THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ SINNVOLL ERZIEHEN

Janda Verschwiegene Akzente gegenwärtiger Pädagogik

Zauner Wandelbare Menschen — unwandelbare Ideale?

Lukas Heute sinnvoll erziehen

Schmid Den ganzen Menschen ernst nehmen (Don Bosco)

Mühlek Wandel der Seminarerziehung

Zinnhobler Die Kirche Österreichs zwischen Kreuz und Hakenkreuz

Suttner Tausend Jahre seit der Christianisierung der Ostslawen

Kirchschläger Bibel und Konzil

Delp Der Mensch in der Geschichte

Heimerl Vermögensverwaltung in der Pfarre

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

1. Heft 1988 136. Jg.

Inhaltsverzeichnis des ersten Heftes 1988

Schwerpunktthema: Sinnvoll erziehen

Redaktion: Mitteilungen an unsere Leser 3
Josef Janda: Verschwiegene Akzente gegenwärtiger Pädagogik 4
Wilhelm Zauner: Wandelbare Menschen — unwandelbare Ideale? 16
Elisabeth Lukas: Heute sinnvoll erziehen 20
Franz Schmid: Den ganzen Menschen ernst nehmen — Zum „familialen" Erziehungsstil Don Giovanni Boscos 28
Karl Mühlek: Wandel der Seminarerziehung 38

Abhandlungen

Rudolf Zinnhobler: Die Kirche Österreichs zwischen Kreuz und Hakenkreuz 46
Ernst Chr. Suttner: Tausend Jahre seit der Christianisierung der Ostslawen 55
Walter Kirchschläger: Bibel und Konzil — Das Zweite Vatikanum aus der Sicht des Exegeten 65

Spiritueller Beitrag

Alfred Delp: Der Mensch in der Geschichte 75

Mitteilungen

Hans Heimerl: Vermögensverwaltung in der Pfarre — Die derzeitige Rechtslage 77
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 81

Literatur

Rudolf Zinnhobler: Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert (Bücher von H. Hürten und K. Schatz) 85
Besprechungen 86
Philosophie und Ethik (86), Dogmatik und Ökumenik (90), Lexika (99), Verschiedenes (101)
Eingesandte Schriften — Neuerscheinungen 102
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: o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37.
Prof. DDr. Hans Heimerl, A-8301 Laßnitzhöhe, Hönigtal 138.
Prof. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Kaisergasse 26.
o. Prof. Dr. Walter Kirchschläger, CH-6047 Kastanienbaum, Seestraße 93.
Dr. Elisabeth Lukas, D-8080 Fürstenfeldbruck, Geschwister-Scholl-Platz 8.
o. Prof. Dr. Karl Mühlek, D-8390 Passau, Michaeligasse 13.
Prof. P. Dr. Franz Schmid SDB, D-8174 Benediktbeuern, Don-Bosco-Straße 1.
o. Prof. Dr. Ernst Christoph Suttner, A-1010 Wien, Schottenring 21.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie 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.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

136. Jahrgang 1988

Herausgegeben von den o. Professoren
der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Begründet 1848 (als Neubelebung der zwischen
1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen
Monathschrift")

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

Mitteilungen an unsere Leser

1. Verbesserung des Layouts und Preiskorrektur

Mit dem neuen Jahrgang hat das Layout unserer Zeitschrift eine wesentliche Verbesserung erfahren. Der Einband wurde graphisch gefälliger und der Satz — aufgrund seiner Zweispaltigkeit — augenfreundlicher gestaltet.

Leider sehen wir uns gleichzeitig gezwungen, den Bezugspreis, der trotz ständig steigender Produktionskosten seit drei Jahren unverändert geblieben ist, geringfügig anzuheben. Das Einzelheft wird nun S 90.— (statt bisher S 80.—; für Studenten weiterhin S 50.—) kosten, das Abonnement S 320.— (bisher S 288.—), womit wir immer noch unter dem Preis der meisten vergleichbaren Zeitschriften liegen. Das Studentenabonnement wird weiterhin um 50 Prozent verbilligt sein (es kostet also S 160.— statt bisher S 144.—). Wir hoffen, damit auch einer jungen Leserschaft den Umgang mit einer theologischen Zeitschrift zu ermöglichen.

2. Register

Damit unsere Zeitschrift für Benützung und Wissenschaft besser erschlossen wird, möchten wir die bisherigen Registerbände fortsetzen, zunächst für die Jahrgänge 1941 bis 1965. Der vorerst geplante Registerband dürfte mit Ende des Kalenderjahres 1988 vorliegen und wird zum Selbstkostenpreis abgegeben. Wie hoch dieser sein wird, kann leider noch nicht mitgeteilt werden, da weder Umfang noch Auflagenhöhe feststehen. Wir werden uns jedoch darum bemühen, daß er nach Möglichkeit den Preis eines Jahresabonnements nicht überschreitet. Um die Druckauflage festlegen zu können, wäre es sehr wichtig, schon jetzt Bestellungen an uns zu richten. Bitte senden Sie diese ausnahmslos an Herrn Mag. Otmar Stütz, LANDESVERLAG, Hafenstraße 1—3, A-4020 Linz.

3. Dank und Bitte

Immer wieder erhalten wir zustimmende Äußerungen zum Inhalt und zur Gestaltung der Zeitschrift. Wir möchten die Gelegenheit benützen, um hierfür und für die Treue des Bezuges herzlich zu danken, gleichzeitig aber darum bitten, auch andere auf unsere Publikation hinzuweisen. Je größer unser Abnehmerkreis ist, umso leichter wird es möglich sein, eine Ihren Ansprüchen genügende Zeitschrift herzustellen.

Die Redaktion

JOSEF JANDA

Verschwiegene Akzente gegenwärtiger Pädagogik

Josef Janda, Professor für Religionspädagogik an der Pädagogischen Akademie des Bundes in Linz, deckt in diesem Beitrag weithin verschwiegene, aber z. T. sehr folgenreiche Akzente gegenwärtiger Pädagogik auf. Daran werden auch die Grenzen pädagogischer Methodik erkennbar, und es wird auf die Bedeutung der Persönlichkeitsbildung des Erziehers verwiesen. (Redaktion)

Es ist seit jeher Anliegen und Aufgabe der Pädagogik, Kinder mit den Gegebenheiten des Lebens und Zusammenlebens vertraut zu machen. Sie sollen in diese hineinwachsen und sie in zunehmendem Maß aus eigener Einsicht bejahen und mittragen können. Die Lebenserfordernisse, die Kindern vermittelt werden, sind dabei immer schon eine Mischung von Allgemeingültigem, von Gesellschafts- und Kulturbedingtem und von Zufälligem.

Erziehung will aber nicht nur an bereits Bestehendes anpassen, sondern sie nimmt ebenso Bedacht auf die im Kind schlummernden Anlagen und versucht, diese zum Leben zu erwecken und zur Entfaltung zu bringen. Im Idealfall gelingt es, die Fähigkeiten, Hoffnungen und Wünsche der Heranwachsenden mit den Gegebenheiten und den Erwartungen der Gesellschaft in ein harmonisches Spannungsverhältnis zu bringen. Es ist Aufgabe der pädagogischen Reflexion und die Kunst der pädagogischen Praxis, die sich oft genug in strittigen und komplexen Alltagssituationen zu bewähren hat, beide Anliegen im Auge zu haben.

Pädagogisches Handeln vollzieht sich nicht in geschützten und sicheren Räumen, sondern auf dem schwankenden Boden gesellschaftlicher Veränderungen und den oft stürmischen Phasen der persönlichen Entwicklung. Je heftiger z. B. die Emanzipationsbestrebungen einzelner oder bestimmter Gruppen sind und je unklarer und pluralistischer die Vorstellungen einer Gesellschaft sind, umso schwieriger ist es, die individualistischen Selbstverwirklichungswünsche des einzelnen und die in der Schwebe bleibenden Erwartungen einer unsicher gewordenen Gesellschaft in Übereinstimmung zu bringen.

Der Verlust der selbstverständlichen Übereinstimmung bewirkt, daß man viele Dinge in oft langwierigen Gesprächen ausdiskutieren muß und die Pädagogik nach immer neuen Methoden zu suchen hat, so daß sich in der Folge Diskussions- und Erziehungsmüdigkeit einstellen. Man träumt dann von Primitivkulturen, in denen die Kinder viel mehr sich selbst überlassen und dabei offensichtlich glücklicher sind. Einmal abgesehen davon, daß an Kindern tatsächlich zu viel herumerzogen werden kann, wird bei einem Vergleich mit Primitivkulturen jedoch meist Wesentliches übersehen. Wenn in diesen Kulturen weniger verbale erzieherische Maßnahmen gesetzt werden, heißt das ja noch nicht, daß weniger erzogen wird. Die bestehende gesellschaftliche Ordnung ist in einfachen Kulturen so klar und selbstverständlich, die Kinder leben so eng mit ihren Eltern und der ganzen Dorfgemeinschaft zusammen, daß kaum eine andere Möglichkeit besteht, als in die bestehende Gesellschaft mit ihren Aufgaben und Pflichten hineinzuwachsen. Die prägende Kraft der Gesellschaft ist so groß und so selbstverständlich, daß es sich erübrigt, viel darüber zu reden.

