht *(Peter Herde)*. Bonifaz VIII. († 1303) hat einerseits in seiner Bulle „Unam sanctum" mit der berühmten Zweischwerterlehre (das geistliche Schwert wird „ab ecclesia", das materielle „pro ecclesia" und „ad nutum sacerdotis" geführt) das hierarchische Konzept der Kirche ungeheuer gesteigert, andererseits mußte er die Gefangennahme in Anagni durch Philipp d. Schönen von Frankreich hinnehmen, d. h. tiefste Erniedrigung *(Tilmann Schmidt)*. Die Zeit der Päpste in Avignon, oft als „Babylonische Gefangenschaft" bezeichnet (1305—1377), hat *Karl Hausberger* sehr plastisch geschildert. Daß Clemens V. († 1314) beim Einzug in Avignon ein Unglück widerfuhr und ihm beim Sturz vom Pferd ein kostbarer Stein aus der Tiara verlorenging, wirkt symbolhaft für die Erniedrigung des Papsttums durch die totale Abhängigkeit von Frankreich. Die Kompensation durch den Bau des Papstpalastes, eine glänzende Hofhaltung (etwa unter Clemens VI., † 1352) und ein leistungsfähiges Finanzsystem, können nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Image des Papsttums sehr gelitten hat. Am Münchener Kaiserhof versammeln sich Gelehrte wie Wilhelm von Ockham und Marsilius von Padua; dieser bezeichnet in seinem Werk „Defensor pacis" den Papst als den eigentlichen Störer des Weltfriedens. Ludwig der Bayer läßt sich 1327 in Rom vom Stadtpräfekten Sciarra Colonna die Kaiserkrone „im Namen des römischen Volkes" aufs Haupt setzen. Der „Kurverein" von Rhense, d. h. die Versammlung der Kurfürsten, erklärt 1338 ausdrücklich, daß ein von ihnen erwählter König keiner päpstlichen Bestätigung bedürfe. Wenig später werden diese Beschlüsse zum Gesetz erhoben. Das Vakuum in Rom füllt für eine Zeitlang die Possengestalt des Cola di Rienzi (1347), dessen Fiasko freilich auch den Ruf nach dem Papst wieder laut werden läßt. Erst Gregor XI. († 1378) ist diesem Ruf nach Rom 1377 gefolgt, den gescheiterten Versuch der Rückkehr durch Urban V. († 1370) nicht mitgerechnet.

Diese Heimkehr nach Rom brachte zunächst neue Trübsal über die Kirche: nicht nur die „römische Obödienz", sondern auch die „Avignonenser Obödienz" wählte sich *ihren* Papst, das Schisma wurde durch das Konzil von Pisa (1409), das es beenden sollte, noch verschlimmert, es kam nun noch ein dritter Papst und mit ihm eine „Pisaner Obödienz" hinzu. Diese wirre Zeit wird von *Joachim Köhler* auch etwas verwirrend beschrieben. Abermals wurde ein Konzil einberufen. Zu Konstanz gelang 1417, wenn wir von einem kleinen „Avignonenser Nachspiel" absehen, die Beseitigung des Schismas. Freilich kam es nun auch zu einer Machtprobe. War das Konzil über dem Papst oder der Papst über dem Konzil? Die vorausgehende, ungehemmte Entfaltung des päpstlichen Jurisdiktionsprimats hatte ihren Anteil an der Ausformung des Konziliarismus, den die Konstanzer Dekrete „Haec Sancta" und „Frequens", die das Basler Konzil 1432 bestätigte, untermauern sollten. Es kam zur Spaltung des Basler Konzils, das schließlich schmählich endete. Die konziliare Idee hatte „eine entscheidende Niederlage" erlitten *(Rudolf Reinhardt)*, ohne freilich ihre Wirkkraft für die Zukunft ganz einzubüßen. Die Päpste der Früh- und Hochrenaissance, denen *Alfred A. Strnad* ein kurzes, aber anschauliches Kapitel widmet, haben, ohne dies zu ahnen, der Reformation auch insofern Vorschub geleistet, als sie das Papsttum des universalen Gedankens weithin beraubten; die Päpste wurden italienische Territorialherren, denen ihr weltlicher Besitz oft wichtiger war als die Leitung der Gesamtkirche. Was Wunder, wenn man ihr geistliches Amt nicht mehr ernst nahm.

3. Die Neuzeit

Zur Zeit der Reformation kam es zwar nicht mehr zu so „massiven Schandtaten" wie etwa unter Alexander VI. († 1503), bei Leo X. († 1521) zeigt sich jedoch eine „erschreckende Sorglosigkeit" hinsichtlich der Anliegen der Kirche. Der Reformwille des Nachfolgers Hadrian VI. († 1523) fiel

noch auf keinen fruchtbaren Boden, und Clemens VII. († 1534) war zu sehr in die Auseinandersetzung mit den Habsburgern verstrickt, um die Reform in Angriff zu nehmen. Auch hatte er Angst vor einem Konzil und dem Wiederaufleben des Konziliarismus, weshalb die Reform ihrer Plattform entbehrte. Der allmähliche Umschwung beginnt mit Paul III. († 1549), selbst noch ganz ein Kind der Renaissance, aber doch schon so weit „Reformpapst", daß er „der Kirchenreform freie Hand ließ". Einerseits hat er seine Enkel schon mit 14 und 16 Jahren zu Kardinälen gemacht, andererseits hat er den Kapuziner- und Jesuitenorden approbiert und das Konzil von Trient einberufen, das Julius III. († 1555) fortgesetzt hat, obwohl auch er persönlich keineswegs den Vorstellungen eines Reformpapstes entspricht. Unter Paul IV. († 1559) blühte die Inquisition. Bei seinem Tod wurde „das Gebäude der Inquisition . . . in Brand gesteckt, die Marmorstatue des Papstes . . . verstümmelt", ja ihr der Kopf abgeschlagen, so daß er durch die Straßen rollte. Unter Pius IV. († 1565) trat wieder Beruhigung ein, das Konzil von Trient konnte abgeschlossen werden. Die anschauliche Schilderung der Päpste „im Zeitalter der Reformation und des Konzils von Trient" verdanken wir *Erwin Iserloh.*

Die Päpste der Katholischen Reform und Gegenreformation sowie zur Zeit des Dreißigjährigen Krieges werden von *Georg Schwaiger* im breiten Rahmen der Ereignisse dargestellt. Das durch die Reformation angeschlagene Image des Papsttums konnte zwar weiter verbessert werden, doch war der Aktionsraum kleiner geworden. Mit Pius V. (1566—1572), Gregor XIII. (1572—1585) und Sixtus V. (1585—1590) lag die Führung der Kirchenreform wieder in den Händen der Päpste. Hand in Hand damit ging die Tendenz zur „römischen Zentralisation" (Liturgie, Klerusausbildung in Rom, Einrichtung der Nuntiaturen, Visitatio liminum). Der politische Einfluß des Papsttums wurde jedoch zusehends schwächer (z. B. keine Bedeutung beim Westfälischen Frieden). „Im Zeitalter der Vormachtstellung Frankreichs" *(Josef Gelmi)* standen eher schwache Päpste dem Fürstenabsolutismus gegenüber. Man hatte offenbar schon bei den Wahlen darauf Bedacht genommen, Konfliktsituationen zu meiden. Die rühmliche Ausnahme bildet Innozenz XI. (1676—1689). Der strenge Papst bewährte sich bei der Türkenabwehr (Anteil am Sieg in Wien 1683). In den Auseinandersetzungen mit König Ludwig XIV. von Frankreich gelang es ihm jedoch nicht, das Umsichgreifen des Gallikanismus (Staatskirchentum) einzudämmen. Das nachfolgende Jahrhundert der Aufklärung verurteilte an sich untadelige Päpste durch die Übermacht der Gegenkräfte meist zur Erfolglosigkeit *(Heribert Raab).*

Mit Pius VI. (1775—1799) und Pius VII. (1800—1823) schien im „Zeitalter der Revolution" das Ende des Papsttums gekommen zu sein. Der Kirchenstaat wurde aufgelöst (1798), Pius VI. mußte in französische Gefangenschaft, wo er 1799 in Valence starb. Die innerkirchliche Opposition gegen den päpstlichen Primat erreichte Höhepunkte mit der Synode von Pistoja und der Emser Punktation (beide 1786), das Staatskirchentum feierte Triumphe, die Französische Revolution bedeutete einen ungeheuren Einbruch. Unter Pius VII. wurde 1809 der Kirchenstaat „auf ewige Zeiten" mit dem napoleonischen Kaiserreich vereint, der Papst gefangengenommen, in Savona bzw. Fontainebleau festgehalten und der Versuch unternommen, ihn auf die Rolle eines Hofbischofs zu degradieren. Aber schon begannen sich die Kräfte der Restauration zu regen. Im Widerstand gegen Napoleon nahm das Ansehen des Papstes zu, er kehrte 1814 im Triumph nach Rom zurück, durch den Wiener Kongreß wurde der Kirchenstaat wiederhergestellt. Die gedrängte Darstellung dieser Vorgänge durch *Heribert Raab* setzt vom Leser freilich schon einige Kenntnisse voraus. Die Epoche der Päpste der Restauration von Leo XII. (1823—1829) über Pius VIII. (1829—1830) bis zu Gregor XVI. (1831—1846) charakterisiert *Rudolf Lill* treffend als „Zeitalter der autoritäten Defensive". Dieses brachte zwar der Kirche in Deutschland nach den „Kölner Wirren" von 1832 bis 1842[2] ein neues katholisches Selbstbewußtsein und eine Massenbewegung für die kirchliche Freiheit, führte aber aufgrund einer stark reaktionären Haltung besonders im Kirchenstaat auch zu solchen Mißständen, daß der Tod Papst Gregors XVI. Anlaß zu Freudenkundgebungen wurde.

---

[2] Auseinandersetzung zwischen dem Kölner Erzbischof Clemens August v. Droste-Vischering und der preußischen Regierung über die Mischehenpraxis und den Hermesianismus.

Den folgenden Päpsten sind — mit Ausnahme von Johannes Paul I. — Einzelbiographien gewidmet. *Klaus Schatz* versteht es gut, den persönlichen Anteil Pius IX. (1846—1878) an den Entwicklungen herauszustellen. Die Legende vom Wandel des „liberalen" zum „konservativen" Papst wird ebenso widerlegt wie die einseitige Sicht A. B. Haslers, der Pius IX. für die Konzilszeit als geistesverwirrt darzustellen versucht hat. Sehr sparsam sind die Literaturangaben ausgefallen. Der Anteil des Papstes am Kulturkampf wurde leider nicht behandelt. Seiner ganzen Einstellung nach ebenfalls konservativ — man denke nur an die Aufwertung des hl. Thomas als verbindliche Norm für alle christliche Philosophie —, war Leo XIII. (1878—1903) doch Pragmatiker genug, um eine Versöhnung der Kirche mit der modernen Welt anzustreben, wofür die Beilegung des Kulturkampfes ein wichtiges Indiz darstellt. Freilich gelang es nicht, auch die „Öffnung (der Welt) auf die Kirche hin" in entsprechendem Maße zu erreichen *(Oskar Köhler)*. Die Korrespondenz von Kirche und Welt funktionierte also nicht wirklich, wie sich unter Pius X. (1903—1914) zeigen sollte. Der fromme Papst und Motor bedeutender innerkirchlicher Reformen ist zugleich als der Papst des „Antimodernismus" in die Geschichte der Kirche eingegangen. Seine integralistischen Maßnahmen beschreibt *Erika Weinzierl* pointiert, doch vornehm. Benedikt XV. (1914—1922) hatte andere Probleme. Er stellte die Modernistenkämpfe ein und schenkte seine ganze Sorge dem Weltfrieden. Da sein großer Plan scheiterte, trachtete er wenigstens danach, die Nöte, die der Krieg gebracht hatte, zu lindern. Die schwierige Zeit, in die das Wirken des bedeutenden Papstes fiel, läßt sein Bild verblassen. Er gilt als „der unbekannte Papst". Das unter ihm neu kodifizierte Kirchenrecht (1917/18) hat übrigens die Tendenz zum päpstlichen Zentralismus weiter gefördert *(Georg Schwaiger)*. Der Nachfolger, Pius XI. (1922—1939), konnte bedeutende Erfolge auf dem Gebiet der Weltmission verzeichnen, die „Römische Frage" lösen (Lateran-Verträge) und durch die Gründung der Katholischen Aktion den Laien in der Kirche aktivieren. Er war auch der Papst der Konkordate, von denen das problematischste das „Reichskonkordat" (1933) war, dessen Zustandekommen und Absicht *Erwin Iserloh* würdigt. Der Vertrag hinderte Pius nicht daran, in der Enzyklika „Mit brennender Sorge" (1937) scharf gegen den Nationalsozialismus Stellung zu nehmen, nachdem dieser seine Zusagen nicht eingehalten hatte. Die Lage der Kirche wurde dadurch freilich nicht verbessert. Das legte Pius XII. (1939—1958) manche Zurückhaltung nahe. Sehr engagiert setzte er sich jedoch für die Erhaltung des Friedens ein, freilich vergebens. Auch der Einsatz des Papstes für die Juden, der freilich unter der schon erwähnten, durch die Umstände bedingten Zurückhaltung stand, kommt ausführlich zur Sprache. *Georg Schwaiger* beschließt seine Biographie des Papstes mit dem Satz: „In der Person und in der Regierung Pius' XII. hatte ein streng römischer, absolutistischer Pontifikatsstil seine höchste Aufgipfelung erreicht, aber auch ihr Ende gefunden." *Andreas Lindt* leitet seine eher essayistische Darstellung Papst Johannes' XXIII. (1958—1963) mit dem Hinweis ein, daß er ein Übergangspapst in dem Sinne war, „daß er für den Übergang vom 20. zum 21. Jahrhundert die Grenzpfähle absteckte" (Kardinal Suenens). Dies tat er u. a. durch das Zweite Vatikanische Konzil. Der Kontrast zwischen Pius XII. und seinem Nachfolger ist groß. Wurde der von Johannes XXIII. eingeschlagene Weg auch fortgesetzt? Paul VI. (1963—1978) geriet jedenfalls bald in das Kreuzfeuer der Kritik von verschiedenen Seiten, weil er unbedachten Neuerungen ebensosehr zu widerstehen versuchte wie den Agitationen „überängstlicher Hüter erstarrter Vergangenheit" *(Georg Schwaiger)*. Persönlich hat der Papst unter diesen Auseinandersetzungen sehr gelitten. Hatte schon Johannes XXIII. mit dem Tabu gebrochen, daß ein Papst Rom nicht verlassen darf, so machte Paul VI. bereits eine Reihe von Reisen, von denen die ins Heilige Land (1964) und nach Konstantinopel (1967) besonders eindrucksvoll waren, weil sie unter dem Zeichen der Ökumene standen. Johannes Paul II. (seit 1978) setzt diese Pastoralreisen in großem Stile fort. Sie sind Ausdruck seines Amtsverständnisses als „episcopus universalis ecclesiae"[3], sie manifestieren eine gleichsam „universelle Präsenz" des Papsttums. Johannes Paul II. begünstigt und fördert (wieder) eine Kirchlichkeit, „die vor allem aus Papsttreue und traditioneller Volksfrömmigkeit lebt, wie sie sich im letzten Jahrhundert herausgebildet hat".

[3] Zum Wandel des päpstlichen Selbstverständnisses vergleiche man den interessanten Artikel von *G. B. Winkler*, Kirchenfürst oder Seelsorger?, im vorliegenden Jahrgang der ThPQ, S. 5—12.

Bei diesem Regierungsstil scheinen anstehende Probleme eher „durch Themenwechsel" (dadurch, daß man nicht mehr über sie spricht) verdrängt als einer Lösung zugeführt zu werden. Das ist jedenfalls die Sicht von *David A. Seeber.*

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Das Glaubensbekenntnis der Kirche

Im Mai 1985 wurde der erste Teil des „Katholischen Erwachsenenkatechismus"[1], der die Glaubenslehre zum Inhalt hat, der Öffentlichkeit vorgestellt. Ein zweiter moraltheologischer Teil soll folgen. Damit liegt nach langer Zeit — der Katholische Katechismus der Bistümer Deutschlands erschien 1955 — wieder ein offizielles Glaubensbuch der Deutschen Bischofskonferenz vor.
Obwohl in den letzten Jahren immer wieder der Ruf nach einem Katechismus, der mehr an den Inhalten als an den Methoden orientiert ist, zu vernehmen war, hat sich die Herausgabe eines solchen Buches als schwierig erwiesen. Die intensive Beschäftigung mit religionspädagogischen Fragen hat dazu geführt, daß verschiedene Schwerpunkte gesetzt und weiterentwickelt wurden. Die Weiterentwicklung hat aber auch zu einer Auseinanderentwicklung geführt. Die verschiedenen Akzentsetzungen sind grundsätzlicher Natur: Soll sich Glaubensvermittlung vor allem um Glaubensweckung bemühen (die immer zwischen Erfahrung und Offenbarung angesiedelt ist), oder um das Bekenntnis dieses Glaubens? Soll es vor allem um eine religionspädagogische Vermittlung gehen, oder um die theologische Reflexion des Glaubens, durch die auch jemand, der sich nicht so ganz zugehörig weiß, Glaubensaussagen verstehen lernt? Auch wenn jemand zu Recht betont, daß diese Gesichtspunkte doch zusammengehören, wird er an der Tatsache der oft recht ausgeprägten Akzentsetzung nicht vorbeigehen können.
Darüber hinaus bewirken die derzeit gängigen pädagogischen Theorien wie auch das allgemeine Lebensgefühl, daß der Adressat mit seiner Lebensweise, seiner Erfahrungs- und Gefühlswelt starke Beachtung findet. Dies hat zur Folge, daß diejenigen Themen im Vordergrund stehen, die von allgemeinem und unmittelbarem Interesse sind. Der Zusammenhang zum christlichen Glauben mag dabei durchaus gegeben sein, wird aber immer weniger beachtet und verliert an Bedeutung. Religionslehrern von früher wurde und wird manchmal lobend nachgesagt, daß sie sich weniger am Stoff als vielmehr an den Fragen der Schüler orientiert haben — ein Verhalten, das dem heutigen Religionsunterricht nicht selten zum Vorwurf gemacht wird. In der Zwischenzeit ist die Sorge aufgebrochen, daß die religiösen Inhalte ganz und gar zu kurz kommen. Es wird nicht nur das Fehlen von religiösem Wissen beklagt, sondern man befürchtet auch, daß sich das, was ursprünglich vielleicht aus einer religiösen Überzeugung geschah, in einen flachen, modeabhängigen Aktivismus auflöst. So dürfte der Ruf nach Inhalten nicht nur als Rückkehr zu einer stärker wissensorientierten Glaubensvermittlung (miß)verstanden werden; es geht vielmehr um die Beheimatung in einer religiösen Überzeugung, aus der heraus man leben sowie verändernd und gestaltend wirken kann. Dieses Anliegen wurde im Laufe der Geschichte immer wieder einmal ins Bewußtsein gerückt, und man versuchte dann, die Inhalte des christlichen Glaubens zusammenhängend darzustellen.
Der neue Erwachsenenkatechismus will genau diesem Anliegen dienen. Es geht ihm um eine theologisch saubere und sympathische Darstellung der kirchlichen Lehre. Er bemüht sich um Verständlichkeit, nimmt aber auch ganz bewußt Bezug auf die Lehre der Kirche, die er ausdeuten will.

---

[1] *Katholischer Erwachsenenkatechismus.* Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hg. von der Deutschen Bischofskonferenz. (463.) Verlage der Verlagsgruppe „engagement" 1985. Ln. DM 16.50. (Dieser Preis ist sehr günstig).

Der Ansatz ist somit deduktiv; die Fragestellungen der Menschen werden zwar einbezogen und bedacht, sind aber nicht der Ausgangspunkt. Durch die Rückbindung an die kirchliche Lehrautorität bekommt der Katechismus einen offiziellen Charakter. Die Federführung des Dogmatikers bürgt für theologische Qualität. Vielleicht hätte ein Religionspädagoge manches anders formuliert, was aber unter Umständen wieder andere Nachteile zur Folge gehabt hätte.

Manchen Passagen merkt man den Kompromiß an. Dieser Preis ist aber zu bezahlen, wenn es sich um eine offizielle Darstellung handeln soll, auf die man sich im Ernstfall auch berufen kann. Pointierte Theologenmeinungen, die als Verdeutlichung ihre Berechtigung haben, müssen in einem Buch, das nach einem möglichst breiten gemeinsamen Nenner sucht, zurücktreten. Damit ist keineswegs gesagt, daß lediglich die „alte" Lehre katechismusartig wiederholt wird. Die einzelnen Glaubenswahrheiten sollten vielmehr entsprechend den heutigen theologischen Einsichten dem Verständnis der Menschen neu erschlossen werden. Das Prinzip der Rechtgläubigkeit war mit der Einbeziehung der neuen Denkmöglichkeiten und Denkweisen zu verbinden. Ohne billige und oberflächliche Modernisierung sollten die alten Wahrheiten neu ausgesagt werden, im Hinblick auf ein neues Verständnis und eine neue Betroffenheit.

Die Suche nach Übereinstimmung mit der traditionellen und offiziellen Lehre der Kirche sollte nicht vorschnell als ein billiger Weg abgetan werden, um Schwierigkeiten zu vermeiden. Eine christliche Glaubensgemeinschaft kommt nicht umhin, den gemeinsamen Glauben auch in einem gemeinsamen Symbolum zum Ausdruck zu bringen. Die Probleme sind jedoch damit noch nicht vom Tisch. Ist doch damit zu rechnen, daß der eine sich an die gewohnten Formulierungen klammert, ohne viel nach deren Bedeutung zu fragen, während einem anderen die Formulierungen weniger bedeuten und er zu wenig bedenkt, daß man mit der Preisgabe von Formulierungen und Symbolen auch den Inhalt verlieren kann.

Es ist unbestritten, daß ein derartiges Unternehmen nie fertig ist. Kritische Benützer des neuen Katechismus müssen sich darüber hinaus auch dessen bewußt sein, daß er in vieler Hinsicht, wie schon gesagt, einen Kompromiß darstellt: Versucht man, den einen Nachteil zu beseitigen, kann man dadurch leicht einen anderen herbeiführen. Auch dürfen die Grenzen nicht übersehen werden, die einem solchen Werk von vornherein gesetzt sind. Wer davon träumt, daß es alle religionspädagogischen Wünsche erfüllt, kann nur enttäuscht werden. Es kann keinen Katechismus geben, der auf jede Glaubensnot und auf jede katechetische Schwierigkeit eine Antwort weiß. Die in der Glaubensvermittlung manchmal recht aufwendigen und oft genug auch erfolglos erscheinenden Bemühungen können durch ein Buch zwar unterstützt, nicht aber ersetzt werden.

Manche Leser werden auch von vornherein einem Buch, das von einer Bischofskonferenz herausgegeben wird, mit Vorbehalten begegnen. Man mag dieses Mißtrauen bedauern und als ungerecht empfinden, aber es ist wohl so, daß die kirchliche Lehrautorität — aus welchen Gründen auch immer — bei vielen Christen an Kredit eingebüßt hat. Man erwartet sich von ihr kaum Hilfen für ein besseres Verständnis des eigenen Glaubens.

Trotz verschiedener Anfragen an den neuen Katechismus und der immer bestehenden Möglichkeit von Detailverbesserungen wird ein Leser, der sich dem christlichen Glauben verbunden weiß und auch mit dessen Sprache halbwegs vertraut ist, eine Reihe von Gedanken und gelungenen Passagen finden, die ihm helfen, seinen Glauben besser zu verstehen. So kann der neue Katechismus vor allem für Religionslehrer sowie überhaupt für alle, die mit Verkündigung beauftragt sind, eine Hilfe und Orientierung sein.

Inwieweit Außenstehende damit erreicht werden können, ist schwer zu sagen. Wahrscheinlich ist hier trotz aller Bemühungen um eine verständliche Darstellung mit Übersetzungsschwierigkeiten zu rechnen, da der Graben, den die Glaubensverkündigung zu überwinden hat, doch ziemlich breit geworden ist. Das Denken und die Erfahrungen vieler Menschen sind so stark säkularisiert, daß sie das, was sie bewegt und wonach sie sich sehnen, kaum mehr in einer religiösen Sprache ausgesagt finden. Bei Jugendlichen dürfte diese Schwierigkeit noch stärker ausgeprägt sein als bei Erwachsenen.

Die Veränderungen, die das gesamte Lebensgefühl der Menschen betreffen, sind groß. Die Verbindung zu den Wurzeln früherer Denkweisen scheint vielfach abgeschnitten zu sein. Es ergibt sich

überdies die Frage, ob nicht auch in den Ländern, in denen die heute übliche christliche Sprache entstanden ist, eine neue Inkulturation notwendig ist, wie sie sich auch für jene Länder als erforderlich erweist, denen von vornherein die kulturellen Hintergründe fremd waren, die diese Sprache mitgeprägt haben.

Mit einem abschließenden Urteil ist zuzuwarten, bis auch der zweite Band erschienen ist. Die Aufteilung in „christlichen Glauben" und „christliches Handeln" macht ein nicht gelöstes Dilemma deutlich. Sie entspricht der Aufteilung der theologischen Disziplinen; eine auf das Leben bezogene Katechese muß jedoch zunehmend um eine Einheit ringen.

Der neue Katechismus erfüllt den Wunsch nach „mehr Inhalt" und fragt weniger danach, wie diese Inhalte vermittelt werden können. Eine umfassende Erneuerung der Katechese wird wohl von ihm nicht ausgehen, zumal er ja auch für Erwachsene konzipiert ist. Er wird aber sicher eine Hilfe sein und manche Impulse geben.

Linz *Josef Janda*

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

PHILOSOPHIE

■ KEIL GÜNTHER, *Philosophiegeschichte I.* Von der Antike bis zur Renaissance. (Theologische Wissenschaft, Bd. 14,1). (162.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 28,—.

Diese Philosophiegeschichte wendet sich an Studenten der Theologie und möchte, ohne die philosophischen Systeme zu zensurieren, „auf knappem Raum bei möglichst guter Verständlichkeit dennoch möglichst tief in die wirklich philosophische Problematik einführen" (11). Dies gelingt Vf., der sich auf seine Vorlesungen und deren Nachschriften durch Hörer (!) stützt (12), nur bedingt. Daran ist zum einen die eigenwillige Terminologie schuld, nach der Philosophiegeschichte definiert wird als „Logologo-historio-logie" (Wissenschaft von der Geschichte der Logologie). Die antike und mittelalterliche Philosophie wird von einem traditionell christlichen Standpunkt aus interpretiert, so sehr, daß Vf. von „christlichen" Dialogen Platons sprechen und vom Eros des Phaidros direkt zur Erkenntnis in Pneuma und Agape bei Paulus als Weiterwirken Platons (!) übergehen kann (59). Die Philosophie von Thales, mit dem sie ohne Vorbereitung in der Dichtung vom Himmel fällt (die Forschungen Fränkels und Schadewaldts sind unbekannt!), bis zur Renaissance wird unter primär ontologischer Fragestellung gesehen, während mit Descartes die primär erkenntnistheoretische Fragestellung der Neuzeit beginnt.

In die Interpretation mischt sich allerdings manch Fragwürdiges: Auf die doxographische Problematik bei den Vorsokratikern wird grundsätzlich verzichtet; ebenso auf die Redaktion des Corpus Aristotelicum durch Andronikos von Rhodos. Bei Platon, dessen wichtigste Dialoge vorgestellt werden, fällt kein Wort über den Menon; „Metaphysik" wird einzig durch die chronologische Ordnung (!) im Werk des Aristoteles interpretiert (67); die Entelechie wird in einer bei Aristoteles selbst nicht gegebenen Weise teleologisch interpretiert; die Philosophie der nachklassischen Epoche erscheint lediglich als „eklektizistische, alternde Epoche" (83), nicht als Aneignung der Philosophie durch die hellenistische Welt. Die Eliminierung des Nous durch Straton von Lampsakos wird ebensowenig angeführt wie die Naturphilosophie eines Seneca; Marc Aurel wird gänzlich übergangen; zwischen Augustinus und Wilhelm von Campeaux findet sich überhaupt kein Philosoph. Meister Eckhart und die deutsche Mystik werden zur Renaissance, Cusanus aber wird zur Naturphilosophie gezählt; von der Naturphilosophie eines Albertus Magnus freilich liest man kein Wort. Auf Quellenverweise wird dabei grundsätzlich verzichtet; die Literaturangaben bedürfen dringend der Ergänzung. Hinzukommen einige z. T. grobe Fehler: Unter „Anaximander" stehen Sätze, die sich eindeutig auf Anaxagoras beziehen (30 f). Der zweite Seelenteil bei Platon wird „Thymoeithon" statt „Thymoeides" genannt (61); die Güterlehre Aristoteles' wird unversehens zur Lehre von den „bonae" (81); Augustinus soll 391 „Presbyter der Mailänder Gemeinde" geworden sein, als er längst in Afrika ist (107); der „ontologische" Gottesbeweis Anselms wird in der Fassung Descartes' geboten (120). Albertus Magnus wird immer noch als Graf von Bollstädt vorgestellt. „Potentia inchoationis formae" bei Albertus Magnus wird übersetzt als „Möglichkeit des Hineinzwingens der Form" (123). Thomas von Aquin soll mit fünf Jahren Benediktiner geworden und dann zu den Dominikanern übergetreten sein (125). Die Gottesbeweise, insbesondere die „via quinta", werden in einer Thomas geradezu verfälschenden Verkürzung gegeben (127 f). Der „intellectus possibilis" bei Thomas wird monopsychistisch als „überindividuelle Gattungsvernunft" gedeutet (128), während vom heterodoxen Aristotelismus der Artisten keine Rede ist. Bonaven-

tura soll „eng mit Franz von Assisi befreundet" gewesen sein, der stirbt, als Bonaventura erst fünf Jahre alt ist (130). Die Zuordnung der Aristoteliker von Padua gerät reichlich durcheinander, so daß Pietro Pomponazzi als Hauptvertreter der Alexandristen erscheint, aber durchaus averroistisches Gedankengut vertreten kann (141).
Der Inhalt dieser Philosophiegeschichte mag — mit allen Fehlern und Mißverständnissen — dem Wissensstand eines durchschnittlichen Studenten bei der Prüfung entsprechen; darf sich aber die Lehre, zumal im Rahmen „theologischer Wissenschaft", damit begnügen?
Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ BOSSHARD STEFAN NIKLAUS, *Erschafft die Welt sich selbst?* Die Selbstorganisation von Natur und Mensch aus naturwissenschaftlicher, philosophischer und theologischer Sicht. (Quaestiones disputatae, Bd. 103). (264.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985. Ppb. DM 48,—.

Die Evolutionstheorie stellt heute, gleich ob in ihrer naturwissenschaftlich ernstzunehmenden Form oder in ideologisierender Popularisierung, eine entscheidende Herausforderung der Philosophie und Theologie dar. Eine Orientierungshilfe, ein Leitfaden der Diskussion (im Sinne einer quaestio disputata) ist deshalb immer willkommen, zumal wenn er so gründlich und vorurteilsfrei gearbeitet ist wie die vorliegende Publikation.
Mit erheblichem Aufwand an naturwissenschaftlichen Kenntnissen (wozu das Glossar S. 256—258 gute Dienste leistet) wird im ersten Teil der naturwissenschaftliche Befund der Selbstorganisation von Natur und Mensch dargestellt. Erfreulicherweise wird der wissenschaftstheoretisch immer hypothetische Charakter der Evolutionstheorie ebenso herausgestellt wie die vielen offenen Fragen, vor allem im Umkreis der Hominisation und im Verhältnis von Gehirn und Geist. Im allgemeinen kann sich der Vf. von einer allzu popularisierenden, anthropomorphen Sprache, wie sie manche Darstellungen der Evolutionstheorie kennzeichnet, freihalten. Dies vor allem aufgrund der klaren naturphilosophischen Aussagen, die im 2. Teil (79—134) dargelegt werden. Von besonderer Bedeutung erscheinen dabei die Absage an den überspitzten Zufallsbegriff Jacques Monods und die Ablehnung einer materialistischen Deutung der Evolution, aber auch die vorsichtige Einbeziehung der *Systemtheorie* in Abgrenzung vom biologischen Holismus und Finalismus. Obwohl durch die Selektion des Erkenntnisapparates stammesgeschichtliche Erkenntnisformen mitgegeben sind, erscheint die „Unableitbarkeit des Psychischen" doch in klarem Licht.
Im 3. Teil wird schließlich gezeigt, daß Schöpfungstheologie und evolutionäres Denken grundsätzlich kompatibel sind, und daß Probleme vorzugsweise dort auftreten, wo sichere Erkenntnis beiderseits noch aussteht. In einer behutsamen Exegese von Gn 1—3 (im Anschluß vor allem an C. Westermann) werden Berührungspunkte heutiger naturwissenschaftlicher Sicht und biblischer Rede aufgespürt und in ihren Konsequenzen neu bedacht. Als eine theologische Grundkategorie erweist sich dabei die von der Bundesgeschichte Israels auf die Schöpfungsgeschichte übertragene *Führung Gottes*. Ohne jeden Reduktionismus (etwa Aggression — Böses) ergeben sich theologische Ansatzpunkte evolutionären Denkens, wobei die Gemeinsamkeiten die Unterschiede (etwa Liebesethos, Kreuz) nicht verdecken. Viele Fragen bleiben dennoch offen; aber es steht einer „quaestio disputata" gut an, nicht in allem eine „determinatio magistralis" herbeiführen zu wollen.
Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ MÖLLER JOSEPH (Hg.), *Der Streit um den Gott der Philosophen.* Anregungen und Antworten. (Beiträge zur Theologie und Religionswissenschaft). (189.) Patmos, Düsseldorf 1985. Ppb. DM 34,—.

Daß die Philosophie zur Gottesfrage Entscheidendes zu sagen hat, ist eine Grundüberzeugung der gesamten abendländischen Tradition. In diesem Rahmen versteht sich auch die Sammlung der Referate einer von den Fachvertretern der Philosophie im Studium Katholische Theologie vom 2. bis 5. Jänner 1984 abgehaltenen Tagung.
Der historische Schwerpunkt liegt im Deutschen Idealismus (*E. Coreth*, Zur Philosophie der Trinität im Denken der Neuzeit bis Schelling; *D. Schmidig*, Das Absolute im transzendental-philosophischen Denken Fichtes; *A. Halder*, Gott, das Seiende und die Geschichte. Zur „positiven" Philosophie Schellings), neben einer Diskussion neuerer Entwicklungen zum ontologischen Gottesbeweis *(Th. G. Bucher)* und zur philosophischen Gottesfrage bei Heidegger *(G. Häffner)*.
Die Verbindung von philosophischer und theologischer Gotteslehre zeigt *W. Breuning* (17—35) an der Frage der natürlichen Theologie, der Bedeutung philosophischer Argumentation und Terminologie in der dogmatischen Gotteslehre und schließlich am zentralen Problem des Verhältnisses des „göttlichen" Gottes der Theologie zum Gott der Philosophen auf. Den Übergang vom alten Gott der Metaphysik (ipsum esse subsistens, causa prima) zu einem radikal als Freiheit gedachten Gott fordert angesichts der Metaphysikkritik der Neuzeit (bes. Nietzsches) und eines Neubeginns des Philosophierens vom Menschen her *J. Möller* (36—47). Die Rückführung und Begründung des philosophischen und theologischen Sprechens von Gott in den religiösen Sprechakten ist zentrales Anliegen des Beitrags von *J. Schaeffler* (157—182), der Philosophie und Theologie jeweils als offene Sprachspiele verstanden wissen will.
Der — eigentlich sehr friedliche — Streit um den Gott der Philosophen kann gewiß viele Anregungen geben. Er steht freilich unter der gemeinsamen Prämisse, daß der Gott der Philosophen im Grunde bereits auch der theologisch erfaßte „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus" ist, dem man Anbetung schuldet. Über die Möglichkeit, den Gott der Philosophen als genuin letztes Prinzip einer von Theologie unabhängigen Philosophie zu verstehen, ließe sich wohl durchaus noch weiter streiten.
Linz *Ulrich G. Leinsle*

HEILIGE SCHRIFT

■ *Neue Jerusalemerbibel.* Einheitsübersetzung. (XVIII u. 1878.) Herder, Freiburg u. a. 1985. Ln. DM 98,—.

Nach 17 Auflagen seit der deutschen Erstausgabe im Jahr 1968 liegt die Jerusalemer Bibel jetzt in völliger Neubearbeitung vor. Gegenüber früher ist sowohl im AT wie NT der Herder-Text durch den der Einheitsübersetzung ersetzt. Der Benützer der Neuausgabe hat somit den Vorteil, daß ihm jener Wortlaut zur Verfügung steht, der nicht nur streckenweise ökumenisch erarbeitet wurde, sondern der auch durch die Verwendung im liturgischen und schulischen Gebrauch weite Verbreitung gefunden hat. Für die Bearbeiter ergaben sich aber gerade daraus Probleme, weil die französische Originalfassung in nicht wenigen Fällen andere Handschriftenlesearten verwendet. Diesem spürbaren Unterschied wurde aber durch zahlreiche kommentierende Bemerkungen Rechnung getragen, die die übrigen Angaben zum Verständnis des Textes, zum geographischen, historischen und kulturgeschichtlichen Hintergrund usw. noch beträchtlich erhöhen. In diesen insgesamt rund 11.000 Erläuterungen sehen Bearbeiter und Verlag zu Recht einen Schwerpunkt der neuen Ausgabe, die nicht nur für den privaten Bibelleser, sondern auch für Studienzwecke von großem Wert ist. Zu erwähnen sind auch die umfangreichen Einführungen zu den einzelnen Schriften (zusammen 130 Seiten), die gegenüber dem französischen Stand der Exegese, der sich in der Originalausgabe spiegelt, einen bedeutenden Fortschritt darstellen, auch wenn sich an die deutsche Einführung kritische Anfragen richten lassen und verschiedentlich nicht alle heute erreichbaren Erträge der wissenschaftlichen Bibelforschung zur Kenntnis genommen wurden. Ohne Zweifel sind auch die vom Verlag mit ca. 40.000 angegebenen Stellenverweise von größtem Wert, da sie die Bibel oft aus ihrer eigenen Welt verständlich machen. Schließlich sind die Zeittafeln, Karten und Register zu nennen, die bei so verschiedenen Entstehungsverhältnissen, wie sie die atl. und ntl. Schriften bieten, eine von vielen Lesern sicher dankbar begrüßte Zugabe darstellen. So kann man nur wünschen, daß diese qualitativ und drucktechnisch ebenso ausgezeichnet wie preislich erschwingliche Ausgabe der Heiligen Schrift in möglichst viele Hände kommt, damit die Mühe, die mit dieser Neuausgabe und Neubearbeitung verbunden war, die erwartbaren Früchte bringen kann.

Linz *Albert Fuchs*

■ RÜTERSWÖRDEN UDO. *Die Beamten der israelitischen Königszeit.* Eine Studie zu śr und vergleichbaren Begriffen. (BWANT 117.) Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart—Berlin—Köln—Mainz 1985. (VIII u. 169.) Kart. DM 44,—.

Für jeden Bibelübersetzer ist eine schwere *crux* die Wiedergabe der hebräischen Begriffe *ʿebed*, gewöhnlich mit „Diener" oder „Knecht" wiedergegeben, und *śar*, in der Regel mit „Fürst" übersetzt, wobei er sich dessen bewußt ist, daß diese Wiedergaben im heutigen Deutsch das Gemeinte fast nie treffen. Verf. dieser evangelischen Dissertation von Bochum hat sich die verdienstvolle Aufgabe gestellt, die beiden Begriffe und einige andere Bezeichnungen für Amtsinhaber im AT zu klären.

Im Kapitel I (4—19) wird die Bezeichnung „*ʿabādîm* des Königs" geklärt und von der Bezeichnung „*śārîm* des Königs" abgegrenzt. Die *ʿabādîm* des Königs können Arbeiter im Dienst des Königs sein (Holzfäller, Schiffsbesatzungen u. dgl.), aber auch Soldaten. Sobald aber von den *ʿabādîm* am Hof die Rede ist, handelt es sich um hochstehende Personen, die zur Siegelführung berechtigt sind, und der einzelne führt den Titel „*ʿebed* des Königs". Sie haben aber einen niedrigeren Rang als die „*śārîm* des Königs". Nie bezeichnet der Titel „*ʿebed* des Königs" dieselbe Person wie „*śar* des Königs". — Das Kapitel II (20—91) versucht zu klären, was das Nomen *śar* alles bedeuten kann. Man kann es zunächst oft mit „Ober-" wiedergeben (Obermundschenk, Oberbäcker). Als militärischer Rang bedeutet es oft „Kommandeur" (z. B. der Leibwache, der Reiterei). Der *śar* des Heeres ist der Oberkommandierende. Als Beamtenbezeichnung in Verbindung mit „Stadt", „Bezirk" oder Aufgabenbereichen ist es der Stadtkommandant, der Gouverneur, der Kommissar (für die Fronarbeit u. dgl.). Der Ausdruck entspricht dann dem aram. *rab* = der „Große, Obere". Der *śar* einer Sippe, eines Stammes ist das Sippenhaupt, der Stammeshäuptling. Die „*śārîm* des Königs" aber sind die höchsten Beamten im Staat. — Kap. III (92—95) zieht eine Bilanz und faßt die bisherigen Ergebnisse zusammen. Das Kapitel IV (96—114) ist der Klärung anderer Beamtentitel gewidmet, und das Kapitel V (115—146) versucht die soziologische Bedeutung und die Geschichte des israelitischen Beamtentums herauszuarbeiten. — Ein umfangreiches Literaturverzeichnis (147—168) und eine Tabelle der Beamtentitel in der Josef-Geschichte (169) bilden den Abschluß.

Der Exeget ist dem Autor dankbar für die lexikalische Klärung der Begriffe. Nach dem Studium dieser Untersuchung sollte niemand mehr von „Fürsten" im AT sprechen. Ob man freilich ganz ohne die Wiedergabe „Knecht" und „Diener" für *ʿebed* auskommen kann, wage ich zu bezweifeln. Die Beachtung nicht nur des Exegeten, sondern auch die des Historikers und des Soziologen verdienen die Ausführungen des Verf. über die Geschichte und die Bedeutung des Beamtentums. Von Nutzen wäre aber ein Stellenverzeichnis gewesen. Dann könnte man, wenn im AT einer der ausführlicher besprochenen Titel begegnet, sich rascher in diesem Buch, das als nützliches Nachschlagwerk dienen könnte, über die genauere Bedeutung informieren. Auch eine alphabetische Auflistung der behandelten Titel vermißt man.

München *Josef Scharbert*

■ IRSIGLER HUBERT, *Psalm 73 — Monolog eines Weisen.* Text, Programm, Struktur. (Arbeiten zu Text und Sprache im Alten Testament, Bd. 20.) (XII + 404.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1984. Kart. DM 40,—.

Die bei W. Richter in München eingereichte Habilitationsschrift zu einem faszinierenden Text des AT gibt im Untertitel die große Gliederung der Arbeit an. Die Kritik der überlieferten Textgestalt (3—105) behan-

delt Textkritik, Literarkritik und Redaktionskritik (Asafpsalmen; elohistische Redaktion: V.1.26; kollektivierende Überarbeitung V.1 u. 10). Anschließend entwirft Vf. in Adaption der literaturwissenschaftlichen Methodik Richters ein umfangreiches Methodenprogramm zum Verstehen der Psalmeneinheit (Kritik des Einzeltextes, der Texttypik, der Textverankerung, Interpretation, Kritik der Rezeption) (106—139). Ausführlich durchgeführt wird von diesem Programm in notwendiger Beschränkung allerdings nur die Kritik der Textstruktur (140—370!) unter vielfältigen Gesichtspunkten (Wort- und Satzfügung, Sprachprägung, Redearten, räumlicher und zeitlicher Hintergrund, Personen und Rollen, Aufbau des Textes nach Thematik und Wirkfunktionen). Die Struktursynthese bietet eine Zusammenfassung der Ergebnisse der bisherigen methodischen Schritte für die Textbedeutung, für Ich und Adressaten des Psalmes sowie für Gattung und Horizont.

Die kenntnisreiche Arbeit mit ihrer subtilen Methodik vermag immer wieder exegetische Einzelprobleme des Textes zu klären, etwa das Verständnis vom Heiligtum Gottes V. 17 (34—37.266.369), Stellung und Zusammenhang von 73,21—22 mit 23 ff (64 f.70—72) und Interpretationen auf einen sicheren Grund zu stellen wie Übersetzung und Deutung von 73,24 b „und zu Ehren wirst du mich (zu dir) nehmen" als Hoffnung auf eine personale Annahme des Psalmisten durch Gott in einer auch den Tod überdauernden Gottesgemeinschaft (vgl. S. 41—50.264.266—272.345), die irdische Lohnerwartungen entwertet. Der Psalm ist nach Irsigler im Bereich des Tempels verwendet worden. Ein sich für die Gemeinde verantwortlich wissender Sprecher verkündet „mit intellektueller, poetischer und religiöser Kompetenz im exemplarischen Monolog vor Gott doch sein persönliches Bekenntnis" (369) und sucht angefochtene Glieder der Gottesgemeinde im Bekenntnis der Güte Gottes zu ermutigen (V.1.28) und zu einem vertieften Gottesverhältnis anzuregen (V.23—26). Der mit religiöser und kultischer Sprache vertraute Verfasser (den levitischen Tempelsängern nahestehend?) verrät sich zugleich als Weiser, der im Gegensatz zu den „Gottlosen" wohl ein „Armer" ist.

So gibt die Studie Einblick in die vielfältigen Ebenen und Möglichkeiten literaturwissenschaftlicher Analyse eines Psalmentextes. Abgesehen von Ergebnissen, die wohl oft einfacher zu gewinnen sind, bleibt auch die Frage nach der Durchführbarkeit des gesamten Programmes (von S. 106—139!) für einen Einzeltext bzw. der Wunsch nach kürzeren „praktikablen" (auch leichter lesbaren) Beispielen dieser Methode. Daß dieser ausgezeichnete Beitrag zur Psalmenexegese „trotz aller ‚Last'" für Autor und Leser am Ende doch auch dem „Verkünden (vgl. Ps 73,28) dient" (Vorwort), sei abschließend gerne bestätigt.

Graz *Johannes Marböck*

■ DREWERMANN EUGEN/NEUHAUS INGRITT, *Voller Erbarmen rettet er uns.* Die Tobitlegende tiefenpsychologisch gedeutet. (93.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1985. Geb. DM 28,—.

Erklärungen zu den deuterokanonischen Büchern des Alten Testaments sind im allgemeinen rar, deshalb freut man sich über jede Neuerscheinung auf diesem Gebiet. Der vorliegende Band ist für den Exegeten jedoch eine Enttäuschung, denn was hier geschrieben steht, ist ein Aufsatz aus dem Jahr 1983 (erschienen in *H. Becker/R. Kaczynski* [Hg.], Liturgie und Dichtung, Bd. II, 359—404), der nun in großzügiger Aufmachung, geschmückt mit neun lieblichen Batiken und mit Beigabe des Bibeltextes erneut vor die Öffentlichkeit tritt. Wahrlich, eine märchenhafte Verwandlung! Diese entspricht auch dem Inhalt, denn Verf. möchte ja zeigen, daß mit tiefenpsychologisch geschulten Augen im Büchlein Tobit Wahrheiten zu entdecken sind, die man auch in Märchen und Mythen findet, dem historisch-kritischen Leser jedoch aufgrund seiner rationalistischen „Oberflächlichkeit" entgehen. Bei einem solchen Anspruch wird man besonders dann neugierig auf den Inhalt, wenn man sich als Leser im Grunde auf die Seite des Kritisierten stellen muß. Die Neugier weicht freilich bald einem großen Erstaunen, denn der Tobit z. B., der da vom Verf. skizziert wird mit all seinen „Ängsten und Nöten", in seiner „Starrheit" und „verbitterten Rechtschaffenheit" (15) usw., und dabei gar noch die „wirkliche Natur des ganzen Volkes Israel" (14) repräsentieren soll, zeigt sich wirklich nur dem Auge eines Psychologen, denn „wir lesen in der Erzählung von Tobit nichts von derartigen Stimmungen; aber das wird nicht bedeuten, daß es solche Gefühle in Tobit nicht gab; es wird vielmehr besagen, daß Tobit sogar diese Regungen des Hasses und der Menschenverachtung in sich meisterte und jedenfalls nicht nach außen dringen ließ" (16). Wenn die Sachlage so ist, darf man dann der traditionellen (und nicht bloß der historisch-kritischen) Bibelauslegung den Vorwurf machen, daß sie nicht „sieht", wenn es ohnehin nichts zu sehen gibt? Wer sagt denn, daß der Psychologe richtig gesehen hat? Diese Frage stellt sich schon einmal dann, wenn man vermerken muß, daß die positiven Seiten im Leben Tobits, etwa sein Aufstieg zu hohen Ehren, geflissentlich übergangen werden. Aber wir sind erst am Anfang. Als nächstes kommt die Sache mit der Totenbestattung und das Unglück mit dem Vogelkot. Man müsse das symbolisch sehen, so heißt es; der Hang zu den Toten ist ein Zeichen für das innere, gefühlsmäßige Absterben, Zeichen der Vereinsamung wegen der sturen Gesetzestreue und damit wieder Bild für Israel (18 f). Das Erblinden wiederum deutet darauf hin, daß Tobit das Elend seiner Lage, das Unverständnis seiner Umgebung nicht mehr sehen will. Die Blindheit ist also eine geistige, und deshalb braucht es einen „Engel", um sie zu heilen, denn „ein Engel erscheint nur dem geistigen Auge" (22). Als dann der blinde Tobit in seiner meisterhaft dem Leben abgeschauten Szene seine Frau wegen eines geschenkten, aber allzu vorlauten Ziegenbocks ausschimpft, muß er sich vom Verf. in einem wahren Wortschwall als „seniler, verkalkter, lebensfremder Prinzipienreiter . . . gehässiger, liebloser und gemeiner Sturheitsfanatiker . . ." (26) hin-

stellen lassen. Und am Ende heißt es: „Ehrlicher als in der Gestalt Tobits hat Israel die untergründige Gefahr seines Wesens nie geschildert . . ." (27). Wenn man sich vor Augen hält, was christliche Fehldeutungen des Judentums in der Geschichte schon angerichtet haben, erschauert man vor solchen Kollektivierungen. In dieser Art geht es noch lange weiter, doch kürzen wir die Darstellung ab, denn ein, wenn auch als Prinz verkleideter Artikel verdient nicht soviel Aufmerksamkeit. Es sei daher nur beiläufig auf einige weitere Beispiele der Deutung hingewiesen: Das abzuholende Geld ist als eine Art „seelischer Schatz" (40) zu verstehen, denn Rafael führt Tobias ja über den „Weg der Liebe" hin zum Geld. Der mitlaufende Hund, ein nettes literarisches Detail am Rande ohne weitere Bedeutung für den späteren Verlauf der Reise, wird gar mit dem ägyptischen Anubis verglichen (42). Das abendliche Fußbad am Tigris wird mit dem Motiv vom „nächtlichen Flußdurchgang" (43) zusammengebracht; der Fisch, der dem badenden Tobias nach dem Fuß schnappt, ist plötzlich „riesengroß" und ein „phallisches Symbol" (44); es deutet auf das Erwachen der sexuellen Kräfte hin, die Tobias nach der Weisung des „Engels" mutig „in die Hand" (44) nehmen, „zerlegen" und „analysieren" (45) und später der guten Sara „zunächst in einer ‚verdampften', vergeistigten, also sublimierten Weise" (51) zuführen soll. Man mag von dieser Art der Analyse halten, was man will. Wem sie gefällt, der möge sie genießen; sie hat zweifellos da und dort auch schöne meditative Momente. Der literarisch geschulte Leser bedauert, feststellen zu müssen, daß dieser Interpretation jedes Gespür für die feinfühlige, zurückhaltende Erzählweise und den tiefsinnigen Humor abgeht, daß sie auch dann mit großem Wortaufwand verkrampft psychologisiert, wenn der Text selbst keinen Anhalt mehr bietet, und die kunstvolle Erzählung in einer Weise problematisiert und dramatisiert, die ganz gegen ihre vornehme Distanziertheit geht. Schade, denn mit entsprechender *Liebe zum Text* und dem dazugehörigen Fingerspitzengefühl hätte die psychologische Betrachtungsweise sicher viel Gutes beitragen können.

Linz *Franz Hubmann*

■ KÜMMEL WERNER GEORG, *Dreißig Jahre Jesusforschung (1950—1980).* Hg. von Helmut Merklein. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 60.) (X, 549.) Hanstein, Königstein/Bonn 1985. Kst. DM 98,—.

Der Band faßt zwölf Sammelbesprechungen zusammen, die W. G. Kümmel (Marburg) von 1965 bis 1982 in der Theologischen Rundschau veröffentlicht hatte. Sie behandeln die wichtigsten Arbeiten, die zwischen 1950 und 1980 im deutschsprachigen, anglophonen und frankophonen Bereich zur Jesusforschung erschienen. Da der Sammlung ein Register der besprochenen Autoren beigegeben wurde (544—549), entstand ein Nachschlagewerk über 30 Jahre Jesusforschung. Obgleich der Neudruck („aus Kostengründen") auf photomechanischem Weg erfolgte, konnten Druckfehler korrigiert und Versehen beseitigt werden. Wenn bestimmte Publikationen inzwischen neu aufgelegt worden sind, wird dies am Ende des Buches vermerkt (542 f). Schließlich hat Verf. ein Nachwort beigesteuert (535—541). Im Rückblick urteilt er: „Die Reihe der Arbeiten, die . . . als für unser Verständnis der Person, Verkündigung und Geschichte Jesu weiterführend und empfehlenswert beschrieben werden konnten, ist . . . erfreulicherweise beachtlich". Dennoch meint er, daß die Gesamtaufgabe der Jesusforschung „noch keineswegs erledigt" sei.

Wer sich in irgendeiner Weise forschend oder lehrend mit Jesus, seiner Botschaft und seiner Geschichte, zu befassen hat, wird das Werk mit Gewinn konsultieren. Hier lernt er nicht nur den Stand der Forschung kennen. Er kann sich auch in kritische Literatur-Benutzung einüben.

Leider ist das Autorenregister auf keiner einzigen Seite fehlerfrei ausgefallen; und der Ladenpreis wird für viele Interessenten gewiß zu hoch angesetzt sein.

Bochum *Gerhard Schneider*

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

■ RINGEL ERWIN/KIRCHMAYR ALFRED, *Religionsverlust durch religiöse Erziehung.* Tiefenpsychologische Ursachen und Folgerungen. (241.) Herder, Wien — Freiburg — Basel 1985. Ppb. S 248.—/DM 35,—.

Über weite Strecken des Buches ist das durch Vorträge, Diskussionen und Veröffentlichungen bekannte Engagement E. Ringels herauszuhören. Er tritt als Anwalt des Menschlichen auf und übt Kritik an Verhaltensweisen und Strukturen, durch die Menschen unterdrückt werden. Bedauerlicherweise geschah (und geschieht) diese Unterdrückung auch durch eine christliche Erziehung, wenn sich diese eher an herrschenden Interessen als an der befreienden Botschaft der Bibel orientiert.

Das Buch ist in einer flüssigen und leicht verständlichen Sprache geschrieben; es will aufrütteln und Probleme bewußt machen; die Formulierungen sind deutlich und erfrischend. Die Kritik ist stellenweise einseitig, aber weder übertrieben noch bösartig. Die Verfasser wollen nicht schaden, sondern läutern, auch wenn sie mit der Kirche nicht gerade sanft umgehen.

Trotz der Beispiele und der vielen Bezüge zu literarischen Texten wirken die Appelle jedoch manchmal pauschal und undifferenziert. Die gegenwärtige rel.-päd. Diskussion ist doch schon ein gutes Stück weiter. Zu fragen ist auch, ob die heutige Gesamtsituation richtig eingeschätzt wird. Es ist nicht zu bestreiten, daß es die kritisierten Zustände wirklich gab — und gibt. Aber kommen die Gefahren, die heute eine gesunde menschliche Entfaltung bedrohen, nicht aus einer ganz anderen Ecke als von einer repressiven kirchlichen Moralerziehung? Natürlich stimmt es, daß Normen in der Hand von zwanghaft veranlagten Menschen lebensfeindlich und lebensbedrohend werden. Ist aber nicht heute die Gefahr, daß jemand aus einer hysterischen Grundstruktur für eine normenfreie Gesinnungsethik eintritt, ebenso groß? Beiden entgeht die Bedeutung von Regelungen für die Bewahrung und Förderung von Leben. Das Problem vieler Religionslehrer liegt nicht darin, daß sie nicht von der Güte Gottes reden wollen, sondern daß

sie sich von den Umständen überfordert fühlen. Das Zusammenwirken ihrer Personstruktur und der äußeren Situation drängt sie in eine Richtung, in die sie gar nicht gehen wollen. Gewiß ist die Geschichte der Kirche auch eine Geschichte von Versuchen, sich die Botschaft Jesu dienstbar zu machen, statt sich ihr auszuliefern; sie ist aber ebenso die Geschichte von Versuchen, sich der heilenden Botschaft Jesu zu stellen und in ihrem Licht das eigene Verhalten als Sünde zu sehen und sich heilen zu lassen. Eine Verteilung der beiden Haltungen auf Amtsträger und Basis wäre zu einfach.

Für eine Kritik, die die Kirche auf ihren Weg zurückbringt, sollte sie dankbar sein. Daß unter den Kritikern derzeit die Tiefenpsychologie eine große Rolle spielt, steht außer Zweifel; der Respekt vor ihr darf aber nicht in Götzendienst ausarten. Das Aufdecken von Mißbräuchen bleibt notwendig; die Antwort auf die Frage, was man tun soll, wenn sich Böses oder Unfähigkeit in das Gute mischen, bleibt schwierig. Derselbe Jesus, der ein hartes Wehe über jene spricht, die Ärgernis geben, verbietet seinen Jüngern, das Unkraut vor der Zeit auszureißen.

Linz *Josef Janda*

■ WERBICK JÜRGEN, *Schulderfahrung und Bußsakrament.* (172.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 26,80.

Die christliche Rede von Schuld und Vergebung hat sich leider zu häufig mit Vordergründigem zufriedengegeben oder sich als pädagogische Maßnahme mißbrauchen lassen und kam so in Mißkredit. Der heutige Mensch ist jedoch für ein mißbräuchliches Reden von Schuld hellhörig geworden; die Tiefenpsychologie und das allgemeine Lebensgefühl haben seine Sinne geschärft.

W. versucht, die vertrauten Begriffe aus den schädlichen Verkürzungen herauszuführen und an dem auszurichten, was sie im ursprünglichen christlichen Sinn bedeuten. Er verbindet dabei biblische Spiritualität, theologische Begrifflichkeit und humanwissenschaftliche Denkweise. Er stellt nicht systematisch dar, sondern greift die neuralgischen Punkte auf, an denen die Kritik der Tiefenpsychologie und die Vorbehalte eines emanzipatorischen Lebensgefühles ansetzen.

Zunächst wird bedacht, was christliche Rede von Schuld und Umkehr überhaupt meint. Es wäre zu wenig, Schuld als fehlende Leistung, als Ungehorsam oder als etwas, dessen man sich zu schämen hat, zu verstehen. Theologische Schuld ist das Nichtergreifenwollen der von Gott verheißenen neuen Möglichkeiten; Schuld ist Verharren in dem, was „normal" und „natürlich" ist. Nach einem Kapitel über das, was mit Erbsünde gemeint ist, folgt ein Abschnitt über „Gottes Auseinandersetzung mit dem Bösen". Es geht hier um die Begriffe Gerechtigkeit, Strafe, Allmacht und Erlösungsleiden und darum, was die Liebe vermag. Im letzten Abschnitt wird die Beichte als brüderliches Gericht beschrieben. Nach einem geschichtlichen Rückblick werden Unterschied und Übereinstimmung zwischen Bußsakrament und therapeutischen Gesprächen herausgearbeitet; zuletzt wird danach gefragt, was Lossprechung bedeutet. Ein Unternehmen, das sich mit einer derart vielschichtigen Thematik befaßt, wird von vornherein nie alle Erwartungen erfüllen können; auch kann man z. B. bedauern, daß bei der Deutung des Sterbens Jesu der Gedanke des Opfers zu kurz kam. Auf das Ganze gesehen staunt man jedoch über die Treffsicherheit, mit der die schwierigen Fragen angegangen werden; mit einem differenzierten Wissen aus biblischer Theologie, theologischer Anthropologie und Psychologie wird das Gemeinte verständlich gemacht. Gewiß wird katechetische Vermittlung immer mit einer verkürzenden Fassungskraft der Zuhörer und mit einer begrenzten Vermittlungsfähigkeit zu rechnen haben, aber es ist schon viel, wenn sich Prediger und Religionslehrer der ganzen Wahrheit bewußt sind.

Eine theologische Sicht der Schuld setzt allerdings die Haltung des Glaubens voraus. Erst unter dieser Voraussetzung wird sichtbar, daß es möglich und sinnvoll ist, aus dem neuen Teufelskreis dessen, was normal ist, auszubrechen und eine neuen Lebensweise zu wählen.

Linz *Josef Janda*

■ RIEDEL INGRID, *Tabu im Märchen.* (208.) Walter V., Olten — Freiburg i. Br. 1985. Kart. DM 26,80.

Es ist nach heutigem Verständnis unbestritten, daß Märchen nicht einfach schöne Geschichten für Kinder sind. Sie haben eine Bedeutung und bedürfen der Deutung. Ist man der Kunst der Übersetzung in die Lebenswirklichkeit nicht mehr mächtig, da man ihre Sprache „vergessen" hat, muß die Grammatik dieser Sprache neu erlernt werden. Eine Lesart, die derzeit stark im Vordergrund steht, steuert die Tiefenpsychologie bei, indem sie mit der ihr eigenen Methode die in den Märchen verwendeten Bilder zu entschlüsseln sucht.

Vf. des schön gemachten Buches hat Theologie, Sprachwissenschaft und Tiefenpsychologie studiert. Beim Umgang mit Märchen ist ihr aufgefallen, daß Märchenhelden häufig strenge Gebote (verbotene Zimmer . . .) übertreten und damit zunächst Unheil, aber schließlich gerade dadurch die (Er)lösung herbeiführen. Das Tabu sieht sie als Sinnbild des Verdrängten, des von einer herrschenden Kultur Weggesperrten. Nach einer allgemeinen Einführung wird das Gemeinte anhand von 6 Märchen dargestellt (Die Patin, Bekennst Du?, Die Sonnenmutter, Die drei goldenen Äpfel, Der Wunderschimmel, Eisenhans). Die von der Vf. angebotenen Deutungen sind in verständlicher Sprache geschrieben; sie sind lesenswert, führen weiter und erhellen Zusammenhänge, wenn einem auch nicht alle hergestellten Bezüge einsichtig sind. Hervorgehoben sei auch die Behutsamkeit, mit der zu Werke gegangen wird.

Trotz aller Sympathie, die man einer derartigen Deutung entgegenbringt, sollten einige grundsätzliche Überlegungen nicht übersehen werden. Es ist unvermeidbar, daß die verwendeten psychologischen Deutungsmuster in die Deutung miteingehen. Tiefenpsychologische Deutungen sind nicht beweisbar, sie bleiben schwebend und lassen Zusammenhänge eher erahnen, als daß sie sie exakt angeben. Dies kann dazu verführen, daß man auch mit dem Material (vor allem dem Vergleichsmaterial) nicht exakt umgeht. Man bleibt an der wahrgenommenen Ähn-

lichkeit hängen und übersieht den genaueren Inhalt einer Aussage. Die Psychologie macht andere Kompetenzen und Zugänge nicht überflüssig. Märchen sind behauptende Lebensdeutungen; sie sind als Menschenweisheit, die in langer Erfahrung gewachsen ist, ernstzunehmen, sind aber nicht mit Offenbarung zu verwechseln. Vergleiche mit den Geschichten der Bibel (Sündenfallgeschichte als Tabubruch) sind nicht von vornherein unzulässig, bedürfen aber doch großer Aufmerksamkeit, da auch die beabsichtigte theologische Aussage mitzubedenken ist.
Das Tabu im Märchen wird als etwas verstanden, das auf einer bestimmten Entwicklungsstufe verboten ist, da eine Begegnung damit noch nicht bewältigt werden kann.
Die Übertretung des Verbotes erscheint im nachhinein durch das gute Ende, das für das Märchen typisch ist, gerechtfertigt. Dieses gute Ende ist aber nicht selbstverständlich und auch im „wirklichen" Leben bei weitem nicht immer der Fall. In dem Maß, in dem dann als umfassendere Deutung die theologische Rede von der „glücklichen Schuld" einbezogen wird, werden die Grenzen einer psychologischen Deutung überschritten.
Linz *Josef Janda*

■ QUADFLIEG JOSEF, *Das Buch von den heiligen Engeln.* (63.) Auer, Donauwörth 1985. Geb. DM 12,80.

Quadflieg ist bekannt für seine prägnanten Formulierungen und sein Gespür dafür, was Kinder an „Theologie" verkraften können.
So beginnt er auch das vorliegende Buch, indem er drei Arten von Engeln unterscheidet: Verkündigungsengel, Schutzengel und Engel am Thron.
An Hand von 26 Perikopen zeigt er das Wirken und Walten der Engel, wie es die biblische Botschaft beschreibt. Er verdeutlicht in verständlichen Worten die Erzählabsicht der Perikopen. Kritik ist jedoch bei manchen Bildern zu üben. Auf Seite 41 geleitet (gleichsam als Schülerlotse) ein übergroßer Engel ein Kind über die Straße. Von dieser Art Bilder hoffte man eigentlich, daß sie für immer aus religiösen Büchern verschwunden seien! Haben denn Kinder, die im Straßenverkehr verunglücken, keinen Schutzengel? Oder hat er gerade weggeschaut? Kinder und Eltern werden durch solche Darstellungen eher verunsichert.
Ein Verweis auf den Abschnitt über „Engel" in Quadfliegs 1980 erschienenem Buch (in 7. Auflage!) „Theologie in Kinderköpfen" wäre sicher von manchem Elternpaar dankbar genutzt worden, denn dort gibt der Vf. wichtige Kriterien für das Reden über Engel. Dieses vorliegende Buch stellt eine gute und sinnvolle Ergänzung zur „Theologie in Kinderköpfen" dar. Es wäre zu wünschen, daß auch zu anderen der dort behandelten Themen ähnliche Bände folgen.
Speyer *Angelika M. Eckart*

■ RATH CHRISTINE/REIMANN RENATE/EGENSBERGER RUDOLF (Bilder), *Jesus, ich bete mit dir.* Gebetbuch für Kinder. (62.) Herder, Freiburg u. a. 1985. Geb. DM 12,80.

„Kindern muß man den Zugang zum liebenden Urgrund, der Gott ist, nicht erst erschließen: sie leben das Angewiesensein in jedem Augenblick" — heißt es im Nachwort an die Eltern. Das Gebetbuch ist entworfen für eine Situation, in der Eltern sich schwer tun mit dem Beten und es mit den Kindern neu lernen könnten. Sie werden entdecken, „daß nicht Sie mit Ihrem Kind, sondern Ihr Kind mit Ihnen betet".
Im Buch werden die einzelnen Tageszeiten, die verschiedenen Familienmitglieder angesprochen; das Kind begegnet Jesus und man findet Gebete für Grunderfahrungen wie Feiern, Kranksein, Angst oder Freude haben, Neues entdecken.
Bunt ist das Buch, weil den Doppelseiten bewußt ausgewählte, die Stimmung treffende Farbflächen unterlegt sind. Die Bilder von R. Egensberger fügen sich dem ein; Identifikation und Bezug zur Familie ermöglichen eingebaute Fotos. Das Unternehmen „Gebetbuch für Kinder" ist geglückt.
Linz *Otmar Stütz*

RELIGIONEN

■ KÖNIG FRANZ (Hg.), *Der Glaube der Menschen.* Christus und die Religionen der Erde. (456.) Herder, Wien — Freiburg — Basel 1985. Geb. DM 68,—/S 485.—.

1951 erschien das vom damaligen Prof. DDr. Franz König herausgegebene „Handbuch der Religionsgeschichte". Das dreibändige Werk ist seit langem vergriffen, so daß sich der Verlag entschlossen hat, das reichhaltige Material in neuer Form der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. Den Text redigierte *G. Hierzenberger,* das Kapitel über den Glauben der Juden verfaßte *F. Dexinger.*
Der Inhalt des Buches wird von zwei grundlegenden Kapiteln eingerahmt: Der Glaube der Menschen (Kap. I) und Herausforderung und Dialog der Religionen (Kap. X). Die übrigen Kapitel befassen sich mit dem Glauben der „ältesten Menschen", mit dem Glauben in vorgeschichtlicher Zeit, mit dem Glauben in den alten (geschichtlichen) Hochkulturen, mit dem Glauben der Chinesen, Japaner und Koreaner, mit dem Glauben der Inder und Tibeter, mit dem Glauben der Muslimen, mit dem Glauben der Juden und schließlich mit dem Glauben der Christen. Der Text ist reichlich durch gutes Bildmaterial illustriert. Man hat ein Sachbuch vor sich, das eine Fülle von Material in übersichtlicher und überschaubarer Weise darstellt. Großer Wert wurde auf Verständlichkeit gelegt; der wissenschaftliche Apparat tritt zurück; die Quellen der zitierten Texte sind nicht ganz leicht zu finden. Die inhaltlichen Aussagen sind fundiert und verläßlich; sie gehen von archäologischen und historischen Fakten aus, zeigen aber auch Weiterentwicklungen, Zusammenhänge und Bedeutung auf. Vereinzelte Unebenheiten fallen kaum ins Gewicht: manche Bilder sind doppelt (schwarz-weiß und in Farbe); die Überschrift von Kap. VI „Der Glaube der Inder und Tibeter" ist nicht ganz schlüssig.
Das gefällig gemachte Buch kann sowohl als Erstinformation dienen wie als zusammenfassender Überblick und als Vertiefung von bereits Gewußtem. Es ist nicht nur ein Buch, das sympathisch informiert, sondern es vermittelt zugleich ein ehrfürchtiges

Staunen vor dem umfassenden Phänomen menschlicher Religiosität. Es ist ein Gang durch die Religionen der Menschen, an dessen Anfang und Ende sich für den Christen die Frage stellt, was er daraus für seinen eigenen Glauben lernen kann (319).

Linz *Josef Janda*

■ KHOURY ADEL THEODOR/GIRSCHEK GEORG, *So machte Gott die Welt.* Schöpfungsmythen der Völker. (Herbü 1223). (190.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 9,90.

Die Vf. haben die Schöpfungsmythen aus 14 Kulturkreisen nacherzählt und gedeutet (Pygmäen Afrikas, Australien, Melanesien, Negrito Asiens, Sibirien, Indianer Nordamerikas, Hinduismus, Iran, Griechen, Germanen, Altägypten, Sumerer, Babylonier, Bibel). Soweit notwendig wird in den jeweiligen Kulturkreis eingeführt. Eine allgemeine Einführung über das Verständnis von Mythen rundet die Darstellung ab.

In einer Zeit, da das Interesse und das Verständnis für erzählende und mythologische Darstellungen neu erwacht ist, vermittelt das Bändchen einen Eindruck von der Vielfalt der verschiedenen Schöpfungsvorstellungen.

Die Vf. haben sich keine leichte Aufgabe gestellt. In einer kurzen und lesbaren Form waren die oft recht fremden Schöpfungsvorstellungen wiederzugeben und verständlich zu machen; dabei waren auch die verschiedenen Überlieferungsfäden innerhalb der einzelnen Kulturen zu entwirren. Sie haben einen Kompromiß gewählt zwischen einer zu starken Vereinfachung und einer zu detaillierten Wiedergabe. Allerdings vermißt man doch eine genauere Quellenangabe. Die verwendete Literatur ist am Schluß des Bändchens angegeben.

Das Ziel konnte natürlich auch nicht Vollständigkeit sein, und für eine intensivere Auseinandersetzung mit den Mythen der einzelnen Kulturen bleibt man auf weiterführende Literatur angewiesen. Der Leser darf jedoch mit einem recht brauchbaren Überblick über die verschiedenen Schöpfungsvorstellungen rechnen, die seinen Horizont erweitern und die zugleich nachdenklich machen.

Linz *Josef Janda*

■ DAUM WERNER, *Ursemitische Religion.* (223.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1985. Ln. DM 89,—.

Wer den Titel liest, wird wohl sofort vermuten, daß hier anhand der Keilschriftkunde aus dem Zweistromland und Syrien versucht wird, die Gestalt einer ursemitischen Religion zu rekonstruieren. Wer solches vermutet, wird enttäuscht sein; denn die Grundlage der Forschung sind nicht die Keilschrifttexte, sondern der große Schatz an Märchen, der dazu noch in Südarabien, einschließlich der Insel Sokotra, gehoben wurde. Aus diesen Märchen werden die urtümlichen Züge des alten ursprünglichen religiösen Brauchtums erarbeitet. Als literarische Quellen gelten die ältesten und umfangreichsten Sammlungen, die von der Kaiserlich-Österreichischen Südarabienexpedition um die Jahrhundertwende eingebracht wurden. Dazu kommen noch die Aussagen eines jeminitischen Juden in Israel, der 1949 seine südarabischen Erinnerungen auf Hebräisch zu Protokoll gab. Schließlich hat der Autor selbst eine reiche Sammlung eingebracht. Die Gestalt einer ursemitischen Religion wird also aus der Rückperspektive zu analysieren versucht.

Das Buch wird in zwei Teile gegliedert, die aber keine Gesamtüberschrift aufweisen. Man könnte sagen, daß der erste Teil die Problematik im allgemeinen, d. h. die Aussagekraft und Zuverläßigkeit der alten Märchen, behandelt, etwa „Neusüdarabische Märchen und altsüdarabische Mythen" (3. Kap.), das Märchen „Der Alte vom Wadi" (4. Kap.), „Der junge Held" (5. Kap.), „Wallfahrten" (6. Kap.), „Die heilige Jagd" (7. Kap.), schließlich „Hochzeitsbräuche" (9. Kap.). Im 10. Kap. wird der Schluß gezogen: Es tritt vor allem die Gestalt eines Regengottes mit Mädchenopfer in Sicht, Tötung des Gottes Il, Befreiung durch den Gott Athar; schließlich die Lösung des Problems mit Wasserregen und Hochzeit.

Im zweiten Teil werden Aspekte anderer altsemitischer Religionen unter einem neuen Blickwinkel untersucht. Das hier gebotene Material dürfte sowohl für die Islamkunde wie auch für das alttestamentliche Brauchtum anregend wirken. Das im heutigen Islam übliche Brauchtum, vor allem im Zusammenhang mit der Pilgerfahrt nach Mekka, wird von einer vorislamischen Wurzel her verständlich gemacht: „Das Fest von Mekka: die „ʿUmra" (11. Kap.), „Die Hadsch" (12. Kap.). Diese beiden Kapitel betrachtet der Autor als das Zentrum seiner Untersuchungen. Dazu kommen die alttestamentlichen Feste: „Pesaḥ" (13. Kap.), „Laubhütten" (14. Kap.), „Beschneidung" (16. Kap.); dazu das Problem „Schöpfung und Chaos" (20. Kap.).

Man wird Vf. zugestehen müssen, daß er ein bislang wenig beachtetes Überlieferungsgut neu erschlossen hat. Damit wird aber die bisherige Forschung sicherlich herausgefordert; denn eine ursemitische Religion mit Hilfe von Märchen zu erarbeiten, stößt wohl von vornherein auf Skepsis. Nun aber haben Märchen und Mythen eine sehr tiefe Wurzel. Jedenfalls dürfte die vor allem im zweiten Teil entwickelte Deutung islamischen und alttestamentlichen Brauchtums in der weiteren Forschung nicht beiseite gelassen werden.

Graz *Claus Schedl*

■ BRUNNER-TRAUT EMMA, *Lebensweisheit der alten Ägypter.* (190.) (HerBü 1236). Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 9,90.

Das schmale Bändchen birgt Schätze, die man ihm bei einem flüchtigen Durchblättern nicht ansieht. Nach einer Einleitung werden unter drei Überschriften (Vertrauen, Skepsis, Lebenshilfen) die einzelnen Texte dargeboten. Sie sind jeweils mit einer knappen Einführung versehen; was schwer verständlich ist, wird erklärt. Die Texte sind von der Autorin nach den Urtexten übersetzt, ihre Herkunft ist exakt angegeben.

Es ist der 1911 geb. Tübinger Ägyptologin, die sich schon durch mehrere Veröffentlichungen einen Namen gemacht hat, gelungen, mit Hilfe gründlicher wissenschaftlicher Arbeit und einer spirituellen Einfühlung (eine Verbindung, die nicht selbstverständlich ist) Texte der Weisheit einer vergangenen Kultur und einer vergessenen Zeit zum Sprechen zu bringen.

Um eine derartige Verbindung von wissenschaftlicher Fundiertheit und herber Spiritualität zustande zu bringen, muß man wohl beides in sich selbst vereinen.
Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß die Weisheit eines Volkes wie der Ägypter (wie vielleicht jede Weisheit) sich nicht mit dem Vordergründigen zufriedengibt, sondern im Religiösen gründet. „Frömmigkeit und Weisheit verschmelzen zu einem einzigen Begriff" (10). Je mehr Spiritualitäten zu ihrem inneren Wesen und somit zur Spiritualität finden, umso näher kommen sie auch einander. Dies durch ihre Übersetzungsarbeit deutlich gemacht zu haben, ist das Verdienst der Verfasserin. Das Heben von Schätzen ist wohl immer mit Mühen verbunden (181), die man leicht vergißt, sobald die Schätze im Sonnenlicht glitzern. Der Wert des Schatzes bleibt aber offensichtlich an die Mühe des Heraufholens gebunden.
Beispielhaft sei hingewiesen auf den ägyptischen Begriff der „Ma'at" (Nr. 13), das von Gott der Welt und den Menschen gesetzte Maß; ein Reden von Gerechtigkeit Gottes gibt das Gemeinte nur sehr unzulänglich wieder. Ähnliches gilt von der altägyptischen Gestalt des „wahren Schweigers" (Nr. 14). Das Schweigen bekommt seine Bedeutung dadurch, daß es zugleich Sinnbild und Ausdruck einer allgemein notwendigen Formung ist, wodurch aus Chaos Kosmos wird. Es ist „dem Eindämmen der Wasserläufe und dem Festsetzen der Ackergrenzen nach der alljährlichen Nilüberschwemmung" (104) an die Seite zu stellen.

Linz *Josef Janda*

■ PANIKKAR RAIMONDO/STROLZ WALTER (Hg.), *Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus.* (Veröffentlichungen der Stiftung Oratio Dominica. Weltgespräch der Religionen Bd. 12). (191.) Herder, Freiburg i. Br. 1985. Ppb. DM 39.50.