Die pädagogische Praxis ist ein komplexes

Geschehen, in dem Strömungen und Gegenströmungen nebeneinander wirken. Spontane Reflexhandlungen vermischen sich mit überlegten Aktivitäten. Erzieherisches Handeln ist einmal Ausdruck der gesellschaftlichen Wirklichkeit und dann wieder der Versuch einer Gegensteuerung. Hinter der Fassade von Freundlichkeit können sich Gleichgültigkeit und Eigeninteresse verbergen. Die gewünschte innere Gesinnung kann durch die häufige Verwendung des Wortes „echt" zwar beschworen, aber nicht bewirkt werden.

Aus dem Gemisch dessen, was pädagogisches Handeln bestimmt, sollen in den folgenden Überlegungen die Strömungen benannt werden, die — den „heimlichen Lehrplänen" vergleichbar — aus dem Hintergrund wirken und die sich häufig gegen das, was verbal beteuert wird, durchsetzen. Es sind die herrschenden Selbstverständlichkeiten, über die man gar nicht zu reden braucht und die häufig den Betroffenen gar nicht bewußt sind. Sie sind schwer zu fassen, was auch einer exakten Beschreibung hinderlich ist. Daher sind auch die folgenden Ausführungen nicht im eigentlichen Sinn belegbar und beweisbar; ihre Richtigkeit hängt vielmehr von einer richtigen Einschätzung der pädagogischen Realität ab.

Noch schwerer fällt eine Beurteilung. Diese Hintergrundwirklichkeit ist ja nicht einfach das Ergebnis menschlicher Bequemlichkeit, sondern sie enthält auch, was in der öffentlichen Rede übersehen und vernachlässigt wird. Mit anderen Worten: Wenn die theoretischen Überlegungen der Pädagogik zu idealistisch werden und die reale Situation der Kinder und Erzieher zu wenig wahr-genommen wird, dann ist die Entstehung einer „Hinterbühne" eine naheliegende Folge. Eine gute Pädagogik hat deshalb nicht nur ihre Ziele im Auge zu behalten, sondern sie muß diese auch in eine gute Balance zu dem bringen, was in der Lebenswelt des einzelnen und in der Gesellschaft möglich ist.

Die „verschwiegenen Akzente" gegenwärtiger Pädagogik seien in vier Thesen zusammengefaßt:
1. Ausbildung ist wichtiger als Bildung, Qualifikation ist wichtiger als Qualität.
2. Methoden haben Vorrang vor den Inhalten.
3. Zweckmäßigkeit kommt vor Moral und Wahrheit, Qualifikation vor Tugend, das Faktische vor dem Sollen.
4. Der Druck der Realität ist stärker als die pädagogische Rede von den Spielräumen, von der Kreativität und der Entfaltung der eigenen Fähigkeiten.

1. Ausbildung ist wichtiger als Bildung, Qualifikation ist wichtiger als Qualität

Unter Ausbildung wird hier das Erlernen und Einüben der für das Leben und Zusammenleben notwendigen Fähigkeiten und Fertigkeiten verstanden, während Bildung ein Verstehen der großen Zusammenhänge des menschlichen Lebens und der Welt meint. Ausbildung richtet ihr Augenmerk auf das richtige Funktionieren, während sich Bildung mit den Fragen nach dem Woher, Warum und Wozu befaßt, die an die Sinnfrage rühren und deren Beantwortung nur von einem weltanschaulichen Hintergrund her möglich ist.

Kinder mußten natürlich immer schon die für das Leben und Überleben notwendigen Verhaltensweisen erlernen. Man kann nicht darauf verzichten, Kindern zu lehren, wie man Schuhbänder bindet, die Zähne putzt und wie man sich im Straßenverkehr verhält. Jugendliche müssen lernen, wie man mit technischen Geräten umgeht, wie ein Bankkonto zu handhaben ist und wie man Erste Hilfe leistet. Es handelt sich dabei um die Bereiche des Lebens, die sich unmittelbar aufdrängen, die ohne viel Diskussion ihr Recht fordern und keinen Widerspruch zulassen. Die Fragen nach einer Weltsicht und Weltdeutung treten ihnen gegenüber in den Hintergrund; sie werden als nicht so unmittelbar lebenswichtig erfahren und bleiben dem Privatbereich überlassen.

Trotz aller Beteuerungen, daß Erziehung Lebensorientierung ermöglichen soll und daß sie sich nicht allein mit Ausbildung begnügen darf, geht es in der Praxis doch vielfach um die entsprechende Qualifikation für bestimmte Tätigkeiten. Steuerbarkeit und Produktivität sind zu den beherrschenden Begriffen des ganzen Lebens geworden. Es werden Fleisch und Eier „produziert", man spricht vom „Produkt" Seniorenheim, das es zu verkaufen gilt. Der Schritt zum Produkt „gebildeter Mensch" ist klein geworden. Planung ist wichtig, nichts darf dem Zufall überlassen werden. In Technik, Wissenschaft und auch beim Lernen werden Strategien entwickelt und wird nach der Effizienz gefragt. Lernvorgänge werden in Lernschritte zerlegt, um eine bessere Supervision und Kontrolle zu ermöglichen. Überprüfbarkeit und Objektivierung stehen hoch im Kurs. Es ist nun nicht so, daß in der erzieherischen Tätigkeit nicht wichtig wäre, was dabei herauskommt, und es ist verständlich, wenn auch ein Erzieher wissen möchte, womit er zu „rechnen" hat. Auch ist es sinnvoll, wenn man durch den Versuch der Objektivierung Lerninhalte und Lernvorgänge aus einem rein subjektiven Empfinden und einer damit möglicherweise verbundenen Willkür herauslöst. Objektivierung ist aber auch ein Kennzeichen des naturwissenschaftlichen Denkens; sie bedeutet immer auch Verkürzung der Realität auf das Meßbare und Überprüfbare und sie klammert die Lebenswirklichkeiten aus, die (nur) auf personal begründbaren (Glaubens)überzeugungen beruhen.[1]

Heranwachsende setzen sich häufig gegen eine Überprüfung und Objektivierung zur Wehr. Ihre Kritik hat zwar — pädagogisch gesehen — einen guten Klang, aber es ist doch notwendig, nach den Motiven zu fragen, die hinter einer solchen Kritik stehen. Wenn Jugendliche nämlich andererseits den Wert dessen, was sie lernen sollen, an der Brauchbarkeit und der unmittelbaren Verwendbarkeit messen, unterliegen sie faktisch demselben Quantifizierungsmuster, das sie verbal kritisieren.

Natürlich weiß die pädagogische Theorie darum, daß Ausbildung nicht alles ist; sie weiß um die Bedeutung der Kreativität und Sinnfindung sowie um die Bedeutung einer Hintergrundwelt, die weder meßbar noch verfügbar ist und die in verdichteter Sprache, in Bildern und in Symbolen zum Ausdruck kommt. Aber einmal ist ein Erschließen der Zugänge zu dieser Welt mit sehr viel Mühe verbunden und zum anderen vertritt das Vordergründige seine Ansprüche mit größerer Lautstärke; auch ist die zur Verfügung stehende Zeit begrenzt. Gegenüber dem unmittelbar Notwendigen muß das, was sich dahinter verbirgt, dann zurückstehen, bis es in „Vergessenheit" gerät und dann aus dem Unterbewußten die normalen Lebensabläufe in Frage stellt und somit empfindlich stört.

Bedenkt man die Ursachen, die für diese Akzentsetzung in der heutigen Pädagogik verantwortlich sind, besteht wenig Hoffnung, daß sich in nächster Zeit diesbezüglich Entscheidendes ändern wird. Die Ursachen liegen einmal darin, daß der Bereich dessen, was gekonnt werden muß, in einem unheimlichen Wachstum begriffen ist. Die Komplizierung von Technik, Wirtschaft und Gesellschaft verlangt die Ausbildung vieler neuer Fertigkeiten, damit man mit den bestehenden Verhältnissen annähernd zurechtkommt. Somit

---

[1] Es sei hier auf einen Beitrag von *M. Heitger* verwiesen, in dem er sich mit diesen in der heutigen Pädagogik bestehenden Trends und deren Folgen auseinandersetzt. (*M. Heitger*, Die Abrichtung des Menschen. Von der Gefahr gegenwärtiger Pädagogik, ihr Subjekt zu verlieren. Vierteljahresschrift für wissenschaftliche Pädagogik 62 [1986] 41—51.)