Es ist damit zu rechnen, daß Leser, die mit Ungeduld nach Lösungen für die drängenden Umweltfragen suchen und sich aufgrund des Buchtitels eine unmittelbare Unterstützung ihres Anliegens erwarten, das Buch enttäuscht aus der Hand legen werden. Die Versuchung, Religion mit Moral gleichzusetzen, war immer vorhanden, und leider gelang es den Religionen nicht immer, sich dieser Gleichsetzung zu entziehen. Es ist jedoch nicht primärer Sinn einer Religion, ethische Regeln aufzustellen und so das Handeln der Menschen im Zaum zu halten; es geht vielmehr um die menschliche Existenz selber. Ethische Regeln ergeben sich erst aus einer Zusammenschau der Wirklichkeit und dem Durchschauen der erfahrenen Wirklichkeit auf nicht mehr „erfahr-bare" Zusammenhänge. Diese Unterscheidung nicht zu beachten und Religion und Ethik gleichzusetzen (von der Religion unmittelbare Handlungsanweisungen zu erwarten) ist ein folgenschwerer Irrtum, der recht schnell zu einer Belastung für die Religion, aber auch für das menschlichen Leben wird.
Vordergründig sind die heute anstehenden Umweltfragen den hl. Schriften der Religionen fremd. Es sind daher die langen Wege zu beschreiten: Es ist zu erkunden, welche Bedeutung die Religionen der sichtbaren Welt, ihrer Entstehung, ihrer Veränderlichkeit und Vergänglichkeit beimessen. Die Weltbetrachtung der Religionen ist meta-physisch und darin unterscheidet sie sich auch von jeder säkularisierten Sicht der Welt. Den „jenseitigen" Gesichtspunkt, der sich nicht in der Kenntnis physikalischer und biologischer Gesetzmäßigkeiten erschöpft, offenzuhalten, ist das „ökumenische" Anliegen der Religionen. Religionen sollen die Augen öffnen für das Heilige und das Böse; für beides ist eine säkularisierte Vernunft blind.
Es gibt keine Garantie dafür, daß nicht aus einer religiösen Denkweise für den Umgang mit der Welt falsche Schlüsse gezogen werden, aber es war immer das Anliegen der Religionen, die Welt weder als „letzte Instanz" noch einfach als Mittel zu sehen; es gilt, ihre Vergänglichkeit zu erkennen, aber diese zugleich von Vergeblichkeit zu unterscheiden. Das mühsame Ringen der Religionen um eine ausgewogene Auffassung verbietet auch klischeehafte Zuweisungen, wodurch Religionen einmal für Ausbeutung und dann wieder für Weltflucht und Weltverachtung verantwortlich gemacht werden.
Die einzelnen Beiträge wurden als Referate bei einem interreligiösen Symposium gehalten (31. 10.—3. 11. 1984 in St. Märgen im Schwarzwald), das unter dem generellen Thema „Vergänglichkeit, Nichtserfahrung und Weltverantwortung" stand. Die Namen der Referenten bürgen für Qualität (R. Balasubramanian, B. Mukerji, H. Ott, R. Panikkar, L. Schmithausen, S. Ueda, E. Zenger). Die Auseinandersetzung lohnt sich, setzt allerdings die Bereitschaft voraus, sich auf fremde Denkwege einzulassen. Auch wenn nicht überall Zustimmung möglich und nicht alles Widersprüchliche zu glätten ist, so ergeben sich immer wieder überraschende Übereinstimmungen, sobald man sich von den satzhaften Formulierungen weg zu dem weitertastet, was in ihnen in nicht sagbarer Weise verborgen ist.
Für ein richtiges Umgehen mit der Umwelt sind fraglos naturwissenschaftliche Kenntnisse unverzichtbar. Darüber hinaus bedarf es aber auch der Pflege grundsätzlicher ethischer Verhaltensweisen, da z. B. menschliche Gier alles zerstören kann. Noch einmal dahinter ist der Mensch aber auch angewiesen auf das „Wissen", daß es hinter aller Vergänglichkeit, die ihm widerfährt, Bleibendes gibt. Diese Ahnung zu vermitteln, ist primäre Aufgabe der Religion. Sie gibt dem Menschen samt seiner vergänglichen Welt, mit der er verwachsen und in der er beheimatet ist, eine letzte Geborgenheit. Durch das Wissen um die Unendlichkeit bekommt die Endlichkeit einen neuen Sinn.

Linz *Josef Janda*

■ WATT W. MONTGOMERY/MARMURA MICHAEL, *Der Islam II.* Politische Entwicklungen und theologische Konzepte. (Die Religionen der Menschheit, Bd. 25,2). (523.) Kohlhammer, Stuttgart 1985, Ln. DM 110,—.

Im zweiten Band der dreibändigen Darstellung „Der Islam" wird von W. der Versuch unternommen, in Auseinandersetzungen mit der häresiographischen Tradition die Entwicklung der islamischen Theologie zu skizzieren. Hierbei bildet das politische Ge-

schehen jeweils den Ausgangspunkt für die Erörterung der vielfältigen theologischen Richtungen und Lehrmeinungen.

Grundsätzlich gliedert sich das Werk in fünf Teile: I. Die Anfänge, II. Das Jahrhundert des Kampfes (750—850), III. Der Triumph des Sunnismus (850—945), IV. Die islamische Philosophie des Mittelalters, V. Die islamische Theologie 950—1850.

Im ersten Teil geht es nicht nur um das Werden und die Bedeutung der häretischen Bewegung der Hāriǧiten und der Anfänge des Schiismus („protoschiitische Phänomene"), sondern auch um die vielfältigen religiösen Bewegungen während der Umajjadenzeit. Während dieser Zeit wurde unter den Muslimen viel über die Willensfreiheit und Vorherbestimmung (qadar) durch Gott diskutiert. Diese theologische Diskussion war aber mit einem politischen Hintergrund verknüpft, nämlich mit der umajjadischen Rechtfertigung ihrer Herrschaft, mit ihrem Anspruch auf göttliche Autorität. Die Qadariten leugneten die Vorherbestimmung der Ereignisse durch Gott und wurden so zu Gegnern der Umajjaden. Vermutlich von etwa 800 an wurde die Bezeichnung Qadarit synonym mit Muᶜtazilit (er glaubt an die Willensfreiheit und stellt die Vernunft über die Offenbarung). Im Zusammenhang mit der Frage nach der Beurteilung von ᶜAlī und ᶜUtmān und der Frage nach der Beziehung zwischen Sünder und Gemeinschaft erörtert dann W. die häretische Richtung der Murǧi'iten, jener die an der Einheit der islamischen Gemeinde festhielten, während die Hāriǧiten den Ausschluß des Sünders aus der Gemeinschaft forderten.

Der II. Teil behandelt nicht nur die Frage nach der Grundlage und Rechtfertigung der Herrschaft der ᶜAbbāsiden, sondern auch die Anfänge des Kalam (spekulative oder rationale Theologie), wofür der Einfluß des hellenistischen Denkens ausschlaggebend war.

Der III. Teil „Der Triumph des Sunnismus" beschäftigt sich zeitgeschichtlich mit dem 2. Jh. der ᶜAbbāsiden. Einer der charakteristischten Züge dieser Periode war, daß der Sunnismus in der islamischen Gesellschaft eine Vorrangstellung erlangte und diese Position festigte. Die Folge davon war, daß der imamitische Schiismus zum erstenmal die Gestalt annahm, wie man sie später kennt.

Im IV. Teil „Die islamische Philosophie des Mittelalters" wird von *Marmura* ein Überblick über die wichtigsten islamischen Philosophen bis zur Zeit von Averroes gegeben; diese Darstellung beschränkt sich aber bloß auf jenen Beitrag, den diese Philosophen zum islamischen Denken geliefert hatten.

Im V. und letzten Teil wird die islamische Theologie von 950—1850 behandelt. In dieser Zeit bilden sich kaum irgendwelche neue Sekten, und die meisten alten Sektengemeinschaften verschwinden. Anstelle von Sekten haben wir jetzt theologische Schulen (Aš^{c}ariten, Mu^{c}taziliten, Hanbaliten, Māturīditen). Theologische Starrheit und Mangel an Eigenständigkeit in der islamischen Theologie können sodann als Aspekt des allgemeinen kulturellen Niedergangs und Verfalls des islamischen Spätmittelalters (1250—1850) angesehen werden.

Unter Berücksichtigung neuester Forschungsergebnisse zeichnet hier W. ein sehr differenziertes Bild von der islamischen Theologie. Viele Details und Spezialfragen werden diskutiert, wodurch sich allerdings die Lektüre dieses Buches für einen Nicht-Fachmann erheblich erschweren dürfte. Da die ersten drei Teile im wesentlichen eine Übersetzung des von W. bereits 1973 erschienenen Werkes „The Formative Period of Islamic Thought" darstellen und zudem noch „Die islamische Philosophie des Mittelalters" zwischen III. und V. Teil eingeschoben ist, verliert das gesamte Werk etwas an innerer Geschlossenheit. Trotz dieser kritischen Bemerkungen kann aber gesagt werden, daß hier ein grundlegendes Werk über islamische Theologie vorliegt.

Graz *Karl Prenner*

■ LOTT JÜRGEN (Hg.), *Sachkunde Religion II.* Religionen — Religionswissenschaft. (299.) Kohlhammer, Stuttgart 1985 (Kohlhammer Tb Nr. 1031/2). Kart. DM 19,80.

Sachkunde Religion I (1969 v. G. Otto hg. und seit der 6. Aufl. stark überarbeitet; 1984 7. Aufl.) hatte Bibel — Theologie — Kirche zum Inhalt. Das Thema sollte fortgeführt werden; es galt, das Gesamtphänomen Religion und seine vielfältigen Erscheinungsformen in den Religionen zur Sprache zu bringen. Das Werk ist gedacht als Orientierungshilfe, Nachschlagewerk und Textbuch für den schulischen Religionsunterricht, für Erwachsenenbildung, Studium und das interreligiöse Gespräch.

Den Hauptinhalt des Buches bildet die Darstellung der verschiedenen Religionen (*H. Schulz*, Religion in Stammesgesellschaften; *A. v. Dijk*, Hinduismus, Sikhismus, Jainismus, Parsismus, Buddhismus; *H. Seiwert*, Chinesische Religion; *M. Pye*, Religion in Japan; *J. Berger*, Judentum; *J. Lott*, Islam). Zu den einzelnen Kapiteln gibt es Literaturhinweise und am Schluß — soweit möglich — Zeittafeln. Hilfreich sind auch die Hinweise auf die gegenwärtigen Bewegungen und Aktivitäten in den verschiedenen Religionen.

Ein derartiges Unternehmen steht von vornherein unter dem Zwang, auswählen zu müssen. Es ist die Balance zu finden zwischen einem Sich-Einlassen auf die vielfältigen Anliegen und Strömungen einer Religion und einer notwendigerweise verkürzenden Übersichtlichkeit. Man kann dem Werk nachsagen, daß dies gelungen ist. Die einzelnen Autoren erweisen sich als Fachleute auf ihrem Gebiet. Man bekommt eine Fülle brauchbarer Informationen, die soweit als möglich gegliedert aber nicht didaktisch aufbereitet sind. Die große Fülle war allerdings nur um den hohen Preis von Klein(st)druck in einem handlichen Band unterzubringen.

Nach der Darstellung der Religionen werden noch drei weitere Themen behandelt. *H. Göttner-Abendroth* tritt engagiert für eine matriarchale Spiritualität ein, von der sie allein das Heil erwartet. Es bleibt der Eindruck, daß die Auswahl und auch die Deutung verschiedenster religiöser Phänomene zu vordergründig ihrem Anliegen untergeordnet bleiben. Komplexe Sachverhalte bleiben jedoch, sobald sie vor allem „verwendet" werden, stumm. *U. Berner* kann in einem kurzen Kapitel die Frage nach der Einheit der Religionen und das Synkretismus-Problem lediglich andeuten. Im letzten Beitrag (Selbstver-

ständnis/Forschungsdisziplinen/Methoden der Religionswissenschaft) zeigt *Chr. Elsas* anhand dokumentierender Textpassagen die Wege auf, die in der Religionswissenschaft vom vorigen Jahrhundert bis heute begangen wurden.

Linz *Josef Janda*

GESELLSCHAFT

■ GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon.* Recht — Wirtschaft — Gesellschaft, 7. Auflage, Bd. 1. (1302 Spalten). Herder, Freiburg 1985. Kunstleder DM 198,— (Subskriptionspreis).

Lexika liest man nicht, man benützt sie. So habe ich auch den 1. Band der Neuauflage des Staatslexikons, seit ich ihn als Rezensionsexemplar übernommen habe, immer wieder zu Rate gezogen. Ich bin kaum einmal enttäuscht worden. Der Untertitel „Recht — Wirtschaft — Gesellschaft" gibt eine ungefähre Abgrenzungslinie für die Themenauswahl an, wobei es im einzelnen natürlich sehr schwierig gewesen sein muß, zu entscheiden, ob ein Stichwort Berücksichtigung finden sollte oder nicht.

Bevor wir uns den einzelnen Artikeln zuwenden, sei an Hand des Verlagsprospekts die Planung des Gesamtwerks kurz vorgestellt: Es ist auf 5 Bände im Lexikonformat mit je 656 Seiten berechnet; über 700 Autoren wirken mit; über 1300 Artikel über Politik, Recht, Wirtschaft und Gesellschaft mit ca. 1700 Beiträgen finden Aufnahme; ca. 350 Tabellen und Graphiken sollen der zusätzlichen Information dienen; ein Verzeichnis deutscher und ausländischer Literatur befindet sich am Schluß eines jeden Artikels; ein ausführliches Register am Ende des 5. Bandes, das auch die thematisch angrenzenden Artikel enthalten wird, wird die systematische Erarbeitung eines Gebietes ermöglichen; der Abschluß des Werkes soll bereits 1989 ergfolgen.

Band 1 reicht von „Abendland" bis „Deutsche Partei". Natürlich ist es dem Rezensenten nicht möglich, auf die weit über 200 aufgenommenen Artikel im einzelnen einzugehen. Er kann nur auswählen. Wenn dabei auch auf kleinere Mängel verwiesen wird, so in der Absicht, schon jetzt die Sammlung von Korrekturvorschlägen für eine spätere Wiederauflage anzuregen. Der imposanten Gesamtleistung soll damit kein Abbruch geschehen.

O. Köhler behandelt den Begriff „Abendland". Die dabei erwähnte Reise Stephans II. zu König Pippin hätte man besser mit 753/54 datieren sollen, statt nur mit 753; die Taufe Chlodwigs läßt sich nicht mit Sicherheit auf das Jahr 498 festlegen. Der „Altkatholizismus" wird von *V. Conzemius* nicht nur sehr übersichtlich dargestellt, sondern auch in seiner ökumenischen Bedeutung, die trotz der numerischen Schwäche gegeben ist, gewürdigt. Der Beitrag über „Armut" von *L. A. Vaskovics, C. Bauer* und *F. Klanberg* ist etwas trocken geschrieben, bietet jedoch einen kompakten geschichtlichen und soziologischen Aufriß; bei der Begriffsbestimmung vermißt man ein Eingehen auf die Etymologie. So verschwommen der Terminus „Aufklärung" ist, so klar sind umgekehrt die diesbezüglichen Ausführungen von *N. Hinske*, die sich auch durch eine saubere Sprache auszeichnen. Dem „unbekannten" Papst „Benedikt XV." widmet *R. Lill* eine sympathische Würdigung. Während im Artikel über Bischof „Berning" von *U. v. Hehl* das neue Bischöfe-Lexikon von E. Gatz schon Berücksichtigung gefunden hat, ist dies beim gleich anschließenden Artikel über „Bertram", der von dem zu früh verstorbenen *L. Volk* stammt, noch nicht der Fall. Das „Bischofsamt" wird von *H. Müller* eigentlich nur hinsichtlich seines Ist-Standes behandelt, während andere Beiträge durchaus auch die Geschichte einbeziehen. In der Frage der Bestellung von Bischöfen heute könnte auch die Historie richtungsweisend sein. Die Einengung des Materials vorwiegend auf Deutschland, die im Titel des Werkes nicht angegeben wird, wird besonders bewußt bei den mit dem Wort „Bund" zusammengesetzten Begriffen (Bundeshaushalt, Bundespräsident, Bundeswehr etc.). Österreich wird in diesem Zusammenhang höchstens mit einem Verweis auf den vorgesehenen Österreich-Artikel abgetan.

Diese Hinweise müssen genügen. Wir hoffen, daß damit die Vielfalt und der Wert des Lexikons, das nachhaltig empfohlen wird, zumindest ein wenig erkennbar geworden ist.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SPIRITUALITÄT

■ MARTINI CARLO M., *Mein Herz vertraut ihm.* Geistliche Psalmenauslegung. (96.) Herder, Freiburg — Basel — Wien 1985. Ppb. DM 11,50.

Der Kardinal von Mailand, ehemals Rektor und international angesehener Professor am päpstlichen Bibelinstitut in Rom, weist auch in seiner gegenwärtigen pastoralen Tätigkeit, angefangen von seinem ersten Hirtenschreiben „Im Anfang das Wort" in Bibelkursen, Exerzitien und als geistlicher Schriftsteller unermüdlich hin auf das Wort der Schrift als entscheidender Quelle der Verkündigung und des christlichen Lebens. Vorliegendes Bändchen möchte zum Psalmengebet als Gebet des Gottesvolkes unterwegs ermuntern. Die für die persönliche geistliche Existenz des Christen und der Kirche unserer Tage erschlossenen Psalmen illustrieren beispielhaft diesen Weg: Ps 131 und 1 den Ausgangspunkt, die Pss 6,8, 73 und 29 einige Knotenpunkte dieses Weges, Ps 150 die Vollendung der endgültigen Freiheit des Gotteslobes.

Der Impuls dieser ausgesprochen persönlichen, aktualisierenden Psalmenauslegung eines qualifizierten Bibelwissenschafters mag als Beispiel eines Bischofs 20 Jahre nach der Promulgation der Konstitution über die göttliche Offenbarung Anlaß zur Frage sein, wie weit pastorale Tätigkeit und geistliches Leben der Kirche unserer Tage sich wahrhaft aus diesen Quellen speisen.

Graz *Johannes Marböck*

■ MARTINI CARLO M., *Ich bin bei euch — Leben im Glauben nach dem Matthäusevangelium.* (240.) Herder, Freiburg — Basel — Wien 1985. Ln. DM 29,80.

Den bisher erschienenen Bänden eines „geistlichen Bibelkurses" zu den Evangelien nach Markus, Lukas

und Johannes fügt mit diesem Buch Kardinal Carlo M. Martini, Erzbischof von Mailand, einen abschließenden Band über das Matthäusevangelium hinzu. In 13 Kapiteln erschließt er das Matthäusevangelium (vor allem die Bergpredigt, die Gleichniskapitel und Wunderberichte, die Passion und Auferstehung Jesu). In gewissenhafter Berücksichtigung der Exegese öffnet er den spirituellen Gehalt und leitet jeweils über zum betrachtenden Beten. Der Verfasser, der dem Jesuitenorden angehört, legt seinen Betrachtungen aus dem Matthäusevangelium die „Exercitia spiritualia" seines Ordensvaters zugrunde. Das Buch eignet sich sowohl zu persönlicher Betrachtung als auch als Grundlage für Exerzitienkurse.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ FLUSSER DAVID/PELIKAN JAROSLAV/LANG JUSTIN, *Maria.* Die Gestalt der Mutter Jesu in jüdischer und christlicher Sicht. (108.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 36,50.

Die schon reiche Fülle der Literatur über Maria wird vermehrt durch einen Bild- und Textband, der einige Besonderheiten aufweist. Die Mitte dieses Schau- und Lesebuches bilden Szenen von zwei Altären der deutschen Gotik, nämlich vom Buxtehuder Altar aus der Werkstatt des Meisters Bertram um 1410 und vom Altar des Meisters der Goldenen Tafel um 1418. Sie zeigen ein Marienleben, das im Sinne der Volksfrömmigkeit, unter Einbeziehung apokrypher Quellen, alle Stationen im Leben der Gottesmutter möglichst anschaulich darbietet: von der Geburt, Aufnahme als Tempeljungfrau, Verlobung und Heirat mit Josef, Verkündigung und Kindheitsgeschichte Jesu, über die Hochzeit zu Kana bis zum Kreuz und in den Pfingstsaal, bis zum Tod Mariens und zu ihrer Aufnahme und Krönung bei Gott.

In diese Bilderfolge sind drei Beiträge über Maria aus jüdischer, protestantischer und katholischer Sicht eingefügt. *D. Flusser,* Professor für neutestamentliche Forschung an der Hebrew University, Jerusalem, schreibt über Maria und Israel und sieht in der Mutter Jesu vor allem die sorgende und leidende Mutter, die Stellvertreterin auch für das Leid unzähliger jüdischer Mütter bis in unsere Tage, und spricht die Hoffnung aus, daß die Verehrung Mariens zu einem besseren Verhältnis zwischen Juden und Christen führen möge.

Der evangelische Theologe *J. Pelikan* von der Yale University, New Haven/Conn., geht in seinem Beitrag „Maria — ihr Bild in der Entwicklung der christlichen Lehre" der Lehrtradition über Maria nach. Bleibendes Fundament der Aussagen über Maria sind Gal 4,4 und die in den Kindheitsberichten bezeugte jungfräuliche Empfängnis Jesu durch Maria. Die dogmengeschichtliche Entfaltung in der Lehre über Maria als Theotokos, Semper Virgo, Immaculata und Assumpta wird als nicht ganz problemloses und unumstrittenes Fortdenken und Fortschreiben des biblischen Fundamentes gesehen.

Der Franziskanerpater *J. Lang* aus Fulda weckt in seinem Beitrag „Maria im Leben der katholischen Kirche" Verständnis für die katholische Marienverehrung. Die Marienfeste, die verschiedenen Gebete und bildlichen Darstellungen zusammen mit der Legendenbildung sind nur vom Hintergrund der Liebe sowie weltweiten Verehrung und Beziehung des Volks zu Maria verstehbar und verantwortbar. Damit liegt ein Marienbuch vor, das in seinem Gehalt und Niveau über vielen anderen Erzeugnissen dieser Art steht; für den gläubigen Christen ist es ein Buch der Erbauung, der Vertiefung und der Meditation, für die kritischen und skeptischen Leser bietet es klare Aussagen, die zum Nachdenken und Staunen führen können.

Linz *Peter Gradauer*

■ GOTS ANTON, *Zusammen mit Maria, der Mutter Jesu.* Erneuerung im Heiligen Geist. (135.) Styria, Graz—Wien—Köln 1985. Kart. S 148.—/DM 19,80.

Die vorliegenden Betrachtungen sind eine schriftliche Wiedergabe von Vertiefungskursen, die Vf. innerhalb der „Gemeindeerneuerung aus dem Gottesgeist" gehalten hat. Sie kommen dem Verlangen vieler Christen aus allen Konfessionen nach, einen gangbaren Weg der Christusnachfolge zu finden. Auf der Suche nach Vorbildern entdecken sie Maria, die diesen Weg am klarsten gegangen ist. In seinen Vorträgen behandelt Vf. das Marienleben in den einzelnen Phasen, wie sie uns die Hl. Schrift zeigt, immer in Beziehung auf das Christusereignis. Jede Betrachtung schließt mit einem Bezug „auf mein Leben" ab. Zudem halten sich die Betrachtungen an die Aussagen des II. Vatikanums über Maria. Immer ist Bezug genommen auf eine „Erneuerung" aus der Kraft des Gottesgeistes und auch auf die ökumenische Bewegung von heute. Kritisch sei angemerkt, daß Herodes nicht 4 n. Chr. gestorben ist, wenn es nach unserer Zeitrechnung gesagt sein soll, sondern 4 v. Chr. Vielleicht wollte aber Vf. den Irrtum unserer Zeitrechnung einbeziehen, dann könnte es stimmen. Gerade in dieser Partie stört auch das starke Historisieren, was der literarischen Eigenart dieser Texte nicht gerecht wird.

Das Buch kann aber für private Marienbetrachtungen und als Vorlage für solche Predigten, eventuell im Maienmonat, bestens empfohlen werden. Auch Christen ohne theologische Vorbildung können sie gut verwenden.

Linz *Sylvester Birngruber*

■ SPAEMANN HEINRICH, *Drei Marien — Die Gestalt des Glaubens.* (144.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1985. Ppb. DM 16,80.

Sieben Marien erwähnt das Neue Testament. Drei von ihnen heben die Evangelien in besonderer Weise hervor: Maria von Nazareth, die Mutter des Herrn, Maria, die Schwester von Lazarus und Martha, und Maria von Magdala. In ihrer jeweiligen, einzigartigen Berufung und Beziehung zu Jesus offenbart sich eine Haltung, an welcher „die Gestalt des Glaubens" sichtbar wird.

Maria von Nazareth „ist das erste Geschenk, das der Vater dem Sohn macht . . ., damit er sich an ihr verherrliche". Mit Jesus teilt seine Mutter die dreißig verborgenen Jahre, in welcher Jesus, aber auch seine Mutter in Gehorsam und Hingabe an den Vater reifen. Maria wird in der Einzigartigkeit ihres Glaubens zur Mutter der Kirche.

Maria von Bethanien ist ganz Antwort auf den Anruf Jesu, anders als ihre Schwester Martha, die in ihrem Glauben noch „draußen" ist, „vor der Schwelle", und die erst durch die Zeichen Jesu zum Glauben reift.
Maria von Magdala gelangt aus der Schuld zum Glauben, durch die Erkenntnis und ihr Bekenntnis der Schuld.
Durch die meditative Auslegung erweist sich der über achtzigjährige Autor als ein profunder Kenner der Heiligen Schrift. In behutsamer Weise wägt er jedes Wort, rückt manche zu nüchterne Wiedergabe auch in der Einheitsübersetzung zurecht und zeichnet nicht nur den Glaubenscharakter der „drei Marien", sondern auch jener Personen, die um Jesus leben.
Spaemanns Marienbuch gehört wohl zum besten und tiefsten, was in neuerer Zeit in neutestamentlicher Meditation geschrieben wurde.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ LORENZ ERIKA, *Der nahe Gott.* Im Wort der spanischen Mystik. (216.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 24,80.

Die Autorin, eine profunde Kennerin der spanischen Mystik, führt uns in diesem Buch den Weg der Mystik Spaniens, und zwar vom späten Mittelalter bis zur beginnenden Neuzeit, und macht uns mit Schriftstellern bekannt, die neben den großen Mystikern Ignatius von Loyola, Teresa von Avila und Johannes vom Kreuz selten oder kaum genannt werden.
Die elf im Werk zur Sprache kommenden Mystiker werden jeweils am Beginn eines Kapitels kurz vorgestellt, wobei die Kapitelüberschriften bereits die Markierung des geistlichen Weges angeben. Vf. versteht es, die schönsten und aussagestärksten Texte der verschiedenen Werke zu bringen, wobei die geistige Verwandtschaft zwischen den einzelnen Schriftstellern zur Geltung kommt.
Die Texte, welche eine eindrucksvolle Erfahrung der Nähe Gottes spiegeln, können für den Leser ein Impuls sein, nach dem Werk selbst zu greifen.
In unserer nach Gotteserfahrung hungrigen Zeit ist dieses, in einer schönen und schlichten Sprache verfaßte Buch, Wegweiser in die echte Mystik. Die Texte sind aber auch für Meditation und persönliches Gebet geeignet, denn die Gebetstradition der Kirche (und es sprechen Kirchenlehrer in diesem Werk!) ist zeitlos und von unschätzbarem Wert.
Linz *Roswitha Reischl*

■ GRESHAKE GISBERT/WEISMAYER JOSEF (Hg.), *Quellen geistlichen Lebens,* Bd. 2: Das Mittelalter. (288.) Grünewald, Mainz 1985. Ln. DM 42,—.

Eine Sammlung geistlicher Texte des Mittelalters kann heute nicht unmittelbare Aktualität beanspruchen. Einerseits sind viele Texte bereits bekannt und oftmals aufgelegt, andererseits stößt gerade das spirituelle Leben des Mittelalters in klischeehaften Vorstellungen von Klosterleben, Weltflucht, Askese, Leibfeindlichkeit, Scholastik usw. zumeist auf Ablehnung.
Angesichts dieser Situation kann man die vorliegende Sammlung als einen Glücksfall betrachten. Sie mischt bekannte Gestalten mit unbekannten, Standardtexte (z. B. Regula non bullata) mit neu erschlossenen. Der Bogen spannt sich von den schriftorientierten Predigtsammlungen des 9. Jh. über die Blüte der Gregorianischen Reform in ihrer monastischen und kanonikalen Ausprägung (Bruno, Hugo v. St. Viktor, Bernhard v. Clairvaux, Anselm v. Havelberg), die beginnende theologische Durchdringung des Glaubens in Anselm v. Canterbury, Mystik und Weltengagement (Hildegard v. Bingen, Walther von der Vogelweide) zur franziskanischen Bewegung, die umfangreich dokumentiert wird (Franziskus, Bruder Ägidius, Bonaventura). Einen weiteren Schwerpunkt bildet die Theologie und Mystik der Hochscholastik mit Thomas von Aquin, Meister Eckhart und seinem Kreis, Tauler, Seuse und Jan van Ruysbroeck. Die in den Wirren des Spätmittelalters erblühende neue Frömmigkeit dokumentieren Katharina von Siena, der Wiener Theologe Heinrich von Langenstein, Jan Hus, die Reformtheologie (J. Gerson) und „devotio moderna" bis zum neuen humanistischen Preis der theologischen Würde des Menschen bei Pico della Mirandola.
Die Spannweite der Texte schließt das monastische Leben ebenso ein wie das politische Engagement, die mystische Schau ebenso wie die theologisch-scholastische Spekulation und rationale Durchdringung der Glaubenslehre. Wenn immer wieder Texte über die Unterscheidung der Geister gegeben werden (Bernhard v. Clairvaux, Heinrich v. Friemar, Heinrich v. Langenstein, Autor der „Wolke des Nichtwissens"), ist das nur ein Zeichen, wie wichtig der Gang „ad fontes" auch in unserer Zeit sein kann, zumal wenn er in einer so gut eingeleiteten, frischen und aktualisierenden Übersetzung gebahnt wird, die wesentliche Inhalte mittelalterlichen Denkens und Lebens — z. T. auch als Korrektiv — dem heutigen Leser vermitteln will und kann.
Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ REISSNER HANSWERNER, *Von der Gerechtigkeit zur Liebe.* (96.) Miriam-Verlag, Jestetten 1985. Kart. DM 9,80/S 62.—.

Kaum eine Heilige des vergangenen Jahrhunderts ist so verzeichnet worden wie Theresia von Lisieux. Inzwischen ist sie aber — und das ist erfreulich — von den Retuschen befreit worden. Friedrich Heer äußerte sich über die Heilige: „Das muß jeder wissen, der sich mit Theresia einläßt: er spielt mit dem Feuer. Mit dem Feuer der göttlichen Liebe." Bedeutende Schriftsteller, Psychologen und Theologen haben inzwischen längst aus der Distanz zu der Sprech- und Darstellungsweise der Jahrhundertwende jenen hintergründigen Gehalt der völligen Selbstlosigkeit und Demut, der radikalen Liebe der „Kleinen Heiligen" herausgeschält und jene Biographie gezeichnet, die ihr gerecht wird. Aufgrund dieser Bemühungen versucht der Autor dieses schmalen Bändchens das wahre Bild der Heiligen zu zeichnen. Eine „Kleinschrift", die für weite Kreise gedacht ist und empfohlen werden darf.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ SCHUTZ ROGER, *Vertrauen wie Feuer.* Tagebuchaufzeichnungen (1979—1981). (128.) (HerBü 1194). Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 7,90.

Liest man in den „Tagebuchaufzeichnungen" von Frère Roger, die in periodischen Abständen von ca. 2 bis 3 Jahren erscheinen, so stellt man unwillkürlich einmal die Frage: Ist es ein stetes Kreisen um dieselben menschlichen und religiösen Probleme, oder gibt es einen Fortschritt (oder vielleicht auch Rückschritte) im Überlegungsgang?
Der jetzige (schon achte) Band dieser Serie gibt auf solches Fragen keine eindeutige Antwort: Bekanntes, Bewährtes begegnet wieder, ungeahnt Neues bricht nicht hervor; man kann aber auch nicht behaupten, daß man das alles schon gewußt hätte, was hier erzählt, bedacht wird; die alltäglichen Erfahrungen bringen Altes in neuer Verwandtschaft, Altes in neuen Erfahrungshorizonten. Faszinierender wird der sprachliche Ausdruck: präziser, oft auch noch fragender.
In diesem Bändchen gibt es Perioden des Überlegens, die jeweils mit einem Gebet zusammengefaßt sind. Das Gottvertrauen und die ökumenische Zuversicht werden noch tiefer, z. B.: „Geist des lebendigen Gottes, wenn Zweifel und Zögern, dich einzulassen, alles zu verschlingen scheinen, bist du da, bist du zugegen" (22). Die Tagebuchaufzeichnungen und die beigegebenen Meditationen helfen dem besonders, der schon länger in Rogers Gefolgschaft liest, nachdenkt, betet, etwa: „Auferstandener Jesus, dir unser Vertrauen schenken, heißt im jetzigen Augenblick leben, nirgendwo sonst" (119).
Linz *Ferdinand Reisinger*

■ WALTER RUDOLF (Hg.), *Die hundert Namen Gottes.* Tore zum letzten Geheimnis. (HerBü 1229). (160.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1985. Kart. DM 8,90.

Wenn der Moslem seine 99 Perlen im Rosenkranz durch die Finger gleiten läßt, zählt er 99 Namen Allahs auf; den hundertsten Namen, so sagen sie, kennt er allein, weil er sein Wesen ausdrückt. So hat die Theologie Gott auch immer den „Allnamigen" genannt, wohl wissend, daß kein Name ihm genügt. Und deshalb nannte sie ihn auch den „Namenlosen".
Im vorliegenden, bescheiden anmutenden Büchlein teilen bekannte Schriftsteller und Theologen ihre Erfahrungen mit, die sie mit einem Attribut oder einem Namen Gottes gemacht haben. 18 Autoren haben so ihren Beitrag geleistet. Es können in einer Besprechung nicht alle Beiträge eigens genannt und behandelt werden. Die Auswahl ist immer subjektiv, je nachdem man sich von einem Text persönlich betroffen fühlt. So zeigt *Heinz Zahrnt* in seinem Beitrag „Der Gnädige und Barmherzige", was im Leben alles Gnade ist. Es tut einem gut, das wieder einmal zu bedenken. Wie oft beten wir im Glaubensbekenntnis „Schöpfer Himmels und der Erde": *O. H. Pesch* versteht es, den Glaubensartikel mit der modernen Weltsicht zu konfrontieren. Dem Attribut „Der Allmächtige" stellt *Jürgen Moltmann* das Leid der Welt gegenüber und versucht eine Antwort. Das starre Gottesbild, das in der alten Theologie unter dem Attribut „Der Unveränderliche" gelehrt wurde, zeigt uns *Johannes B. Brantschen* in seiner wahren Bedeutung: Auf Gott ist Verlaß; er allein ist absolut vollkommen; seine Vollkommenheit besteht in der Macht und Ohnmacht der Liebe; zwischen Gott und uns gibt es eine wahre Partnerschaft; er will nicht ohne uns sein: das ist das Wunder aller Wunder.
Das sind nur einige Proben aus dem reichen Inhalt dieses wunderschönen Buches. Es sind keine trockenen Abhandlungen, vielmehr Grundlagen für ein persönliches Weiterbetrachten. Man lernt dabei manche alte Sätze der Theologie wieder neu sehen. So wird auch der Prediger oft schöne Gedanken zur Weitergabe darin finden.
Linz *Sylvester Birngruber*

■ NOUWEN HENRI J. M., *Gottes Clown sein.* Vom Beten und Dienen. (120.) Herder, Freiburg 1985. Ppb. DM 14,80.

Den Menschen, der sich um ein geistliches Leben bemüht, als Clown zu bezeichnen, wirkt zunächst etwas befremdlich — oder vielleicht auch anziehend; denn die Erfahrung, zum Narren und zum Schauspiel vor der Welt zu werden, hat nicht allein Paulus gemacht. Für Vf. liegt auch darin der Vergleichspunkt: „Sie (die Clowns) sind wie unsereiner." Clowns sind keine Virtuosen, sondern stellen das dar, was am Rand der Welt angesiedelt scheint, wie auch die Themen, die Vf. behandelt, und die Erfahrungen, die er in ihnen verarbeitet, eher Randphänomene des wirklichen Lebens zu sein scheinen.
Ursprünglich waren die vier Kapitel des Buches selbständige Vorträge, die Vf. vor englischsprechenden Ordensfrauen, Priestern und Seminaristen gehalten hat. Die vier clownähnlichen Haltungen sind: Einsamkeit, Zölibat, Gebet und Kontemplation. In diesen vier Kapiteln klingen Erfahrungen des geistlichen Lebens an, die keinem, der sich darum bemüht, fremd sind. Sie bekommen aber in dieser Darstellung einen Stellenwert, der sie nicht nur als Mangel an Erfüllung sehen läßt: Die Einsamkeit wird zur Voraussetzung für tiefere Gemeinschaft, der Zölibat zum Hinweis auf die notwendige Grenze von Intimität, die sonst in erstickende Nähe umschlägt; damit wird aber auch die Schönheit menschlicher Intimität angesprochen. Der Mensch wird als denkendes Wesen ernstgenommen, dem es schwerfällt, allzeit zu beten; das ständige Gebet führt den Menschen aber aus der ängstlichen Isolation in ein furchtloses Gespräch mit Gott (80). Dabei wird auch ein sehr praktisches Beispiel für kontemplatives Gebet vorgestellt, nämlich sich wenigstens mit den Meßtexten des nächsten Tages zu beschäftigen — einfach, aber wer tut es?
Das 4. Kapitel ist am poetischsten. Es beschreibt mit Evagrius Ponticus das kontemplative Leben als Bewegung aus der Undurchsichtigkeit dieser Welt in die Transparenz; in der Kontemplation zeigt die Welt ihre wahre Gestalt. Das wird am Verhältnis zur Natur, zur Zeit und zu den Menschen gezeigt. In der Kontemplation wird also etwas sichtbar gemacht, was zwar da, aber noch verhüllt ist. Vf. gelingt mit dieser Sammlung von Vorträgen, die bekannten Formen des geistlichen Lebens und des Aszese transparent machen. In diesen Haltungen zeigt sich unter seiner Anleitung etwas menschlich Berührendes und Wertvolles. Er macht etwas sichtbar, was sonst noch verhüllt ist.
Linz *Hubert Puchberger*

■ DÜRCKHEIM KARLFRIED GRAF, *Mein Weg zur Mitte.* Gespräche mit Alphonse Goettmann. (HerBü 1129). (156.) Herder, Freiburg 1985. Kart. DM 8,90.

Wer diesem Buch von *Dürckheim* weite Verbreitung wünscht, wird es begrüßen, daß die 1981 im Barth-Verlag erschienene Veröffentlichung „Der Weg, die Wahrheit, das Leben" nun auch als Herder-TB erschienen ist (wobei der ursprüngliche Titel dem Sinn besser entspricht). Wer D. aus früheren Büchern kennt — sie sind häufig eine Sammlung seiner Vorträge — wird Vertrautes wiederfinden und schon beim Lesen merken, daß meditative Lebensgestaltung viel mit Wiederholung zu tun hat.

Neu ist diesmal die Form des Dialoges mit *A. Goettmann*, einem Priester der orthodoxen Kirche Frankreichs, der „in das kath. Glaubensbekenntnis hineingeboren", sein wahres Gesicht als Mensch und Christ suchend, durch die „meisterliche Begegnung" mit D. den „einzigen wahren Meister", Christus, gefunden hat (151 f). Mit diesem Zitat aus dem Nachwort (es wäre eher als Vorwort geeignet) klingt der wesentliche Gehalt des Zwiegesprächs an. Was Vf. von seiner eigenen Erfahrung herkommend (vgl. Kap. I) den Menschen vermitteln möchte, zeigen exemplarisch einzelne Kapitel, wie z. B. „Größe und Elend des Menschen", „Vom Tod zum Leben", „Eine neue Lebenskunst" und „Meister, wo bist du zur Herberge?". Diese Überschriften sind nicht so sehr eine systematische Darlegung des „initiatischen Weges" (34), sondern Stichworte für ein meditatives Umkreisen der Mitte, die immer auch ihren leibhaften Ausdruck findet, zunächst im Bauch-Beckenraum (japanisch „Hara") und im Voranschreiten auf dem Weg als „Herzmitte" (88 ff). Eine existentielle Praxis, die schöpferisch östliche und abendländische Meistertradition vereint, weist einen Weg, wie der Mensch aus einer einseitig rationalen Lebensbewältigung, schwankend zwischen Ich-Verhärtung und Ich-Auflösung zu seinem wesentlichen Personkern, zum Heil- und Ganzwerden, zum „Leben in Fülle" geführt werden kann (140 f); nicht zufällig nennt Vf. Johannes seinen Lieblingsevangelisten.

Was oft nur andeutungsweise gesagt wird über eine Kultur der Sinnlichkeit, die Einheit von geistlichem Leben und leibhaftem Vollzug, die Einübung der liturgischen Gebärde als Mittelpunkt priesterlicher Erziehung (116 f), und über die verhängnisvolle Verdrängung der Schattenkräfte (112 ff), ist fast als Pflichtlektüre zu bezeichnen für alle, die spirituelle, geistliche Menschen — mit oder ohne Amt — auszubilden haben.

Da der „Altmeister aus dem Schwarzwald" immer noch um seine Anerkennung im christlichen Raum zu ringen hat, ist ihm der orthodoxe Priester Goettmann ein willkommener Anlaß, die Verwurzelung seines Weges in der christlichen Tradition nachzuweisen. Es bleibt fraglich, ob nicht ein kritischer Dialogpartner, der etwas weniger Übereinstimmung und hingebungsvolle Bewunderung zeigt, diesem Anliegen mehr geholfen hätte.

Wenn der Agnostiker Malraux gesagt hat, das 21. Jh. wird ein spirituelles sein, oder es wird überhaupt nicht sein, und von K. Rahner der Ausspruch stammt, der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein, dann wird die Zeit für Dürckheims initiatischen Weg und seine „Spiritualität der Befreiung" erst noch kommen.

Asten *Helmut Jobst*

■ HALBFAS HUBERTUS, *Der Sprung in den Brunnen.* Eine Gebetsschule. (198.) Patmos, Düsseldorf 1983 (3. Aufl.). Kart. DM 18,—.

Der ungewöhnliche Religionspädagoge Halbfas legte schon vor Jahren eine Gebetsschule vor, die jenseits der Mittelmäßigkeit angesiedelt ist. Ein Zug nach innen, zum Wesentlichen ist ihr eigen, mit einer großen integrativen Kraft. Ein Lehrer/Schüler-Gespräch (darum „Gebetsschule") gibt die Linie vor; dreimal drei Themen werden angesprochen:

ICH/Der Brunnen/Das Labyrinth/Der Lebensbaum.
GOTT/Die Frage/Der Name/Das Mandala.
GEBET/Leben/Lob/Bitte.

Diese Aufstellung läßt erkennen, mit welcher Liebe dieses Gespräch um Symbole kreist und sie öffnet; Bilder und Geschichten helfen dabei. Treffend zeigt sich dabei, wie fruchtbar solche Hilfsmittel sind, wenn sie eingesetzt, erzählt, gezeigt werden, wann es die Situation oder das Gespräch erfordern.

Am Gespräch Lehrer/Schüler läßt sich eine fundamentale Wahrheit für alle Bildung ablesen: Nur wenn man die richtigen Fragen stellt, erkennt man; dem Niveau der Frage entspricht die Antwort; der Lehrer „antwortet" nicht, sondern verhilft zur wahren Frage; er leitet an zum „Sprung in den Brunnen", daß der Schüler zu sich kommt und handelt (ICH), im Ausgriff auf die große Wirklichkeit (GOTT) und in diesem Verhältnis lebt, lobt und bittet (GEBET). Das Buch erfreut sich auch einer sehr gefälligen und an-sprechenden Gestaltung (laut Impressum zeichnet dafür Thomas Brinkmann).

Linz *Otmar Stütz*

■ KASPAR PETER PAUL (Hg.), *Wie wir heute beten.* (128.) Veritas-Verlag, Linz—Wien 1985. Kart. S 128,—.

„Wenn du aber betest, so gehe in dein Kämmerlein und schließ die Tür zu und bete zu deinem Vater, der im Verborgenen ist; und dein Vater, der in das Verborgene sieht, wird dir's vergelten. Und wenn ihr betet, sollt ihr nicht viel plappern wie die Heiden; denn sie meinen, sie werden erhöret, wenn sie viel Worte machen."

So lauten die sich auf Jesus berufenden Zeilen, die zum „Vater unser" hinführen (Mt 6,5—7).

Das oben zitierte Bändchen, das einer Besprechung harrt, ist ein merkwürdiges Gebilde; auch auf merkwürdige Weise entstanden. Auf den zwei Schlußseiten „Zur Entstehung dieses Buches" wird der Anlaß genannt, dessentwegen man sich bemüßigt fühlte, bis dahin privat gebliebene Gebete zu veröffentlichen: die Diözese Linz ist 200 Jahre alt. Aus diesem Grunde also wurden die Christen aufgerufen, ihr Inneres nach außen zu kehren; sie folgten zahlreich der Aufforderung. Nach einem Punktesystem (!) wurde geschüttelt und gesiebt, wurde Intim-Religiöses ausgeschieden bzw. für wert befunden. Man sieht: naturwissenschaftliche, statistische Methoden halten Einzug in die Seele wertender Christen. Eine Diözese befriedigt und veröffentlicht sich selbst. — Es

dominieren in diesen vorwiegend peinlichen Gebilden sprachliche Floskeln, Leerläufe („Wieder ein Tag vorbei!"), nachgerade dumme Wendungen („Hallo, lieber Gott!"); es herrscht völlige Ahnungslosigkeit darüber, daß sogenannte private Gebete, wenn sie auf diese Weise das Licht der Welt erblicken, sich selbst ad absurdum führen müssen, da sie eben dieser Welt nicht standhalten können in ihrer (ohne Zweifel gut gemeinten) matrizenhaften Eindimensionalität, in ihrem eben nur privaten Charakter. Aber: das Gegenteil von „gut" ist „gut gemeint". — Hier begegnet kaum Personhaftes, wohl aber der sehr alte, leider bis heute tradierte naiv-unkritische Grundton in der vermeintlichen Rede an Gott; es geht um die Worthülse, ums Nachbeten, nicht ums Beten. Nicht genug damit: Einige Seiten zuvor schreibt der Herausgeber (der auf dem Bucheinband nicht als solcher, sondern als Verfasser figuriert) davon, daß es „in einer Zeit, die wenig Ruhe und Stille zuläßt, die allzu wortreich und geschwätzig ist", gut wäre, „die Stille und das Schweigen wieder zu lernen". Und dann wird drauflos geplappert — wie um zu beweisen, daß das nicht nur die sogenannten Heiden können! Es ist ein Jammer: Seit der Erfindung des Fernsehens gibt es zu viele Bilder; seit der Erfindung des Buchdrucks schon gibt es zu viele Bücher. Dieses ist eines von ihnen. Wer eine Ahnung davon haben will, wie heute noch — wenn überhaupt — glaub-würdig gebetet werden kann, der orientiere sich an Schriftstellern, die um Sprache ringen; denen auch bewußt ist, daß sich uns gerade bei heiklen Themen die Sprache versagt. Aus der vorliegenden Broschüre aber geht nur die Ahnungslosigkeit der unreflektierend Glaubenden gegenüber der Spannung zwischen Sprache und Religion hervor. — Nachwort von Friedrich Nietzsche: „Die Nachahmung eines nicht empfundenen Gefühls rächt sich immer."

Linz *Helmut Schink*

■ *Gottes Freunde — unsere Freunde.* (Herderbücherei 1250). (256.) Herder, Freiburg 1986. Brosch. DM 10,90.

Mit dem Sonderband „Gottes Freunde — unsere Freunde" eröffnet die Herderbücherei ein „Jahr des religiösen Taschenbuchs". Die vorliegende Publikation vereinigt Originalaufsätze bekannter Autoren (*Karl Lehmann, Walther Kampe, Johannes B. Lotz, Wladimir Lindenberg, Schalom Ben-Chorin* und *Waltraud Herbstrith* u. a.) über *ihre* Heiligen, worunter nicht nur kanonisierte Heilige zu verstehen sind. Das Ergebnis ist ein erfrischendes Büchlein, das mannigfache Aspekte des Heiligseins in den Blick bringt. Zum Abschluß wirft *W. Kampe* mit Recht die Frage auf, ob die heutige Form des Heiligsprechungsprozesses der lebendigen, vielschichtigen Wirklichkeit noch gerecht wird.

Die Überschriften der 27 Beiträge sind nicht immer glücklich gewählt. Oft sagen sie nicht aus, welche(r) Heilige(r) behandelt wird. Auch zeichnet für den Band kein Herausgeber als verantwortlich.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

VERSCHIEDENES

■ BEER RAINER u. a., *Diener in Eurer Mitte.* Festschrift für Dr. Antonius Hofmann, Bischof von Passau, zum 75. Geburtstag. (Schriften der Universität Passau, Reihe: Kath. Theologie Bd. 5.) Passavia Universitätsverlag, Passau 1984. Geb. DM 29,80.

Die Besprechung eines Sammelbandes wie des vorliegenden stößt auf große Schwierigkeiten. Schon die bloße Anführung der 24 Beiträge ginge über den zur Verfügung stehenden Raum fast hinaus und brächte zudem nicht viel. Vor allem aber liegt eine Reihe von Aufsätzen außerhalb der Kompetenz des Rezensenten. Ich möchte mich daher mit Hinweisen auf jene Abhandlungen, für die ich mich (wenigstens teilweise) zuständig halte, begnügen. Ich rechne damit, daß auch auf diese Weise erkennbar wird, wie lesenswert dieser Band ist.

A. Leidl schöpft aus seinem engeren Forschungsgebiet, wenn er „Bischof und Klerus an der Wende vom Barock zur Aufklärung" behandelt. Dabei kommt er auch ziemlich ausführlich auf oberösterreichische Priester (Engl v. Wagrain, Wittola, O. Dunkel) zu sprechen, wobei nicht immer die neueste Literatur einbezogen wird. Beachtung verdient der Hinweis, daß es damals neben Passau noch drei (wenn auch kleine) Ausbildungsstätten für Priester gab. *G. Schwaiger* schildert das „Bischofsamt in bedrängter Zeit". Die Akzente werden auf die gregorianische Reform und die Reformationszeit unter Einbeziehung Skandinaviens gelegt. Leider wird keine Zusammenfassung geboten. Der „ökumenischen Bedeutung Martin Luthers" wendet sich *P. Neuner* zu. Während er hinsichtlich der „Rechtfertigung aus dem Glauben" und der Funktion von „Glaube und Werk" weithin auf bereits erzielte Übereinstimmungen verweisen kann, ist dies bei der Frage um Kirche und Amt noch nicht der Fall. Hier eröffnet N. neue Perspektiven, die vom II. Vatikanum abgestützt sind. Die Belegnachweise wurden nicht immer erbracht. Während *K. H. Kleber* ein interessantes Porträt des Moraltheologen I. Klug entwirft, analysiert *K. Mühlek* die Hirtenbriefe Bischof A. Hofmanns; er sieht sie der Devise des Bischofs („Diener in Eurer Mitte") zugeordnet. Abschließend sei noch darauf verwiesen, was bei der Festgabe für einen Bischof eigentlich selbstverständlich ist, daß viele weitere Beiträge um die Themen Kirche und Amt kreisen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KOLLER-ANDORF IDA (Hg.), *Hebbel. Mensch und Dichter im Werk.* Mit Symposionsreferaten und Selbstzeugnissen (130.). Herausgegeben im Auftrag der Friedrich-Hebbel-Gesellschaft. (Schriftenreihe, Folge 1). Wien 1985.

Ein langer Titel für ein schmales Bändchen: Deutsche und Österreicher begeistern sich gemeinsam an einem Schriftsteller, der im „Deutschen Dichterlexikon" von Gero von Wilpert als „größter dt. Tragiker des 19. Jh." bezeichnet wird.

Den Großteil des Buches bilden Referate, die im Rahmen eines Hebbel-Symposions am 28. und 29. November 1983 im Österreich-Haus, Palais Palffy, gehalten wurden. Dazwischen eingestreut finden sich

mehrmals Kurzbeiträge, die mit „Hebbel in Selbstzeugnissen" übertitelt sind. Am Beginn Geleit- und Vorworte, am Schluß ein Blick auf die Autoren, ein weiterer auf die Wiener Friedrich-Hebbel-Gesellschaft; schließlich Berichte über Aufführungen von Hebbels Dramen.
Das Spektrum der Vorträge ist breit; es reicht von „Hebbel als Dramatiker" über die Beziehung Hebbels zur Revolution von 1848 bzw. zum Burgtheater bis zu seinem Gesellschaftsbegriff; daneben stehen Einzelanalysen über „Judith" und „Mutter und Kind". Die Arbeiten sind durchwegs von wissenschaftlichem Anspruch getragen und bemühen sich, das Visionäre an diesem Schriftsteller sowie seinen Bezug zu unserer Epoche darzutun. Dabei fehlen zunächst noch (man darf das vielleicht für spätere Publikationen der Hebbel-Gesellschaft erwarten) zwei Themen: die Tagebücher, in denen die eigentlich moderne und existentielle Seite dieses Mannes sich findet, bedürften einer genaueren Besprechung; weitgehend ungeklärt ist auch die Beziehung des mit Gedankengrübelei und Theorie schwer überfrachteten Deutschen Hebbel zu seinem Gastland Österreich, in dem er sich ja laut eigener Aussage am wohlsten fühlte. — Die vorhin erwähnte Bemühung um Hebbel ist auf mancher Seite vielleicht allzu intensiv; es wird vergessen, daß der österreichische Theaterinstinkt mit der bohrenden Spekulation, wie sie Hebbel nun einmal eigen ist und vor allem seine Dramen prägt, letztlich nicht viel anfangen kann. Grillparzer und Nestroy hatten da ganz andere Fähigkeiten für die Bühne. Aber sie waren halt keine Deutschen — und damit nicht „der größte dt. Tragiker des 19. Jh." . . .
Linz *Helmut Schink*

■ WEIS CHRISTIAN, *Zeugen Jehovas — Zeugen Gottes?* Eine Hilfe zur kritischen Auseinandersetzung mit der Lehre der Wachtturm-Gesellschaft. (112.) Otto Müller und St. Peter, Salzburg 1984. Kart. 120.—.

Für diese Auseinandesetzung mit Vertretern der Wachtturm-Gesellschaft, eines missionarisch orientierten Verlagsunternehmens, gibt es wohl eine Reihe aktueller Bücher ehemaliger Zeugen Jehovas, die einen guten Einblick in die oft recht eigenwillige Gedankenwelt dieser religiösen Sondergemeinschaft vermitteln. Meines Wissens ist jedoch schon seit mehr als 20 Jahren kein Buch mehr erschienen, das aus katholischer (und nachkonziliarer) Sicht Orientierungshilfen für ein sinnvolles Gespräch mit den Vertretern der Wachtturm-Gesellschaft anbietet. Schon aus diesem Grunde füllt das vorliegende Buch von *Christian Weis*, einem katholischen Theologen und Seelsorger, eine echte Marktlücke.
Der Autor möchte mit seinem Buch nicht so sehr eine Hilfe zur Bekehrung von Zeugen Jehovas anbieten, sondern vielmehr eine Argumentationshilfe für katholische Christen in der intellektuellen Auseinandersetzung mit den angeblich biblischen Glaubensaussagen der Zeugen Jehovas. Er greift dazu einige markante Behauptungen der Wachtturm-Gesellschaft heraus, konfrontiert sie mit den Aussagen der Bibel und weist deren Widersprüchlichkeit auf. Diese Kritik wird aus katholischer Sicht geübt, verstößt jedoch in keiner Aussage gegen den Geist der Ökumene, so daß auch andere Christen dieses Buch mit Gewinn lesen können.
Inhaltlich werden folgende Themen, die in Gesprächen mit Zeugen Jehovas immer wieder anklingen, aufgegriffen und einer eingehenderen Prüfung unterzogen: Die Bibel als Wort Gottes und das unterschiedliche Verständnis von Inspiration. Der biblische Schöpfungsglaube und die Erkenntnisse der Naturwissenschaften. Der alttestamentliche Gottesname Jahwe und die Zeugen Jehovas. Die Botschaft Jesu über Gott und die kirchliche Trinitätslehre. Die Botschaft Jesu vom Reiche Gottes und das Jahr 1914. Das Ziel des Menschen — Himmel oder Erde?
Es werden nicht „schlagkräftige" Antworten gegeben, sondern vielmehr ernüchternde Einblicke in das paradoxe Lehrsystem der Wachtturm-Gesellschaft vermittelt. Auf Schritt und Tritt wird anschaulich und einsichtig erlebbar, wie unhaltbar und unseriös so manche biblische Begründungen der Ernsten Bibelforscher (= ehemaliger Name der Zeugen Jehovas) sind.
Anhand von Gegenüberstellungen wichtiger Glaubenslehren der Kirche und Lehren der Wachtturm-Gesellschaft wird aufgezeigt, wie sich eine aufgeschlossene, zeitgemäße katholische Theologie heute selbst versteht. In leicht verständlicher, inhaltlich klarer Sprache wird versucht, eine existentielle Theologie zu vermitteln, die nicht nur den Verstand, sondern auch das Herz erreichen kann. Der Autor leistet damit gerade auch jenen einen Dienst, die — etwas enttäuscht von der nüchtern-kalten und oft unpersönlichen Atmosphäre in den Großkirchen — in Versuchung sind, ihr Heil in einer evangelikal-fundamentalistischen Verengung des Glaubens- und Lebenshorizontes zu suchen.
Gmunden *Herbert Anzengruber*

■ TORSY JAKOB, *Der große Namenstagskalender.* (416.) Herder, Freiburg 1985. Geb. DM 34,—.

In zehn Jahren zehn Auflagen! Diese Tatsache allein belegt schon, daß sich das Buch bewährt hat im Dienst in der Seelsorge. Der erste Teil führt alle im deutschen Sprachgebiet für Vornamen in Frage kommenden Heiligen oder heiligmäßigen Personen an ihrem jeweiligen Fest- oder Gedächtnistag auf, und zwar nicht nur Heilige und Selige, sondern auch viele Personen, die von der Kirche noch nicht zur Ehre der Altäre erhoben worden sind, so nicht wenige bedeutende Männer und Frauen der Kirche des 19. Jahrhunderts; ebenso finden sich unter ihnen zahlreiche Opfer des Nationalsozialismus, die durch ihr mutiges Eintreten für christliche Belange und ihr heldenmütiges Sterben als Vorbilder dienen können. Der zweite Teil enthält ein ausführliches alphabetisches Namensregister, das es ermöglicht, die Namenstage leicht und schnell zu finden und zu bestimmen.
Diese Auflage wurde neu bearbeitet, was nicht hindert, daß manche (kleine) Irrtümer von früher mitgeschleppt wurden: Der hl. Severin, der 2. Diözesanpatron von Linz, wurde immer am 8. und nicht am 28. Jänner verehrt; die bekannte Dienstmagd Notburg (Notburga) von Tirol lebte nicht im 9./10., sondern im 14. Jahrhundert. Der Umfang des Buches wurde vermehrt: statt 1495 Lebensbeschreibungen kann man nun 1560 Viten nachschlagen, im zweiten

Teil ist die Anzahl der angeführten Namen von 3500 auf 3720 gestiegen. Mit dem Blick auf die in Ordensgemeinschaften üblichen Namen und auf bedeutende Gestalten der Kirchengeschichte scheint der Wunsch nach weiteren Aufnahmen in dieses Buch berechtigt, z. B. für den Monat Mai: der hl. Antonius, Kirchenlehrer, Erzbischof von Florenz, † 1459, heiliggesprochen vom letzten deutschen Papst Hadrian VI. für den 10. Mai; der hl. Cölestin V., † 1294, für den 19. Mai.
Das Buch ist gleich wertvoll für Eltern und Paten, die Anregung und Aufschluß über den ersten Träger des Namens ihrer Kinder suchen, wie für die Priester zur Vorbereitung der Einführung in die hl. Messe.
Linz *Peter Gradauer*

■ HOFER PETER (Hg.), *Österreichischer Journalistenindex.* Das aktuelle Nachschlagewerk der Inlands- und Auslandspresse. Ausgabe I/1986. (250.) Verlag termin presse dienst, Wien 1986. S 720.—

6200 fixe und freie Journalisten arbeiten zur Zeit in den Tageszeitungen, Wochenblättern, Publikums- und Fachzeitschriften sowie dem ORF und den Nachrichtendiensten Österreichs. Laut dem Österreichischen Journalistenindex I/1986 hat sich die Zahl der Medienmitarbeiter innerhalb des vergangenen Jahres um rund 200 verringert, obwohl die Anzahl der erfaßten Redaktionen um 120 auf insgesamt 564 erhöht wurde. Der Österreichische Journalistenindex erscheint jeweils im Jänner und August in Zusammenarbeit mit dem Österreichischen Bundespressedienst.
Hier dürfte interessieren, daß von den registrierten 6200 Journalisten immerhin 237 den Sektor Kirche betreffen. Das mit verläßlichen Registern versehene Handbuch erfüllt einen wichtigen Zweck als Informationsquelle.
Linz *Die Redaktion*

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.

ADLER GERHARD, *Erinnerung an die Engel.* Wiederentdeckte Erfahrungen. (HerBü 1245). (192.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Kart. DM 8,90.

BRANTSCHEN JOHANNES B., *Warum läßt der gute Gott uns leiden?* (128.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Ppb. DM 14,80.

BROER INGO, *Die Seligpreisungen der Bergpredigt.* Studien zu ihrer Überlieferung und Interpretation. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 61). (104.) Athenäum/Hanstein, Königstein 1986. Geb. DM 38,—.

DELP ALFRED, *Geschichte als Herausforderung.* Hg. v. Roman Bleistein. (96.) Josef Knecht, Frankfurt 1986. Ppb. DM 12,80.

DELP ALFRED, *Gestalten der Welt- und Heilsgeschichte.* Hg. v. Roman Bleistein. (96.) Josef Knecht, Frankfurt 1986. Ppb. DM 12,80.

EDLINGER FRANZ, *Sakramente.* Leuchtende Zeichen einer neuen Schöpfung. (160.) Herold, Wien 1986. Brosch. S 128,—/DM 18,—.

FRIGGER MANFRED, *Zeit für mich — Zeit für Gott.* Junge Menschen beten. (120.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Ppb. DM 12,—.

HABITZ HELMI, *Jesus hat uns Kinder lieb.* Gottesdienste mit Kleinkindern. (80.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 11,80.

HASSLWANDER JOLANTHE, *Schöpferische Lebensfahrt.* (64. u. 22 Farbb.) Miriam, Jestetten 1985. Kart. DM 6,80/S 54,—.

HEIMERL HANS, *Der Zölibat.* Recht und Gerechtigkeit. (IX u. 92.) Springer, Wien 1986. Geh. S 245,—/DM 35,—.

HEINTEL ERICH, *Grundriß der Dialektik.* Band 1: Zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie. (375.) Band 2: Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik. (346.) (Grundrisse, Bd. 4 u. 5). Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Kart. Bd. 1: DM 87,— (f. Mitgl. 57,—). Bd. 2: DM 79,— (f. Mitgl. 49,—).

HEMMERLE KLAUS, *Dein Herz an Gottes Ohr.* Einübung ins Gebet. (160.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Geb. DM 19,80.

HIRSCH EMANUEL, *Die Umformung des christlichen Denkens in der Neuzeit.* Ein Lesebuch. Nachdruck der Ausgabe von 1938, mit Nachwort und bibliographischen Anhang herausgegeben von Hans Martin Müller. (VIII u. 356.) Katzmann, Tübingen und Verlag August Thuhoff, Goslar 1985. Ppb. DM 38,—.

HÖFER LISELOTTE, *Otto Karrer.* Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche. Unter Mitarbeit und mit einem Vorwort von Viktor Conzemius. (480.) Herder, Freiburg u. a. 1985. Geb. DM 48,—.

HUNGS FRANZ-JOSEF, *Die Propheten der Bibel.* Ein Arbeitsbuch für Schule, Erwachsenenbildung und Katechese. (192.) Josef Knecht, Frankfurt 1986. Ppb. DM 22,—.

HÜTTL LUDWIG, *Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum.* Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche. (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte, Bd. 6). (X, 218.) Böhlau, Köln-Wien 1985. Brosch. DM 68,—.

KAEFER HERBERT, *Mit Schülern den Glauben feiern.* Gottesdienste für die Grundschule. (160.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 19,80.

KASPER WALTER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils.* Die außerordentliche Bischofssynode '85. Die Dokumente mit einem Kommentar. (112.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 14,80.

KELLER ALBERT, *Zeit—Tod—Ewigkeit.* (160.) Tyrolia, Innsbruck 1986 (2. Aufl.). Snolin. S 140,—/ DM 19,80.

KNOBLOCH STEFAN, *Missionarische Gemeindebildung.* Zu Geschichte und Zukunft der Volksmission. (Schriften der Universität Passau, Reihe: Kath. Theologie 6). (278.) Passavia, Passau 1986. Brosch. DM 36,—.

KÖNIG DOROTHEE, *Amt und Askese.* Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit. (Regulae Benedicti Studia, Supplementa, Bd. 12). (423.) EOS, St. Ottilien 1985. Geb. DM 48,—.

KREMER JAKOB, *Lazarus.* Die Geschichte einer Auferstehung. (400/18 Abb.) KBW, Stuttgart 1985. Geb. DM 44,—.

KUŠAR STJEPAN, *Dem Göttlichen Gott entgegen denken.* Der Weg von der metaphysischen zu einer nachmetaphysischen Sicht Gottes in der Religionsphilosophie Bernhard Weltes. (Freiburger theol. Studien, Bd. 133). (419.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 58,—.

LEISER UDO/SCHWARTZ WOLFGANG, *Werkbuch zum Credo.* Für Gottesdienste und Gemeindearbeit. (150.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Kart. DM 19,80.

LENZ HERMANN/LIVERIOU KATERINA/ GRIESL GOTTFRIED, *Ich verwandle mein Leben in Sinn.* Erkennen und Bewältigen von Lebenskrisen. (180.) Herder, Wien 1985. Ppb. S 168,—/DM 24,80.

LOTSTRA HANS, *Abortion.* The Catholic Debate in America. (330.) Irvington Publishers, New York 1985. Pappb. US Dollars 39.50.

LULL RAMON, *Buch vom Heiden und den drei Weisen.* Mit Beiträgen von Ch. Lohr, A. Bonner, R. Panikkar, H. Herder. (96.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Pappb. DM 19,80.

Luther für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung Walther von Loewenich. Textauswahl Peter Manns. (HerBü 1249). (304.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Kart. DM 12,90.

MELLO ANTHONY DE, *Eine Minute Weisheit.* (120.) Herder, Freiburg 1986. Kart. S 115,—.

MIDALI MARIO, *Teologia pastorale o pratica.* Cammino storico di una riflessione fondante e scientifica. (Biblioteca de Scienze Religiose — 69). (382.) LAS, Roma 1985. Kart. L. 25.000.

MÖDL LUDWIG, *Priesterfortbildung um die Mitte des 19. Jh.* Dargestellt am Beispiel der Pastoralkonferenzen von 1854—1866 im Bistum Eichstätt. (Eichstätter Studien Bd. XXI). (328.) F. Pustet, Regensburg 1985. Kart. DM 64,—.

MOSER GEORG, *Gelebte Träume.* Worte von Helder Câmara und was sie mir bedeuten. (72.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Pappb. DM 9,80.

NÜTZEL JOHANNES M., *Da gingen ihnen die Augen auf.* Wege zu österlichem Glauben. (80.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 9,80.

OBERÖDER WOLFGANG, *Ich bin dir wieder gut.* Buß- und Beichtbüchlein für Kinder. (64.) Auer, Donauwörth 1986. Pappb. DM 14,80.

PATZEK MARTIN/PREGARDIER ELISABETH, *Vorbilder für heute. Teil 4: Lateinamerika.* (Gottesdienste 7). (160.) Bonifatius, Paderborn 1985. Pappb. DM 18,—.

RICHTER WOLFGANG, *Untersuchungen zur Valenz althebräischer Verben. 1. 'RK.* (Münchener Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 23). (180.) EOS, St. Ottilien 1985. Kart. DM 30,—.

RIVINIUS KARL J., *Errichtung des Lehrstuhls für Missionswissenschaft an der Ludwig-Maximilians-Universität München.* (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft, XXX). (66.) Neue Zeitschrift f. Missionswissenschaft, Immensee 1985. Kart. sfr 13,80.

SAENZ DE ARGANDONA PEDRO MARIA, *Antropologia de prisciliano.* (Collectanea scientifica Compostellana 2). (131.) Instituto teologico Compostelano, Santiago de Compostella 1982. Kart.

SALDANHA CHRYS, *Divine Pedagogy.* A Patristic View of Non-Christian Religions. (Biblioteca di Scienze Religiose — 57). (192.) LAS, Roma 1984. Kart. L. 20.000.

SAUER RALPH, *Kinder fragen nach dem Leid.* Hilfen für das Gespräch. (126.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 16,80.

SCHATTKOWSKY MARTINA, *Das Zisterzienserkloster Altzella 1162—1540.* (Studien zur kath. Bistums- und Klostergeschichte 27). (XXV u. 90.) St. Benno, Leipzig 1985. Kart.

SCHAUBE WERNER, *Gemeinsam am Tisch Jesu.* Erstkommunionbuch. (48, ill.) Auer, Donauwörth 1986. Pappb. DM 17,80.

SCHAUBE WERNER, *In Richtung Firmung.* Impuls-Zeitung für Jungen und Mädchen in drei Ausgaben. (je 16) Auer, Donauwörth 1986. Geh. Je Heft DM 6,60 (Staffelpreise).

SCHLUND ROBERT, *In dieser Zeit Christ sein.* Theologisch-pastorale Ortsbestimmung. (448.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 48,—.

SCHWAGER RAYMUND, *Für Gerechtigkeit und Frieden.* Der Glaube als Antwort auf die Anliegen der Gegenwart. (96.) Tyrolia, Innsbruck 1986. Milskin. DM 19,80/S 140,—.

SCHWARZ HANS, *Kurs: Gotteslehre.* Band 1: Gott oder kein Gott? Band 2: Die Suche nach einer letzten Grundlage. Band 3: Gottes Selbstoffenbarung in der jüdisch-christlichen Tradition. (118.154.99.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1984. Kart. DM 14,80 (Bd. 1 u. 2), 12,80 (Bd. 3).

SCHWARZ HANS, *Verstehen wir das Glaubensbekenntnis noch?* Der gemeinsame Glaube der Christen. Mit einem Nachwort von Heinrich Fries. (HerBü 1256). (160.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Kart. DM 8,90.

SONTAG FREDERICK, *Wie frei ist Gott?* Nachdenkliches zu menschlichen Erfahrungen. Aus dem Amerikanischen übersetzt von Jörg Salaquarda. (136.) Josef Knecht, Frankfurt 1986. Ppb. DM 16,80.

STAUDINGER HUGO/SCHLÜTTER JOHANNES, *An Wunder glauben?* Gottes Allmacht und moderne Welterfahrung. (HerBü 1258). (128.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Kart. DM 7,80.

STROLZ WALTER, *Heilswege der Weltreligionen.* Band 2: Christliche Begegnung mit Hinduismus, Buddhismus und Taoismus. (255.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Geb. 38,—.

STUPPERICH ROBERT, *Reformatorenlexikon.* (240.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984. Geb. DM 98,—.

WALSER GAUDENTIUS, *Dreimal zum Tod verurteilt.* Carl Lampert — ein Glaubenszeuge für Christus. (105.) Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1985. Kart. DM 9,90/sfr 8,80.

WEGER KARL-HEINZ, *Karl Rahner.* Eine Einführung in sein theologisches Denken. (176.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Kart. DM 19,80.

WONG JOSEPH H. P., *Logos-Symbol on the Christology of Karl Rahner.* Foreword by Karl Rahner SJ. (Biblioteca de Scienze Religiose — 61). (280.) LAS, Roma 1984. Kart. L. 25.000.

WUCHERER-HULDENFELD AUGUSTINUS KARL, *Personales Sein und Wort.* Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners. Böhlau, Wien 1985. (309.) S 420,—/DM 60,—.

HERAUSGEBER

BOGENSBERGER HUGO/KÖGERLER REINHARD, *Grammatik des Glaubens.* (Forum St. Stephan, Bd. 2). (92.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1985. Kart. S 98,—.

BUNDESMINISTERIUM FÜR WISSENSCHAFT UND FORSCHUNG/ÖSTERR. AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN. *Österreich im Europa der Aufklärung.* Kontinuität und Zäsur in Europa zur Zeit Maria Theresias und Josephs II. Internationales Symposion in Wien 20.—23. Oktober 1980. 2 Bände. (1102, 3 Abb., 13 Tab., 8 SW-Tafeln) Verlag der Österr. Akademie der Wissenschaften, Wien 1985. Brosch. S 520,—/DM 76,—.

Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Quellenband 2: *Im Bann der Natur.* Mit einem Essay von Hoimar v. Ditfurth. Erarbeitet von Hoimar v. Ditfurth und Rudolf Walter. (392.) Herder, Freiburg u. a. 1985. Geb. DM 46,50 (f. Bez. d. Gesamtwerkes), DM 54,— (f. Bez. d. Quellenbände).

ERZABTEI BEURON, *SCHOTT — Die österlichen Tage.* (192.) Herder, Freiburg 1985. Kart. Dünndruck. DM 6,—.

Evangelisches Kirchenlexikon (EKL). Internationale theologische Enzyklopädie. Hgg. v. Erwin Fahlbusch, Jan Milic Lochman, John Mbiti und Lukas Vischer. Band 1: 1. Lieferung: A und O — Bibelübersetzungen. (480 Spalten). 2. Lieferung: Bibliodrama — Ehe, Ehescheidung. (Sp. 481—960). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1985. Kart. DM 78,—.

FUHRMANN MANFRED/GRUBER JOACHIM, *Boethius.* (Wege der Forschung, Bd. CDLXXXIII). (VII u. 466.) Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1984. Ln. DM 104,— (für Mitglieder DM 68,—).

GRESCHAT MARTIN, *Gestalten der Kirchengeschichte: Die Neueste Zeit III und IV.* (Bd. 10, 1 und 2). (III: 336/21 Fotos, IV: 344/21 Fotos) W. Kohlhammer, Stuttgart 1985. je Bd. DM 98,—.

INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE DER THEOL. FAKULTÄT GRAZ und „INTERKONFESSIONELLER ARBEITSKREIS ÖKUMENE IN DER STEIERMARK", *Ökumenisches Forum.* Grazer Hefte für konkrete Ökumene Nr. 8. (388.) Eigenverlag, Graz 1985. Kart. S 100,—.

ISTITUTO DI SCIENZE RELIGIOSE IN TRENTO, *I martiri della Val di Non* e la reazione pagana alla fine del IV secolo. (233 u. 8 Abb.) Centro editoriale dehoniano, Bologna 1985. Kart. L. 24.000.

MÜLLER HANS MARTIN, *Christliche Wahrheit und neuzeitliches Denken.* Zu Emanuel Hirschs Leben und Werk. (Theol. Beiträge und Forschungen 4). (240.) Katzmann, Tübingen und August Thuhoff, Goslar 1985. Ppb. DM 48,—.

NIEGL AGNES, *Frühe Kindheit.* Fundament des menschlichen Lebens. (Forum St. Stephan, Bd. 1). (146.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1985. Kart. S 148,—.

OBERLINNER LORENZ, *Auferstehung Jesu — Auferstehung der Christen.* (QD 105). (200.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Ppb. DM 29,80.

POTOTSCHNIG FRANZ/RINNERTHALER ALFRED, *Im Dienst von Kirche und Staat.* In memoriam Carl Holböck. (Kirche und Recht 17). (XVI u. 647.) Verlag des Verbandes der wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien 1985. Ln. S 749,—/DM 107,—.

PRO ORIENTE, *Bd. 9: Im Dialog der Liebe.* Neunzehn PRO-ORIENTE-Symposien 1971 bis 1981. Hg. v. Th. Piffl-Perčevic und A. Stirnemann. (360.) Tyrolia, Innsbruck 1986. Kart. lam. S 360,—/DM 56,—.

SCHERER ALICE, *Pfingsten entgegengehen.* Geistlicher Begleiter für die 50 Tage von Ostern bis Pfingsten. (120.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 13,50.

SCHNEEMELCHER WILHELM, *Orthodoxie und Ökumene.* Gesammelte Aufsätze von Damaskinos Papandreou. (228.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Pappb. DM 49,80.

STOECKLE BERNHARD, *Wörterbuch der ökologischen Ethik.* Die Verantwortung des Christen für den Bestand der Schöpfung. (HerBü 1262). (158.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 8,90.

STROLZ MIKLE, *Franz Michel Willam.* Bio-Bibliographie. (434.) Das Werk im Eigenverlag, Bregenz 1986. Kart.

THEOLOGISCHE REALENZYKLOPÄDIE (TRE), Band XIV: *Gottesdienst—Heimat.* (804.) Walter de Gruyter, Berlin 1985. Geb. DM 320,—.

URBAN HANS JÖRG/WAGNER HARALD (im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts), *Handbuch der Ökumenik.* Band 1. (352.) Bonifatius, Paderborn 1985. Pappb. DM 48,—.

Macht und Ohnmacht auf den Philippinen

Das aktuelle Buch

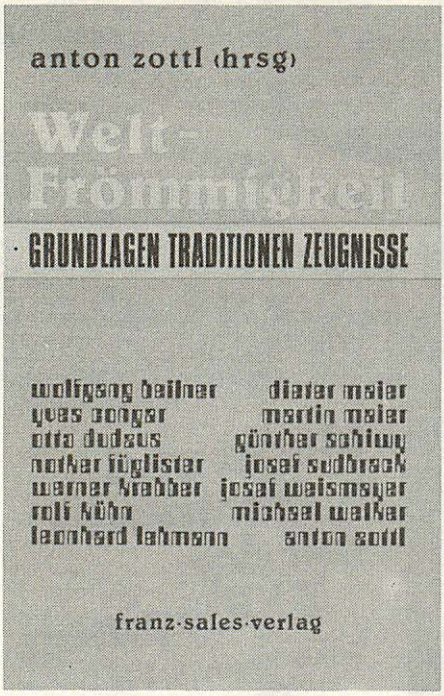


Herausgegeben von Fritz Köster und Paul M. Zulehner.
Etwa 180 Seiten, kartoniert
DM 22,80

Die ganze Welt hat gebannt das Drama auf den Philippinen verfolgt.
Selten ist die Macht der Ohnmächtigen und die Ohnmacht der Mächtigen so deutlich zutage getreten. Zum erstenmal auch ist die katholische Kirche mit ihrer Befreiungstheologie als eine Kirche der Befreiung ins volle Licht gerückt.
Was steckt konkret hinter dem philippinischen Phänomen? Die Autoren dieses Buches waren selbst auf den Philippinen und berichten von ihren Erfahrungen.

In jeder Buchhandlung

Walter-Verlag



Aktuell zur Bischofssynode 1987

Die Warnungen vor einem Auseinanderdriften von Religiosität und Engagement in der Welt werden lauter. Dennoch fliehen viele Menschen angesichts der ruinösen Gefährdung unserer Zeit in den „Glauben". Ist Christentum vielleicht doch nur eine weltlose Jenseitsreligion, die aus sich heraus keine Kraft hat zum Kampf für eine bessere, leidfreiere und menschenwürdigere Welt? 14 Autoren zeigen die theologischen Grundlagen und praktischen Wege einer „Welt-Frömmigkeit" auf: eine unverzichtbare Theologie für das Überleben der Menschheit!

Broschur, 372 Seiten,
Format 20,5 × 14 cm,
Preis DM 36,--.



Franz-Sales-Verlag
Postfach 13 61, D-8078 Eichstätt, Tel. 0 84 21 / 40 68

Für Familie, Volksschule und Kindergarten



Martin Jäggle /
Lene Mayer-Skumanz

Mit Kindern über den Glauben reden

Religiöse Erziehung
im Vorschulalter

116 Seiten, Paperback
öS 134.—/DM 18,80
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.

VERLAG HERDER WIEN • FREIBURG • BASEL

ERTRAGWÄRTS GEHEN

DIE HYPO KENNT DEN BESTEN WEG!



Die Wege zu besseren Erträgen
sind eine Spezialität der Hypo.
Ob Sparbuch, Konto, Pfand- und Kommunalbrief;
ob Baugeld oder Investitionsfinanzierung.
Die Hypo ist die Landesbank.
Mit reicher Erfahrung und wertvollen Informationen.

Kommen Sie zur Hypo. Lassen Sie sich gut beraten.
Gehen Sie ertragwärts mit Ihrer Landesbank.

HYPO BANK
Die OÖ. Landesbank

AUF ZUR HYPO!

OBERÖSTERREICHISCHE LANDES-HYPOTHEKENBANK
4010 LINZ, LANDSTRASSE 38 ✆ (0732) 27 28 51
9x in Linz • Puchenau • Ried i. I. • Wels



Gustavo Gutiérrez
Aus der eigenen Quelle trinken

Spiritualität der Befreiung
Aus dem Spanischen von Horst Goldstein
Fundamentaltheologische Studien Bd. 12*
152 S. Kst. DM 24,80

Gutiérrez zeigt den Nährboden der Theologie der Befreiung auf: die Begegnung mit Gott im Gebet, im alltäglichen Leben der Armen, in der Solidarität lateinamerikanischer Basisgemeinden mit jenen Unterdrückten, die ihren eigenen Slum als „fremdes Land" betrachten müssen.
Henri J. M. Nouwen schreibt zu diesem Buch: „Es ist ein wichtiges Buch, nicht nur, weil es eine geistreiche und einfühlsame Darlegung der lateinamerikanischen Spiritualität ist, sondern vor allem weil es ein Geschenk der Armen an uns ist, das durch Gutiérrez Dienst der Solidarität zu uns gekommen ist als Angebot zur Umkehr."

Matthias Grünewald Verlag
Mainz

Standardwerke der Theologie der Befreiung

Gustavo Gutiérrez
Die historische Macht der Armen
Aus dem Spanischen von Horst Goldstein*
204 S. Kst. DM 36,–

Das Buch ist fundiert geschrieben, die Parteinahme für die Armen geschieht nicht nach politischem Kalkül, sondern mit theologischer Begründung. In der heutigen kirchenöffentlichen Diskussion über die Theologie der Befreiung ein Buch von höchster Aktualität.