nimmt die Notwendigkeit von mehr Ausbildung und von ständiger Weiter(aus)bildung noch zu.
Während in dem genannten Bereich weitgehend Übereinstimmung „herrscht", ist eine solche Übereinstimmung im Bereich der Sinnfindung, der Weltanschauung und der religiösen Überzeugung nicht gegeben. Moderne Gesellschaften sind säkularisiert und vom Pluralismus bestimmt. Glaube, Weltanschauung und Lebensauffassung gehören in den privaten Bereich der persönlichen Überzeugung. Dem einzelnen wird damit ein großer Bereich eigenständiger Entscheidung zugleich zugestanden und abverlangt. Es ist unter diesen Umständen naheliegend und konsequent, wenn die Erziehung, die im Namen eines weltanschaulich neutralen Staates praktiziert wird, weltanschauliche Fragen ausklammert und dadurch zur Ausbildung wird. Die Erziehung verbleibt innerhalb des Bereiches, über den man sich einig ist, da dieser — nach dem heutigen Wissensstand — als (natur)wissenschaftlich abgesichert gilt.
Schließlich ist noch daran zu erinnern, wie sehr die gesamte Gesellschaft vom Gedanken der Machbarkeit geprägt ist, der manchmal schon die Form eines Machbarkeitswahnes annimmt. Werbeslogans wie „Zürich Kosmos macht's wieder gut" sind Ausdruck und Mitverursacher derartiger Haltungen. Das Kind, das einen Mitschüler durch einen sinnlosen Willkürakt verletzt, beruft sich — von der Lehrerin zur Rede gestellt — darauf, daß seine Eltern ohnehin gut versichert sind. Die Haltung, daß es gegen alles Mißliche und gegen jedes Unglück etwas geben müsse, hat vom Bewußtsein der Menschen Besitz ergriffen. Hinter dem Leid, das Menschen widerfährt, sieht man vor allem bzw. nur menschliches Versagen oder Bosheit. „Hunger ist kein Schicksal, Hunger wird gemacht!" Bei aller prophetischen Richtigkeit, die aus diesem Satz spricht, kann er auch Ausdruck dafür sein, daß die menschliche Wirklichkeit auf den Gesichtspunkt der Veränderbarkeit reduziert ist. Man ist fasziniert von der Entdeckung, daß menschliches Leid und Unglück nicht einfach gottgewollt und unabänderliches Schicksal sind, sondern daß behebbare Ursachen dafür verantwortlich sein können und auch häufig sind. In der Folge ist es dann üblich geworden, *nur* nach derartigen Ursachen zu fahnden. Es gilt, die Verantwortlichen zu finden und zur Rechenschaft zu ziehen; Sündenböcke sind gefragt, Aggressivität und gegenseitiges Beschuldigen sind die Folge.
Es gilt, sich dieser allgemein verbreiteten Denkweise bewußt zu sein. Ob man die Ursachen dafür darin sieht, daß kindliche Allmachtsphantasien nicht an die begrenzte Lebensrealität angepaßt wurden, oder darin, daß der technische Fortschritt „unbegrenzte" Veränderungsmöglichkeiten geschaffen hat, oder ob man eine rein gesellschaftspolitisch orientierte Weltsicht dafür verantwortlich macht, ist dann noch einmal eine andere Frage.
Es gibt nun gewiß Bildungspolitiker, die für eine einem bestimmten Menschenbild verpflichtete und damit sinnorientierte Bildung eintreten. Auch gibt es zweifellos viele Erzieher, die sich redlich darum bemühen, neben dem notwendigen Wissen, neben den Fertigkeiten und den richtigen Verhaltensweisen auch Einsicht in die größeren Sinnzusammenhänge und damit Weisheit zu vermitteln. Da aber dieser letzte Bereich von der öffentlichen Meinung nicht mitgetragen wird, fehlt ihm der notwendige Resonanzboden. Das, worum es dabei geht, bringt nichts ein und wird daher an den Rand gedrängt und zur Nebensache. Der Ausdruck „privat", der ursprünglich den Bereich der persönlichen Überzeugung meinte, die nicht allgemein und von außen reglementiert werden soll, hat die Bedeutung von

nebensächlich, beliebig und unwichtig bekommen.

2. Methoden haben Vorrang vor den Inhalten

Erzieherische Tätigkeit hat sich nicht nur an den richtigen Inhalten zu orientieren, sondern sie hat immer auch nach geeigneten Wegen der Vermittlung zu fragen. Die Suche nach den richtigen Methoden hat nun auf Grund verschiedener Ursachen in der Pädagogik eine immer größere Bedeutung bekommen und dabei offensichtlich die Frage nach den Inhalten in den Hintergrund gedrängt. Es besteht der Eindruck, daß das Hauptaugenmerk pädagogischen Interesses auf dem klaglosen Funktionieren der „Transportbänder" liegt; man schmiert sie regelmäßig, achtet aber kaum darauf, ob sie etwas und was sie transportieren. Man kann es sich bei Bildungsveranstaltungen nicht mehr leisten, nur Vorträge anzubieten. Es sind technische Hilfsmittel einzusetzen, workshops einzurichten und aktivierende Methoden anzuwenden. Je größer der Aufwand ist, der betrieben werden muß, umso größer ist natürlich auch die Gefahr, daß Pannen passieren, was wiederum dazu verleitet, daß man sich über die Methoden lustig macht.

Seit einiger Zeit mehren sich die Stimmen, die eine Neubesinnung auf die Inhalte für notwendig erachten. So angebracht derartige Forderungen sind, so tut man doch gut daran, genau hinzuhören, ob und wieweit nicht falsche Töne mit dieser Forderung vermischt sind. Es gibt nämlich auch eine Verachtung der Methoden, die einer Mißachtung der Menschen nahekommt. Der Mensch soll eine Wahrheit akzeptieren, wobei man sich nicht die Mühe macht, sie ihm auch verständlich zu machen.

Auch dürfte, wer die Inhalte und die Wahrheit wieder mehr in den Mittelpunkt rücken will, diese nicht einfach mit deren satzhafter Formulierung gleichsetzen. Die Wahrheit, die sich in entsprechenden Formeln (ver)birgt, hat man nicht schon dadurch, daß man die Formeln gelernt hat. Die Spannung, die zwischen Inhalt und Methode besteht, ist also zu unterscheiden von der anderen, die zwischen der Wahrheit und ihrem verbalen und satzhaften Ausdruck liegt.

Zu bedenken ist aber auch noch eine andere Auswirkung des heute üblichen Methodenvorranges. Die Suche nach geeigneten Methoden ist mit dem Wunsch nach Aktualisierung verwandt und dieser wieder mit der Mode. Die Form der Vermittlung, das Kleid, wird wichtiger als der Inhalt. Dies aber führt dazu, daß dem, der sich — aus welchem Grund immer — nicht mit einer bestimmten Methode anfreunden kann, auch der Zugang zu den Inhalten verschlossen bleibt. Für den, der etwas vermitteln will, genügt es nicht mehr, daß er qualifizierte Einsichten hat und viel weiß und kann. Wenn er die heute üblichen Methoden der Vermittlung nicht beherrscht oder nicht anwenden will, hat er kaum Chancen; er wird nicht „ankommen". Ebenso besteht die Gefahr, daß Inhalte, die mit diesen Methoden nicht oder nur schwer zu vermitteln sind, überhaupt nicht mehr vermittelt werden (können). Die Methoden werden so zum Auswahlprinzip für die Inhalte.

Werden die Methoden zu wichtig, besteht also die Gefahr, daß unter Umständen gerade die bedeutsamen Inhalte verschlossen bleiben und Menschen, denen diese Methoden fremd sind, von der Wahrheit oder von der Möglichkeit ihrer Vermittlung ausgeschlossen werden. Man denke etwa an die Hemmungen vieler Menschen, an Bildungsveranstaltungen teilzunehmen, bei denen man zu sehr zu einem aktiven Mittun angehalten wird, oder an Gottesdiensten, bei denen die Möglichkeit des zuhörenden Mitfeierns durch Aktivitäten ersetzt ist. Die ober-

flächliche und zugleich lieblose Bemerkung, daß es sich dabei um konservative Menschen handelt, die mit der heutigen Zeit nicht mehr mitkönnen, wäre nur ein weiterer Hinweis darauf, wie groß die Macht der Methoden schon geworden ist. Der Grundsatz, daß das Vermittelte und die Vermittlung interessant sein müssen, hat seine Herrschaft angetreten. Ein nächster Schritt ist es dann, daß man nur mehr das zu vermitteln sucht, was voraussichtlich ankommt. Damit aber läuft man Gefahr, daß pädagogische Tätigkeit, schulischer Unterricht und ebenso Nachrichtensendungen Show-Charakter bekommen und vor allem nach ihrem Unterhaltungswert beurteilt werden.

3. Zweckmäßigkeit kommt vor Moral und Wahrheit, Qualifikation vor Tugend, das Faktische vor dem Sollen.

Die starke Orientierung der Pädagogik an einem Menschenbild, an Normen und Zielen brachte mit sich, daß die Wirklichkeit des Lebens mit seinen Grenzen und Möglichkeiten teilweise übersehen wurde. Im Gegensatz dazu steht heute das praktisch Mögliche im Vordergrund erzieherischer Tätigkeit. Die Frage nach dem Richtigen wurde abgelöst von der Frage nach dem Möglichen. Grundsätzliche Überlegungen treten zurück, die Aufmerksamkeit richtet sich darauf, was praktikabel ist und unter den gegebenen Umständen als vernünftig erscheint. So gesehen ist es verständlich, daß jemand, der sich z. B. aus grundsätzlichen Erwägungen gegen die Abtreibung ausspricht, eine schlechte Ausgangsposition hat und rasch den Vorwurf der Starrheit und Unmenschlichkeit zu hören bekommt. Oder man denke an die Diskussionen über AIDS. In der politischen Öffentlichkeit tritt man dafür ein, daß beim Geschlechtsverkehr mit einem Partner, dessen Sexualgewohnheiten man nicht gut genug kennt, ein Kondom verwendet werden soll. Die Idee, daß Sexualbeziehungen auf *einen* Partner und auf die Ehe beschränkt bleiben könnten, wird bestenfalls am Rande erwähnt, steht aber nicht zur Diskussion, da man meint, mit einem derartigen Verhalten von vornherein nicht rechnen zu dürfen.