LR-Literaturreport

Gustavo Gutiérrez
Theologie der Befreiung
Mit einem Vorwort von Johann Baptist Metz*
8. Aufl. 1985.
XXII + 288 S. Kst. DM 39,–

Clodovis Boff
Theologie und Praxis
Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Theologie der Befreiung. Aus dem Spanischen von Egon Küter und Anneli Johannemann*
2. Aufl. 1984. 360 S. Kst. DM 48,–

Wer die umstrittene Theologie der Befreiung näher kennenlernen will, kann an diesem Buch nicht vorbeigehen.

Anzeiger für die Seelsorge

*In Gemeinschaft mit dem Chr. Kaiser Verlag, München

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema 4/86: Das zweite Vatikanum
Karl Heinz Neufeld, Theologie auf dem II. Vatikanum
Siegfried Hübner, Atheismus in der Sicht des II. Vatikanums
Michael Scheuermann, Seelsorge an Trauernden
Alfons Riedl, Moralkompetenz der Kirche
Franz Böckle, Moraltheologische Bewertung der Genmanipulation
Kossi K. J. Tossou, Neue Wege des afrikanischen Christentums

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): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz, Landstraße 41
Hersteller: 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

■ DAS ZWEITE VATIKANUM

Neufeld Theologie auf dem Zweiten Vatikanum

Stöger Bibelwissenschaft und Verkündigung

Hübner Atheismus in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils

Zinnhobler Ja zum Konzil

Mitterhöfer Die römischen Instruktionen zur Theologie der Befreiung

Schoonenberg Der Gott der Philosophen und der Gott der Bibel

Gatz Das Kardinalskollegium

Janda Neuer Mensch — Alte Werte

Zauner Heilende Nähe — Eine Bußpredigt

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

4. Heft 1986 134. Jg.

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1986

Redaktion: Lesermeinung 317

Schwerpunktthema: Das Zweite Vatikanum

Karl Heinz Neufeld: Theologie auf dem Zweiten Vatikanum 319
Alois Stöger: Bibelwissenschaft und Verkündigung 330
Siegfried Hübner: Atheismus in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils 338
Rudolf Zinnhobler: Ja zum Konzil — Zur außerordentlichen Bischofssynode 1985 342

Abhandlungen

Jakob Mitterhöfer: Die römischen Instruktionen zur Theologie der Befreiung 347
Piet Schoonenberg: Der Gott der Philosophen und der Gott der Bibel — Eine meta-thomistische Überlegung 358
Erwin Gatz: Das Kardinalskollegium — Überlegungen zur Geschichte des päpstlichen „Senates" 366
Josef Janda: Neuer Mensch — Alte Werte 375

Spiritueller Beitrag

Wilhelm Zauner: Heilende Nähe — Eine Bußpredigt zu Mt 18,15—20 387

Mitteilung

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen (1. Streiflichter — 2. Der Fall Zeidler — 3. Mehr Freiheit für Chinas Kirche?) 390

Literatur

Josef Janda: Jörg Splett, Liebe zum Wort 397
Besprechungen 400
Zum Schwerpunktthema (400), Heilige Schrift (400), Dogmatik (403), Ökumenik (407), Kirchengeschichte (411), Patristik (414), Liturgik (415), Spiritualität (416)
Neuerscheinungen — Eingesandte Schriften 415
Register 418
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, Hafenstraße 1—3.
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. Erwin Gatz, I-00120 Città del Vaticano, Via della Segrestia 17.
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1.
Univ.-Prof. Dr. Siegfried Hübner, DDR-5101 Walschleben, Erfurter Straße 28.
Prof. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Langothstraße 10.
o. Prof. P. Jakob Mitterhöfer, A-2340 Mödling, St. Gabriel.
Univ.-Prof. DDr. Karl Heinz Neufeld, I-00189 Roma, Piazza della Pilotta 4.
P. Dr. Piet Schoonenberg, NL-6564 CH. H. Landstichting, Nijmeegsebaan 74.
Weihbischof Dr. Alois Stöger, A-3100 St. Pölten, Domplatz 1.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juli und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche ²1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Hafenstraße 1—3. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch das Bundesministerium für Wissenschaft und Forschung in Wien und durch die Oberösterreichische Landesregierung.

Lesermeinung

Dem Heft 1/1986 dieser Zeitschrift lag ein Fragebogen bei. Wir wollten erfahren, ob Inhalt und Gestaltung die Zustimmung unserer Leser finden. Auch wollten wir die Leserwünsche kennenlernen, um sie nach Möglichkeit zu berücksichtigen. Wir danken allen, die sich der Mühe unterzogen haben, den Fragebogen auszufüllen.

Die Antworten fielen erfreulich positiv aus. Die Bemühungen der letzten Jahre um eine Verbesserung des Erscheinungsbildes und um Aktualisierung der Themen fanden eine breite Anerkennung. Der redaktionelle Weg wurde grundsätzlich bestätigt, auch wenn noch einzelne Wünsche offen bleiben.

Rückantworten kamen aus aller Welt, auch aus dem Osten Europas und aus Übersee, manchmal mit beigehefteten Dankschreiben. Mehr als die Hälfte der Rückäußerungen stammt von Priestern. Die drei Altersklassen über 30 Jahre (30—49, 50—69, 70 und darüber) sind zu gleichen Teilen vertreten. Leider hat kein einziger Student geantwortet.

Die *Linie* der Zeitschrift wurde vorwiegend positiv gewürdigt. Fast eindeutig beurteilen unsere Leser die Beiträge der Quartalschrift als ausgewogen, und noch geschlossener ist das Feld für die Beibehaltung der Schwerpunktthemen. Der Wunsch nach noch einfacherer Darstellung und nach möglichster Vermeidung von Fremdwörtern wurde wiederholt geäußert.

Unser *Rezensionsteil* erfuhr eine „gute", „sehr gute", ja „ausgezeichnete" Bewertung. Der Informationswert wurde betont; mehrmals fiel die Bezeichnung „nützlich". In Anmerkungen wurde gesagt, daß einzelne Besprechungen „zu referierend, zu wenig kritisch" seien und daß das „aktuelle theologische Buch" bei Erscheinen des Heftes oft nicht mehr aktuell sei; auch Hinweise für die Gestaltung der bibliographischen Angaben wurden gegeben.

Zur Behandlung von *Themen* wurden viele, wenn auch manchmal widersprüchliche Anregungen gemacht. Während die einen Fragen der Moraltheologie, des Kirchenrechtes, der Kirchengeschichte, der Dogmatik, der Spiritualität, der Liturgie, ja sogar der Bibelwissenschaft seltener erörtert haben möchten, nennen andere gerade diese Themenkreise als besonders wichtig, weshalb sie öfter als bisher aufgegriffen werden sollten. Insgesamt wurde jedoch der Wunsch nach häufigerer Behandlung von Bibelthemen und Moralfragen besonders oft ausgesprochen. Die Wunschliste weist ein breites Spektrum verschiedenster Bereiche auf. Hervorzuheben ist der Wunsch nach Zeitnähe in den Themen, nach „theologischer Deutung der Gegenwart", sowie nach vielem, was mit praktischer Seelsorge zu tun hat (Predigt, pastorale Strategie, kategorielle Seelsorge, Jugend, Frauen, Laien, Sexualität, Umwelt, Katechese . . .). Die weitere Beschäftigung mit der „Theologie der Befreiung", mit Fragen

der Ökumene und mit gegenwärtigen theologischen Lehren und Ansichten wurde empfohlen.
Bei den *persönlichen Bemerkungen* spannte sich der Bogen der Meinungen von „sehr aktuell" und „vorbildlich" bis zum „gesunden Maß für Selbstkritik"; aber auch Hinweise auf „wenig aktuell" fanden sich. Interessant fand ein evangelischer Leser die „theoretische Bewältigung theologischer Probleme". Die Beiträge böten oft „gute Resümees über den aktuellen Stand der einzelnen theologischen Sachbereiche". Die Zeitschrift habe in den letzten Jahren „sehr gewonnen"; sie habe einige „all die Jahre" gut begleitet.
Die Anerkennung der Leser verpflichtet die Redaktion zu weiterem Bemühen um die Erstellung einer hilfreichen theologischen Zeitschrift. Wir möchten jede Antwort ernst nehmen, doch sind uns auch Grenzen gesetzt. Nicht für jedes Thema läßt sich ein geeigneter Autor finden, nicht jeder Autor ist in der Lage, jedem Wunsch der Redaktion und der Leser Rechnung zu tragen. Eine Zeitschrift, die nur einmal im Quartal erscheint und auf lange Hand vorbereitet werden muß, die außerdem von einem ehrenamtlichen Redaktionsteam betreut wird, das die ganze Arbeit „neben dem Beruf" leisten muß, kann nicht jedem theologischen Trend Rechnung tragen. Auch wird es sich nicht vermeiden lassen, daß dem einen etwas als zu „progressiv", dem andren aber als zu „wenig mutig" erscheint. Das Bemühen um Ausgewogenheit ist aber u. E. eine wesentliche Voraussetzung, damit die Vermittlerrolle für theologische Erkenntnisse und Ergebnisse erfüllt werden kann und damit eine geeignete Atmosphäre für den Dialog entsteht. Wir werden uns anstrengen, daß wir weiterhin eine „gewinnende", fundierte theologische Information bieten können.
Je größer die Verbreitung der Zeitschrift ist, um so besser ist es um ihre materielle Grundlage bestellt. Auch sie ist eine wesentliche Voraussetzung für eine gute Gestaltung. In diesem Sinne bitten wir unsere Leser um die weitere Treue, aber auch um ein gelegentliches werbendes Wort.

Die Redaktion

KARL H. NEUFELD

Theologie auf dem Zweiten Vatikanum

Im Heft 2 dieses Jahrgangs (S. 149—159) hat der Autor, Professor für Systematische Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, am konkreten Beispiel Henri de Lubacs aufgezeigt, welche Funktion der Theologie bei der Wahrheitsfindung auf einem Konzil zukommt. In dieser Studie wird ganz allgemein das Zusammenwirken zwischen dem ordentlichen Lehramt in der Kirche und dem verborgenen Dienst der Theologen beim Zweiten Vatikanum behandelt. Darüber hinaus erleben wir in dem Aufsatz ein Stück neuester Kirchengeschichte, einen Prozeß, durch den die Kirchenversammlung allmählich ihr Selbstverständnis fand. (Redaktion)

Die Berichterstattung über das II. Vatikanische Konzil nennt immer wieder die Namen von Theologen, die für Entwürfe im ganzen oder in Einzelheiten, die für den Gang der Verhandlungen und Debatten und die auch für wichtige Ergebnisse der Kirchenversammlung entscheidend gewesen sein sollen. Was genauer daran ist, läßt sich jedoch meist gar nicht so leicht belegen. Die Arbeit der Theologen für das Konzil tritt nämlich offiziell ganz hinter den Beiträgen der Bischöfe, der eigentlichen Konzilsväter, zurück; diese bestimmten als Sprecher und in den Abstimmungen das Konzilsgeschehen.
Gerade darum aber liegt sehr viel daran, die Zusammenarbeit zwischen Konzilsvätern und Theologen etwas genauer kennenzulernen, die sich nicht einfach aus der amtlichen Dokumentation der Kirchenversammlung entnehmen läßt und den dort verzeichneten Beiträgen gewöhnlich vorausliegt. In diesem Vorfeld konkretisierte sich in der Regel die noch weithin ungeklärte Beziehung von Lehramt und Theologie in einem wesentlich verborgenen Dienst[1], den trotz mancher aufsehenerregender Zeitungsmeldung Theologen den Bischöfen des Konzils leisteten. Natürlich fragte man schon während der Sitzungsperioden auch immer wieder danach, welcher Theologe und welche Theologengruppe hinter diesem oder jenem Vorschlag, hinter dieser oder jener Formulierung stehen könnten. Vermutungen wurden geäußert und verstummten auch nicht nach dem Ende des II. Vatikanums. Doch wichtiger als Einzelzuschreibungen dürfte auch heute ein grundsätzlicher Überblick sein, wer denn überhaupt die Theologen des Konzils waren, mit welchen Erwartungen man sie zu dieser Aufgabe heranzog, wie sie ihre Arbeit konkret tun konnten und wie diese sich eventuell auf die Konzilsergebnisse auswirkte. Eine allgemeine Skizze des Einsatzes der Konzilstheologen mag wenigstens einen Eindruck vermitteln, wenn schon diese und ähnliche Fragen sich in einem kurzen Aufsatz nicht in aller Breite abhandeln und beantworten lassen.
Der Kreis der „Periti"[2], wie die theologischen Fachleute neben anderen für das II. Vatikanum genannt wurden, war ursprünglich weder seiner Zusammensetzung noch seiner Aufgabe nach sehr klar bestimmt. So verwundert es kaum, daß er bis heute keine informative und begründete Darstellung fand. An Material dazu fehlt es nicht, doch ist es sehr verstreut und in seinem Wert unterschiedlich zu beurteilen. Die „Periti" sollten Helfer sein, deren Kompetenz zur Sache gefragt war. Sie selbst verstanden ihre Berufung

[1] Vgl. Mitteilung an das Konzil vom 13. November 1965, in: Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II, Bd. IV, Teil VI, Typ. Polygl. Vaticanis 1978, 413. Diese offizielle Aktenausgabe wird künftig unter der Abkürzung ASCO Vat II zitiert; sie erschien seit 1970. Zur Verborgenheit der Arbeit der Konzilstheologen vgl. auch *G. Caprile*, Aspetti positivi della terza sessione del Concilio, in: CivCatt 116/I (1965) 317—341. Zum Thema selbst scheint bisher keine Untersuchung vorzuliegen; einschlägiges Material ist nur schwierig zu sammeln und zu sichten.

[2] Zum Ausdruck und zur Aufgabe vgl. Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi, Typ. Polygl. Vaticanis ^{2}1963, 22.

und auch ihre Arbeit so, die sich gerade aus diesem Grund oft sehr eigenständig entwickelte, so daß der Beitrag vieler auf dem Konzil eine eigene Geschichte wurde. Konkrete Beispiele einzelner müssen deswegen das allgemeine Bild ergänzen und konkretisieren.[3] Der lateinische Name ist übrigens so weit gefaßt, daß er alle möglichen Spezialisten, so auch Fachleute für die Organisation und den technischen Bereich, bezeichnen kann. Aber mit ihm wurden eben auch die Theologen benannt, um deren Beitrag es hier geht.

In der Öffentlichkeit befaßte man sich erst während der dritten Sitzungsperiode des Konzils im Jahre 1964 intensiver mit dem Kreis der theologischen Helfer. Papst Paul VI. gab dazu in seinem apostolischen Schreiben „Spiritus Paracliti"[4] einen gewissen Anstoß, indem er sich gegen Ende dieses Textes direkt an die „Periti" des Konzils wandte. Sie seien durch Leben und Weisheit bewährte Männer, sagt der Papst. Von ihnen erwarte er, daß sie sich, ihrer Pflicht bewußt, treu ihrer Aufgabe widmeten. Sie sollten das Konzil fördern, ein Geschehen, das weit über persönliche Interessen hinausliege. In Lebensweise, Wort und Schrift sollten sie darum mit den für das Konzil Verantwortlichen zusammenarbeiten, damit es — soweit das an ihnen liege — sein gutes Ende finde.

Danach veröffentlichte der „Osservatore Romano"[5] sogar einen eigenen Beitrag über die unauffällige und wirksame Unterstützung, die von den Konzilstheologen für die Kirchenversammlung erbracht wird. Und G. Caprile, einer der wichtigsten Chronisten des Konzils, sagt im Rückblick auf die dritte Sitzungsperiode:

„Periti" gibt es „dieses Jahr 434, auch wenn nicht alle immer in der Konzilsaula anwesend sind. Unter ihnen fallen hervorragende Namen auf, Männer, die durch ihre Lehre und Tätigkeit, durch ihre Erfahrung in Einsatz und Leitung bekannt sind. Sie trugen beständig, wirksam, desinteressiert und ohne Aufsehen zum Fortgang des Konzils bei. Auf ihren Schultern lastete zum großen Teil die ermüdende Arbeit bei der Abfassung, der Revision, Korrektur und Neufassung der Texte. Umso mehr haben sie es verdient, daß man sich an sie erinnert, als ihr tagtäglicher Einsatz bislang noch nicht viel Anerkennung von außen erfuhr; ja, manchmal wurden gerade sie als Gruppe mit ziemlich globaler Kritik angegriffen, mit Mißtrauen betrachtet, undurchsichtiger Machenschaften verdächtigt und für die einzigen oder doch hauptsächlichsten Verantwortlichen für Verzögerungen, für bestimmte Stellungnahmen und Tendenzen gehalten. Demgegenüber möchten wir in ihnen das Beispiel unermüdlicher Arbeit und echter Hingabe an die Kirche sehen, das Beispiel vom Mut im Erschließen neuer Wege, um das Evangelium in der Welt zu verbreiten. Mit einem Wort: die unerschrockenen Pioniere des Konzils."[6]

Prägnant faßt dieses Urteil über die „Periti" zusammen, was bis zu dieser Zeit durch die Arbeit des Konzils selbst schon klargeworden war. Am Anfang hatte kaum etwas darauf hingewiesen, daß die als Helfer zugezogenen Theologen eine solche Rolle spielen könnten. Ihr Beitrag war anders gedacht.

1. Berufung zum Theologen des Konzils

Wie wurde einer überhaupt Theologe des Konzils? Im Sommer 1962 ließ Papst Johannes XXIII. mit dem Motu proprio „Appropinquante Concilio" eine Geschäftsordnung für die bevorstehende Kirchenversammlung veröffentlichen.[7] Ein Jahr später bestätigte

---

[3] Vgl. Theologen und Konzil. Karl Rahners Beitrag zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: StdZ 202 (1984) 156—166 und: Henri de Lubac S. J. als Konzilstheologe, in dieser Zeitschrift 134 (1986) 149—159 — beide vom Vf. dieses Beitrags. Vgl. auch Karl Rahners Briefe aus der Konzilszeit, hg. v. *H. Vorgrimler*, in: Orientierung 48 (1984) 141 ff, 154 ff, 174 ff, 187 ff.

[4] AAS 56 (1964) 353—356.

[5] Vgl. *G. De Rosa*, I periti conciliari: umile e feconda collaborazione, in: Oss Rom 104 (1964) 21./22. XII., S. 18.

[6] *G. Caprile*, in: CivCatt 116/I (1965) 322.

[7] Vgl. Anm. 2, ebd. 7—11.

Papst Paul VI. diesen „Ordo Concilii Oecumenici Vaticani II celebrandi" unter Einfügung einiger Ergänzungen. Welche Bedeutung eine solche Geschäftsordnung hatte, dürfte damals kaum jemand so klar gesehen haben wie der Kirchenhistoriker H. Jedin.[8] In seinem „Lebensbericht"[9] findet man den Hinweis, daß „eine Unterkommission unter dem Vorsitz des Kardinals Roberti, dem als Sekretär der Dogmatikprofessor am Seminar von Viterbo, Vincenzo Carbone, zur Seite stand"[10], den am 6. August 1962 veröffentlichten Text erarbeitet hat. Der „Osservatore Romano" druckte einen Monat später die wichtigsten Punkte in einer Zusammenfassung ab.

Im ersten Teil dieser Geschäftsordnung finden sich Bestimmungen über die Teilnehmer am Konzil, darunter auch solche, welche die „Periti" betreffen. Von ihnen sagt der erste Artikel im § 3: „eisdem Patribus operam praestant theologi, canonistae, aliique experti".[11] Die Gruppe der Fachleute sollte also durchaus nicht nur Theologen umfassen, sondern vielmehr Spezialisten jeder Art, auch wenn Theologen und Kirchenrechtler eigens genannt sind. Das fünfte Kapitel der Geschäftsordnung spricht dann eingehender auch „De theologis canonistis aliisque expertis nec non de auditoribus" in den Artikeln 9, 10 und 11. Der erste dieser Artikel handelt von den „Periti conciliares", der zweite von den „Periti privati" und der dritte von den „Auditores".[12] Die letzteren waren die Laienbeobachter und sollen hier ebenso außer Betracht bleiben wie die „Periti privati", die persönlichen Berater der Bischöfe. Jeder Konzilsvater hatte nämlich das Recht, einen oder mehrere Berater seiner Wahl zu haben. Ihr Kreis läßt sich kaum näher erfassen, weil den Bischöfen hier völlige Freiheit gelassen war. Es war ein persönlich privates Verhältnis der Zusammenarbeit, das zwar in den meisten, aber nicht in allen Fällen theologisch sein mußte. Der Begriff „Periti" ist darum noch in seiner weiteren Bedeutung zu nehmen; er dient als Sammelbezeichnung für Theologen, Kirchenrechtler und andere Experten, bleibt also in seinem Inhalt ziemlich unbestimmt. Gegenüber solchen privaten Beratern ist der „Peritus conciliaris" weit klarer definiert. Er ist offiziell vom Papst berufen; er hat das Recht, den Verhandlungen in der Konzilsaula beizuwohnen, auch wenn er dort gewöhnlich nicht das Wort ergreifen kann. Nach Gutdünken der Kommissionspräsidenten kann er zur Mitarbeit in den Konzilskommissionen herangezogen werden. Als Ausnahme ist in diesem Fall ausdrücklich die Möglichkeit erwähnt, in solchen Kommissionen dürften auch Laienexperten mitwirken. Die Bemerkung belegt, daß Konzilsperiti für gewöhnlich Priester waren.

In den Kommissionen ist nach den erwähnten Bestimmungen das eigentliche Arbeitsfeld der offiziellen Theologen des Konzils zu sehen. Diese Bemühungen lassen sich bis zu einem gewissen Grad auch erfassen und belegen. Darum gilt ihnen und den „Periti conciliares" hier die eigentliche Aufmerksamkeit, mag auch ein großer Teil dieser vom Papst ernannten Berater aus dem Kreis der „Periti privati" von Bischöfen gekommen sein. Die päpstliche Ernennung setzte natürlich voraus, daß der Theologe in Rom bekannt war und daß er als bewährt galt. Nur ist dieser erste Schritt auf dem Weg zum Konzilstheologen so stark in die jeweils persönliche Geschichte des einzelnen eingebunden, daß sich hier kaum eine allgemeine Regel erkennen läßt. Und zur Mitarbeit in einer

---

[8] *H. Jedin*, Kirche des Glaubens — Kirche der Geschichte, Freiburg/Br. 1966, 577—588 (Die Geschäftsordnungen der beiden letzten ökumenischen Konzilien in ekklesiologischer Sicht), vgl. ebd. 582 Anm. 17: Der Begriff „Konzilstheologe" wurde erst durch die am 20. Juli 1962 publizierte Geschäftsordnung für die Theologenkongregation näher umschrieben.

[9] Mainz 1984 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte Reihe A: Quellen. Band 35).

[10] Ebd. 203; zur Diskussion vgl. ebd. 205 f.

[11] Ordo Concilii . . . a. a. O. 17.

[12] Ebd. 22 f.

Kommission war normalerweise die Ernennung zum „Peritus conciliaris" Voraussetzung. Wie sich der Einsatz dann konkret entwickelte, das hing ganz vom Auftrag und vom Urteil des jeweiligen Kommissionspräsidenten ab. Dabei sollte er jedoch auch seine Vertreter um ihre Meinung fragen. Die „Periti conciliares" konnten zu jeder Kommission herangezogen werden, und ihre Arbeit bestand dort „in schematibus expendendis et emendandis atque in conficiendis relationibus".[13]
Demnach wurde von ihnen die eigentliche Erarbeitung der Vorschläge und Entwürfe, aber auch der Korrekturen, Ergänzungen und Neufassungen erwartet, die in der Konzilsaula vorgelegt wurden. Man darf deshalb ohne Übertreibung behaupten, daß hinter den meisten Äußerungen der Bischöfe in St. Peter, vor allem aber hinter allen offiziellen Vorlagen, der Einsatz und die Mühe von Theologen steckt. Da ist es nur verständlich, daß diese Theologen, wie die übrigen Mitglieder des Konzils, dem Gebot der Geheimhaltung (GO II art 27 § 1) unterlagen. Die Mitarbeit in den Kommissionen wurde in der Geschäftsordnung aber nur durch ein paar allgemeine Regeln etwas näher bestimmt (GO III art 65 § 2 und 3).
Auch diese eher dürftigen Hinweise der Geschäftsordnung lassen erkennen, welche Idee des theologischen Experten zu Beginn des Konzils maßgebend war, welche Vorstellung über seinen Anteil an der gemeinsamen Mühe vorherrschte. Die Präsidenten der Konzilskommissionen sollten ja Kardinäle sein. Sie sollten ihre Arbeitsgruppen ganz offensichtlich nach dem Modell der Kongregationen der römischen Kurie leiten. Entsprechend dachte man sich den offiziellen Konzilstheologen ganz und gar in der Rolle von Konsultoren solcher Kongregationen.
Diese Vorstellung, so verständlich sie sein mag, verrät zugleich die Idee, die man sich vom Konzil selbst machte, das eben in einer analogen Rolle zu jener der römischen Verwaltungsbehörden konzipiert war. Natürlich war damit auch ein Bild seines Verlaufs, seiner Arbeiten und seines Ergebnisses vorgezeichnet. Es sollte um eine bestätigende Ausdeutung und Bekräftigung dessen gehen, was als Lehre der Kirche schon formuliert war. Allenfalls erwartete man sich noch den einen oder anderen praktischen Impuls, wie diese Lehre wirksamer verkündet werden könnte. Aber eine darüber hinausgehende eigenständige Aufgabe, eine wirkliche Entscheidung und eine echte, lastende Eigenverantwortung der Kirchenversammlung angesichts einer in vielem neuen Situation hatte in diesem Entwurf keinen Platz.
Heute liegt auf der Hand, daß diese Beschreibung des Konzils seinen Sinn viel zu eng und deswegen falsch bestimmte; die eigentümliche Wirklichkeit und Möglichkeit eines Konzils war verkannt. Deshalb mußte schon hier die Auseinandersetzung beginnen, in der die Kirchenversammlung erstaunlich rasch zu einem Bewußtsein von der unverwechselbaren Rolle eines Konzils im Leben der Kirche gelangte. Es wuchs ein Selbstverständnis, das nichts mehr mit der vorgegebenen Skizze zu tun hatte; es erfaßte die Bischöfe, die sich wirklich als Konzilsväter zu verstehen begannen, es führte auch zu einem Selbstverständnis der Theologen des Konzils, das sich deutlich von jener Rolle unterschied, die ihnen in der Geschäftsordnung zugedacht war. Erst dieses sich nach und nach klärende Bewußtsein entsprach der gestellten Aufgabe, die Papst Johannes XXIII. als „aggiornamento" bezeichnet hatte. Diese Perspektive enthält — genau betrachtet — schon alles, was später, wenn zum großen Teil auch sehr mühsam, Gestalt annahm.
Das Selbstbewußtsein des II. Vatikanum entfaltete sich also im Gegensatz zu vorgegebenen Leitbildern, wurde aber gerade durch diese Kritik dem Wesen eines Konzils weit

[13] Ebd. 22 (§ 3).

nen Leitbildern, wurde aber gerade durch diese Kritik dem Wesen eines Konzils weit eher gerecht als jene Ideen, die Lebens- und Arbeitsstil der römischen Kurie auf die Kirchenversammlung ausdehnen wollten. Nach einer weiteren Bemerkung Jedins, der sich auf seine historischen Studien zum Konzil von Trient stützte, spiegelt die Geschäftsordnung eines Konzils „die jeweiligen Strukturverhältnisse der Kirche wider".[14] Er fügt noch die Beobachtung eines italienischen Freundes hinzu, das gegenwärtige Konzil sei nicht, „wie die beiden jüngsten Allgemeinen Konzilien bi-polar (Papst — Konzil), sondern triangular strukturiert . . .: Papst — Kurie — Konzil. Diese Auffassung konnte sich auf gewisse vertrauliche Äußerungen des Papstes Johannes stützen. Er teilte keineswegs die kurialistische Sicht".[15]

Es gab also im Vatikan selbst mindestens zwei Konzeptionen des Konzils. Daß die Idee der Geschäftsordnung mindestens für die Aufgabe des Konzilstheologen unzureichend war, stellte sich rasch heraus, als das Konzil begonnen hatte. Denn man legte diesen Theologen Fragen vor, die nicht einfach im Rückgriff auf früher schon klar Gesagtes beantwortet werden konnten. Verlangt war eingehendes Studium, ein wacher Sinn für die geistige Situation der Zeit und für neue Möglichkeiten der Kirche in dieser Welt, Mut und Spürsinn in der Entwicklung von Perspektiven, in der Erarbeitung verständlicher Formulierungen, Unterscheidungskraft und auch Widerstand gegen bequeme und verführerische Strömungen. Kurzum: gefordert war jener Pioniergeist, von dem G. Caprile spricht. So ist auch der ganz andere Charakter dieser Aufgabe im Vergleich zu verwaltender Anwendung geklärter Prinzipien in der Abwehr gewöhnlicher oder regelmäßig wiederkehrender Gefahren ins Licht gerückt. Die vom Papst gewollte Öffnung der Kirche verlangte zunächst ein Hinhören auf die Lage, auf die Schwierigkeiten, die Nöte, die Bedingungen der Welt von heute; später sprach man dafür plakativ und nicht immer ohne Mißverständnisse vom Aufmerken auf „die Zeichen der Zeit". Die Kirche lebt nun einmal in der gegebenen Wirklichkeit und hat an ihr ihre Aufgabe; denn in diesem Rahmen hat sie ihre Botschaft verständlich zu verkündigen und glaubwürdig zu leben. Aber damit war zugleich und in erster Linie eine Selbstbesinnung der Kirche selbst angezielt. Sie sollte sich ihres Auftrages neu und lebendig bewußt werden, tiefer, lebendiger und werbender, als es der gewohnte Gang der Dinge gestattete. Und das sollte sich in einem Zeugnis niederschlagen, das über den Tag und den Augenblick hinaus der Kirche Weisung für ihre künftigen Schritte geben konnte. Mit Worten allein war das nicht zu erreichen; auch Gesten waren nötig, die Mut machten und weiter interpretierten, was allein in Erklärungen nicht zureichend auszudrücken ist. Theologen aber vermochten dazu ihren Beitrag nicht zu leisten, ohne zugleich einsichtiger als bisher auch das Miteinander von Lehramt und Theologie bei der Klärung christlicher Wahrheit herauszustellen. Es ging also nicht ohne Konturierung des eigenen theologischen Selbstverständnisses innerhalb der Kirche ab, wie es dem tatsächlichen Einsatz und der erbrachten Leistung entsprach. Offensichtlich gefiel das nicht jedem, doch dürfte der geäußerte Verdacht, man habe es hier einzig mit Stolz und Geltungssucht der Theologen zu tun, das Problem selbst verkennen. In der Regel vollzog sich die Schärfung des Bewußtseins für die eigene Rolle auch mehr nebenher und nach und nach. Dieser Prozeß setzte indes schon mit den erwähnten Bestimmungen der Geschäftsordnung[16] und den ersten Ernennungen von Experten des Konzils durch den Hl. Stuhl ein.

---

[14] *H. Jedin*, Lebensbericht, Mainz 1984, 209.
[15] Ebd.
[16] Vgl. Ordo Concilii . . . a. a. O.

Am 28. September 1962 meldete der „Osservatore Romano" die Berufung von (bis dahin) 201 Konzilsperiti. Bis April 1963 stieg ihre Zahl auf 348. Nach dem Abschluß des II. Vatikanum wurden alle Namen der offiziell ernannten Fachleute am Ende der Aktenausgabe der Kirchenversammlung in einer Liste erfaßt.[17] Sie ist neben der Eidesformel für solche Mitarbeiter[18] der einzige direkte Hinweis in den amtlichen Unterlagen für die im Hintergrund geleistete Arbeit. Die vollständige Liste nennt 480 Namen. Jedesmal ist hinzugefügt, für welche Konzilsperiode der einzelne zur Verfügung stand. Am ganzen Konzil nahmen nach dieser Liste 281, an drei Sitzungsperioden 95, an zwei 63 und an einer noch 41 dieser Fachleute teil. Diese Unterschiede erklären sich aus verschiedenen Gründen. Viele wurden erst im Laufe der schon begonnenen Arbeiten für ganz bestimmte Fragen berufen und schieden nach Abschluß des sie betreffenden Themas wieder aus. Einige wurden in der Zwischenzeit Bischöfe und nahmen fortan als vollberechtigte Mitglieder am II. Vatikanum teil. Einige verstarben.
Schon ein flüchtiger Blick auf die Liste zeigt, daß hier Experten unterschiedlichster Kompetenz zusammengerufen wurden. Es handelt sich beileibe nicht nur um Theologen. Zwar sind die Fachgebiete nicht genannt, aber an den bekannteren Namen läßt sich schon ablesen, wozu dieser oder jener zum Konzilsexperten berufen wurde. Kein Wunder auch, daß sich unter dieser großen Zahl eine erkleckliche Gruppe von nur wenig oder kaum bekannten Namen findet. Nicht nur Koryphäen wurden berufen. Mancher besaß regionales Ansehen, ohne weiteres öffentliches Interesse geweckt zu haben, nicht einmal auf dem Konzil oder später. Diese Unterschiede der Liste zwingen auch zu einer unterschiedlichen Einschätzung der Beiträge, die der einzelne Peritus zum Konzil beisteuerte. Das ist auch nicht anders zu erwarten, wo so viele zusammenwirken müssen. Schließlich war die Gruppe der Experten durchaus nicht einheitlich ausgerichtet; es finden sich Tendenzen jeder Art vertreten. Ob zu ihrer Unterscheidung die mißliche und fragwürdige, aber verbreitete Einteilung in „Konservative" und „Progressive" reicht, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls war es keine geschlossene Gruppe, sondern den einzelnen schwebten meist eigene, bisweilen auch gegensätzliche und den anderen gegenüber sogar widersprüchliche Ziele für den Einsatz im Dienst des Konzils vor. So wurden denn bald nicht nur Aufbrüche des II. Vatikanum, sondern auch Verzögerungen und Widerstände mit bestimmten Namen von Theologen in Verbindung gebracht; ob immer zu Recht, das ist eine andere Frage. Zuschreibungen dieser Art zeigen aber, daß die Arbeit der Fachleute bedeutsam gewesen sein muß.

2. Arbeit der Konzilstheologen

Die Geschäftsordnung des II. Vatikanum und die Liste der offiziellen Konzilsexperten sagen nicht nur etwas über die Idee der Kirchenversammlung und über die Arbeit der Periti aus. Es finden sich überdies ein paar Bestimmungen über den Einsatz dieser Spezialisten. Die Theologen vor allem sollten bei der Ausarbeitung der zu beratenden Vorlagen, bei ihrer Verbesserung und bei der Vorbereitung ihrer Vorlage vor den Bischöfen mittun. Schon die Kommissionen, die das II. Vatikanum als solches vorbereiteten, hatten diese Aufgabe gehabt. Papst Johannes XXIII. berief für sie schon seit Juli 1960 auch theologische Konsultoren. In enger Anlehnung an entsprechende Kongregationen der Kurie hatten diese Arbeitsgruppen im voraus Papiere erstellt, die das Konzil als Grundlage seiner Beratungen übernehmen und verabschieden sollte. Daß die Bischöfe der Kir-

[17] ASCO Vat II (1980) Indices 937—949.
[18] ASCO Vat II (1970), Bd. I, Teil I, 103.

chenversammlung diese Texte verwerfen und an ihrer Stelle andere Vorschläge einbringen könnten, daran hat vorher wohl niemand gedacht.
Genau dies aber war dann der Fall, als sich schon zu Beginn des Konzils selbst über die offiziell vorbereiteten Vorlagen jene Spannungen ergaben, die in der Presse damals eine so große Rolle spielten. Viele Väter hatten den Eindruck, sich einseitig vorbereiteten Papieren gegenüberzusehen, die keinen Raum ließen für eine echte Berücksichtigung der Probleme in der heutigen Welt. Gegen eine Festlegung der Verhandlungen des Konzils von vornherein setzten sich einige bekanntere Bischöfe darum energisch zur Wehr. Das Selbstbewußtsein der als Konzil versammelten Bischöfe war wachgeworden, d. h. sie erkannten immer deutlicher ihre eigene Verantwortung, die ihnen niemand abnehmen kann.
Bei der Suche nach Gründen für die mißliche Lage stieß bald auch die Auswahl der Konsultoren auf Kritik, die für die Arbeit in den Vorbereitungskommissionen tatsächlich herangezogen worden waren. Am 17. November 1962 formulierte Kardinal Döpfner in der 21. Generalkongregation diese Einwände nachdrücklich, als er wünschte, „daß von den durch den Papst ernannten Periti auch jene herangezogen würden, die in den verschiedenen Problemen in besonderer Weise kompetent seien, über die es zu Schwierigkeiten gekommen sei".[19] Dieser Bemerkung zufolge waren durchaus nicht alle bis dahin offiziell berufenen Theologen von den Kommissionspräsidenten auch wirklich zur Mitarbeit eingeladen worden. Vielmehr hatten sie eine Auswahl getroffen, bei der eine Reihe weltweit bekannter Fachleute von der Behandlung entsprechender Fragen gerade ausgeschlossen blieben.
Die Angegriffenen bestritten diesen Sachverhalt auch nicht, wandten sich indes gegen den Vorwurf, sie hätten die Arbeitsgruppen überhaupt einseitig zusammengestellt und deren Ergebnisse seien kein repräsentatives Zeugnis katholischen Glaubensbewußtseins.[20] Auf beiden Seiten redete man damals wohl von verschiedenen Dingen und redete aneinander vorbei. Worum es letztlich ging, beleuchtet ein Vorschlag französischer Bischöfe vom Ende 1962, der jedoch ohne Erfolg blieb. Sie regten an, dem Konzil zur Erleichterung seiner Bemühungen auch das Recht zur Wahl offizieller Periti einzuräumen, die dann vom Papst bestätigt würden.[21] Dieser Vorstoß dürfte dazu beigetragen haben, die tatsächliche Situation etwas ausgewogener werden zu lassen und die Bereitschaft zu erhöhen, auch Theologen um ihre wirkliche Mitarbeit zu bitten, die zuvor, trotz ihrer Ernennung, nie in die Bemühungen einbezogen worden waren.
Wie erwähnt, hatte jeder Bischof die Freiheit, privat Fachleute als Berater zu wählen. Ihre Stellung auf dem Konzil unterschied sich indes grundlegend von jener der offiziellen Periti. Denn nur diese konnten direkt die Konzilsarbeiten verfolgen und in die Kommissionen eingeladen werden. Zu Beginn der ersten Sitzungsperiode hatten sich die bis dahin ernannten Konzilstheologen vor allem jenen Bischöfen angeschlossen, die ihnen persönlich bekannt waren. Die eine Gruppe hatte schon die Vorbereitungen mitgestaltet und war von daher bestimmten Konzilsvätern verbunden, vor allem den Präsidenten der Kommissionen, die sie zur Mitarbeit herangezogen hatten. Die andere Gruppe war anfangs noch nicht so klar konstituiert. Sie fand sich vor allem dank der Einladung jener Bischöfe zusammen, die mit den vorbereiteten Texten und den gängigen Vorstellungen

[19] ASCO Vat II (1971) Bd. I, Teil III, 124—126; Zitat 125.
[20] Vgl. ebd. 131—132 (Antwort Ottaviani).
[21] Vgl. *G. Caprile*, Il Concilio Vaticano II — Il primo periodo 1962—1963, Bd. II, Roma 1968, 265. Das Werk sammelt die Konzilsberichte der „Civiltà Cattolica"; fortan wird es zitiert: Caprile, Concilio . . . jeweils mit der Nummer von Band und Seite.

über die Kirchenversammlung nicht zufrieden waren. Meist lag ihnen daran, daß man im II. Vatikanum zu einem eigenen und lebendigen Selbstbewußtsein vom Konzil komme, aus dem heraus dann das Konzil selbst handlungsfähig werden sollte. In der Linie dieser Suche nach Selbständigkeit liegt, woran sich P. Y. Congar O. P. so erinnerte:

„Freitag, 19. Oktober 1962 — Um 16 Uhr im Haus ‚Mater Dei' in der Via delle Mure Aurelie 10 Zusammenkunft einiger deutscher und französischer Bischöfe sowie einiger deutscher und französischer Theologen, zusammengerufen von Bischof Volk. Anwesend waren: die Bischöfe Volk, Reuß, Bengsch (Berlin), Elchinger, Weber, Schmitt, Garrone, Guerry und Ancel, die Patres Rahner, Lubac, Daniélou, Grillmeier, Semmelroth, Rondet, Labourdette, Congar, Chenu, Schillebeeckx, die Professoren Feiner und Ratzinger, Msgr. Philips, Pater Fransen und Prof. Küng. — Gegenstand der Besprechung: Es ist eine Taktik zu erörtern und festzulegen, wie man sich den theologischen Schemata gegenüber verhalten soll. In einer fast drei Stunden dauernden Diskussion kommen natürlich alle möglichen Nuancen an den Tag . . ."[22]

Mit solchen Konferenzen suchten Bischöfe und Theologen ihre Lage und ihre Möglichkeiten, nicht weniger aber auch ihre Verantwortung und Pflicht angesichts der vorbereiteten Vorlagen und der bestehenden Geschäftsordnung des Konzils zu klären. Auf diese wichtigen Voraussetzungen hatten sie keinen Einfluß gehabt. Durften sie deren Konzilsbild einfach ungeprüft übernehmen?

Die Erfahrung solcher Zusammenkünfte wurde von den Beteiligten als ermutigend und hilfreich empfunden. Für die ganze Dauer des Konzils kamen immer wieder Gruppen von Bischöfen darauf zurück und baten so Theologen, bei der Klärung einzelner Probleme oder größerer Zusammenhänge behilflich zu sein. Umgekehrt konnten so auch die Theologen, wenn sie in solchen Konferenzen ihre Sicht zu den auf dem Konzil verhandelten Fragen oder zum Hintergrund bestimmter Themen frei äußerten, ein unbefangenes und mit der Zeit oft sogar herzliches Verhältnis zu den Bischöfen gewinnen. Dies war aber später für die Durchsetzung des Konzils in den einzelnen Teilen der Welt entscheidend wichtig. Daß dieser Austausch jedoch von bestimmten Kreisen mit Mißtrauen und z. T. mit Verdächtigungen begleitet wurde, versteht sich bei der Ausgangslage des Konzils fast von selbst. Da es aber sonst an Möglichkeiten fehlte, daß Konzilsväter und Theologen einander kennenlernten, Erfahrungen und Ansichten auszutauschen und sich gegenseitig die erforderliche Urteilsbildung zu erleichtern, gewannen Initiativen dieser Art am Rande der Sitzungen in St. Peter eine immer größere Bedeutung.

Aus diesen Begegnungen erwuchs nicht nur eine intensivere persönliche Zusammenarbeit und große Vertrautheit, sondern vor allem ein Modus für die Ausbildung von Meinungen, für neue Vorschläge und z. T. überraschende Vermittlungen, mag das auch von anderen eher als Verschwörung und Machenschaft beurteilt worden sein. Ein Versuch, diesen Austausch von Bischöfen und Theologen zu regeln, ist in den Verhaltensnormen für die Tätigkeit der Periti zu sehen, die von der Koordinationskommission für die Konzilsarbeiten am 28. Dezember 1963 im Namen des Papstes erlassen wurden:

„1. Entsprechend der erbetenen Mitarbeit müssen die Fachleute mit ihrem ganzen Wissen, ihrer Einsicht und Objektivität auf die Fragen antworten, die ihnen von den Kommissionen zur Prüfung vorgelegt werden.
2. Sie werden aufgefordert, keine Meinungsgruppen zu bilden, keine Interviews zu geben und nicht öffentlich private Ideen über das Konzil zu vertreten.
3. Sie sollen das Konzil nicht kritisieren, über die Arbeit in den Kommissionen keine Informationen nach außen weitergeben und sich in diesem Punkt strikt an das halten, was der Hl. Vater über die Geheimhaltung der Konzilsarbeiten bestimmt hat."[23]

---

[22] Erinnerungen an eine Episode auf dem II. Vatikanischen Konzil, in: Glaube im Prozeß (FS K. Rahner), Hgg. *E. Klinger/K. Wittstadt*, Freiburg/Br. 1984, 23.

[23] Kipa-Concile, v. 10. März 1964, nach: *Caprile*, Concilio III 364.

Diese Normen lassen erkennen, welche Vorwürfe inzwischen laut geworden waren und wie man ihnen zu begegnen dachte. Wieweit sie gegen die Berater zu Recht bestanden, wird nicht klar; sicher gab es Kräfte auf dem Konzil, die mit Hilfe dieser Normen den Einfluß der offiziellen Theologen in ihnen genehmere Bahnen lenken wollten. Dazu wird als Aufgabe der Periti vor allem der Dienst am Konzil selbst nachdrücklich betont. Das entsprach der Auffassung, die von Radio Vatikan vor der Sitzungsperiode von 1963 so formuliert worden war: „Die vom Hl. Vater ernannten und in Rom während der Konzilssession anwesenden Periti stehen zur Verfügung der Konzilsväter."[24]
Einerseits freies Angebot, anderseits aber auch Konzentration auf diesen Dienst. Bischöfe, Bischofskonferenzen oder Gruppen von Konzilsvätern konnten davon nach eigenem Gutdünken Gebrauch machen. Mittlerweile hatte sich die Zusammenarbeit so eingespielt, daß die Rolle der Konzilstheologen auch in der Öffentlichkeit nicht mehr zu übergehen war. Am 30. November 1963 gewährte Papst Paul VI. den Periti des II. Vatikanum eine eigene Audienz[25]; sie sollte auch Zeichen der Hochschätzung für ihren Einsatz sein. Die Betroffenen begannen über ihre Rolle eingehender nachzudenken und darüber auch öffentlich zu sprechen. Ein Beispiel bietet die Sendung von Radio Vatikan, in der P. H. Hirschmann damals über „I periti del Concilio Ecumenico Vaticano II" sprach.[26] Die Frage war zum ausdrücklichen Thema geworden, mochten auch wirkliche Antworten nicht so leicht zu geben sein. Die erwähnten Äußerungen und Gesten belegen das wachgewordene Interesse; Schwierigkeiten und Auseinandersetzungen um den Dienst der Konzilstheologen waren damit jedoch noch nicht überwunden.
Auf der 84. Generalkongregation des II. Vatikanum am 21. September 1964 machte sich Kardinal Tisserant zum Sprecher einiger Bischöfe, die „sich über die Tatsache beschwert hatten, daß einige Periti Konferenzen gehalten hätten, um persönliche Auffassungen zu vertreten und zu verbreiten".[27] Das war die eine Seite. Auf der anderen hatten in der Zwischenzeit Kardinal Alfrink, Msgr. Heenan u. a. die Mitarbeit der Konzilstheologen öffentlich ans Licht gestellt und nachdrücklich gelobt.[28] Publizistisch zugespitzt spricht H. Fesquet für den 5. November 1964 in seinem „Konzilstagebuch" von den fortdauernden Schwierigkeiten eines Teils der Kirchenversammlung mit der wachsenden Bedeutung der Arbeit von Theologen. Er schreibt:

„Die Experten des II. Vatikanum . . . sind für bestimmte Konzilsväter . . . gefährliche Männer geworden. Das versteht sich, weil diese Experten . . . sehr einflußreich sind. Sie bereiten ja die Stellungnahmen der Bischöfe vor und beeinflussen die Entwicklung der Meinungen. Wer sind sie? Einige hundert Theologen . . . Für Frankreich sind Experten z. B. die Patres de Lubac, Daniélou, Hochwürden René Laurentin usw., ohne die privaten theologischen Ratgeber der Bischöfe zu zählen wie die Patres Chenu, Liégé usw."[29]

In der Tat hatten viele Konzilstheologen und namentlich die renommierteren unter ihnen mittlerweile eine Schlüsselstellung für das Konzilsgeschehen bekommen, die unweigerlich auch Gegnerschaft auf den Plan rief. Unangenehm und unerfreulich äußerte sie sich, weil sie oft nur indirekt und unter Anwendung von Mitteln agierte, gegen die kaum eine Verteidigung möglich war. Offene und klare Auseinandersetzungen umging

---

[24] *Caprile*, Concilio III 18.
[25] Ebd. 187. Außer ihnen wurden in diesen Tagen auch die bischöflichen Sekretäre und Chauffeure vom Papst in besonderen Audienzen empfangen.
[26] *Caprile*, Concilio III 364 Anm. 2.
[27] Vgl. ebd. IV 32f.
[28] Vgl. ebd. 32 Anm. 4, wo der Erzbischof von Westminster als einer der Bischöfe erwähnt ist, die öffentlich den Dienst der Periti hervorhoben und ihnen dankten.
[29] Diario del Concilio, Milano 1967, 661. Der bekannte Berichterstatter der Pariser „Le Monde" stellt in diesem Zusammenhang wohl irrtümlich den Erzbischof von Westminster als Kritiker der Konzilstheologen hin; nähere Begründung fehlt.

man. Das blieb selbst dem Papst nicht verborgen, der in Einzelfällen wiederholt zu verstehen gab, daß er mit solchen Machenschaften ganz und gar nicht einverstanden war. Zu Äußerungen dieser Art zählen lobende Erwähnungen einzelner Theologen in seinen Reden seit dem Frühjahr 1965.[30] Deren Sinn versteht man erst ganz, wenn man sich der versteckten Angriffe erinnert, die um die gleiche Zeit gegen diese Männer gerichtet wurden. In der Abschlußphase des Konzils waren die Betroffenen zudem so mit theologischer Arbeit überhäuft, daß sie selbst keine Zeit, Kraft und Gelegenheit zu eigener Verteidigung, zur Klärung von Mißverständnissen und Unterstellungen mehr fanden. Doch selbst päpstliches Lob scheint die Kritiker wenig beeindruckt zu haben. Gerade 1965 wurden in Rom noch einmal besonders heftige Nachreden laut, deren Stoßrichtung deutlich erkennbar blieb, auch wenn die Gemeinten nicht namentlich genannt wurden.[31] Sensibel nahm Papst Paul VI. solche Stimmen auf; am 13. November 1965 ließ er dem Konzil mitteilen, „um sein Wohlwollen gegenüber den Periti zu bezeugen, von denen nicht wenige mit größter Liebe zur Kirche und mit wahrem Eifer, manchmal aber ganz verborgen gearbeitet haben"[32], lade er einige von ihnen zur Konzelebration der Messe ein, die er selbst anläßlich der feierlichen Verkündigung der „Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung" und des Dekrets „Über das Apostolat der Laien"[33] in fünf Tagen mit dem Konzil in St. Peter feiern werde. Die Geste machte allen klar, daß der Papst die Arbeit der Konzilstheologen sehr hoch schätzte, daß er ihnen — gerade auch den Angegriffenen — Vertrauen entgegenbrachte und daß er gewillt war zu einer neuen und bewußten Zusammenarbeit mit katholischen Theologen in aller Welt. Sie hatten sich durch ihren Einsatz auf dem Konzil, durch selbstlose, fachkundige und mutige Beiträge im Interesse der Kirche bewährt. Dieser Vorteil für das Leben der Kirche sollte durch die spätere Einrichtung der „Internationalen Päpstlichen Theologenkommission"[34] auf Dauer erhalten bleiben. Ob das gelang, ist jedoch eine andere Frage.

Durch die geleistete Arbeit hatte sich auf dem Konzil das Bild des Theologen und seiner Rolle in der Kirche beträchtlich gewandelt. Grundlegend hob es sich von den Vorstellungen ab, die zu Beginn der Kirchenversammlung maßgebend schienen. Mit den Bischöfen, die auf dem II. Vatikanum zu einer neuen Erfahrung ihrer eigenen Aufgabe fanden, waren auch die Periti in eine Art der Zusammenarbeit hineingewachsen, die neue und tiefere Möglichkeiten im Miteinander von Lehramt und Theologie ahnen ließ. Jedenfalls schien diese Art der Komplexität der gestellten Aufgaben und der Notwendigkeit fachkundiger und überzeugender theologischer Aufarbeitung besser gerecht zu werden. Dennoch vollzog sich dies alles eher spontan, wie es aus der Begeisterung der Konzilszeit herauswuchs. Klare Formeln standen dafür noch nicht zur Verfügung. Und niemand dachte zunächst an eine eigentliche Festschreibung, was — wie sich später herausstellen sollte — manchen Anlaß für weitere Konflikte bot. Neben der neuen Art der Zusam-

---

[30] Vgl. Insegnamenti di Paolo VI., Bd. III, Typ. Polygl. Vaticanis 1036 (15. Sept. 1965: La SS. ma Eucaristia centro e vertice della liturgia e della vita cristiana) „Un valente studioso moderno (non forse sconosciuto ad alcuni di voi) ha ennunciato tale relazione in bel capitolo d'un suo bel libro con queste due proposizioni: la Chiesa fa l'Eucaristia; e l'Eucaristia fa la Chiesa! (De Lubac). Provate ad esplorare queste due affermazioni, e vedrete quale ricchezza di dottrina ne risulta." — Schon am 2. Febr. 1965 hatte Papst Paul VI. ein Zitat aus „Méditation sur l'Eglise" benutzt. — Vgl. *Fesquet*, Diario, a. a. O. 975 und ebd. 980, wo eine lobende Erwähnung von P. Y. Congar O. P. durch den Papst am 22. Oktober 1965 verzeichnet ist.

[31] Vgl. *Fesquet*, Diario, a. a. O. 949, 974f und *R. Laurentin*, Bilan du Concile, Paris 1966, 391.

[32] *Caprile*, Concilio V (zum 15. November 1965).

[33] *Fesquet*, Diario, a. a. O. 1057 und *G. F. Svideroschi*, Storia del Concilio, Milano 1967, 550.

[34] Die Kommission wurde erst 1969 errichtet; AAS 61 (1969) 432, 540f, 713—716; vgl. HerKorr 23 (1969) 256f, wo auch die Namen der ersten Mitglieder genannt sind.

menarbeit blieben ja auch die früheren Formen des Miteinanders von Bischöfen und Theologen lebendig — nicht zu Unrecht übrigens. Die Modelle lassen sich nämlich auch so verstehen, daß sie einander ergänzen, vorausgesetzt, auf beiden Seiten besteht die dazu nötige Offenheit. Doch weder theoretisch noch praktisch scheint diese Möglichkeit bislang ernsthaft genutzt zu sein. Die meisten Anzeichen weisen eher auf Sichtweisen in den Kategorien von Gegensatz und Konkurrenz samt allen üblen Folgen solcher Konzeption hin.

Nicht nur die Beobachtungen auf dem II. Vatikanum, ein sachliches Nachdenken über die Rolle der Theologie in der Wirklichkeit des Christentums führt zu dem Ergebnis, daß Theologie echte Eigenständigkeit hat, unbeschadet des Dienstes, zu dem sie gerufen ist. Keine dieser beiden, einander verlangenden Seiten darf ohne Schaden für Glaube und Kirche vernachlässigt werden.

ALOIS STÖGER

Bibelwissenschaft und Verkündigung

Der betagte Weihbischof Stöger (St. Pölten) hat als anerkannter Exeget noch einen erstaunlich aktiven Anteil an der Vermittlung zwischen Bibelwissenschaft und Verkündigung. Im folgenden Beitrag faßt er dabei gemachte Erfahrungen seit dem 2. Vatikanum zusammen: auf die Euphorie der Bibelbewegung zur Zeit des Konzils und unmittelbar danach folgte eine Periode der Ernüchterung (Auseinandersetzung mit Pauschalverdächtigungen der historisch-kritischen Methode, Probleme der Verunsicherung sowie des Fundamentalismus); gegenwärtig gehen in vielfältiger Form von der Bibelbewegung neue Impulse aus. Die Bibelwissenschaft hat dabei ihren mühsamen, aber unersetzlichen Dienst zu leisten. (Redaktion)

20 Jahre seit dem II. Vatikanum

Im II. Vatikanum wollte sich die Kirche, „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend und voll Zuversicht verkündigend" (DV 1), erneuern, um den heutigen Menschen den Weg zu ihrer Botschaft zu erleichtern. Diesem Willen zur Erneuerung dient auch die Neubesinnung auf die Heilige Schrift.

„Die Braut des fleischgewordenen Wortes, die Kirche, bemüht sich, vom Heiligen Geist belehrt, zu einem immer tieferen Verständnis der Heiligen Schriften vorzudringen, um ihre Kinder unablässig mit dem Worte Gottes zu nähren" (DV 23).

In diesen Worten ist die Neubesinnung auf die Heilige Schrift theologisch und mystisch fundiert. Die Kirche weiß sich als die Braut des fleischgewordenen Wortes; Christus, ihr Bräutigam, spricht im Wort der Heiligen Schrift mit seiner Braut, und sie bedient sich im Gespräch mit ihrem Bräutigam des in der Schrift niedergelegten Wortes. Sie weiß sich durch das biblische Wort von Christus angesprochen und „respondiert" ihm in diesem Wort. Vor allem geschieht dies in der Liturgie des Wortes (vgl. DV 21). Die Heiligen Schriften sind Nahrung der Kinder der Kirche. Der Christ ist neugeboren aus Gottes Wort, das lebt und das bleibt (1 Petr 1,23). „Aus freiem Willen hat Gott uns durch das Wort der Wahrheit geboren" (Jak 1,18). Dieses Wort ist die dem Kind Gottes angepaßte Nahrung. „Wer aus Gott ist, hört die Worte Gottes" (Joh 8,47). Durch seine Inspiration sind die Heiligen Schriften niedergeschrieben, und durch sie redet er noch immer zu uns, uns inspirierend. Unter der Führung des Heiligen Geistes muß sich die Kirche bemühen, immer tiefer in den Sinn der Schrift einzudringen.

Aus diesen Überlegungen ermutigt die Heilige Synode „die Söhne der Kirche, die Bibelwissenschaft treiben, das glücklich begonnene Werk mit immer neuen Kräften und ganzer Hingabe im Geist der Kirche fortzuführen" (DV 23). Den ersten Meilenstein auf diesem Weg der wissenschaftlichen Erforschung der Heiligen Schrift setzte Pius XII. mit der Enzyklika „Divino afflante" (1943). Es gab Widerstände. Kardinal Rufini lehnte die Annahme literarischer Gattungen in der Bibel ab,[1] nach dem Tod Pius XII. gab es Angriffe gegen das Päpstliche Bibelinstitut, dessen Rektor der spätere Kardinal Augustin Bea war, der auch Pius XII. beraten hat. Im Herbst 1961 hielt zur Eröffnung des Studienjahres an der Lateran-Universität der Sekretär der Studienkongregation einen Vortrag über die Einheit in der Kirche — das ökumenische Konzil war bereits angekündigt — und nannte als ihre Grundlagen: die lateinische Sprache, das römische Recht und die aristotelische-thomistische Philosophie; kein Wort über die Bibel als einigende Kraft! Die „Ermutigung" hatte ihren Grund.

[1] *J. A. Fitzmyer,* Die Wahrheit der Evangelien (SBS 1), Stuttgart 1965, 18, Anm. 20.

Das Konzil hat sich mit Euphorie der aufgebrochenen Bibelbewegung angenommen; seine Beschlüsse wurden begeistert rezipiert. Dann kam eine Periode der Ernüchterung und einer ernüchterten Annahme. Bibelwissenschaft im Dienst der Verkündigung bleibt noch immer ein Auftrag.

1. Euphorie hinsichtlich der Bibel und der Bibelwissenschaft

In Österreich fanden die Aussagen des Konzils über die Heilige Schrift aufnahmsbereiten Boden. Besonders war es Pius Parsch, der durch seine biblisch-liturgische Erneuerung weiten Kreisen den Zugang zur Heiligen Schrift eröffnet hat.[2]

1.1. Quelle der Verkündigung

„Wie die christliche Religion selbst, so muß auch jede kirchliche Verkündigung sich von der Heiligen Schrift nähren und sich an ihr orientieren. Solche Gewalt und Kraft ist im Worte Gottes, daß es für die Kirche Halt und Leben, für die Kinder der Kirche Glaubensstärke, Seelenspeise und reiner unversieglicher Quell des geistlichen Lebens ist" (DV 21).

Das Wort Gottes hat nahezu sakramentalen Charakter (Hebr 4,12; Apg 20,32; 1 Thess 2,13). In den Sakramenten erreicht es seine volle Bedeutung. Es ist nicht bloß informativ, sondern performativ; es wirkt, was es ausspricht, wenn es im Glauben aufgenommen wird (Hebr 4,2).

1.2 Seele der Theologie

„Die heilige Theologie ruht auf dem geschriebenen Wort Gottes, zusammen mit der Heiligen Überlieferung, wie auf einem bleibenden Fundament . . . deshalb sei das Studium des heiligen Buches gleichsam die Seele der heiligen Theologie" (DV 24). „Auch der Dienst des Wortes, nämlich die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und alle christliche Unterweisung — in welcher die liturgische Homilie einen hervorragenden Platz haben muß, holt aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft" (DV 24).

Die Führung in der Verkündigung hat das Wort Gottes; die Verkündiger sind Diener des Wortes (Lk 1,2); Verkündigung ist Dienst am Wort (Apg 6,4). Die Einführung in das tiefere Verständnis der Heiligen Schrift ist eine bedeutende und verantwortungsvolle Sache.

1.3 Die „historische Methode"[3] der Schrifterklärung

Es gab und gibt viele Methoden, um an den Sinn der Schrift heranzukommen.[4] Das Konzil beschreibt eine Methode, welche die „historische Methode" genannt wird (DV 12). Bahnbrechend war Pius XII. mit seiner Enzyklika „Divino afflante" (1943), die als die „magna charta" der Exegese bezeichnet wurde. Die „Responsa" der Bibelkommission (erlassen zur Zeit der Modernismuskrise 1905 und 1915) wurden halboffiziell seit 1955 nicht mehr als bindend betrachtet.[5] Die Unterweisung „Über die historische Wahrheit der Evangelien", die die Bibelkommission 1964 veröffentlichte, hat die formgeschichtliche Methode offen anerkannt.[6] Sie wurde auch im Konzil (DV 19) anerkennend zitiert. Die literar- und historisch-kritische Methode hat damit auch in der katholische

---

[2] *A. Stöger*, Bibelbewegung, in: Custos, quid de nocte (FS f. M. Pfliegler hg. v. *K. Rudolf und L. Lentner*), 1961. *Ders.*, Pius Parsch und die Bibelbewegung, in: *N. Höslinger — T. Maas-Ewerd* (Hg.), Mit sanfter Zähigkeit, 1979, 120—154.

[3] Päpstliche Bibelkommission, Instructio de historica Evangeliorum veritate vom 21. April 1964, IV; vgl. *J. A. Fitzmyer* (Anm. 1), 39.

[4] *J. Kremer*, Die Bibel einfach lesen. Bibelwissenschaftliche Erwägungen zum nichtwissenschaftlichen Umgang mit der Heiligen Schrift, in: Leiturgia-Koinonia-Diakonia (FS Kard. König) 1980, 327—361.

[5] *J. Fitzmyer*, 12.

[6] Ders. 15.

Exegese Heimatrecht bekommen. Sie ist die Methode, die am meisten geeignet ist, die Aussageabsicht des Hagiographen zu ermitteln.

1.4 Die hermeneutische Grundregel

„Da Gott in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen hat, muß der Schrifterklärer, um zu erfassen, was Gott uns mitteilen wollte, sorgfältig erforschen, was die heiligen Schriftsteller wirklich zu sagen beabsichtigten und was Gott mit ihren Worten kundtun wollte" (DV 12).

„Da die Heilige Schrift in dem Geist gelesen und ausgelegt werden muß, in dem sie geschrieben wurde, erfordert die rechte Ermittlung des Sinnes der heiligen Texte, daß man mit nicht geringerer Sorgfalt auf den Inhalt und eine Einheit der ganzen Schrift achtet, unter Berücksichtigung der lebendigen Überlieferung der Gesamtkirche und der Analogie des Glaubens" (DV 12).

Das neueste Kommentarwerk EKK (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum NT) erforscht die Wirkungsgeschichte der Texte. Wozu? Die Auslegungs- und Wirkungsgeschichte möchte nicht zusätzlichen historischen Stoff neben dem exegetischen anhäufen. „Sie will vielmehr helfen, ein Defizit der historisch-kritischen Auslegung zu überwinden. Sie will helfen, die biblischen Texte in die Gegenwart hineinzuführen."[7] Die Arbeit der Bibelwissenschaft ist mühsam. Die biblische Hermeneutik darf „nicht nur Sachkenntnisse, sondern (muß) existenzbestimmende Einsicht und Veränderung vermitteln. Letztlich geht es ja von der Sache her um die Wahrheit des Menschen in seiner Welt und um das Gelingen seines Lebens im Gesamtrahmen des Daseins".[8]

2. Die nachkonziliare Zeit

Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum" existiert nun seit 20 Jahren. Was sie ausgelöst hat, gleicht einer Welle, die hochgeht (1), zusammensinkt (2) und wiederkommt (3).

2.1 Aufbruch

2.1.1 „Der Zugang zur Heiligen Schrift muß für die an Christus Glaubenden weit offenstehen" (DV 22). Es geht um die Übersetzung der Bibel in die Muttersprache, „mit Vorrang aus dem Urtext" (DV 22). Aus der Zeit vor dem Konzil lagen eine Reihe von deutschen katholischen und evangelischen Bibelübersetzungen vor.

„Schon vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil faßten die deutschen katholischen Bischöfe auf Grund einer Denkschrift des Katholischen Bibelwerks Stuttgart den Beschluß, eine neue Übersetzung der Bibel aus den Urtexten für den kirchlichen Gebrauch schaffen zu lassen, um so einen besseren Zugang zum Wort Gottes zu ermöglichen . . . Bei dieser Übersetzung sollen nicht nur die neuen Erkenntnisse der Bibelwissenschaft, sondern auch die Regeln der deutschen Sprache in angemessener Weise berücksichtigt werden." (Aus dem Vorwort der Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift).

Bei der Approbation des Textes im Frühjahr 1978 wurde die Überzeugung ausgesprochen, „daß die nun vorliegende Übersetzung der Heiligen Schrift den Entscheidungen des Zweiten Vatikanums gerecht wird, den katholischen und nichtkatholischen Christen, wie auch der Kirche Fernstehenden einen sprachlich verständlichen und wissenschaftlich gesicherten Zugang zur Botschaft der Heiligen Schrift bieten". Dieser Text wird auch in die liturgischen Bücher übernommen, durch die nach dem Wunsch der Kirche der „Tisch des Wortes" reich — überreich gedeckt ist.

---

[7] *U. Luz*, Das Evangelium nach Matthäus (EKK I/1) 1985, 82.

[8] *F. Zeilinger*, Schriftauslegung als Wissenschaft, in: Theologie im Dialog. FS. Hg. von der Kath.-Theol. Fak. Graz, Graz 1985, 171—184.

2.1.2. Nun sollte aber auch tiefer in den Sinn der Heiligen Schrift eingeführt werden.

„Die katholischen Exegeten und die anderen Vertreter der theologischen Wissenschaft müssen in eifriger Zusammenarbeit sich darum mühen, unter Aufsicht des kirchlichen Lehramtes in passenden Methoden die göttlichen Schriften so zu erforschen und auszulegen, daß möglichst viele Diener des Wortes in den Stand gesetzt werden, dem Volke Gottes mit wirklichem Nutzen die Nahrung der Schriften zu reichen" (DV 21).

Ich habe nach Erscheinen der Konstitution DV in den Diözesen Eichstätt (auf Anregung des späteren Kardinals Schröffer) und Brixen Vorträge zur Einführung in die „neuen" Methoden der Bibelauslegung im Sinn der Konstitution gehalten und oft bei Priesterexerzitien in „exegetischen Fragestunden" über diese gesprochen. Was die größten Schwierigkeiten gemacht hat, war das „genus literarium" der Evangelien (vgl. DV 19), besonders der Osterevangelien und der „Vorgeschichten" (Kindheitsgeschichten) und die Überlieferung der Worte Jesu (Form- und Redaktionsgeschichte). Hier wirkten sich die früheren „Responsa" der Bibelkommission sehr nachhaltig aus.

2.1.3. „Auch der Dienst des Wortes, nämlich die seelsorgliche Verkündigung, die Katechese und die christliche Unterweisung — in welcher die liturgische Homilie einen hervorragenden Platz haben muß, holt aus dem Wort der Schrift gesunde Nahrung und heilige Kraft" (DV 24).

Bereits 1969 beginnt H. Kahlefeld in Verbindung mit O. Knoch das Werk „Die Episteln und Evangelien der Sonn- und Feiertage, Auslegung und Verkündigung" herauszugeben das „in erster Linie dem Seelsorger dienen soll, der die Aufgabe ernst nimmt, in der Versammlung der Gemeinde das Wort der Schrift lebendig zu verkünden" (Einführung der Herausgeber). In Zeitschriften und Kirchenblättern wurden viele weitere Hilfen angeboten.

In der Katechese waren es vor allem die Schulbücher von A. Höfer, der die Intentionen des Konzils aufgriff. 1975 konnte das Neue Testament in der Einheitsübersetzung mit Kommentar in die Schulbuchaktion aufgenommen werden. Damit eröffnete sich eine große Chance für die Bibelarbeit nicht nur in der Schule! Die katholische Erwachsenenbildung hat seither vielfach biblische Themen behandelt (Kindheitsgeschichte, Bergpredigt, Prozeß Jesu, Wunder). Was bereits vor dem Konzil in der Bibelbewegung aufgebrochen war, wurde bestätigt, von der ganzen Kirche gutgeheißen und gefördert. Was die „Strukturen" der Bibelarbeit betrifft, wurde vieles durchgeführt. Auch das, was das tiefere Wollen des Konzils war?

2.2 Das Wellentief

Der Euphorie folgte Ernüchterung. Den Anbruch des Frühlings hemmte eisiger Wind.

2.2.1. Die Verunsicherung, die nach dem Konzil im Glauben, in der Disziplin, in dem Rollenverständnis des Priesters eintrat, wurde mit der „neuen Exegese" in Verbindung gebracht. Das Schlagwort ging herum: „An aller Verwirrung ist die neue Exegese schuld." Man sprach von Neomodernismus und Neoaufklärung.

Im Jahre 1967 hielt ich viele Vorträge. Von West (Fulda) bis Ost (Eisenstadt) gab es die gleichen Probleme: die biblischen Wundererzählungen, Dämonen und Satan, Jungfrauengeburt, Ostergeschichten, Jesus der Geschichte — Christus des Glaubens, Christologie von oben — Christologie von unten, das sazerdotale Priestertum.

Liegt die Problematik nur in der „neuen Exegese"? Die Instruktion der Bibelkommission „Sancta Mater Ecclesia" hat darauf hinwiesen, daß oft mit der „formgeschichtlichen Methode" „unzulässige, philosophische und theologische Prinzipien verbunden" sind.

„Manche Vertreter dieser Methode lehnen aus rationalistischen Vorentscheidungen heraus die Existenz einer übernatürlichen Ordnung, das durch Offenbarung im strengen Sinn geschehene Eingreifen des persönlichen

Gottes in der Welt sowie die Möglichkeit und Tatsächlichkeit von Wundern und Weissagungen ab . . . Andere schätzen die Autorität der Apostel als Zeugen Christi, ihr Amt und ihren Einfluß in der Urgemeinde gering ein und übertreiben zugleich die schöpferische Kraft der Urgemeinde".

Indessen ist viel, nicht zuletzt aufgrund der Prinzipien des II. Vatianums, Bibelarbeit geleistet worden. Die historisch-kritische Methode trägt zwar durch ihren Ursprung noch die „Eierschalen" des Säkularismus (Aufklärung, Rationalismus) an sich; aber sie ist nicht notwendig mit ihm verbunden.

2.2.2. Die Reaktion auf die „neue Exegese" war vielfach und verschiedenartig. Die Bibelwissenschaftler haben sie als befreiend empfunden. Die katholische Bibelwissenschaft hat einen starken Auftrieb erfahren. Das ökumenische Gespräch wurde gefördert. An der Einheitsübersetzung arbeiteten evangelische und katholische Fachleute, ebenso an der Übersetzung: „Die gute Nachricht, die Bibel im heutigen Deutsch 1982." Von dem Kommentarwerk EKK war bereits die Rede. Kirche und Wissenschaft kamen sich näher. Durch den Umgang mit der Bibel wurde die christliche Spiritualität lebensnäher. Andere, nicht wenige, verschlossen sich jedoch der „neuen Exegese", weil sie, wie sie sagten, nicht „im Glauben verunsichert" werden wollten. Die wissenschaftliche Diskussion arbeitet mit Hypothesen, die von den Medien, unsachlich vorgebracht, in weite Kreise getragen wurden. Die Bibel wurde als ein Buch wie andere Bücher behandelt und in „Messen im kleinen Kreis" las man statt der Heiligen Schrift profane Schriftsteller. Man fragt sich, warum das Interesse der Studenten an der Bibelwissenschaft nachlasse und sich mehr den praxisorientierten Disziplinen zuwende, und führt es auch auf das Nebeneinander vieler Meinungen in der Exegese zurück, deren Über- und Unterordnung sowie Bewertung für den Studenten in vielen Fällen unmöglich ist.[9] Die Pluralität der neutestamentlichen Theologie — auch in wesentlichen Sachaussagen — wurde zum Anlaß, die Bibel nun fundamentalistisch zu verstehen, sie naiv wörtlich, wie der Buchstabe lautet, zu lesen, die „literarischen Formen" nicht zur Kenntnis zu nehmen.

2.3 Ein neuer Wellenberg

Was die vorkonziliare Zeit und das Konzil erträumt hat, setzte in den letzten Jahren wirklich ein: eine weltweite Bibelarbeit. Gefördert wurde sie durch die Gründung der „Katholischen Weltbibelförderation" (1969). Die Teilnehmer der Vollversammlung dieser Föderation (1978) berichteten vom Entstehen vieler freiwilliger Gruppen auf allen Kontinenten, vor allem unter Laien, zum Beispiel von Bibelkreisen, Katechumenatsgruppen und charismatischen Gruppen, Basisgemeinden, christlichen Familienbewegungen usw.[10] Tatsächlich ist in den Erneuerungsbewegungen (Fokolare, charismatische Bewegung, Neokatechumenat) intensive Orientierung an der Bibel zu finden, die Gliederungen der Katholischen Aktion greifen die Bibelarbeit wieder neu auf (in der Katholischen Frauenbewegung zwei Studientagungen über Bibelarbeit 1984 und 1985). Die starke missionarische Tätigkeit der Sekten und sektenähnlicher Gebilde[11] müßte auch innerhalb der Kirche zu intensiver Bibelarbeit führen.

Das neuerwachte Bibelinteresse liest die Bibel als „Buch des Lebens". In ihr sucht man Orientierung für das persönliche und soziale Leben. Dazu ist uns die Bibel auch gegeben. Sie ist „unversieglicher Quell des geistlichen Lebens" (DV 21). Das Verlangen, in

---

[9] *I. Broer*, Die Seligpreisungen der Bergpredigt (Bonner biblische Beiträge 61) 1986, 11 f.

[10] Schlußerklärung der Vollversammlung der katholischen Bibelföderation in Malta vom 11. bis 19. April 1978, in: BiKi (1978/3) 102.

[11] z. B. „Geschäftsleute des vollen Evangeliums"

der Bibel auf sehr bedrängende Fragen eine Antwort zu finden, bringt es mit sich, die Bibel „eklektizistisch" zu lesen, nur zu suchen, was man zu finden wünscht. Die Vorentscheidung, mit der man an die Bibel herangeht, bestimmt auch ihr Verständnis. Der Anteil des Lesers „ist beim Verstehen eines Textes viel größer als meist angenommen wird . . . Letztlich nimmt er somit beim Lesen einen Text wahr, den er selbst beim Leseakt wesentlich mitbestimmt und erst im vollen Sinn zu einem solchen werden läßt".[12] Wenn der Leser in die Gemeinschaft der Kirche, besonders in das liturgische Leben eingebunden ist, hat er auch einen Schlüssel für das rechte Verständnis der Schrift (DV 12). Vieles ist für die Vertiefung in die Heilige Schrift geschehen: Ein neues Interesse vieler ist geweckt worden und auch erwacht; der Text der Bibel ist durch die Schulbuchaktion weit verbreitet und durch billige Ausgaben für jeden erschwinglich sowie durch Übersetzungen in die Muttersprache leicht zugänglich gemacht; ein großes Potential von solchen, die tiefer in das Verständnis der Heiligen Schrift einführen könnten, steht bereit: Absolventen der theologischen Kurse für Laien, des biblischen Fernkurses (Linz), Laientheologen. Dieses Potential müßte dahin aktiviert werden, daß mit kleinen Gruppen die Bibel gelesen wird.

Das Schlußdokument der Bischofssynode 1985 nennt unter den Quellen, aus denen die Kirche lebt, besonders das Wort Gottes. Sie sagt: „Die Kirche hat die Sendung, nach gläubigem Vernehmen des Wortes Gottes dieses in Treue zu verkünden (DV 1)." In diesem Zusammenhang zeigt sich die Bedeutung der Apostolischen Konstitution „Dei Verbum", welche allzusehr vernachlässigt, von Paul VI. in der apostolischen Exhortation „Evangelii Nuntiandi" (1974) aber in vertiefter Weise und erneuter Aktualität wieder aufgegriffen wurde. Auch für diese Konstitution gilt, daß sie darauf hinweist, daß eine „unvollständige Lektüre der Schrift" zu vermeiden ist.

Eine genaue Exegese des ursprünglichen Sinnes der Heiligen Schrift, welche vom Konzil ausdrücklich empfohlen wird (vgl. DV 12), kann nicht von der lebendigen Tradition der Kirche getrennt werden (DV 9), noch von der authentischen Interpretation durch das kirchliche Lehramt (vgl. DV 10). „Die falsche Gegenüberstellung von Lehr- und Seelsorgsauftrag muß vermieden werden bzw. ist zu überwinden. In der Tat besteht ja das wahre Anliegen der Pastoral in der Aktualisierung und Konkretisierung der Heilswahrheit, welche in sich für alle Zeiten Gültigkeit hat." Für die so beschriebene „genaue Exegese des ursprünglichen Sinnes der Heiligen Schrift" ist die Bibelwissenschaft unentbehrlich.

3. Bibelwissenschaft als Dienst für die Verkündigung

3.1. Lukas schreibt in seinem Evangelium die Überlieferungen derer nieder, „die von Anfang an Augenzeugen und Diener des Wortes waren" (Lk 1,2). Die Heilige Schrift hat es weithin mit Ereignissen (Fakten) zu tun, die als Heilswerk Gottes für die Menschen gedeutet werden. Die Kernaussage des Neuen Testaments heißt: „Christus ist gestorben (Aorist, geschichtliches Faktum) für unsere Sünden gemäß der Schrift (heilsgeschichtliche Deutung), und ist begraben worden. Er ist am dritten Tag (heilsgeschichtliche Deutung; vgl. Hos 6,2) auferweckt worden (geschichtliches Faktum), gemäß der Schrift, und erschien dem Kephas, dann den Zwölfen" (1 Kor 15,3—5). Ähnlich verhält es sich mit dem alttestamentlichen Glaubensbekenntnis: „Der Herr führte uns mit starker Hand und hoch erhobenem Arm, unter großem Schrecken, unter Zeichen und Wundern aus Ägypten, er brachte uns an diese Stätte und gab uns dieses Land, in dem Milch

[12] *J. Kremer*, Die Bibel einfach lesen (Anm. 4), 348.

und Honig fließen" (Dtn 26,8—9). Gott hat sich in diesem Geschehnis als Jahwe geoffenbart (vgl. Ex 3,14).
Die Exegese bemüht sich, beides zu klären: die Geschichte und das Kerygma (die heilsgeschichtliche Deutung), die Verankerung des Kerygmas in der Geschichte. Die historisch-kritische Methode der Bibelforschung ist der Gefahr ausgesetzt, die Bibel nur als historisches Dokument zu sehen und nicht mehr als Wort Gottes. Es ist Anklage und Notschrei, wenn K. Barth im Vorwort zu seinem Römerbriefkommentar schrieb:

„Ich weiß, was es heißt, jahraus jahrein den Gang auf die Kanzel unternehmen zu müssen, verstehen und erklären sollend, doch nicht könnend, weil man uns auf der Universität nichts als die berühmte Ehrfurcht vor der Geschichte beigebracht hatte, die trotz des schönen Ausdrucks einfach den Verzicht auf jedes ernsthafte ehrfürchtige Verstehen und Erklären bedeutet. Jawohl aus der Not meiner Aufgabe als Pfarrer bin ich dazu gekommen, es mit dem Verstehen und Erklärenwollen der Bibel schärfer zu nehmen, aber kann man denn im Lager der künftigen Neutestamentler wirklich meinen, dies sei nun eben die Sache der praktischen Theologie?"[13]

Andererseits darf zwischen Geschichte und Kerygma (heilsgeschichtlicher Verkündigung und Deutung) nicht ein Graben aufgerissen werden, über den keine Brücke führt, wenn nicht die Verkündigung nur Mythos oder Gnosis sein soll, sondern Offenbarung Gottes. Die neuen wissenschaftlichen Kommentare sind sich ihrer Aufgabe bewußt.