Die Zurückweisung moralischer Reglementierung, die manchmal recht aggressiv zum Ausdruck gebracht wird, hat verschiedene Ursachen: Einmal handelt es sich dabei um einen Protest gegen Moralvorstellungen, die mit erhobenem Zeigefinger gepredigt wurden und die von Verboten dominiert und mit Drohungen verbunden waren. Es ist das Aufbegehren des mündig gewordenen Menschen gegen eine Gängelung durch Moralvorschriften, deren Bedeutung ihm nie in einer richtigen Weise erschlossen wurden und deren Sinn er daher nicht einzusehen vermag. Wollte man versuchen, diese Situation dadurch zu bereinigen, daß man die moralischen Forderungen mit größerer Deutlichkeit und energischer vertritt, wäre nicht nur nichts geholfen, sondern der Konflikt würde eskalieren.

Eine weitere Facette drückt sich in der relativierenden Formel aus: „Es kommt darauf an". Allgemeine Regeln sind nicht gefragt, da man der jeweiligen Situation und den betroffenen Menschen gerecht werden will. Die subjektive Einschätzung und die gefühlsmäßige Erfassung bestimmter Verhaltensweisen werden wichtiger als deren Beurteilung nach objektiven Kriterien. Man wehrt sich gegen eine „Vernünftigkeit", die sich anmaßt, alles zu wissen, die keine Abweichungen gestattet und darum einer persönlichen Lebensgestaltung keinen Raum läßt.

Als typisch für eine derartige Haltung mag das Verhalten einer Gruppe angehender Lehrer gelten, die sich nicht in der Lage sahen, das Tun eines über 30 Jahre alten verheirateten Mannes zu beurteilen, der mit einer 13jährigen Schülerin regelmäßig Sexualverkehr hatte. Ihr einziger Kommentar war: „Das kommt darauf an, ob er sie ausbeutet". Sie wollten

weder allgemeine moralische Regeln, noch die Bestimmungen des Strafrechts, noch die Erkenntnisse der Entwicklungspsychologie angewendet wissen. Eine Beurteilung sei nur möglich, wenn man alle näheren Umstände kenne, würde aber auch dann noch durch die Forderung nach Verständnis erschwert. Dabei spielt es dann noch einmal eine Rolle, auf welcher Seite die eigenen Sympathien liegen.

Im moralischen Bewußtsein ist weithin die Eindeutigkeit verloren gegangen. Die Grenzen zwischen gut und böse, zwischen richtig und falsch sind fließend geworden. Die Psychologie zeigt auf, wie vielfältig und vernetzt die Zusammenhänge des menschlichen Handelns sind. Es ist unmöglich geworden, eine exakte Trennungslinie zwischen Unfähigkeit und Bosheit zu ziehen. Östliche Denkweisen sind heute weit verbreitet. Yang und Yin, die Prinzipien von hell und dunkel, von oben und unten, sind nicht zu bewerten, sondern sie sind gleichrangige Ausformungen des einen Urprinzips, das sich jedem Be-Greifen entzieht. Das Negative wird zum Schatten, das Ziel ist nicht seine Unterdrückung oder seine Vernichtung, sondern Annahme und Integration. Unter diesen veränderten Voraussetzungen ist die Gestalt des Erzengels Michael, der den Teufelsdrachen bekämpft und der als Idealfigur das abendländische Denken und Moralempfinden geprägt hat, außer Kurs gekommen.[2] Schlangen und Drachen haben in der Symbolsprache fernöstlicher Mythologie eine andere Bedeutung als in der des Mittelmeerraumes.

Verständlicherweise ist unter derartigen Voraussetzungen auch eine christliche Moralpädagogik schwierig geworden. Zu dem bisher Gesagten kommt aber noch ein weiteres Problem: Christliches Verhalten ist noch mehr als christlicher Glaube auf eine immer wieder neue Inkarnation und Inkulturation angewiesen. Was heute als christliche Moral verstanden wird, ist darum nicht einfach mit einem überzeitlichen biblischen Anspruch gleichzusetzen, da es sich dabei immer schon um eine Vermischung biblischen Glaubens mit bestimmten kulturbedingten Lebens- und Denkweisen handelt. Eine christliche Moralpädagogik hat sich gewiß nicht einfach an die tatsächlichen Gegebenheiten anzupassen, sie dürfte sich aber auch nicht festlegen lassen auf eine christlich-bürgerliche Moral des 19. Jhdts. Sie hat den Geist und den Anspruch des Evangeliums zu vertreten und ist daher weder bequem noch selbstverständlich, aber sie hat auch die jeweiligen Erkenntnisse z. B. der Humanwissenschaften und die grundlegend veränderte gesellschaftliche Situation zur Kenntnis zu nehmen. Dieser Prozeß ist mühsam, und man wird dabei nicht mit berechenbaren Sicherheiten rechnen dürfen, aber man bedenke, was die genannten Veränderungen etwa für ein neues Verständnis des Elterngebotes bedeuten.

Moralische Bewertungen sind aus der Mode gekommen. Der distanziertere und kühlere Begriff der Zweckmäßigkeit ist an ihre Stelle getreten. In einer vornehmen Haltung der Toleranz und der Zurückhaltung maßt man sich nicht mehr an, die moralische Qualität menschlichen Verhaltens zu beurteilen. Der Begriff der Tugend, der sich in umfassender Weise auf das ganze Sein des Menschen bezieht, aus dem spielerisch und wie selbstverständlich das richtige Verhalten kommt, ist fremd und unverständlich geworden. Man gibt sich damit zufrieden, daß das Zusammenleben der Menschen halbwegs funktioniert und die dafür notwendigen

---

[2] *F. Spiegelberg* bemerkt im Zusammenhang mit dem Zoroastrismus: „Der eigentliche Teufel moderner Psychologen ist nicht der Teufel, der in der Opposition zu Gott steht, sondern der hl. Michael, der die negative oder die drachenhafte Seite der Persönlichkeit ganz und gar zu zerstören versucht. Der repressive Akt wird als gefährlicher angesehen als der aggressive Akt." (Die lebenden Weltreligionen. suhrkamp taschenbuch 1305. Frankfurt a. M. 1986, 477.)

Verhaltensweisen gelernt und eingeübt werden.
Dennoch ist dies nicht die ganze Wirklichkeit, der man im pädagogischen Alltag begegnet. Neben einer vornehmen Zurückhaltung ist nämlich auch ein aggressives Suchen nach Sündenböcken festzustellen, eine Haltung, die eigenes Verhalten entschuldigt und dafür den anderen umso mehr beschuldigt.

„Locker" bleibt man nur so lange, als man nicht persönlich berührt wird oder keine persönlichen Nachteile hat. Man kämpft für Toleranz (oder was man selbst darunter versteht), wehe aber, wenn jemand den eigenen Interessen zu nahe tritt. Man ist z. B. großzügig im Bereich der Sexualmoral, wird aber rasch unduldsam, sobald es um „wirklich" Wichtiges geht, wie etwa um Fragen des Umweltschutzes oder der Rüstungsindustrie.

Es soll nun gewiß nicht gesagt werden, daß die Bereiche, die gegenwärtig für wichtig gehalten werden, nicht tatsächlich wichtig sind. Es soll lediglich festgestellt werden, daß man — sobald es um etwas geht, was einem wirklich und nicht nur der Beteuerung nach wichtig ist — rasch zu Mitteln und Methoden greift, die man an einer früheren Moralpädagogik kritisiert hat. Auch fortschrittliche Erzieher vergessen rasch ihre guten Erziehungsprinzipien, wenn es um Entscheidendes geht. Die Hauptsache ist dann, daß sich der andere „richtig" verhält, auch wenn es ohne die entsprechende Einsicht geschieht. Man scheut auch nicht davor zurück, ihn unter Druck zu setzen oder lächerlich zu machen. Der Unterschied gegenüber früher besteht dann lediglich darin, daß man nicht mehr dieselben Dinge für entscheidend und wichtig hält.
Das Zerbrechen der alles beherrschenden Plausibilitäten, die auch vernünftige Anfragen nicht zuließen, und der Herrschaft des „Das tut man nicht!" hat gewiß viel sinnvolle Befreiung gebracht. Wenn sich aber statt der gewünschten Freiheit Willkür breitmacht und sich die neue Herrschaft des „Das tun doch alle!" etabliert, sehen sich Erzieher gezwungen, von neuem zu *reglementieren*, auch wenn sie dies ursprünglich nicht wollten und wenn dieses Wort in der Pädagogik keinen guten Klang hat. Die pädagogische Theorie wird in dieser Situation aber nur allzu leicht zwischen ihren Idealen und den realen Notwendigkeiten zerrieben.

4. Der Druck der Realität ist stärker als die pädagogische Rede von den Spielräumen, von der Kreativität und der Entfaltung der eigenen Fähigkeiten.

Es gehört heute unbestritten zur pädagogischen Theorie, daß man die Entfaltung des Kindes möglichst wenig durch Regelungen einschränken soll. Die Kreativität soll sich entfalten können und nicht durch Leistungsdruck behindert oder gar gelähmt werden. Anweisungen, die nicht entsprechend begründbar und begründet sind, sind verpönt, das Gespräch steht im Vordergrund, Eigenständigkeit ist wichtiger als Gehorsam, das Wort Pflichterfüllung ist zum Ausdruck einer verkehrten Denkweise geworden.
Viele Eltern, Erzieher und Lehrer schicken sich mit viel gutem Willen an, nach diesen Grundsätzen zu erziehen, und dann müssen sie einsehen, daß sie mit den Schwierigkeiten, mit denen sie in ihrer lauteren Absicht nie und nimmer gerechnet hatten, nicht zurechtkommen. Sie haben mit ihren Kindern viel geredet, ihnen alle notwendigen Maßnahmen mit Geduld erklärt, um dann zu erleben, daß sich die heranwachsenden Kinder ihnen gegenüber ganz anders verhalten, als sie es ihnen beizubringen versucht haben. Die Kinder setzen dann ihre Eltern vor vollendete Tatsachen, ohne mit ihnen darüber vorher gesprochen zu haben oder sie auch nur informiert zu haben. Beispielhaft sei auf Eltern verwiesen, die sich bemüht haben, ihren Kindern alles zu begründen, was sie von ihnen verlangten. Der Erfolg

aber war nicht, daß die Kinder nun mit Einsicht und Verständnis handelten, sondern vielmehr, daß sie nach Gegengründen suchten, was zu endlosen und ermüdenden Diskussionen führte.
Es kann durchaus sein, daß ein an sich richtiger Erziehungsstil überzogen wurde. Es ist sicherlich nicht zielführend, wenn man mit Kindern immer und über alles redet; es ist gut, auf die Wünsche von Kindern einzugehen, aber die Kinder müssen auch lernen, sich einzufügen; der Spielraum kindlicher Entscheidungen muß begrenzt bleiben, damit die kindliche Entscheidungsfähigkeit nicht überfordert wird.
Auch kann es sein — und diese Gefahr besteht gerade bei Eltern, die sich mit den Vorstellungen der heutigen Pädagogik vertraut gemacht haben —, daß der angelernte Erziehungsstil nicht mit der eigenen Persönlichkeitsstruktur übereinstimmt. So muß es zu Konflikten kommen, wenn man verbal antiautoritär erzieht, in seinem Inneren aber eher autoritär oder ordnungsliebend geprägt ist. Die erzieherischen Maßnahmen werden dann, auch wenn sie gut gemeint und vielleicht auch lehrbuchmäßig richtig sind, durch die innere Grundhaltung „verfälscht". Verbale Beteuerungen, daß man gegen „law and order" sei, nützen nicht viel, wenn einem Ordnung nun einmal ein inneres Anliegen ist oder man in einer Position ist, in der man (auch) über die Einhaltung von Vorschriften zu wachen hat — und wer ist daran nicht interessiert, daß die abgesprochene und aufgestellte Ordnung auch tatsächlich eingehalten wird.
Nicht zu unterschätzen ist auch der Druck, der auf die Erzieher von außen ausgeübt wird. Es ist leider üblich, daß man Eltern, Erzieher und Lehrer für all das verantwortlich macht, was einem an Heranwachsenden nicht gefällt. Diese unbedachten Schuldzuweisungen erschweren die Arbeit des Erziehers beträchtlich. Das Reden von der Unfähigkeit der Erzieher — die natürlich im Einzelfall gegeben sein kann — hilft diesen nicht, sondern setzt sie unter Erfolgszwang und macht sie dadurch nervös und gereizt.

Eine Erziehung, die unter dem Druck dessen steht, was Verwandte und Nachbarn zur Kleidung und zu den Verhaltensweisen der jungen Menschen sagen, läuft Gefahr, zur Erpressung zu werden. Die Angst vor dem Gerede der Leute blockiert den Zugang zu den Heranwachsenden und die Auseinandersetzung mit ihnen.

Druck auf die erzieherische Tätigkeit wird aber nicht nur von einer an der Oberfläche bleibenden und lieblosen öffentlichen Meinung ausgeübt, sondern auch von den Notwendigkeiten, die das Leben selbst diktiert. Leben ist nun einmal immer auch Zusammenleben — mit allen sich daraus ergebenden Konsequenzen. Die Fähigkeit zur Rücksichtnahme, die Fähigkeit, die eigenen (Berufs)wünsche mit den gesellschaftlichen Möglichkeiten in Übereinstimmung zu bringen, Widerstandskraft und Hoffnung sind Erziehungsziele, die für ein glückliches Leben wichtig sind und deren Nichterreichen von einem verantwortungsbewußten Erzieher nicht mit einem Achselzucken abgetan werden kann.
Aber auch wenn es gelingen sollte, alle genannten Fehlerquellen auszuschließen, bleibt ein Erziehungsstil, der das Gespräch und das Einverständnis sucht, anstrengend und aufwendig. Ein Erzieher, der immer wieder die gleichen Probleme mit Heranwachsenden diskutieren soll, die ihm selber unter Umständen ganz überflüssig erscheinen, da er derzeit andere Sorgen hat, wird früher oder später an die Grenzen seiner Nervenkraft stoßen.

Es ist nur zu verständlich, daß eine Mutter, die mit ihren zwei Kindern auf dem Heimweg ist und zwei schwere Einkaufstaschen zu tragen hat, die Geduld verliert, wenn die beiden Kinder in ihrem Bewegungsdrang ihre Anweisungen bezüglich des Straßenverkehrs nicht beachten. Das Problem dieser

Mutter liegt nicht darin, daß sie pädagogisch zu wenig weiß oder daß sie keinen guten Willen hat; die Ursache für ihr kurzschlüssiges Handeln liegt einfach in der Situation, in der sie sich überfordert fühlt.

Eine Pädagogik, die nur das Ideal im Auge hat und die Belastung der konkreten Situation nicht mitbedenkt, ist dafür mitverantwortlich, daß die vernachlässigten Gesichtspunkte in der erzieherischen Praxis unkontrolliert und ungestüm durchbrechen. Die Folge ist eine für die Erziehungssituation verhängnisvolle schizophrene Haltung. Man gesteht z. B. Studenten — unter dem Druck der öffentlichen Meinung und des gesellschaftspolitischen Anspruchs — Reife und Erwachsensein zu. In Wirklichkeit ist man jedoch mißtrauisch und befürchtet, daß bei ihnen der Hang zum Bequemlichkeit größer ist als der Wunsch und die Bereitschaft, sich mit den Inhalten des Studiums auseinanderzusetzen; so setzt man hinter den Kulissen die entsprechenden Maßnahmen. Der Widerspruch zwischen dem, was beteuert wird, und den getroffenen Maßnahmen belastet dann das erzieherische Klima.

Schlußüberlegungen

Sucht man herauszufinden, was pädagogisches Denken und Handeln bestimmt, stößt man auf Widersprüchliches. Der Konflikt zwischen pädagogischer Theorie und Praxis, den es wohl immer gegeben hat, wird durch eine intensive Beschäftigung mit pädagogischen Fragen naturgemäß größer. Die Veränderungen des praktischen Verhaltens sind nun einmal mühsamer als die theoretischen Einsichten und hinken diesen daher nach. Die pädagogische Theorie kann gewiß nicht darin bestehen, daß sie gutheißt, was praktiziert wird. Umgekehrt darf sie aber in ihren Forderungen auch nicht zu idealistisch sein und dabei die Schwerfälligkeit des menschlichen Bemühens, das durch eine Vielzahl von Umständen behindert wird, übersehen.

Pädagogisches Handeln bedeutet eine Interaktion zwischen lebendigen Menschen, deren Persönlichkeit in all ihren Aktivitäten mitschwingt; es kann daher nicht *nur* um die Anwendung richtiger Methoden gehen. Der Theorie-Praxis-Konflikt wird auch dann heraufbeschworen, wenn ein Erzieher Methoden anwenden will, die seiner Persönlichkeit (noch) nicht entsprechen oder die er zu wenig beherrscht. Zum Erzieher kann man darum nicht einfach ausgebildet werden; noch vor dem Erlernen der richtigen Verhaltensweisen sind die Qualitäten des eigenen Menschseins bedeutsam. Methoden, die nur angelernt sind, sind wohl genau so schlimm wie falsche Methoden, wenn nicht sogar noch schlimmer. Damit soll weder der Wert der Methoden angezweifelt, noch einer Erziehung aus dem Gefühl oder aus dem Handgelenk das Wort geredet werden. Auch sollte sich ein Erzieher nicht damit zufrieden geben, daß er ‚eben so ist'. Gewiß muß er sein eigenes Gesicht finden, aber er ist dennoch für dieses Gesicht verantwortlich.

Die Meta-Haltungen des Erziehers bestimmen, auch wenn sie unsichtbar bleiben und über sie nicht gesprochen wird, die erzieherische Tätigkeit mehr als die angewendeten Methoden. Sie können heilen oder vergiften. Ausbildung ist notwendig, aber sie allein genügt nicht. Einem Erzieher, der z. B. die Zuwendung der Kinder zur Stärkung des eigenen Selbstbewußtseins braucht, hilft sie wenig. Die fachliche Kompetenz des Erziehers reicht nicht aus; auch seine Persönlichkeit ist gefragt. Er muß fähig sein, mit den Grenzen, die ihm gesetzt sind und werden, zu leben, ohne daran zu zerbrechen oder bitter zu werden. Er erfährt solche Grenzen in sich selber, aber auch durch das Kind, durch dessen Anlagen und durch dessen Selbstbestimmung.