„Darüber kann kein Zweifel sein, daß die Methode neutestamentlicher Exegese im 20. Jahrhundert von einem neutralen, unbeteiligten Ausgangspunkt einerseits und von einer konfessionell-dogmatischen Voraussetzung andererseits sich auf allen Seiten gewandelt hat zu einer historisch-kritischen Befragung der Texte, die zugleich einem bewußt theologischen Beteiligtsein entspricht."[14]

3.2. Die Bibelwissenschaft ist eine historische Wissenschaft, die Wissenschaft vom Anfang des Heils und seinem Niederschlag in geschriebenen Dokumenten. Es ist nicht ihre Aufgabe, die Ereignisse dieser wissenschaftlichen Erkenntnisse für die Verkündigung zu bereiten, sie als Anspruch Gottes an den Menschen darzustellen. Dennoch darf sie nicht übersehen, daß die Heilige Schrift in sich selbst Anrede Gottes an den Menschen sein will. „Jede von Gott eingegebene Schrift ist auch nützlich zur Belehrung, zur Widerlegung, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit; so wird der Mensch Gottes zu jedem guten Werk bereit und gerüstet sein" (2 Tim 3,16f.). Das II. Vatikanum stellt diese gläubige Auffassung der Schrift mit den Worten dar: „In den Heiligen Büchern kommt ja der Vater, der im Himmel ist, seinen Kindern entgegen und nimmt mit ihnen das Gespräch auf" (DV 21).
Für die Bibelwissenschaft lautet das Problem: „Wie kann ich die Bibel, die in einer mir fremd gewordenen Kultur und Sprache und in vielen heute erst ins Licht tretenden psychologischen und soziologischen Bedingungen geschrieben wurde, richtig verstehen? Wie kann ich außerdem dieses geschichtlich bedingte Wort als an mich gerichtes Wort Gottes vernehmen?"[15] Die form- und redaktionsgeschichtliche Methode zeigt, wie die Schrift selbst die Überlieferung für neue Situationen aktualisiert hat. Die biblische Theologie ist ein wichtiger Beitrag zur Lösung der oben gestellten Frage; sie ist die Krönung der Exegese und eine Brücke von der Bibelwissenschaft zur Verkündigung.

3.3. Was Johannes am Schluß seines Evangeliums schreibt, gilt analog für die ganze Schrift: „Noch viele andere Zeichen, die in diesem Buch nicht aufgeschrieben sind, hat

---

[13] *K. Barth, Der Römerbrief,* [8]1947, XIII.
[14] *W. G. Kümmel,* Das Neue Testament im 20. Jahrhundert (SBS 50) 1970, 72.
[15] *J. Kremer,* (Anm. 4) 343.

Jesus vor den Augen seiner Jünger getan. Diese aber sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus der Messias ist, der Sohn Gottes, und damit ihr durch den Glauben das Leben habt in seinem Namen" (Joh 20,30f.).
Die Heilige Schrift steht im Dienst am Heil der Menschen. Der Weg zum Heil ist der Glaube an das Wort Gottes. Mit der Bibel steht auch die Bibelwissenschaft im Dienst der Wahrheit, „die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (DV 11).

SIEGFRIED HÜBNER

Atheismus in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils*

Die Konzilstexte enthalten manche Aussagen, die eine neue Beurteilung von Phänomenen darstellen. Ein Beispiel dafür ist die höchst differenzierte Haltung des Konzils zum Atheismus: Wenn dieser nicht aus einer schuldhaften Gewissensentscheidung kommt, ist ein Atheist nicht von vornherein vom Heil ausgeschlossen. Die Christen aber müssen sich fragen, inwiefern sie nicht durch ihr Versagen den Atheismus mit-„produzieren". (Redaktion)

Welcher Rang den Erklärungen des II. Vatikanums über den Atheismus im ganzen des Konzils und seines Ertrags zuerkannt werden kann, hat J. Ratzinger in seinem Kommentar zum I. Kapitel der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" auf eine bemerkenswerte Formel gebracht: Diese Atheismus-Artikel enthielten insgesamt „eine abgewogene und wohlfundierte Aussage . . ., die man unter die bedeutendsten Äußerungen dieses Konzils zählen darf".[1]

Selbstverständlich bekennt sich das Konzil zu dem Urteil über den Atheismus, zu dem sich die Kirche schon immer verpflichtet sah, und schärft ein, dieses mit allen Konsequenzen festzuhalten: „Die Kirche kann, in Treue zu Gott wie zu den Menschen, nicht anders, als voll Schmerz jene verderblichen Lehren und Maßnahmen, die der Vernunft und der allgemein menschlichen Erfahrung widersprechen und den Menschen seiner angeborenen Größe entfremden, mit aller Festigkeit zu verurteilen, wie sie sie auch bisher verurteilt hat" (GS 21). Zu dieser fundamentalen Aussage ist aber anzumerken, daß sich das Konzil geweigert hat, dem starken Druck einer Gruppe von Konzilsvätern nachzugeben, die eine ausdrückliche „Verdammung" des Atheismus und möglichst auch des atheistischen Kommunismus durchsetzen wollte. Für unser Thema sind jedoch jene Erklärungen zu bedenken, die das Konzil seiner Grundaussage noch hinzufügt, und in denen es unüberhörbar sagt, daß ein bloßes Festhalten an dieser Grundaussage heute für das christliche Denken und Handeln gegenüber den Atheisten auf keinen Fall genügen kann.

1. Da ist zunächst der Hinweis, der Atheismus sei „zu den ernstesten Gegebenheiten dieser Zeit" zu rechnen und müsse deshalb „aufs sorgfältigste" geprüft werden (GS 19). Diese Feststellung ist nicht so selbstverständlich, wie sie klingt. Schon durch die Formulierung, die zwei Superlative enthält, wird ein Ausrufezeichen gesetzt. Dieses warnt vor der in der Kirche immer noch weit verbreiteten Meinung, die Aufgabe sei schon erfüllt, wenn man sich in gewohnten Denkabläufen an einige längst bekannte — und durch ständige Wiederholung gut eingespielte — Argumente erinnert, die Gott und den Atheismus betreffen. Diese „ernsteste Gegebenheit" besteht nämlich darin, daß heute, an-

---

* Dieser Artikel ist ein Vorabdruck eines Abschnittes des Aufsatzes von Siegfried Hübner mit dem Titel: „Denkwürdige Impulse des Zweiten Vatikanischen Konzils für eine Kirche in nichtchristlicher Welt". vgl. *Lothar Ullrich* (Hg.), Kirche in nichtchristlicher Welt, St. Benno-Verlag Leipzig, 1986. Wir danken dem Verlag sowie dem Autor und dem Herausgeber für die Erlaubnis zum Abdruck.

[1] LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil III, Freiburg i. Br. 1968, 338. — Vgl. zu den Atheismus-Aussagen des Konzils auch folgende Beiträge K. Rahners: Die Lehre über den Atheismus auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil, Concilium 3 (1967) 171—180; Atheismus und implizites Christentum, in: Schriften zur Theologie VIII., Einsiedeln 1967, 187—212; Theologische Überlegungen zu Säkularisierung und Atheismus, in: Schriften zur Theologie IX., Einsiedeln 1970, 177—196; Kirche und Atheismus, in: Schriften zur Theologie XV., Zürich 1983, 139—151; Vergessene Anstöße dogmatischer Art des Zweiten Vatikanischen Konzils in: Schriften zur Theologie XVI., Zürich 1984, 131—142, hier 132—134 und 139—141.

ders als in früheren Zeiten, „die Leugnung Gottes oder der Religion oder die völlige Gleichgültigkeit ihnen gegenüber keine Ausnahme und keine Sache nur von einzelnen mehr" sind, sondern „breite Volksmassen das religiöse Leben praktisch" aufgeben und eine solche Ablehnung Gottes „gar nicht selten als Forderung des wissenschaftlichen Fortschritts und eines sogenannten Humanismus" erscheint. In diesen Formulierungen ist mitgesagt, daß der heutige Atheismus also nicht durch personale Entscheidungen einzelner gegen Gott in Gang gehalten wird und ihm gegenüber die tradierten Weisen, von Gott zu reden und seine Wirklichkeit zu bezeugen, versagen. Das aber sind doch Einsichten, die sich sofort in den Appell verwandeln müßten, diese „ernsteste Gegebenheit" auf keinen Fall lethargisch oder resignierend auf sich beruhen zu lassen, sondern mit der ganzen Kraft des Geistes und Herzens, und im Vertrauen auf den in alle Wahrheit einführenden Geist, nach neuen Wegen zu suchen, die geeignet sein könnten, mit der Botschaft von Gott das Herz dieser Menschen, an die das Konzil bei seinen Worten denkt, zu treffen und dem Verstehen dessen, was das Wort Gott eigentlich meint, neue Zugänge zu bahnen. Wenigstens eine Richtung für solche Bemühungen deutet das Konzil im selben Zusammenhang an, wenn es darauf aufmerksam macht, daß die „neuen Verhältnisse" — dieselben, die zu dem heutigen Atheismus geführt haben! — auch in ganz anderer Richtung, nämlich positiv, das religiöse Leben beeinflussen können: „der geschärfte kritische Sinn" läutere „das religiöse Leben von einem magischen Weltverständnis und von noch vorhandenen abergläubischen Elementen", fordere „mehr und mehr eine ausdrücklicher personal vollzogene Glaubensentscheidung", und führe dadurch „nicht wenige zu einer lebendigeren Gotteserfahrung" (GS 7).

2. Ein weiterer Satz, der sofort zum Impuls wird, wenn ein Christ ihn liest und ernst nimmt, ist der folgende: „Deshalb können an dieser Entstehung des Atheismus die Gläubigen einen erheblichen Anteil haben, insofern man sagen muß, daß sie durch Vernachlässigung der Glaubenserziehung, durch mißverständliche Darstellung der Lehre oder auch durch die Mängel ihres religiösen, sittlichen und gesellschaftlichen Lebens das wahre Antlitz Gottes und der Religion eher verhüllen als offenbaren" (GS 19). Damit ist doch einer Kirche, die in einer atheistischen Welt lebt und in deren eigenen Gemeinden und Familien es sich unaufhaltsam und anscheinend unbeeinflußbar ereignet, daß der Gottesglaube aufgegeben wird, die ernste Frage gestellt, ob dieser Satz vielleicht auch auf sie zutrifft, ob sie nicht selbst durch die genannten Faktoren ununterbrochen an der „Produktion" von Atheisten beteiligt ist. Es könnte doch sein, daß eine gewissenhafte („sorgfältigste"!) Prüfung einiges im Denken, Reden und Leben der Gläubigen und der Kirche entdeckt, was unter dieser Rücksicht höchst fragwürdig und verhängnisvoll ist und auf gar keinen Fall naiv und sorglos fortgesetzt oder geduldet werden dürfte. Müßte nicht — um ein Beispiel zu nennen — eine solche Kirche ein Empfinden und ein Fingerspitzengefühl für die „Zweischneidigkeit" vieler traditioneller Formulierungen des Glaubens entwickeln, die heute einerseits von der kirchlichen Zentrale — gewiß gut gemeint — um der Bewahrung der Substanz des Glaubens willen eingeschärft werden, auf der anderen Seite aber, unter den Bedingungen einer vom Atheismus mitbestimmten Situation, faktisch genau das Gegenteil bewirken, nämlich „das wahre Antlitz Gottes eher verhüllen als offenbaren". Und wäre nicht solche Sensibilität als eine Gnadengabe anzusehen, die zur „Fülle in Einheit" so einzubringen wäre, wie das in anderer Hinsicht heute sehr mutig durch andere Ortskirchen — in Afrika oder Südamerika — versucht wird? Und es dürfte für eine Kirche in einer derartigen Situation auch keine Frage sein, worin nach menschlichem Ermessen ihre einzige Überlebenschance an ihrem *Ort* erwartet werden kann: daß es ihr nämlich gelingt, Menschen zu helfen, jene lebendigere Got-

teserfahrung zu machen, wie sie gerade von den neuen Verhältnissen und einem den Glauben läuternden kritischen Sinn her möglich ist; das ist eine Einsicht, die bei allen Überlegungen zur Taktik und Strategie in einer solchen Kirche, in der Wahrnehmung einer oft beschworenen „pastoralen Gesamtverantwortung der Bischöfe", immer gebührend mit zu Wort kommen müßte. Das Konzil spricht diese Erkenntnis, die Kehrseite des Hinweises auf eine mögliche Schuld der Glaubenden an der Entstehung des Atheismus, mit wünschenswerter Deutlichkeit aus: „Das Heilmittel gegen den Atheismus kann nur von einer situationsgerechten Darlegung der Lehre und vom integren Leben der Kirche und ihrer Glieder erwartet werden", wobei es auf seiten der Gläubigen auf „das Zeugnis eines lebendigen und gereiften Glaubens" ankommt, „der so weit herangebildet ist, daß er die Schwierigkeiten klar zu durchschauen und zu überwinden vermag" (GS 21).
3. Im Blick auf die Menschen, die Atheisten sind, bekennt das Konzil, daß auch sie von der Gnade Gottes erreicht werden und deshalb in ihrer Situation dieselbe Heilsmöglichkeit haben, wie wir sie als Christen im Glauben für uns erhoffen. Die Kirchenkonstitution „Lumen gentium" erklärt dazu: „Die göttliche Vorsehung verweigert auch denen das zum Heil Notwendige nicht, die ohne ihre Schuld noch nicht zur ausdrücklichen Anerkennung Gottes gekommen sind, jedoch, nicht ohne die göttliche Gnade, ein rechtes Leben zu führen sich bemühen" (LG 16). Und die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" sagt noch eindringlicher und präsziser: „Da nämlich Christus für alle gestorben ist und da es in Wahrheit nur eine letzte Berufung des Menschen gibt, die göttliche, müssen wir festhalten, daß der Heilige Geist allen die Möglichkeit anbietet, diesem österlichen Geheimnis (d. h. dem Geheimnis des erlösenden Todes und der Auferstehung Jesu) in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein" (Gs 22).
Mit diesen beiden Erklärungen ist, bei allen Fragen, die im einzelnen an diese Texte gestellt werden können, eindeutig und ohne jedes Wenn und Aber gesagt: Die einzige Grenze für den Heilswillen Gottes und die Heilsmöglichkeit des Menschen ist das Nein des Menschen, in dem sich der Mensch im personalen Vollzug seiner Freiheit, in einer schuldhaften Gewissensentscheidung, vor Gott verschließt. Wo und ob das aber geschieht, ob und wie ein Mensch in der Tiefe seines Herzens, „wo Gott ihn erwartet, der die Herzen durchforscht, . . . unter den Augen Gottes über sein eigenes Geschick entscheidet" (GS 14), das ist und bleibt das Geheimnis Gottes. Denn „Gott allein ist der Richter und Prüfer der Herzen; darum verbietet er uns, über die innere Schuld von irgend jemandem zu urteilen" (GS 28). Das gilt für jeden Menschen, sei er Atheist oder Christ. Und das verwehrt selbstverständlich auch jedes positive sichere Urteil über diese tiefste Wirklichkeit, die in jedem Menschen entweder Heil oder Unheil ist. Der empirisch feststellbare Befund einer Leugnung Gottes darf nicht als sicheres Indiz für eine Freiheitstat zum Unheil ausgelegt werden, wie auch das empirische Faktum der Bejahung Gottes und die Zugehörigkeit zur Kirche kein sicheres Urteil in der anderen Richtung erlauben.[2]
Diese Erklärung, daß auch Atheisten die Erlangung des Heils möglich ist, ist unter allen Atheismus-Aussagen des Konzils die kritischste. Einmal schon deshalb, weil das Konzil

[2] Zu beachten ist der Fortschritt von LG 16 zu GS 22. Während in der Kirchenkonstitution die Heilsmöglichkeit des Atheisten mit dem Verweis auf das Bemühen, ein rechtes Leben zu führen, verbunden ist, wird sie in der Pastoralkonstitution in dem „österlichen Geheimnis" begründet. Die Formulierung ist so gewählt, daß der Geschenk- und Gnadencharakter des jedem Menschen angebotenen Verbundenseins mit dem österlichen Geheimnis betont wird: „huic paschali mysterio consocientur". Außerdem kann nicht überhört werden, daß das Konzil hier einen Zusammenhang seiner Erklärung mit fundamentalen Glaubenswahrheiten gegeben sieht, wenn es nachdrücklich sagt: „tenere debemus".

damit eine Sentenz überschreitet und hinter sich läßt, die vor dem Konzil von den katholischen Theologen fast einstimmig vertreten wurde. Danach wurde ein über längere Zeit festgehaltener Atheismus als ein Indiz für schwere Schuld oder mangelnde Intelligenz angesehen. Ein solcher Atheist konnte also, nach dieser Sentenz, nur entweder ein Bösewicht oder ein Dummkopf sein. Insofern bedeutet die Aussage des Konzils einen beachtlichen Fortschritt im katholischen Glaubensbewußtsein. Der katholischen Pastoral ist damit — seit 20 Jahren — die Aufgabe gestellt, diese *neue* Sicht in Katechese und Glaubensverkündigung zu berücksichtigen. Es ist aber sehr die Frage, und damit ist nochmals ein Punkt berührt, der diese Konzilserklärung zu einer kritischen macht, ob diese Verpflichtung seither genügend deutlich gesehen und ihr entsprochen worden ist.
Was damit gemeint ist, sei an folgendem Beispiel verdeutlicht: Es kommt immer noch vor, daß ein junger Mensch, der in den Jahren des Konzils geboren wurde, in Erfurt sein Theologiestudium in der selbstverständlichen Überzeugung beginnt, daß ein Atheist am Ende seines Lebens — wenn er ein solcher bis zum Ende bleibt — nirgendwo anders ankommen könne als in der Hölle. Und dies nach mindestens 10 Jahren Leben in einer nachkonziliaren Kirche, nach dem Hören zahlloser Predigten, nach jahrelanger Teilnahme an der Katechese, auch an der qualifizierten Unterweisung im Glauben in unseren Vorbildungseinrichtungen für das Theologiestudium! Am Beginn seines Studiums erlebt er dann eine Erschütterung in seinem Glauben, die von unseren Bischöfen so gefürchtete „Verwirrung" im Glauben, wenn ihm — vielleicht zum ersten Mal — eine Sicht des Glaubens begegnet, von der das Konzil erklärt hat, daß wir sie „festhalten" müssen. Ein klassischer Fall! Wenn so etwas geschieht, sich wiederholt, und symptomatisch ist für eine Kirche heute in einer nichtchristlichen Welt, dann ist nicht das Konzil daran schuld, sondern — die Verweigerung seiner Aufnahme.[3]
Kritisch ist dieser Punkt vor allem freilich deshalb, weil diese Aussage des Konzils von den Glaubenden etwas verlangt, was ihnen vom traditionellen Glaubensverständnis her nicht nur ungewohnt und neu ist, sondern ihnen auf den ersten Blick sogar als unmöglich erscheinen kann, nämlich: in einem gereiften Glauben zugleich beides ausdrücklich festzuhalten: die Heilsnotwendigkeit des Glaubens und der Kirche *und* die unbegrenzte Reichweite der souveränen und rettenden Gnade Gottes, über alle Grenzen hinweg, die Menschen ziehen oder sehen.

[3] Vgl. die Feststellung J. Ratzingers: „Was die Kirche des letzten Jahrzehnts verwüstete, war nicht das Konzil, sondern die Verweigerung seiner Aufnahme", Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 409; erstmals IkaZ (1975) 451.

RUDOLF ZINNHOBLER

Ja zum Konzil

Zur außerordentlichen Bischofssynode 1985

Nach zwei Wochen Dauer ging am 8. Dezember 1985 eine außerordentliche Bischofssynode zu Ende. Der Papst hatte sie einberufen, um zwanzig Jahre nach dem Abschluß des Zweiten Vatikanischen Konzils das Gedächtnis an dieses zu feiern, eine Bilanz über dessen Früchte zu ziehen und darüber nachzudenken, wie es weiter gefördert werden könne, damit es das Leben der Kirche durchdringe. Dennoch war die spontan einberufene Versammlung nicht nur mit Hoffnungen erwartet worden, sondern auch mit Ängsten. Johannes XXIII. hatte die Ausrufung des Konzils auf ein „divinum incitamentum" zurückgeführt. Trotzdem gab es seit seinem Abschluß Kreise, und zwar nicht nur um Erzbischof Marcel Lefèbvre, die es sich zur Gewohnheit gemacht hatten, das Konzil zum Prügelknaben für alle negativen Entwicklungen der Kirche in unserer Zeit zu machen. Nun war zwar nicht anzunehmen, daß die Synode die Aussagen und Maßnahmen eines offiziellen Konzils zurücknehmen würde. Es hätte aber auch genügt, Akzentverschiebungen, da und dort vielleicht sogar Uminterpretationen und Abschwächungen vorzunehmen, anderes aber dem Vergessen anheimfallen zu lassen. Immerhin hatte sich sogar Kardinal Franz König vor der Synode dahin geäußert, daß sie unter keinem guten Stern stünde (Kathpreß 5. 12. 1985, S. 9).

1. Was ist die Bischofssynode?

Die Bischofssynode wurde durch das Zweite Vatikanum ins Leben gerufen. Sie sollte ein Ausdruck kirchlicher Kollegialität sein. Ihre Struktur und ihre Aufgaben wurden jedoch nur sehr vage bestimmt. Im Dekret über die Hirtenaufgabe der Bischöfe (5) heißt es: „Aus den verschiedenen Gegenden der Erde ausgewählte Bischöfe leisten dem obersten Hirten der Kirche in einem *Rat*, der die Bezeichnung ‚Bischofssynode' trägt, einen wirksameren Beistand in der vom Papst bestimmten oder noch zu bestimmenden Art und Weise. Als Vertretung des gesamten katholischen Episkopates bringt diese Bischofssynode gleichzeitig zum Ausdruck, daß alle Bischöfe in der hierarchischen Gemeinschaft an der Sorge für die ganze Kirche teilhaben." Im Missionsdekret (29) wird der Bischofssynode aufgetragen, „der missionarischen Tätigkeit als der wichtigsten und heiligsten Aufgabe der Kirche besondere Aufmerksamkeit" zuzuwenden.
Aufgrund der Unklarheit dieser Aussagen hat die Bischofssynode ihre Identität noch nicht wirklich gefunden. Das zeigt sich auch, wenn man die bisher abgehaltenen Synoden überblickt.[1]
Die erste Bischofssynode fand 1969 zum Thema „Kollegialität" statt. Weitere Themen waren „Gerechtigkeit in der Welt und Priesterfrage" (1971), „Evangelisierung" (1974), „Ehe und Familie" (1980), „Buße und Versöhnung" (1983).
Die Arbeitsweise der Bischofssynode hat sich von einem zum anderen Mal geändert. Bei den ersten Synoden wurden die Propositionen und die Abstimmungsergebnisse veröffentlicht, während bei der Synode 80 den Teilnehmern Stillschweigen darüber aufer-

[1] *G. Caprile*, Il Sinodo dei Vescovi, bisher 7 Bde, Rom 1968—1984.

legt wurde. Weil dieses nicht gehalten wurde, erfuhren die Vertreter der Synode 83 nicht einmal das Ergebnis ihrer eigenen Abstimmung.
Seit der Synode 74 wurde kein gemeinsames Schlußdokument mehr herausgegeben, sondern der Papst verfaßte aus den Beratungsergebnissen jeweils ein „Apostolisches Schreiben" zum Thema. 1985 hatte eine Reihe von Teilnehmern der Bischofssynode ganz offen den Wunsch nach einem gemeinsamen Schlußdokument geäußert, das sogleich der Öffentlichkeit übergeben werden sollte.

2. Synode 85

Nach der feierlichen Eröffnung erstatteten die Vorsitzenden der 135 Bischofskonferenzen ihre Berichte. Die Probleme der Weltkirche wurden offen beim Namen genannt: Priestermangel, Befreiungstheologie, Sakramentenempfang wiederverheirateter Geschiedener, Zentralismus etc. Andere Teilnehmer artikulierten ihre großen Befürchtungen, daß das Konzil Schaden angerichtet habe, daß es an Entwicklungen schuld sei, die der Kirche nicht zum Nutzen gereicht hätten. Sie mußten sich vom offiziellen Relator der Synode, von Kardinal Daneels, dahin belehren lassen, daß hier die Logik nicht stimme: „*Nach* dem Konzil" heiße noch nicht „*wegen* des Konzils".
Nach Sprachgruppen getrennt wurden die Beratungen fortgesetzt. Eine ziemlich einmütige Zustimmung zur weiteren Rezeption des Konzils zeichnete sich ab, die in das Schlußdokument einfließen sollte. Insgesamt war die Stimmung auf der Synode sehr gut. Bei seiner Angelusansprache am 1. Dezember 1985 bezeichnete sie der Papst als „ein wunderbares Bild der kirchlichen Einheit". Er würdigte das Bemühen der Teilnehmer, durch immer tiefere Auswertung des Konzils einen „neuen lebendigen Elan" in der Kirche zu erzeugen. Und am 20. Dezember 1985, beim traditionellen Weihnachtsempfang für das Kardinalskollegium und den römischen Klerus, sprach Johannes Paul II. im Zusammenhang mit der zu Ende gegangenen Bischofssynode, die die Impulse des Konzils neu aufgegriffen hatte, von der „Erfahrung eines neuen Pfingsten". Wird dieser Optimismus durch das Ergebnis gerechtfertigt?

3. Ergebnis und Schlußdokumente

An der Bischofssynode 1985 und ihren Schlußdokumenten: „Botschaft an die Christen in der Welt" (7. Dezember 1985) und „Kirche — unter dem Wort Gottes — feiert die Geheimnisse Christi — zum Heil der Welt" (9. Dezember 1985) wurde beanstandet, daß die Texte zu knapp ausgefallen sind, weshalb viele Probleme nicht oder nur ungenügend berücksichtigt wurden. In der Beschreibung der Kirche als „Communio" und „Mysterium" hat man sogar eine Rücknahme der Sicht der Kirche als „Volk Gottes" — und damit ihrer geschichtlichen Dimension — erblickt.
Aber schon die Tatsache, daß die Synode ein offener Prozeß war, daß ihr Ergebnis nicht von vornherein feststand und daß die Schlußdokumente durch sie selbst verabschiedet werden konnten, ist höchst erfreulich. Und in einer Zeit, in der gelegentlich versucht wurde, hinter das Konzil zurückzuschreiten, ist das nachdrückliche Ja zum Konzil in „Geist und Buchstaben" ein Grund zu Hoffnung und Zuversicht. Es wurden aber auch wenigstens einige seit dem Konzil aufgebrochene Fragen und Probleme gesehen und Wege zu einer Lösung anvisiert.

Die Schlußdokumente wurden von Kardinal Daneels und dem Synodensekretär Prof. Walter Kasper redigiert. Sie liegen nun in einer deutschen Buchausgabe vor, die Kasper

mit einem Kommentar versehen hat.[2] Diese Ausgabe dient als Grundlage für den folgenden Bericht.

Ich beschränke mich auf den wichtigeren und umfangreicheren der beiden Texte, auf: „Kirche — unter dem Wort Gottes". Darin werden das Konzil und die Konzilstexte als „Magna Charta für künftige Zeiten" bezeichnet, und es wird, in Übereinstimmung mit dem Papst, der Hoffnung auf ein „neues Pfingstfest" Ausdruck verliehen (II D 7 d). Trotz festgestellter negativer Entwicklungen der jüngsten Vergangenheit in der Kirche wird die positive Bedeutung des Konzils klar betont. Die ökumenische Öffnung der Kirche (II C 7) und die liturgische Erneuerung (II B b) werden z. B. als direkte Früchte des Konzils gewürdigt. Als Maßnahme gegen Tendenzen, die für die Kirche abträglich sind, wird in vier Schritten eine „vertiefte Rezeption" des Konzils empfohlen: „Tiefere und eingehendere Kenntnis — innere Aneignung — eine von Liebe getragene Bekräftigung — Verlebendigung" (I, 5). Das Ziel der Synode war also jedenfalls nicht „Restauration, sondern (eine) vollere Rezeption und Realisation des Konzils" (Kasper, a. a. O., 54).

Die Kirche wurde, wie schon betont, vor allem als „Mysterium" (II A) und „Communio" (II C) gesehen. Als Kirchenhistoriker wäre es mir — zugegebenermaßen — sympathisch gewesen, wenn das biblische Bild vom Volk Gottes, das der Geschichtlichkeit der Kirche Rechnung trägt, stärker betont worden wäre. Da aber die Kirchenkonstitution des Konzils (mit ihren entscheidenden Kapiteln 9—17) ausdrücklich bestätigt wurde und diese ihrerseits unter der Überschrift „Das Mysterium der Kirche" steht, wird man eher von einer Verzahnung als von einer gegenseitigen Ausklammerung der Sichtweisen sprechen dürfen. Auch wollte die Synode offenbar der Gefahr einer Überbetonung des institutionellen Aspekts der Kirche begegnen. Begriffe wie „Geheimnis" und „Gemeinschaft" sind außerdem geeignet, das ökumenische Anliegen zu fördern (vgl. Kasper, a. a. O., 80). Zum einen kommt die Verweisung der Kirche von sich weg und auf Gott und Jesus Christus hin der protestantischen, zum andern die Betonung der Communio-Struktur der orthodoxen Ekklesiologie[3] entgegen (ebd., 96). Weil diese Gesichtspunkte im katholischen Bewußtsein meist noch zu wenig verankert sind, ist hier sogar eine Wegweisung erfolgt.

Mit dem Konzil hat die Synode auch die Kollegialität der Kirche wieder betont (II C 4). Wenn allerdings als „authentische Zeichen und Werkzeuge des Sinnes für Kollegialität" neben der Bischofssynode und den Bischofskonferenzen die „Römische Kurie", die „Ad-limina-Besuche" und die „Pastoralreisen des Papstes" angeführt werden, erhebt sich die Frage, wieweit hier nicht die kollegiale Sicht von der zentralistischen vereinnahmt wird.[4]

Es finden sich freilich auch Sätze, die als Fortführung des Konzils gelten können und sich seither aufgebrochenen Problemen stellen. So, wenn es z. B. heißt: „Die Seelsorger sollen die Mitarbeit der Frauen in der Aktivität der Kirche dankbar annehmen und fördern", oder wenn gesagt wird: „ . . . die neuen sogenannten Basisgemeinschaften (sind) unter der Bedingung, daß sie wirklich in der Einheit der Kirche leben . . . eine große Hoffnung für das Leben der Kirche" (II C 6). Richtungsweisend scheint mir auch die Feststellung, daß „der ökumenische Dialog . . . auf den verschiedenen Ebenen der Kirche

---

[2] KASPER WALTER, *Zukunft aus der Kraft des Konzils.* Die außerordentliche Bischofssynode '85. (112.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 14,80.

[3] Zur Communio-Struktur der Kirche vgl. meine Ausführungen in „Petrusamt und Ökumene" im vorliegenden Jahrgang dieser Zeitschrift 13—21, hier 15.

[4] Vgl. *K. Walf,* Kollegialität der Bischöfe ohne römischen Zentralismus, in: Diakonia 17 (1986), 167—173.

unterschiedlich betrieben werden" muß (II C 7). Verschiedenen Ausgangslagen soll also auch auf verschiedene Art und Weise Rechnung getragen werden, selbstverständlich ohne die Treue gegenüber der Kirche zu verletzen.
Die „Sendung der Kirche in der Welt" wird so begriffen, daß zwar „leichtfertige Angleichung" an die Welt ausgeschlossen, aber ebenso eine „starre Verkapselung der Gemeinschaft der Gläubigen in sich selbst" abgelehnt wird. Ein recht verstandenes „aggiornamento" als „missionarische Öffnung zum Heil der Welt in seiner Fülle" wird ausdrücklich bejaht (II D 3). Und nichts, „was in den nicht-christlichen Religionen wahr und heilig ist", wird verworfen, sondern sogar expressis verbis anerkannt. Auch wird „keinem Menschen guten Willens . . . die Heilsmöglichkeit verweigert" (II D 5).
Ein Hauptanliegen der Befreiungstheologie, auch wenn diese nicht direkt erwähnt ist, wird mit der „Option für die Armen" aufgegriffen und ausdrücklich auch auf jene bezogen, die Mangel „an Freiheit und geistigen Gütern" leiden, besonders auf diejenigen, deren religiöse Freiheit unterdrückt wird. Schließlich werden in diesem Zusammenhang auch die Rechte der Ungeborenen auf das Leben angesprochen. „Die Kirche muß in prophetischer Weise jede Form der Armut und der Unterdrückung anklagen und die grundlegenden wie unveräußerlichen Rechte der menschlichen Person überall verteidigen und fördern. Dies gilt besonders für das menschliche Leben, das *von Anfang an* zu schützen, in allen Umständen gegen Angreifer zu verteidigen und in jeder Hinsicht wahrhaft zu fördern ist" (II D 6).
Die bei der Synode „sehr einmütig" getroffene Empfehlung zur Erstellung eines Katechismus „der ganzen Glaubens- und Sittenlehre" der Kirche (II B 4) wurde verschiedentlich kritisiert. Man glaubte hierin eine unrealistische, ja zentralistische Maßnahme zu erkennen, die dem tatsächlichen Pluralismus der Weltkirche nicht entspricht. W. Kasper hat jedoch darauf aufmerksam gemacht, daß dieser Vorschlag „keineswegs von der Kurie", sondern vor allem aus der Dritten Welt kam (Kasper, a. a. O., 83). Auch ist ja von vornherein mit einem solchen Einheitskatechismus nur beabsichtigt, einen „Bezugspunkt" zu schaffen „für die Katechismen bzw. Kompendien, die in den verschiedenen Regionen zu erstellen sind" (II B 4). Es geht also nur um eine „einheitliche Grundausrichtung in der Verkündigung, aber nicht um eine mechanische Einheitlichkeit" (Kasper, a. a. O., 84).
Rückblickend muß man sagen, daß die Synode zwar manches anstehende Problem entweder ausgeklammert oder zu kursorisch behandelt hat. Das hängt wenigstens zum Teil auch mit der Kürze der zur Verfügung stehenden Zeit zusammen. Bei einigen besonders brisanten Themen dürfte es sogar günstig sein, sie nicht durch zu rasch getroffene Entscheidungen der offenen Diskussion entzogen zu haben. Es darf aber auch festgestellt werden, daß die Synode „vielfältige positive Anregungen" gegeben hat (Kasper, a. a. O., 107). Ich meine, daß es im Hinblick auf die Zukunft der Kirche eine faire Würdigung der Ergebnisse bedeutet, wenn diese als Beitrag gesehen werden, um den „vom Konzil gewiesenen Weg" fortsetzen zu können (I, 2). „Der Phase des Enthusiasmus und der Polarisationen und Frustrationen kann nun die Phase eines neuen Realismus der christlichen Hoffnung folgen" (Kasper, a. a. O., 54). Mit diesen Worten Walter Kaspers ist auch ein Appell zur geduldigen Weiterarbeit ausgesprochen.

Literaturhinweise:

W. Bühlmann, Von der Kirche träumen. Ein Stück Apostelgeschichte im 20. Jahrhundert, Graz 1986, S. 43—50.
G. Caprile, Il Sinodo dei Vescovi (wie Anm. 1).

W. Kasper, Zukunft aus der Kraft des Konzils (wie Anm. 2).
Kathpress-Sonderpublikation, Zum Zwanzig-Jahr-Jubiläum des zweiten Vatikanischen Konzils, Wien o. D.
L. Kaufmann, Bischofssynode '85: Erfahrungen oder Worte?, in: Orientierung 50 (1986), 9—12.
F. Kard. König (Hg.), Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils (Schriften der Kath. Akademie in Bayern, Bd. 123), Düsseldorf 1986.
N. Lobkowicz, Was brachte uns das Konzil?, Würzburg 1986.
W. Ludin, Bischofssynode: Vergebliche Befürchtungen, in: Schweizerische Kirchenzeitung 153 (1985), 738—740;
Ders., Ein Konzil für die Zukunft, ebd. 754—756.
U. Ruh, Konzilsbilanz nach 20 Jahren. Diskussion und Ergebnis der römischen Sondersynode, in: HerKorr 40 (1986), 34—38.
D. Seeber, Wo stehen wir nun?, in: HerKorr 40 (1986), 54—56.

JAKOB MITTERHÖFER

Die römischen Instruktionen zur Theologie der Befreiung

Der Autor, Theologieprofessor an der Philosophisch-theologischen Hochschule der Gesellschaft vom Göttlichen Wort in St. Gabriel bei Wien, hat in dieser Zeitschrift bereits einen „Zwischenbericht" über die Theologien der Befreiung geboten (133, 1985, 333—342). In der vorliegenden Abhandlung analysiert er den Inhalt der beiden vatikanischen Dokumente zum Thema. Er kommt zu einer grundsätzlich positiven Würdigung. Die Kirche hat den Schrei der Armen vernommen. Freilich glaubt der Verfasser auch eine Tendenz zur Spiritualisierung der Probleme zu erkennen, die den konkreten Situationen noch zu wenig Rechnung trägt. Da die Dokumente jedoch kein geschlossenes System bilden und die Theologen eingeladen werden, am Entwurf einer Theologie der Freiheit und der Befreiung mitzuarbeiten, ist eine kritische Würdigung der Dokumente von besonderem Wert. (Redaktion)

Keine Theologie, nicht einmal der Thomismus, hat in so kurzer Zeit die Aufmerksamkeit des Lehramtes der Kirche erfahren wie die Theologie der Befreiung, die seit dem Konzil in Lateinamerika und auch in anderen Ländern der Dritten Welt herangewachsen ist. Innerhalb von kaum zwei Jahren hat das Lehramt bereits durch zwei Instruktionen zu dieser Theologie Stellung genommen: Libertatis Nuntius (oder „Über einige Aspekte der Theologie der Befreiung") vom 6. August 1984 und Libertatis Conscientia (oder „Über die christliche Freiheit und Befreiung") vom 22. März 1986. Der Einfachheit halber bezeichnen wir die Dokumente mit LN und LC. Diesen Dokumenten kommt das Verdienst zu, die Theologie der Befreiung aus dem regionalen Dasein herausgeholt und als gültige Lehre der Gesamtkirche anerkannt zu haben.[1] Das Schreiben von Papst Johannes Paul II. vom 9. April 1986 an die Vollversammlung der Brasilianischen Bischofskonferenz bezeichnet die Theologie der Befreiung sogar als einen neuen Markstein.
Zwischen dem ersten und zweiten Dokument hat ein entscheidender Lernprozeß stattgefunden,[2] auf den Kardinal Joseph Ratzinger bei der Vorstellung der neuen Instruktion anspielt.
Die zwei Instruktionen gehören zusammen. Die erste kündet bereits die zweite an, um darin „das weite Thema der *christlichen Freiheit und Befreiung*" zu behandeln. Zwischen den beiden Dokumenten gibt es eine „organische Beziehung"; das eine muß „im Licht des anderen" gelesen werden (LC, N.2)
Die Warnungen vor Abweichungen in LN werden von LC wiederholt und sogar ver-

---

[1] cf. Christ in der Gegenwart 38, 1986, N.17, 139ff; *Theodor Herr,* Das Evangelium als Kraft der Befreiung, In Deutsche Tagespost, N.42, 8. April 1986, S. 3.

[2] Ad-limina-Besuche aller regionalen Bischofskonferenzen Brasiliens; im April 1985 erschien das Dokument der brasilianischen Bischofskonferenz („Christliche Freiheit und Befreiung") für Pastoralträger und Gemeinden, cf. Weltkirche, Missio-München N.4/1985, S. 111—115. Darin werden 15 „positive Aspekte" der befreienden Praxis angeführt; am 3. Juli 1985 organisiert die Zeitschrift „Communio" in Los Andes (Chile) ein „Internationales Seminar" zur „Analyse des Schrifttums der auch international bekanntgewordenen Theologen der Befreiung"; am 4./5. Juli 1985 treten das Präsidium der CNNB (brasilianische Bischofskonferenz) samt ihrer Lehrkommission und die Glaubenskongregation zusammen und veröffentlichen am 25. Juli 1985 ein Communiqué; am 27. Jänner 1986 findet in Callao (Peru) ein Seminar über die „Theologie der Versöhnung" statt; vom 13. bis 15. März 1986 (vor der Veröffentlichung von LC) findet in Rom ein Vatikanisch-brasilianischer „Gipfel" statt als eine neue Form der Praxis der Kollegialität. Schließlich erscheint im April 1986 die Instruktion LC, und fast gleichzeitig erfolgt die Aufhebung des Bußschweigens von L. Boff (cf. Orientierung N.8, 30. April 1986, S. 86ff).

schärft; sie sind nach wie vor aktuell, sie erscheinen „immer mehr angebracht und zutreffend" (LC, N.1; cf. LN, Vorwort). Die Unterschiedlichkeit liegt in der Akzentsetzung: „Das jetzige Dokument beschränkt sich darauf, die grundlegenden theoretischen und praktischen Aspekte des Themas vorzulegen" (LC, N.2).
Es entspricht nicht der Intention der zwei Instruktionen, wollte man die zweite als Rücknahme der ersten ansehen; ebensowenig kann sich auf die Instruktion stützen, wer zwischen der Glaubenskongregation und dem Papst einen Widerspruch entdecken will.[3] Lateinamerikanische Theologen sind der Ansicht, daß das Lehramt die pastorale Praxis und Theologie der letzten 20 Jahre in Lateinamerika legitimiert (L. Boff), weil die Beziehung zwischen Freiheit und Befreiung sowohl in der Theologie der Befreiung als auch in diesen Dokumenten des Lehramtes der zentrale Mittelpunkt ist (G. Gutiérrez).[4]

Die Wahrheit

Worin besteht diese „organische Beziehung", von welcher das neue Dokument redet? Das Schlüsselwort steht gleich am Anfang als Motto: „Die Wahrheit wird euch frei machen". An der Wahrheit sind „Theorien und Praktiken" (LC, N.1) zu messen, ob sie mit ihr übereinstimmen oder nicht. Die Wahrheit ist Wurzel, Maßstab, Fundament und Richtschnur (LC, N.3) im vorgegebenen Themenbereich Freiheit und befreiendes Handeln.
Das Motto beruft sich auf Johannes 8,32 und stellt damit klar, daß die Reflexion „im Licht des Evangeliums" geschieht (LC, N.1). Es macht damit eine Aussage über die Intention des Dokuments, das nur „die grundlegenden theoretischen und praktischen Aspekte" (LC, N.2) behandeln möchte; was darüber hinausgeht, ist Aufgabe der Ortskirchen. In diesem Sinn versteht sich das Dokument auch als ökumenisch (N.2).
Die Frage, woher die Wahrheit kommt, wird noch präzisiert: Sie kommt von Gott, hat ihre Mitte in Jesus Christus (Offenbarung) und wird vermittelt durch die Kirche (LC, N.3). Der Weg der Wahrheit führt von oben nach unten über die Kirche. Diese Klarheit ist geboten, wenn die Kirche „angesichts der Dramen, die die Welt zerreißen, über Bedeutung und Wege der wahren Freiheit nachdenkt" (LC, N.3).
Die Instruktion möchte den Themenkreis Freiheit und Befreiung unter dem Gesichtspunkt philosophisch-prinzipieller Überlegungen darlegen. Dieser theologische Ansatz durchwirkt das ganze Dokument (der Intention nach ist er auch im ersten zu erkennen) und beeinflußt auch die Methode, wie noch zu zeigen ist. Das Dokument stellt die Frage nach der Wahrheit auf den offenen Horizont hin, setzt aber voraus, was Wahrheit in sich ist.
Der Vorteil dieses Ansatzes liegt darin, daß er den verschiedenen Ideen eine gemeinsame Sprache verleiht. Das Dokument hat darin allgemein Zustimmung gefunden, weil sich innerhalb seines Rahmens jede Meinung und Richtung angesprochen fühlen kann.
Freilich verlangt ein solcher Ansatz auch seinen Preis. Es kann den Anschein erwecken, als würden die in anderen Ortskirchen bereits vorhandenen Prozesse und Reflexionen wie in einem Netz aufgefangen und müßten gleichsam noch einmal von vorne beginnen. LN legt ja nahe, daß manche theologische Entwürfe zu weit vorgeprescht sind. Es könnte auch sein, daß sich Reichtümer anderer Strömungen nicht wiederfinden. Stimmen

---

[3] cf. auch *Lothar Roos*, Der Papst — zur Befreiungstheologie bekehrt? in: Kirche und Leben. Bistumszeitung Münster, 25. 5. 1986, S. 6.
[4] cf. Latinamerica Press, Vol 18, N.16, 1. 5. 1986: Liberation theologians acclaim, criticize new Vatican document.

aus Lateinamerika verweisen auf den unterschiedlichen theologischen Ort. Der Ort der Instruktion ist der theoretische Ansatz der Wahrheit und daraus abgeleitete Prinzipien, der Ort der Theologie der Befreiung ist die Glaubenspraxis der christlichen Gemeinde und die darauf aufbauende Reflexion im Licht der Offenbarung. Können sich die beiden Ansätze treffen? Läßt sich die Wahrheit von oben versöhnen mit der Wahrheit von Zeugen und Märtyrern? Wie kann die dramatische Situation der Welt, von welcher das Dokument spricht, in dessen universalen, harmonisierenden Diskurs eingebracht werden?[5]

Die Frage an die Instruktion lautet: Wie wird eine abstrakte Glaubenswahrheit zur Lebenswahrheit von Menschen in ihrer geschichtlichen Lebenswelt? Die Instruktion konzentriert ihre Aufmerksamkeit auf die Kirche: Sie ist schon belehrt, sie weiß und verkündet die Wahrheit (LC, N.3). Der Mensch hingegen muß die Wahrheit suchen, sich ihr öffnen und sie annehmen, „wenn sie sich ihm zeigt" (N.4). Wie? Das Dokument geht davon aus, daß die Wahrheit schon anwesend und von der Kirche erkannt ist, sie müsse lediglich proklamiert werden. Wirkt sie ex opere operato? Wie wirkt der Heilige Geist „bei der Reifung des Gewissens" (LC, N.4)?

Einen Hinweis auf unsere Frage könnte der vorausgehende Vers der Johannesstelle geben, auf den sich die Instruktion beim Motto beruft: „Wenn ihr in meinem Wort bleibt, seid ihr wirklich meine Jünger" (Joh 8,31b).[6] Das Jünger-Sein läßt die Erfahrung in der Gemeinschaft anklingen. Die Erfahrung ist eine konstitutive Ergänzung der verkündeten Wahrheit. Diese Linie verfolgt die Theologie der Befreiung. Sie sieht den Ort, wo die Wahrheit in der Praxis der Liebe und Gerechtigkeit gelebt wird, in den christlichen Gemeinschaften.[7]

Der theologische Ansatz bringt bereits eine Entscheidung über den Ort der Theologie mit sich. Aber auch über die Methode. Die universalen Prinzipien, welche das Dokument darlegen will, folgen der deduktiven Methode. Die Deduktion ist im Dokument am Schema Grund-Folge zu erkennen, d h. die gesicherte Wahrheit ist der Ausgangspunkt, woraus dann Folgerungen abgeleitet werden. Die Methode kann man auch am Schema Ja-Aber erkennen, womit das Dokument kritisch auf andere Positionen eingeht — wie weit sie bejaht werden oder in eine falsche Richtung weisen.[8]

Wert und Unwert der Freiheitsbewegungen

Ein Blick in die Geschichte, die von der Sehnsucht nach Freiheit geprägt ist (LC, N.5; cf. LN I.II), gibt Anlaß, grundsätzliche Überlegungen über den Wert solcher Bewegungen anzustellen. Die Instruktion führt die Etappen der Freiheitsgeschichte an,[9] unterzieht sie einer kritischen Prüfung und weist auf Beispiele echter Befreiung in der Kirche hin.

Diese Vorgangsweise erinnert an die Methode der Theologie der Befreiung: Sehen (die

---

[5] cf. *I. Ellacuría*, in LA-Press, a. a. O.

[6] Die Instruktion zitiert nur Joh 8,32b: „Die Wahrheit macht euch frei", läßt aber den vorhergehenden Vers aus.

[7] cf. *L. Boff, G. Gutiérrez, I. Ellacuría*, in LA-Press, a. a. O.; cf. auch den offenen Brief der Brüder *Boff* (Clodovis und Leonardo) an Kardinal *Joseph Ratzinger* in Jornal do Brasil, 11. 5. 1986, Caderno B/Especial, Seite 5.

[8] cf. LC, NN.3—4; oder N.69 über die Basisgemeinden.

[9] N.6: Renaissance, Luther, Aufklärung, Französische Revolution; N.17: die Emanzipationsbewegungen der jungen und armen Nationen heute.

Freiheitsgeschichte) — Urteilen (Kriterium der Wahrheit) — Handeln (Glaubenserfahrung).[10]

LC unterscheidet die Wahrheit, die in der Freiheitsgeschichte tonangebend war, von der eigentlichen Wahrheit. Dann erarbeitet das Dokument die Prinzipien für Freiheit und Befreiung und zieht daraus Folgerungen. Das Ergebnis dieser Analyse: Freiheitsgeschichte ist zutiefst „zweideutig" verlaufen, weil sie den „Maßstab der Wahrheit" verfehlt hat (N.19). Ihre Wahrheit ist eine „Fortschrittsideologie", die meint, Freiheit erobern zu können (N.17) durch den Fortschritt der Wissenschaften, der Technik und der Wirtschaft (N.21). Im Verlaufe der Geschichte haben sich aus dieser „Wurzel" (N.19) Tragödien ergeben, die mehr Unfreiheit als Freiheit gebracht haben: 1. ein krasser und ausbeuterischer Individualismus (N.13) und 2. der „Kollektivismus" (N.13) im Anschluß an die Religionskritik zu Beginn des industriellen Zeitalters. Dieser hat erst recht Unfreiheiten gebracht (N.19), obwohl er dem Menschen die „innere Freiheit" von Gott und der Moral versprochen hat (N.18).

Die erzielten Fortschritte sollen nicht geleugnet werden, allerdings (Ja-Aber) überwiegen die negativen Seiten bei weitem (NN.10—12).

Echte Freiheit und Befreiung orientieren sich an der Wahrheit: das ist die Wahrheit von der Sünde und der Erlösung (N.23). Befreiung ist grundlegend „Wiederherstellung der Freiheit" durch die Erlösung (soteriologische Dimension). Die Konsequenz daraus (Grund-Folge) ist der „richtige Gebrauch der Freiheit" durch Erziehung (ethische Dimension). Im ersten ist die Gnade angesprochen (Ansatz von oben), im zweiten der Zugang durch Erziehung bzw. Lehre.

Für diese Aufgabe hat die Kirche die nötigen Voraussetzungen, denn sie durchschaut die Zweideutigkeit der Geschichte, warnt (durch „ihr Lehramt") und „erlebt" diese Freiheit in ihrer ganzen Tiefe durch die Kleinen und Armen (N.21).

- Das Erkennen: Der Verstand erkennt im „Licht der göttlichen Offenbarung" die „überragende Form von Freiheit". Von der Schöpfung her gibt es keinen Widerspruch zwischen Glaube und Wissenschaften, Technik und Politik (N.20).
- Die Warnungen richten sich auf Irrtümer, damit die „Freiheitsbegeisterung" nicht Gefahr läuft, zur bitteren Enttäuschung zu werden (N.20). In der Arbeiterfrage hat die Kirche zugunsten der Arbeiter die Stimme erhoben (N.13).
- Das Erleben spricht die Glaubenserfahrung an: Den „Glaubenssinn" der Kleinen, wie er sich in der Volksfrömmigkeit äußert (N.22). Glaubenssinn ist „Teilhabe am Wissen Gottes" (N.21). Daraus folgt die Gewißheit, daß die Kleinen „Gegenstand der unendlichen Liebe Gottes sind" (N.21) und deshalb „in Verehrung und Liebe auf das Kreuz Jesu" schauen (N.22). So wird ihnen „tiefe Erfahrung von Befreiung und Freiheit" (N.22) zuteil. Für die „neue Phase der Freiheitsgeschichte" heute ergibt sich, daß sie ihre „Inspiration" und ihren „Maßstab" aus diesem Vorbild beziehen soll (N.24).

Was die Geschichte betrifft, geht das Dokument ahistorisch vor, es prüft lediglich die Ideen, ob sie wahr oder falsch sind. Die Freiheitsbewegungen unserer Zeit werden nicht

---

[10] Bischof Valfredo Tepe: „Ein Kommentar zum Dokument LC" sieht in seinem Vortrag vor der 24. Generalversammlung der brasilianischen Bischofskonferenz (vom 9. bis 18. April 1986) dieses Schema im gesamten Dokument: Sehen (1. und 2. Kapitel: historische Analyse und anthropologischer Unterbau) — Urteilen (3. und 4. Kapitel: biblischer und ekklesiologischer Teil) — Handeln (5. Kapitel: Soziallehre der Kirche). — Die Methode der Theologie der Befreiung bezieht sich auf die drei Schritte Kardinal J. Cardijn's (Sehen, Urteilen, Handeln), die von lateinamerikanischen Theologen zu einer theologischen Methode weiterentwickelt wurden: Analyse der Wirklichkeit (Sehen) — theologische Reflexion (Urteilen) — Perspektiven für pastorale Arbeit (Handeln). Cf. *Rogelio Garcia-Mateo SJ*, Die Methode der Theologie der Befreiung, in: Stimmen der Zeit 111 (1986) 386—396.

von den Ideen her beschrieben, wohl in der Annahme, daß sie durch Ideologien von außen beeinflußt sind.
Der Glaubenssinn der Kleinen erscheint gleichfalls geschichtslos. Er äußert sich in der Annahme der Wahrheit und im Vertrauen; Glaube erscheint passiv.
Die Kirche erweckt den Eindruck, außerhalb der Geschichte zu stehen, in die sie lehrend, warnend und wegweisend eingreift. In der Geschichte selbst handeln ihre Glieder, sei es bei der Glaubenserfahrung (N.21,22), sei es bei schuldhaften Unterlassungen (N.20).
Die Instruktion verweist auf die Erfahrung von Befreiung durch die Armen. In Lateinamerika, auf Haiti und den Philippinen gibt es diese Erfahrung als historisches Phänomen. Gemeinschaften, Theologen und kontinentale Bischofsversammlungen (Medellin, Puebla) haben dazu wesentliche Aussagen gemacht. Puebla hat den sensus fidei (N.1142) der Kleinen und Armen aufgegriffen und ihr evangelisches Potential und ihre Fähigkeit erkannt, eine Kirche zu bauen. Im Unterschied zu Europa erstreben dort die Armen Befreiung nicht *gegen* die Kirche und Gott, sondern unter Anrufen Gottes und mit der Kirche. Die Armen haben eine Entscheidung für die Kirche getroffen, lange vor der Option der Kirche für die Armen.[11] Es fragt sich, ob eine ahistorische Methode der Geschichte selbst und vorhandenen Ansätzen in den Ortskirchen gerecht werden kann.

Grund und Wurzel der Freiheit

Freiheit ist zutiefst in Gott und im Menschen selbst grundgelegt. Baum Aufdecken dieses Grundes hält sich die Instruktion an das Schema des vorhergehenden Kapitels. Es beginnt mit einem Grundgefühl für Freiheit, das aber nicht genügt, um Freiheit zu erklären; der Mensch stößt an Grenzen, die „nicht immer von außen, sondern auch von den Grenzen seines Seins" (N.25) herkommen. Kern der Aussage ist die Wahrheit und ihr Gegenteil, woraus Folgerungen zu ziehen sind.
Für den Menschen ist das höchste Maß der Freiheit die Wahrheit.
Wenn es heißt, er verwirklicht seine Freiheit je nachdem, wie tief er in die Erkenntnis der Wahrheit eindringt (N. 26), dann stellt sich damit wieder die Ausgangsfrage, wie eine abstrakte Wahrheit zur Lebenswahrheit wird. Von Gott her gesehen ist klar, daß Gott das Maß für Freiheit schlechthin ist. Dem Menschen als „Geschöpf und Abbild" (N.27) ist eine „Freiheit der Teilhabe" möglich (N.29).
Der Mensch verfehlt das Maß der Wahrheit, wenn er sie seinem Willen unterordnet, statt sich an ihr auszurichten. Darin besteht die „tiefste Natur der Sünde" (N.37; cf. LN IV,12).
Mit dieser grundlegenden Ordnung hängt wieder eine ethische Dimension (N.27) zusammen, worunter die Auswirkungen im personalen und sozialen Bereich zu verstehen sind (Grund-Folge).
1. Für den Menschen folgt aus der Wahrheit, daß seine Freiheit darin besteht, die Ziele anzustreben, auf welche er aufgrund seiner Natur und der Gnade ausgerichtet ist (N.30). Diese Grundfreiheit bleibt in äußerlich schlimmsten Knechtschaften und Abhängigkeiten erhalten (N.31, LN IV,15).
2. Von diesem Grundprinzip aus erklärt sich, was „zeitliche Befreiung" oder „irdische Freiheiten" (Menschenrechte . . .) bedeuten: Sie können nur „Bedingungen" für die eigentliche Freiheit sein. Befreiung schafft „nur bessere Bedingungen für einen tatsächlichen Gebrauch der Freiheit" (N.31). Befreiungsprozesse haben einen abgeleiteten Wert.

[11] cf. *Cl. und L. Boff*, Offener Brief a. a. O.

3. Dies hat auch Folgen für die menschliche Gemeinschaft (soziale Dimension), in welcher der Mensch seine Freiheit verwirklicht. Genannt wird familiäre, berufliche und politische Gemeinschaft. Befreiung ist wiederum das Schaffen der entsprechenden Bedingungen (N.32). Diese Bedingungen gelten überhaupt für die materielle Natur, mit welcher der Mensch durch seine „leibliche Dimension" verbunden ist (N. 34). Gemeint sind Technik, Wirtschaft, die Gesellschaftsstruktur; es gelten wieder die bereits bekannten Grundsätze (N.35).
4. Die Konsequenzen aus der Sünde sind Entfremdungen, welche die Wurzeln für die Tragödien in der Geschichte sind:
a) Im personalen Bereich entfremdet sich der Mensch von sich selbst und seinem kreatürlichen Sein, d. h. er verliert sein inneres Gleichgewicht, was Auswirkungen hat bis in die Gesellschaft hinein und in die sichtbare Schöpfung (N.38).
b) Zwei Formen der Entfremdung sind zu nennen: Der Götzendienst und der Atheismus. Im Götzendienst wendet sich der Mensch den Geschöpfen und sich selbst zu. Als Unordnungen werden an erster Stelle sexuelle Freizügigkeit, dann Ungerechtigkeit und Mord genannt (N.39). Dem Eindruck nach ist der ausdrückliche Atheismus eine weit schlimmere Entfremdung, denn der Mensch wendet sich gegen Gott selbst (N.41). Die Folgen sind die Strukturen zur Ausbeutung und Versklavung (N.42). Es ist hier wohl der moderne Atheismus in Zusammenhang mit der marxistischen Religionskritik angesprochen.[12] Ist dann Götzendienst mit Kapitalismus (praktischer Atheismus) gleichzusetzen? Wenn ja, wird er nicht verharmlost? Beinhaltet die Unterscheidung Hinkehr zum Geschöpf (N.39,40) und Auflehnung gegen Gott (N.41) einen wesentlichen Unterschied zwischen beiden Formen der Ablehnung Gottes?
Uns interessiert vor allem, wie die soziale Dimension begründet wird, die wir vorhin genannt haben. Der intellektualistische Ansatz geht von der Einheit zur Vielfalt, das ist hier vom Menschen zur Gemeinschaft (N.26). Die Vielfalt wird hintangestellt, sie wird abgeleitet. Vom Menschen wird gesagt, daß er nur in Verbindung mit anderen wachsen und seine Berufung verwirklichen kann (N.32). Diese Hinordnung zu den anderen (Gemeinschaft) ist nur ein Anhang zur Freiheit. Was ist Gesellschaft? Es scheint, daß das Dokument Gemeinschaft und Gesellschaft gleichsetzt. Gilt dies auch für die Familiengemeinschaft? Das Dokument zählt ja in einem Zug familiäre, berufliche und politische Gemeinschaften auf (cf.32): Besteht zwischen diesen Formen nicht ein erheblicher Unterschied aufgrund der emotionalen Bindung der Familie? Wenn nicht, dann wäre die Familiengemeinschaft gleichfalls vorwiegend funktional zu verstehen (Zweckgemeinschaft). Die Entsprechung vom funktionalen Charakter der Familie zu anderen Gemeinschaften ist gewiß gegeben. Es fragt sich, ob eine solche Entsprechung nicht auch vom personalen Moment her, das in der Familie charakteristisch ist, möglich ist. Dies ist die Liebe, die den Nächsten bejaht um seiner selbst willen. Sie verleiht den Beziehungen innerhalb der Gemeinschaften/Gesellschaften eine neue, christliche Dimension. Später werden im Dokument soziale Probleme durch Solidarität gemildert.[13] Das funktionale Element der Solidarität erhält durch die Nächstenliebe ebenfalls eine gesellschaftsverändernde Note.

Befreiende Botschaft

Die Aussage über die Sünde hat als Gegenaussage das Evangelium als eine Botschaft der Freiheit und Kraft der Befreiung (N.43). Das Thema der Instruktion wird an Hand eini-

[12] cf. auch *Th. Herr*, Das Evangelium als Kraft der Befreiung, in: Deutsche Tagespost, N.42, 8. April 1986, S. 3.
[13] cf. NN.61.73.77.84.89 . . .

ger wichtiger Schriftstellen, die auch für die Theologie der Befreiung wichtig sind, beleuchtet.

1. Die Befreiung Israels im Exodusbericht erweckt in unserer Zeit die Frage, welche Dimension damals maßgebend war, die religiöse oder die politisch-gesellschaftliche. Beide Dokumente geben der religiösen Seite dieses Geschehens den Vorzug (cf. LC N.44, LN IV,3). Im Mittelpunkt steht nämlich der Bundesschluß als Gemeinschaftsbeziehung des Volkes mit Gott. Das Politische kann nicht erstrangig sein, weil Befreiung mitunter durch Erlösung (rein religiöser Begriff) ausgetauscht wird, meint LN. LC sieht eher die politische Dimension in einem wesentlich religiösen Plan.[14] Demgegenüber ist zu bedenken, daß die biblischen Texte selbst eine solche Trennung (religiös — politisch/diesseits — jenseits) nicht zulassen. Auch der Bundesgedanke kann nicht ausschließlich im Grund-Folge-Verhältnis gesehen werden. Das Credo Israels (Dtn 26,5—10) nennt beispielsweise nicht den Bund. Die Befreiung aus Ägypten könnte eher als Bildung einer Kontrastgesellschaft zu sehen sein, die sich grundlegend von anderen Gesellschaftsformen unterscheidet. Darin könnte das Exodusereignis Vorbild für alle späteren Befreiungen sein, wie beide Dokumente vermerken.[15]

2. Das Thema „Gesellschaft" kommt im Heilsplan mit Dekalog, Gesetz, Propheten, Psalmen ins Blickfeld (LC N.45). Welche Ebene hat Vorrang, die religiöse oder die soziale? Wegen der Ausrichtung auf den Kult ist es die religiöse Ebene. LC unterscheidet daher: Die Liebe zu Gott bringt die Beziehung zu Gott zum Ausdruck (religöse Ebene), die Gerechtigkeit regelt die Beziehung der Menschen untereinander. Es zeigt sich, wie schwer es der theologische Ansatz macht, die Trennung zwischen religiös und sozial zu vermeiden.

3. Die Armen Jahwes: Die oben aufgezeigte Trennung führt beim konkreten Problem der Armen zu einer Spiritualisierung. LN erklärt die sozialkritische Haltung der Propheten als Forderung nach Gerechtigkeit und Solidarität (LN IV,6). LC sieht die Armut als Folge des Bundesbruchs, d. h. als Folge der Sünde (N.46). LN läßt demgegenüber überhaupt offen, worin die Not besteht, sie ist weder rein sozial noch rein politisch. LC kündigt hier den neuen Bund an, in welchem Christus die Herzen wandeln wird. Die Armen Jahwes erinnern an den Glaubenssinn der Kleinen: Sie wissen, daß die Gemeinschaft mit Gott wahre Freiheit, ihr Verlust das größte Übel ist. Wieder stellt sich die Frage, ob die Bibel unter den Armen nicht schlechthin die real Armen meint. Ob die Psalmen nicht nur den Glaubenssinn der Armen wiedergeben, sondern Ausdruck sind, daß sie sich an Gott wenden, weil die Menschen für sie kein Herz haben?[16]

Die Armen Jahwes sind „Bindeglied" zum NT (LC N.48). Das Magnificat verkörpert die Hoffnung auf Befreiung, die die Armen von Gott allein erwarten.

4. Das AT und die Spiritualität der Armen erhalten ihre volle Bedeutung durch Jesus Christus (LC N.49). Ein wenig erinnert die Redeweise an die Bedeutung des AT als Schatten für das NT. Die Reichgottes-Predigt Jesu an die Armen klingt fast analog zu den evangelischen Räten. Nicht erwähnt wird die Predigt Jesu in Nazareth, in welcher er im Anschluß an Jes 61,1—3 das Programm des AT zu seinem Programm macht.[17]

5. Das Ostergeschehen bedeutet Sieg über die Sünde und Ermöglichung endgültiger Befreiung (LC N.51). Der soteriologische Aspekt sagt, daß die „Mitte der christlichen Frei-

---

[14] cf. *Th. Herr a. a. O.*

[15] *cf. N. Lohfink,* Option für die Armen. Das Leitwort der Befreiungstheologie im Lichte der Bibel. In: Stimmen der Zeit 110 (1985) 449—476, hier S. 455 f.

[16] cf. *N. Lohfink* a. a. O.

[17] cf. *Lohfink* a. a. O. S. 460—462.

heit" (N. 52) durch die Gnade und die Sakramente geschieht. Die Folge: Der versöhnte Mensch kann zum Baumeister des Friedens werden. Der ethische Aspekt (N.53) zeigt die Folgen an: a) Der Mensch kann Gott über alles lieben (Grund). b) Diese Liebe wirkt sich in den Beziehungen zur Gemeinschaft aus. Wegen der Sündenfolgen ist „unsere menschliche Existenz ein geistiger Kampf". c) Die soziale Ordnung: Die Bergpredigt, interpretiert durch Paulus, bestätigt den Dekalog und setzt ihn in Verbindung zur Liebe. Das neue Gebot der Gottesliebe schließt die Nächstenliebe ein (N.55). Was ist sie? Sie ist abgeleitet von der Gottesliebe: (1) Sie ist grenzenlos und schließt daher auch Verfolger und Feinde ein (2) Sie „liegt in der Barmherzigkeit", deshalb zerstört sie Vorurteile gegen ethnische oder soziale Gruppen. (3) Sie ist Bruderliebe, deshalb ermahnt sie die Reichen und erinnert sie an ihre Pflicht dem notleidenden Bruder gegenüber (N.56). (4) Sie hängt eng zusammen mit der Gerechtigkeit, zu der sich wieder die Barmherzigkeit gesellt, damit nicht „Vergeltung" geschieht (N.57).
Von diesen Prinzipien aus sind Schlußfolgerungen für die Gesellschaft zu ziehen. Es steht fest, daß der Mensch für sie verantwortlich ist, doch bedarf die Entfaltung des sozialen Lebens einer rechtlichen Ordnung, auch wenn ihr kein sakraler Charakter zukommt (N.54). Was ist Gesellschaft? Sie ist funktional. Härten werden gemildert durch Liebe, die aber als Barmherzigkeit interpretiert wird. LC sieht darin den Weg „jeder authentischen Befreiung", den die Kirche vorangeht (N.57). Sollten auf diesem Weg Fehler vorgekommen sein, sind die Glieder der Kirche dafür verantwortlich. Doch gibt es auf der anderen Seite wieder Beispiele von Heiligen „im Dienst am Nächsten" (57). Nächstenliebe erhält ihren Wert als karitativer Beistand.

Die befreiende Mission der Kirche

Die Sendung der Kirche wird problematisch, sobald sie der Not der Welt begegnet. Das Dokument geht behutsam vor und sucht Orientierung am Beispiel Jesu.[18]
LC orientiert sich am gesicherten Ausgangspunkt: Das Bundesvolk Israel wurde zur (vorläufigen) Freiheit geführt (Exodus). Das neue Gottesvolk ist die Kirche, ihm ist die Fülle der Freiheit geschenkt (N.58). Bewußt weist LC darauf hin, daß diese Fülle den einzelnen betrifft als „Geschenk der ewigen Seligkeit" (N.59).
Von daher ergeben sich Anhaltspunkte (Grund-Folge) für die „zeitliche Befreiung" (N.60). Um nicht von der Sorge um die zeitliche Ordnung aufgesogen oder auf sie reduziert zu werden (N.64), ist behutsam vorzugehen (Ja-Aber):
1. Der Fortschritt für die „irdische Stadt" ist zu unterscheiden vom Wachstum des Reiches Gottes. Sie gehören nicht „derselben Ordnung" an. Das soll keine „Trennung" sein (N.60).
2. Bezüglich der Sendung der Kirche ist grundsätzlich zu unterscheiden: Das politische und wirtschaftliche Handeln gehört nicht direkt zur Sendung der Kirche, hängt aber damit eng zusammen (N.60).
3. Der Kirche ist die Wahrheit anvertraut, sie vermag die Gewissen zu erleuchten, die göttliche Liebe drängt sie zur Solidarität, doch die Durchführung obliegt den Mitgliedern (N.61). Die Glieder handeln zuerst als Glieder der Gottesstadt, dann als Bürger der irdischen Stadt (N.63).
4. Aufgabe der Kirche ist die Evangelisation, die menschliche Förderung gehört zur Gerechtigkeit (N.64).

[18] LC N.62: Seligpreisungen, LN IV, 7: „Rede über die Seligpreisungen"; „Messias der Armen" LC N.66.

5. Die Kirche ist für arm und reich da (N.66). Sie sorgt sich um die Heilung von der Sünde (N.67), den Armen wendet sie sich zu durch „Werke der Wohltätigkeit" und die Soziallehre (N.68).
Dennoch ist die Kirche für den zeitlichen Bereich von der Wahrheit her kompetent: Sie erkennt die „Zeichen der Zeit", ob sie Befreiung versprechen oder Illusionen sind. Sie mahnt den Menschen und die Gesellschaft, Bedingungen für die wahre Freiheit zu schaffen. Sie weiß um die Vorläufigkeit dieser Werte, die einst vollkommen von Christus hergestellt werden (N.60).
Für die Gesellschaft ist der Mensch zuständig, der durch die Kraft des Evangeliums erneuert wird und so entsprechend handeln kann (N.62). Wenn die Kirche „das Licht des Evangeliums auf die irdischen Realitäten" richtet, tut sie es, um die Person von der Sünde zu heilen. Sie prangert Sklavereien und Unterdrückungen an, vor allem widersetzt sie sich Versuchungen zur Errichtung von Gesellschaftsformen ohne Gott oder gegen Gott. Von dieser Warte aus beurteilt sie auch politische Bewegungen, die Unterdrückung mit Theorien und praktischen Methoden bekämpfen, die dem Evangelium widersprechen und dem Menschen selbst (N.65). Dieser Sorge war LN gewidmet, das sich gegen marxistische Tendenzen gewendet hat.
Die Option für die Armen wird bejaht (Ja), darf jedoch kein (Aber) Partikularismus oder Sektarismus sein (N.68). Diese Warnungen entsprechen voll LN.
Die neuen kirchlichen Basisgemeinden oder andere Gruppen von Christen werden als Zeugen dieser evangelischen Liebe angeführt. Sie sind ein „Motiv großer Hoffnung" (Ja), wenn sie (Aber) in der Einheit mit der Ortskirche und Universalkirche leben, ihrer Sendung treu bleiben, ihre Mitglieder zur Treue zum Lehramt, zur hierarchischen Ordnung der Kirche und zum sakramentalen Leben auf den vollständigen christlichen Glauben hin erziehen (N.69).
In ähnlicher Weise „kann eine theologische Reflexion, die sich aus einer partikulären Erfahrung entwickelt, einen sehr positiven Beitrag darstellen, insofern sie Aspekte des Wortes Gottes aufleuchten läßt, deren ganzer Reichtum bisher noch nicht vollständig erfaßt worden war" (Ja). Es muß (Aber) ein wirkliches Lesen der Heiligen Schrift sein und nicht eine Projektion; die Theologie muß ihre Erfahrung an der Erfahrung der Kirche interpretieren (N.70).
Die Tendenz zur Spiritualisierung ist durchgehend herauszuspüren. Der gesellschaftliche Bereich gerät dadurch in eine Vorläufigkeit. Ohne Zweifel ist der Mensch auf sein endgültiges Ziel ausgerichtet. Freilich kann daraus eine Haltung erwachsen, den irdischen Bereich im Sinne einer Teilung zu vernachlässigen oder nur als Bereich der Fürsorge anzusehen. Andererseits ist auch die Sorge von LC zu verstehen, das Evangelium nicht auf das Diesseits zu reduzieren. Die Lösung hängt davon ab, welchen Stellenwert der irdische Bereich als Schöpfung Gottes, die der Mensch zu verwalten hat, einnimmt. Dieses Problem bedarf nach wie vor einer Lösung. Dieser näherzukommen ist Aufgabe eines innerkirchlichen Dialogs.[19]

Soziallehre im Dienst christlicher Befreiung

Der Ort der Soziallehre wurde schon angezeigt: Sie entsteht aus der Begegnung des Evangeliums mit den Problemen der Gesellschaft (N.72). Die Mittel, derer sich die So-

[19] cf. Bischof *Franz Kamphaus*, Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrener Ungerechtigkeit. Zum Verhältnis der kath. Soziallehre und Theologie der Befreiung. In: HerKorr 40 (1986) 282—286, hier 286.

ziallehre bedient, sind Philosophie und Humanwissenschaften (N.72); auf sie bezieht sich auch die Theologie der Befreiung.
Wie die Weltprobleme in Fluß sind, so muß auch die Soziallehre stets offen sein für neue Fragen (N.72).
Der irdische Fortschritt gehört nicht direkt zur Sendung der Kirche, deshalb kann die Kirche auch kein geschlossenes System vorlegen, sondern lediglich „eine Summe von Reflexionsprinzipien, von Urteilskriterien sowie Richtlinien für das konkrete Handeln" (N.72). Reflexionsprinzipien, Urteilskriterien, Richtlinien entsprechen wieder dem Ansatz von der allgemeingültigen Wahrheit mit der Problematik, daß sie für verschiedene Richtungen offen und im konkreten Fall unwirksam ist. Diese Prinzipien dienen der Kritik, können aber auch zur Legitimation des konkreten Zustandes gebraucht werden. In Lateinamerika ist deshalb die Katholische Soziallehre weitgehend unbekannt geblieben. Wo die Prinzipien der Soziallehre konkret werden, müssen sie kontextuell ausgelegt werden. Darin sieht die Theologie der Befreiung ihre Aufgabe, indem sie sich direkt am Evangelium orientiert und durch sozialwissenschaftliche Analyse den Kontext Lateinamerikas aufdeckt. Die Instruktion stimmt diesem Weg zu, wenn sie erklärt, daß die Soziallehre kein geschlossenes System und für neue Fragen offen ist (cf.N.72)[20].
1. Als Grundprinzipien werden Solidarität (der Beitrag des Menschen zum Gemeinwohl) und Subsidiarität (die Eigenverantwortlichkeit der Person) genannt (N.73)[21].
2. Die Urteilskriterien beziehen sich auf die Beurteilung der sozialen Situationen, wodurch die Kirche Situationen, Strukturen und Systeme anprangert oder ihren Wert beurteilt (N.74).
3. Die Richtlinien (NN. 75—80) fassen zusammen, was in LC Gegenstand der Darlegung war: Vorrang der Person vor den Strukturen, aber auch Bekehrung des Herzens, damit der Mensch Strukturen verändern kann. Gewalt wird als zerstörerische Illusion angeprangert; grundsätzlich abgelehnt wird vor allem der Klassenkampf. Richtlinien betreffen auch den Mythos der Revolution, dafür werden Reformen empfohlen; nur im genau umschriebenen Extremfall kann Gewalt legitim sein, ansonsten ist passiver Widerstand zu empfehlen.
LC sieht als Aufgabe der Christen die Verwirklichung der Zivilisation der Liebe als Folge des ethisch-kulturellen Auftrags des Evangeliums. Dazu ist aber Erziehung erfordert, und zwar zur Zivilisation der Arbeit, zur Solidarität, zur Kultur (N.81). Diese Hinweise werden im folgenden entfaltet (NN.82—96), wobei der Glaube die Perspektive der einzelnen Themen und Problemkreise ergibt. Zum Schluß wird nochmals an das Magnificat erinnert (N.97), an den sensus fidei als schöpferische Kraft aller Glieder der Kirche (auch der Hirten) und sodann eine Aufforderung an die Theologen gerichtet, als Echo auf das Magnificat eine Theologie der Freiheit und Befreiung zu entwerfen. Dies ist eine Forderung unserer Zeit (N.98), zumal die Aufgabe, die zu leisten ist, sehr groß ist (N.100).

Hat die Kirche den Schrei der Armen vernommen? Diese Frage wird immer wieder gestellt. Die Tatsache, daß die Kirche diesem Schrei innerhalb von kaum zwei Jahren zwei Dokumente gewidmet hat, läßt diese Frage mit Ja beantworten.

---

[20] cf. *B. J. De Clercq*, Die kirchliche Soziallehre im Licht der Befreiungstheologie, in: Theologie der Gegenwart 29 (1986) 73—82; *Franz Kamphaus*, a. a. O.; *Hans Joachim Höhn*, Politischer Glaube? Maßstäbe kirchlicher Stellungnahmen zu Fragen der Politik, in: ThPh (1986) 11—23.

[21] cf. *Oswald von Nell-Breuning SJ*, Subsidiarität in der Kirche, in: Stimmen der Zeit 111 (1986) 147—156, S. 147: „Das Prinzip proklamiert die Hilfe der Gemeinschaft für ihre Glieder als ‚Pflicht'".

Im Schreiben an die brasilianische Bischofskonferenz betont Papst Johannes Paul II., daß es „zur Sendung der Kirche" gehört, „sich in gewissem Sinn um die Fragen zu kümmern, die den Menschen von der Wiege bis zum Grab betreffen, wie z. B. die sozialen und sozio-politischen Fragen". Der Papst fährt fort, daß er mit den Bischöfen „überzeugt" ist, daß die „Befreiungstheologie nicht nur opportun, sondern nützlich und notwendig ist". Der brasilianischen Kirche kommt darin eine bedeutsame Rolle für die gesamte Weltkirche zu.

Rom hat einen Schritt getan, wie auch immer die Instruktionen in Fachkreisen ankommen mögen. Schließlich hat nicht der Hinweis gefehlt, daß das System keineswegs abgeschlossen ist und der Ergänzung bedarf (cf. auch LN XI, 13). Eine Ergänzung wird wohl darin bestehen, die Theologie von oben durch eine von unten zu ergänzen, da sie sich ja keineswegs widersprechen.[22] Die vorliegende kritische Auseinandersetzung mit den Instruktionen hat gleichfalls die Nahtstellen und Ansätze zu einer befreienden Theologie gesucht. Eine weitere Ergänzung, an der alle Menschen und nicht nur Fachtheologen teilnehmen können, ist ein praktischer Dialog zwischen Soziallehre und Theologie der Befreiung[23]: Gemeint ist die Solidarität mit den Randschichten in unserer Gesellschaft und darüber hinaus mit der Welt der Armen. Neben grundlegenden Erörterungen geht es um die gelebte Ethik in unserer Gesellschaft (Wie können wir Kirche der Armen sein? Wie sind wir solidarisch mit den Armen? Welchen Weg des Fortschritts leben wir den Armen in der Dritten Welt vor?), es geht aber auch um eine Ethik der Selbstbeschränkung (Veränderung unserer Lebensmuster? Selbstbeschränkung? Lernbereitschaft? Unsere Bereitschaft zum Teilen der Mittel, der Arbeit . . .?). Wenn die Analyse der Sozialwissenschaftler der Dritten Welt recht behält, liegen die Wurzeln vieler Übel (z. B. Verschuldungskrise) bei uns. Welche Folgerungen ziehen wir? Werke der Barmherzigkeit als Alibi? Die Instruktion LC hat recht, wenn sie aufmerksam macht, daß die Arbeit noch vor uns liegt. Das Lehramt hat Hinweise gegeben. Der Schrei der Armen muß noch in vermehrtem Ausmaß von den Gliedern des Leibes Christi auf unserer Hälfte der Erde vernommen werden.

---

[22] cf. Hinweise dazu bei *Medard Kehl SJ*, Option für die Armen, marxistische Gesellschaftsanalyse und katholische Dogmatik. Zur Dogmeninterpretation innerhalb der Theologie der Befreiung. In: *W. Löser* u. a. (Hg.), Dogmengeschichte und Katholische Theologie, Würzburg 1985, S. 479—512.