Immer wieder wird er gezwungen sein, einen ihm Anvertrauten ziehen und *seinen* Weg gehen zu lassen. So klar das in der Theorie ist, so anstrengend kann dies in der Praxis sein. Grenzen werden ihm auch gesetzt durch die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Zeitumstände. Auch diese lassen nicht zu, daß alles, was an sich gut und richtig wäre, getan wird. So sollte ein Erzieher nicht nur nach seinem eigenen Versagen fragen, wenn etwas schief gegangen ist. Wer zu sehr in den Möglichkeiten des eigenen Versagens herumgrübelt oder überhaupt zu sehr nach Schuldigen sucht, wird blind für den anderen und damit unfähig zu weiterer Begegnung.

Die Pädagogik darf sich nicht zum Sündenbock für beklagte Zustände machen lassen. Ihre Einflußmöglichkeiten dürfen nicht überschätzt werden. Es liegt nicht in der Macht, eine (nur) theoretisch und verbal gewünschte Wirklichkeit herbeizuführen. Pädagogik vollzieht sich immer innerhalb einer Gesellschaft und der in ihr herrschenden Plausibilitäten. Die Zeitströmungen, denen auch die Pädagogik weitgehend unterliegt, sind nicht von ihr gemacht. Bedauerlicherweise hat die Hektik der Zeit auch die Erziehung erfaßt. Die Pädagogik hat ihren Humor und ihre Gelassenheit verloren. Sie steht unter Erfolgszwang, sie redet von Kreativität, ist aber selber stark leistungsorientiert oder verwechselt Kreativität mit Oberflächlichkeit. Sie hat sich in ein Spezialistentum hineinziehen lassen, dessen Folge eine Reduktion auf das Detail und der Verlust der Ganzheit ist. Rasche Modernisierungen und das Setzen neuer Aktivitäten helfen ihr nicht viel weiter. Gewaltsame Veränderungen und radikale Experimente bewirken nur, daß die Erzieher selber das Gleichgewicht verlieren. Bei Versuchen des Gegensteuerns muß man behutsam sein, um nicht unversehens in den jeweils anderen Straßengraben zu schlittern. Pädagogik braucht einen langen Atem, und Kinder und Heranwachsende sollen in einer pädagogischen Theorie gut aufgehoben sein.

Versucht man aufzudecken, was pädagogisches Handeln gegen alle gute Theorie empfindlich stört und auch für den Praxisschock[3] junger Erzieher mitverantwortlich ist, wird man nie alles gesagt haben. So sind auch die vorhergehenden Ausführungen mehr Hinweise als eine abgerundete Beschreibung der Situation. Vieles konnte nur angedeutet werden oder blieb überhaupt unausgesprochen. Es kam nicht zur Sprache, wie wichtig der Pädagogik das Reden geworden ist. Verbalisieren liegt im Trend; es herrscht hohe Zufriedenheit, wenn es zu einem guten Gespräch gekommen ist. Es soll hier natürlich nichts gegen die bereichernde und befreiende Wirkung eines von Vertrauen getragenen Gespräches gesagt werden; aber einmal abgesehen von der Gefahr des „Zerredens" kann (auch gutes) Reden zu einem Ersatz des Tuns werden. Das Reden löst dann das Sein ab. Man redet z. B. vom Frieden, anstatt friedfertig zu sein; die Menschen sind „laut" geworden aber nicht lauter. Vieles ist jedoch bereits ausgeredet; es bedarf nicht neuer Worte, sondern der Umsetzung in das Tun.

Es war in unseren Ausführungen kaum vom Mißtrauen die Rede, das — gegen anderslautenden Beteuerungen — auch in der Pädagogik eine immer größere Rolle spielt. Da man sich über die stützende, begleitende und bejahende Bedeutung der

---

[3] Es ist nicht ausreichend, den Praxisschock vordergründig aus der Spannung erklären zu wollen, die zwischen der erlernten Theorie und der Berufspraxis besteht. Es handelt sich dabei vielmehr um ein Aufeinanderprallen der eigenen idealistischen Sichtweise der Welt und der harten Alltagswelt, die sich den persönlichen Ideen und Wünschen nicht beugt. Der Praxisschock ist Ent-täuschung in des Wortes ursprünglicher Bedeutung.

Kontrolle kaum einmal Gedanken gemacht hat, wird auch diese unter der Hand zu einem Instrument des Mißtrauens, das man in der Theorie ablehnt und in der Praxis anwendet. Weiter wäre zu bedenken, daß in der Ausbildung zum Erzieher und Lehrer vieles für wichtig genommen wird, aber kaum etwas für die Entfaltung der Erzieherpersönlichkeit getan wird, obwohl man um deren umfassende Bedeutung weiß. Je unsicherer ein Erzieher bezüglich seiner Person ist, umso mehr wird er unter (den unvermeidbaren) Mißerfolgen leiden. Er wird immer wieder nachgrübeln, wo die Ursachen dafür liegen, und diese dann in verkehrten gesellschaftlichen Verhältnissen, in unkritischen und gleichgültigen Eltern und Kollegen oder in den bösen Kindern finden.
Es sei schließlich noch auf eine letzte Belastung hingewiesen, die heute der Pädagogik aufgeladen ist. Man sagt der gegenwärtigen Zeit nach, daß sie geschichtslos denkt und empfindet.[4] Damit ist alles auf das Heute und auf das momentane Erleben und Empfinden konzentriert, die daher unter einem großen Erwartungsdruck stehen. Es gibt die Relativierung durch das Einbeziehen der großen Leistungen früherer Generationen nicht mehr, noch die Fähigkeit, etwas Zukünftiges erwarten zu können. Damit wird menschliches Leben kurzatmig und augenblickshaft und verliert seine Einbettung in die großen Zusammenhänge des Woher und des Wohin. Der Fortschritt wird zu einer gefährlichen Bedrohung, von der man sich durch Naturverbundenheit zu retten sucht. Eine Gesellschaft, die ihre Zukunft verloren hat, besitzt keine Kraft mehr, das auf sie Zukommende anzunehmen und zu gestalten. Mit dem Verlust der Zukunft muß auch eine Pädagogik fragwürdig werden, die ihrem Wesen nach auf Zukunft ausgerichtet ist. So hat Erziehung heute nicht nur die ihr zustehende Aufgabe zu erfüllen, sondern sie muß sich auch kräftig und vital gegen eine Bedrohung zur Wehr setzen, die alles sinnlos und damit überflüssig macht. Es ist dies ein Kampf gegen Mächte und Gewalten, die einer christlichen Tradition wohl bekannt sind und die heute nicht erstmalig auftreten.

---

[4] *H. R. Schlette* spricht davon, daß das geschichtliche Bewußtsein, das seit dem 18. Jh. die Welt nicht mehr als „fest-stehendes Gebäude" betrachtet, sondern in „ihrer Zeitlichkeit, d. h. der Geschichtlichkeit und des Fortschreitens, heute in eine Krise geraten ist und daß eine neue Hinwendung zur Natur, zur Erde und in diesem Sinne zum Bleibenden oder zur ‚Dauer' erfolgt." (*H. R. Schlette*, Zur Theologie der Religionen, Orientierung 51 [1987] 154.)

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema des 2. Heftes 1988: „Maria"

Wolfgang Beinert	Zur Enzyklika „Mater redemptoris"
Heinrich Petri	Von Fatima bis Medjugorje
Marie-Luise Gubler	Marienbild des Lukas aus der Sicht einer Frau
Franz Courth	Mariologie im Umfeld von Ökumene und Feminismus
Alois Stöger	Die Wurzel priesterlichen Lebens
Peter Zelger	Seelsorge in Südtirol seit 1918
Otto Knoch	Der Laie und die Heilige Schrift
Friedrich Schragl	Zum Thema Kreuzzüge

WILHELM ZAUNER

Wandelbare Menschen — unwandelbare Ideale?

Erziehung ist ohne Ideale nicht möglich. Heute ist davon jedoch wenig die Rede, wiewohl das Anliegen unter anderen Begriffen (Identifikationsmuster, Erziehungsziel, Sinnvermittlung u. dgl.) zur Sprache kommt. Ist das Wort verbraucht, ist das Ideal zu idealistisch geworden, daß man es nicht mehr so gerne in die nüchterne wissenschaftliche Diskussion einbezieht? — Die folgenden Überlegungen versuchen, aus der Reflexion über den Begriff und den Umgang mit dem Ideal einige Erkenntnisse für die Erziehung und die Erziehungssituation zu gewinnen.

I. Was ist ein Ideal?

Der Begriff kommt erstmals in den Kollektaneen zur Literatur des protestantischen Theologen und Dichters Gotthold Ephraim Lessing (1729—1781) vor und ging allmählich in den allgemeinen Sprachgebrauch über. Das Wort stammt etymologisch vom griechischen „eido" bzw. „oida" ab, das im Lateinischen als „video", im Althochdeutschen unter „wizzan" aufscheint. Damit ist ein Sehen, Wissen, Erkennen und Verstehen gemeint, das Erblicken eines gangbaren Weges, das Erfassen eines Zusammenhangs. Das griechische „eidos" bedeutet das Bild, das Vor-Bild, die Vorlage, den Entwurf, das Muster. Davon abgeleitet sind die Termini Idee, ein Grundbegriff der abendländischen Philosophie seit Platon, und Ideal. Idee meint eher den gedanklichen Entwurf, also wie etwas gedacht werden könnte, Ideal meint eher das Bildhafte, die Gestalt, also wie etwas „ausschauen" könnte.

Das Ideal ist eine Voraussetzung jeder Erziehung sowie für eine recht verstandene Selbstverwirklichung, die nicht einfach sagt „Ich bin eben so und so muß ich euch recht sein", sondern die ein Vorbild hat und unter Umständen auch die Selbstverleugnung einschließt, etwa im Sinne Jesu: „Wer mein Jünger sein will, der nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach." Das Ideal meint ein Vorbild, von dem es keine perfekte Kopie gibt. Keiner ist so, wie er sich als Ideal denkt. Jeder könnte ein ganz anderer sein, wenn er seine Fähigkeiten ausschöpfen sowie seine ganze Phantasie und Gestaltungskraft einsetzen würde. Für jeden gilt das Wort des schweizerischen Dichters und Erziehers Johann Peter Hebel (1760—1826): „Traurig grüße ich, der ich bin, den, der ich sein könnte." — Ähnlich sagt es Angelus Silesius: „In jedem ruht das Bild des', was er werden soll. Solang er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll."

Das Ideal beunruhigt also. Es ist ein ständiger, unter Umständen lästiger Stachel und Mahner, ein Anspruch, dem einer im Grunde nie ganz entsprechen kann. Das Vor-Bild übersteigt alle Versuche, es nachzubilden und verweist so in die Transzendenz.

II. Die Krise der Ideale

In der heutigen Gesellschaft sind die Ideale in eine gewisse Krise geraten, was meines Erachtens drei Ursachen hat:

1. Die unbegrenzten Möglichkeiten der Multiplikation

Die Ideale als Vor-Bilder haben teil an der Krise der Bilder, die heute allgemein besteht. Sie hat ähnliche Ursachen wie die Krise des Wortes. Die ungehemmte Multiplikation der Wörter hat das Wort umgebracht. Die technischen Möglichkeiten

hinsichtlich des gesprochenen Wortes (Rundfunk, Tonband, Schallplatte) und des geschriebenen Wortes (Perfektion der Drucktechnik, Kopiergerät, Computer) haben zu einer Inflation des Wortes geführt.

Jeder von uns nimmt täglich viel mehr Worte auf, als er verarbeiten kann, wahrscheinlich schon allein durch den Rundfunk und die Zeitung. Ferdinand Ebner (1882—1931) sagte: „Das Wort ist der Weg." Man müßte in Ergänzung dazu sagen: Die vielen Wörter aber sind ein Labyrinth, ein Irrgarten, in dem man sich verläuft. Das erlebt jeder, der heute nach einer politischen oder weltanschaulichen Orientierung sucht.

Wie der Vervielfältigung der Wörter, so sind auch der Multiplizierbarkeit der Bilder heute keine Grenzen mehr gesetzt. Alles kann und muß illustriert und visualisiert werden. Der Bildschirm und die Bildwand gehören heute ebenso zur verlangten Ausstattung wie Mikrophon und Lautsprecher, vom Gewerkschaftskongreß bis zum Papstbesuch. Man kann nicht nur jedes Ereignis optisch und akustisch mitverfolgen. Kaum hat z. B. der Papst ein Land verlassen, liegen schon die Bildbände über seinen Besuch in den Auslagen, und der Auflage sind keine Grenzen gesetzt.

2. Die Bewegbarkeit der Bilder

Die Krise der Bilder hängt wohl nicht nur mit ihrer unbegrenzten Multiplizierbarkeit zusammen, sondern auch mit den Möglichkeiten des bewegten Bildes in Film und Fernsehen. Das bewegte Bild zwingt nicht mehr zum Betrachten, zu längerer Konfrontation und Stellungnahme. Ja es ermöglicht und erlaubt diese nicht einmal mehr in intensiver Weise. Das Bild ruht nicht mehr in sich, sondern es ist selbst wandelbar geworden und wandelt sich so rasch, daß man sich nach keinem mehr ausrichten kann und die Fülle der Bilder auch wieder vergißt. So werden Ideale zu Idolen, die rasch wechseln: die Beatles, die Rennfahrer, die Liedermacher oder was sonst ein junger Mensch sich heute an Bildern in sein Zimmer hängt.

Es wäre sinnlos und kulturlos, gegen die Möglichkeiten des bewegten Bildes aufzutreten und Film und Fernsehen als Dekadenz zu beschreiben. Wohl aber muß die Wiedergewinnung des Wortes und des Bildes aus der Überfülle der Wörter und der Bilder ein Ziel der Kultur und der Erziehung sein. Man muß wieder lernen, Gedichte zu lesen, die sich nicht so leicht erschließen wie Zeitungsberichte oder Illustriertengeschichten, die nach dem Kriterium der Leichtfaßlichkeit und Sofortverständlichkeit abgefaßt sind. Man muß wieder lernen, ein einfaches und unbewegtes Bild zu betrachten, ohne gleich umzublättern oder in einer Ausstellung rasch zum nächsten Bild zu gehen. Das sind unerläßliche Vorübungen zur Wiedergewinnung der Fähigkeit, die Botschaft der Bilder zu erfassen, aber auch der Fähigkeit, Ideale und somit Vor-Bilder in den Blick zu bekommen.

3. Die veränderte Plausibilität der Ideale

Die Wirksamkeit der Ideale hängt von ihrer Plausibilität, also von ihrer möglichst allgemeinen Anerkennung im Lebenskreis und in der Gesellschaft ab. Exempla trahunt, haben die Römer gesagt: Das gute Beispiel reißt mit, das Ideal hat etwas Einladendes, Anziehendes, Herausforderndes. Das stimmt — aber es stimmt nur innerhalb *eines* Wertsystems. In einer Zeit des Pluralismus, in der *mehrere* Wertsysteme nebeneinander bestehen, gelingt es kaum einem Ideal, in mehreren Wertsystemen zugleich aufzuscheinen oder gar alle Systeme zu umgreifen. Ein vorbildlicher Sportler hat nur dem etwas zu sagen, der den Sport als

Wert ansieht; für einen anderen erscheint das Bemühen des Sportlers als eine sinnlose Anstrengung. Das Verhalten einer Maria Goretti, die sich lieber töten als vergewaltigen ließ, ist nur für den ein wirksames Vorbild, der das Bemühen um eine sittliche Ordnung im sexuellen Bereich als Wert anerkennt. Die voreheliche Enthaltsamkeit der Eltern ist für ihre Kinder nur dann ein Vorbild, wenn ein solches Verhalten wenigstens weitgehend in der Gesellschaft als Ideal anerkannt ist. Die freiwillige Ehelosigkeit von Ordensmitgliedern und Priestern hat nur dann eine vorbildhafte Wirkung, wenn Ehelosigkeit aus religiösen Gründen überhaupt als Ideal angenommen wird. Viele werfen der Kirche heute nicht vor, daß der Zölibat nicht gehalten wird, sondern daß er verlangt wird; er gilt ihnen nicht mehr als Ideal, sondern als Kuriosität.

Auch das Glaubenszeugnis darf nicht überschätzt werden. Grundsatztreue und Glaubensstärke unter Hinnahme schwerer persönlicher Nachteile werden zwar nicht abgelehnt, doch in den Bereich des Extremen und der Artistik verwiesen, was durch manche Heiligsprechungen noch verstärkt wird. Admirandum, non imitandum: Das Vor-Bild hängt so hoch, daß ich es zwar bewundere, aber nicht in meine Welt einbeziehen kann.

Viele Eltern und Erzieher sind enttäuscht, daß sich das gute Beispiel, das sie ihren Kindern und Schülern geben wollten und gegeben haben, so wenig ausgewirkt hat. Sie übersehen oft, daß das Vorbild, das sie dargestellt haben, vielen nicht mehr als Ideal erscheint und daß daher eine Verstärkung ihres Bemühens nicht die Wirkung ihres Vorbildes verstärkt.

III. Die Wandelbarkeit der Ideale

Ideale sind nicht einfach mit sittlichen Werten gleichzusetzen. Ein Sportverein hat ebenso seine Ideale wie eine Schule, ein Musterbetrieb oder ein politisches System. (Mit Mißvergnügen denken wir an Adolf Hitler, der „seine" Jugend „zäh wie Leder, hart wie Kruppstahl und flink wie die Windhunde" haben wollte.) Ideale haben also nicht von vornherein dieselbe verpflichtende Kraft wie sittliche Werte. Sie sind eher Muster zur Verwirklichung von Werten und diese bedürfen der Überprüfung, ob sie als sittliche Werte gelten können.