[23] cf. dazu Hinweise bei Bischof *Franz Kamphaus*, Die Verantwortung des Glaubens angesichts erfahrender Ungerechtigkeit. In: HerKorr 40 (1986), 286.

PIET SCHOONENBERG

Der Gott der Philosophen und der Gott der Bibel

Eine meta-thomistische Überlegung*

Was sich wie eine bloße philosophische Spekulation liest, entspringt einem tiefen seelsorglichen Anliegen: Wie kann der unveränderliche Gott als ein lebendiger Gott geglaubt und verkündigt werden? Schoonenberg führt hier einige Gedanken weiter, die er in seinem Beitrag „Gott ändert sich am andern" (ThPQ 133, 1985, 323—332) ausgesprochen hat.
Der Autor feiert am 1. Oktober 1986 die Vollendung seines 75. Lebensjahres. Aus diesem Anlaß ist im Verlag Herder sein Buch „Auf Gott hin denken" erschienen, das einen Durchblick durch seine theologischen Konzeptionen gibt. Mit dem aufrichtigen Dank für die Mitarbeit an unserer Zeitschrift** verbindet die Redaktion herzliche Glückwünsche. (Redaktion)

„Mein Herz wendet sich gegen mich, mein Mitleid lodert auf. Ich will meinen glühenden Zorn nicht vollstrecken . . . Denn ich bin Gott, nicht ein Mensch" (Hosea 11,8f).
Der Gott der Propheten Israels ist nicht ohne Gefühle, ja seine Gefühle wandeln sich sogar. Er steht außerhalb dessen, was menschlich ist, jedoch nicht durch Leidensunfähigkeit oder Unveränderlichkeit, sondern durch die Beständigkeit seiner Liebe. Bedeutet dies, daß die Propheten eine Prozeßphilosophie kannten? Ich glaube, sie besaßen überhaupt keine Philosophie. Weder sie noch sonst ein Autor des Alten und des Neuen Testamentes reflektierten über die Unveränderlichkeit oder Veränderlichkeit Gottes. Diese Reflexion entstand in der Philosophie der Griechen und kam in die christliche Theologie durch deren Eintritt in den hellenistischen Kulturbereich.

Hellenismus und Christentum

Die griechische Philosophie kann man als — wenn auch unvollständigen — Sieg des Parmenides über Heraklit sehen. Für Parmenides entsteht weder Sein noch vergeht es; es existiert ohne Anfang, ohne Veränderung und ohne Ende, ohne Vielfältigkeit und ohne Verschiedenheit. Bei Heraklit aber charakterisieren gerade Gegensätzlichkeit und Wandel die Realität. Man kann den Platonismus in all seinen Phasen als beständiges Bestreben sehen, diese beiden Auffassungen von Realität miteinander in Einklang zu bringen, wobei das Sein des Parmenides immer dem Werden des Heraklit überlegen ist. Sein ist in der Welt der Ideen, in dem Guten, in dem Einen; Werden und Vielfalt durchdringen die materielle Welt. Nach Plotin leitet sich diese Welt von der göttlichen Natur durch drei graduelle Realisationen *(hypostaseis)* ab: Das undifferenzierte Eine, der die Ideen enthaltende Geist, die die Materie durchdringende Seele.
Der Dialog zwischen christlichem Glauben und hellenistischer Philosophie ist zwar bereits in einigen Aussagen der Weisheitsliteratur und des Neuen Testamentes vorbereitet, beginnt aber explizit erst mit den Apologeten des zweiten Jahrhunderts. Diese haben

*Übersetzung aus dem Englischen von Dr. Dietlind Sukenik (Graz).
**Vom Jubilar erschienen in der ThPQ bereits folgende Artikel:
Gedanken über die Kindertaufe: 114 (1966) 230—239
Heilsgeschichte und Dialog: 115 (1967) 132—138
AT, NT und Erbsündenlehre: 117 (1969) 115—124
Christologische Diskussion heute: 123 (1975) 105—117
Alternativen der heutigen Christologie: 128 (1980) 349—357
Gott ändert sich am anderen: 133 (1985) 323—332

bereits die Vorstellung eines jenseits von Zeit und Raum existierenden Gottes. Gottes Logos jedoch, der Mittler seiner Schöpfung und Offenbarung, seine Verbindung mit der Welt, ist beweglicher als der „Geist" des Mittleren Platonismus und des Neo-Platonismus. Für Origenes sind der Logos und der Geist gleich ewig mit Gott, aber sie bleiben Gottes Verbindungen zu den geschaffenen Wesen, die auch ewig sind. Das vierte Jahrhundert erst schafft die Vorstellungen von Gott und der Welt, die dem größten Teil christlicher Theologie eigen sind und in der Scholastik vollendet wurden. Hier ist nicht so sehr von Interesse, was zwischen Arius und den rechtgläubigen Autoren zur Diskussion stand, sondern was von beiden angenommen wurde. Beide zogen eine scharfe Trennungslinie zwischen göttlicher und geschaffener Wirklichkeit (zur Diskussion stand, ob der Sohn und der Geist oberhalb oder unterhalb dieser Linie einzuordnen seien), so daß Edmund Fortman sagen kann: „Die Tage eines ‚inferioren' Gottes, eines ‚verkleinerten' Gottes gingen zu Ende."[1] Und das primäre Kriterium der Zugehörigkeit zur göttlichen oder zur geschaffenen Realität ist bemerkenswerterweise der Gegensatz zwischen Unveränderlichkeit und Veränderlichkeit. So verurteilte das Konzil von Nicäa die Lehre des Arius, daß der Sohn veränderlich sei und „es eine Zeit gab, da er nicht existierte" (DS 126)[2], eine Formulierung, die Tertullian noch innerhalb des trinitarischen Glaubens verstehen konnte (adv. Hermogenem, 3).

Im fünften Jahrhundert wurde die Trennungslinie in Christus selbst gezogen, das Konzil von Chalcedon spricht von den zwei unvermischten Naturen, die in seiner einen Person vereint sind (DS 302). Papst Leo, der ja in seinem berühmten Brief an Flavian das Konzil von Chalcedon vorbereitete, legt rhetorisch die Gegensätze zwischen Gottheit und Menschheit Christi dar (besonders DS 294). Betrachten wir die Attribute, die er jeder von ihnen zuschreibt, so besteht der fundamentale Unterschied wieder in der Unveränderlichkeit und der Veränderlichkeit. Dieser Gegensatz zwischen der unveränderlichen göttlichen Natur und der veränderlichen Welt, und im besonderen der veränderlichen Menschheit, scheint sich in der Theologie aller größeren christlichen Kirchen erhalten zu haben.

Meiner Meinung nach zog die mittelalterliche Scholastik die letzte Konsequenz aus diesem Gegensatz, indem sie erklärte, Gott stehe in keiner Beziehung zur Welt. Im ersten Teil seiner *Summa Theologica*, quaestio 9, entwickelt der heilige Thomas die Lehre, daß Gott „ganz unveränderlich" sei, wohingegen ein Artikel über die Beziehungen Gottes in der langen quaestio „über die Namen Gottes" (q. 13, a. 7) verborgen ist. Dennoch finden wir hier diese eindeutige Feststellung:

> 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 Gott aber gibt es keine natur-wirkliche Beziehung zu den Geschöpfen, sondern bloß eine gedachte, insofern die Geschöpfe zu ihm eine Beziehung haben.

Aus dem unmittelbar darauffolgenden Satz wird klar, daß diese Lehre Gottes Unveränderlichkeit verteidigen soll:

> 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.[3]

---

[1] *E. J. Fortman*, The Triune God: A Historical Study of the Doctrine of the Trinity, Philadelphia 1972, 63. Die Idee meines Artikels ist die, daß auch die Tage zu Ende gingen, da Gott in Beziehung zur Schöpfung gesehen wurde.

[2] „DS" bezieht sich auf *H. Denzinger — A. Schönmetzer*, Enchiridion symbolorum et definitorum . . . (Barcelona 1963 und weitere Ausgaben).

[3] *Thomas von Aquin*, Summa Theologica, hier zitiert nach der deutschen Thomas-Ausgabe, 1. Band, Salzburg 1934.

Nach diesem Artikel können wir daher ruhig sagen, daß Gott unser Retter wurde, denn diese Aussage verweist nicht auf irgendein Werden in Gott selbst, sondern nur auf die Tatsache, daß *wir* gerettet wurden. Vielleicht hat diese Lehre von einem nicht in Beziehung stehenden Gott die Disposition der *Summa* des Thomas und unsere klassischen Abhandlungen der dogmatischen Theologie beeinflußt. Die scholastische Lehre über die Trinität Gottes hat jedenfalls die Verbindung mit Gottes Werk *ad extra* völlig verloren, welche für das Neue Testament und die vor-kappadokische und voraugustinische Theologie charakteristisch war und es für unsere Glaubensbekenntnisse noch ist.
Der vorliegende Artikel soll eine kritische Reflexion über die gesamte oben skizzierte Entwicklung sein. Ich habe das Gefühl, daß etwas fehlgegangen ist. Meine Kritik richtet sich direkt gegen die scholastische Theologie, die das Ergebnis dieser Entwicklung ist. Diese Kritik ist keineswegs völlig negativ. Ich halte an den fundamentalen Lehren der scholastischen Vorstellung von Gott fest, z. B. Gott als reinen Akt, unendlich und einfach, zu betrachten. So enthält mein Beitrag auch eine Kritik des Prozeßdenkens, die hier nicht näher dargelegt wird.[4] Man wird vielleicht fragen, ob ich nicht eine widerspruchsvolle Form der Prozeßtheologie vorbringe. Ich frage jedoch, ob die Schlußfolgerung von einem als in Beziehung stehenden und veränderlich begriffenen Gott zu einem empfangenden Gott so strikt ist, wie das Prozeßphilosophen allgemein annehmen. Ich fühle mich mehr im Einklang mit Theologen, die keine Prozeßphilosophen der strengen Richtung sind.[5] Ich werde keine Beweise geben können, die diejenigen überzeugen, die anderer Meinung sind. Ich versuche Klarheit zu erreichen in bezug auf eine Intuition, die ich nicht ganz in Worte und Begriffe fassen kann, die mich aber erfaßt hat.

Gott — in Beziehung stehend

In dem oben zitierten Artikel der *Summa Theologica* (I, q. 13, a. 7) lehnt Thomas ganz besondere Beziehungen ab, die „ex tempore" sind, was bedeutet, daß sie zumindest einen Anfang haben. Dieser Einwand betrifft jedoch j e d e Beziehung Gottes zur Welt, da nach Thomas die Welt ja einen Anfang hat.[6] Wir könnten über die Frage nachdenken, ob — falls Thomas einer *ewigen* Erschaffung der Welt zustimmte[7] — die Beziehung des Schöpfers an sich zur geschaffenen Welt seiner Meinung nach eine *reale* Beziehung wäre. Jedenfalls gesteht Thomas reale Beziehungen in Gott zu, obgleich nur „ad intra", im inneren Leben Gottes als Trinität; nach Thomas und der scholastischen Theologie im allgemeinen *sind* die göttlichen Personen wirklich subsistente Beziehungen (*Summa Theologica I*, q. 40, a. 1). Das bedeutet, für Thomas stellt es keinen Gegensatz zu Gottes Sein dar, eine wahre Beziehung zu haben, ja, eine wahre Beziehung zu sein, vorausgesetzt, es handelt sich nicht um eine veränderliche Beziehung. Wir können sogar noch

---

[4] Weitere Publikationen von mir über diese Frage: *P. Schoonenberg*, Ein Gott der Menschen (Benziger 1969), Fußnote 15, S. 88—90.; id., „Process or History in God", in: Louvain Studies 9 (1973) 303—319; id., „Spirit Christology and Logos Christology" in: Bydragen (Amsterdam), 38 (1977) 350 — 375, bes. 370. Der eigentliche Beitrag des vorliegenden Artikels besteht in meinen Überlegungen zu Analogie und Polarität und ihrer Anwendung auf die Vorstellung eines in Beziehung stehenden und werdenden Gottes.

[5] Studien, die mir besonders nützlich waren: *K. Rahner*, „Zur Theologie der Menschwerdung", in: SzT IV (Benziger 1969), 137—155, bez. 145—149; *H. Mühlen*, Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie, Münster 1969; *J. Donceel*, „Second Thoughts on the Nature of God", in: Thought 46 (1971) 346—370.

[6] Vgl. *P. Schoonenberg*, Gott ändert sich am anderen, in ThPQ 133 (1985) 325.

[7] Thomas behauptet, daß die Möglichkeit einer ewigen Welt nach der Vernunft nicht ausgeschlossen werden kann: Summa Theologica I, q. 46, a. 2. Würde diese Möglichkeit zugegeben, so bleibt doch die Behauptung von Thomas, daß „Gott außerhalb der gesamten geschöpflichen Ordnung" steht (q. 13, a. 7.), aber es erscheint zweifelhaft, ob dies für Thomas ein unabhängiges Argument darstellt.

weiter gehen und die scholastische Theorie ausbauen, indem wir sagen, in Gott ist das In-Beziehung-Stehen die höchste Realisation seines Seins, weil es sein trinitarisches Leben begründet.

Diese Konzeption steht in Einklang mit dem Denken von Philosophen wie Gabriel Marcel, der Gott zwar nicht in Beziehung stehend, aber als zweifellos zur Beziehung befähigt („relational") betrachtet. Vergleichen wir diese Vorstellung mit den Gedanken von Charles Hartshorne über *„Die Göttliche Relativität"*[8], so ergibt sich meiner Meinung nach eine partielle Übereinstimmung und eine partielle Verschiedenheit (oder sogar völlige Übereinstimmung und gleichzeitig völlige Verschiedenheit). Ich stimme mit Hartshorne darin überein, daß Mit-anderen-in-Beziehung-Stehen eine Vollkommenheit ist und Gott zugeschrieben werden muß; mit anderen Worten, wie Hartshorne bin ich der Vorstellung von einem „einsamen Gott" abgeneigt. Andererseits aber bejahe ich mit der Scholastik Gott als Fülle oder Allheit („allness") des Seins und daher ohne eigentliches Empfangen oder ohne eigentliche Bereicherung auf seiten Gottes selbst. Deswegen halte ich die Beziehungen in Gott und die Beziehungen in den Geschöpfen für voneinander verschieden, nicht nur durch die Differenz der Analogie, sondern auch durch die der Polarität. Wenn wir miteinander in Beziehung stehen, dann nie ohne einander zu ergänzen, ohne auf die gegenseitigen Bedürfnisse einzugehen.

Aber das ist nicht alles. Wir geben auch auf eine aktive, kreative Weise. Das ist die einzige Art der Bezogenheit Gottes. Es ist eine rein schenkende, schaffende Art; im Grunde steht Gott durch Selbstmitteilung in Selbstbeziehung. So steht die Selbstbeziehung Gottes nicht nur in Analogie zu unserer, indem sie den denkbar höchsten Grad der Bezogenheit darstellt; sie ist auch jeder Form der Bezogenheit zwischen endlichen Wesen polar entgegengesetzt, da die Beziehungen Gottes rein aktiv und schenkend sind und die der Geschöpfe auch Passivität und Rezeptivität involvieren.

Bisher habe ich die *Idee* einer in Gott existierenden Beziehung entwickelt, einer Beziehung, die entweder innerhalb des Innenlebens Gottes liegt, oder auf die Welt gerichtet ist. Wenn wir für den Augenblick von den in den letzten Beziehungen implizierten Veränderungen absehen (das wird das Thema des folgenden Abschnittes sein), so scheint die Vorstellung einer solchen Beziehung nicht widersprüchlich zu sein. Aber bringt das die Realität zum Ausdruck? Können wir sinnvoll und wirklich von Gottes Beziehungen zur Welt, besonders zur Menschheit, sprechen? Die Bibel scheint mit „Ja" zu antworten. Jahwe ist der Gott Israels und der „Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus". Er wird immer in einem Bündnis vorgestellt, was bedeutet, daß er sich auf viele Arten den Menschen mitteilt. Die meisten Titel Gottes bringen eine solche Beziehung zum Ausdruck, z. B. Herr, König, Retter, Vater. Ich sage nicht, daß diese biblische Redeweise eine direkte Antwort auf unsere Frage gibt, eine direkte Aussage über Beziehungen Gottes, denn, nochmals, die Bibel lehrt uns keine Philosophie. Aber andererseits wäre es sehr befremdend, die Vielfalt und Dichte dieser Sprache, noch dazu so intensiver religiöser Sprache, zu mißachten, indem man sie in Redeformen übersetzt, die nur auf seiten der Geschöpfe eine Realität zum Ausdruck bringen. Wenn von Jahwe gesagt wird, er brüllte wie ein Löwe (Amos 1,2; 3,8), dann ist uns bewußt — und zweifellos war dies auch dem Propheten bewußt —, daß das nicht wörtlich aufgefaßt werden sollte. „Jahwe brüllt" sagt jedoch etwas über Gott selbst aus; es sagt mehr als „wir sind beeindruckt", denn es verweist auf den Einen, der uns beeindruckt, und auf die Art, wie er dies tut. „Gott rettet, liebt sein Volk", „Jahwe ist der Gott Israels" sollte in ähnlicher Weise nicht nur etwas über Is-

[8] New Haven: Yale University Press, 1948.

rael aussagen, sondern auch über die Beziehung Jahwes zu Israel. Ist diese Überlegung auch kein Beweis, so ist sie doch sicher eine Anregung.
Eine andere Anregung, vielleicht sogar einen Beweis, stellt die Verbindung zwischen Gott und der Welt dar, die ich als völlige Transzendenz und völlige gegenseitige Immanenz, als Höhepunkt von Gegensatz und Identität bezeichnen möchte. Daher meine ich, daß Thomas mit den vor mir oben zitierten Worten einseitig sprach: „Nun steht Gott außerhalb der gesamten geschöpflichen Ordnung und doch sind alle Geschöpfe auf ihn hingeordnet, nicht umgekehrt." Gott steht durch sein völliges Anderssein wirklich außerhalb der Ordnung der geschaffenen Wesen; aber gleichzeitig und eben wegen seiner Unendlichkeit ist Gott innerhalb jeder geschaffenen Realität, die sein Anderssein genannt werden kann. Wenn wir sagen, daß Künstler etwas von sich selbst in das Kunstwerk einbringen, und Eltern in ihre Kinder, dann muß man dasselbe, und zwar im höchsten Grad, von Gott als Schöpfer aussagen. Alle Beziehungen sind, in verschiedenem Ausmaß, Formen der Anwesenheit oder Einheit; sie sind Anwesenheit auf anderes hin oder in anderem, Einheit im Anderssein, Identität im Gegensatz. Daher ist die Aussage, die Welt sei Schöpfung Gottes und Gott ihr Schöpfer, bereits eine Aussage einer realen beiderseitigen Beziehung. Ist Gott wirklich auf die Welt bezogen? Die Aussage der Schöpfung scheint mir die positive Antwort auf diese Frage zu sein.

Gott — werdend und kommend

Der Hauptgrund dafür, daß Thomas Beziehungen Gottes zur Welt leugnete, bestand, wie wir sahen, darin, daß diese Beziehungen ein Werden, eine Veränderung in Gott implizieren würden. Ich stimme der Logik dieses Argumentes zu, aber für mich ist es gerade umgekehrt. Ich gebe Beziehungen Gottes zur Welt zu, und aus diesem Grund und in diesem Ausmaß — und wirklich nur aus diesem Grund und in diesem Ausmaß — betrachte ich Gott als werdend und sich verändernd. In diesem Punkt stimme ich mit Karl Rahner überein[9], der von Gott als unveränderlich in seinem eigenen Sein, aber veränderlich „im anderen" spricht.
Wenn ich von Beziehungen in Gott spreche, vertrete ich die Meinung, daß sie in ihm nicht nur auf analoge Weise existieren, sondern auch in einem polaren Gegensatz.[10] Dasselbe trifft zu auf Werden und Veränderung in menschlichen Wesen, weil sie weder Gewinn noch Verlust implizieren, sie sind Werden und Veränderung nicht nur das Ersetzen der Qualität A durch die Qualität B, während das Subjekt völlig gleich bleibt. War das Subjekt der Veränderung wirklich das Subjekt der Qualität A und ist nun wirklich das Subjekt der Qualität B, dann hat es sich in seiner Beziehung zu diesen Qualitäten und daher in sich selbst verändert. Die Substanz und die Akzidentien können mit Recht unterschieden werden, aber die Substanz selbst verändert sich, wenn sie die Substanz anderer Akzidentien wird. Wir Menschen, Personen, bleiben wir selbst in den Veränderungen unserer Geschichte. Sind dies Veränderungen zum Guten, gibt es ein echtes Wachstum in welcher Hinsicht auch immer, dann ~~bleiben wir~~ nicht nur wir selbst in den Veränderungen des Lebens, sondern wir werden mehr wir selbst. Zumindest auf der menschlichen Ebene stellt die gute Veränderung eine Identifikation dar, einen Gewinn an Identität. Genau dieses Element des Werdens und der Veränderung konstituiert das Werden und die Veränderung Gottes. Überdies aber sind Veränderung in Gott und Veränderung in uns entgegengesetzte Pole. Während wir uns durch Gewinn oder Verlust

[9] Vgl. *Schoonenberg* (wie Anm. 6), 323—325.

in unserem eigenen Sein verändern, verändert sich Gott nur durch die Beziehung zu anderen Wesen. Während wir uns durch aktives Handeln, aber außerdem auch passiv verändern, verändert sich Gott durch reines Handeln und Schenken. Nochmals, Gott ist weit mehr als die „Hauptexemplifikation" unserer Beziehungen und Veränderungen; er steht in Beziehung und verändert sich als Schöpfer, während wir dies nur als Geschöpfe tun.

Bisher habe ich von Veränderung und Werden gesprochen, ohne den Begriff zu erwähnen, den die scholastische Philosophie immer in diese Vorstellungen einschloß, nämlich den der Potentialität (potentiality). Können wir von Potentialität in Gott sprechen? Einen kleinen Hinweis darauf, dies tun zu dürfen, kann man in der Tatsache finden, daß dasselbe griechische Wort, *dynamis*, das Aristoteles für Potentialität erdachte, von der Bibel für Gottes Macht verwendet wird (z. B. Mk. 12,24; Lk. 5,17). Auch hier wieder müssen wir von Gott und den Geschöpfen nach Analogie und Polarität denken. Sowohl die Potentialität des Geschöpfes als auch die Gottes kann eine Potentialität sein, um weitere Akte zu erbringen, die Potentialität, auf eine neue Art zu handeln. Die Potentialität des Geschöpfes trägt jedoch immer ein Element der Passivität in sich, die muß zum Handeln bewegt werden, während die *potentia* Gottes — in der Tat seine *omnipotentia* — rein aktiv ist. Hier treffen wir wieder auf die Polarität.[10] Wir können diesen Unterschied auf konkretere Art darlegen, indem wir die psychologischen Begriffe von Bedürfnis und Verlangen verwenden. Das Baby braucht die Muttermilch und in unserem ganzen Leben bleiben wir bedürftige Geschöpfe. Wir brauchen immer Beistand oder Ergänzung, die uns nur andere Menschen geben können. Indem es Milch braucht, entdeckt das Baby die Fürsorge der Mutter. Auf diesselbe Weise entdecken wir alle, daß wir als Personen unsere Erfüllung nur finden, wenn eine andere Person uns liebend Beistand gewährt, und mehr noch, wenn wir selbst in bezug auf andere schenkende und liebende Personen sind. In unserer Bedürftigkeit an gegenseitigem Beistand ist auch ein Verlangen nach gegenseitiger Liebe enthalten. Unsere Potentialität ist eine Potentialität der Bedürftigkeit und gleichzeitig des Verlangens, des Verlangens danach, die Liebe anderer zu empfangen und andere Liebe zu schenken. Gottes Potentialität ist analog im Vergleich mit unserer, da sie nur eine Potentialität des Verlangens ist; und darüber hinaus steht sie in einem polaren Gegensatz, da sie das Verlangen ist, Liebe zu schenken.[11]

Diese Überlegung veranlaßt mich, das zu vervollständigen, was ich über das reine Schenken Gottes sagte. Es könnte dadurch die Vorstellung des sich selbst genügenden Gottes bleiben, für den unsere Annahme oder Verweigerung, unsere Gerechtigkeit oder Sünde, und daher unser Glück oder Leiden überhaupt keinen Unterschied ausmachen. Prozeßdenken und andere Vorstellungen über die Bezogenheit und die Veränderung

---

[10] Vgl. ebd., 327f („Analogie und Polarität"). Bis jetzt behaupte ich, daß gemischte Vollkommenheiten, wie sie in allen endlichen Wesen angetroffen werden, in Gott sowohl in analoger als auch in polarer Weise vorkommen. Aber die in den endlichen Wesen existierenden reinen Vollkommenheiten sind immer mit Unvollkommenheiten vermengt, so finden wir sie *konkret* als gemischte Vollkommenheiten vor. Meine eigene Reflexion über die Differenz zwischen reinen und gemischten Vollkommenheiten sollte noch weiter durch Beantwortung der Frage ausgeführt werden, ob nicht jede gemischte Vollkommenheit in einer reinen gegründet sei. Ist nicht einerseits das Sein jedes Seienden durch dessen Beziehung zu anderen immer werdend? Und vollzieht sich andererseits das Werden jedes Seienden (wenigstens auch) kraft seines Seins?

[11] Hier könnte eine Überlegung über die Ewigkeit Gottes eingefügt werden. Die Definition, die Boethius gibt (De Consol. Philios. 5), „der gleichzeitig ganze und vollkommene Besitz eines unendlichen Lebens", trifft sicher auf Gottes Ewigkeit zu. Dies kann jedoch implizieren, daß die Zeitabfolge in Gott durch die Elimination aller Dispersion (das „noch nicht" und „nicht mehr") überwunden wird, aber diese Abfolge ist auf polare Weise gegeben, durch Gottes aktives In-Beziehung-Stehen zu unserer Geschichte. Verglichen mit unserem zeitlichen Jetzt, ist Gottes „ewiges Jetzt" sowohl analog als auch polar.

Gottes können einen Teil ihres Erfolges unserem religiösen Empfinden verdanken, daß Gott nämlich nicht die unbewegte und indifferente Majestät im Himmel sein kann. Ich glaube, dieses Gefühl ist richtig, aber wir müssen es einsichtig machen. Das Wesen der Liebe ist nicht Verwundbarkeit. Es ist vielmehr Gemeinschaft, so daß jede Liebe daraufhin gerichtet ist, in Freundschaft vollendet zu werden. Gott bietet uns seine Liebe an, damit wir darauf antworten und mit ihr übereinstimmen können, daß wir Gott selbst und, noch dringender, einander lieben. Aber Gott schuf uns und erhält uns in unserer Wahlfreiheit, und so läßt er seine Liebe, sein Selbst-Geschenk an uns und an die Welt, ja er läßt sich selbst abhängig sein von unserer Annahme oder Ablehnung.[12] Langdon Gilkey nennt dies zu Recht Gottes Selbstbeschränkung und Bernhard Lee spricht von der Hilflosigkeit Gottes.[13] Gottes Liebe kann wirklich enttäuscht werden, dem Kommen seines Königreiches kann widerstanden werden. Wir können sogar sagen, daß in Jesus Gott der Sohn gekreuzigt, der Geist nicht angenommen und der Vater abgelehnt wird. Das Leiden Gottes kann ebenso ein geeigneter Ausdruck sein wie der der Freude Gottes (angedeutet, aber nicht klar ausgesprochen bei Lukas 15). Aber selbst in seinem Leiden ist Gott kreativ. Hier können wir an die Aussage Hoseas denken, der Herr ist Gott und nicht Mensch, denn sein Zorn ist nicht rachsüchtig und zerstörerisch. Ganz im Gegenteil, er bietet immer neue Veränderungen an, er wirkt schöpferisch aus der Nichtigkeit von Sünde und Tod. Er bietet seine überwältigende Liebe im gekreuzigten Christus an, der deshalb Gottes Kraft und Weisheit ist (1 Kor. 1,24).

Immanenz und Transzendenz

Unsere Überlegung über einen in Beziehung stehenden und werdenden Gott kann einige der gängigen Begriffe erweitern, die den Zusammenhang zwischen Gott und der Welt, noch spezieller zwischen Gott und der Menschheit zum Ausdruck bringen. Betrachten wir zuerst die Immanenz Gottes. Das Wort selbst (*immanentia* von *immanere*, darin bleiben) sagt nichts über eine Bewegung. Wir haben Gott dennoch als immer schaffend und in Beziehung stehend gesehen; so wächst seine Immanenz in seinem Kommen, in seiner „Kondeszendenz"; seine Identität mit der Welt ist eine andauernde aktive Identifikation, die im Wort, das Fleisch wird, kulminiert, im Wort, das der Mensch Jesus wird; und so ist Gott schließlich auf dem Weg „alles in allem" zu sein (1Kor. 15,28). Die Differenz zwischen einer mehr allgmeinen und daher statischen Vorstellung der Immanenz Gottes und einer Vorstellung zum Kommen Gottes deckt sich zum Großteil mit der Differenz zwischen östlicher, besonders hinduistischer Mystik und der der „westlichen Hemisphäre der Religionen", besonders des Christentums. Ich glaube, das Gebet eines Christen ist mehr als Sammlung und Innerlichkeit (obwohl beide für ein Gebet mit Tiefgang notwendig sind), mehr als ein „Hinabsteigen" in unser tiefsten Selbst (das im hinduistischen Denken mit dem tiefsten Selbst von allem zusammenfällt); es ist auch, und ich glaube primär, das Öffnen unseres Selbst, ja unseres tiefsten Selbst, nach biblischer Terminologie unseres Herzens gegenüber dem Kommen Gottes. Wir teilen mit Gott nicht nur unsere Gegenwart, sondern auch unseren Weg, unsere Zukunft, und der Gott, der kommen soll, teilt seine Zukunft mit uns.

Betrachten wir nun die Transzendenz Gottes in Verbindung mit seiner Immanenz, wie ich sie eben beschrieben habe. Danach ist Transzendenz nicht nur Gegensatz, räumlich

---

[12] Das wird wunderbar zum Ausdruck gebracht von *F. Varillon*, L'humilité de Dieu, Paris: Le Centurion 1974.

[13] *B. Gilkey Langdon*, Reaping the Whirlwind, New York 1976, 307f. *B. Lee*, „The Helplessness of God: A Radical Reappraisal of Divine Omnipotence", in: Encounter 38 (1977) 325—336.

symbolisiert durch Entfernung; vielmehr ist sie die Kraft zur tiefsten Nähe, so daß wir mit Epheser 3,20 ihn verherrlichen können, „der *durch die Macht, die in uns wirkt*, unendlich viel mehr tun kann, als wir erbitten oder uns ausdenken". Daher darf man die Welt nicht als „bloße Welt" hinter sich lassen; sie muß als Gottes Welt geliebt werden. Nach der Taufe des hl. Augustinus hatten er und seine Mutter gemeinsam eine Vision von der Größe Gottes. Die Interpretation des Augustinus geht dahin, daß sie alle Sphären der geschaffenen Realität transzendierten, so daß alle Geschöpfe zum Schweigen gebracht wurden und Gottes Wort allein sprechen konnte (Confessiones IX, 10). Ich halte das für eine Neo-Platonische Interpretation. Mir scheint seine Mutter Monika eine christlichere Schlußfolgerung aus dieser Erfahrung zu ziehen, indem sie jegliche Sorge um den Platz, wo sie begraben sein will, aufgibt, da Christus sie überall finden kann (ibid., 11); das ist näher dem „Gott alles in allem" (1 Kor. 15,28) und „Christus alles in allem" (Kol. 3,11). Entsprechend *der Wolke des Unwissens* müssen wir im Gebet die Geschöpfe durch eine „Wolke des Vergessens" umhüllen. Eine derartige Haltung stellt ein notwendiges Element im Ganzen unserer Beziehung zu Gott dar, denn betonen wir die Immanenz Gottes und vergessen wir dabei seine Transzendenz, dann finden wir Gott überhaupt nicht. Da aber umgekehrt der transzendente Gott immanent ist, da er kommt, wird unser Gebet schließlich die Erfahrung machen, daß er uns in seine Welt sendet. Transzendenz gemeinsam mit Immanenz ist Gottes Kraft und Versprechen, zu allen zu kommen, auch zu Sündern; seine Kraft zu schaffen aus dem Nichts von Sünde und Tod. Gottes Transzendenz und Immanenz konstituieren das Versprechen Gottes, „daß euer Glaube Hoffnung auf Gott ist" (1 Petr 1,21).



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) 81 2 82

glasmalerei

Margret-Bilger-Galerie geöffnet 1. Mai bis 1. November

ERWIN GATZ

Das Kardinalskollegium

Überlegungen zur Geschichte des päpstlichen „Senates" *

Wien gehört zu den Erzbistümern, deren Inhaber traditionsgemäß auch mit der Kardinalswürde ausgezeichnet werden. Aufgrund der Neubesetzung dieses erzbischöflichen Stuhles dürfte ein Aufsatz über das Kardinalat von besonderem Interesse sein. Der Autor ist Rektor des Priesterkollegs am Campo Santo in Rom. (Redaktion)

Die Kardinäle sind heute zusammen mit den Patriarchen der mit Rom vereinigten Ostkirchen die nach dem Papst höchste Würdenträger der katholischen Kirche und als „Senat" des Papstes dessen wichtigste Ratgeber und Mitarbeiter. Trotz der wichtigen Stellung in der Kirchenleitung ist das Kardinalat jedoch erst seit dem 11. Jahrhundert entstanden. Seine allmähliche Entwicklung ist eng mit der Geschichte des Papstwahlrechtes und der römischen Kurie verbunden. Seit Papst Paul VI. (1963—78) gibt es 120 wahlberechtigte Kardinäle. Deren Wahlrecht erlischt mit Vollendung des 80. Lebensjahres. Da die Berufung in das Kardinalskollegium oft in einem höheren Alter erfolgt, treten auch rasch wieder Vakanzen ein. So wird die Zahl von 120 Papstwählern immer nur für kurze Zeit erreicht.

1. Vorgeschichte

Der Begriff cardo (Angelpunkt) und davon abgeleitet cardinalis ist seit etwa 500 im kirchlichen Sprachgebrauch Roms nachweisbar, wobei cardo die Bischofskirche, cardinalis den dieser in besonderer Weise zugehörigen Kleriker bezeichnete. Cardinales waren in diesem Sinne damals nur die Regionardiakone der sieben kirchlichen Regionen Roms. Als seit dem 8. Jh. — aufgrund einer Änderung der stadtrömischen Kirchenverfassung — nur noch der jeweils ranghöchste Priester („presbyter prior") der damals 25 Titelkirchen im Presbyterium des Bischofs von Rom verblieb, wurden auch diese „presbyteroi" als cardinales bezeichnet. Das Gleiche galt für jene sieben Bischöfe aus dem römischen Umland, die seit dem 8. Jh. regelmäßig gottesdienstliche Aufgaben an der Lateranbasilika wahrnahmen („lateranesische Bischöfe"), wodurch sie dem stadtrömischen Klerus zugeordnet wurden. Später nannte man sie suburbikarische Bischöfe.
Seit der zweiten Hälfte des 8. Jh. wurde der Begriff cardinalis auch außerhalb Roms übernommen und in etwa dreißig — meist italienischen — Diözesen zur Bezeichnung für eine bestimmte Gruppe von Kathedralklerikern verwendet. Seit dem Aufstieg des römischen Kardinalates zu gesamtkirchlicher Bedeutung sind die lokalen Kardinalate allmählich verschwunden.

2. Das Papstwahldekret von 1059 und die Entstehung des Kardinalskollegiums

Der Aufstieg des römischen Kardinalates setzte mit dem Papstwahldekret der römischen Synode von 1059 ein. Nach dem Tode Papst Stephans IX. (1058) hatten die Fami-

* Vortrag, gehalten in der Festakademie zu Ehren der neu kreierten Kardinäle Augustinus Mayer und Alfons Stickler am 1. Juni 1985 im Campo Santo Teutonico/Rom.

lien der Tusculaner und Crescentier versucht, ihren Einfluß auf das Papsttum, der ihnen durch das Eingreifen Kaiser Heinrichs III. auf der Synode von Sutri (1046) entzogen worden war,[1] wieder zurückzugewinnen. In tumultuarischer Weise hatten sie in Abwesenheit der meisten Kardinäle den Bischof Johannes von Velletri als Benedikt X. zum Papst erheben lassen. Unter dem Einfluß Hildebrands, des späteren Papstes Gregor VII., der zu diesem Zeitpunkt in Deutschland weilte, wählten jedoch wenig später in Siena fünf Kardinalbischöfe der Reformpartei den Florentiner Bischof Gerhard zum Papst. Dieser nahm den Namen Nikolaus II. an und wurde, nach der Flucht Benedikts, 1059 in Rom inthronisiert. Das Papstwahldekret vom gleichen Jahr hat diesen Vorgang nachträglich legitimiert und festgelegt, daß die Wahl künftig in folgender Weise stattfinden solle: Die Kardinalbischöfe haben über die Wahl zu beraten und dann die Kardinalpriester beizuziehen, während der übrige Klerus und das Volk der so zustandegekommenen Wahl zuzustimmen haben. Dieses zunächst auf Rechtssicherheit zielende Dekret hat nicht nur der Reformpartei zum endgültigen Durchbruch verholfen, sondern es hat auch eine neue Epoche der Papstwahl und zugleich eine Umformung des Kardinalates eingeleitet. Anstelle der liturgischen Aufgaben trat nun für die Kardinäle die Mitwirkung an der Kirchenleitung in den Vordergrund. Das betraf zunächst nur die Kardinalbischöfe, also den historisch jüngsten Kardinalsordo. Die Gleichsetzung der Kardinalpresbyter mit den Kardinalbischöfen setzte sich dagegen erst seit der Auseinandersetzung Gregors VII. (1073—85) mit Kaiser Heinrich IV. durch, als seit dem Schisma Wiberts von Ravenna (Klemens III: 1080—1100) im Jahre 1084 zahlreiche Kardinäle von Gregor VII. abfielen und zu Wibert übergingen. Gregors Nachfolger Urban II. (1088—99) mußte daher in der Auseinandersetzung mit Wibert um die Obedienz der Kardinäle und insbesondere der Kardinalpresbyter werben. Der Kampf der Päpste um ihre Herrschaft hat so zur Aufwertung der Kardinalpresbyter geführt. Die Bildung des Kardinalskollegiums fand ihren vorläufigen Abschluß in der Einbeziehung der Kardinaldiakone als drittem Ordo. 1130 nahmen erstmals alle drei Ordines die Papstwahl vor.

3. Die weitere Ausgestaltung des Kardinalskollegiums und seine Mitwirkung an der Kirchenleitung

Während die Bildung des Kardinalskollegiums in den ersten Jahrzehnten des 12. Jh. vorläufig abgeschlossen war, zog sich dessen Ausgestaltung noch durch das ganze Jh. hin. Dies betraf insbesondere die Mitwirkung an der Kirchenleitung, die sich nunmehr im sogenannten Konsistorium, d. h. der unter dem Vorsitz des Papstes tagenden Vollversammlung der in Rom anwesenden Kardinäle, vollzog. In seinen Anfängen in der Zeit Urbans II. zurückreichend, trat das Konsistorium allmählich ganz an die Stelle der römischen Synoden. Auf dem Höhepunkt seiner Entwicklung unter Innozenz III. (1198—1216) trat es mehrmals wöchentlich zusammen. Bei diesen Beratungen trafen die Päpste Entscheidungen in wichtigeren kirchlichen und politischen Angelegenheiten „de fratrum nostrorum consilio", d. h. nach Anhörung der Kardinäle, deren Gesamtheit nun in Anspielung an die Antike als päpstlicher „Senat" verstanden wurde. Das Gewicht des Konsistoriums stand und fiel selbstverständlich mit dem Durchsetzungsvermögen

[1] In einer für die Kirche schwierigen Situation, in der drei Päpste miteinander rivalisierten, designierte 1046 König Heinrich III. auf einer Synode in Sutri den Bischof Suitger von Bamberg zum neuen Papst, der sich Clemens II. nannte. Damit begann eine neue Epoche in der Geschichte des Papsttums.

des jeweiligen Papstes und der Kardinäle. Die hier behandelten Angelegenheiten betrafen im wesentlichen Entscheidungen in Glaubensfragen, wichtige politische Angelegenheiten, die Entsendung apostolischer Legaten und Vikare, die Errichtung von Bistümern, die Ein- und Absetzung von Bischöfen, die Erteilung von Klosterprivilegien, Angelegenheiten des Kirchenstaates und richterliche Entscheidungen. Seit dem 12. Jh. bürgerte sich die Unterscheidung in geheime und öffentliche Konsistorien ein. An den erstgenannten nahmen nur die Kardinäle teil, während zu den öffentlichen Konsistorien auch andere Persönlichkeiten eingeladen werden konnten.
Seit Gregor VII. pflegten die Päpste Kardinäle als Legaten (seit Alexander III. „legati a latere") mit politischen oder kirchlichen Aufgaben in die einzelnen Länder zu entsenden. Ihnen kann während der verschiedenen Schismen und in der Auseinandersetzung mit den weltlichen Herrschern eine wichtige Funktion zu. Außerdem übernahmen Kardinäle die Leitung der nun entstehenden kurialen Behörden (Kanzlei, Kammer, Pönitentiarie).
Mit den wachsenden Aufgaben des Kardinalskollegiums ging die Ausgestaltung seiner Organisation einher. An seine Spitze trat nun als Dekan der Bischof von Ostia, dem traditionsgemäß die Weihe des römischen Bischofs oblag. Die Kardinäle gewannen ferner Anteil an den päpstlichen Einkünften, was seit dem 12. Jh. zur Errichtung einer gemeinsamen Kasse und Kammer führte, die seit dem 13. Jh. vom jeweils für ein Jahr gewählten Kardinalkämmerer verwaltet wurde. Die Zuständigkeit der Kardinäle für die Papstwahl wurde auf dem III. Laterankonzil (1179) noch ausgebaut,[2] indem nun für die Gültigkeit der Wahl eine Zweidrittelmehrheit vorgeschrieben wurde.

4. Entstehung des auswärtigen Kardinalates

Das römische Kardinalat war aus dem stadtrömischen Klerus hervorgegangen. Dies setzte ursprünglich voraus, daß die Kardinäle dem Klerus von Rom angehörten bzw. in Rom residierten, wenn sie sich auch gelegentlich in päpstlicher Mission außerhalb Roms aufhielten. Seit der Mitte des 11. Jh. ernannten die Päpste jedoch auch Äbte großer, meist italienischer Benediktinerabteien zu Kardinälen. Die größte Zahl von Kardinaläbten hat Monte Cassino gestellt. Die Päpste erstrebten dadurch nicht nur eine Stärkung der Reformpartei im Kardinalskollegium, sondern sie wollten die führenden Abteien der Reformbewegung dadurch auch an den Hl. Stuhl binden. Die Äbte gingen nach der Inbesitznahme ihrer Titelkirchen in der Regel in ihre Abtei zurück und wurden so zu den ersten auswärtigen Kardinälen. Infolgedessen nahmen sie sowohl an den Papstwahlen wie auch an der ordentlichen Kirchenleitung nur dann teil, wenn sie sich gerade in Rom aufhielten.
Während bis Gregor VII. nur Äbte als auswärtige Kardinäle berufen wurden, erfolgte seitdem auch die Berufung auswärtiger Bischöfe in das Kardinalskollegium. Diese behielten ihre Bistümer nicht mehr bei. Umgekehrt haben bis Alexander III. (1159—81) Kardinäle, die zu Bischöfen ernannt wurden, das Kardinalat aufgegeben, woraus ersichtlich wird, daß bis in die zweite Hälfte des 12. Jh. das Bischofsamt einen höheren Rang als das Kardinalat besaß. Die Berufung von Äbten zum Kardinal wie auch die Entsendung von Kardinälen auf Bischofssitze sind also einerseits im Kontext der Reformbe-

[2] Vgl. hierzu jetzt *H. Appelt*, Die Papstwahlordnung des III. Laterankonzils (1179), in: *Ecclesia peregrinans*. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag, hg. v. *K. Amon, B. Primetshofer, K. Rehberger, G. Winkler, R. Zinnhobler*, Wien 1986, 95—102.

wegung, anderseits in dem der Kirchenpolitik zu sehen, denn durch ihre Berufspolitik versuchten die Päpste während der verschiedenen Schismen des 12. Jh. ihre Obedienz auszubauen.
Ab Alexander III. kam dann vorübergehend die Praxis auf, daß die zu Kardinälen berufenen Bischöfe ihre Bistümer beibehielten und auch dort residierten. An gesamtkirchlichen Aufgaben nahmen sie dann allenfalls als päpstliche Legaten oder während ihres Aufenthaltes an der Kurie teil. Seit der Mitte des 13. Jh. verschwand das auswärtige Kardinalat vorübergehend ganz.

5. Blütezeit des Kardinalskollegiums

Nachdem das Kardinalskollegium sich im 12. Jh. formiert und den Vorrang des Kardinalates vor den Erzbischöfen und Bischöfen durchgesetzt hatte, erreichte es im 13. und 14. Jh. den Höhepunkt seines Einflusses, obwohl es ihm nie gelang, das Konsistorium von einem Beratungs- zu einem Entscheidungsforum umzuformen. Die Zahl seiner Mitglieder sank in dieser Epoche auf z. T. weniger als 10 ab. Der Grund dafür lag u. a. in oligarchischen Tendenzen, denn das Gewicht und auch die Einkünfte der einzelnen Kardinäle stiegen, je geringer ihre Zahl war. Seit der Mitte des 13. Jh. gewann das Kollegium allmählich den Anspruch auf die Hälfte fast aller päpstlichen Einkünfte.
Mit dem Anteil am Einkommen und dem Ringen um Einfluß auf die Kirchenleitung hingen auch die extrem langen Vakanzen des päpstlichen Stuhles im 13. Jh. zusammen. Auch die häufige Wahl von greisen Päpsten ist in diesem Zusammenhang zu sehen. Die Mißstände haben schließlich zur weiteren Ausgestaltung der Papstwahlmodalitäten durch die Einführung des Konklaves geführt. Dabei hat wahrscheinlich die Praxis italienischer Kommunen und einzelner Orden bei der Wahl ihrer Oberen als Vorbild gedient. Das erste Konklave, d. h. die Einschließung der Wähler zur Erzwingung der schnelleren Wahl, fand 1241 in Rom statt.[3]
Die Päpste haben in zähem Ringen durchzusetzen gewußt, daß das Kardinalskollegium sich während der Vakanzen auf die unerläßlichsten Regierungsakte beschränkte. Dabei muß man sich vergegenwärtigen, daß sich die Vakanz des päpstlichen Stuhles in einzelnen Fällen bis zu drei Jahren hinzog.[4]
Der Einfluß der Kardinäle auf die Regierung der Kirche und ihre Teilhabe an deren Einkünften machten das Kardinalat auch nach dem Durchbruch der Reform für die römischen Adelsfamilien begehrenswert. Doch suchten nun auch die Herrscher und Staaten Einfluß auf die Berufung der Kardinäle zu gewinnen. Das betraf insbesondere Frankreich, den am frühesten entwickelten Nationalstaat. Anderseits kam es unter starken Papstpersönlichkeiten wie Bonifaz VIII. (1294—1303) immer wieder zu harten Auseinandersetzungen. Alle bedeutenden Päpste haben im Grunde die Mitregierung der Kardinäle auszuschalten oder wenigstens zurückzudrängen versucht, deren finanzielle Privilegien aber nicht angetastet. Einen Höhepunkt dieser Auseinandersetzungen bildete der Pontifikat Bonifaz' VIII. Er endete mit dem Sieg der französischen Partei, die die

[3] Die Orisini wollten nach dem Tode Gregors IX. eine möglichst rasche Wahl erzwingen, indem sie die Kardinäle unter unmenschlichen Bedingungen „einsperrten". Dennoch zog sich die Papstwahl über drei Monate hin. Der gewählte Kardinalbischof von Sabina, der sich Cölestin IV. nannte, starb 17 Tage nach seiner Wahl am 10. 11. 1241.
[4] Gregor X. (1271—1276) wurde nach dreijähriger, Innozenz IV. (1243—1254) nach zweijähriger Vakanz gewählt.

Übersiedlung der Kurie nach Frankreich und damit die weitgehende Französisierung des Kollegs einleitete.[5]
Den Höhepunkt ihrer Stellung erreichten die Kardinäle zur Zeit des großen abendländischen Schismas (1378—1417), während das Papsttum gleichzeitig einen Tiefpunkt seines Ansehens und Einflusses erreichte. Diese Entwicklung nahm ihren Anfang, als die Wähler Urbans VI. (1378—89) diesem — obwohl an der Rechtmäßigkeit seiner Wahl kaum Zweifel bestehen — nachträglich ihre Anerkennung entzogen und einen anderen Kandidaten wählten,[6] der seinen Sitz wiederum in Avignon aufschlug. Damit wurde das Schisma eröffnet. Mit den zwei Päpsten kam es auch zur Bildung von zwei Kardinalskollegien. Deren gesteigerter Anspruch äußerte sich darin, daß sie in die nun üblichen Wahlkapitulationen eine Rücktrittsklausel für den Fall der Union aufnahmen, den jeweiligen Papst also nur noch als ihren Beauftragten ansahen. Da die Kardinäle jedoch nicht in der Lage waren, das Schisma zu überwinden, trat ganz gegen ihre Absicht der Konzilsgedanke in den Vordergrund. Auf dem Konzil von Pisa (1409) sprachen dann die Kardinäle zusammen mit der Synode die Absetzung der beiden Päpste[7] aus, doch blieb die Wahl des neuen Papstes ihnen allein vorbehalten. Da das Schisma dadurch aber noch verschlimmert wurde,[8] ergriff schließlich König Siegmund[9] die Initiative zum Konzil von Konstanz (1414—18), dem dann die Überwindung des Schismas gelingen sollte.

6. Die Zeit der Reformkonzilien

Das Kardinalat verdankt seinen Aufstieg dem mittelalterlichen Papsttum. Während der avignonesischen Zeit und während des Schismas hatte es jedoch seine Kompetenzen zu Lasten der Päpste ausbauen können. Die weitere Entwicklung hat dann freilich gezeigt, daß der Niedergang des Papsttums letztlich auch das Kollegium gefährdete. Auf dem Konzil von Konstanz wurden seine Mitglieder jedenfalls scharf angegriffen, da man sie für die lange Dauer des Schismas mitverantwortlich machte und in ihnen die schlimmsten Nutznießer des kurialen Fiskalismus sah. Seine vornehmste Aufgabe, nämlich die Papstwahl, wurde jedoch nicht prinzipiell in Frage gestellt, freilich mußte es sich diese in Konstanz mit dem Konzil teilen.
Die Reformkonzilien von Konstanz (1414—1418) und Basel — Ferrara — Florenz (1431—1449) wie auch zahlreiche zeitgenössische Reformschriften wandten sich gegen die Pfründenhäufung der Kardinäle. Sie betrafen ferner eine bessere Qualifizierung der Kandidaten, die Internationalisierung des Kollegiums und schließlich seine Beteiligung an der Kirchenleitung. Diese versuchte das Konzil von Basel in der Weise zu normieren, daß es die Regierungsgewalt des Papstes durch die Mitwirkung des Kollegiums konstitutionell beschränkte. Auch für Nikolaus von Kues (1401—1464) bildete das Kollegium eine Repräsentanz der allgemeinen Kirche und eine Art permanten Konzils.

---

[5] In der Auseinandersetzung zwischen der „bonifazianischen" und der „französischen" Partei wurde 1305 der Erzbischof von Bordeaux zum Papst gewählt. Er nahm den Namen Clemens V. an und regierte ab 1309 in Avignon. Damit begann das verhängnisvolle „Avignonenser Exil" (bis 1377) und eine starke Abhängigkeit des Papsttums von Frankreich.
[6] Kardinal Robert von Genf, der sich Clemens VII. nannte.
[7] Gregor XII. (römische Obedienz) und Benedikt XIII. (Avignonenser Obedienz).
[8] Aus der „verruchten Zweiheit" wurde eine „verfluchte Dreiheit". Mit dem gewählten Alexander V. kam zu den beiden Obedienzen nun noch eine Pisaner Obedienz hinzu.
[9] Ab 1431 Kaiser.

7. Niedergang in der Renaissancezeit

Die Reformanliegen des 15. Jh. sind auf weite Sicht nicht zum Durchbruch gekommen. Nachdem um die Mitte des 15. Jh. eine zeitlang alle bedeutenden Nationen im Kardinalskollegium vertreten waren, errangen die Italiener unter Paul II. (1464—71) wieder die absolute Mehrheit, und seit Sixtus IV. (1471—84) wurde es dann in hohem Maße zur Domäne der Italiener, daneben in zweiter Linie auch der Franzosen und Spanier. Angehörige aus anderen Nationen zählte es nur noch vereinzelt.

Die Reitalienisierung hing mit der Restauration des Papsttums in der zweiten Hälfte des 15. Jh., mit der Reorganisation des Kirchenstaates und der damit verbundenen Einkommenssteigerung zusammen, die auch an die Kardinäle weitergegeben wurde, besonders weil sich mit Sixtus IV. die Kurie einem fast schrankenlosen Nepotismus öffnete. Damit ging eine Degeneration des Kollegiums einher, dessen Mitglieder nun nicht mehr den Orbis christianus repräsentierten. Für sie standen vielmehr Familien- und Finanzinteressen im Vordergrund. Unter den 34 von Sixtus IV. kreierten Kardinälen waren z. B. sechs Nepoten.[10] In keiner Epoche haben weltliche Interessen und auswärtige Fürsten einen solchen Einfluß auf das Kollegium genommen wie im späten 15. und frühen 16. Jh., so daß der Senat der Kirche zum Sammelbecken von Interessenvertretern degenerierte.

Das Mäzenatentum des Renaissancepapsttums mit seiner Bautätigkeit und Hofhaltung fand nun Nachahmung unter den Kardinälen und inbesondere unter den päpstlichen Nepoten und ihren Familien. Es kam nicht von ungefähr, daß sich die erst seit der Mitte des 15. Jh. nachweisbare Benutzung des Purpurs erst jetzt voll in der Kardinalsgewandung durchsetzte. Entsprechend verlagerte sich die Zielsetzung der nicht nachlassenden Reformforderungen gegen den fürstlichen Aufwand der Kardinäle, den Luxus der Hofhaltung, gegen Jagden und Schauspiele sowie den Prunk auf allen Gebieten. Eine ernsthafte Änderung war jedoch nicht zu erwarten, solange sich die Päpste selbst einer durchgreifenden Reform verschlossen.

Was die Kardinäle der Renaissancezeit an äußerem Glanz gewonnen hatten, das verdankten sie dem Papsttum. Ganz im Gegensatz zu dieser wirtschaftlichen und kulturellen Bedeutung stand aber ihr kirchlicher Einfluß. Während noch um die Mitte des 15. Jh. Johannes von Torquemada (1388—1468) die unhaltbare These von der göttlichen Einsetzung des Kardinalates vertreten hatte, wurde nun deutlich, daß es eine Schöpfung des Papsttums war. Die großen Namen aus der Geschichte des Kollegiums im 16. Jh. verdankten ihre Bedeutung jedenfalls den päpstlichen Auftraggebern, und einer von ihnen, Paul III. (1534—49), leitete, obwohl persönlich dem Lebensstil der Renaissance noch verbunden, durch seine Kardinalskreationen eine Wende ein. Unter den von ihm Berufenen waren nämlich so viele Vertreter der Reformbewegung, daß sie im Kollegium nunmehr zu einer einflußreichen Gruppe wurden, während sie seit Sixtus IV. zu einer kleinen Minderheit zusammengeschrumpft waren.

8. Auswirkungen der Kurienreform Sixtus' V.

Seit Paul III. bildeten sich jene Formen heraus, unter denen die Kardinäle in strenger Unterordnung unter den Papst und zugleich als dessen Beauftragte, also nicht mehr

---

[10] Der Leiter der päpstlichen Politik war seit Beginn der Neuzeit in der Regel ein Neffe des Papstes (Kardinalnepote). Es kam schließlich zu einem Machtkampf zwischen ihm und dem Kardinalstaatssekretär, aus dem dieser als Sieger hervorging (endgültig 1692).

kraft eigenen Rechtes, an der Kirchenleitung mitarbeiten sollten. Es handelte sich um die Kardinalskongregationen, d. h. um aus mehreren Kardinälen bestehende Kommissionen, denen bestimmte Verwaltungs- und Gerichtssachen zur eigenständigen Behandlung zugewiesen wurden. Als erste Kardinalskongregation wurde 1542 die Inquisitionskongregation ins Leben gerufen.
Zu einer dauerhaften Wende in der Geschichte des Kardinalates führten jedoch erst die verschiedenen Maßnahmen Sixtus' V. (1585—90). Dieser setzte 1586 die Zahl der Kardinäle auf 70 fest (6 Bischöfe, 50 Priester, 14 Diakone). Diese große Zahl führte schon an sich zu einer Bedeutungsminderung des einzelnen Kardinals. Ferner ordnete Sixtus V. an, daß künftig die verschiedenen Nationen angemessen beachtet werden sollten. Doch dieser Aspekt ist nur sehr eingeschränkt beachtet worden, denn bis in die Zeit des II. Vatikanischen Konzils waren die Italiener im Kollegium in der Überzahl. Allerdings war seit dem 15. Jh. das Institut der sogenannten Kronkardinäle entstanden, die auf Vorschlag des Kaisers und später der Könige von Frankreich, Portugal und Spanien, der Republik Venedig und seit 1729 auch des Königs von Sardinien ins Kollegium berufen wurden. Sie waren Vertrauensleute ihrer Herrscher bei der Kurie und oft zugleich Nationalprotektoren. Besondere Bedeutung konnte ihnen im Konklave zukommen, wenn sie im Auftrag ihres Herrschers Einfluß auf die Papstwahl (Exekutive) zu nehmen suchten (seit 1903 verboten).
1587 ordnete Sixtus V. ferner das Titelkirchenwesen neu, indem er entsprechend der größeren Zahl von Kardinälen eine Reihe neuer Titel schuf. Die für die Kardinäle einschneidenste Maßnahme erfolgte jedoch erst 1588 durch die Vermehrung der Kardinalskongregationen auf fünfzehn, sechs davon für den Kirchenstaat und neun für geistliche Angelegenheiten. Dabei handelte es sich um eine im damaligen Europa beispiellose Modernisierung der Verwaltung. In die Kongregationen wurde nunmehr die gesamte ordentliche Verwaltung und Rechtssprechung verlagert, während die Bedeutung des Konsistoriums völlig in den Hintergrund trat. Während der Papst sich den Vorsitz der Inquisitionskongregation selbst vorbehielt, stand an der Spitze der übrigen Kongregationen, die man als Kollegialministerien bezeichnen kann, je ein Präfekt. Der Einfluß des einzelnen Kardinals hing u. a. davon ab, welche verschiedene Positionen er gleichzeitig innehatte.
Unter den an der Kurie tätigen Kardinälen ragte seit dem 17. Jh. der Kardinalstaatssekretär heraus, der Leiter des Staatssekretariates, dessen Amt sich aus dem des Geheimsekretärs entwickelt hatte.[11] Daneben gewann der Präfekt der 1622 gegründeten Propagandakongregation für die Missionsgebiete herausragende Bedeutung („roter Papst"). Man kann also nicht sagen, daß das Kardinalat durch Sixtus V. seine Bedeutung verloren habe. Im 17. Jh. erreichte es sogar an kultureller Ausstrahlungskraft und Prestige einen Höhepunkt. Das hat seinen Niederschlag u. a. in einer reichen Bautätigkeit und in einer zahlreichen Literatur über das Kardinalat gefunden.
In der ihm durch Sixtus V. gegebenen Gestalt hat das Kardinalat sich über die Erschütterungen der Französischen Revolution hinaus bewährt. Für das 19. Jh. waren eine langsam fortschreitende Internationalisierung (1887 erster US-Amerikaner Kardinal) sowie die allmähliche Loslösung von der Adelsgesellschaft kennzeichnend. Zum vollen Durchbruch kam die Internationalisierung allerdings erst nach dem II. Weltkrieg, während die italienischen Kardinäle nun wieder in die Minorität gerieten. Im übrigen hatten

[11] Vgl. Anm. 10.

weder die Kurienreform Pius' X. von 1908, noch der CIC von 1917 die Grundlagen des Kardinalates berührt. Erst im Kontext des Zweiten Vatikanischen Konzils kam es zu einschneidenden Änderungen.

9. Geltendes Recht

Die heutige Rechtsstellung der Kardinäle ist in einer Reihe nachkonziliarer Erlasse und in den einschlägigen Bestimmungen des CIC von 1983 (cc. 349—359) normiert. Danach sind sie die vornehmsten Berater des Papstes. Sie bilden ein Kollegium, das in drei Rang-, nicht aber Weiheklassen eingeteilt ist. Die erste Klasse bilden die *Kardinalbischöfe* der sieben suburbikarischen Bistümer mit den Patriarchen der unierten Ostkirchen. Diese heißen „Kardinäle der Hl. Kirche", alle anderen hingegen „Kardinäle der Hl. Römischen Kirche". Die *Kardinalpriester* erhalten bei ihrer Ernennung („Kreation") eine römische Titelkirche. Einige von ihnen sind an der Kurie, die Mehrzahl ist außerhalb Roms in der Leitung von Diözesen tätig. Die *Kardinaldiakone* sind wie die Kardinalbischöfe in der Kurie tätig und erhalten bei ihrer Ernennung eine Diakonie. Seit 1962 müssen alle Kardinäle die Bischofsweihe empfangen, wodurch sie dem Bischofskollegium angehören. Bis ins 19. Jh. gab es dagegen noch verschiedentlich Kardinaldiakone ohne Priesterweihe. Bezüglich der Ernennung der nunmehr 120 Kardinäle ist der Papst frei, doch ist er faktisch durch das Herkommen gehalten, die Inhaber bestimmter Bistümer und Kurialämter in das Kollegium zu berufen. Die Kreation der neuen Kardinäle erfolgt in der Regel öffentlich in einem Konsistorium, doch kann der Papst sich aus kirchenpolitischen Gründen auch die Publikation vorbehalten („reservatio in pectore").
Die Kardinäle sind zur Zusammenarbeit mit dem Papst verpflichtet. Diese kann entweder durch Übernahme eines Kurienamtes oder durch außerordentliche Mitarbeit erfolgen. Zu den ordentlichen Konsistorien werden alle in Rom weilenden, zu den außerordentlichen dagegen überhaupt alle Kardinäle eingeladen. Das Konsistorium kann öffentlich oder geheim sein. Öffentliche Konsistorien haben nur zeremonielle Bedeutung und sind auch für geladene Gäste zugänglich. Die ordentliche Mitwirkung der Kardinäle in der Kirchenleitung erfolgt in den verschiedenen Ämtern der römischen Kurie, doch müssen die Inhaber dieser Ämter dem Papst nach Vollendung des 75. Lebensjahres ihren Verzicht anbieten. Mit Vollendung des 80. Lebensjahres verlieren sie ihr Kurienamt kraft Gesetzes.
Das vornehmste Recht der Kardinäle bildet nach wie vor die Papstwahl, doch erlischt seit 1975 dieses Recht mit Vollendung des 80. Lebensjahres. Infolgedessen sind das Kardinalskollegium und das Papstwahlgremium nicht mehr identisch. Zu den Ehrenrechten der Kardinäle gehören die Präzedenz vor allen anderen kirchlichen Würdenträgern, die purpurfarbene Gewandung und der Titel „Eminenz". Der seit dem Spätmittelalter übliche „rote Hut" wird dagegen seit 1965 nicht mehr verliehen. Seitdem hat er nur noch heraldische Bedeutung.
Der Wandel der Kardinäle von „Fürsten der Kirche" zu Repräsentanten der über die ganze Erde verbreiteten Kirche hat auch auf protokollarischem Gebiet zu einer Versachlichung geführt. Während man vor wenigen Jahren noch das an einen Kardinal gerichtete Schreiben mit der feierlichen Formel „ . . . chinato al baccio della Sacra Porpora . . ." (ins Deutsche übersetzt bedeutet das etwa: „indem ich den hl. Purpur verehrungsvoll küsse . . .") schloß, gibt es dafür heute keine besondere Formel mehr. Auch bürgert sich z. B. in Rom anstelle der Anrede „Eminenz" immer mehr das einfache „Signor Cardinale" ein. Die wichtigste Funktionsänderung des Kardinalates liegt aber vielleicht darin, daß

heute die Kardinäle aus allen Teilen der Welt infolge der veränderten Verkehrsverhältnisse relativ problemlos nach Rom reisen und an den Beratungen der verschiedenen Organe tatsächlich teilnehmen können. Sie repräsentieren also durch ihre selbstverständlich gewordene Mitarbeit die Weltkirche.

Literatur:

H. Jedin, Vorschläge und Entwürfe zur Kardinalsreform: RQ 43 (1935) 87—126.

K. Ganzer, Die Entwicklung des auswärtigen Kardinalates im hohen Mittelalter. Ein Beitrag zur Geschichte des Kardinalskollegiums vom 11. bis 13. Jahrhundert, Tübingen 1963.

C. G. Fürst, Cardinalis. Prolegomena zu einer Rechtsgeschichte des römischen Kardinalskollegiums, München 1967.

G. Alberigo, Cardinalato e Collegialita. Studi sull'ecclesiologia tra l'XI e il XIV secolo, Florenz 1969.

Ch. Weber, Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates, 2. Bde., Stuttgart 1978.

P. Leisching, in: *J. Listl—H. Müller—H. Schmitz* (Hg.), Handbuch des katholischen Kirchenrechtes, Regensburg 1983, 277—281.



Herbert Roth SJ

Katholisch glauben? — Einführung in die Glaubenslehre

Der Inhalt der Glaubensbotschaft erschließt sich nur einem ehrfürchtigen Fragen und Meditieren. Dazu will dieses Büchlein in einer katechismusartigen Zusammenschau Denkanstöße und klar formulierte Antworten geben.

Broschiert, 148 Seiten, öS 98,—

W. ENNSTHALER·VERLAG, 4402 STEYR

JOSEF JANDA

Neuer Mensch — Alte Werte*

In unserer Welt ist die Pluralität der Wertvorstellungen eine Gegebenheit. Man wird sich in dieser Situation zunächst einmal fragen müssen, wieweit nur in verschiedenen Sprachen geredet, in verschiedenen Paradigmen gedacht wird. Die Bereitschaft, die Sprache des anderen zu erlernen, kann daher Konflikte überwinden helfen. Eine wirkliche Vermittlung wahrer Werte wird dann gelingen, wenn man von diesen selbst überzeugt ist, wenn man sie entsprechend begründet und wenn man die Hierarchie der Werte beachtet. Auch sollte es nicht an der Größe fehlen, sich vom andern korrigieren zu lassen. (Redaktion)

Vorbemerkungen

Die Diskrepanz, die gegenwärtig zwischen den Wertauffassungen der Generationen besteht, ist nicht zu übersehen. Sie ist teilweise so groß, daß die Betroffenen einander nicht mehr verstehen und nicht mehr miteinander reden können. Nun hat es Brüche in den Wertordnungen immer gegeben; sie wurden von denen, die sich den alten Werten verpflichtet fühlten, verständlicherweise immer beklagt und bekämpft, während sie von anderen als Fortschritt begrüßt wurden. Auch Bekehrungen sind als grundlegende Änderung der persönlichen Wertordnung zu verstehen. Was einem bisher wichtig und wertvoll war, wird zugunsten einer anderen Bewertung aufgegeben und umgekehrt (vgl. Phil 3,8). Je rascher Veränderungen vor sich gehen, umso mehr werden sie als Bruch erlebt. Vollziehen sich dieselben Prozesse langsamer, sind sie für den einzelnen weniger belastend, da er die Vorgänge nicht als Verlust von persönlich Vertrautem erlebt. Mit dem Schlagwort „Generationenkonflikt" sollte man dennoch vorsichtig sein.[1] Die feststellbaren Konflikte sind ja sicher auch Ausdruck der *entwicklungsbedingten* Differenzen zwischen den Generationen. Es kann auch noch nicht mit Sicherheit gesagt werden, wieweit die Neuentdeckung von postmateriellen Werten, von der in Umfragen die Rede ist, wirklich zutrifft.

Schwierigkeiten ergeben sich immer nur dann, wenn Menschen mit verschiedenen Wertordnungen zusammenleben wollen oder müssen. Solange man die Auffassungen des anderen überhaupt nicht kennt oder sie von vornherein diskussionslos ablehnt, hält man sich das Problem vom Leib und bleibt wenigstens innerlich davon unberührt. Mit der Auseinandersetzung kommen jedoch Anfragen, Zweifel und Unsicherheiten. Eltern und Erzieher wissen dann oft selber nicht mehr, was sie für richtig halten sollen.

Wertordnungen sind verantwortlich für das praktische Moralverhalten. Es ist sicherlich vernünftig, dem, was vor allem wichtig ist, weniger Wertvolles zu opfern. Diese „Logik" ist jedoch nur gültig, solange die Voraussetzungen anerkannt werden. Aus geänderten Voraussetzungen folgen — logischerweise — auch andere Verhaltensweisen.

---

* Die Verwendung des Begriffes „Wert" signalisiert, daß es nicht um das nur objektiv Gute geht, sondern um etwas Gutes, das auch subjektiv als gut eingesehen und bejaht wird. Somit ist „Wert" eher ein Begriff der Pädagogik als der Philosophie und der Theologie. Er liegt gleichsam zwischen Philosophie und Humanwissenschaften. Die Gefahr liegt nun darin, daß die subjektive Einsicht einen so hohen Stellenwert bekommt, daß man nur mehr ihr allein Bedeutung zumißt. Die Fragestellung hat sich dann verändert: Aus der Frage: „Was ist gut und richtig?" wurde „Was ist mir wichtig?". In ähnlicher Weise ist gegenwärtig auch das Wort „Heil" auf das subjektiv-psychologische Wort „Sinn" geschrumpft.

[1] *K. E. Nipkow*, Grundfragen der Religionspädagogik. Bd. 3: Gemeinsam leben und glauben lernen, Gütersloh 1982 (Gütersloher Taschenbücher 756), 164.
Der kurze Beitrag ‚Generationsbruch' in: HerKorr 39 (1985) 203, der sich mit Untersuchungen des Allensbacher Instituts befaßt, zeigt auf, wie vorsichtig man mit Schlußfolgerungen sein muß.

Zerstörte Werte bedeuten immer auch zerstörte Kulturen, denn Kulturen sind der Leib der Werte; unter bestimmten Umständen sind sie aus Weltanschauungen erwachsen. Wenn die entsprechende Geistigkeit fehlt, werden Kulturen zu Leichnamen, die man konservieren und einbalsamieren muß, um sie vor dem Verwesen zu bewahren. Daß man vertraute Formen und Kulturen nicht gerne aufgibt, ist verständlich; aber es gehört zu den Ungereimtheiten unserer Zeit, daß viele Menschen alles andere als konservativ sein wollen, andererseits aber doch eine große Fähigkeit für das Konservieren von Vergangenem entwickelt haben. Man will das Alte für das Auge und zum An-die-Wand-Hängen und das Neue für den täglichen Gebrauch; man träumt vom Leben der Naturvölker, würde aber in ihrer Gesellschaftsform nicht leben wollen.

I. Die veränderte Gesamtsituation

In der Zeit des Anfangs wohnt man — lebensgeschichtlich und völkergeschichtlich — in einer Welt der Werte, die in Mythen und Riten ausgesagt, erinnert und lebendig erhalten wird. In dieser Phase ist man durch eine Begegnung mit den „Wertwohnungen" anderer überfordert. Trifft man auf fremde Kulturen, werden diese abgelehnt und zerstört (so erklären sich auch manche Phasen der christlichen Missionsgeschichte) oder man wird auf irgendeine Weise von den Fremden bezwungen und gibt die eigenen Bräuche auf.

Demgegenüber ist die grundlegende Struktur heutiger westlicher Gesellschaften die des Pluralismus.[2] Dieser Pluralismus bedeutet aber nicht nur eine Pluralität von Weltanschauungen, sondern auch, daß ein Sachverhalt von verschiedenen Wissenschaften her betrachtet und untersucht werden kann. Philosophen, Soziologen, Psychologen, Techniker, Juristen . . . bemühen sich um ein und dieselbe Angelegenheit und kommen dabei zu Ergebnissen, die *ihren* Fragestellungen entsprechen. Die Verschiedenheit in der Sprache und in der Formulierung der Ergebnisse nimmt durch die Weiterentwicklung der Wissenschaft ständig zu; sie kann so groß werden, daß eine Verständigung zwischen den einzelnen Aussagen kaum mehr möglich ist. Die Übersetzungsarbeiten, die z. B. zwischen Psychologen, Technikern, Ökonomen, Umweltschützern, aber auch zwischen Amtsträgern und Charismatikern notwendig sind, sind oft recht mühsam geworden.[3]

Das Gemeinte sei illustriert am Verhalten einer Frau aus dem Gomo-Gebiet, dem Zentrum der niassischen Kultur (Nias ist eine kleine Insel westlich von Sumatra). Die Frau ist Christin, aber offenbar noch stark in ihrem animistischen Denken beheimatet. Sie klagt dem Missionar, der selber vom Volk der Bataker auf Sumatra abstammt, ihre ständigen Bauchschmerzen. Seine Erklärungen, daß die Ursachen dafür im schlechten Wasser zu suchen sind, und sein Rat, daß sie daher das Wasser abkochen soll, bewirken nichts. Er übersetzt nun die Aussagen in die Sprache ihrer animistischen Denkweise. Er sagt ihr, daß sich der Böse Geist im Wasser die Füße gewaschen hat und daß dies die Ursache ihrer Beschwerden sei. Der böse Geist mag die Hitze nicht und kann daher durch starkes Erhitzen des Wassers daraus vertrieben werden. Nun tut die Frau, was ihr geraten wurde, und ist von ihren Beschwerden geheilt. Mit einer Begründung aus dem animistischen Denken tat sie das physikalisch Richtige, ohne den Zusammenhang auf der physikalischen Ebene zu durchschauen.

---

[2] Was dies bedeutet, ist in einem früheren Beitrag näher ausgeführt: Wertvermittlung als pädagogische Aufgabe, in: ThPQ 132 (1984) 176—178.

[3] G. Lanczowski weist darauf hin, daß eine „Zweigleisigkeit des Denkens, das Nebeneinander von rationalen und irrationalen Elementen, das wesentlich ist für das Verständnis mythischer Sichtweisen", auch heute Gültigkeit hat. „Auch wir sind eine Mischung von rationalen und irrationalen Elementen." (Einführung in die Religionsphänomenologie, Wissenschaftl. Buchgesellschaft Darmstadt 1978, 65). Wenn auch der Graben zwischen verschiedenen Denkweisen breiter wurde und das Leben anstrengender macht, eine Erfindung der modernen Zeit ist er nicht.

Der Pluralismus führt zu einer wachsenden Verkomplizierung des gesamten Lebens. Der einzelne muß lernen, in verschiedenen Paradigmen zu denken, was natürlich anstrengend ist. Daß er sich mit der Zeit überfordert fühlt und eine neue Sehnsucht nach Einfachheit und Einheitlichkeit wächst, ist verständlich.
Die Veränderungen betreffen also nicht nur die Inhalte, sondern das ganze Lebensgefühl. Verändert haben sich der Rahmen und die Voraussetzungen für die Vermittlung von Werten. Auch die Grenze zwischen Jugendalter und Erwachsensein ist zu einer breiten Grauzone geworden; „ein Teil der Grenze zum Erwachsensein wird vorverlegt, ein anderer Teil der Grenze wird hinausgeschoben."[4] Die Zeiten, da die Initiationsriten, durch die ein Kind zum Erwachsenen wurde, Wochen oder höchstens Monate gedauert haben, gehören der Vergangenheit an. Die Phase, in der das ‚Schon' und das ‚Noch Nicht' nebeneinander existieren, ist für Konflikte vorprogrammiert. Auch die klassische Formel, nach der die Jugend die Zeit der Übermittlung und des Lernens des vorhandenen Wissens ist, ist in Frage gestellt. Umgekehrt „ist das Erwachsenen-Alter zum Lernen freigegeben";[5] man erwartet auch vom Erwachsenen noch, daß er sich ständig weiterbildet.

1. Die Notwendigkeit und die Grenzen vernünftiger Begründungen

Das Zerbrechen der für alle in gleicher Weise geltenden Plausibilitäten macht es notwendig, auf einem anderen Weg nach Übereinstimmung zu suchen. Man steht vor der Notwendigkeit, Werte vernünftig zu begründen. Der eigentliche Gegensatz besteht nicht zwischen Autorität und Ungebundenheit, sondern zwischen Autorität und eigener Einsicht. Der alte Streit zwischen der Haltung des Glaubens (jemandem Vertrauen schenken) und der Vernunft (die Zusammenhänge selber nachprüfen wollen) erlebt damit in der heutigen Wertediskussion eine Neuauflage.[6] Vertrauen kann mißbraucht werden, und mißbrauchtes Vertrauen zerstört Glaubwürdigkeit und Glaubensfähigkeit. Rationale Begründungen und Beweise müssen dann in zunehmendem Maß das schwindende Vertrauen ersetzen.
In der letzten Zeit werden auch die Zweifel an der Kraft und den Möglichkeiten der Vernunft stärker. Es ist auch dies zunächst eine Alltagserfahrung. Wer kennt nicht die vielen Formen der Unbelehrbarkeit: kindlicher Trotz, Unreife, Aggressivität, Minderwertigkeitsgefühle, politische Vorurteile, ideologisches Festhalten an der ‚Wahrheit' blockieren das Gespräch und die Einsicht. Wer anderen etwas vermitteln will, erfährt unter Umständen recht schnell, daß sich nicht *alles*, sich nicht alles *jedem* und sich nicht alles *zu jeder Zeit* begründen läßt.
Die Probleme liegen aber nicht nur in einer entwicklungs- und situationsbedingten Unfähigkeit oder in Störungen der Kommunikation. Die Euphorie über die Möglichkeiten der Vernunft ist heute in vielen Bereichen gebrochen. Psychologie und Pädagogik üben Kritik an der zunehmenden Verkopfung des Menschen; man bezichtigt die Vernunft, daß sie den Menschen um sein Leben betrüge und die Menschheit an den Rand des Ab-

---

[4] *R. Bleistein*, Nutzlos, erwachsen zu werden? In: Stimmen der Zeit, 110 (1985) 722.
[5] *R. Bleistein*, ebenda 722. Vgl. dazu auch *R. Laurentin*, Ist ‚Jugend' definierbar? In: Concilium 21 (1985) 307.
[6] Die beiden Haltungen sind jedoch nicht einander ausschließende Gegensätze, sondern sollten sich ergänzen. Blindes Vertrauen und ein starres Festhalten an Glaubenssätzen führt u. U. gerade zur Zerstörung dessen, was geschützt werden soll, zur Zerstörung des Vertrauensverhältnisses. Formalistische Festlegungen lassen keinen Spielraum für personale Begegnung und ausdeutende Interpretation. So mußten Marx, Nietzsche und Freud in den Augen vieler zu den großen Zerstörern werden, indem sie aufzeigten, daß man gegebene Umstände nicht nur blind und vertrauenesselig als unabänderlich zur Kenntnis nehmen sollte. (*P. Ricoeur*, Die Interpretation. Frankfurt /M. 1974 [suhrkamp taschenbuch wissenschaft 76] 46 f)

grunds gebracht habe. Diese Kritik ist ernst zu nehmen, selbst wenn sie vermischt sein sollte mit einem modischen Irrationalismus.
Auch ist damit zu rechnen, daß sich unter dem Anschein und dem Anspruch der Vernunft wiederum neue mythologische Plausibilitäten entwickelt haben, die nun zwar nichts mehr mit der Religion zu tun haben, denen aber dieselbe Entlastungsfunktion zukommt, die man zuvor der Religion vorgeworfen hat.[7]
An die Endlichkeit und Begrenztheit menschlichen Denkens und Denkvermögens erinnert O. Marquard. Er sagt: „Es scheint — unbehaglicherweise — so etwas zu geben wie ein Gesetz der Erhaltung der Naivität: Die menschliche Mißtrauenskapazität ist begrenzt, und je mehr man sie an einer der Denkfronten konzentriert, desto leichter kommt die Naivität zum Sieg an der anderen."[8]
Ähnlich liegt die Problematik in Dostojewskis Erzählung vom Großinquisitor: Wieweit kann man Menschen auf ihre Freiheit und ihre vernünftge Einsicht verweisen, ohne sie damit restlos zu überfordern?
Eine Entdeckung der Grenzen der Vernunft, die mit einer Hinwendung zum Irrationalen und Emotionalen verbunden ist, bedeutet aber noch keine Neuentdeckung der Religion, auch wenn es manchmal diesen Anschein hat. Die Leichtigkeit, mit der manchen Gruppen — früher und heute — religiöses Reden von den Lippen kommt, darf nicht darüber hinwegtäuschen, daß Gott in der gegenwärtigen Form menschlichen und gesellschaftlichen Lebens immer schwerer zu entdecken ist.[9]
Die Entdeckung der Grenzen der Vernunft darf also weder mit einem modischen Irrationalismus verwechselt, noch vordergründig als neue Hinwendung zur Religion gedeutet werden. „Entscheidend ist vielmehr ein Hinfinden zu kritischer Distanz gegenüber einem Denken, das für vieles geeignet ist, für anderes offensichtlich nicht." „Es kommt in Zukunft vor allem auf die Weisheit an, zwischen den Dingen, die machbar sind, und den Dingen, die unverfügbar sind, unterscheiden zu können. Solche Weisheit ist selbst nicht machbar." Das dazu notwendige Umdenken führt zu einer der in Vergessenheit geratenen Tugenden — zur Bescheidenheit. Als Ablassen von einer seit vielen Jahren geltenden „Mentalität des Unterwerfens und Beherrschens" bekommt das Wort Bescheidenheit eine Bedeutung, die man nicht erahnt, solange man es in einem kleinlichen moralisierenden Kontext verwendet. Bescheidenheit führt so zu „Geduld, Wartenkönnen, bis etwas reift, auch zum Inkaufnehmen des stets ungewissen Ausgangs".[10]
In dieser schwierigen Situation, in der Werte erst dann als verbindlich anerkannt werden, wenn sie einsichtig gemacht werden können, sich dies aber andererseits immer wieder als unmöglich erweist, ist sehr darauf zu achten, daß nicht pseudorationale Begründungen verwendet werden. Die Vernunft holt den Glauben nie zur Gänze ein und kann ihn nicht ersetzen; d. h., daß sich, genau genommen, nur die jeweiligen Folgerungen als vernünftig und logisch aufzeigen lassen, nicht aber der Ausgangspunkt selbst. Geht der Zuhörer von anderen Voraussetzungen aus, gehen die Bemühungen, ihn zur Vernunft zu bringen, ins Leere. Eine rein auf die Vernunft gründende Ableitung des richtigen Ver-

---

[7] *M. Horkheimer, Th. W. Adorno,* Dialektik der Aufklärung, Frankfurt/M. 1984 (Fischer Taschenbuch 6144).
[8] *O. Marquard,* Abschied vom Prinzipiellen, Stuttgart 1981 (Reclam Universalbibliothek 7724), 14.
[9] *F. X. Kaufmann,* Der Ort Gottes in unserer Kultur. Die Differenz von Religions- und Gottesfrage in der Gegenwart, in: HerKorr 39 (1985) 229—334.
[10] Die unter Anführungszeichen gesetzten Formulierungen dieses Absatzes stammen aus einem überarbeiteten Vortrag, den W. Schiesser zum Thema „Bescheidenheit als Chance" 1985 beim Engadiner Kollegium gehalten hat. (Neue Zürcher Zeitung 10./11. Nov. 1985. Fernausgabe Nr. 261).

haltens in dem Sinne, daß ‚gut' zugleich ‚gut für alle' bedeutet, erweist sich somit als problematisch.[11]

Was auf der Begründungsebene nicht möglich ist, kann jedoch auf der Beziehungsebene geschehen. Der Ausgangspunkt und die damit verbundene Wertordnung werden übernommen, weil man ‚ihn' oder ‚sie' mag. Der Wert wird durch die gute Beziehung, die man zu einem anderen hat, ‚einsichtig'. Damit ist man aber wieder bei dem anderen Weg der Wertfindung, bei Autorität und Vertrauen. Dieser Weg ist von großer Bedeutung, wenn jemand zu keiner eigenen Einsicht fähig ist, wie dies z. B. bei Kindern der Fall ist; er bleibt aber auch für eigenständig Denkende ein wichtiger Zugang.

W. Marx sucht die Lösung überhaupt in einer anderen Richtung. Für ihn tritt die Frage, ob moralische Einsichten durch rationale Ableitungen aus dem Metaphysischen oder intuitiv und emotional gewonnen werden, hinter die wichtigere Überlegung zurück, wie der Mensch zu einem gerechten, den Nächsten liebenden und von Mitleid bewegten Wesen wird. Das eigentliche Problem sieht er nicht in einer fehlenden Einsicht, sondern in einer noch nie dagewesenen Gleichgültigkeit, die eine Folge der Verwissenschaftlichung, der Technisierung und der Massengesellschaft ist und die bewirkt, daß die alten Tugenden von vornherein nicht mehr greifen. Zu überlegen ist, wie der allgemein verbreitete Panzer der Gleichgültigkeit aufgebrochen werden kann. W. Marx sieht dafür eine Möglichkeit in der Erfahrung des Sterblichseins, die existentiell ist und tiefer reicht als rationale oder emotionale Einsichten. Das damit verbundene Einsetzen könnte den Menschen ‚heraus-setzen' aus seinen üblichen Denkgewohnheiten; es könnte bewirken, daß der andere nicht nur als Mitvorhandener zur Kenntnis genommen wird, sondern daß er aus der Fähigkeit zum Mitleiden als Nächster wahr-genommen wird.[12]

2. Die Emanzipation von einem gesellschaftsbedingten Verhalten zu einem Tun aus eigener Einsicht

Das Lebensgefühl des heutigen Menschen ist weitgehend von Emanzipationsbestrebungen geprägt. Derartige Bestrebungen sind immer schon mit dem Erwachsenwerden eines Menschen verbunden, und es gab darüber hinaus in der Geschichte immer wieder Aufbrüche in diese Richtung. Man denke an die biblische Schöpfungsgeschichte und die Propheten, die dem Menschen die Möglichkeit nehmen, sich hinter Vorwänden zu verstecken, und ihn zur Verantwortung rufen (allerdings bleiben durch das Erbarmen Gottes für den Menschen auch Versagen und Schuld in einem erträglichen Rahmen); man denke an Buddha, Sokrates, Jesus.

Das heutige Ausmaß der emanzipatorischen Bewegung ist aber doch neu. In modernen Gesellschaften wird im Vordergrund das Handeln aus persönlicher Einsicht und Überzeugung betont, während eine Anpassung an gesellschaftliche Verhaltensweisen verdächtig ist. Im Gegensatz dazu ist das ‚Leben' in früheren und einfachen Gesellschaften vor allem ein ‚Zusammenleben'. Die Zugehörigkeit zur Gruppe ist für den einzelnen lebensnotwendig. „Menschliches Sein, menschliches Leben, personales Leben, Leben schlechthin gibt es nur im Rahmen und im Bereich der Gemeinschaft."[13]

---

[11] *E. Tugendhat*, Probleme der Ethik, Stuttgart 1984 (Reclam Universalbibliothek 8250) 94 f.

[12] *W. Marx*, Mit — leiden als Maß. Gedanken über eine nichtmetaphysische Ethik, Neue Zürcher Zeitung v. 27. 9. 1985 (Fernausgabe 223), 47.

[13] *H. P. Hasenfratz*, Zum sozialen Tod in archaischen Gesellschaften, in: Saeculum 34 (1983) 126—137 (hier 128). Vgl. auch *B. Malinowski*, Magie, Wissenschaft und Religion. Und andere Schriften. (Fischer Taschenbuch 7335), Frankfurt/M. 1983, 7.

Das Zusammenleben auf engem Raum, das Nichtvorhandensein von Türschlössern, mit deren Hilfe man jemand aus- oder einsperren kann, verlangt intakte Gruppennormen und eine fraglose Anerkennung der bestehenden Regeln. Das Schlimmste war dann vielfach auch nicht die Übertretung als solche, sondern das Bekanntwerden eines Vergehens, das Erwischtwerden lag ja im Bekanntwerden u. U. eine stärkere Bedrohung der Gesellschaftsordnung als in der Übertretung selbst. Das hat dann wiederum dazu geführt, daß man Vergehen ‚tot' schwieg. Sobald darüber gesprochen wurde, verlor der Betroffene sein Gesicht und oft auch sein Leben. In dieser Situation, da man auf die Anerkennung der bestehenden Normen angewiesen war, man sich aber auch scheute, die rigorosen Sanktionen anzuwenden, nahm man lieber die Notlösung des Verschweigens in Kauf. Dieses Verhalten ist auch in modernen Gesellschaften bekannt, wird jedoch von einer vor allem für Ehrlichkeit eintretenden Generation als ‚Doppelmoral' abgelehnt.

Umgekehrt bringt es die einseitige Betonung einer individualisierten Wahrheit mit sich, daß der soziale Aspekt der Wahrheit übersehen wird. Rücksichtnahme und Bezogenheit auf andere werden oft abgebaut, weil sie nur mehr als eine lästige Einschränkung erlebt werden. Dabei wird vergessen, daß zur Wahrheit des Ethischen nicht nur die Selbstbehauptung, sondern auch Gerechtigkeit, Mitleid und liebende Sorge gehören.[14] „Der Gegenpol von Zwang ist nicht Freiheit, sondern Verbundenheit" und „Unabhängigkeit ist ein Steg und kein Wohnraum".[15]

Es ist damit zu rechnen, daß mancher Emanzipationsversuch nur halb gelingt. Man löst sich zwar von alten Bindungen, findet aber nicht zu Einsicht und Eigenständigkeit, sondern verfällt neuen Modeströmungen. Wie unter äußerem Druck kann natürlich auch aus Modegründen Gutes geschehen, nur dürfte man dies nicht mit Emanzipation verwechseln.

Beeindruckt von den möglichen Irrwegen ist heute auch die Moralpädagogik bezüglich einer idealistischen und emanzipatorischen Ethik wieder bescheidener geworden. Man ist schon froh, wenn sich die Menschen an die gesellschaftlichen Abmachungen halten. Das Ziel, daß ein Großteil der Menschen moralische Prinzipien aus innerer Einsicht und Verantwortung erfüllt, ist zugunsten einer eher pragmatischen Erfüllung des Notwendigen wieder in weitere Ferne gerückt.[16] Dennoch muß das Ziel im Auge behalten werden, da trotz aller Gefährdung Emanzipation ein bedeutender christlicher Wert bleibt.

II. Notwendige Unterscheidungen — Was ist gemeint, wenn von Werten die Rede ist

1. Die Kluft zwischen Ideal und Realität, zwischen Theorie und Praxis

Umfragen weisen aus, daß für viele Jugendliche Treue ein hoher Wert ist. Man weiß aber andererseits, wie oft dennoch Partnerschaften und Ehen zerbrechen. Ähnliche Widersprüche lassen sich auch in anderen Bereichen feststellen. Die Ursachen dafür können einmal darin liegen, daß jemand gleichzeitig mehrere Wertordnungen hat. Neben der verbal beteuerten existiert noch eine andere heimliche Wertordnung, die das Verhalten eines Menschen bewußt oder unbewußt in Wirklichkeit steuert.

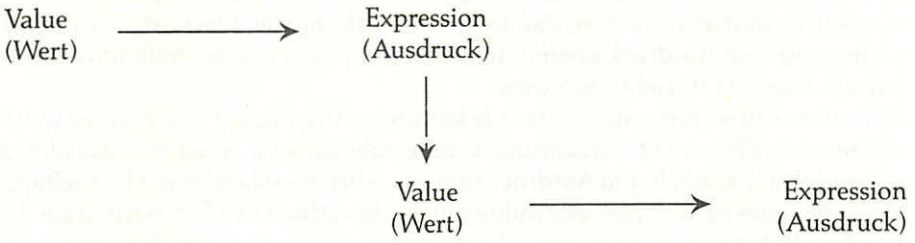
Es können sich aber auch zwei Werte in die Quere kommen: Treue und Selbstbehauptung. Ist Selbstbehauptung der höhere Wert,[17] will man von einer Partnerschaft vor

[14] *K. E. Nipkow*, Grundfragen, Bd. 3, 179.
[15] *M. Buber*, Werke, 1. Bd., Schriften zur Philosophie, München 1962.
[16] *K. E. Nipkow*, Grundfragen, Bd. 3, 154—156.
[17] In der Selbstbehauptung sieht R. Bleistein das „prägnante soziale Orientierungsmuster für die Jugendlichen der achtziger Jahre". (Stimmen d. Zeit 110 [1985] 721 f.)

allem etwas haben. Der andere wird zum Mittel der eigenen Verwirklichung und daher aufgegeben, sobald er einem nichts mehr gibt. Versteht man unter Treue vor allem den Wunsch, das eigene und das gemeinsame Glück zu erhalten, ist es verständlich, daß eine Beziehung gelöst wird, wenn man darin nicht mehr glücklich ist. Damit ist aber jene Treue, die bei einem anderen Menschen an guten und bösen Tagen aushält, in Vergessenheit geraten. Dieses Aushalten setzt die Fähigkeit voraus, den anderen in sich wichtig zu nehmen und nicht nur die Bedeutung zu sehen, die er für einen selber hat.
Ideale können aber auch an der Realität des Lebens zerbrechen. Der idealistische Anspruch vieler Jugendlicher ist hoch und entspricht in vielen Fällen dem Evangelium mehr als der ‚Realitätssinn' mancher Erwachsener. Doch wissen Jugendliche vielfach noch nicht, wie schwer es werden kann, nach diesen Grundsätzen zu leben. Sie wissen z. B. noch nicht, was es in Wirklichkeit bedeutet, mit wenig Geld auskommen zu müssen, Kinder, die einem viele Stunden anvertraut sind und Schwierigkeiten machen, nicht zu schlagen oder mit Menschen, mit denen man sich auseinandergelebt hat, wieder in Frieden zusammen zu sein. Sie wissen noch nicht, daß, wer höher fliegt, auch leichter abstürzen kann — wie Ikarus, den sein Vater vergeblich gemahnt hat, der Sonne nicht zu nahe zu kommen. Es geht also nicht nur um das, was wertvoller ist, sondern auch darum, wieviel man von den Idealen, die man hat, in die Wirklichkeit des eigenen Lebens umsetzen kann.

2. Die Unterscheidung zwischen Inhalt und Gefäß

Gefäße sind wichtig für das Bewahren von Inhalten, Zäune schützen den Garten vor der Verwüstung durch frei lebende Tiere. In ähnlicher Weise werden auch Werte bewahrt und geschützt durch kulturelle Formen und Bräuche. Sie drücken sich darin aus, verleiblichen sich in ihnen und werden umgekehrt an ihnen erkannt. So selbstverständlich es ist, daß zwischen dem gemeinten Wert und dem Gefäß, in dem jener bewahrt werden soll, unterschieden werden muß, so schwierig kann diese Unterscheidung in der Praxis sein. Gefäße, die wertvolle Inhalte bergen, werden nämlich auch selbst wichtig und wertvoll. E. Mantovani zeigt diesen Sachverhalt in einer einfachen Figur:[18]

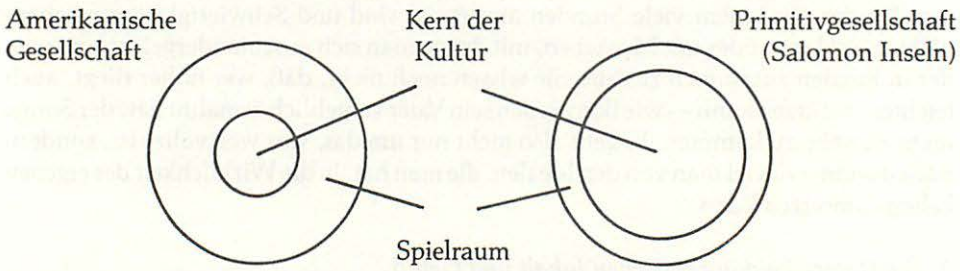


Das Gemeinte läßt sich an zahlreichen Beispielen aufzeigen. So weist E. Mantovani darauf hin, daß zumindest in der melanesischen Kultur der Brautpreis Ausdruck dafür ist, daß einem die Braut etwas wert ist, was nicht allein durch verbale Beteuerungen ausgedrückt sein sollte.[19] Beim Gottesdienst verwendete Gefäße bergen nicht nur Kostbares, sondern werden auch selber kostbar und wertvoll. Die Lebensregeln der Ordensleute,

[18] Traditional Values and Ethics. In: *D. L. Whiteman* (Hg.), An Introduction to Melanesian Cultures, Goroka (P.N.G.) 1984, 198.
[19] A. a. O., 204 f.

die ein Leben nach den evangelischen Räten ermöglichen und garantieren sollten, wurden selbst zur Kostbarkeit. So werden auch die Formen, in denen die Inhalte Gestalt gewonnen haben, heilig. Sie werden weitergegeben an die nächste Generation; sie werden praktiziert als Bräuche, als Gebote oder Verbote; sie sind das Augenfällige, das Erkennungszeichen, mit dem das Gemeinte wie zu einer Legierung verschmolzen ist. Diese ‚Legierung' macht zugleich den Wert widerstandsfähiger und dauerhafter. Kinder lernen diese Formen und wachsen in sie hinein, noch bevor sie die Zusammenhänge verstehen. Sie erlernen sie wie die Muttersprache.[20]

In einfacheren Gesellschaften ist die Verbindung zwischen den Inhalten und der kulturellen Ausdrucksform enger und umfassender, als dies bei weiterentwickelten Gesellschaften der Fall ist. D. L. Whiteman stellt dies graphisch so dar:[21]



In Primitivgesellschaften sind die ‚Spielräume' für die individuelle Lebensgestaltung viel geringer. Ähnlich mag es bei Minderheiten sein oder bei Gesellschaften, die in Not und Unterdrückung geraten. Das Nichteinhalten der Formen wird dann zum Abfall und zum Verrat an der Gesellschaft; umgekehrt werden z. B. die Einhaltung des Sabbatgebotes, die Beschneidung und das Verbot, Schweinefleisch zu essen, zu wichtigen Erkennungszeichen. Die Einhaltung der Formen wird zum Ausdruck und zum Zeichen der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft. Die Feinde der Gemeinschaft suchen ihre Verbundenheit zu zerstören, indem sie deren Mitglieder zur Mißachtung solcher Gebote überreden bzw. zwingen. Der Sinn und der Wert der Formen liegt damit weniger in diesen selbst, sondern er ist darin zu sehen, daß in ihrer Einhaltung die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft zum Ausdruck kommt. In Zeiten eines ausgeprägten Individualismus wird jedoch dieser Wert leicht übersehen.

Es ist damit zu rechnen, daß nicht jede kulturelle Ausprägung gleich gut ist. Nicht alle Formen von Ehe und Eheschließung, von Begräbnisriten u. a. werden das Ideal gleich gut und gleich deutlich zum Ausdruck bringen. Aber wie schon bei der Herstellung eines Wassergefäßes ist auch hier jede Kultur auf die ihr verfügbaren Formen und auf das vorhandene Rohmaterial angewiesen. Auch kommt es darauf an, was in einer bestimmten Situation vor allem wichtig ist. So wird in Primitivkulturen der Gedanke der Partnerschaft in der Ehe vielfach verdeckt durch vordringlichere Notwendigkeiten: durch die Notwendigkeit des wirtschaftlichen Versorgtseins und durch die Notwendigkeit vieler Kinder, die das Überleben des Stammes garantieren.

Die Spannung zwischen dem zu bewahrenden Wert und seiner kulturellen Ausprägung muß ausgehalten werden. Sie wird in Zeiten kultureller Umbrüche besonders deutlich und mühsam. Menschen, die an den geographischen oder historischen Nahtstellen

---

[20] A. a. O., 199.

[21] *D. L. Whiteman*, What is Culture? In: *D. L. Whiteman* (Hg.), a. a. O., 15.

dieser Umbrüche leben, sind besonders betroffen. Der eine geht in den Tod, da er kein Schweinefleisch essen will, da man „unter keinen Umständen essen soll, was Gott verboten hat" (2 Makk 6,20); für den Angehörigen einer anderen Religion steht das Essen von Schweinefleisch in keinerlei Beziehung zu einem göttlichen Verbot.
Inhalt und Form gehören zusammen und sind doch zu unterscheiden. Inhalte werden in Formen bewahrt, und doch ist das Erhalten der Formen keine Garantie dafür, daß auch die Inhalte bewahrt bleiben. Gefäße und Zäune sind wichtig, aber sie dürfen nicht wichtiger werden als Inhalte und Gärten. Inhalte verleiblichen sich in bestimmten äußeren Formen; das Geistige wird so im Alltagsleben handhabbar, so daß man mit ihm umgehen kann, ohne in jeder Situation die Hintergründe und Zusammenhänge neu bedenken zu müssen. Erstarren die Formen jedoch zu sehr oder werden sie zu stark betont, dann ist die Gefahr groß, daß sie nur mehr Aggressionen wecken, statt die gemeinten Inhalte weiterzugeben.
Das Problem spiegelt die leib-seelische Verfassung des Menschen wider, die immer in Gefahr ist, nach der einen oder nach der anderen Seite verkürzt zu werden. Dabei werden einmal die Formen als unwichtig vernachlässigt, während ein anderes Mal auf die Inhalte ‚vergessen' wird.
Es ist der alte Konflikt zwischen Geist und Buchstabe, der auch die Auseinandersetzung Jesu mit einem Teil seiner Zeitgenossen und mit der Art, wie sie die Offenbarung Gottes bewahrt wissen wollten, prägt. Es sollten aber stets beide Gesichtspunkte im Blickfeld bleiben. „Diese Gebote sollt ihr befolgen, ohne jene zu vernachlässigen" (Mt 23,23); „Gebt Gottes Gebote nicht preis um menschlicher Überlieferung willen" (Mk 7,15).
Diese Spannung bedarf der ständigen Aufmerksamkeit: der Brautpreis muß Ausdruck der Wertschätzung bleiben und darf nicht zum banalen Tauschgeschäft werden; die feierliche Kleidung bei bestimmten Anlässen muß Ausdruck der Aufmerksamkeit bleiben und darf nicht eine Zur-Schau-Stellung von Reichtum und Prunk werden; die Einehe muß Ausdruck personaler Begegnung bleiben und darf nicht zu einer Institution werden, in der man sich gehen lassen kann.
Das Geistige, der Glaube, die Liebe, die Rücksichtnahme brauchen Formen, in denen sie gut aufgehoben sind. Es ist aber nicht immer leicht zu unterscheiden zwischen der Kostbarkeit des Kelches und seinem kostbaren Inhalt, zwischen der Gattenliebe und ihrer Gestalt des ehelichen Zusammenlebens, zwischen der Gottesliebe und der Nächstenliebe, in der sie ihren sichtbaren Ausdruck findet, zwischen dem christlichen Glauben und seiner Gestalt in der eucharistischen Versammlung, zwischen dem Reich Gottes, das nicht von dieser Welt ist, und der Kirche, die helfen soll, es herbeizuführen.
Die Gefäße, in denen wir den Schatz der Herrlichkeit Gottes tragen, sind zerbrechlich (2 Kor 4,7). Sie sind nicht von Dauer wie ihr Inhalt, aber man muß darauf achten, daß sie nicht zu früh zerbrechen.

3. Die Wert-Ordnung

Aus dem Gesagten ergibt sich die Notwendigkeit einer Wertordnung. Es kann als Grundregel gelten, daß die wichtigeren Werte geistig sind, d. h. nicht exakt benannt und umschrieben werden können. Was beschreibbar und handhabbar ist, ist ‚sekundär', da es sich dabei bereits um bestimmte kulturelle Ausprägungen handelt. Je konkreter man sagt, wie man sich Ehrfurcht, Glaube, Liebe, Rücksichtnahme etc. vorzustellen hat und wie sie sich äußern, umso zeitbedingter wird die Antwort ausfallen.
Diese kulturelle Ausprägung ist aber ebenso notwendig wie das Vorhandensein der rich-

tigen Währung, mit der man allein in einem bestimmten Land etwas kaufen kann. Nicht einmal ein Klumpen Gold nützt einem beim Einkaufen, wenn der Händler seinen Wert nicht kennt.
Liebe und Sexualität sind hohe Werte im menschlichen Leben. In welchen Formen geschlechtlichen Zusammenlebens diese Werte — und das gesamte Menschsein — jedoch am besten aufgehoben sind, läßt sich nicht so leicht beantworten. Eine Begegnung zwischen den Kulturen zeigt, wie verschieden die Formen des Zusammenlebens sein können. Damit ist nicht gesagt, daß alle Regelungen, wie sie in den verschiedenen Kulturen zum Ausdruck kommen, gleich gut sind, wohl aber, daß zwischen dem ideellen Wert und seiner kulturellen Ausprägung zu unterscheiden ist.
Zweifellos sind Ordnungsliebe, Pünktlichkeit oder Fleiß Werte des menschlichen Zusammenlebens, aber doch in einem anderen Sinn als z. B. Vertrauen. Vertrauen ist eine allgemeingültige menschliche Grundhaltung, während es beim Fleiß darauf ankommt, worin jemand fleißig ist. So ist auch zu unterscheiden zwischen der Ehrfurcht und den Formen, in denen sie sich äußert.
Registriert man einen Aufstand gegen die alten Werte, sollte man sich darum vergewissern, ob sich dieser tatsächlich gegen die alten Werte richtet oder ob er nicht vielmehr eine verschobene Wertordnung zurechtrücken möchte. An sich gute Verhaltensweisen wie Gehorsam, Ordnungsliebe oder Treue können durch Absolutsetzung, Vereinseitigungen und Mißbrauch so entstellt sein, daß man sie nur mehr in einer Zerrform kennenlernt und daher ablehnt. Umgekehrt ist es aber auch nicht damit getan, verbal mit Jesus übereinzustimmen. Wer sich z. B. mit Jesus, der die Händler aus dem Tempel vertreibt, solidarisch weiß, müßte sich darüber Rechenschaft geben, ob ihm Jesus nur deswegen imponiert, weil er gegen etablierte Mächte vorgeht, oder ob er sich mit dem Jesus einig weiß, dem die Heiligkeit des Ortes, an welchem zum Vater gebetet wird, das primäre Anliegen ist.

III. Die „Gesetze" der Wertvermittlung

Erziehung kann auf das Vermitteln von Werten nicht verzichten. Man kann nicht zuwarten, bis sich das Richtige von selbst durchsetzt. Die Gefahr, daß viele Menschen zu spät lernen und daher das Unglück das Lernen überholt, ist groß.[22]
Bei der Vermittlung von Werten dürfen einige grundlegende Überlegungen nicht außer acht gelassen werden:

1. Werteinsichten sind Glaubensüberzeugungen ähnlich

Sie können weder gelernt werden wie technische Fakten, sie können nicht kognitiv erzwungen werden und auch nicht einfach ‚anmoralisiert' werden. Wertvermittlung ist ein Prozeß, der sich vollzieht zwischen jemand, der bereits Einsicht hat, und einem anderen, der selber eine Entdeckung machen muß. Die Eigenerfahrung spielt eine große Rolle; wird ihr jedoch allein Bedeutung zugemessen, läuft man Gefahr, daß die Wirklichkeit auf den Bereich reduziert wird, der erfahrbar ist, oder gar nur auf den Ausschnitt, der tatsächlich erfahren wurde.
Allerdings hängen Einsichten auch von der Entwicklung der kognitiven Fähigkeiten ab. Sie sind nur in dem Maß möglich, das der derzeitigen Denkstruktur einer Person ent-

[22] *K. E. Nipkow*, Grundfragen der Religionspädagogik, Bd. 3, 162. Er verweist auch auf *A. Kluge*, Lernprozesse mit tödlichem Ausgang, Frankfurt/M. 1973, 5.

spricht.[23] Wollte man Werte vermitteln, die auf einer bestimmten Entwicklung (noch) nicht erfaßt werden können, wären die Bemühungen von vornherein zum Scheitern verurteilt. Der Erzieher hat also nicht nur auf die richtigen Inhalte zu achten, sondern er muß auch überlegen, was er für die Entwicklung der Denkstruktur und damit für das Erwachsenwerden tun kann. Bei der Ausbildung dieser Strukturen ist keine direkte Hilfe möglich, sie können nicht gelehrt und gelernt werden, sondern sie verlangen Begleitung.[24] Ihr Reifen kann durch biographisch oder gesellschaftlich bedingte Ursachen behindert werden. Autoritäre Verhaltensweisen oder in der Gesellschaft herrschende Plausibilitäten können Menschen auf einer Entwicklungsstufe festhalten, die sie altersmäßig eigentlich schon überschritten haben könnten. So wird ethischer Unterricht „viel Zeit auf das Lockern von Fixierungen, auf das Problematisieren von scheinbaren Plausibilitäten, auf die Förderung von Sensibilität für unterschiedliche Erlebnisse und Einstellungen und der Bereitschaft zu divergierenden Wahrnehmungen zu verwenden haben".[25]

Geistige Entwicklungen bedeuten das Verlassen von Denkgewohnheiten, die einem Halt und Heimat gewesen sind. Sie sind darum mühevoll und mit Verunsicherungen und Ängsten verbunden. Exodus und Wanderung sind jedoch grundlegende Elemente eines biblischen Glaubens; und doch sind auch diese Vorgänge ambivalent. Es ist nicht damit getan, daß ein Aufbruch gewagt wurde und daß Beheimatung und (Denk)gewohnheiten aufgegeben wurden. Der Auszug muß in eine neue Heimat führen, auch wenn man diese noch nicht kennt, wie dies bei Abraham und beim Auszug aus Ägypten der Fall war.

Es gibt aber auch Auszüge, deren Ziel allein die eigene Unabhängigkeit ist und die nirgendwo hinführen. Sie bewirken nicht nur den Verlust einer alten Heimat, in der es einem ganz gut ging, sie bedeuten den Verlust von Heimat überhaupt, sie sind der Verlust des Paradieses.

Werte kann man nicht wie verschnürte Pakete an die nächste Generation weitergeben. Sie müssen zu allen Zeiten und von jeder Generation neu entdeckt und bejaht werden. Werterziehung ist keine Einbahnstraße von den Erwachsenen zu den Heranwachsenden. Beide haben ihre Fähigkeiten für die (Neu)entdeckung von Werten. Der Idealismus der Jugendlichen und der Realitätssinn der Erwachsenen sollten zusammenwirken wie Kette und Schuß; es gilt, aus den Längs- und Querfäden, die Erwachsene und Jugendliche in ihren Händen haben, ein gemeinsames Tuch zu weben. Beide sollten vom anderen vor allem das lernen, wozu sie selbst weniger in der Lage sind.

Gewiß werden auch gegenseitige Korrekturen notwendig sein; man sollte das Anliegen des anderen jedoch ernst nehmen, obwohl z. B. dessen Idealismus *auch* Ausdruck seines jugendlichen Veränderungwillens ist oder dessen Realitätssinn *auch* mit Enttäuschung und Resignation vermischt ist.

2. Vermittelt wird nicht, was verbal beteuert wird, sondern das, wovon eine Generation überzeugt ist und was ihr Verhalten prägt

Ein Erzieher, der ein Vorbild mit Fehlern ist, ist nicht das schlimmste. Schlimm aber ist

---

[23] Vgl. dazu *L. Kohlberg*, Zur kognitiven Entwicklung des Kindes. Frankfurt/M. 1974. Die Übersichtstabelle der Entwicklungsstufen findet sich 60 f.
Eine kurze Auseinandersetzung mit Kohlberg findet sich z. B. bei *H. Schmidt*, Didaktik des Ethikunterrichtes I, Stuttgart 1983. 49—57.

[24] *K. E. Nipkow*, Grundfragen, Bd. 3, 56.

[25] *H. Schmidt*, Didaktik des Ethikunterrichtes II, Stuttgart 1984, 23.

es, wenn ein Erzieher von dem, wozu er andere anleiten soll, nicht überzeugt ist. Die Metakommunikation ist stärker als die verbalen Auseinandersetzungen. In diesem Sinne wird offensichtlich auch heute mehr, als es zunächst den Anschein hat, von einer Generation auf die andere weitergegeben. Die Wertordnung, die man Jugendlichen vorwirft, ist nicht selten die heimliche Wertordnung der Erwachsenen. Die Bewertung von Geld, Lebensstandard, Vitalität, Sexualität, Befriedigung der eigenen Bedürfnisse oder Sonnenbräune ist keine Erfindung der Jugendlichen. Nur möchten sich die Erwachsenen nicht gerne „in die Karten schauen lassen". Nach D. J. Levinson gehört das Erwachsenenleben „zu den am besten gehüteten Geheimnissen in unserer Gesellschaft und wahrscheinlich in der Menschheitsgeschichte überhaupt".[26] H. C. Simmons nennt die Jahre von 30—60 „die vergessenen Jahre" und die Zeit „der stillen Reise".[27] Damit ist weniger ein absichtliches und bewußtes Sich-Verstecken gemeint, sondern der Erwachsene kennt sich und sein Leben vielfach selbst zu wenig. Er war und ist ständig Erwartungen ausgesetzt; man rechnet damit, daß er seine Aufgaben und Pflichten erfüllt. Man denke z. B. an einen Priester, Pastoralassistenten oder Religionslehrer, der in einer Glaubenskrise steckt; an einen Lehrer, dem der Umgang mit Kindern nur mehr eine Last ist; an Ehepartner, deren Ehe in eine Krise geraten ist, die aber auch für ihre Kinder Verantwortung tragen. Erwachsene können sich viel weniger leisten als Jugendliche, und es ist verständlich, wenn Probleme, die nur mit großer Anstrengung zu lösen sind, zugunsten des äußeren Funktionierens zur Seite geschoben werden. Man wird für dieses Verhalten Verständnis haben müssen, auch wenn es nicht ideal ist und die Wahrscheinlichkeit groß ist, daß das „Vergessene" früher oder später in der Form von Krisen wieder zum Vorschein kommt.

Die hier gemeinte Ehrlichkeit ist ein schwieriger Balanceakt, der immer gefährdet bleibt. Äußert man stets, was man denkt, bleibt die Verantwortung für den anderen unberücksichtigt; man dient weniger der Wahrheitsfindung als dem Abbau der eigenen Aggressionen. Wahrheiten, die man anderen an den Kopf wirft, sind — im günstigsten Fall — ‚Richtigkeiten'.[28] Die Wahrheit ist viel zu komplex, als daß sie auf eine so vereinfachende Weise vertreten werden könnte. Die Wahrheit kann nicht einfach gesagt, sie muß anvertraut werden, sie bezieht das Gegenüber ein. Der andere muß etwas spüren vom eigenen Bemühen um Verläßlichkeit und Treue, vom Bemühen um die Ideale, die man hat, aber auch vom Wissen um Begrenztheit, Versagen und Schuld.

Mit Feigenblättern, die man sich selber gesucht hat, oder mit Fellen, die man geschenkt bekommen hat, seine Blöße bedecken zu können, wird zur Wohltat für den, der schuldig geworden ist; sie hilft weiterzuleben, solange man sich nicht sosehr dahinter versteckt, daß man sich selbst nicht mehr findet. Der Mensch scheint die Versuche, sich zu verstecken, nicht aufgeben zu können, auch wenn sich die Verstecke ändern. Nacktheit ohne Vertrautheit bewirkt keine Nähe und kein Erkennen, sondern nur ein Registrieren; Wahrheit aber ist nicht registrierbar. Der andere bleibt fremd, obwohl er alles gesagt hat. Er hat sich entblößt, sich aber nicht anvertraut. Er hat sich versteckt in einer Vielzahl von Worten oder — und das wäre noch schlimmer — es ist gar nichts da, das zu (ver)bergen und anzuvertrauen wäre.[29]

---

[26] Das Leben des Mannes. Werdenskrisen, Wendepunkte, Entwicklungschancen, Köln 1979, 9.

[27] The Quiet Journey: Psychological Development and Religious Growth from Ages Thirty to Sixty, in: Religious Educ. LXXI (1976) 132 ff.
Die beiden letzten Texte sind zit. n. *K. E. Nipkow, Grundfragen, Bd. 3, 99.*

[28] *J. Splett,* Liebe zum Wort, Frankfurt/M. 1985, 94. Vgl. das aktuelle theologische Buch, S. 397.

[29] J. Splett (Liebe zum Wort, 29) spricht von einer „Tyrannei von ‚Aufrichtigkeit', die in Wahrheit oft nur Ungezogenheit und Bequemlichkeit, gedankenloser Egoismus ist . . ."

WILHELM ZAUNER

Heilende Nähe

Eine Bußpredigt zu Mt 18,15—20

„Wenn dein Bruder sich verfehlt, dann geh zu ihm und weise ihn zurecht — zwischen dir und ihm allein." Das ist ungefähr das Gegenteil von dem, was der fromme Jude gedacht und getan hat. Er hätte eher gesagt: Wenn dein Bruder sündigt, dann laß ihn allein. Er ist ja schließlich vom gemeinsamen Weg abgewichen, und also brauchst nicht du zu ihm zu gehen, sondern er muß zu dir kommen. Er hat sich ja abgesondert und ins Eck gesetzt; laß ihn dort sitzen, damit er begreift, was er getan hat. Sündigen heißt ja „sich absondern", sich isolieren von denen, die den Weg des Glaubens gehen, heißt, das gemeinsame Ziel nicht mehr anstreben.

Der fromme Jude hätte aber auch noch aus einem anderen Grund gesagt: Wenn einer sündigt, so geh nicht zu ihm und meide seine Gesellschaft. Denn die Strafe Gottes, die ihn nun trifft, würde auch dich treffen, wenn du bei ihm bist. Sag dich los von ihm, denn es ist gefährlich, mit einem Sünder Gemeinschaft zu haben. Außerdem kannst du ihm ja doch nicht helfen. Du kannst nicht die vorgeschriebenen Opfer zu seiner Ver-Sühnung darbringen, durch die er wieder eingeordnet wird ins Gottesvolk. Er muß sich an die Priester wenden, an die „zuständigen Stellen". Misch' dich da nicht ein! Die Sache ist zu heikel und sie geht dich auch nichts an.

Stattdessen sagt nun Jesus: „Wenn dein Bruder sich verfehlt, dann geh zu ihm und weise ihn zurecht." Laß ihn nicht allein in seiner Ecke sitzen. Sprich ihn an; hilf ihm, daß er zurückfindet; zeig ihm einen Weg. Was ihr miteinander redet, bleibe zwischen dir und ihm allein. Wer gesündigt hat und seine Sünde einsieht, der schämt sich ja. Unter vier Augen redet sich's da leichter, wächst eher Vertrauen, braucht sich einer nicht zu verteidigen. So kann sich das Wunder des Gesprächs ereignen, wie es die Bibel beschreibt: „Hört dein Bruder auf dich, so hast du sein Herz gewonnen." (V.15). Zunächst für ihn selbst: Du hast ihm sein Herz wiedergegeben, seine Mitte, seine Würde als Person, sein Gewissen, seine Liebe und Liebenswürdigkeit, eben sein Herz. Du hast sein Herz aber auch für dich gewonnen. Er steht dir jetzt näher; eure Herzen sind zueinander gerückt. Cor ad cor loquitur, hat Kardinal Newman gesagt: das Herz spricht zum Herzen.

Damit ist die Sünde in der Wurzel geheilt: die Trennung ist überwunden, die Isolation aufgehoben, die Gemeinschaft in neuer Weise geschenkt. Nicht nur im Himmel wird mehr Freude sein über einen Sünder, der Buße tut, als über neunundneunzig Gerechte, die der Buße nicht bedürfen (vgl. Lk 15,7), sondern auch auf Erden: Die geschenkte Nähe löst eine tiefe Freude aus.

Freilich, nicht jedes Gespräch gelingt unter vier Augen. Mancher glaubt es einfach nicht, daß man ihn wieder bei sich haben möchte, nachdem er sich verlaufen hat. Es kann auch sein, daß er die Worte und Gesten mißversteht, die ihn zurückholen möchten. Dann, so rät die Schrift, „nimm (auf deinem Weg zum Bruder, der sich verfehlt), noch einen oder zwei andere mit, damit jedes Wort zwei oder drei Zeugen habe" (V. 16). Das braucht man nicht nur bei einer Gerichtsverhandlung. Ehepaare, die sich nicht mehr verstehen, können oft erst wieder miteinander reden, wenn ein Berater dabei ist, der ihre Worte deutet und ihre Absichten dem jeweiligen Partner verdeutlicht. Mancher läßt sich nicht von einem Einzelnen aus seiner Isolierung holen. Er verhält sich wie ein verwirrtes oder störrisches Schaf, das sich gegen seine Rettung wehrt. Da müssen einige zusammenhel-

fen. Wenn sich um einen Menschen, der sich verfehlt, gleich mehrere bemühen, dann merkt er wohl, wie ernst es ihnen ist — und vielleicht auch, wie weit er sich verlaufen hat.

„Wenn er aber auch auf diese nicht hören will, so sag es der Gemeinde", heißt es weiter in der Schrift (V. 17). Wenn einer aber auch auf die Gemeinde nicht hören will und nicht umkehrt, dann muß man ihm begreiflich machen, daß er mit der Nähe zur Gemeinde auch die Nähe zu Gott verliert: „Ich sage euch, alles, was ihr auf Erden binden werdet, das wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, das wird auch im Himmel gelöst sein" (V. 18). Die Gemeinde, die Kirche als ganze ist ja „Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit", wie es das Zweite Vatikanische Konzil (Kirche 1) gesagt hat.

Aber auch sie ist nicht eine bloße „Instanz", die einer aufsuchen kann, der sich verfehlt hat. Die Gemeinde, in der die wahre Kirche Jesu Christi verwirklicht ist, soll vielmehr selbst den Sünder aufsuchen. Er soll auf sie hören, gewiß; doch das setzt voraus, daß sie ihn vorher angesprochen hat. Das „Geh hin" gilt also für sie ebenso wie für den Einzelnen, der seinen Bruder zurückgewinnen will sowie für die Gruppe, durch die er seine Bemühungen verstärkt. Das ist der Geist Jesu, der gekommen ist, „das Verlorene zu suchen und zu retten" (Lk 19,10). Wo immer er sagt „Geh hin", da ist er selber schon vorausgegangen. Er ist längst unterwegs zum Sünder, ehe wir uns zu diesem auf den Weg machen.

Man braucht nicht einmal Griechisch gelernt zu haben, um das Wort verkosten zu können, das Jesus im Hinblick auf diese Suche gesprochen hat: „Wiederum sage ich euch, wenn zwei von euch in einem Anliegen zusammenstimmen und darum beten, es wird ihnen zuteil werden von meinem Vater im Himmel" (V.19). Zusammenstimmen, das heißt hier im griechischen Text wörtlich „eine Symphonie bilden". Wenn es zu einem solchen Zusammenklang der Herzen kommt, des suchenden und des wiedergefundenen Herzens, dann ereignet sich die Gegenwart des „Vaters im Himmel" auf eine besondere Weise. Gott wird gegenwärtig, indem er handelt, und er handelt, indem er erfüllt, was wir im Geiste Gottes bitten: Vergib unserem Bruder; „vergib uns unsere Schuld, wie auch wir denen bereits vergeben haben, die an uns schuldig geworden sind" (Mt 6,12).

Jetzt verstehen wir wohl auch das oft gehörte Wort Jesu im richtigen Zusammenhang und in seiner ganzen Tiefe: „Wo zwei oder drei auf meinen Namen hin zusammengeführt worden sind, da bin ich in der Mitte von ihnen" (V.20). Ich weiß, diese Übersetzung klingt ein wenig gespreizt und ungewöhnlich, aber man muß es so sagen, um den ursprünglichen Sinn genau wiederzugeben. Nur so erschließt sich nämlich, daß einer den schweren Weg zu einem Bruder, der sich verfehlt, nicht auf eigene Faust geht. Jesus geht ihm nicht nur voran, sondern er führt ihm auch die Schritte und läßt die Zusammenkunft gelingen. In der Nähe, die einer dem anderen schenkt, obwohl oder gerade weil dieser schuldig geworden ist, ereignet sich die vergebende Gegenwart Jesu und seine heilende Nähe.

So ist es auch zu verstehen, daß das Bußgespräch einen wichtigen Teil des Bußsakramentes bildet. Es liegt ein Segen auf einer persönlichen Beichte, bei der die Wege und Irrwege des Lebens im einzelnen zur Sprache kommen. Ein Sündenbekenntnis im allgemeinen (etwa durch Teilnahme an einer Bußfeier oder an einer „Generalabsolution") ist gewiß auch wertvoll. Es enthält den Gehorsam gegenüber der Weisung Jesu: „Sag es der Kirche" (V.19); es ist ein Bekenntnis des Glaubens an die Kirche als Ort der Vergebung sowie an ihre Vollmacht, im Namen Jesu zu binden und zu lösen. Die Kirche drängt aber zum Gespräch im einzelnen, besonders bei schweren Verfehlungen, und macht es dann zur

edingung für die Feier des Bußsakramentes. Sie steht unter der Weisung ihres Herrn „Geh hin" (V.15) und weiß um die vergebende Wirkung des Gesprächs.
Das Bußgespräch soll aber keineswegs auf die Feier des Bußsakramentes beschränkt bleiben. Jeder soll zu seinem Bruder (und zu seiner Schwester) gehen, jede soll zu ihrem Bruder (und zu ihrer Schwester) gehen, wenn sie sich verfehlen, und sie wieder auf den rechten Weg weisen — nicht um zu nörgeln, sondern um nahe zu sein, wo einer Nähe braucht. Es wird sich keine Ehe führen und kein Kind erziehen lassen ohne dieses heilende Gespräch. Wer eines Freundes Freund sein will, der muß dazu bereit sein. Wem am gemeinsamen Weg des Glaubens liegt, der muß anderen nachgehen, wenn sie zurückgeblieben sind oder sich verlaufen haben. So wird der Herr in unser aller Mitte bleiben.

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Was im Mai 1985 als der „Prozeß des Jahrhunderts" begann, ging im März 1986, ohne Schlagzeilen zu machen, zu Ende. Es handelte sich um das Verfahren gegen die angeblichen Hintermänner des Papstattentäters Ali Agca in Rom. Drei Bulgaren und zwei Türken wurden wegen Mangels an Beweisen freigesprochen. Das Gericht konnte keinen Beweis erbringen, daß der bulgarische Geheimdienst in einer Verschwörung gegen Papst Johannes Paul II. verstrickt war. Überhaupt war das Verfahren nicht imstande, auch nur etwas Licht in das undurchsichtige Gewirr von „Grauen Wölfen", internationalem Terrorismus, Waffen- und Drogenschmuggel sowie der Mafia zu bringen. Die Anklage hatte sich vor allem auf die Aussagen Ali Agcas gestützt, der mehrere Monate nach seiner Verurteilung seine Landsleute und die Bulgaren beschuldigt hatte. Im Prozeß zog er dann alle seine vorher gemachten Aussagen durch zahlreiche Widersprüche in Zweifel. Vor allem machte er sich durch seine religiös-mystischen Anwandlungen unglaubwürdig. Immer wieder bezeichnete er sich als Jesus Christus und wies auf das dritte Fatimageheimnis hin. Damit sind die Ermittlungen nach den Hintermännern zur Ermordung des Papstes am 13. Mai 1981 wieder am Nullpunkt angelangt.

Schlagzeilen machte Johannes Paul II. mit seinem historischen Besuch in der Synagoge von Rom am 13. April 1986. Mit Recht haben Kommentatoren geschrieben, daß diese kurze Reise des Papstes vielleicht sein längster Weg war. Der Papst legte die zwei Kilometer, die den Vatikan von der Synagoge trennen, in seinem geschlossenen Wagen zurück. Während der Oberrabbiner Elio Toaff den Papst vor dem jüdischen Gotteshaus mit Küssen auf beide Wangen begrüßte, klatschte die Gemeinde laut Beifall. Nachdenklich hörte sich dann das Oberhaupt der katholischen Kirche an, was der Präsident der jüdischen Gemeinde in Rom, Giacomo Saban, und der Oberrabbiner Elio Toaff bezüglich der traurigen Beziehungen zwischen Christentum und Judentum sagten. Da wurde das Ghetto angesprochen, das Papst Paul IV. (1555—1559) in Rom eingerichtet hat, die Verbrennung von jüdischen Schriften auf dem „Campo dei fiori" und das „Schweigen der Kirche" während des Zweiten Weltkrieges, als Millionen von Juden durch den Nationalsozialismus umkamen.

Großen Applaus erntete der Papst, als er seine Ansprache mit den Worten „Liebe jüdische und christliche Freunde" begann. Dann fuhr er fort: „Die jüdische Religion ist uns nicht etwas Äußerliches, sondern gehört in gewisser Weise zum Inneren unserer Religion, zu ihr haben wir somit Beziehungen wie zu keiner anderen Religion. Ihr seid unsere bevorzugten Brüder, und so könnte man gewissermaßen sagen, unsere älteren Brüder." Besonderen Eindruck machte der Papst, als er sagte: „Ja, die Kirche beklagt nochmals durch mich mit den Worten des Konzilsdekretes ‚Nostra Aetate' alle Haßausbrüche und Verfolgungen, alle Manifestationen des Antisemitismus, die sich zu irgendeiner Zeit und von irgend jemandem gegen die Juden gerichtet haben, ich wiederhole: von wem auch immer." Auf die sowohl von Saban wie von Toaff geforderte diplomatische Anerkennung des Staates Israel ging der Papst allerdings nicht ein. Bleibt nur zu hoffen, daß durch diesen Papstbesuch das Sprichwort der römischen Juden in Erfüllung gehen möge, das besagt: „Wenn der Papst in die Synagoge kommt, werden die Verfolgungen aufhören."

Ende Mai veröffentlichte Johannes Paul II. seine fünfte Enzyklika, die den Titel trägt „Dominum et Vivificantem" — über den Heiligen Geist im Leben der Kirche und der Welt. Darin betonte der Papst, daß es an der Schwelle zum dritten Jahrtausend gelte, das Bewußtsein für den Heiligen Geist, der in der Kirche für „Kontinuität und Identität" stehe, weiterzuentwickeln. In dem Lehrschreiben erteilte das Oberhaupt der katholischen Kirche dem religionsfeindlichen Materialismus und insbesondere dem Marxismus eine entschiedene Absage. Allgemeinen Beifall bekam die Befreiungsinstruktion, die die Glaubenskongregation am 5. April vorstellte. Darin wird die Rangfolge der christlichen Prioritäten nachhaltig festgelegt: „Die Kirche will das Wohl des Menschen in allen seinen Dimensionen, zuerst als Glied der Gottesstadt, dann als Bürger der irdischen Stadt." Erneuert wird allerdings auch die Aussage von Papst Paul VI., die Anwendung von Gewalt könne als „letzter Ausweg" gerechtfertigt sein, um „einer eindeutig und lange dauernden Gewaltherrschaft, die die Grundrechte der Person schwer verletzt und dem Gemeinwohl des Landes ernsten Schaden zufügt" ein Ende zu setzen. Allgemein hat man den Eindruck, daß durch dieses Dokument die Befreiungstheologie positiver gewertet wird, als in der im Herbst 1984 veröffentlichten Stellungnahme der Glaubenskongregation.

Sehr kritisch hat sich der Präfekt der Kongregation für den Gottesdienst, Augustin Mayer, im April über Ministrantinnen geäußert. Der Präfekt erklärte, daß die Frage, ob Mädchen am Altar dienen könnten, letztlich vom Papst entschieden werden müßte. Einzelne Bischofskonferenzen dürften eine solche Erlaubnis nicht geben.

Aufhorchen ließ, was der Präsident der Präfektur für die wirtschaftlichen Angelegenheiten des Heiligen Stuhls, Kardinal Giuseppe Caprio, im März zu Journalisten sagte. Demzufolge soll der Finanzskandal um die vatikanische Bank „Institut für die Religiösen Einrichtungen" (IOR) dem Ruf der vatikanischen Verwaltung so geschadet haben, daß der sogenannte Peterspfennig zurückgegangen ist. An eine Veröffentlichung des Etats der Verwaltung der Vatikanstadt ist aber nach wie vor nicht gedacht.

Am 19. Jänner stattete Johannes Paul II. dem italienischen Staatspräsidenten Francesco Cossiga einen offiziellen Besuch ab. Dabei hielt dieser das neue Konkordat, das Italien am 18. Februar 1984 mit dem Vatikan geschlossen hat, für ein „Modell, das auch andere Nationen mit Aufmerksamkeit verfolgen". Auch der Papst würdigte die Abmachungen zwischen dem Heiligen Stuhl und der italienischen Republik. Allerdings löste die Neuregelung des Religionsunterrichtes, die durch das Konkordat notwendig geworden war, im Februar in Italien beinahe eine Regierungskrise aus. Vorgesehen ist nun, daß bei Kindern unter 14 Jahren die Eltern über den Besuch des Religionsunterrichtes entscheiden. Nach Vollendung des 14. Lebensjahres entscheiden die Schüler selbst zwischen Religionsunterricht und einem alternativen Angebot. Der Religionsunterricht soll ferner am Anfang oder am Schluß des Unterrichtstages stattfinden. Die Zensuren im Fach Religionsunterricht werden bei der Berechnung des Notendurchschnitts nicht berücksichtigt und erscheinen auch nicht mehr im Zeugnis, sondern auf einem gesonderten Beleg.

Mit Bestürzung reagierten die Bischöfe Italiens über die vielen Abtreibungen in ihrem Lande. In einer Botschaft zum „Tag für das Leben" am 2. Feburar erklärten sie, daß werdendes Leben heute oft berechnendem Kalkül ausgesetzt ist. Italien hat mit 405 legalen Abtreibungen auf tausend Lebendgeburten nach Dänemark die zweithöchste Abtreibungsquote in Europa.

Österreich stand in der ersten Jahreshälfte ganz im Fieber der Bundespräsidentenwahl. Dabei gab es über weite Strecken überaus unfair geführte Diskussionen über die beiden Kandidaten, Dr. Kurt Steyrer und Dr. Kurt Waldheim, so daß sich sogar der Vorsitzende

der Österreichischen Bischofskonferenz, der Salzburger Erzbischof Dr. Karl Berg, gezwungen sah, am 11. April mit einer Erklärung an die Öffentlichkeit zu treten. Darin hieß es: „Mit Bestürzung und Betroffenheit verfolgt die katholische Kirche Österreichs die jüngste Entwicklung in den politischen Auseinandersetzungen in unserem Lande. Immer mehr macht sich ein Klima der Polemik, Verdächtigungen, böswilliger Unterstellung, Diskreditierung, ja offener Feindschaft, wenn nicht sogar Haß breit." Angesichts der vielen Skandale in Österreich wurde wiederholt in kirchlichen Stellungnahmen die Notwendigkeit eines „Selbstreinigungsprozesses" ausgesprochen. Schließlich blieb auch die österreichische Kirche durch den peinlichen Fall des Ex-Abtes Rappold von Rein, der größere Geldbeträge veruntreut hatte, von Skandalen nicht verschont.
Am 23. Mai erregten mehr als 370 Universitätsprofessoren in Österreich Aufsehen, als sie in einem Appell an die Bundesregierung konkrete Maßnahmen zum Schutze des ungeborenen Lebens verlangten.
In *Deutschland* bewegte die Idee eines „Ökumenischen Friedenskonzils" die Gemüter, seitdem Carl Friedrich von Weizsäcker auf dem Evangelischen Kirchentag 1985 in Düsseldorf diesen Vorschlag gemacht hatte. Darüber haben Pfarrgemeinderäte diskutiert, Diözesanräte Beschlüsse gefaßt und Bischöfe ihre Bedenken geäußert. Selbst der Vorsitzende des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, Bayerns Kultusminister Hans Maier, hat sich in einem Brief an die Mitglieder des Zentralkomitees negativ ausgesprochen, da die Idee zwar gut gemeint, aber kaum durchzuführen sei.
Mittlerweile bereitet der deutschen Kirche die „dramatische Abkehr" junger Frauen von ihr große Sorgen. Nach einer Umfrage bezeichnen sich 1986 nur mehr 22 Prozent der katholischen Frauen unter 30 Jahren als „gläubige Mitglieder", während es 1968 noch 50 Prozent waren. Erfreulich ist, daß zum ersten Mal in der 90jährigen Geschichte der Deutschen Caritas einer Frau die Leitung der Caritas im Bistum Limburg anvertraut wurde.
Obwohl sich 80 Prozent der *Franzosen* als Katholiken bezeichnen, ist vielen Bürgern dieses Landes das Christentum so fremd wie die griechische Mythologie. Die Tatsache, daß es in Frankreich keine Kirchensteuer gibt, keine theologischen Fakultäten an den Universitäten, keinen Religionsunterricht in den Schulen und keinerlei Zuwendungen von seiten des Staates, scheint dahin zu führen, daß sich das Christentum in diesem Lande immer mehr auf eine kleine religiöse Minderheit reduziert. So machen die Katholiken Frankreichs auch nur mehr selten von sich reden.
In *England* erregte der Präsident des vatikanischen Einheitssekretariates, Kardinal Willebrands, mit einem im Mai veröffentlichten Briefwechsel zwischen ihm und den Vorsitzenden der offiziellen anglikanisch/römisch-katholischen Dialogkommission Aufsehen. In diesen Schreiben wird von der Möglichkeit einer Anerkennung der anglikanischen Weihen seitens der katholischen Kirche gesprochen. Diese Weihen hatte allerdings Papst Leo XIII. 1896 wegen eines Formmangels und wegen des Fehlens der rechten Intention für ungültig erklärt. Ein großes Hindernis für die Anerkennung der anglikanischen Weihen ist heute die in einigen Ländern bereits übliche Weihe von Frauen zu anglikanischen Geistlichen.
Interessant ist, daß durch den Beitritt von *Spanien* und *Portugal* zur Europäischen Gemeinschaft Anfang des Jahres der Anteil der Katholiken in der EG von 56 Prozent auf 62,3 Prozent gewachsen ist. Der Anteil der Protestanten hingegen ist von 25,7 Prozent auf 21,8 Prozent gesunken. Damit gehört nur mehr jeder fünfte Bürger der EG einer protestantischen Kirche an. Über die Bedeutung, die Gott im Leben der Bürger spielt, haben die Europäer sehr unterschiedliche Auffassungen. Nach einer Umfrage hat Gott bei

46 Prozent der befragten Iren und Portugiesen eine sehr große Bedeutung. Die Länder, in denen ein Fünftel bis ein Viertel der Befragten Gott für überhaupt nicht wichtig halten, sind Dänemark, Frankreich und die Niederlande.
In den *USA*, wo noch 95 Prozent der Bevölkerung an Gott glauben, nimmt der kritische Katholizismus ständig zu. Selbst die Bischöfe dieses Landes machen mit unkonventionellen Stellungnahmen ständig Schlagzeilen. So haben sie im April dieses Jahres das Repräsentantenhaus in Washington aufgefordert, der von Präsident Reagan angeforderten Militärhilfe für die Contras in Nicaragua nicht zuzustimmen. Immer mehr Kopfzerbrechen bereiten Rom die Nonnen der USA. Am diesjährigen Kongreß der Ordensoberinnen in New York nahm der Nuntius gar nicht teil, nachdem bekannt geworden war, daß unter den Rednern auch eine Schwester war, die zu den Unterzeichnern einer skandalösen Anzeige in der „New York Times" gehörte. Das 1985 aufgegebene Inserat besagte, daß es in der Kirche mehrere legitime Meinungen über die Abtreibung gebe.
Vor einem neuen Aufbruch scheint die Kirche *Kubas* zu stehen. Dafür sprechen zwei spektakuläre Ereignisse. Erstens das Buch „Fidel und die Religion", das Gespräche des brasilianischen Dominikanerbruders Alberto Libanio mit Fidel Castro wiedergibt und im November 1985 erschienen ist. Zweitens die erste nationale Kirchenversammlung, die mit Erlaubnis des Regimes vom 17. bis 23. Februar 1986 in Havanna stattfand. In diesem Zusammenhang kam es auch zu Gesprächen zwischen Castro und dem Präsidenten des Päpstlichen Laienrates, Kardinal Eduardo Pironio, dem Sekretär des Lateinamerikanischen Bischofsrates CELAM, Bischof Dario Castrillòn und dem Leiter der Adveniat-Geschäftsstelle, Weihbischof Emil Stehle. Alle äußerten sich positiv über die Entwicklung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche auf Kuba.
In *Peru* äußerte sich der Vater der südamerikanischen Befreiungstheologie Gustavo Gutierrez positiv zum vatikanischen Dokument über die christliche Freiheit und die Befreiung vom 5. April 1986. Der brasilianische Befreiungstheologe Leonardo Boff, dessen im Mai 1985 vom Vatikan auferlegtes „Schweigegebot" vorzeitig aufgehoben worden ist, schrieb im April einen offenen Brief an Kardinal Ratzinger über das obgenannte Dokument. Darin stimmte der Theologe mit der Auffassung der Glaubenskongregation überein, wonach der „Hunger nach Gott" für die „armen Massen der Dritten Welt" die entscheidende Frage sei. Den „Hunger nach dem täglichen Brot" wertete der bekannte Theologe jedoch als die „dringlichste Frage".
Obschon sich die Kirche *Afrikas* mit Problemen wie Verchristlichung der Ehe, Inkulturation, einheimischen unabhängigen Kirchen und dem Islam konfrontiert sieht, verzeichnet sie dennoch ein außergewöhnliches Wachstum. Zählte man im Jahre 1900 1,1 Millionen Katholiken, so waren es 1960 bereits 24 Millionen und 1985 ca. 64 Millionen. 1960 gab es einen einzigen afrikanischen Kardinal und nur 70 afrikanische Bischöfe. 1985 waren es 14 Kardinäle und 337 einheimische Oberhirten. Allenthalben kommt es aber auch in Afrika immer noch zu Christenverfolgungen. So nehmen diese in Äthiopien immer größere Ausmaße an, wobei sie sowohl Kopten, Katholiken und Protestanten treffen. Große Besorgnis löste in *Libyen* Staatschef Gaddafi aus. Im Zusammenhang mit dem Konflikt zwischen USA und Libyen wurde auch der Apostolische Vikar in Tripolis Giovanni Martinelli eine Zeitlang in Haft gesetzt.
Für die Asienchronik stellte der Papstbesuch vom 1. bis zum 10. Februar 1986 in *Indien* ohne Zweifel den Höhepunkt dar. Dabei war die Begegnung zwischen Johannes Paul II. und Mutter Teresa in Kalkutta besonders ergreifend. Am Ausgang des Sterbehauses konnte der Papst auf einer Tafel unter dem Datum vom 3. Februar folgenden Tagesbe-

richt lesen: „Zwei Zugänge, null Entlassungen, vier Tote — dies tun wir für Jesus." Zum Abschluß des Indienbesuches hat Johannes Paul II. in Bombay das Verbot von Abtreibungen und künstlicher Geburtenregelung bekräftigt. Alles in allem war diese Papstreise ein großer Erfolg. Obwohl die Katholiken in Indien eine kleine Minderheit (1,7 Prozent der Gesamtbevölkerung) ausmachen, strömten dennoch Hunderttausende zusammen, um den „weisen Mann aus dem Westen" zu sehen.
Eine entscheidende Rolle spielte die katholische Kirche bei der Ablösung des Marcos-Regimes auf den *Philippinen*. Trotz der vorsichtigen Haltung des Vatikans und des Nuntius in Manila haben die Bischöfe des Landes eindeutig Stellung genommen. Auf die Frage von Journalisten, ob sich Kardinal Sin während der kritischen Tage mit dem Nuntius abgesprochen habe, antwortete der Kardinal: Mit dem Nuntius spreche ich nur über das Wetter. Aus dem Vatikan verlautete Mitte März, Johannes Paul II. sei nicht ganz glücklich über das politische Engagement der philippinischen Bischöfe gewesen.
In einem aufsehenerregenden Dokument erklärte der Heilige Synod der russisch-orthodoxen Kirche Anfang April in *Moskau*, daß das Prinzip vom „gerechten Krieg" bezüglich eines Atomkrieges nicht mehr angewendet werden könne. Auch das Rüstungsgleichgewicht könne vom christlichen Standpunkt nur als „Provisorium" auf dem Weg zur Abrüstung angesehen werden. Etwa einen Monat später kam es zum furchtbaren Reaktorunfall von Tschernobyl, der eine Zeitlang die ganze Welt in Atem hielt. In diesem Zusammenhang appellierte das in Rom lebende Oberhaupt der ukrainisch-katholischen Kirche, Kardinal Myroslaw Lubachivsky, an alle Menschen guten Willens, sich „in allen denkbaren Weisen der Barmherzigkeit zugunsten des gequälten ukrainischen Volkes zu engagieren, dessen schon so zahlreiche Leiden und Entbehrungen durch diese neue Tragödie von unabsehbaren Konsequenzen vermehrt werden."

2. Der Fall Zeidler

Empörung löste in Deutschland der Fall Zeidler aus. Im Jänner 1986 sagte der Präsident des Bundesverfassungsgerichtes, Professor Wolfgang Zeidler, anläßlich der „Bitburger Gespräche", einem Treffen hochrangiger deutscher Juristen, daß das im Strafgesetzparagraphen 216 festgeschriebene Verbot der Tötung auf Verlangen als eine „Insel der Inhumanität in der Folge kirchlichen Einflusses auf unsere Rechtsordnung" sei. Dann nannte er noch die befruchtete Eizelle ein „himbeerähnliches Gebilde" und eine „wuchernde Substanz der ersten Stunden".
Während die bei den Gesprächen anwesenden Presseleute diese provokanten Äußerungen des hohen Verfassungsjuristen mehr oder weniger übergingen, schlug die „Rheinische Post" Alarm. Daraufhin bezog der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, gegen diese beinahe unbegreifliche Herausforderung eines der höchsten Vertreter des deutschen Staates Stellung. Mit ungewohnt harten Worten verurteilte der Kirchenmann die Äußerung Zeidlers, indem er sie als „ungeheuerlich", „grundsatzwidrig" und „ignorant" zurückwies. Mit Berufung auf Artikel 20 des Grundgesetzes, der die Verfassung schützt, forderte Höffner Konsequenzen im Fall Zeidler, d. h. im Klartext: der Kardinal verlangte den Rücktritt des höchsten Richters der Bundesrepublik.
Wie selten zuvor fand die Stellungnahme des Kölner Erzbischofs in der breiten Öffentlichkeit eine einhellige Zustimmung. Der Präsident der katholischen Akademikerarbeit, Ludwig Freibüter, wies in einer Stellungnahme die Äußerungen Zeidlers energisch zurück. Der evangelische Landesbischof in Bayern, Johannes Hanselmann, sagte, die

Bemerkungen des Juristen über das ungeborene Leben seien „absolut diffamierend". Christen müßten die Worte des Präsidenten des Bundesverfassungsgerichtes „geradezu als unglaublichen Schlag ins Gesicht empfinden". Geradezu mit Entsetzen hat die Gemeinschaft der katholischen und evangelischen Geistlichen, die im Konzentrationslager in Dachau inhaftiert waren, die Worte Zeidlers aufgenommen. Scharfe Kritik übten auch die großen Parteien. In dieser Auseinandersetzung ging es schließlich immer mehr um die grundsätzliche Diskussion über die ethischen Werte und ihrer Berücksichtigung in der Gesetzgebung. Sicher ist, daß, wie schon Höffner betonte, der Zusammenhang zwischen Recht, Gesetz und Sittlichkeit unaufhebbar ist.

3. Mehr Freiheit für Chinas Kirche?

„Von nun an ist unsere Kirche wieder ein heiliger Ort. Jesus Christus wird hier für immer bleiben." So sprach der „patriotische" katholische Bischof von Peking Fu Tieshan, als er am Weihnachtsabend 1985 die Beitang, die größte Kathedrale des Landes und der Stadt, nach siebenundzwanzigjähriger Sperre und kostspieligen Renovierungen wieder einweihte. Die 2000 Menschen fassende Kirche war bis auf den letzten Platz gefüllt, viele Christen hatten draußen bleiben müssen. Es war die vierte Eröffnung des Gotteshauses seit seiner Gründung durch die Jesuiten vor 400 Jahren, was allein schon die wechselhafte Geschichte des Christentums in China deutlich macht.
Ist nun die Freiheit für die Kirche Chinas gekommen?
Sicher nicht für die *romtreue* Kirche im Untergrund, die nicht bereit war, die „sozialistische Umgestaltung" von 1958 mitzumachen. Bischof Fu Tieshan sieht in dem römischen Bestreben nach einer Kontrolle der chinesischen Kirche sogar eine Fortsetzung des Kolonialismus. Trotzdem äußerte sich der vatikanische „Außenminister" Erzbischof Achille Silvestrini in letzter Zeit sehr vorsichtig, wenn er meinte, es sei „noch nicht klar", wie weit die *patriotische* Kirche in China wirklich eine „Position des Bruchs" mit Rom bedeute (Die Furche, 23. August 1985, S. 10).
Umgekehrt sollte man freilich im Gedächtnis behalten, was in einem neueren kommunistischen Geheimdokument zu lesen ist: „Es ist unser Hauptprinzip und unsere grundlegende Politik, allmählich den Einfluß *jeder Religion* zu schwächen, die Zahl der Gläubigen zu verringern und ihr Verschwinden zu beschleunigen. Das ist ein historischer Anspruch, der über eine lange Periode hinweg zu Ende gebracht werden muß. Es ist unrealistisch zu glauben, daß die Religion mit der Entwicklung unserer sozialistischen Gesellschaft rasch aussterben wird" (Sunday Telegraph, 5. 1. 1986). Man will also positiv an der Zurückdrängung der Religion, die dennoch offiziell „Freiheit" genießt, arbeiten. Andererseits restauriert man Kirchen mit staatlicher und städtischer Hilfe und subventioniert Priesterseminare. In Shanghai darf sogar eine chinesische Ausgabe der Jerusalem-Bibel gedruckt werden.
Unter Berücksichtigung dieser divergierenden Fakten wird man also realistischerweise damit rechnen müssen, daß die zur Schau gestellte Freiheit nur einen Punkt im Programm der Öffnung des Landes sowie seines wirtschaftlichen Anschlusses an den Westen darstellt. Die Kirche wird aber gut daran tun, den momentanen Freiheitsraum zu nützen.
Aufsehen erregte kürzlich Weihbischof Jin Luxian von Shanghai mit einem Vortrag in Bonn, der ein Zusammenwachsen der über drei Millionen patriotischen mit den vielleicht ebenfalls drei Millionen romtreuen Katholiken für möglich hält. Der aufgrund

einer besonderen Situation entstandene Graben zwischen Rom und Peking sei nicht als Affront gegen den Papst und die Kurie zu verstehen, auch wenn die Katholiken Chinas Weisheit genug besäßen, „ihre Kirche selbständig zu leiten" (Deutsche Tagespost 25./26. 4. 1986, S. 5). Inzwischen hat freilich der Jesuit P. Ladislaus Ladany S. J., Hongkong, Bischof Luxian als Werkzeug der Volksrepublik bezeichnet. Die Lage bleibt weiterhin zwiespältig.

36 Geschäftsstellen
in Linz und Oberösterreich

Linz und Umgebung
Rudigierstraße 5 - 7
Domgasse 12
Froschberg, Bockgasse
Hasnerstraße
Kleinmünchen, Zeppelinstr.
Neue Welt, Krempistraße
Auberg, Rosenauerstraße
Urfahr, Linke Brückenstr.
Gründberg, Leonfeldner Str.
Haid, Salzburger Straße
Leonding, Mayrhansenstr.

Oberösterreich
Asten
Bad Ischl
Bad Schallerbach
Braunau a. Inn
Dietach
Gmunden
Grieskirchen
Grünau
Hochburg-Ach
Kammer a. A.
Kirchdorf a. d. Kr.
Neuzeug-Sierningh.
Niederneukirchen
Ostermiething
Perg
Ried i. Innkreis
Schwertberg
St. Florian b. Linz
Steyr
Steyr-Tabor
Vöcklabruck
Vorchdorf
Wels

VKB Bank
Wo der Mensch Vorrang hat

Das aktuelle theologische Buch

Liebe zum Wort

Das Lesen von Büchern darf nicht nur dem unmittelbaren Nützlichen, der Praxis und Information dienen, sondern vor allem auch der Bereicherung und Vertiefung unseres Menschseins. Ein Buch dieser Art wird im folgenden ausführlich besprochen. (Redaktion)

Der Buchumschlag von J. Spletts „Liebe zum Wort — Gedanken vor Symbolen" * zeigt zwischen Haupt- und Untertitel eine kretische Münze aus vorchristlicher Zeit, in die ein Labyrinth eingeprägt ist — das uralte Symbol und Rätsel menschlichen Lebens. Verschlüsselt wird damit der Blick freigegeben auf die verschiedenen Beiträge, die in den Jahren 1975—1983 erstmals veröffentlicht wurden und nun „mit unterschiedlich eingreifenden Änderungen" (216) zu einem Buch zusammengefaßt sind. Liebe — Wort — Gedanken — Symbol: Ohne Liebe bleibt das Wort leer, ohne Wort bleibt die Liebe verborgen; Gedanken mögen neben anderem Ausdruck geistiger Anstrengung sein; Symbole bedürfen ihrer sowohl zu ihrer Entstehung wie zu ihrer Verstehbarkeit.

Um eine Beurteilung vorwegzunehmen: Man ist dankbar, daß die recht verstreuten Beiträge nun als Buch vorliegen. Der Leser wird nicht geschont; er muß sich nicht nur auf das Thema, sondern auch auf die Führung der Gedanken und die Sprache einstellen. Dafür ist aber auch der Lohn für die aufgewendete Mühe groß.

In den letzten Jahren ist das Symbol und seine Bedeutung als Sprache und Ausdruck des Religiösen neu entdeckt worden. Das Symbol ist angesiedelt an der schmalen Grenze zwischen den vorkommenden irdischen Dingen und der zwar wirkenden aber nie sichtbar zu machenden Wahrheit.

Symbole sind wieder modern geworden, Moden aber bringen die Gefahr mit sich, daß das Gemeinte griffig und allgemein verständlich dargestellt wird und daß es dadurch leichter zerstört und verdeckt wird, als wenn es ungesagt geblieben wäre. Demgegenüber merkt man den Wegen, auf denen Splett einen Zugang zum Unsichtbaren und Unsagbaren sucht, die Mühe und die Anstrengung an. Vielfältig ist die verwendete Literatur, und mit Überraschung stellt man die Übereinstimmung fest, die auch äußerlich sehr verschiedenen Texten zugrunde liegt. Es ist ein Gehen bis an die Grenzen des unlösbaren Rätsels und der Versuch, mit brennenden Augen etwas von ‚drüben' wahrzunehmen, an das man sich halten kann. Geht man damit jedoch leichtfertig oder mit Selbstverständlichkeit um, meint man, es mühelos halten zu können, hat man schon verloren, was man zu halten meinte.

Die neun Beiträge werden unter drei Überschriften zusammengefaßt: Unter *Voraussetzungen* ist zunächst vom ‚animal symbolicum' als dem bezeichnend Menschlichen die Rede. Der Versuchung, das Abbildhafte gering zu achten und allein das Eigentliche gelten zu lassen, ist genauso zu widerstehen wie der Gefahr, über den ‚farbigen Dingen' die dahinter seiende Wirklichkeit aus dem Auge und aus dem Sinn zu verlieren. Im Symbol ist beides vorhanden und verbunden; es ist selbst dinglich, aber das schwebende Dahinter, das es auch enthält, kann nicht dingfest gemacht werden. Ein Wort Ungarettis wird angeführt: ‚Zwischen einer gepflückten Blume und einer anderen, geschenkten — das unaussprechliche Nichts' (20). Geht der Sinn für das Symbolhafte verloren, gerät der Mensch selbst aus dem Lot. Traditionen mögen abreißen und die darin enthaltenen Symbole verloren gehen, der Mensch — selbst Symbol und Hinweis auf anderes und mehr, als er äußerlich darstellt — bleibt auf symbolhafte Deutung angewiesen. Die Lage ist schwierig, da der Zugang zur Symbolik des ländlichen Lebens vielfach verschüttet und ein symbolisches Verstehen für das Leben in der Stadt noch kaum gefunden ist.

Die Mehrdeutigkeit, die Symbolen eigen ist, muß als Gegenpol gegen wissenschaftliche Vereindeutigungen erhalten bleiben; der Mensch muß anderes bezeichnend finden und selber zum ‚Antlitz einer unsichtbaren Anwesenheit' (32) werden.

---

* SPLETT JÖRG, *Liebe zum Wort*. Gedanken vor Symbolen. (216.), Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1985. Ppb. DM 29.90.

Im 2. Beitrag (Fest der Sprache. Gründung im Kult) wird das Fest, das Gemeinschaft unter den Menschen und mit den Göttern schafft, als Geschenk der Götter ausgewiesen. Es drückt Bejahung und Gutheißung aus. Der Einbruch des Sakralen ist aber zugleich mit einer Beunruhigung des normalen Daseins verbunden. Fest ist auch Narrenfreiheit und Gegenüberstellung und führt an die Grenzen des Humanen. Es ist Heraustreten aus der Zeit und gibt somit der Zeit Deutung und Bedeutung. Es bricht die dem Menschen entsprechende und notwendige Gewöhnung auf. Die Zeit wird unterbrochen, der überzeitliche Augenblick festgehalten — in Sammlung oder Verschwendung —, wodurch die Zeit zur ‚wiedergefundenen Zeit' (Proust. 42) und zur erlösten Zeit wird. Gegenüber dem Fest kann die Feier bedacht werden als bewußtes Aufgreifen eines bedeutsamen Ereignisses; sie gibt dem Fest eine Mitte, aber das Fest geht in der Feier nicht auf. Im übrigen lassen sich Unterschied und Zusammenhang nicht adäquat aussagen, da Fest und Feier verschiedenen ‚Ebenen' angehören. Verwirklicht sich Gemeinschaft im Fest, ‚so verwirklicht sich Fest im Ritual der Feier'. Dichtung wiederum feiert ‚die Leibhaftigkeit des Wortes' (49). Wieder ist die Grenze zum Unsagbaren erreicht, die der Dichter überschreitet. Er vermag das Unvergängliche, dessen die Realisten nicht habhaft werden können, im Vergänglichen auszusagen. Seine Dichtung ist Gestalt, die ‚bleibt im Nirgend' (Rilke. 50), und er erahnt und erreicht Gott, der gibt, ‚daß die Klage Gesang wird' (50). So bleiben vom Fest nicht nur Asche und zertretene Girlanden, sondern auch der ölgetränkte Stein Jakobs (53).

Im 3. Beitrag geht es um eine philosophische Deutung von Dichtung. Dichtung ist eine eigene Weise, Wahrheit auszusagen. Heidegger wird angeführt: ‚Der Denker sagt das Sein, der Dichter nennt das Heilige'. , . . . das alltägliche Reden (ist) ein vergessenes und darum vernutztes Gedicht.' Dichterisches Sprechen ist ‚das Geläut der Stille'. (58 f) Dichtung ist nicht überprüfbar auf Richtigkeit, aber sie vermag dem Leser die Augen zu öffnen, so daß er sieht, ‚was ihm ohne diesen (den Dichter) niemals zu Gesicht gekommen wäre' (66).

Unter der 2. Überschrift (*Beispiele*) wird zunächst anhand des Rilke-Gedichtes ‚Der Goldschmied' eine poetische Kunsttheorie entwickelt. Der Beitrag tastet sich vom Text zu seinen Sinn-Dimensionen vor. Die Aussage Hegels, daß der Mensch, der nicht auf seine Lebensbegierde verzichten kann, in die Abhängigkeit des Physischen gerät, erinnert an den Verlust des Paradieses. In der Arbeit eröffnet sich aber dem, der Knecht geworden ist, eine neue (zweite) Möglichkeit, zu sich selbst zu finden; die Arbeit zwingt zum Aufschieben seiner Begierden und damit zur Selbstaufgabe; er wagt somit sein Leben und wird Herr. Die Arbeit wird zum Ausdruck des Lebens, der Bildende wird gebildet, der Formende geformt. Die Tür öffnet sich zu Christus, der als ‚des Glückes aller Schmied' verstanden werden kann (84).

Im nächsten Beitrag geht es um die dichterische Existenz: Novalis. Leben und Werk des Dichters verschmelzen zu einer Einheit; das eine wird aus dem anderen verständlich. Erfahren werden Liebe und Verlust, Sehnsucht und das Gestaltwerden im Kind, das jeder war und werden soll. Und wieder öffnen sich die Fenster zum Göttlichen. Um das Kind als sichtbar gewordene Liebe bildet sich das Paradies. Die wahre Religiosität bedarf eines Mittelgliedes, das uns mit der Gottheit verbindet (107). ‚Wir suchen überall das Unbedingte und finden immer nur Dinge.' — ‚Das Unbedingte müssen wir aus dem Bedingten, das Bedingte aus dem Unbedingten erklären' (108). Leben und Tod gehören zusammen, der Tod ist der Preis für das Lebendigsein. Was aber bleibt, ist Sehnsucht und Heimweh; ‚wer aber Heimweh hat, der sehnt sich nicht ins Leere' (116). Aufhorchen läßt auch ein Bild, das Novalis von Mann und Weib kennt: beide sind aus einem Stoff, doch ‚wir sind Tonerde — und die Frauen sind Weltaugen und Saphire, die ebenfalls aus Tonerde bestehen' (107).

Bedeutsam ist, was Splett auf wenigen Seiten über das Lebenselement Wasser zu sagen hat. Wasser und Geist sind Sinnbild der Erstschöpfung, zur Neuschöpfung braucht es Wasser, Geist und Blut. Das Wasser ist Sinnbild des Weges, das den Müller das Wandern lehrt und den Pilger zum Vater ruft (124).

Ein weiteres ‚Beispiel' handelt von Menschen und Büchern. Hier ist die Rede von einer Gefahr, die darin besteht, daß Bücher nur gelesen, exzerpiert oder fotokopiert werden (131 f) und von der notwendigen Dekodierung, die die Arbeit des Lesens ausmacht. Bücher sind ‚Gesprächsangebot' und nach Schopenhauer ‚papierenes Gedächtnis der Menschheit' (135). Bücher sind ‚Heilstätte

für die Seele'; sie vermitteln nicht nur Gelehrsamkeit, sondern lehren den Leser, anders in der Welt zu stehen und sich und seinesgleichen anders zu sehen, ‚leider nicht nur im guten Sinn' (136). Bücher sind nicht das Leben, sie brauchen zur Genießbarkeit wie eine Art ‚Suppenwürfel' Leitungswasser; dennoch darf man nicht zugunsten einer aktuellen Unmittelbarkeit auf ihre Vermittlung verzichten, wenn man nicht ins Privatistische oder eine Subkultur absinken will. Die Gefahr liegt dann weniger im Unwissen als im scheinbaren Wissen (144 f). Humanität droht abzurutschen ins ‚Humanitäre' (149). Nach wie vor gilt auch die Mahnung Schopenhauers: ‚Um das Gute zu lesen, ist eine Bedingung, daß man das Schlechte nicht lese: denn das Leben ist kurz (146). Auch bleibt gültig, daß Bücher gerade nicht reden ‚wie ein Buch', sondern auch geöffnet schweigen und sich auch jederzeit schließen lassen. (153)
Unter einer letzten Überschrift (*Bilanz*) geht es zuerst um eine Philosophie der Kunst. Paradoxerweie gilt, daß durch ein Bild die ‚Durchsichtigkeit' in dem Maß verschleiert wird, in dem es sie zu erreichen sucht (164). Es geht um die Wahrheit der Kunst und um das Schöne. Ist Kunst Vorspiegelung und Betrug oder ist sie ‚Vorschein' (181). Wieder steht man vor dem Unzugänglichen, an dessen Schwelle der Glaube allein weiterträgt. Die Gefahr verkürzender Lösungen bleibt jedoch groß, indem man die Lampe mit dem Morgenstern oder gar mit dem Tag verwechselt (183). Aber:

„Erst wenn von unseren Tauben, den beringten,
Keine mehr heimkehrt, kommt die große fremde
Graue, den Ölzweig im Schnabel." (M. L. Kaschnitz. 186)

Zuletzt wird mit C. S. Lewis der Schmerz und die Freude bedacht. Eine reale Welt ohne Schmerz ist für Lewis von vornherein unmöglich; es gilt, sich von Verniedlichungen zu lösen und auch Gott als Vater zu sehen und nicht als Großvater (‚einen greisen Wohlmeiner' 191). Umkehr, Gutwerden, Korrekturen sind eine weitere Quelle für Schmerz; das ‚zwingt uns in die Realität' (193). Welten liegen zwischen einem Reden über den Schmerz (‚looking at') und einem an ihm Entlanggehen (‚looking along'). Man verstummt, wenn Lewis, der selbst viel gelitten hat, dann schreiben kann: ‚nur Folter fördert die Wahrheit zutage' (198). Wenn jemand, der gelitten hat, von Freude redet, hat sein Reden Gewicht. Er weiß um die Gefahr, daß die Trauer über verlorene Freuden unfähig machen kann, ‚neue Facetten der Herrlichkeit zu entdecken' (207).
Bedeutsames und Bedenkenswertes ist gesagt, Zusammenhänge und Zuordnungen werden deutlich, die nicht an der Oberfläche sichtbar, sondern nur in der Tiefe zu finden sind. Es ist ein Gehen an die Grenzen des Sagbaren, hinter denen jedoch eine neue Wirklichkeit wartet. Sie kann nicht ergriffen und nicht verfügbar gemacht werden, sie wird gläubig erahnt.

Linz *Josef Janda*

Neuerscheinungen im kontakte Musikverlag 1986

LP Evviva Giovanni
— ein Rockmusical über den hl. Don Bosco
LP/MC DM 23,—

Wir wollen aufsteh'n zum Leben
— neue religiöse Lieder zum Thema „Arbeit und Zukunft" LP DM 20,—

Keine Zeit für Tränen
— eine LP in Zusammenarbeit mit MISEREOR zu Fragen der Gerechtigkeit in der Welt
LP/MC DM 18,—
MC DM 17,—

Ich freue mich
— neue religiöse Kinderlieder MC DM 17,—

Zu den Schallplatten und Musikkassetten gibt es Sing- und Texthefte.

Bestellungen an:
KONTAKTE-Musikverlag
Ute Horn
D-4780 Lippstadt, Holtackerweg 26
Telefon 0 29 41/57 557
Bundesrepublik Deutschland

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfangs ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

ZUM SCHWERPUNKTTHEMA

■ ZWEITES VATIKANISCHES KONZIL, Dogmatische Konstitution *Über die göttliche Offenbarung* „Dei Verbum". Mit Einführung und Kurzkommentar von Walter Kirchschläger. (60.) Österr. Katholisches Bibelwerk, Klosterneuburg 1985. Kart. S 108.—.

Im Ringen um die am 18. November 1965 veröffentlichte Konstitution „Dei Verbum" geschah einer der entscheidenden Durchbrüche des zweiten Vaticanums. Der vorliegende kleine Kommentar möchte dem Interessierten als Lesehilfe beim Durcharbeiten des Textes behilflich sein, um „insbesondere jene Aussagen zu erschließen, die dem einzelnen Glaubenden den zuerst hörenden und sodann verkündigenden Zugang zum Wort Gottes ermöglichen." Zwanzig Jahre nach der Promulgation sind Anlaß, zentrale Aussagen wie das Offenbarungsverständnis, den Dienst des Lehramtes gegenüber dem Wort Gottes oder die hart umstrittene Aussage von der Heilswahrheit der Schrift und das Ja zur exegetischen Wissenschaft in Erinnerung zu rufen und alle, die in der kirchlichen Verkündigung stehen, neu zum Studium des Dokumentes einzuladen. Denn es wird noch sehr vieler bibelpastoraler Arbeit bedürfen, daß jener der Kirche anvertraute Schatz der Offenbarung mehr und mehr die Herzen der Menschen erfülle (vgl. Art. 26).

Dem Luzerner Neutestamentler ist für diese heilsame Erinnerung zu danken; dankbar wäre man im Interesse der Breitenwirkung auch dem Verlag für eine maßvolle Preisgestaltung gewesen. — Ein Druckversehen: S. 58 ist in der Rede Kardinal Königs zu Dan 1,1 Jojachim zu lesen.

Graz *Johannes Marböck*

■ ALBUS MICHAEL/ZULEHNER PAUL M. (Hg.), *Nur der Geist macht lebendig.* Zur Lage der Kirche in Deutschland nach 20 Jahren Konzil und zehn Jahren Synode. (156.) Grünewald, Mainz 1985. Kart. DM 20.—.

Der „Geist des Konzils" war im vergangenen Jubiläumsjahr wohl eine der meistbeschworten Formeln im kirchlichen Leben. Im vorliegenden Buch versuchen elf Autoren, in der Kirche Deutschlands Spuren dieses Geistes aufzuspüren. Durchgehender Tenor ist eine gewisse Skepsis.

Die Aufbrüche des Konzils und der Würzburger Synode ersticken vielfach in aufgeblähten kirchlichen Apparaten, werden von Pastoraltechnokraten „zu Tode verwaltet", meint *Michael Albus*. *Paul M. Zulehner* diagnostiziert an der gesamten europäischen Kirche „eine Art Altersheim-Syndrom". Anhand des Beispiels einer Diözese auf den Philippinen versucht er zu zeigen, daß „eine Begegnung der alten Kirche in Europa mit den jungen Südkirchen für uns hier hilfreich sein könnte." *Josef Fischer* macht sich Gedanken „über das Gottvorkommen in der heutigen Kirche" und meint einen "ekklesialen Atheismus" feststellen zu müssen.

Ottmar Fuchs sieht als zentrales Anliegen des Konzils und der Synode „das Ungetrenntsein von Befreiung und Erlösung, von Heilung und Heil, von Leben und Sakrament, von Handeln und Glauben." Er mahnt eine stärkere Betonung des diakonischen Handelns in unserem kirchlichen Bewußtsein und Leben ein. *Norbert Mette* zeigt auf, wie sehr sich die Konzilsväter dem Lebensgefühl junger Menschen verbunden fühlten, wie schwer es aber der Kirche heute fällt, eine adäquate Antwort auf die Fragen und Erwartungen der Jugendlichen von heute zu geben. Die Theologin *Evi Meyer* behauptet: „Frauen wollen nicht nur mitspielen dürfen"; sie zeigt an einigen Beispielen auf, wie eine feministische Perspektive das patriarchal geprägte Leben der Kirche und ihre Strukturen grundlegend ändern würde. *Heinz Theo Risse* faßt die Anstrengungen der deutschen Kirche auf den Gebieten der Entwicklungs- und Friedensarbeit zusammen. Mit einer kurzen Analyse der Lage der Kirche in der DDR deckt *Michael Albus* sicherlich ein gewisses Informationsdefizit in unseren Breiten ab. *Heinrich Fries* stellt fest, daß auf dem Gebiet der Ökumene seit dem Konzil viel Positives geschehen sei, derzeit allerdings zunehmend bremsende Tendenzen zu vermerken seien. Anschließend nimmt er Stellung zu einigen Aspekten der aktuellen Ökumene-Diskussion. *Ulrich Ruh* schreibt über die „Krise des Bußsakraments", *Josef Köhne* über den Bereich Ehe und Familie, wobei er auf die „Probleme der verantworteten Elternschaft" und der „wiederverheirateten Geschiedenen" besonders eingeht. *Andreas Heller* und *Paul M. Zulehner* warnen vor einer verstärkten Einstellung von Laientheologen in den kirchlichen Dienst, da dies die „Spaltung der Kirche in Volk und Experten" nur stabilisiere. Ihre Argumente zur Untermauerung dieser These kommen mir allerdings sehr weit hergeholt vor.

Insgesamt ist dank der Vielfalt der angesprochenen Themen und der unterschiedlichen Schreibweise der Autoren ein interessantes Buch zustandegekommen. Wirklich tiefgehende Analysen sollte sich der Leser allerdings nicht erwarten; es wäre bei der Länge der Artikel von durchschnittlich nur zehn Seiten auch gar nicht möglich. Das Buch könnte aber eine gute Hilfe dazu bieten, die eigenen Erfahrungen mit dem Erbe des Konzils und der Synoden in einem größeren Zusammenhang zu überdenken.

Linz *Markus Lehner*

HEILIGE SCHRIFT

■ LOHFINK NORBERT (Hg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament.* (Quaestiones disputatae 96). (256.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983. Kart. DM 49,50.

Der größte Teil des vorliegenden Sammelbandes gibt die Referate wieder, die anläßlich der Tagung der „Arge deutschsprachiger Alttestamentler" in Brixen 1982 gehalten wurden. Erfreulicherweise wurde dabei mit dem Thema „Gewalt" ein Problem aufgegriffen, das bisher im AT eher wenig beachtet wurde; die

Alttestamentler setzen sich dabei mit einem neuen Theorieansatz auseinander, der vom französischen Literaturwissenschaftler R. Girard entwickelt und durch den Dogmatiker R. Schwager (Innsbruck) in die Theologie eingeführt wurde.

Die Wiedergabe der Referate ist um zwei wertvolle Beiträge aus der Hand des Hg. erweitert: Zum einen handelt es sich um den wohl ersten Forschungsbericht in der atl Wissenschaft zum Thema „Gewalt" (15—50), zum andern um eine nach den wichtigsten Begriffen, Texten und Vorstellungen gegliederte Literaturliste, in die zum Schluß auch die Veröffentlichungen von und über R. Girard aufgenommen wurde (225—247).

Im ersten Referat „Die Schichten des Pentateuchs und der Krieg" (51—110) arbeitet Lohfink die unterschiedlichen Einstellungen der Pentateuchquellen und der Pentateuchredaktion zum Krieg heraus. Als wichtigstes Ergebnis stellt er die These auf, P entwerfe den Entwurf einer sakralen Gesellschaft, in der die menschliche Gewalttätigkeit auf den Krieg gegen die Tiere (Gen 9,2) eingeschränkt werde. — *L. Ruppert* vergleicht unter dem Titel „Klagelieder in Israel und Babylonien — verschiedene Deutungen der Gewalt" (111—158) „formalinhaltlich miteinander verwandte (individuelle) Klagelieder aus dem antiken Mesopotamien und aus Israel unter den Aspekten ‚Feinde' und ‚Gewalt'" (111 f). Während in Mesopotamien die als Krankheit erfahrene „Gewalt" hauptsächlich auf von Zauberern angehexte Dämonen zurückgeführt wird, wird sie in Israel zwar entdämonisiert, „mit der Folge freilich, daß das Bild des . . . Gottes Jahwe in zunehmendem Maße Züge des Irrationalen annehmen mußte (vgl. etwa Ijob)" (158). Andererseits erkennt der Beter in Israel klarer als in Mesopotamien, daß der Mensch durch Feindschaft, Rechtsbeugung und Unterdrückung Ausgangspunkt direkter Gewalt ist und leistet damit einen ersten Schritt zur Überwindung der Gewalt. — Im dritten Referat handelt *E. Haag* unter dem Titel „Die Botschaft vom Gottesknecht" von einem „Weg zur Überwindung der Gewalt" (159—213), nämlich von „der von Gottes Selbstmitteilung getragenen stellvertretenden Sühne für die Sünder" (211). Zu beachten sind in diesem Beitrag auch die Literar- und Formkritik zu den „Ebed Jahwe Liedern". — In den abschließenden „Eindrücken von einer Begegnung" (214—224) bringt der zur Tagung eingeladene Dogmatiker *R. Schwager* aktuelle und teilweise gemeinsame Probleme der alttestamentlichen und dogmatischen Wissenschaft zur Sprache und antwortet u. a. auf den Einwand der „monokausalen Erklärung" durch die Theorie Girards. Auch berichtet er von den großen Meinungsunterschieden unter den Teilnehmern zur Frage, „ob es zur Aufgabe der alttestamentlichen Exegese gehöre, ein Urteil über den Offenbarungsgehalt der Schriften zu fällen" (220) und weist damit darauf hin, wie unterschiedlich die Alttestamentler und wohl auch die Dogmatiker ihre Aufgabe sehen und die Erwartungen an die je andere Disziplin formulieren.

Möge die begonnene Beschäftigung mit dem Thema und das damit initiierte interdisziplinäre Gespräch — auch jenseits der Girard-Rezeption — nicht abreißen.

Innsbruck *Josef M. Oesch*

■ SCHÜRMANN HEINZ, *Gottesreich — Jesu Geschick.* Jesu ureigener Tod im Licht seiner Basileia-Verkündigung. (272.) Herder, Freiburg 1983 (Lizenzausgabe des St. Benno-Verlags Leipzig). Kart. DM 38,—.

Der durch seine synoptischen Studien und seine Untersuchungen zum Todesverständnis Jesu bekannte Exeget veröffentlicht hier fünf zwischen 1980—1982 erschienene Beiträge, die einander ergänzen (vgl. dazu „Hinführung" und „Ausblick" 246—251), in nochmals überarbeiteter Fassung. Der erste Beitrag (21—64) behandelt „Jesu ureigenes Basileia-Verständnis" unter Auswertung von Jesu Verhältnis zu Gott (mag die Authentizität der Anrede „Abba" auch neuerdings bestritten werden) und der dadurch mitbestimmten Bitte „es komme dein Reich". Dieses Jesus schon vor der Taufe geschenkte Verständnis bestimmte wesentlich sein Wirken (vgl. das wohl historiographisch aufschlußreiche Gleichnis vom Schatz im Acker). Im Unterschied zu den Propheten und zu Johannes d. T. versteht Jesus die „Basileia" als sein „Ge-schick", das er schon auf Grund des Scheiterns von Johannes zugleich als „Miß-geschick" verstehen und dementsprechend auch sein eventuelles Todesgeschick als heilsames „Basileia-Geschick" annehmen konnte. Der zweite Beitrag, „Das Zeugnis der Redenquelle für die Basileia-Verkündigung" (65—182), ergänzt die vorherigen Erwägungen. Sch. prüft hier kritisch die ältesten Überlieferungen der Basileia-Worte und eruiert aus der Fülle diesbezüglicher Worte in Q einzig die Vaterunserbitte als „ipissimum verbum" Jesu; bei anderen Worten rechnet er aber mit der schon früh transformierten „vox Jesu". Im dritten Beitrag, „Beobachtungen zum Menschensohn-Titel in der Redenquelle", zeigt Sch., daß die Menschensohnworte zwar schon zu einer sehr frühen Überlieferungsstufe, wahrscheinlich aber nicht zur ältesten Logienüberlieferung gehören, und daß diese demnach Jesus nicht mit Sicherheit zugeschrieben und als Ausdruck seines Todesverständnisses gewertet werden können, mag auch ihre frühe Verwendung Jesu eigenes Verständnis als „leidender Gerechter", der mit seiner „Erhöhung" rechnete, widerspiegeln. Im vierten Beitrag, „Jesu ureigenes Todesverständnis" (185—223), geht Sch. nach Auseinandersetzung mit neueren Vorschlägen noch einmal der Frage nach, in welchem Sinn Jesus seinem Tod Heilsbedeutung zugesprochen hat. Sch. verweist diesbezüglich auf die einzigartige Stellung Jesu als absoluter eschatologischer Heilsbringer, auf die sterbend durchgehaltene Proexistenz Jesu, auf Jesu Auferweckungserwartung (Mk 14,25) und auf die dienenden Gebegesten des Abschiedsmahls. Im letzten Beitrag, „Jesu Todesverständnis im Verstehenshorizont seiner Umwelt" (224—245), untersucht Sch., ob Jesus seinen Tod im Licht des stellvertretenden Sühneleidens des Ebed Jahwe (?) oder der Märtyrer (!) als heilsbedeutsam auffassen konnte.

Wie in seinen früheren Arbeiten und im theologischen Kommentar zu Lk 1—9 geht Sch. auch hier im einzelnen sehr behutsam vor und begründet seine Erwägungen sowohl durch detaillierte, methodisch bestechende Textanalysen als auch durch kritische Sichtung der Fachliteratur. Die ganz im Blick auf die fachwissenschaftliche Diskussion abgefaßten Beiträge (vgl. die Gegenfragen von *A. Vögtle*, Offenba-

rungsgeschehen und Wirkungsgeschichte, Freiburg 1985, 148—167) sind auch für interessierte Seelsorger und Lehrer eine reichhaltige Fundgrube. Sch. verteidigt hier nämlich nicht nur gegen heutige Tendenzen (Jesuanismus, Kerygmatheologie) die Zusammengehörigkeit von Reichgottespredigt und Verkündigung des Todes Jesu, also von vorösterlicher Eschatologie und nachösterlicher staurologischer Soteriologie; er zeigt auch, was eine saubere Exegese (im Unterschied etwa zu der „wissenschaftlichen Legende" von Jesu Mahlveranstaltungen mit Sündern) unter Beachtung ihrer Grenzen über Jesus selbst und die Anfänge der kirchlichen Predigt ausmachen kann.

Wien *Jacob Kremer*

■ ZIRKER LEO, *Die Bergpredigt.* Das Wort Gottes neu hören. Erwachsenenbildung-Katechese-Jugendarbeit. (151.) Don Bosco Verlag, München 1983. Kart. DM 24,80.

Vf. ist Referent für katholische Erwachsenenbildung der Erzdiözese München und Freising. Sein vorliegendes Buch ist nicht eine bibelwissenschaftliche Abhandlung über die Bergpredigt, auch nicht ein Kommentar im üblichen Sinn. Z. kennt sehr wohl die neuere exegetische Literatur zur Bergpredigt, die Probleme der Exegese, die Probleme der Verwirklichung des Gesagten. Was er bietet, sind Modelle für Seminare über die Bergpredigt. „Im Herbst 1982 und in der Fastenzeit 1983 war ich in einigen Pfarreien . . . in Dekanatskonferenzen und in Fortbildungsgruppen kirchlicher Mitarbeiter zu Seminaren über die Bergpredigt. Das lebhafte Interesse und das ernsthafte Suchen, denen ich dabei begegnet bin, ermutigen mich, die Ergebnisse dieser Arbeit einem größeren Personenkreis zugänglich zu machen" (Vorwort). Es werden sechs brisante Themen behandelt: „Selig die Armen." — Die Provokation Seligpreisungen. „Jeder, der seinem Bruder auch nur zürnt." — Jesus und das Mosaische Gesetz. „Wenn dich einer auf die rechte Wange schlägt." — Wie umgehen mit unseren Aggressionen? „Liebt eure Feinde." — Dem Frieden dienen in politischer Verantwortung. „Wer seine Frau entläßt." — Die Weisung Jesu für die Ehe. „Sorgt euch nicht." — Worum sich Christen kümmern sollen. Diese Themen werden methodisch für die Erwachsenenbildung (-katechese) aufgearbeitet: Hinführung, Kurzreferat, Gruppen- und Plenumsgespräch, Referat, Gruppen- und Podiumsgespräch, Nachbetrachtung, Texte zum Nachdenken (oder ähnlich). Für die Gruppenarbeit gibt es Texte (Schrifttexte, Impulsfragen, Texte der deutschen Synode, Urteile von Fachleuten etc.), die sich kopiert als Arbeitsblätter verwenden lassen. Für Erwachsenenbildung, Katechese und Jugendarbeit eine erprobte und praktische Handreichung.

St. Pölten *Alois Stöger*

■ BROER INGO, *Die Seligpreisungen der Bergpredigt.* Studien zur Überlieferung und Interpretation. (Bonner Biblische Beiträge Bd. 61). (104.) Peter Hanstein Verlag, Bonn 1986. Geb. DM 38,—.

Der Autor ist seit 1972 Professor für Bibelwissenschaft an der Universität-Gesamthochschule Siegen. Der größte Teil des Buches (Kap. 1—4) ist dem Studium der Überlieferung der Seligpreisungen gewidmet. „Die Literarkritik als anfangshafter Einstieg in die Geschichte eines neutestamentlichen Textes eröffnet zugleich die Geschichte der Urgemeinde bzw. der Kirche des 1. Jahrhunderts, beleuchtet die in ihr vorhandenen Tendenzen usw." (15). Eine Menge Fragen warten auf Antwort: Lk hat nur vier, Mt neun Seligpreisungen. Woher die fünf? Woher die dritte Person bei Mt, die zweite bei Lk? Was ist ursprünglich? Woher die lk Wehe? Woher die Form des Makarismus? Besteht ein Zusammenhang zwischen den Makarismen der Bergpredigt und Jes 61? Hat ihn schon Jesus hergestellt? Beschränkt sich der Einfluß von Jes 61 nur auf Mt 5,4? Das Ergebnis der Untersuchungen wird jeweils in einem „Fazit" zusammengefaßt.
Der zweite Teil des Buches (5. Kap.) gilt der Interpretation der Seligpreisungen. Bei ihr „macht nicht nur die genaue inhaltliche Bestimmung derjenigen, die selig gepriesen werden, Probleme, sondern auch die angemessene Interpretation der matthäischen Makarismen überhaupt" (durchgängig ethische Sicht?). Es werden nur die exegetisch „umstrittenen Seligpreisungen" des Mt behandelt (Mt 5,3.4.5.6). Ihre Übersetzung ist bewußt nach W. Jens wiedergegeben, weil ihr Verfremdungseffekt geeignet sein kann, den Leser und Hörer stutzig zu machen und über die Bedeutung des Ausgesagten neu und vertieft nachdenken zu lassen. Die erste Seligpreisung wird so übersetzt: „Wohl denen, die arm sind und es wissen. Ihnen gehört das Reich der Himmel."
Die Frucht dieser Arbeit ist die Erkenntnis, daß die erste Intention der mt Seligpreisungen nicht Paränese, Aufforderung zu ethischem Handeln, sondern Zuspruch, Aufdeckung oder Feststellung eines Zusammenhangs zwischen einer bestimmten Befindlichkeit und dem Heil ist. Das Buch ist allen zu empfehlen, die sich in die Seligpreisungen, die Ouvertüre der Bergpredigt, vertiefen wollen — für sich oder zum Weitergeben.

St. Pölten *Alois Stöger*

■ SCHRAGE WOLFGANG, *Ethik des Neuen Testaments.* (Grundrisse zum Neuen Testament. Das Neue Testament Deutsch. Ergänzungsreihe. Hg. von G. Friedrich, Bd. 4, 4. Aufl., 1. Aufl. dieser Neufassung). (340.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, Kart. DM 40,—.

Die erste Auflage der „Ethik des Neuen Testaments" (von H. D. Wendland, 1970) war in dieser Form „in der evangelischen Theologie der Gegenwart etwas Neues". Der Umfang von der ersten zur zweiten ist sehr gewachsen, von 134 Seiten auf 340. Die Neubearbeitung hatte gute Gründe. „Eine Rückbesinnung auf die ntl Ethik scheint in einer Zeit der Orientierungskrise und Verhaltensunsicherheit besonders dringlich" (9). Die Hauptkapitel verfolgen das Thema durch die wichtigsten Phasen des NT: Jesu eschatologische Ethik, die Urgemeinde (ethische Ansätze in den frühen Gemeinden), ethische Ansätze bei den Synoptikern, die christologische Ethik des Paulus, die Ethik der Weltverantwortung in den Deuteropaulinen, die Paränese des Jakobusbriefes, das Gebot der Bruderliebe in den johanneischen Schriften, die Mahnungen an das wandernde Gottesvolk im Hebräerbrief, die eschatologische Mahnung

in der Johannesoffenbarung. Vf. veröffentlicht sein Werk innerhalb des evangelischen langbewährten Kommentars Neues Testament Deutsch (Göttinger Bibel). Diktion und Problematik ist von der innerevangelischen Literatur bestimmt. Auch dort, wo antikatholische Polemik erwartet werden könnte, herrscht Sachlichkeit. Zum Jakobusbrief liest man: „Gegenüber einem formelhaft erstarrten oder zu ethischer Laxheit degenerierten Glauben behält er sein Recht" (269), wenn er Werke dem Glauben vor- und überordnet. Die sachgemäße Behandlung der Bibel ist ein Weg zur Ökumene. Dem Seelsorger ist das Studium dieser ntl Ethik von großem Nutzen. Gewiß ist sie kein Handbuch oder Kompendium der christlichen Moral „mit allgemein gültigen Regeln oder einem detaillierten Verhaltenskatalog"; sie ist fragmentarisch, nicht systematisch, situationsbezogen, modellhaft, konkret, auf eine bestimmte Zeit berechnet, „wobei man allerdings sofort hinzufügen muß, daß Verhaltensparadigmen und Modelle nicht beliebig und unverbindlich sind" (14). Die vielen Stimmen, die sich im Neuen Testament zur Ethik äußern, geben eine Fülle von Handlungsmotiven und -gründen. „Dogmatik" und „Moral", Indikativ und Imperativ, Sakrament und Ethik sind miteinander innig verbunden. „Man darf nicht meinen, die Dogmatik sei sozusagen nur das Vorwort und das Neue Testament sei erst mit der Ethik bei seiner eigentlichen Sache" (17). Die vom II. Vatikanum betonte Christozentrik durchzieht die ganze ntl Ethik; ihr Maßstab und Grund ist das Heilshandeln Gottes in Jesus Christus. Das Studium dieses Buches lohnt sich für alle, die es mit der Verkündigung zu tun haben.

St. Pölten *Alois Stöger*

■ MALY KARL, *Handeln als Christ.* Eine Orientierungshilfe. (158.) Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1985. Ppb. DM 21,—.

Vf., durch mehrere bibelwissenschaftliche Veröffentlichungen bereits bekannt, stellt sich einem schwierigen und umfassenden Thema, das mit „Christentum und Moral" (9) auf die kürzeste Formel gebracht werden kann. Behandelt werden die Themenkreise: „Die Forderungen Jesu" (15—49), „Die Neufassung der Forderungen Jesu durch Paulus" (50—94), „Normen des Handelns in den nachapostolischen Schriften" (95—118), „Handeln als Christ heute" (119—154).

Wie die Anlage zeigt, liegt das Schwergewicht auf der Erhebung des ntl Befundes als der Basis hermeneutischen Bemühens für heute. Als den Ausgangspunkt aller Deduktionen ortet Vf. das mit der Basileiaverkündigung und der ihr eigenen Umkehr- und Glaubensforderung umschriebene Anliegen Jesu: „Gottes Reich gebietet ein Handeln, wie es dieser großen Verheißung entspricht" (20). Das religiöse und praktische Problemfeld, das sich dadurch bereits für Jesus in Auseinandersetzung mit Gesinnung und Praxis seiner Umwelt stellt und jeweils aktualisiert in den Evangelien ihren Niederschlag findet, durchzieht das ganze NT. Es verwundert daher nicht, wenn Vf. aus seiner Vorliebe für Paulus schon rein quantitativ kein Hehl macht, da ja gerade die pl Briefe erstmals im NT die Schwierigkeit dokumentieren, bei absoluter Treue zur Botschaft Jesu, die für Paulus im Kreuzestod ihren umfassenden und tat-sächlichen Ausdruck erlangt, Verhaltensnormen für Christen, die von einer anderen Kultur und religiösen Vorgeschichte geprägt waren, adäquat abzuleiten, andererseits aber auch zeigen, wie genial und zugleich bar jeder formalistischen Indoktrination es der Apostel versteht, Verhaltensimperative aus dem Heilsindikativ abzuleiten und somit den hermeneutischen Brückenschlag zu vollziehen.

Der die nachapostolischen Schriften deuteropaulinischer und johanneischer Prägung, Jak und Hebr behandelnde Abschnitt (95—118) ist von meisterlicher Konzentration auf das Wesentliche geprägt. Die in verschiedene Richtungen weisende und von vielerlei Einflüssen bestimmte und auch gefährdete Entwicklung der jungen Kirche drängt u. a. auch zu immer genauerer Reglementierung der Verhaltensformen. Trotz der nicht zu leugnenden Anzeichen beginnender Kasuistik zeigt sich aber, daß die Motive der Anweisungen sich vielfach mit jenen der Anfangszeiten decken. Sie leiten sich vor allem aus dem fordernden Beispiel Jesu und von der Erwartung seiner Wiederkunft und der damit gegebenen Beurteilung her. Das gegenwartsbezogene Schlußkapitel (119—154) enthält konsequenterweise keine fertigen Rezepte für christliches Verhalten. Aktuelle Probleme, wie Leben und Lebensqualität, Sexualität, Ehe und Familie, Eigentum und Wohlstand, Staat und Gesellschaft werden kurz behandelt und vom Kern christlicher Ethik her beleuchtet. Vf. bietet somit eine Orientierungshilfe, die zu persönlichem Abwägen und Entscheiden ermuntert, und es ermöglichen möchte, die eschatologische Botschaft Christi ins Leben umzusetzen.

Das Buch ist jedem zu empfehlen, dem das Wesen des Christentums eine Lebensfrage ist.

Graz *Franz Zeilinger*

DOGMATIK

■ AUER JOHANN, *Kleine Katholische Dogmatik.* Jesus Christus — Gottes und Mariä Sohn. (443.) Friedrich Pustet, Regensburg 1986. Kart. DM 34,—.

Die zehnbändige Dogmatik von Johann Auer, an der bis 1983 Joseph Ratzinger mitarbeitete, liegt bis auf Band I und IV/2 vor. Bezüglich einer allgemeinen Beurteilung dieses umfangreichen Werkes sei auf die früheren Besprechungen in der ThPQ 1974/92 und 1976/184 f verwiesen. Da die Lehre von Christus, seiner Person und seinem Werk, nämlich der Erlösung, im System der christlichen Dogmatik genau als „Mitte" anzusehen ist, ist eine Zweiteilung wohl begründet.

Im vorliegenden Band wird das Thema Christologie in der Lehre von der Person Christi her behandelt. Sehr positiv sei auf die Darstellung der biblischen Grundlagen, sowohl im AT wie natürlich im NT hingewiesen, wie überhaupt im ersten Teil sehr viel äußerst praktisch gehalten ist. Das gilt auch für eine Zusammenfassung aller bisherigen Versuche, eine Christologie zu entwerfen, bis zu den modernen „Christologien von unten" sowie aus der „säkularisierten Szene" und den außerchristlichen Religionen. Es folgt eine kurze Darstellung des „geschichtlichen Jesus" und dann ausführlich des „Christus des Glaubens". Weil Vf. die Probleme von verschiedenen

Blickpunkten her behandelt, ergibt sich manchmal eine etwas ermüdende Wiederholung der Fakten.
Das Gottsein Jesu bildet natürlich einen ganz zentralen Teil dieses Werkes, wobei wieder das NT, aber auch das theologische Ringen zur Sprache kommt. Nach einer kurzen Behandlung des „Menschseins Jesu" folgt eine sehr gründliche Darstellung der hypostatischen Union, wobei sich Vf. ganz der scholastischen Methode verpflichtet weiß. Daraus ergibt sich eine sehr bemerkenswerte Akribie in der Untersuchung der damit zusammenhängenden Fragen: Das trifft die Art des Personseins Jesu, seine beiden Naturen und eine sich daraus ergebende wechselseitige Idiomenprädikation. Ferner die Frage, wie es um das „Ich" in Jesus bestellt ist, wie sein Selbstbewußtsein geartet ist, welchen Einfluß sein Gottsein auf sein Wissen hat und wie es bei ihm auch einen „Glauben" geben kann, der vor allem im Hebräerbrief, aber auch bei Paulus bezeugt ist. Die Aussagen der Hl. Schrift, daß sich Christus (als Mensch) ganz und in Freiheit dem Vater untergeordnet und hingegeben hat, bedingen auch sein zweifaches Wollen, seinen Gehorsam, sein Beten und sein Wirken.
Dem Untertitel gemäß wird in dem Buch nicht bloß die Jungfrauengeburt behandelt, sondern auch die „Gottesmutterschaft" Mariens: die biblische Fundierung sowie Deutung und Bedeutung des Titels.
Im zweiten Teil des Buches, wo Vf. streng nach der scholastischen Methode vorgeht, werden sich wohl kaum die angezielten Praktiker (Seelsorger, Religionslehrer, Katecheten, theologisch interessierte Laien) angesprochen fühlen. Es ist eher für Studenten der Theologie zugeschnitten, die in Prüfungen über das in den Vorlesungen Gehörte Rechenschaft geben müssen. Das soll aber nicht heißen, daß dieses Werk nicht jedem ein ausgezeichnetes Nachschlagewerk in allen Fragen der Christologie sein kann.
Linz *Sylvester Birngruber*

■ GORDAN PAULUS (Hg.), *Gott.* Im Auftrag des Direktoriums der Salzburger Hochschulwochen als Jahrbuch herausgegeben. (296.) Verlag Styria, Graz, und Butzon & Bercker, Kevelaer 1986. Kart. DM 29,80.

Die neun Beiträge dieses Bandes wurden als Hauptvorlesungen während der Salzburger Hochschulwochen vom 29. Juli bis 10. August 1985 gehalten. „Gott ist das Wort, aber auch Schweigen", sagt der Münchener Generalintendant August Everding in seiner Rede (S. 15). Behutsam und in Ehrfurcht suchen alle Autoren dieser Wirklichkeit gerecht zu werden, die zu erkennen zentrale Aufgabe, die zu finden, fundamentale Lebenserfüllung ist. „Gott in der Ahnung der Völker" zeigt H. Waldenfels. Die Grundzüge des philosophischen Gottesdenkens entfalten H. Krings und H. M. Schmidinger. Der Münchener evangelische Exeget F. Hahn erörtert die Gottesfrage unter dem Horizont der Christologie. Das neuzeitliche Gottesproblem steht hinter allen weiteren Ausführungen: B. Grom befaßt sich mit „gottloser Religiosität", der Linzer Pastoralsoziologe F. Reisinger geht alten und neuen Formen des Atheismus in einer instruktiven Darstellung nach; endlich zeichnet die bekannte Hersteller Benediktinerin C. Bamberg „Gotteserfahrung als Schicksalsfrage für Christen heute". Natürlich können bei einer solchen Veranstaltung nicht alle Facetten der Gottesfrage behandelt werden; wichtige Themen kamen auch in den Kolloquien und Seminaren zur Sprache, wie man der beigegebenen Übersicht entnehmen kann. Es ist schade, daß sie nicht auch dokumentiert sind — der Herausgeber gibt aber in seinem Vorwort die frohe Kunde, er wolle sich bemühen, „künftig diesem Mangel Abhilfe zu schaffen" (S. 7). Die alljährlich erscheinenden Referatsbände der traditionsreichen Hochschulwochen würden noch wertvoller werden — gerade dieser Band läßt eine solche Verheißung wagen.
Regensburg *Wolfgang Beinert*

■ BREUNING WILHELM (Hg.), *Trinität.* Aktuelle Perspektiven der Theologie. (Quaestiones disputatae, Bd. 101). (182.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1984. Kart. DM 39,—.

„Die Trinitätstheologie findet eine wachsende Aufmerksamkeit. Langzeitwirkungen und aktuelle Einzelimpulse verbinden sich bei diesem Vorgang miteinander" (7). Die Arbeitstagung der deutschsprachigen Dogmatiker und Fundamentaltheologen griff darum das Thema „Trinität" 1982 in Luzern auf und legt den Reichtum der Reflexionen in diesem Band vor. Das für die heutige Trinitätslehre so bedeutsame Axiom K. Rahners: „Die ökonomische Trinität *ist* die immanente und umgekehrt" tritt in den verschiedenen Referaten immer wieder als Kristallisationspunkt hervor. Zur Wirkungsgeschichte des Axioms nehmen die Beiträge von *W. Löser* (Frankfurt) und *L. Scheffczyk* Stellung. Es geht ihnen um „Trinitätstheologie heute" (Löser) und um „Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre" (Scheffczyk). — Auch konzentriert sich der Gegenstand der Untersuchungen „auf die Zugänge, die Gott in uns selbst aktiviert, um auf unsere Weise (per modum recipientis) bei uns in seiner Wirklichkeit anzukommen", d. h. vor allem auf die Frage nach Inhalt und Bedeutung des Personbegriffs (11). Dazu vor allem *L. Oeing-Hanhoff:* Trinitarische Ontologie und Metaphysik der Person (143—182). — Die Auswirkungen des trinitarischen Gottesbildes auf die Ekklesiologie beschreibt der orthodoxe Theologe *G. Larentzakis* (Graz): Kirche als Communio Spiritus Sancti. — Der Beitrag des evangelischen Theologen *J. Moltmann:* „Die Einheit des dreieinigen Gottes. Bemerkungen zur heilsgeschichtlichen Begründung und zur Begrifflichkeit der Trinitätslehre" (97—113) geht vom Ansatz der Trinitätslehre bei der theologia crucis aus, um zu zeigen, daß Eins-Sein im Eins-Werden, d. h. als personale Communio und Einheit zu sehen ist. — Zum Wurzelgrund religiös-mythischer Vorstellungen führt das Referat von *E. Drewermann:* „Religionsgeschichtliche und tiefenpsychologische Bemerkungen zur Trinitätslehre" zurück, denn „nur in diesen im Menschen selbst angelegten Bildern konnte Gott sich offenbaren" (140).
Graz *Winfried Gruber*

■ LEHMANN KARL / SCHLINK EDMUND (Hg.), *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche.* Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles. (Reihe: Dialog der Kirchen, Band 3). (240.) Herder, Freiburg / Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1983. Kart. DM 40,—.

„Die Frage nach dem Opfercharakter der Eucharistie/des Herrenmahles gehört zu den schwierigsten und wohl am meisten umstrittenen Themen zwischen der reformatorischen und der römisch-katholischen Theologie". Mit diesem Satz beginnt der dritte Band der Reihe „Dialog der Kirchen", in dem mit großartiger Vielfalt namhafte katholische und evangelische Exegeten, Dogmatiker und Historiker sich um die Geschichte des Opferbegriffs vom Alten Testament über das Neue Testament und die Patristik bis zu den reformatorischen und katholischen Positionen mühen.

Gen 22 wird als kultätiologische Erzählung verstanden: Ablösung des Menschenopfers durch Tieropfer, und doch ist ihr Hauptthema jetzt der erprobte Glaubensgehorsam; so *A. Deissler*, der das Opfer im Alten Testament behandelt. *K. S. Frank* geht dem Opferverständnis der Alten Kirche nach. Das Christentum, als Religion ohne Opfer von Heiden beanstandet, weist den Vorwurf durch Überbietung zurück. Der ihm ganz unbedenkliche Umgang mit der Opferterminologie findet sich auch im Zusammenhang mit der eucharistischen Feier (S. 50 lies offerre). Der durch seine ökumenischen Interessen bekannte evangelische Neutestamentler *F. Hahn* liefert auf 40 Seiten eine solide Erörterung des Opferverständnisses im Neuen Testament, hebt Jesu gesetzeskritische Linie hervor, in der die Tora auf das doppelte Liebesgebot ausgerichtet wird. In einigen Punkten meldet der Bochumer katholische Exeget *G. Schneider* Bedenken an.

Das studierenswerte Werk kann in dieser Anzeige nicht annähernd im einzelnen gewürdigt werden, vor allem nicht die der reformatorischen Theologie gewidmeten exzellenten Darlegungen *W. D. Hauschilds* über die Abendmahlslehre der Confessio Augustana, *E. Iserlohs* über dieselbe als Anfrage an die Konfessionen im 16. Jh. und heute, des durch seine ökumenische Dogmatik besonders verdienten *E. Schlink* über Struktur und Rangordnung der dogmatischen Aussagen über das Herrenmahl. *Th. Schneider* behandelt die Trienter Aussagen über das Meßopfer, *R. Slenczka* die reformatorische Kontroverse darüber. Ersterer spricht mit Recht von einem schillernden Opferbegriff. Die neutestamentliche Rede vom Selbstopfer Christi wird vermengt mit Opfervorstellungen aus dem Alten Testament und gleitet damit „wieder ab in vorchristliche Opfervorstellungen bis hin zu den Theorien der mystischen Schlachtung und zu den unzutreffenden Formulierungen einer ‚Erneuerung' oder ‚Wiederholung' des Kreuzesopfers in der Messe" (188). Letzterer schließt mit der Forderung, von der konstitutiven Bedeutung der Abendmahlsworte Jesu auszugehen. Es hat auch in der Reformationszeit keines Dissens darüber gegeben, „daß dort, wo die Gemeinde das tut, was ihr von ihrem Herrn geheißen wird, sich erfüllt, was er ihr verheißen hat. Allerdings ergeben sich dann im Blick auf unser jeweiliges Verständnis und auf den jeweiligen Vollzug des Abendmahls die Fragen, was über diese Worte hinaus notwendig, nicht notwendig oder gar falsch ist." (214) Am Ende steht der gemeinsame Schlußbericht der Kommission.

Graz *Johannes B. Bauer*

■ THOMAS VON AQUIN, *Summa Theologica*, Supplement q 17—40: Die Schlüsselgewalt der Kirche — Krankensalbung — Das Sakrament der Weihe. Kommentiert von B. Neunhauser OSB. (Die deutsche Thomas-Ausgabe Bd. 32). (569.) Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1985. Ln. DM 119,—.

Der theologische Bildungszugang ist heute unter anderem vom raschen und fast vollständigen Verschwinden der Lateinkenntnisse bei den Studenten bestimmt. Es ist beinahe unmöglich geworden, in Seminaren mit lateinischen Texten zu arbeiten oder Themen für Diplomarbeit und Dissertation zu vergeben, die das Verständnis dieser alten Sprache voraussetzen. Das Unternehmen der deutschen Thomas-Ausgabe ist deshalb heute noch aktueller als zu der Zeit, da es begonnen wurde. Nur mit genauen und kommentierten Übersetzungen der theologischen Klassiker wird es noch möglich sein, den drohenden Bildungsbruch zu verhindern und die Kenntnis der Glaubensgeschichte zu vermitteln. Es ist dem Verlag Styria zu danken, daß er die schwierige und wohl auch finanziell anstrengende Aufgabe weiter verfolgt.

Der vorliegende Band 32 enthält die quaestiones aus dem Supplement der Summe, die von der Schlüsselgewalt der Kirche (Binde- und Lösevollmacht, Exkommunikation, Ablaß), dem Sakrament der Krankensalbung und der Priesterweihe handeln. Damit fehlen zu der Ergänzung der Summe, die, Reginald, der Sekretär des Thomas, aus dessen früherem Werk, dem Sentenzenkommentar, zusammengestellt hat, nur mehr die Bände über die Ehe (33 und 34). Die Benützer der Ausgabe sind durch einige bereits vorliegende Bände (23 mit dem Kommentar von H. U. von Balthasar; 13, kommentiert von O. H. Pesch) mit sehr hohem Niveau vertraut. Dem wird das hier beschriebene Werk nicht ganz gerecht. Das mag zu tun haben mit der langwierigen Entstehungsgeschichte des Kommentars (vgl. Einleitung 5—9) und dem Teamwork (vgl. 569), besonders im Hinblick auf die Anmerkungen. Es ist mir aufgefallen, daß nur ältere exegetische Literatur angeführt wird. Für die Geschichte der Sakramententheologie sind vor allem die Arbeiten von Poschmann und Andrien benützt worden. Das Zweite Vatikanum kommt ausgiebig zu Wort und mit übergebührlicher Ausführlichkeit der CIC in beiden Fassungen. Die anthropologische Dimension der Sakramente wäre sowohl aus der Sicht des Thomas wie aus der Perspektive gegenwärtiger Theologie deutlicher zu erschließen gewesen. Als Beleg für die Unterschiedlichkeit der Urteile im Anmerkungsteil zwei Zitate. Thomas spricht von der Möglichkeit, daß jemand zu Unrecht das Wort der Lehrverkündigung entzogen wird (q 21 a 4 ad 1). Dazu die Anmerkung (Nr. 45): „Diese Möglichkeit besteht heute bei Entscheidungen der Glaubenskongregation, deren Verfahren trotz mancher Verbesserungen noch nicht den Erfordernissen eines fairen Prozesses mit voller Achtung der Menschen- und Christenrechte genügt." Zum Weihehindernis der unehelichen Geburt (q 39 a 5 c) heißt es weniger neuzeitlich (Nr. 176): „Es geht nicht nur darum, die Heiligkeit der Ehe zu betonen, aus der allein Nachwuchs erwachsen sollte; oft sind auch die Unehelichen infolge der Umstände ihrer Erzeugung, Geburt

und Erziehung tatsächlich charakterlich weniger geeignet." Vgl. auch die Reflexionen über die Ausschließung der Frau vom Priesteramt 501—504. Die Register sind auf den üblichen Standard erarbeitet und machen das Buch schnell zugänglich.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ TOSSOU KOSSI K. JOSEPH, *Streben nach Vollendung.* Zur Pneumatologie im Werk Hans Urs von Balthasars. (Freiburger Theologische Studien, Bd. 125). (556.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1983. Ppb. DM 74,—.

Das in letzter Zeit mit erneuerter Aktualität diskutierte Thema der Pneumatologie „in seiner umsichtigen und besonderen Prägung" (V) durch Hans Urs von Balthasar wird in dieser Dissertation (angeregt durch Prof. Hünermann, Münster) des afrikanischen Theologen (geb. 1948 in Adangbe/Togo) eindringlich und mit argumentativ bestechender Klarheit ausgebreitet. Balthasar selbst hat ein „Geleitwort" geschrieben, in dem er dem Vf. bescheinigt, daß er „für den Zugang zum Geist den ganzen breiten Unterbau von Anthropologie (und Weltgeschichte), von Christologie (und Kirche mit ihrer universalen Sendung) aufgeführt" hat (VIII).
In der „Einleitung" (1—68) mit dem Bericht über die „Forschungslage zum Werk H. U. v. Balthasars" wird aufgezeigt, daß es noch keine umfassende Darstellung der Pneumatologie im Werk des großen Theologen gibt. Hier ergänzt im besten Sinn des Wortes T. die Literatur über Balthasar. — Der erste Teil greift „die Frage nach dem Menschen bei H. U. v. Balthasar" auf in einer „Vorausdeutung der Anthropologie auf den Geist, den Vollender" (71—160). Der zweite Teil zeichnet die Christologie nach: „Ausstrahlung der Mitte — Die Personhaftigkeit der Liebe in Jesus Christus" (163—214). Erst der weitaus umfangreichste dritte Teil „Der Unbekannte jenseits des Wortes: der Heilige Geist" (217—523) greift das Geist-Thema ausdrücklich auf. „Sendung" wird für die Pneumatologie als Grundbegriff hervorgehoben, innertrinitarisch „das Prinzip der Einheit". Das Besondere bei Balthasar ist die Denktradition, in der er sein Geist-Verständnis entwickelt: Nähe zur augustinischen Trinitätslehre. In einer durch und durch pneumatologischen Ekklesiologie hat vor allem das Marianische seine Funktion: Maria als Typus und Urbild der Kirche (364—378). Geschichtstheologisch ist das IV. Kapitel dieses Abschnittes wichtig: Der Heilige Geist als eschatologische Kraft (424—523). Die Auswertung der bibeltheologisch tief fundierten Sicht besorgt innerhalb dieses Kapitels Nr. V: Zur geschichtstheologischen Relevanz der Pneumatologie (491—523).
Nach der Absicht des Vf. fehlt eine Konfrontierung mit zeitgenössischen Pneumatologien. Diese hätte das Spezifikum bei Balthasar noch deutlicher gemacht: die eindrucksvolle Einheit von Theologie und Spiritualität.

Graz *Winfried Gruber*

■ KELLER ALBERT, *Zeit — Tod — Ewigkeit.* (160.) Verlag Tyrolia, Innsbruck ²1986. Snolin. S 140.— / DM 19,80.

„Du kannst deine Gegenwart nicht verstehen, wenn du nicht bedenkst, daß sie vergeht, dein Leben nicht, wenn du den Tod ausklammerst, die ganze Welt nicht, wenn du nicht nach dem Endgültigen fragst" (S. 11). Mit diesen Worten ist die Intention des Münchener Jesuiten umrissen, dessen ursprünglich gepredigte Gedanken zur Eschatologie neuerlich vorgelegt werden. Mit den drei Titelbegriffen werden wesentliche Dimensionen des Mensch- und Christseins angesprochen, und das in einer expressiven und illustrativen Sprache. Die gerade in der gewählten Thematik auftauchenden gravierenden Probleme (die sowohl dem Nichtglaubenden als auch dem Glaubenden eigen sind) werden offen ausgesprochen, sachlich gewürdigt und einer plausiblen Erhellung zugeführt. Musterbeispiel sind die Abschnitte über das Gericht und über Gerechtigkeit. So ist eine gut verständliche „Volkseschatologie" entstanden (das Wort ist absolut positiv gemeint): Wer gegenwärtiges eschatologisches katholisches Denken vermitteln will, kann dieses Buch empfehlen, kann sich an ihm trefflich inspirieren.

Regensburg *Wolfgang Beinert*

■ SEYBOLD MICHAEL (Hg.), *Maria im Glauben der Kirche.* (Extemporalia 3). (148.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt-Wien 1985. Brosch. DM 12,80.

Fünf Vorträge, ergänzt durch eine Nach-Frage des Herausgebers, sind hier gesammelt, die die Kath.-Theol. Fakultät Eichstätt in einem „Forum Marianum" des Sommersemesters 1985 hat halten lassen. *L. Scheffczyk* legt dar, inwiefern das Mariengeheimnis zum Wesensganzen des kath. Glaubens gehört. „Mariens Jungfräulichkeit und Gottesmutterschaft" ist das Thema *H. Riedlingers*, der vor allem zu bedenken versucht, was geschieht, wenn nach „Dei Verbum" der Schriftinterpret die Spannungen zwischen der historischen und der geistlichen Exegese „zu erleiden" hat (34): Das Ergebnis ist ein scharfer Hiatus zwischen beiden Verstehensweisen. Problematisch ist der Beitrag des evangelischen Theologen *U. Wickert* („Freiheit von Sünde — Erhöhung von Gott") — nicht weil er zu protestantisch ist, sondern weil er die katholische Mariologie überbietend überholt, etwa durch Parallelisierung Papst — Maria als beide der Kirche „vornweg", durch die Titulierung Ekklesiotokos oder durch die Behauptung, die Christen seien „durch (Maria) allein" mit Christus vereint (65). „Maria als Urbild und Mutter der Kirche" untersucht *G. Söll* vor allem theologiehistorisch. Der weitaus gediegenste und klarste Beitrag stammt von *F. Courth*, der erwägenswerte Gedanken zu den „Marienerscheinungen im Glauben der Kirche" bietet. Alle Referate zeigen in meist sehr traditionellen Bahnen auf, daß die Mutter des Herrn der personale Schnittpunkt für die Aufschließung und Erhellung unverzichtbarer Glaubensinhalte ist. Auf neuere Impulse, die in der heutigen Mariologie gegeben werden (Bedeutung der Frau im Heilsgeschehen, Theologie des Magnificat), wird nicht eingegangen.

Regensburg *Wolfgang Beinert*

■ BOGENSBERGER HUGO / KÖGELER REINHARD (Hg.), *Grammatik des Glaubens* (Forum St. Stephan, Bd. 2). (92.) Niederösterreichisches Pressehaus, St. Pölten-Wien. Brosch. S 98.—.

Der Band enthält die Referate, die im November 1984

bei einem Symposium des Forum St. Stephan in Wien gehalten wurden. In einem interdisziplinären Gespräch ging es um die Frage, ob und wie Gott in einer weltlich gewordenen Welt zur Sprache gebracht werden kann.
Im ersten Beitrag bedenkt *H. Zahrnt* die Erfahrung der Abwesenheit Gottes, die sich wie ein Klimawechsel ausbreitet und die Rede von Gott erschwert; dennoch hält der Mensch immer dann nach diesem Gott Ausschau, wenn er nach etwas sucht, worauf Verlaß ist. *G. Eder* macht deutlich, daß auch im Bereich des Glaubens Mitteilung nur dann geschieht, wenn der Empfänger den verwendeten Code entschlüsseln kann und wenn die Mitteilung in ihm eine Resonanz auslöst. Die Frage, wieweit heutige Gesellschaft Kommunikation mit Gott zuläßt, hat *N. Luhmann* mit der bestreitbaren These beantwortet, daß es eine derartige Kommunikation von vornherein nicht geben kann; da diese ein gesellschaftsinterner Vorgang ist, kann es zwar eine Kommunikation über, aber nicht mit Gott geben.
Das Thema von *H. Häring* ist die geschichtliche Entfaltung der christlichen Lehre. Da die jeweilige geschichtliche Situation beim Zustandekommen der „Glaubenswahrheiten" von großer Bedeutung ist, kann Glaubensidentität nicht einfach durch die Wiederholung der entsprechenden Glaubenssätze gefunden werden. Nachfolge verlangt mehr als Deduktion und Schlußfolgerung. *W. Zauner* betont, daß Glaube trotz aller Ausdrucksnot Sprache braucht; es ist die Sprache, die zur Identifikation mit den Glaubensinhalten aber auch mit den anderen Glaubenden führt. Sprachlicher Ausdruck kennt allerdings viele Formen: Gebet, Symbol, Erzählung, Kunst, Schweigen, Liebe, Theologie, Verkündigung. Zuletzt zeigt *G. Bachl* am Beispiel Jesu auf, wie schon Jesu Vertrauen zum Vater unter einer eigenartigen Struktur stand. Jesus beruft sich auf den Vater und nicht auf eine religiöse Tradition; sein Vertrauen gehört dem sich erbarmenden Vater, obwohl sich daraus keine hilfreichen Veränderungen für die eigene Not und das eigene Schicksal ergeben.
Für jemanden, dem die Vermittlung des Glaubens aufgegeben ist und der sich müht um eine Sprache, die sowohl diesem Glauben wie auch der Situation des heutigen Menschen entspricht, eröffnen die einzelnen Beiträge bedenkenswerte Perspektiven.

Linz *Josef Janda*

ÖKUMENIK

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

Der 2. Band der Reihe „Dialog der Kirchen", Veröffentlichungen des Ökumenischen Arbeitskreises evangelisch-katholischer Theologen, greift auf hohem Niveau die wesentlichen Fragen der Confessio Augustana (= CA) mit ökumenischer Relevanz auf. Die katholischen Beiträge von *E. Iserloh, W. Kasper* (beide über Kircheneinheit), *K. Lehmann* (über die spezifische Form des Bekenntnisses) ebenso wie die evangelischen von *B. Lohse, E. Schlink* (beide über Kircheneinheit), *W. D. Hauschild* (über das Selbstverständnis der Confessio Augustana) liefern beachtenswerte Studien, die hier nicht im einzelnen referiert, sondern nur nachdrücklich empfohlen werden können.
Ein interessantes Beispiel ist die Behandlung des Bischofsamts nach CA 28. Iserloh meint, „Evangelische Kommentatoren tun sich schwer zuzugeben, daß in der CA ein Bischofsamt göttlichen Rechts vorgesehen ist. Entweder übergeht man das in CA 28 so klar herausgestellte ‚ius divinum' bischöflicher Jurisdiktion, schwächt es ab bzw. interpretiert es unter Verweis auf andere Bekenntnisschriften und Änderungen Luthers einebnend, oder man hebt aufgrund des zweimaligen ‚episcopi seu pastores' den Unterschied zwischen Bischof und Pastor auf und bezieht das ‚ius divinum' auf des letzteren Vollmacht zur Predigt und Sakramentenspendung". (23) Dagegen argumentiert Iserloh, daß die beiden Stellen, an denen es „episcopi seu pastores" heißt, deshalb nichts für eine Gleichsetzung hergeben, weil es an diesen Stellen nur um Anordnungen geht, die sowohl Bischöfe wie Pfarrer im Bereich der Kirchenordnung und Zeremonien trafen, als des menschlichen Rechts. Weiters hätte die Confutatio eine Gleichsetzung des Bischofs- und Pfarramtes zurückgewiesen, wenn die CA eine solche Interpretation auch nur wahrscheinlich gemacht hätte.
Und schließlich: „Die Argumentation der CA ist nur verständlich, wenn mit ‚episcopi' die Bischöfe und allein diese gemeint sind. Von ‚potestas gladii' zu sprechen oder die Unterscheidung zwischen ‚imperium' und ‚ecclesiastica iurisdicto' zu treffen, hat doch nur im Hinblick auf die Bischöfe Sinn. Wo aber in CA 28 vom göttlichen Recht oder gleichlautend damit von der Ordnung des Evangeliums gesprochen wird, ist allein von den Bischöfen die Rede, und zwar — gemäß dem Sprachgebrauch der Zeit und der Diskussion auf dem Reichstag 1530 — als einer den Pfarrern übergeordneten Instanz. Auch Luther hat Bischöfe im Unterschied zu den Pfarrern im Auge, wenn er bereit ist, das Bischofsamt zu konzedieren." (24)
Lohse hält demgegenüber fest: „Bei aller Kompromißbereitschaft ist das Bischofsamt, dessen Konturen in CA 28 begegnen, nicht das katholische, sondern ein evangelisches" (97). Er betont, daß katholischerseits der Begriff „göttliches Recht" überbetont und von einer Bereitschaft zur Unterordnung unter die Iurisdiktion der damaligen Bischöfe gesprochen wird: „Der angemessenere Begriff wäre nach der CA offenbar das vorangestellte ‚secundum evangelium'. Wichtig ist sodann die inhaltliche Füllung: zu der mit göttlichem Recht ausgestatteten Jurisdiktion gehören Verkündigung, Sakramentsverwaltung, Abweisung falscher Lehre und Exkommunikationsgewalt. Nicht erwähnt und darum ausgeschlossen sind das Papsttum, die Weihehierarchie sowie bestimmte mit den Sakramenten zusammenhängende Rechtsnormen." (98)
Diese Aussagen dürften katholischen Vorstellungen von „ius divinum" zu wenig sein, wozu noch kommt, „daß bei der Wahrnehmung dieser bischöflichen Jurisdiktion keine irdische Gewalt angewendet werden soll". Lohse meint, die CA zeige deutlich, „daß es zwischen dem Amt des Bischofs und demjenigen des

Pfarrers grundsätzlich keinen Unterschied gibt. Das Wort ‚episcopi seu pastores' (28, 53) ist hier aufschlußreich. Damit soll durchaus nicht das Bischofsamt in Frage gestellt werden. Wohl aber sind für Luther wie für die anderen Reformatoren die Aussagen des Hieronymus über die ursprüngliche Gleichheit von episcopus und presbyter von Bedeutung gewesen. Der Unterschied zwischen Pfarrer und Bischof ist durch die Kirche eingeführt worden. Dies wird zwar so in der CA nicht gesagt, ist aber offenbar doch impliziert." (99) Diese Sicht dürfte richtig sein, denn die Ansicht des Hieronymus (Tit.-Komm. 1,1,5 vgl. Ench. Patr. 1371) ist bis über das Mittelalter hinaus lang und breit diskutiert worden (vgl. *L. Ott*, Handb. d. Dogmengesch. IV/5, S. 24, 50, 80f u. ö.). Wichtig erscheint Lohse für das Verständnis der bischöflichen Gewalt nach CA 28 die Auffassung, daß die Kirchen den Bischöfen ungehorsam sein sollen, wenn diese etwas gegen das Evangelium lehren (z. B. dem Zölibat) oder ihre eigentliche Aufgabe der Verkündigung des Evangeliums in einen Herrschaftsanspruch verfälschen: „Die Frage des priesterlichen Zölibates ist darum alles andere als belanglos, weil hier ohne Grundlage in der Hl. Schrift den ordinierten Amtsträgern der Kirche eine Last auferlegt worden ist, welche die Gewissen beschwert. Wenn die CA die Aufhebung des Priesterzölibates fordert, so handelt es sich dabei um einen Punkt, an dem es um das Evangelium selbst geht." (99f)

Abschließend vergleicht Lehmann (180f) evangelische Confessio und katholisches Dogma, wofür er Leitsätze formuliert: „1. Das Verständnis katholischer Lehre beschränkt sich nicht auf den Dogma-Begriff, der erst ab dem 18. Jahrhundert leitend wurde"; durch die neuere Erkenntnis von der Geschichtlichkeit des Dogmas „dürfte eine weitgehende Annäherung im Verständnis von kirchlicher Lehre zwischen Luthertum und Katholizität möglich sein." Zweitens gebe es in der katholischen Kirche kein amtliches Verzeichnis der Dogmen. Diese sind nicht einfach schon das Ganze des Glaubens, sondern stellen „konkret veranlaßte und dadurch auch perspektivisch bedingte, verbindliche Richtpunkte in der Gesamtbewegung des Glaubens der Kirche dar. Nur mit letzter Autorität gefällte Glaubensentscheidungen sind in ihrer Sachbedeutung irreversibel, aber auch sie können durch das Hineinwandern in neue, zukünftige Horizonte erhebliche ‚Weiterungen' erfahren."

Als dritten Punkt hebt Lehmann die Rangordnung der Dogmen (Hierarchie der Wahrheiten) hervor und erklärt viertens, daß die CA über die Einheit im christologischen-trinitarischen Bekenntnis hinaus „eine Fülle von grundlegenden Elementen ursprünglicher Katholizität bewahrt. Die Confessio Augustana birgt in sich das an der Schrift orientierte Dogma. Sie umschließt noch das, was bald auseinandertritt und gegeneinandersteht. In diesem Sinne ist die Confessio Augustana von Form und Inhalt her ein einmaliger Anspruch auf Katholizität". (181)

Graz *Johannes B. Bauer*

■ JOHANN-ADAM-MÖHLER-INSTITUT, *Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion.* (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 15). (228.) Bonifatius, Paderborn 1983, Kart. DM 24.—.

Aus Anlaß des 25jährigen Bestehens des Johann-Adam-Möhler-Instituts ist ein Symposion abgehalten worden über die „Sakramentalität der Kirche" bezogen auf den laufenden ökumenischen Dialog. In seinem Einleitungsvortrag hat *Kard. Willenbrands* darauf hingewiesen, daß in den laufenden Dialogen zwischen der Römisch-katholischen Kirche und dem Lutherischen Weltbund, dem Reformierten Weltbund und dem Weltrat Methodistischer Kirche die Bereitschaft da ist, „ekklesiologische Teilfragen, wie z. B. Eucharistie, Ehe, Amt, Autorität, im tieferen und größeren Zusammenhang des Mysteriums der Kirche als ganzer in ihrer sakramentalen Grundstruktur zu behandeln" (19). Damit ist bereits angesprochen, welche Bedeutung der Beschäftigung mit der Frage nach der Sakramentalität der Kirche zukommt. Es ist zweifelsohne als ein wichtiger Beitrag zum ökumenischen Gespräch anzusehen, daß das Johann-Adam-Möhler-Institut die Referate des Symposions und deren anschließende Diskussion einer breiteren Öffentlichkeit durch diese Veröffentlichung zugänglich macht. Die Mitte des Buches ist das sehr ausführliche Referat von *H. Döring* „Die sakramentale Struktur der Kirche in katholischer Sicht". Döring entfaltet das Thema in Auseinandersetzung mit biblischer Theologie, bezieht die laufende ökumenische Diskussion in seine Überlegungen ein und diskutiert auch soziologische und kommunikationstheoretische ekklesiologische Entwürfe. Er optiert nach all der zum Teil mühseligen Auseinandersetzung für die „sakramentale Denkstruktur". Er geht auf die protestantischen Bedenken gegenüber sakramentalem Denken ein, kann diese aber nur zitierend zu Wort kommen lassen, ohne sie eingehend zu besprechen. Hier wäre eine protestantische Stellungnahme hilfreich (lutherisch, reformiert, methodistisch, anglikanisch). Der Beitrag enthält viele ausgezeichnete Einsichten, die weiter bedacht werden müssen. *H. J. Schulz* schreibt über „Die sakramentale Struktur der Kirche in orthodoxer Sicht". Obwohl er sich dieser Aufgabe als katholischer Theologe unterzieht, erledigt er sie mit Kompetenz und bewundernswerter Einfühlung in das andersartige Denken und Leben orthodoxer Frömmigkeit und Theologie. Der einzige nichtkatholische Redner des Symposions ist *G. Gassmann*, Lutheraner und jetziger Sekretär der „Kommission für Glauben und Kirchenverfassung" des Ökumenischen Rates der Kirche in Genf. War bereits im Beitrag von Döring die Definition aus Lumen Gentium — „Die Kirche ist nämlich in Christus gleichsam das Sakrament, d. h. Zeichen und Werkzeug für die innigste Vereinigung mit Gott wie für die Einheit der ganzen Menschheit" — Bezugspunkt für die Überlegung, so zeigt Gassmann in seinem Beitrag, wie diese Definition seit 1968 in verschiedenen ökumenischen Dokumenten anklingt. Die „erstaunlich breite Rezeption" der Begriffe Sakrament, Zeichen und Werkzeug (193) deutet darauf hin, daß diese Begriffe als Hilfe empfunden werden, um die Berufung der Kirche und ihre Einheit in Gottes Heilsplan zu beschreiben.

Der Beitrag von *P. Hünermann* „Die sakramentale Struktur der Wirklichkeit und die Sakramente des Glaubens" öffnet einige interessante Perspektiven im Blick auf die Beziehung der Kirche zu Welt auf dem Hintergrund der Entwicklung der modernen Welt seit der Aufklärung. Hilfreich ist die Gesprächszusammenfassung durch *H. J. Urban*, in der die Problembereiche klar und übersichtlich benannt werden. Es ist zu wünschen, daß das Gespräch über die „Sakramentalität der Kirche" auf möglichst vielen Ebenen ökumenischer Begegnung weitergeführt wird.

Wien *Helmut Nausner*

■ THURIAN MAX (Hg.), *Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharitie und Amt.* (235.) Verlage Lembeck/Bonifatius, Frankfurt/Main und Paderborn 1983. Kart. DM 22.—.

Der schmal wirkende Band liefert dem interessierten Leser auf den 235 Seiten eine Fülle an Informationen. Die Beiträge beziehen sich alle auf das Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärung der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen", das 1982 in Lima verabschiedet und nun den Kirchen zur Stellungnahme und Begutachtung vorgelegt worden ist. Das sogenannte „Lima-Dokument" präsentiert sich als Konvergenzerklärung einer Kommission von Theologen und anderen Amtsträgern der bei diesem Vorhaben beteiligten Kirchen. Wer die Beiträge römisch-katholischer, orthodoxer, lutherischer, anglikanischer, reformierter, baptistischer und methodistischer Theologen liest, bekommt einen lebendigen Eindruck von der Vielfalt theologischen Denkens und der Verschiedenheit kirchlicher Praxis im Blick auf Taufe, Eucharistie und Amt. In diesem Sinn liefert diese Veröffentlichung eine außerordentliche hilfreiche Hintergrundinformation und ermöglicht ein vertieftes Verstehen für das Lima-Dokument „Taufe, Eucharistie und Amt". Es muß Staunen erregen, daß sich Vertreter der dreizehn großen kirchlichen Traditionen auf einen gemeinsamen Text einigen konnten. Die Beiträge, die in diesem Band vereinigt sind, öffnen nicht nur die Augen für besondere Eigenheiten bestimmter kirchlicher Traditionen, die Verschiedenheit theologischen Denkens und kirchlicher Lehrbildung, sondern sie machen es dem aufmerksamen Leser auch bewußt, daß der Weg, den die Kirchen noch vor sich haben, lang und beschwerlich ist und wohl nur gelingen wird, wenn sich alle beteiligten Traditionen vom Heiligen Geist leiten lassen. Ob sich „Dialogergebnisse in gelebte kirchliche Gemeinschaft" umsetzen lassen (179), wie es manche kirchliche Vertreter ungeduldig fordern, bleibt eine offene Frage. Die Lebenswirklichkeit der verschiedenen Kirchen hat eine andere Schwere und Dynamik als das Gespräch zwischen Theologen. Aber es wäre ein großer Schritt nach vorne, wenn die Kirchen vollziehen könnten, was *A. Houtepen* (171) als ökumenische Rezeption definiert: „Ökumenische Rezeption ist nicht die Unterschrift unter einen Vertrag, sondern der Friedenskuß unter Schwesterkirchen." Solch ein Schritt würde die ökumenische Atmosphäre verändern und neue Möglichkeiten des Zusammenlebens und Zusammenarbeitens eröffnen, ohne vorschnelle Festlegungen zu fordern. — Für den weniger informierten Leser wäre es eine Hilfe, wenn die Zugehörigkeit der einzelnen Autoren zu ihrer kirchlichen Tradition mitgeteilt würde. Jeder von uns steht in einer bestimmten kirchlichen Tradition. Sie mitzuteilen halte ich für wichtig, gerade in unserem ökumenischen Zeitalter, aus Gründen der Ehrlichkeit und Nüchternheit. Jeder hat sein „kirchliches Zuhause", das ihn trägt und nährt. Das darf nicht unterschlagen werden. (Rezensent gehört der evangelisch-methodistischen Kirche an.)

Wien *Helmut Nausner*

■ SEYBOLD MICHAEL/GLÄSSER ALFRED, *Das „Lima-Papier".* Kontaktstudium 1984 über „Taufe, Eucharistie und Amt. Die Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen." Mit einem Vorwort von Josef Pfeiffer.(88.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1985. Brosch. DM 9,60.

Es ist erfreulich, daß das sog. „Lima-Papier" ein solches Echo ausgelöst hat. Die Stellungnahmen mehren sich. In der vorliegenden Publikation ist auf 15 Seiten die Literatur darüber bis Mai 1985 angeführt. Nach der anfänglichen Euphorie über die erreichte Konvergenz werden die kritischen Stimmen immer mehr.

Das Büchlein enthält zwei Vorträge, gehalten an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt. Ihr Anliegen ist die Frage, ob die Konvergenztexte, die kein Konsensdokument darstellen, den röm.-kath. Glauben enthalten. „In affirmativer Sprechweise verstanden, kann man in den Texten den katholischen Glauben erkennen, mindestens in dem Sinn, daß man die Aussagen in Richtung des katholischen Glaubensverständnisses hinaufinterpretieren kann. Würden die Texte sich aber exklusiv verstehen, so würden sie den katholischen Glauben nicht mehr ganz einholen und in einigen Punkten zu ihm auch direkt in Widerspruch geraten" (S. 13).

Die Stellungnahme der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern sieht in dem Versuch, „gemeinsam neu nach der Wahrheit in Schrift und Traditionen zu fragen, einen verheißungsvollen Weg" (S. 5). Aber in den Vorbemerkungen von Helmut Jehle heißt es: „Unübersehbar gibt es eine Reihe von Aussagen und Problemen, in denen nach unserer Auffassung Konvergenz nicht erreicht ist oder in den Texten formulierte Konvergenz uns nicht überzeugend oder vom reformatorischen Verständnis aus fragwürdig erscheint."

Die Darstellung und Abgrenzung der eigenen Lehre ist wichtig, birgt aber die Gefahr in sich, in der Kontroverstheologie stecken zu bleiben. Wichtiger erschiene mir das Anliegen, im Blick auf das „Lima-Papier" die eigene Position nach Engführungen und geschichtlich bedingten Einseitigkeiten abzutasten, um neue mögliche Entfaltungen zu suchen. So heißt es etwa in der Stellungnahme der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern: „ . . . es wurde jedoch auch deutlich, daß es innerhalb unserer eigenen Kirche eine beträchtliche theologische Bandbreite im Amtsverständnis gibt. So stellt die Kovergenzerklärung zum Amt auch eine besondere Herausforde-

rung an uns dar, zu einer weiteren Klärung unseres Amtsverständnisses zu kommen" (S. 17). Das könnte auch katholischerseits nicht schaden.

Wels *Eduard Röthlin*

■ SCHIEFER ELISABETH, *Von Schauenburg nach Leuenberg.* Entstehung und Bedeutung der Konkordie reformatorischer Kirchen in Europa. (687.) Verlag Bonifatius, Paderborn 1983. Geb. DM 42,—.

Frau Elisabeth Schiefer hat eine sehr detaillierte und sorgfältig dokumentierte Studie vorgelegt. Es sei gleich zu Anfang hervorgehoben, daß es als beachtlich und wesentlich anzusehen ist, daß eine röm.-kath. Theologin sich so intensiv mit einem Vorgang befaßt, der die reformatorischen Kirchen in Europa betrifft. Das Modell, das sich hier aus einer nahezu zwanzigjährigen Bemühung entwickelt hat, kann bei anderen Bemühungen um kirchliche Einheit Hilfe und Warnung sein. Im Jahre 1974 haben 89 reformatorische Kirchen, die in ihren je eigenen Staaten als unabhängige Kirchen leben, aber dennoch quer durch Europa von der Geschichte und dem angenommenen Bekenntnis lebendige Beziehungen leben, ihr Ja zur Leuenberger Konkordie gegeben. In der Einführung schreibt Verf.: „Bis heute aber hat keine der getroffenen Übereinkünfte zu einer umfassenden Einigung aller reformatorischen Kirchen oder zu einer selbstverständlichen Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft über die Grenzen der Landeskirchen geführt." (2) Das kann heute, 12 Jahre nach der Annahme der Leuenberger Konkordie, genauso gesagt werden. Dennoch muß festgehalten werden, daß jedenfalls lehrmäßig Hinderungsgründe weggeräumt worden sind. Daß nicht mehr gelebte Einheit in Europa zu sehen ist, sollte beunruhigen. Für mich als methodistischem Christen brechen viele Fragen auf. Unter anderem die, ob lehrmäßige Übereinkunft überhaupt Einheit stiften kann. Wieweit ist das Fachgespräch unter theologischen Spezialisten dazu angetan, die große Zahl der kirchlichen Mitglieder so zu bewegen und zu motivieren, daß sie bereit würden, neue kirchliche Lebensbeziehungen zu wollen, einzugehen und zu leben. Das ist eine Frage, die nicht nur die 89 Kirchen angeht, die die Leuenberger Konkordie angenommen haben.

Frau Schiefer ist Dank zu sagen, daß sie mit Fleiß und Sorgfalt die vielen Gespräche zwischen 1955 und 1974 ausführlich nachgezeichnet hat. Zusätzlich zu der sorgfältig ausgeführten Darstellung des Gesprächsverlaufes gibt der umfangreiche Anhang 15 Originaldokumente wieder, die den komplizierten Weg theologischer Auseinandersetzung zwischen 1959 und 1973 belegen und dem interessierten Leser und Studenten bzw. Forscher den Zugang zu nicht leicht beschaffbaren Dokumenten ermöglichen und damit die Basis für eigene Urteilsfindung schaffen. Darüber hinaus ist das Buch beinahe so etwas wie eine kirchengeschichtliche und theologisch-systematische Enzyklopädie, die einen ersten Einblick in die vielfältige und komplizierte Geschichte der aus der Reformation hervorgegangenen Kirche gibt.

Im Zusammenhang der ökumenischen Gespräche im Blick auf eine mögliche Einheit christlicher Kirchen zeigt diese Studie, gerade auch im Blick auf die Bedeutung des Lima-Dokumentes über Taufe, Eucharistie und Amt, mit wieviel Zeit und Mühe gerechnet werden muß, wenn es zu Fortschritten zwischen verschiedenen Kirchen kommen soll. Eine Mahnung zu Nüchternheit darf nicht überhört werden.

Wien *Helmut Nausner*

■ HEINRICH ROLF, *Verheißung des Kreuzes.* Die Christologie Hans-Joachim Iwands. (338.) Verlag Kaiser/Grünewald, München-Mainz 1982. Kst. DM 48.—.

Helmut Gollwitzer sagt von Hans-Joachim Iwand: „In Vorlesungen und Vorträgen hat er die Verantwortung der Kirche für die Gesellschaft als zentrales theologisches Problem erkannt und behandelt. Die Kirche muß gleichzeitig Fremdling in der Welt sein und solidarisch mit den Nöten der Welt, sich von der Welt abgrenzen und zur Welt hin öffnen." Dieses spannungsvolle Leben eines christlichen Lehrers hat sicherlich den römisch-katholischen Theologiestudenten Rolf Heinrich fasziniert und tief beeindruckt. Zum Zeitpunkt der Drucklegung ist Verf. bereits fünf Jahre lang Pfarrer einer Bergarbeitergemeinde und erlebt die Realität der Kirche aus einer anderen Perspektive als aus der eines wissenschaftlichen Assistenten, kann sich aber dennoch voll hinter seine damaligen Einsichten stellen.

H. bemüht sich, die Bedeutung der theologia crucis im Denken Iwands herauszuarbeiten. Iwand lernt von Luther und wird so einer der wichtigsten Lutherinterpreten. Gleichzeitig aber erprobt er die gemachten Einsichten in seiner kronkreten Situation. Dies geschieht in einer ständigen Auseinandersetzung mit dem deutschen Idealismus. Ich stimme Rolf Heinrich zu, daß der Aspekt der Verheißung in der Theologie des Kreuzes bei Iwand den besonderen Akzent setzt. Diese Entdeckung fixiert Iwand nicht auf die Vergangenheit, so sehr er von Luther und den Lehrern der Kirche lernt, sondern befähigt ihn, sich den Herausforderungen des Tages zu stellen und kritisch die problematische Lage der Volkskirche zu sehen und anzusprechen, aber auch der Gesellschaft. Die Einsicht in die Notwendigkeit des Leidens, da wo sich ein Mensch mit dem Gekreuzigten verbindet, schenkt aber auch den nüchternen Blick für die begrenzten Möglichkeiten dieser Welt und gibt den Mut, auf die Grenzen hinzuweisen, ohne die Folgen zu fürchten. Es öffnet aber auch den Blick für den natürlichen Menschen, der sich in seiner Leistung in einer Fehleinschätzung seiner Möglichkeit verwirklichen will. Iwand erscheint als der Lehrer, der einem helfen kann, seinen Platz in der Kirche und Gesellschaft von heute als Nachfolger des Gekreuzigten zu finden und dies in aller nur möglichen Offenheit, die aber auch kein letztes Kriterium sein kann, sondern immer bestimmt bleibt von der Erwartung des Kommenden, der in seinem Kommen versöhnt.

Verf. hat nicht immer eine klare und durchsichtige Sprache gefunden, aber man merkt ihm das Ergriffensein an und darum liest man weiter und findet immer neue Schätze. Es wäre zu wünschen, daß Theologen aus verschiedenen Traditionen, sich mit theologischen Lehrern aus anderen Traditionen so intensiv auseinandersetzen wie H. es mit Iwand getan hat. Sein Buch ist verheißungsvoll.

Wien *Helmut Nausner*

■ PIFFL-PERCEVIC THEODOR / STIRNEMANN ALFRED (Hg.), *Ökumenische Hoffnungen.* Neun PRO ORIENTE-Symposien 1965 bis 1970. Herausgegeben im Auftrag des Stiftungsfonds PRO ORIENTE, Wien. (256.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1984. Ppb. DM 48,—/S 320.—.

Die ökumenischen PRO ORIENTE-Symposien in Wien sind seit der ersten Einladung Kard. Königs 1965 zu einer der wichtigsten Begegnungsmöglichkeiten der westlichen und östlichen Kirchen geworden. Der vorliegende Band umfaßt die Referate auf den ersten neun Symposien von 1965—1970; er hilft dem immer wieder empfundenen Mangel ab, daß von solchen Veranstaltungen auf höchstem geistlichen und wissenschaftlichen Niveau meist nur verkürzte Presseberichte erscheinen. Die hier gegebene Dokumentation wird hoffentlich bis in die Gegenwart fortgesetzt werden können (über das 10. Symposion ist im 1. Band „PRO ORIENTE" S. 173 ff berichtet).
Der Band ist eine Fundgrube für ökumenisches Wissen und Kennenlernen. Über „Säkularisation und Säkularismus" wird man selten so Gültiges wie in den Beiträgen von Prof. Alivisatos (Athen), Prof. Eugen Biser (München), † Max Geiger (Basel), Kurt Lüthi (Wien), Franz Martin Schmölz (Salzburg) und Erika Weinzierl (Wien) finden. *Biser* hat im Spectrum der „Presse" vom 1. Dezember 1984 noch Wesentliches hinzugefügt: „Wintersaat für ein neues Weltalter? Die Krise der Religion als Glaubensnot und Glaubenswende." Für *Prof. Alivisatos* beginnt die Säkularisierung der Kirche bereits mit den Kaisern Konstantin d. Gr. und Justinian I. Die Kirche erhielt durch sie einen weltlichen Charakter, ihre geistliche Weltmission wurde vielfach gehemmt. Hat dies in mancherlei Hinsicht zu Entgleistungen geführt, so wird die neue Hinwendung zur Welt, d. h. die Säkularisierung neuer Prägung, wieder zu den ursprünglichen Zielsetzungen zurückführen: „Die neue Begegnung mit der Welt wird sie nicht der Gefahr aussetzen, ihrem Wesen untreu zu werden, sondern sie wird im Gegenteil kraft der Liebe Christi die Welt gewinnen, sie retten, heiligen und vollenden."
Mit den Referenten *Geiger* und *Lüthi* waren protestantische Beiträge zur Diagnose heutiger christlicher Existenz eingebracht worden; der orthodoxe Metropolit *Meliton Halcis* und der Benediktiner *Dom Emmanuel Lanne* beschrieben die Aufgaben der Ökumene nach der Weltkirchenkonferenz von Uppsala im IV. Symposion. *Lanne* führt hierbei über die westlichen Probleme hinaus die altorientalischen Kirchen an: Kopten, Syrer, Armenier. Diese seien durch die Bemühungen des Weltkirchenrates in den Dialog mit den Bruderkirchen eingetreten. Der Weltkirchenrat sei keine Superkirche, aber ein Treffpunkt von außerordentlichem Wert: „Jeder muß auf die Stimme aller hören und demgemäß sich die Stimme aller und jedes verständlich machen". Für die Orthodoxie besorgt dies *Vitalij Borowoj* im VII. Symposion: Ekklesiologische Fragen und historische Realität in der Ökumene, in der er auch die schwere Last geschichtlicher Erfahrungen aufzeigt.
Empfohlen wird der Band vor allem als Grundlage für Veranstaltungen von Bildungswerken. Es darf nicht geschehen, daß solche auf hoher Ebene geschenkte Ergebnisse weithin unbekannt bleiben. Die Gemeinde an der Basis hat Anspruch darauf zu erfahren, daß ökumenische Beziehungen weit über ihren engeren Umkreis hinaus stattfinden; manche Klage über sogenannte Abkühlung im konfessionellen Klima würde dadurch gemildert.
Den Herausgebern, Bundesminister a. D. Dr. Theodor Piffl-Percevic und Dkfm. Alfred Stirnemann, gebührt für ihr Unternehmen besonderer Dank.
Leonding *Leopold Temmel*

KIRCHENGESCHICHTE

■ STUPPERICH ROBERT, *Reformatorenlexikon.* (239.) Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1984. Ppb. DM 98,—.

Der außerordentlich fruchtbare Wissenschafter und Professor legt an seinem Lebensabend dieses „Reformatorenlexikon" vor, das über 300 deutsche und außerdeutsche Reformatoren zwischen 1517 und 1580 erfaßt und knapp vorstellt. Da man die Daten über die großen Gestalten der Reformation wie Luther und Zwingli überall leicht findet, hat ihnen St. nur wenig Raum zur Verfügung gestellt, um so in der Lage zu sein, auch weniger bekannte Persönlichkeiten, auf die man aber doch beim Studium der Reformationsgeschichte stößt, aufnehmen zu können. Gerade das macht den großen Wert des Buches aus.
Über Aufnahmeprinzipien in ein Lexikon wird man zwar stets verschiedener Meinung sein können. Auch wo Personen aufhören, bloß lokale Größen zu sein, bzw. ab wann sie von allgemeiner Bedeutung sind, muß eine Ermessensfrage bleiben. Der Autor ist sich dessen bewußt (11 f).
Richtig war es sicherlich auch, die Literaturangaben zu beschränken bzw. weithin durch Verweise auf Nachschlagewerke zu ersetzen. Auch so wird ja ein Forschungszugang ermöglicht. Freilich bleibt die neuere Literatur, besonders aus dem katholischen Raum, manchmal unerwähnt. So fehlt z. B. bei Urbanus Rhegius die wichtige Arbeit von M. Liebmann.
Eine gewisse Berücksichtigung der Primärliteratur, etwa hinsichtlich der Hauptwerke (gerade bei den bisher weniger erschlossenen Persönlichkeiten) wäre wünschenswert und sinnvoll gewesen.
Der Rezensent ist überzeugt, daß das vorliegende Buch ein echtes Desiderat darstellt, und daß es sich bald als unentbehrliches Nachschlagewerk erweisen wird. Vielleicht läßt sich bei einer Neuauflage der Wunsch nach (teilweiser) Erfassung der Primärliteratur berücksichtigen. Auch die Aufnahme ev. vorhandener Porträts wäre wertvoll. Dabei könnte man ebenfalls so vorgehen, daß man die Hauptreformatoren ausklammert.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ PIERSON PETER, *Philipp II.* Vom Scheitern der Macht. Aus dem Englischen übersetzt von Uta Szyszkowitz. (245.) Styria, Graz 1985. Ln. S 320.—/DM 44,—.

„Von der Parteien Haß und Gunst verwirrt, schwankt sein Charakterbild in der Geschichte." P. hat es unternommen, ein faires Bild des im Schatten seines Vaters stehenden und dennoch großen Habsburgers zu

zeichnen. Sein Leben war bestimmt von der Erhaltung des überkommenen Erbes, was ihm das Gesetz des Handelns diktierte. Da ihm diese primäre Zielsetzung im wesentlichen gelang, ist auch der Untertitel der deutschen Ausgabe nicht ganz gerechtfertigt. Die englische Ausgabe erschien schon 1975. Die seither erschienene Literatur ist nicht nachgetragen. Auch wird die Kraft der Darstellung eines L. Pfandl (München 1938) nicht erreicht, so daß man sich fragt, ob nicht eine Neubearbeitung von dessen Werk mehr gebracht hätte. Zu loben ist die Übersetzung, abgesehen vom Ausdruck „Trientiner Konzile" (121), der für die einzelnen Sitzungen des Konzils von Trient verwendet wird. Wenn sich das Buch etwas spröde liest, so liegt das an der oft unnötigen Überfrachtung mit Eigennamen, wofür die Übersetzerin nichts kann. Das Fehlen historischer Karten ist bedauerlich.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GAGG ROBERT P., *Hugenotten.* Profil ihres Glaubens. (329, 1 Karte) Reinhardt, Basel 1984. Kart. sfr 29,80.

Diese aus reformierter Sicht geschriebene Hugenottengeschichte erschien rechtzeitig zum Gedenken an die Aufhebung des Edikts von Nantes vor 300 Jahren (1685), wodurch die Hugenotten dem Untergang preisgegeben wurden. Das Edikt selbst war 1598 von Heinrich IV., früher selber ein Anführer der Hugenotten, erlassen worden; es hatte innerhalb gewisser Grenzen freie Religionsausübung gewährt. G. zeichnet ein Profil der Glaubensgemeinschaft, verhehlt nicht seine Sympathie, ist aber durchaus bereit, auch Negatives einzugestehen. Ein wenig predigthaft mutet S. 21 unten an, insgesamt werden jedoch die Geschicke der Hugenotten fair und sachlich abgehandelt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ RÖHRIG FLORIDUS, *Leopold III. der Heilige.* Markgraf von Österreich. (256, davon 20 Abb.) Herold, Wien 1985. Ppb. S 420.—/DM 47,—.

Je magerer die Quellen sind, umso größer ist die Versuchung, sie durch Phantasie zu ersetzen oder doch zu ergänzen. R. ist dieser Versuchung nicht erlegen, obwohl auch er nicht ganz ohne Theorien (z. B. über eine erste Ehe Leopolds) auskommt. Diese wirken jedoch ungekünstelt und plausibel. Zu Hilfe kamen dem Autor archäologische und anthropologische Untersuchungen der jüngsten Zeit, deren Ergebnisse er bereits berücksichtigen konnte. So entstand ein nüchternes, verläßliches Buch, das zwar keine geschlossene Biographie bieten kann, dafür aber den Zeitrahmen markant herausarbeitet. An Quellentexten werden das „Chronicon pii marchionis" (44—48) und die Heiligsprechungsbulle vom 6. Jänner 1485 (159—165) beigegeben. Bei den Abbildungen hätte man sich manche (z. B. Glasfenster) in Farbe gewünscht. Die Anmerkungen sind wegen ihrer Anbringung zwischen Text und Literaturverzeichnis recht unbequem zu benützen. Insgesamt stellt das schmale Buch die reife Frucht einer mühsamen Arbeit dar.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ IRIARTE LÁZARO, *Der Franziskusorden.* Handbuch der franziskanischen Ordensgeschichte. (446.) Verlag der Bayerischen Kapuziner, Altötting 1984. Ppb. DM 71,80.

Den Übersetzern *F. Litschka* und vor allem *H. N. Huber* ist es zu danken, daß dieses fundamentale Werk, das 1979 in spanischer Sprache herauskam, nun auch auf Deutsch vorliegt. Eine italienische und eine englische Übersetzung sind ebenfalls bereits erschienen, eine portugiesische und holländische sind in Vorbereitung.

Nach einer Zusammenstellung der wichtigsten Literatur wird zuerst mit kräftigen Strichen die soziale und religiöse Umwelt des hl. Franz nachgezeichnet. Es folgen ein knappes Lebensbild des Heiligen und die Entstehungsgeschichte des Ordens. Die ersten Schwierigkeiten, die vor allem um die Art der Befolgung des strengen Armutsideals gingen, fanden ihre Lösung in der „bullierten Regel" von 1223, die auf einen Kompromiß hinauslief. Trotzdem sollten heftige Richtungskämpfe folgen, denen viele Seiten des Buches gewidmet sind. Mit gleicher Ausführlichkeit werden aber auch die Auswirkungen und Tätigkeiten des Ordens (Apostolat und Mission, Wissenschaft und Studium) behandelt. Die komplizierte Geschichte der Herausbildung dreier Ordenszweige (Observanten, Konventualen, Kapuziner), die großen Krisen im Gefolge von Säkularisation und Aufklärung und das Wiedererstarken zur Zeit der kirchlichen Restauration finden ebenfalls eine eingehende Darstellung. Dabei werden alle bedeutenden Entwicklungen und Aktivitäten jeweils bis in die Gegenwart heraufgeführt. Auch der zweite („arme Schwestern") und dritte Orden (weltlicher Orden der Buße) sind entsprechend berücksichtigt.

Ausführliche Verzeichnisse, Anmerkungen, Literaturnachträge und verläßliche Register, die sogar die päpstlichen Verlautbarungen auflisten, beschließen den wertvollen Band, dem trotz des hohen Preises eine weite Verbreitung sicher sein dürfte.

Daß die deutsche Ausgabe keine bloße Übersetzung darstellt, sondern aufgrund des Engagements von *H. N. Huber* viele Ergänzungen und Verbesserungen aufweist, hat schon Th. Jansen aufgezeigt (Collectanea Franciscana 55, 1985, 144—146). Wir schließen uns der Formulierung an, die auf dem Umschlag der englischen Ausgabe steht: „Der dzt. beste Überblick über alle franziskanischen Orden."

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SCHRAGL FRIEDRICH, *Geschichte der Diözese St. Pölten.* (216, 105 Abb.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1985. Ln. S 390.—/DM 56,—.

Das schön gestaltete und mit Bildern und Karten ausgezeichnet illustrierte Buch erschien aus Anlaß des 200jährigen Bestandes des Bistums St. Pölten. Leicht verständlich geschrieben, erfüllt es den Zweck einer Information für weite Kreise. Bei dem knappen Umfang ist das Werk überraschend materialreich und verrät den profunden Kenner der Diözesangeschichte. Auf S. 22 ist allerdings noch nicht berücksichtigt, daß der hl. Emmeram aufgrund neuerer Forschungen chronologisch *nach* Rupert anzusetzen ist, was z. B. Konsequenzen für die Interpretation der in der „Vita Emmerami" erwähnten „depopulatae urbes" an der Enns hat. Sehr wohltuend wirkt die Darstellung

über die frühe „Entwicklung des Pfarrsystems" (33ff). Damit finden endlich in jüngster Zeit gewonnene Erkenntnisse Eingang in für ein allgemeines Lesepublikum bestimmtes Werk. Die „Feststellung" früher „Urpfarren", die auf dem Weg der Filiation zu einem immer dichteren „Pfarrnetz" führten, hält ja tatsächlich wissenschaftlicher Kritik nicht stand.
S. ist vor allem bewandert auf dem Gebiet der eigentlichen Diözesangeschichte (ab 1783/85). Das Schicksal der Errichtungsurkunden (1785 kanonisch, 1789 kaiserlich) wird allerdings nicht behandelt. Daß Bischof Memelauer der einzige österreichische Bischof war, der 1938 den Wahlaufruf des österreichischen Episkopats ohne die belastenden Einleitungsworte im Diözesanblatt veröffentlichte, trifft in dieser Formulierung zu. Noch deutlicher war freilich die Distanzierung des Linzer Bischofs Gföllner, der den Aufruf in seinem Amtsblatt überhaupt nicht publizierte.
Das durch zahlreiche Literaturhinweise und ein verläßliches Register gut erschlossene Buch stellt eine beachtliche Leistung dar. Wir wünschen ihm viele Leser.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WANDRUSZKA ADAM / URBANITSCH PAUL (Hg.), *Die Habsburgermonarchie 1848—1918, Bd. 4:* Die Konfessionen. (XVI u. 864, 7 Falttabellen, 1 Faltkarte) Österr. Akademie d. Wissenschaften, Wien 1985. Ln. DM 128,— / S 896.— (Fortsetzungspreis DM 110,— / S 770.—).

Dieser Besprechung, die wegen des großen Buchumfanges leicht den Rahmen sprengen könnte, habe ich die Kapitel „Die römisch-katholische Kirche in Cisleithanien" (P. Leisching), „Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie" (F. Gottas) und „Die Altkatholische Kirche" (H. Hoyer) — damit aber immerhin mehr als die Hälfte des Sammelwerkes — zugrundegelegt. Es bietet die wertvolle Zusammenfassung eines längst fälligen Themas. Bei *Leischings* flüssiger und materialreicher Darstellung wird vor allem die rechtshistorische Problematik behandelt, während z. B. Fragen des Frömmigkeitswesens deutlich zurücktreten. Auch ist die länderweise Gewichtung unterschiedlich ausgefallen; Wien und Tirol erscheinen stärker berücksichtigt als die übrigen Länder. So wird im Zusammenhang mit der Theologie und den theologischen Zeitschriften überraschenderweise nicht einmal die „Theologisch-praktische Quartalschrift" erwähnt, auch werden die Theologischen Lehranstalten nur global angeführt, obwohl sie von der Funktion her die gleiche Bedeutung wie die Fakultäten hatten. Im Literaturverzeichnis fehlen die eingehenden Arbeiten von H. Slapnicka, durch die Oberösterreich gerade auch für die behandelte Epoche eines der historisch am besten aufgearbeiteten Länder darstellt. Die reichlich vorhandene Rudigier-Literatur blieb mit Ausnahme des Werkes von K. Meindl ebenfalls unberücksichtigt. Mit diesen Hinweisen soll jedoch der imponierenden Gesamtleistung Leischings kein Eintrag geschehen. *F. Gottas* verfügt nicht über die gleiche Kraft der Darstellung. Er bietet jedoch einen dankenswerten Überblick über die Entwicklungsstufen zur Gleichberechtigung des Protestantismus und enthält sich erfreulicherweise jeder Polemik. Der Vorname des Medizinstudenten Rakus, der im Rahmen der Los-von-Rom-Bewegung eine Rolle spielte, dürfte übrigens mit „Georg" geklärt sein (S. 588, Anm. 304; wenn Reingrabner abweichend „Theodor" angibt, liegt die Beweislast bei ihm). Etwas fragmentarisch wirkt die Behandlung der altkatholischen Kirche durch *H. Hoyer.* Er verweist zwar auf Quellenarmut, doch fanden auch in der Literatur schon relativ gut aufgearbeitete Gebiete (wie z. B. die Gemeinde Ried i. I. durch die Diplomarbeit von F. Zierler, Linz 1972) zu wenig Berücksichtigung.
Der vorliegende Band behandelt außerdem „Die römisch-katholische Kirche in Ungarn" *(M. Csáky)* und „bei den Kroaten" *(I. Vitezić)*, geht der Geschichte der „Orthodoxen und Unierten" *(E. Turczynski)* nach, bietet kurze Kapitel über die „armenischen Kirchen *(W. Biehl)* und „Die deutschkatholische Bewegung" *(W. Häusler)* und wendet sich schließlich dem österreichischen Judentum *(W. Häusler)* zu. Der glänzend geschriebene Eingangsessay von *A. Wandruszka* steckt den Rahmen ab und ordnet ein. Insgesamt bietet das Buch mit seinen vielen Überblicken und den beigefügten Karten die dzt. umfassendste Behandlung der Konfessionen in der Habsburgermonarchie. Die gute Erschließung durch ein verläßliches Register verdient Erwähnung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LEIDL AUGUST u. a., *Ostbairische Grenzmarken.* (Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde Bd. 27.) (327, 12 Tafeln.) Verein für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1985. Brosch. DM 44,—.

Der 27. Band des bestens bewährten Passauer Jahrbuchs liegt vor. Als willkommene Änderung sei die Anbringung des Inhaltsverzeichnisses am Beginn des Bandes (statt wie bisher vor dem Bildteil) begrüßt. Vielleicht kann man sich auch noch einmal zu der von mir schon öfter monierten Plazierung der Anmerkungen unter dem Strich (statt am Schluß der Artikel) entschließen.
Von den 14 Aufsätzen des Buches seien exemplarisch und unter Berücksichtigung der Zielsetzung der vorliegenden Zeitschrift fünf herausgegriffen. Mustergültig behandelt *P. C. Hartmann* „Die Landstände des Hochstifts Passau im Rahmen der ständischen Bewegung des Spätmittelalters". Er betritt damit praktisch Neuland. Auf schmaler Quellenbasis werden, nicht zuletzt durch den Vergleich mit umliegenden Ländern, grundlegende Erkenntnisse erzielt. Warum die Ortsnamen der Quellen nur zum Teil auf die heutige Namensform gebracht wurden („Serlinsbach" bleibt z. B. statt „Sarleinsbach" stehen, S. 75), ist unerfindlich. Geradezu spannend liest sich die Abhandlung von *R. Weiss* über die Bestellung Wolfgang von Closens zum Bischof von Passau (1555). Auch hier werden viele allgemeine Erkenntnisse vermittelt. Das zähe Ringen Urbans von Trenbach in Rom um die Verringerung der Konfirmationstaxen, das viele Monate dauerte, läßt den Stoßseufzer des Domherrn begreifen: „Hilfft mir gott ainmal von hinen, will mich vor Rom hietten". Compostela wird zweimal irrtümlich „Compostella" geschrieben (S. 87). *W. Hartinger* befaßt sich mit der kirchlichen

Frühaufklärung in Ostbayern, wie sie sich auf dem Sektor des Wallfahrtswesens und des geistlichen Schauspiels abzeichnete. Als Ergebnis darf festgehalten werden: „Es trifft . . . keineswegs zu, daß die staatlichen Verbote gegen Wallfahrten, Passionsspiele und andere Elemente der Volksfrömmigkeit am Ende des 18. Jahrhunderts in Bayern unvorbereitet oder aus angemaßter staatlicher Machtvollkommenheit über das Land hereingebrochen seien. Vielmehr haben kirchliche Behörden schon entscheidende Vorarbeit geleistet." *F. Mußner* stellt die originelle Theologie von M. Schwarz († 1943) vor. Sie gipfelt im Gleichnis von der „heiligen Schaukel". Wie beim Schaukeln auf einer Doppelschaukel setzt die (gnadenhafte) Erhöhung eine persönliche Erniedrigung voraus. Schwarz würde es verdienen, einmal ausführlicher behandelt zu werden. Es ist verdienstvoll, daß *U. Kretzinger* „Geistliche aus der Diözese Passau in Terror und Verfolgung 1933—1945" übersichtlich zusammengestellt hat. Freilich sind bei dieser Arbeit auch Mängel nicht übersehbar. Das Werk von U. v. Hehl, „Priester unter Hitlers Terror", wurde noch nicht benützt. Häufig wird aus zweiter Quelle zitiert. Zu den neuerdings vorgebrachten Einwänden gegen Bischof S. K. Landersdorfer wird nicht Stellung genommen. Beim „Kanzelparagraphen" (S. 198f) wird der Eindruck erweckt, als sei er eine nationalsozialistische Einführung. Rauschning (der Autor schreibt fälschlich „Rauschnig") wird für bare Münze genommen, obwohl inzwischen sein fraglicher Quellenwert erkannt ist. Wie öfter wird übrigens auch dessen Buch aus zweiter Quelle zitiert. Abschließend möchte sich der Rezensent für die positive Besprechung seines Registerbandes zur Passauer Bistumsmatrikel durch *M. Kobler* bedanken.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HUBER KURT A. (Hg.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien Bd. VII:* Festschrift zur 2. Säkularfeier des Bistums Budweis (1785—1985). (334.) Institut für Kirchengeschichte von Böhmen — Mähren — Schlesien, Königstein i. T. 1985. Brosch.

Dort, wo das Budweiser Diözesanjubiläum gefeiert hätte werden müssen, war dies nicht möglich. Stellvertretend geschah es in Passau. Verdienstvollerweise hat außerdem der unermüdliche Historiker *K. A. Huber* eine Festschrift vorgelegt, die zum Großteil von ihm selbst bestritten wurde. Obwohl viele Quellen nicht zugänglich waren, entstand ein wertvolles Kompendium, das auch für die Nachbardiözesen eine Pflichtlektüre darstellt. Die Bezüge zu Oberösterreich sind mannigfaltig, das Kapitel über die Gründung des Bistums Budweis weist z. B. zahlreiche Parallelen zum entsprechenden Vorgang in Linz auf. Hätte ich Hubers Artikel anläßlich meiner Publikationen zum Linzer Bistumsjubiläum schon gekannt, hätte ich manchen Satz anders geschrieben. Umgekehrt vermisse ich bei der vorliegenden Festschrift eine Erörterung des Schicksals der Gründungsdokumente. Für besonders wertvoll halte ich den Beitrag Hubers über die Priesterseminarien von Böhmen — Mähren 1938. Trotz lückenhafter Quellenlage entstand ein überzeugender Situationsbericht, der mir wieder einmal deutlich gemacht hat, wie falsch es ist, „national" und „nationalsozialistisch" gleichzusetzen. Der Rahmenartikel von *R. Paleczek* über die kirchliche Administration des deutschen Anteils der Diözese Budweis 1938—1946 faßt bisherige Einzelstudien zusammen und hebt sie auf ein höheres Niveau. Die vielen Verbindungen des Grenzklosters Schlägl zu Böhmen hat *I. H. Pichler* übersichtlich zusammengestellt und mit Akribie erörtert, auch wenn noch Fragen offenbleiben. Weitere Beiträge runden diese bedeutsame Festschrift ab, der wir vor allem die volle Rezeption durch die Wissenschaft wünschen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PATRISTIK

■ SCHNURR KLAUS BERNHARD, *Hören und handeln.* Lateinische Auslegungen des Vaterunsers in der Alten Kirche bis zum 5. Jahrhundert. (Freiburger Theologische Studien 132. Bd.). (290.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1985. Kart. lam. DM 58,—.

Der Titel spielt auf ein hauptsächliches Ergebnis des Buches an: Die patristische Vaterunser-Auslegung leitet aus der Befassung mit Mt 6,9—13 in der Regel unmittelbar zum Handeln aus Glauben an. — Die Fundorte einschlägiger Texte waren in früheren Arbeiten gesammelt. Vf. geht sie in chronologischer Folge durch, leitet zumeist kurz historisch in Autor, Situation und Text ein, bietet eine „möglichst nahe am Text bleibende Wiedergabe der Auslegung", um jeweils mit einer „Art Kommentar" abzuschließen (das Schema: 19). Er belegt exakt und ist in allen Formalia korrekt. Sein Ergebnis charakterisiert er als „Bestandsaufnahme" sowohl von sich wiederholenden wie individuellen (inhaltlichen) Elementen der altkirchlichen Auslegung des Herrengebetes (277). — Es erheben sich m. E. zwei Einwände. Zunächst: Der Leser ist nicht definiert. Dem Laien wäre mit den Zusammenfassungen gedient, dem Fachmann muß ein Großteil der Informationen nicht gesagt werden. Gravierender aber: Ich habe Bedenken, die Arbeit einen Beitrag zur Auslegungsgeschichte zu nennen, wie sie heute zu betreiben wäre. Darin wäre m. E. von einem methodisch gewonnenen heutigen Verständnis des biblischen Textes als Referenz her die hermeneutische Analyse des exegetischen Verfahrens der damaligen Auslegung zu gewinnen, die sich dann formal wie inhaltlich beschreiben ließe. Tatsächlich aber wird die Fülle theologischer und erbaulicher Belehrungen ausgebreitet, die die Kirchenväter jemals mit dem Vaterunser-Text verbunden haben, eine zweifellos bereichernde Lektüre über patristische Katechese und Spiritualität. Um die Auslegung als vergangene zu analysieren (und nicht nur zu paraphrasieren), wäre aber auch das Genre des jeweiligen auslegenden Textes zu bestimmen, zumal im umfangreichen Material nur drei „exegetisch orientierte Auslegungen" (278; vgl. 79 ff, 143 ff, 200 ff) vorhanden sind. Denn man muß sich vergewissern, ob man überhaupt „Auslegung", Kommentar, also einen exegetischen Text, vor sich hat oder stattdessen einen katechetischen, mystagogischen, apologetischen, in dem der Bibeltext lediglich appliziert wird oder als

Beweisträger fungiert. Das macht Unterschiede im Genus und im Auslegungsprozeß aus. Es werden zu Beginn (17f) und wiederholt (z. B. 20f, 78) zu viele methodische Verzichte ausgesprochen, als daß sich noch ein Beitrag zur „Erforschung der Auslegungsgeschichte" (17) ergeben könnte, in dem nun in der Tat eine „moderne Fragestellung" aufgegriffen würde, auf die ebenfalls verzichtet wird (277). Man stößt wiederholt auf Ansätze, sie sind aber nicht ausgearbeitet. Das Buch müßte m. E. den Titel tragen: „Das Thema christlichen Lebens in lateinischen Vaterunser-Auslegungen", denn so steht sein Akzent.

Regensburg *Norbert Brox*

LITURGIK

■ SAUER RALPH (Hg.), *Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern, Bd. 2.* (388.) Kösel-Verlag, München, und Patmos-Verlag, Düsseldorf 1985. Kart. DM 44,—.

Mit diesem Kommentar zum zweiten Band des Kinderlektionars schließt die Kommission für Fragen der Kinderliturgie vorläufig ihre Tätigkeit ab. Das Handbuch bietet zu den 134 Perikopen des Lektionars jeweils didaktische und methodische Hinweise, eine Predigt(skizze), Medienangaben, Lieder und Gesänge, Gottesdienstvorlagen und Predigtmodelle. Dabei handelt es sich teils um Hinweise auf andere Quellen, teils auch um ausgeführte Texte für Bußakte, Gebete, Fürbitten und Ähnliches. Acht gerahmte Dias für Kinder- und Familiengottesdienste sind beigelegt. Ein Quellen- und Literaturverzeichnis sowie ein Schriftstellen- und Stichwortverzeichnis erleichtern die Arbeit mit dem Handbuch. Es ist besonders für alle, die Kinder- und Familiengottesdienste gestalten, eine Fundgrube.

Linz *Max Mittendorfer*

■ LITURGISCHE INSTITUTE SALZBURG, TRIER, ZÜRICH (Hg.), *Die Eingliederung von Kindern im Schulalter in die Kirche.* Studienausgabe für die katholischen Bistümer des deutschen Sprachgebietes. (Pastoralliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift „Gottesdienst"). (96.) Herder, Freiburg-Basel-Wien, und Benziger, Einsiedeln-Köln 1986. Ppb. DM 11,50.

Die Studienausgabe „Die Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche" von 1975 behandelt nur in einem Kapitel die Eingliederung von Kindern im Schulalter. Da immer mehr Säuglinge nicht mehr zur Taufe gebracht werden, steigt die Zahl der Taufbewerber im Schulalter und damit der Bedarf an entsprechenden pastoralliturgischen Hilfen. Die pastorale Einführung der vorliegenden Studienausgabe betont sehr den *Prozeß* der Eingliederung in Phasen und Stufen: Erstverkündigung, Katechumenat mit entfernterer und näherer Vorbereitung und Vertiefung. Jeweils an den Schnittpunkten dieser Phasen ist eine liturgische Feier vorgesehen. Beschrieben wird, wie dieser Prozeß im Vorschulalter, im Erstkommunionalter oder im Alter von zehn bis vierzehn Jahren zu begleiten und zu feiern ist. Immer wird auf den Zusammenhang aller drei Eingliederungssakramente hingewiesen. Wenn das Alter es erlaubt, sollen auch Taufe, Firmung und Eucharistie in einer Feier gespendet werden.

Seelsorger und Katecheten werden froh sein über diese Studienausgabe, wenn sich Taufbewerber im Schulalter melden.

Linz *Max Mittendorfer*

■ LAARMANN HERIBURG, *Mit Zeichen und Symbolen.* Neue Familiengottesdienste. (150.) Herder, Freiburg i. Br. 1985. Ppb. DM 19,80.

Familiengottesdienste erfreuen sich einer großen Beliebtheit, brauchen aber auch viel Vorbereitung. Diese Erfahrung machte auch Vf., eine Franziskanerin, die seit vielen Jahren „als Gemeindereferentin und Religionslehrerin" tätig ist. Sie hat diese Gottesdienste mit Kindern, Jugendlichen und Erwachsenen erarbeitet (vgl. Buchumschlag). Allein diese Mitteilung ist eine wertvolle Anregung: Familiengottesdienste müssen gemeinsam vorbereitet werden, die Vorbereitung selber gehört schon zum Gottesdienst. Als Symbole werden vorwiegend Dinge aus dem natürlichen Lebensbereich verwendet, also Blütenzweige, Schneckenhäuser, Nüsse, Holzscheiben u. ä., in ihnen wird das alltägliche Leben zur Sprache gebracht. Der Glaube wird dadurch zum Erlebnis und bleibt nicht allein auf der begrifflichen Ebene. Diese theoretische Begründung läßt allerdings auch eine kritische Frage nach den Grundsymbolen jeder Messe — Brot, Wein, Mahl, Darbringung — aufkommen. Sie werden durch die anderen Symbole im Wortgottesdienst fast verdrängt.

Gerade in diesem Zusammenhang ist aber auch anerkennend hervorzuheben, daß nicht nur der Wortgottesdienst ausgeschaltet ist und alles andere nach Schema F abläuft, sondern es werden auch Hinweise auf die Gabenbereitung gegeben, Gabengebete und Schlußgebete formuliert und Vorschläge für Hochgebete gemacht.

Um ein richtiges Bild wiederzugeben, ist zu erwähnen, daß auch Geschichten als Symbole verwendet und Rollenspiele eingesetzt werden, auch Entwürfe für Ansprachen sind zu finden.

Trotz der kritischen Anfrage ist das Buch allen zu empfehlen, die sich die zeitraubende und lohnende Mühe einer Vorbereitung von Familiengottesdiensten machen.

Linz *Hubert Puchberger*

■ RACK RAINER, *Gottes Wort im Kirchenjahr 1986.* Bd. I: Advent bis 5. Sonntag. (224.) Echter, Würzburg 1985. Brosch. DM 18,— / S 140.40.

Rechtzeitig zum Beginn des neuen Kirchenjahres erschien die bewährte Predigthilfe aus dem Echter-Verlag. „Gottes Wort im Kirchenjahr" ist ein Gemeinschaftswerk von ca. 80 Mitarbeitern aus Deutschland, Österreich und der Schweiz. Es bietet für alle Sonn- und Feiertage Anregungen und Texte zur liturgischen Gestaltung und — als Schwerpunkt — Predigtvorlagen zu einer Lesung und zum Evangelium sowie für Kinder. Modelle zu Gottesdiensten für Kinder, Familien und andere Gruppen ergänzen das reichhaltige Angebot, wie auch thematische Reihen zu aktuellen Fragen der Zeit (z. B. Gestalten des Advent; Zeugen des Glaubens), und Einzelvorlagen

zu besonderen Gelegenheiten (z. B. zum Jahresschluß; zur Trauung), wie sie im Leben einer Gemeinde vorkommen. Die „Gefahr" solcher Gebrauchsbücher ist es, daß dem Seelsorger die Auseinandersetzung mit der Hl. Schrift gewissermaßen erspart wird. Es wäre ideal und gewinnbringend für ihn selbst und für die Gemeinde, wenn er zuerst selbst den Schrifttext durcharbeitete und erst dann das Predigtbuch zur Hand nähme. Das könnte dann seine eigenen „Ergebnisse" noch zusätzlich anreichern.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

SPIRITUALITÄT

■ KASPAR PETER PAUL, *Bilder des Glaubens.* Meditationstexte zur Bibelhandschrift von Wilhering. (176, 77 Farbbilder.) Veritas, Linz 1986. Efalin. S 298.— / DM 43,80.

Das schön gestaltete Buch enthält 77 ganzseitige prächtige Farbreproduktionen aus einer um die Mitte des 13. Jh.s in Nordfrankreich entstandenen Vollbibel des Stiftes Wilhering; beigegeben sind ausgewählte Bibelstellen und Texte zum Nachdenken von P. P. Kaspar, die vom Kontrapunktischen über das Erklärende zum Meditativen reichen. Die sachkundige Einleitung besorgte A. M. Sigmund. Sie würdigt vor allem den Bildschmuck. Schrift und Bildinitialen der Wilheringer Handschrift stellen einen Höhepunkt mittelalterlicher Buchkunst dar. Die Abbildungen des vorliegenden Buches geben teils vollständige Textseiten, teils Ausschnitte, teils nur die Initialen selbst wieder. Das Werk regt an zum Lesen und Betrachten der Hl. Schrift. Es ist als Geschenk vorzüglich geeignet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Neuerscheinungen Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet, sofern sie nicht im vorliegenden Heft besprochen sind. 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.

HEILIGE SCHRIFT

BAARLINK HEINRICH, *Die Eschatologie der synoptischen Evangelien.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 120). (200.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 68,—.

ERNST JOSEF/BACKHAUS KNUT, *Studium Neues Testament.* (122.) Bonifatius, Paderborn 1986. Kart. DM 12,80.

HOFRICHTER PETER, *Im Anfang war der „Johannesprolog".* Das urchristliche Logosbekenntnis — die Basis neutestamentlicher und gnostischer Theologie. (Bibl. Untersuchungen, Bd. 17). (IV, 481.) Friedrich Pustet, Regensburg 1986. Kart. DM 48,—.

KREMER JACOB, *Die Bibel — ein Buch für alle.* Berechtigung und Grenzen „einfacher" Schriftlesung. (85.) Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1986. Kart. DM 11,80.

PESCH RUDOLF, *Paulus ringt um die Lebensform der Kirche.* Vier Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus — neu gesehen. (HerBü 1291). (252.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 12,90.

PFISTER HERTA, *Der an uns Gefallen findet.* Frauen im Alten Testament. (96.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 10,80.

SCHWARZ GÜNTHER, *Jesus „der Menschensohn".* Aramaistische Untersuchungen zu den synoptischen Menschensohnworten Jesu. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 119). (364.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 74,—.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

KERN WALTER/POTTMEYER HERMANN J./SECKLER MAX (Hgg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie — Band 3: Traktat Kirche.* (288.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 38,—.

DOGMATIK

ESPOSITO SALVATORE, *La Chiesa sposa del Signore Madre Nostra.* Temi Conciliari. (85.) Napoli 1986.

FISCHER KLAUS P., *Gotteserfahrung.* Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. (144.) Grünewald, Mainz 1986. Kst. DM 19,80.

GRILLMEIER ALOIS, *Jesus, der Christus im Glauben der Kirche. Band 2/1: Das Konzil von Chalcedon.* Rezeption und Widerspruch (451—518). (408.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 66,— (Subskr. DM 58,—).

NEUFELD KARL HEINZ (Hg.), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie.* Bearbeiter und Herausgeber der deutschen Ausgabe Lothar Ullrich. (557.) St. Benno, Leipzig 1986. Geb.

PRODI PAOLO/SARTORI LUIGI (Hgg.), *Christianesimo e potere.* Atti del seminario tenuto a Trento il 21—22 giugno 1985. (Istituto Trentino di Cultura Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento — 10). (191.) Centro Editoriale Dehoniano, Bologna 1986. Kart. L. 20.000.

SCHWAGER RAYMUND, *Der wunderbare Tausch.* Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. (327.) Kösel, München 1986. Kart. DM 34,—.

MORALTHEOLOGIE

HUNOLD GERFRIED W./KORFF WILHELM (Hgg.) *Die Welt für morgen.* Ethische Herausforderungen im Anspruch der Zukunft. (440.) Kösel, München 1986. Pappb. DM 39,80.

RAUCHFLEISCH UDO, *Psychoanalyse und theologische Ethik.* Neue Impulse zum Dialog. (Studien zur theol. Ethik 18). (152.) Universitätsverlag, Freiburg i. Ue. und Herder, Freiburg i. Br. 1986. Ppb. DM 29,80/sfr 24,80.

SILL BERNHARD, *Androgynie und Geschlechtsdifferenz nach Franz von Baader.* Eine anthropologisch-ethische Studie. (Studien zur Geschichte der kath. Moraltheologie, Bd. 28). (XIV, 498.) Friedrich Pustet, Regensburg 1986. Kart. DM 66,—.

WOLKINGER ALOIS, *Moraltheologie und Josephinische Aufklärung.* Anton Luby (1749—1802) und ein Verhältnis zum Naturrecht, zur mathematischen Methode und zum ethischen Rigorismus (Jansenismus). (Diss. der Karl-Franzens-Universität Graz, Bd. 68). (LX/626.) dbv-Verlag, Graz 1985. Ppb. S 247.50/DM 36,—.

KIRCHENGESCHICHTE

BERNHARD von CLAIRVAUX, *Was ein Papst erwägen muß.* De consideratione. Übertragen und eingeleitet von Hans Urs von Balthasar. (Reihe: Christliche Meister 26). (162.) Johannes-Verlag, Einsiedeln 1985. Brosch. DM 28,—/sfr 25,—.

GIRARD ALAIN/LE BLÉVEC DANIEL, *Chartreuses Du Pays D'Avignon Valbonne, Bonpas, Villeneuve-Lés-Avignon.* (Analecta Cartusiana 122). (113, 60 Abb.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1986. Kart.

GRANE LEIF, *Die Confessio Augustana.* Einführung in die Hauptgedanken der lutherischen Reformation. (UTB, Bd. 1400). (196.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986 (3. Aufl.). Kart. DM 19,80.

HOGG JAMES (Hg.), *The Scottish Border Abbeys I* and other studies. (Analecta Cartusiana 35, Spiritualität heute und gestern, Bd. 5). (160, 142 Abb.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1986. Kart.

HOGG JAMES (Hg.), *MS. Grande Chartreuse 1. Cart. 15 Cartae Capituli Generalis 1411—1436.* Volume 2: 1420, 1422—1427. (137.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1986. Kart.

SCHOLDER KLAUS, *Die Kirchen und das Dritte Reich.* Band 2: Das Jahr der Ernüchterung 1934. Barmen und Rom. (480. u. Abb.) Siedler-Verlag, Berlin 1985. Ln. DM 58,—.

VOLLRATH HANNA, *Die Synoden Englands bis 1066.* (Konziliengeschichte: Reihe A, Darstellungen). (XLII, 484.) Schöningh, Paderborn 1985. Geb. DM 128,—

LITURGIK

DACH SIMON (Hg.), *Gemeindegottesdienst ohne Priester.* Gottesdienstbuch und Werkmappe I und II (mit Fortsetzungslieferungen „Im Kirchenjahr"). Ringbücher. Bonifatius, Paderborn 1986. Zusammen DM 68,—.

RICHTER KLEMENS (Hg.), *Liturgie — ein vergessenes Thema der Theologie?* (Quaestiones disputatae 107). (192.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 39,—.

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

BREZINKA WOLFGANG, *Erziehung in einer wertunsicheren Gesellschaft.* Beiträge zur praktischen Pädagogik. (248.) Ernst Reinhardt, München 1986. Kart. DM 28,—.

EMEIS DIETER/SCHMITT KARL HEINZ, *Handbuch der Gemeindekatechese.* (240.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 29,80.

HEMEL ULRICH, *Religionspädagogik im Kontext von Theologie und Kirche.* (196.) Patmos, Düsseldorf 1986. Kart. DM 26,—.

GESELLSCHAFT

NELL-BREUNING OSWALD VON, *Kapitalismus — kritisch betrachtet.* Zur Auseinandersetzung um das bessere „System". (206.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 19,80.

BARTNIK CZESLAW STANISLAW, *Formen der politischen Theologie in Polen.* (Eichstätter Materialien: Philosophie und Theologie — Bd. 8). (159.) Friedrich Pustet, Regensburg 1986. Kart. DM 39,—.

SPIRITUALITÄT

BACH ULRICH, *Hosianna bei Gegenwind.* Versuche zu beten. (HerBü 1292). (128.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 7,90.

BUOB HANS, *Wachstum im Gebet.* (96.) Veritas, Linz 1986. Brosch. S 87,—/DM 12,80.

DURRWELL F. X., *Der Geist des Herrn.* Tiefe Gottes — Schöpferische Weite. Aus dem Französischen übersetzt von Augustin Schmied und Alois Schmid. (240.) Otto Müller, Salzburg 1986. Kart. lam. S 188,—.

ELISABETH VON DIJON, *Licht, das mich führt.* Geistliche Botschaft. (144.) Herder, Freiburg u. a. 1986. Ppb. DM 16,80.

FRANZ VON SALES, *Feuer und Tau.* Führung der Seele. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Ingeborg Klimmer. (HerBü 1294, Texte zum Nachdenken). (128.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 7,90.

GUTIÉRREZ GUSTAVO, *Aus der eigenen Quelle trinken.* Spiritualität der Befreiung. Aus dem Spanischen von H. Goldstein. (Fundamentaltheol. Studien, Bd. 12). (152.) Grünewald, Mainz und Kaiser, München 1986. Kst. DM 25,80.

KASPAR PETER PAUL, *Freund des Lebens.* Über den anderen Gott der Bibel. (104.) Veritas, Linz 1986. Brosch. S 128.—/DM 18,80.

LEONARD FRÈRE, *Wohin die Hoffnung führt.* Neue Wege in eine neue Welt. (HerBü 1261). (158.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 8,90.

LOEW JACQUES, *Er gab mir ein Zeichen.* Meine Glaubensgeschichte. (240.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 28,50.

OBEREDER INGEBORG, *Vorbild erneuerten Glaubens.* Therese von Lisieux. (120.) Veritas, Linz 1986. Brosch. S 98.—/DM 14,80.

PLÖGER JOSEF G., *In der Nähe des Herrn.* Biblische Besinnungen. (96.) Herder, Freiburg 1986. Ppb. DM 10,80.

SCHUTZ ROGER, *Tagebuch.* Alles vom andern verstehen. (HerBü 1317). (128.) Herder, Freiburg 1986. Kart. DM 7,90.

WESSLING HANS, *Leben entzündet sich am Leben.* (208.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1986. Brosch. DM 8,—.

FESTSCHRIFTEN

Ecclesia peregrinans. Josef Lenzenweger zum 70. Geburtstag. Hg. v. K. Amon, B. Primetshofer, K. Rehberger, G. Winkler, R. Zinnhobler. (XI, 424.) Verband der Wissenschaftlichen Gesellschaften Österreichs, Wien 1986. Kart. S 441.—/DM 63,—.

Ministerium Iustitiae. FS für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres. Hg. von Andrè Gabriels, Heinrich J. F. Reinhardt. (428.) Ludgerus Verlag, Essen 1985. Ln. DM 68,—.

VERSCHIEDENES

KÖNIG KARD. FRANZ (Hg.), *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils.* Mit Beiträgen von H. Fries, J. Gründel, W. Kasper, Kard. König, H.-R. Laurien, D. Seeber, P. Stockmeier. (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 123). (144). Patmos, Düsseldorf 1986. Ppb. DM 22.—.

KÖSTER FRITZ/ZULEHNER PAUL MICHAEL (Hgg.), *Macht und Ohnmacht auf den Philippinen.* Kirche der Befreiung als einende Kraft. (180.) Walter-Verlag, Olten 1986. Brosch. DM 22,80/sfr 21,—.

LOHSE EDUARD/KOPPE ROLF, *Offene Türen.* Begegnungen mit Christen in China. (96. mit 17 s/w-Fotos und einer Karte) (GTB Siebenstern 1090). Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh 1986. Kart. DM 9,80.



Tyrolia-Neuerscheinungen

Maria Riebl — Josef Salem

Sakrament — Fest des Lebens

100 Seiten, Snolin, S 98.—, DM 14,80

Angesprochen sind alle, die ihre Erfahrung mit dem Leben neu bedenken wollen, besonders Menschen, die sich um ein tieferes Verständnis der kirchlichen Sakramente mühen und dieses auch anderen vermitteln möchten.

Klemens Stock

Jesus — Künder der Seligkeit

Betrachtungen zu Matthäus.
160 Seiten, Snolin, S 168.—, DM 24,—

Nach den Betrachtungen zu Markus (Jesus — die Frohe Botschaft), Lukas (Jesus — die Güte Gottes) und Johannes (Das letzte Wort hat Gott — Apokalypse als Frohbotschaft) will der Autor in den Meditationen zu Matthäus Gott in seiner heilenden und vergebenden Zuwendung zu uns Menschen zeigen.

Raymund Schwager

Für Gerechtigkeit und Frieden

Der Glaube als Antwort auf die Anliegen der Gegenwart
96 Seiten, Milskin, S 140.—, DM 19,80

„Der einzige Weg zum Frieden führt über die im Glauben vollzogene Bekehrung. So wie die alttestamentlichen Prophetien bleibt auch Jesu Wirken unverständlich, wenn nicht die öffentliche Dimension dieses Heilshandelns in den Blick kommt." (Entschluß, Wien)

Karl Golser (Hgb.)

Christlicher Glaube und Moral

Mit Beiträgen von Josef Fuchs, Lothar Roos, Hans Rotter
140 Seiten, Snolin, S 168.—, DM 24,—

Eine aktuelle Schrift mit praktischen Bezügen für ethisch richtiges Verhalten in den Bereichen „Verfügung über menschliches Leben", „Gestaltung der Arbeitswelt" sowie „Geschlechtlichkeit".

Julius Morel

Ordnung und Freiheit

Die soziologische Perspektive
176 Seiten, kart. lam., S 178.—, DM 26,—

Es geht um die vielfältigen Beziehungen zwischen Ordnung und Freiheit im Zusammenleben der Menschen, in der soziologischen Perspektive, und zwar mit wissenschaftlichem Anspruch, aber zugänglich auch für interessierte Leser.

In allen guten Buchhandlungen

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 134. Jahr — 1.—4. Heft 1986

Redaktion

Josef Lenzenweger zur Vollendung seines 70. Lebensjahres ..... 3— 4
Lesermeinung ..... 317—318

Schwerpunktthemen

Papsttum

Kirchenfürst oder Seelsorger? — Vom Wandel des päpstlichen Selbstverständnisses (Gerhard B. Winkler) ..... 5— 12
Petrusamt und Ökumene (Rudolf Zinnhobler) ..... 13— 21
Die Friedensbemühungen der Päpste im 20. Jahrhundert (Josef Gelmi) ..... 22— 27

Ewiges Leben

Jenseitsvorstellungen in außerchristlichen Religionen (Günter Lanczkowski) ..... 107—116
Der Himmel ist das Ende aller Theologie (Wolfgang Beinert) ..... 117—127
Ersehntes und erschlossenes Leben — Skizze zum bibl. Thema „Ewiges Leben" (Karl M. Woschitz) ..... 128—138
Philosophische Argumente für Hoffnung auf Unsterblichkeit (Georg Scherer) ..... 139—148

Religionsunterricht

Schwierigkeiten und Chancen des Religionsunterrichts heute (Karl Mühlek) ..... 219—226
Religionsunterricht an Gymnasien (Franz Ecker) ..... 227—236
Zum Verhältnis von Katechese, Evangelisation und schulischem Religionsunterricht (Ulrich Hemel) ..... 237—243
Zur Schülerausgangslage im Religionsunterricht der Grundschule (Helga Hellerbrand) ..... 244—248
Zur Friedenserziehung im Religionsunterricht (Axel H. Stark) ..... 249—253

Das Zweite Vatikanum

Theologie auf dem Zweiten Vatikanum (Karl Heinz Neufeld) ..... 319—329
Bibelwissenschaft und Verkündigung (Alois Stöger) ..... 330—337
Atheismus in der Sicht des Zweiten Vatikanischen Konzils (Siegfried Hübner) ..... 338—341
Ja zum Konzil — Zur außerordentlichen Bischofssynode 1985 (Rudolf Zinnhobler) ..... 342—346

Abhandlungen

Aspekte für die christliche Erziehung nach den lukanischen Kindheitserzählungen (Georg Baudler) ..... 28— 38
Die Vorabendmesse als Sonntagsgottesdienst (Hubert Dobiosch) ..... 39— 50
Henri de Lubac S. J. als Konzilstheologe — Zur Vollendung seines 90. Lebensjahres (Karl H. Neufeld) ..... 149—159
Der Fundamentalismus — Eine Illusion? (Walter Raberger) ..... 160—169
Was Pfarrer von psychisch Kranken halten — Eine soziologisch-psychiatrische Untersuchung (Klaus Zapotoczky u. a.) ..... 170—178
Der Glaube als Grundvollzug menschlichen Daseins (Günther Pöltner) ..... 254—264
Sterbebegleitung (Franz Schmatz) ..... 265—272
Der andere Klostermann (Rudolf Zinnhobler) ..... 273—279
Die römischen Intruktionen zur Theologie der Befreiung (Jakob Mitterhöfer) ..... 347—357
Der Gott der Philosophen und der Gott der Bibel — Eine mata-thomistische Überlegung (Piet Schoonenberg) ..... 358—365
Das Kardinalskollegium — Überlegungen zur Geschichte des päpstlichen „Senates" (Erwin Gatz) ..... 366—374
Neuer Mensch — Alte Werte (Josef Janda) ..... 375—386

Spirituelle Beiträge (Wilhelm Zauner)

Lob der Neugierde — Eine Bußpredigt zu Joh 1,19—42 ..... 51— 52
Versuch, in der Wahrheit zu leben — Eine Bußpredigt zu Gen 3,8—13 ..... 179—181
Buße als Fest — Eine Bußpredigt zu Lk 15,11—32 ..... 280—282
Heilende Nähe — Eine Bußpredigt zu Mt 18,15—20 ..... 387—389

Mitteilungen

Das Bild des Glaubens (Egon Kapellari) ..... 53— 58
Das Amt in der Kirche — Stellungnahme zur Konvergenzerklärung (Eduard Röthlin) ..... 59— 62
Kirche in der Jahrtausendwende — Eine Literaturauslese zur Kirchenzukunft (Johannes Haas) . 182—189
Hinführung zu Romano Guardini (Johannes Singer) ..... 283—288

Berichte

Römische Erlässe und Entscheidungen (Peter Gradauer) ..... 63— 68, 289
Kirchliches Zeitgeschehen (Josef Gelmi) ..... 190—194, 390—396

Buchbesprechungen

Albus Michael/Zulehner Paul M. (Hgg.), Nur der Geist macht lebendig (M. Lehner) 400
Aristi Vasilios u. a., Das Papstamt (R. Zinnhobler) 13
Auer Alfons (Hg.), Die Autorität der Kirche in Fragen der Moral (A. Riedl) 207
Auer Johann, Kleine Kath. Dogmatik — Jesus Christus (S. Birngruber) 403

Bachl Gottfried, Die Zukunft nach dem Tod (W. Beinert) 204
Baier Walter, Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi (R. Schulte) 85
Baum Wilhelm, Nikolaus Cusanus in Tirol (R. Zinnhobler) 209
Beduelle Guy, Dominikus (F. Schragl) 91
Beer Rainer u. a., Diener in Eurer Mitte (R. Zinnhobler) 312
Beinert Wolfgang/Petri Heinrich (Hgg.), Handbuch der Marienkunde (W. Gruber) 197
Berning Vincent, Systematisches Philosophieren zwischen Idealismus und Neuscholastik um die Jahrhundertwende (R. Beer) 72
Biemer Günter, Der Dienst der Kirche an der Jugend (F. Huemer) 88
Biser Eugen, Mensch-sein und Sprache (K. M. Woschitz) 72
Biser Eugen, Jesus für Christen (K. M. Woschitz) 100
Blattmann Ekkehard (Hg.), Trauer und Widerspruch — Über Reinhold Schneider (H. Schink) 103
Bogensberger Hugo/Kögeler Reinhard (Hgg.), Grammatik des Glaubens (J. Janda) 406
Bosshard Stefan N., Erschafft die Welt sich selbst? (U. Leinsle) 298
Braun Bernhard, Schellings zwiespältige Wirklichkeit (R. Beer) 73
Breuning Wilhelm (Hg.), Trinität (W. Gruber) 404
Broer Ingo, Die Seligpreisungen der Bergpredigt (A. Stöger) 402
Brunner-Traut Emma, Lebensweisheit der alten Ägypter (J. Janda) 304
Bühlmann Walbert, Leben — Sterben — Leben (W. Beinert) 204
Bühlmann Walter, Schlüssel zu „Gesetz und Propheten" (R. Unfried) 76
Buisman Hanns, Spanien — Walter-Reiseführer (R. Zinnhobler) 104
Bujo Bénézet, Die Begründung des Sittlichen (S. Birngruber) 206

Daum Werner, Ursemitische Religion (Cl. Schedl) 304
Dautzenberg G./Merklein H./Müller K. (Hg.), Die Frau im Urchristentum (H. Pissarek-Hudelist) 87
Dietenberger Johannes, Phimostomus scripturariorum — Köln 1532 (R. Bäumer) 209
Dürckheim Karlfried Graf, Mein Weg zur Mitte (H. Jobst) 311
Drewermann Eugen, Tiefenpsychologie und Esegese I (J. Goldbrunner) 201
Drewermann Eugen/Neuhaus Ingritt, Voller Erbarmen rettet er uns (F. Hubmann) 300

Eccles John C., Die Psyche des Menschen (K. Rohregger) 214
Eugippius, Vita Sancti Severini (Hg. v. Th. Nüßlein) (R. Zinnhobler) 209

Festing Heinrich, Was Adolph Kolping für uns bedeutet (J. Hörmandinger) 101
Figl Johann, Dialektik der Gewalt (G. Rombold) 73
Flusser David/Perlikan Jaroslav/Lang Justin, Maria (P. Gradauer) 308
Frank Werner/Heine Susanne (Hg.), Lehren — Planen — Lehrplan (J. Janda) 99
Fries Heinrich, Fundamentaltheologie (P. Neuner) 69
Fries Heinrich/Rahner Karl, Einigung der Kirchen — reale Möglichkeit (R. Zinnhobler) 86
Für Kirche und Heimat — FS Franz Loidl (R. Zinnhobler) 96
Fuller Reginald C., Alexander Geddes (1737—1802) (F. Hubmann) 76
Furger Franz/Strobel-Nepple Cornelia, Menschenrechte und katholische Soziallehre (F. Reisinger) 211

Gagg Robert P., Hugenotten (R. Zinnhobler) 412
Gaspari Christof, Eins plus eins ist eins (B. Liss) 88
Gelmi Josef, Die Brixner Bischöfe in der Geschichte Tirols (R. Zinnhobler) 95
Gerhard Heinz, Divinam christianae religionis originem probare (H. Döring) 81

Gerl Hanna Barbara, Romano Guardini 1885—1968 (J. Singer) 283
Gnilka Christian, Chresis (J. Speigl) 91
Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon — Bd. I (R. Zinnhobler) 307
Gots Anton, Zusammen mit Maria, der Mutter Jesu (S. Birngruber) 308
Gottes Freunde — Unsere Freunde (Hg. v. HerBü) (R. Zinnhobler) 312
Gordan Paulus (Hg.), Gott (W. Beinert) 404
Greschat Martin (Hg.), Das Papsttum — 2 Bde. (R. Zinnhobler) 290
Greschat Martin (Hg.), Gestalten der Kirchengeschichte — Alte Kirche I und II, Mittelalter I und II (R. Zinnhobler) 89
Greshake Gisbert/Weismayer Josef (Hg.), Quellen geistlichen Lebens — Bd. 2: Das Mittelalter (U. Leinsle) 309
Guardini Romano, Der Gegensatz (J. Singer) 286

Halbfas Hubert, Der Sprung in den Brunnen (O. Stütz) 311
Heinrich Rolf, Verheißung des Kreuzes (H. Nausner) 410
Hermanutz Leo/Karg Anton (Hgg.), Sünde, Schuld und Versöhnung (J. Janda) 99
Hertlein Siegfried/Rudmann Remigius (Hgg.), Zukunft aus empfangenem Erbe (F. Schragl) 94
Hofer Peter (Hg.), Österreichischer Journalistenindex (Redaktion) 314
Hogg James (Hg.), Kartäuserregel und Kartäuserleben (R. Zinnhobler) 211
Huber Kurt (Hg.), Archiv für Kirchengeschichte v. Böhmen — Mähren — Schlesien VII (R. Zinnhobler) 414

Institut für Theologie und Frieden (Hg.), Bibliographie, Theologie und Frieden (G. Wildmann) 212
Iriarte Lázaro, Der Franziskanerorden (R. Zinnhobler) 412
Irsigler Hubert, Psalm 73 — Monolog eines Weisen (J. Marböck) 299

Jaspert Bernd (Hg.), Rudolf Bultmanns Werk und Wirkung (A. Fuchs) 76
Jedin Hubert (Hg.), Handbuch der Kirchengeschichte — 10 Bde. (R. Zinnhobler) 209
Johann-Adam-Möhler-Institut (Hg.), Die Sakramentalität der Kirche in der ökumenischen Diskussion (H. Nausner) 408

Kaspar Peter Paul (Hg.), Wie wir heute beten (H. Schink) 311
Kaspar Peter Paul, Bilder des Glaubens (R. Zinnhobler) 416
Kaspar Walter, Zukunft aus der Kraft des Konzils (R. Zinnhobler) 344
Katholischer Erwachsenenkatechismus (Hg. v. d. Deutschen Bischofskonferenz) (J. Janda) 295
Katholisches Bibel e. V. (Hg.), Dynamik im Wort (F. Hubmann) 80
Keil Günther, Philosophiegeschichte I (U. Leinsle) 297
Keller Albert, Zeit — Tod — Ewigkeit (W. Beinert) 406
Khoury Adel Th./Hünermann Peter (Hg.), Weiterleben — nach dem Tode? (F. Reisinger) 195
Khoury Adel Th./Hünermann Peter (Hg.), Friede — was ist das? (G. Wildmann) 213
Khoury Adel Th./Girschek Georg, So machte Gott die Welt (J. Janda) 304
Kirchschläger Walter, Gedeutetes Wort (H. Puchberger) 100
Kleber Karl-Heinz, Einführung in die Geschichte der Moraltheologie (A. Riedl) 207
Klimmer Ingeborg, Angefochtene Zuversicht (J. Singer) 283
König Kard. Franz (Hg.), Der Glaube der Menschen (J. Janda) 303
Kolb Anton (Hg.), Theologie im Dialog — FS Universität Graz (S. Birngruber) 214
Koller-Andorf Ida (Hg.), Hebbel — Mensch und Dichter im Werk (H. Schink) 312
Kümmel Werner Georg, Dreißig Jahre Jesusforschung 1950—1980 (G. Schneider) 301

Laarmann Heriburg, Mit Zeichen und Symbolen (H. Puchberger) 415
Lang Walter, Begleitlektüre für den Religionsunterricht in der Oberstufe — Teil 3: Mensch und Gesellschaft (F. Reisinger) 99
Laudage Johannes, Priesterbild und Reformpapsttum im 11. Jh. (R. Zinnhobler) 91
Lehmann Karl/Schlink Edmund (Hg.), Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche (J. B. Bauer) 404
Lehmann Karl/Schlink Edmund, Evangelium — Sakramente — Amt und Einheit der Kirche (J. B. Bauer) 407
Leidl August u. a., Ostbairische Grenzmarken (1983) (J. Ebner) 95
Leidl August u. a., Ostbairische Grenzmarken (1984) (R. Zinnhobler) 96
Leidl August u. a., Ostbairische Grenzmarken (1985) (R. Zinnhobler) 413
Leidl August (Hg.), Bistumspatrone in Deutschland (R. Zinnhobler) 95
Le Joey Edward, Wir lieben Gott in dieser Welt (J. Hörmandinger) 102
Liturgische Institute Salzburg, Trier, Zürich (Hg.), Die Eingliederung v. Kindern im Schulalter (M. Mittendorfer) 415
Lohfink Norbert (Hg.), Gewalt und Gewaltlosigkeit im AT (J. M. Oesch) 400
Lorenz Erika, Der nahe Gott (R. Reischl) 309

Lott Jürgen (Hg.), Sachkunde Religion II (J. Janda) 306
Lutz-Bachmann Matthias (Hg.), Über Friedrich Nietzsche — Eine Einführung in seine Philosophie (H. Schink) 74

Mader Hubert (Hg.), Quellen zum Friedensverhältnis der kath. Kirche seit Pius IX. (J. Gelmi) 94
Maly Karl, Handeln als Christ (F. Zeilinger) 403
Martini Carlo M., Ich bin bei euch — Leben im Glauben nach dem MtEv (J. Hörmandinger) 307
Martini Carlo M., Mein Herz vertraut ihm (J. Marböck) 307
Meier Johannes (Hg.), Clarholtensis Ecclesia (J. H. Pichler) 92
Meurer Siegfried (Hg.), Die neue Lutherbibel (J. Marböck) 79
Minz Karl-Heinz, Pleroma Trinitatis (R. Schulte) 85
Möller Joseph (Hg.), Der Streit um den Gott der Philosophen (U. Leinsle) 298

Naegeli Sabine, Du hast mein Dunkel geteilt (W. Wimmer) 102
Neue Jerusalemerbibel — Einheitsübersetzung (A. Fuchs) 299
Niemann Franz-Josef, Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit (P. Neuner) 81
Nouwen Henri J. M., Gottes Clown sein (H. Puchberger) 310

Oser Fritz/Gmünder Paul, Der Mensch — Stufen seiner religiösen Entwicklung (J. Janda) 97

Panikkar Raimondo/Strolz Walter (Hg.), Die Verantwortung des Menschen für eine bewohnbare Welt im Christentum, Hinduismus und Buddhismus (J. Janda) 305
Pauluskalender 1986 (R. Zinnhobler) 104
Pesch Otto Hermann, Frei sein aus Gnade (R. Schulte) 84
Pierson Peter, Philipp II. (R. Zinnhobler) 411
Piffl-Perčević Theodor/Stirnemann Alfred (Hgg.), Ökumenische Hoffnungen (L. Temmel) 411
Pöltner Günther/Vetter Helmut (Hgg.), Naturwissenschaft und Glaube (N. Pucker) 83
Pöltner Günther/Vetter Helmut (Hgg.), Theologie und Ästhetik (M. Leisch-Kiesl) 205
Putz Erna, Franz Jägerstätter (R. Zinnhobler) 211

Quadflieg Josef, Das Buch von den heiligen Engeln (A. M. Eckart) 303

Rack Rainer, Gottes Wort im Kirchenjahr 1986 — Bd. I (R. Zinnhobler) 415
Rath Christine/Reimann Renate/Egensberger Rudolf, Jesus, ich bete mit dir (O. Stütz) 303
Reissner Hans Werner, Von der Gerechtigkeit zur Liebe (J. Hörmandinger) 309
Riedel Ingrid, Tabu im Märchen (J. Janda) 302
Ringel Erwin/Kirchmayr Alfred, Religionsverlust durch religiöse Erziehung (J. Janda) 301
Rodríguez Pedro/Lanzetti Raúl, El manuscrito original del catecismo Romano (R. Zinnhobler) 83
Röhrig Floridus, Leopold III. der Heilige (R. Zinnhobler) 412
Rosenthal Jos, Das „Etwas-wider-das-Nichts" (J. Hörmandinger) 103
Rücker Heribert, Afrikanische Theologie (K. Piskaty) 205
Rüterswörden Udo, Die Beamten der israelitischen Königszeit (J. Scharbert) 299

Sanders E. P., Paulus und das palästinische Judentum (A. Fuchs) 78
Sartori Luigi (Hg.), Papato e istanze ecumeniche (J. Gelmi) 94
Sauer Ralph (Hg.), Handbuch zum Lektionar für Gottesdienste mit Kindern (M. Mittendorfer) 415
Schenk Wolfgang, Die Philipperbriefe des Paulus (O. B. Knoch) 79
Schiefer Elisabeth, Von Schauenburg nach Leuenberg (H. Nausner) 410
Schirmer Dietrich (Hg.), Die Bibel als politisches Buch (K. Blumauer) 80
Schmidt Heinz, Religionsdidaktik — Bd. 2 (J. Janda) 97
Schmucker von Koch Joseph, Autonomie und Transzendenz (J. Singer) 287
Schnackenburg Rudolf, Das Johannesevangelium (HThK IV/4) (A. Fuchs) 77
Schneider Michael, „Unterscheidung der Geister" (M. Mittendorfer) 101
Schnurr Klaus Bernhard, Hören und handeln (N. Brox) 414
Scholl Norbert, Gott ist immer größer (J. Hörmandinger) 103
Schrage Wolfgang, Ethik des NT (A. Stöger) 402
Schragl Friedrich, Geschichte der Diözese St. Pölten (R. Zinnhobler) 412
Schürmann Heinz, Gottesreich — Jesu Geschick (J. Kremer) 401
Schürmann Heinz, Im Knechtsdienst Christi (F. Reisinger) 100
Schütte Heinz, Ziel: Kirchengemeinschaft (R. Zinnhobler) 13
Schutz Roger, Vertrauen wie Feuer (F. Reisinger) 310
Schwarz Günther, „Und Jesus sprach" (A. Fuchs) 77
Segl Peter, Ketzer in Österreich (R. Zinnhobler) 92
Seybold Michael/Glässer Alfred, Das „Lima-Papier" (E. Röthlin) 409
Seybold Michael (Hg.), Maria im Glauben der Kirche (W. Beinert) 406

Smolinsky Heribert, Augustin von Alveldt und Hieronymus Emser (G. B. Winkler) 93
Soares-Prabhu G. M. (Hg.), Wir werden bei ihm wohnen (A. Gracias) 78
Sonntag Franz Peter, Ruhelose Zeit (R. Zinnhobler) 93
Sorge Elga, Religion und Frau (R. Unfried) 87
Spaemann Heinrich, Drei Marien — Die Gestalt des Glaubens (J. Hörmandinger) 308
Spee Friedrich, Mein Herz will ich dir schenken (R. Zinnhobler) 101
Spescha Plasch, Energie, Umwelt und Gesellschaft (G. Wildmann) 212
Spieker Manfred/Fischer Friedrich (Hgg.), Glauben — Bezeugen — Handeln in Kirche, Gesellschaft und Schule (F. Huemer) 98
Splett Jörg, Liebe zum Wort (J. Janda) 397
Spink Kathryn (Hg.), Aus der Stille des Herzens (W. Wimmer) 102
Stalder Kurt, Die Wirklichkeit Christi erfahren (R. Schulte) 86
Stanke Gerhard, Die Lehre von den Quellen der Moralität (R. Bruch) 207
Steingrimsson Sigurdur Örn, Tor der Gerechtigkeit (H. Irsigler) 75
Strauß Hans, Messianisch ohne Messias (F. Hubmann) 74
Strobl Karl, Erfahrungen und Versuche (R. Zinnhobler) 211
Stupperich Robert, Reformatorenlexikon (R. Zinnhobler) 411

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Bde. XII und XIII (G. Bachl) 204
Thomas v. Aquin, Summa Theologica Suppl. q 17—40 (G. Bachl) 405
Thudichum Marina, Bitten und danken (O. Stütz) 103
Thudichum Marina, Maria, liebe Mutter (O. Stütz) 103
Thurian Max (Hg.), Ökumenische Perspektiven von Taufe, Eucharistie und Amt (H. Nausner) 409
Torsy Jakob, Der große Namenstagskalender (P. Gradauer) 313
Tossou Kossi K. J., Streben nach Vollendung (W. Gruber) 406

Vanier Jean, Gemeinschaft (Ed. J. Thouet) 89
Vanier Jean, Heilende Gemeinschaft (Ed. J. Thouer) 89

Walter Rudolf/Raffelt Albert (Hgg.), Auf der Suche nach dem unfaßbaren Gott (J. Janda) 83
Walter Rudolf (Hg.), Die hundert Namen Gottes (S. Birngruber) 310
Wandruska Adam/Urbanitsch Paul (Hgg.), Die Habsburgermonarchie 1848—1918 (R. Zinnhobler) 413
Watt Montgomery/Marmura Michael, Der Islam II (K. Prenner) 305
Weber Helmut (Hg.), Der ethische Kompromiß (A. Riedl) 208
Weinzierl Erika, Zu wenig Gerechte (J. Lettl) 210
Weis Christian, Zeugen Jehovas — Zeugen Gottes? (H. Anzengruber) 313
Werbick Jürgen, Schulderfahrung und Bußsakrament (J. Janda) 302

Zirker Leo, Die Bergpredigt (A. Stöger) 402
Zweites Vatikanisches Konzil, Über die göttliche Offenbarung — mit Kommentar v. W. Kirchschläger (J. Marböck) 400

Eingesandte Schriften ..... 104—106, 215—218, 314—316, 416—418

Wichtige Mitteilung für unsere Leser: Dieser Ausgabe liegt ein interessanter Prospekt des Bonifatius-Verlages Paderborn bei. Bitte beachten Sie ihn!

Ein Lese- und Begleitbuch für die vielen Menschen, die nach meditativer Vertiefung suchen

Es wurden Texte folgender Autoren aufgenommen:

Paulus
Johannes
Irenäus
Clemens von Alexandrien
Isaak von Ninive
Johannes Climacus
Makarius
Gregor von Nyssa
Dionysius vom Areopag
Augustinus
Gregor der Große
Anselm von Canterbury
Bernhard von Clairvaux
Hugo von St. Victor
Bonaventura
Franz von Assisi
Angela von Foligno
Katharina von Siena
Hildegard von Bingen
Mechthild von Magdeburg
Mechthild von Hackeborn
Gertrud von Helfta
Meister Eckart
Heinrich Seuse
Johannes Tauler
Johann van Ruysbroek
Walter Hilton
Juliana von Norwich
Ignatius von Loyola
Petrus von Alcantara
Theresia von Avila
Johannes vom Kreuz
Franz von Sales
Pierre de Bérulle
Blaise Pascal



Der mystische Strom

Von Paulus bis Pascal

Eine Textauswahl von Otto Karrer

Bearbeitet von Klaus Dahme

Ca. 350 Seiten, Leinen, ca. öS 280,—, DM/sfr. 39.80

Otto Karrer, ein Kämpfer für eine offene Kirche, lebenslang um die Ökumene der Christen bemüht, war auch ein gründlicher Kenner der Mystik. Der vielseitige Schriftsteller, erfahrene Übersetzer und aktive Herausgeber, ist bekannt vor allem durch seine Übersetzung des Neuen Testaments.
Nach 60 Jahren wird seine schon klassische Anthologie zur Mystik in neuer Bearbeitung wieder vorgelegt. Insgesamt werden nahezu 40 Mystiker vorgestellt, darunter viele Frauen. Nach den Anfängen im Urchristentum und im frühen Mönchtum, nach der Zeit der Kirchenväter und dem frühen Mittelalter kommen die großen mystischen Bewegungen in den einzelnen Ländern zu Wort: die italienische und die deutsche Mystik im hohen und späten Mittelalter, die spanische und die französische Mystik im 16. und 17. Jahrhundert und die englische Mystik. Über alle Autoren gibt es eine Kurzbiographie, dazu ein Quellenverzeichnis und bibliographische Angaben auf dem neuesten Stand.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG

Der Weg zum wahren Selbst

Weitere Meditationsbücher

Schule des Herzensgebetes
Die Weisheit des Starez Theophan
Mit einer Einführung von Josef Sudbrack
200 Seiten, Paperback
S 210,—, DM/sfr. 29.80

John Main
Der Pfad der Meditation
130 Seiten, Paperback
S 198,—, DM/sfr. 27.80

Luitgard Maria Tusch-Kleiner/ Josef Kleiner
Einkehr zur Mitte
Orientierungshilfen und biblische Lesungen zum kontemplativen Beten
164 Seiten, Paperback
S 165,—, DM/sfr. 23.50

Jim McManus
Die heilende Kraft der Sakramente und des Gebetes
108 Seiten, Paperback
S 168,—, DM/sfr. 23.80

Fernando Urbina
Die dunkle Nacht — Weg in die Freiheit
Johannes vom Kreuz und sein Denken
128 Seiten, brosch., öS 168,—, DM/sfr. 24,80

F. X. Durwell
Der Geist des Herrn
Tiefe Gottes — Schöpferische Weite
240 Seiten, brosch., öS 188,—, DM/sfr. 26,80

George Appleton
Du gibst uns Hoffnung
Gedanken für ältere Menschen
128 Seiten, brosch., öS 158,—, DM/sfr. 22,80



Marie Madeleine Davy

Die Wandlung des inneren Menschen

Der Weg zum wahren Selbst

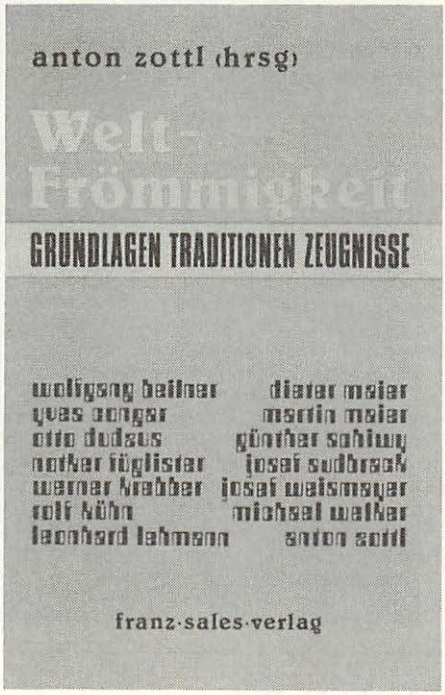
184 Seiten, brosch., öS 198,—, DM/sfr. 27.80

Dieses Buch will den Menschen auf der Suche nach dem Sinn seines Lebens begleiten. Im ersten Teil behandelt die Autorin die „Entfaltung des inneren Menschen" als allen Schulen und Methoden der „Selbstsuche" gemeinsames Anliegen. Der zweite Teil befaßt sich mit den Leiden und Problemen des spirituellen Menschen und deren Heilmittel bei Yoga, Zen und Hesychasmus. Das Thema des dritten Teiles sind die Veränderungen und Umgestaltungen, denen sich der ernsthaft Suchende und Meditierende aussetzt. Der vierte Teil beschließt das Buch mit der Zielvorgabe des „Wohnens in sich selbst".

Davys geschichtliche Detailkenntnis und Begabung im Entdecken von Querverbindungen zwischen den Kulturen und Religionen, ihr Wissen um Symbolsprache, Mystik und Esoterik sind brilliant.

Psychische und therapeutische Bezüge spirituell-personaler Reifung wie auch theologische, religionsgeschichtliche und historische Aspekte der Wandlung des inneren Menschen werden hier vermittelt.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG



Aktuell zur Bischofssynode 1987

Die Warnungen vor einem Auseinanderdriften von Religiosität und Engagement in der Welt werden lauter. Dennoch fliehen viele Menschen angesichts der ruinösen Gefährdung unserer Zeit in den „Glauben". Ist Christentum vielleicht doch nur eine weltlose Jenseitsreligion, die aus sich heraus keine Kraft hat zum Kampf für eine bessere, leidfreiere und menschenwürdigere Welt? 14 Autoren zeigen die theologischen Grundlagen und praktischen Wege einer „Welt-Frömmigkeit" auf: eine unverzichtbare Theologie für das Überleben der Menschheit!

Broschur, 372 Seiten,
Format 20,5 × 14 cm,
Preis DM 36,--.



Franz-Sales-Verlag
Postfach 13 61, D-8078 Eichstätt, Tel. 0 84 21 / 40 68

Für Ministranten- und Gruppenarbeit







Willi Hoffsümmer
33 Gruppenstunden für Ministranten
geeignet auch für Schule, Kinder- und Jugendarbeit
148 S. Kst. DM 22,80
33 ausgearbeitete Modelle für Meßdienergruppenstunden geben wertvolle Anregungen für die schwierige Aufgabe, heute interessante und Teilnahme weckende Gruppenstunden zu halten, die die Gemeinschaft fördern und Glaubenswissen vermitteln. Jeder Vorschlag ist in drei Teile gegliedert: zu Beginn eine Meditation, als Kernstück eine spannende Einführung in ein religiöses Thema, zum Abschluß ein gemeinsames Spiel. Das Material für die Gruppenstunden wurde bewußt in den Band eingearbeitet und kann bei Bedarf für die Teilnehmer vervielfältigt werden.

Anneliese Hück
Ein Dienst, der uns froh macht
Kleines Handbuch für Ministranten. Unter Mitarbeit von Josef Seuffert. Mit 8 s/w-Fotos und zahlr. Zeichnungen
72 S. Kt. DM 9,80
Diese Einführung in den Dienst der Ministranten geht von der Alltagserfahrung der 9–12jährigen aus und macht die liturgischen Handlungen bei Meßfeier, Gottesdienst und Sakramentenspendung in kindgerechter Sprache verständlich. Spannende Geschichten, Illustrationen und Fotos helfen, den Kindern die vielfältigen Formen und Elemente der Liturgie näherzubringen und die Freude daran zu wecken.

Agnes Wiederstein / Johannes Chudzinski / Wolfgang Meurer
Die heilige Messe
Ein Quiz zum Spielen und Lernen
120 Karten. Brosch. DM 16,80
Das Quiz aus 112 Fragen und Antworten zur heiligen Messe ermöglicht auf spielerische Art und Weise eine Vertiefung des Glaubenswissens. Der kurze Überblick über die Geschichte und den Aufbau der heiligen Messe in ihrer heutigen Form im Anhang verdeutlicht den Zusammenhang der Einzelelemente und dient dadurch dem weitergehenden Verständnis.

Bitte fordern Sie unsere Sonderprospekte „Bücher von Willi Hoffsümmer" und „Für die pastorale Praxis" an!

MATTHIAS-GRÜNEWALD-VERLAG · MAINZ

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema 1/87: Manipulation am Menschen
Alfons Riedl, Zur Moralkompetenz der Kirche
Gregor Högenauer, Gentechnologie heute, morgen und übermorgen
Franz Böckle, Die künstliche Befruchtung beim Menschen
Adam Seigfried, Hoffnung für das Leben auch in dieser Welt
Rudolf Zinnhobler, Spirituelle Beiträge im Jg. 1987: Heilige (Antonius, Florian, Gregor d. Gr., Elisabeth v. Thüringen)
Hans-Joachim Höhn, Der Trend zur Religion — am Christentum vorbei?
Walter Raberger, Die Motivationskrise der Jugend
Hanna Gerl-Falkowitz, Die Frau in der Kirche

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): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Hersteller: LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz, Harrachstraße 7