Daß sie nur Muster sind, gilt auch von Idealen, die durch Heilige dargestellt werden. Papst Johannes XXIII. hat im Alter von 21 Jahren während der Exerzitien in sein geistliches Tagebuch geschrieben:

„Mit einer Gewalt, daß ich es mit Händen greifen kann, wird es mir klar: die Vorstellung, die ich mir von der Nachahmung der Heiligkeit anderer gebildet habe, ist falsch. Ich machte es wie ein Maler im Museum, der ein Bild von Raffael Zug um Zug genauestens kopiert . . . Nein, so geht es nicht: Von den Tugenden der Heiligen muß ich die Substanz und nicht die Akzidentien übernehmen. Ich bin nicht der heilige Aloisius, ich muß mich auf diese Weise heiligen, wie mein von ihm verschiedenes Wesen, mein Charakter, meine Lebensbedingungen es mit sich bringen. Ich habe nicht die magere und steckendürre Reproduktion eines noch so vollendeten Heiligentyps zu sein. Gott will, daß wir den lebendigen Saft vom Wesen der Heiligen in uns einsaugen, ihn in unser Blut umwandeln und den uns eigenen Veranlagungen und besonderen Lebensumständen anpassen." (Eintragung vom 16. Jänner 1903, zitiert nach L. Kaufmann, Damit wir morgen Christ sein können, Freiburg 1984, 29—30.)

Es ist auch zu bedenken, daß jede Lebensphase ihre eigenen Ideale hat. Alles hat seine Zeit — auch manche Ideale hatten ihre Zeit. Jeder muß auch einmal Abschied nehmen von bestimmten Idealen, nach denen er sich früher mit Recht gerichtet hat und muß neue Iedeale finden, die seiner jetzigen Lebensphase und Situation entsprechen.

Weil Ideale Vor-Bilder und damit Bilder sind, stehen sie auch in gewisser Weise unter dem Bilder-Verbot: „Du sollst dir kein Gottesbild machen und keine Darstellung von irgend etwas am Himmel dro-

ben, auf der Erde unten oder im Wasser unter der Erde"(Ex 20, 4). Der Grund für dieses radikale Bilderverbot (das im Islam so ernst genommen wird, daß nur ornamentale Kunst erlaubt ist) ist die Angst vor der heidnischen Vorstellung, daß man über das Abbild Macht über das Vorbild gewinnt, also über ein Gottesbild Macht über Gott. Das ist aber gegen das fundamentale Gebot der israelitischen Religion, sich der Macht Gottes zu unterwerfen. Wer sich von Gott ein Bild macht, der verliebt sich in dieses, statt Gott zu lieben.
Das Bild kann aber auch zum Hindernis werden, einen Menschen zu lieben. Max Frisch notiert dazu im April 1946 in sein Tagebuch:

„Eben darin besteht ja die Liebe, das Wunderbare an der Liebe, daß sie uns in der Schwebe des Lebendigen hält, in der Bereitschaft, einem Menschen zu folgen in allen seinen möglichen Entfaltungen. Wir wissen, daß jeder Mensch, wenn man ihn liebt, sich wie verwandelt fühlt, wie entfaltet, und daß auch dem Liebenden sich alles entfaltet, das Nächste, das lange Bekannte. Vieles sieht er wie zum ersten Male. Die Liebe befreit es aus jeglichem Bildnis."

In derselben Tagebucheintragung findet sich seine berühmte Geschichte eines jungen Mannes in Andorra, den man für einen Juden hielt, obwohl er ein Andorraner wie jeder andere war. Man bedrängte ihn so lange mit dem gängigen Klischeebild vom Juden, bis er das vorgezeichnete Bild übernahm und dadurch zum gemiedenen und verfolgten Außenseiter wurde. Manche Eltern machen sich von ihren Kindern ein fertiges Bild, das oft die Züge jener Ideale trägt, die sie selbst nicht verwirklichen konnten. Sie engen damit ihre Kinder in ihrer Entfaltung der eigenen Anlagen ein. Sie pressen ihre Kinder in ein Schema, das nicht für sie paßt und machen manchmal sogar ihre Liebe zu den Kindern davon abhängig, ob diese bereit sind, sich nach diesem Schema zu richten. Sie verlieben sich in ihr Idealbild, statt ihre Kinder zu lieben.
Andrerseits geht es aber auch nicht an, auf die Vorgabe von Idealen zu verzichten und seinen Kindern zu sagen: „Seid, wie ihr wollt, und tut, was ihr wollt — ihr seid uns immer recht." Das wäre ein Verzicht auf Erziehung, der eine schwere Lieblosigkeit darstellt. Jeder Mensch — nicht nur jeder junge Mensch — braucht zu seiner Entfaltung Orientierungspunkte und Vorbilder, die man ihm auch zeigen und vorleben muß. In seinen „Geschichten vom Herrn Keuner" schreibt Bertolt Brecht:

„Was tun Sie," wurde Herr K. gefragt, „wenn Sie einen Menschen lieben?" „Ich mache einen Entwurf von ihm", sagte Herr K., „und sorge, daß er ihm ähnlich wird."
„Wer? Der Entwurf?"
„Nein", sagte Herr K., „der Mensch."

Das ist wohl die tiefsinnigste Deutung der Bedeutung von Idealen. Sie sind nicht fertige Bilder, sondern Entwürfe, Vorlagen und Vorgaben, an denen sich der wandelbare Mensch orientieren kann, um sein eigenes Profil, sein Gesicht und seine Gestalt zu finden. Die Ideale selbst aber werden immer wieder von der Wirklichkeit und dem Geheimnis des Menschen überholt.

ELISABETH LUKAS

Heute sinnvoll erziehen

Die Verfasserin ist Klinische Psychologin am Süddeutschen Institut für Logotherapie in Fürstenfeldbruck und kommt aus der Schule Viktor Frankls. Sie gibt Hinweise auf die Mängel gängiger Erziehungsmodelle und plädiert für eine Stärkung der Liebes- und Leidensfähigkeit. (Redaktion)

Es gibt eine Flut von Erziehungsbüchern und es gibt eine Menge Zeitanalysen, die sich mit dem Heute kritisch auseinandersetzen. Deswegen möchte ich den Schwerpunkt meiner Ausführungen zum Thema „Heute sinnvoll erziehen" auf das mittlere Wort legen: nicht auf das Heute und nicht auf das Erziehen, sondern auf die Frage, was *sinnvoll* ist in der heutigen Erziehung.

Fast alle guten Erziehungsbücher lehren uns eines: Kinder brauchen Liebe. Die Eltern mögen folglich ihre Kinder mit Liebe erziehen. Diese Aussage ist völlig richtig und dennoch bedarf sie einer Ergänzung: Kinder brauchen nicht nur Liebe, sie brauchen auch *Liebesfähigkeit*. Die Eltern mögen daher ihre Kinder nicht nur *mit* Liebe, sondern auch *zur* Liebe erziehen. Hier überschreiten wir die Ebene, in der Eltern und Lehrer angewiesen sind, tunlichst all das zu erbringen, was ihre Kinder und Schüler brauchen, und treten ein in die nächst-höhere Ebene, in der die Heranwachsenden sozusagen „ausgerüstet" werden für dasjenige, was *sie* einst zu erbringen haben werden, wofür *sie* gebraucht werden.

Wie sehr sich die beiden Ebenen voneinander unterscheiden, sei an einem Modellprojekt illustriert, das in unseren Tagen ernsthaft erwogen wird. Es geht dabei um Strategien zur Verhinderung von Brutalität und Ausschreitungen bei Fußballspielen und sonstigen Sportveranstaltungen. Wie kann man die Zuschauer vor gefährlichen Übergriffen meist jugendlicher Fanatiker und Rowdies schützen? Das von Politikern und namhaften Erziehungswissenschaftlern erdachte Projekt sieht nun vor, den jugendlichen Aggressoren andere Varianten der Bedürfnisstillung anzubieten, z. B. Fanclubs, Jugendtreffpunkte, Kreativ-Werkstätten und eigene kleine Sporthallen, in denen sie ihre überschüssigen Kräfte sinnvoll abreagieren und ausagieren können. Was dabei übersehen wird, ist, daß es ein sinnvolles Abreagieren und Ausagieren gar nicht gibt. Jede bloße Abreaktion ist eine Gefühlsentladung „irgendwohin", und dieses „irgendwohin" ist noch lange kein sinnvolles Ziel, auch dann nicht, wenn es ein harmloses Ersatzobjekt anpeilt. Wer sich z. B. mit seinem Freund gestritten hat und danach zu Hause die Türe zuknallt, statt dem Hund einen Tritt zu versetzen, hat zwar das harmlosere Ausagierungsobjekt gewählt, weil die Türe den Schmerz nicht empfindet, den der Hund empfinden würde, aber vom Erfüllen einer sinnvollen Aufgabe ist das Türezuknallen meilenweit entfernt.

Beim genannten Modellprojekt wird außerdem ein weiterer gravierender Faktor übersehen. Es ruht als Ganzes auf der Ebene der Bedürfnisstillung allein. Was brauchen unsere Kinder und Jugendlichen zu ihrer Entwicklung? Dies und das. Sie sollen es haben. Und wenn sie sich trotzdem nicht gut entwickeln? Dann brauchen sie offenbar noch mehr oder noch etwas anderes. Und auch das sollen sie haben . . . Bei diesem Denkschema kommen wir über ein Zuliefern des jeweils Gebrauchten nicht hinaus, es findet keine Erziehung zum Selber-gebraucht-wer-

den-Können statt. Das aber würde im Grunde das tiefste und menschlichste „Bedürfnis" aller jungen Menschen erfüllen, nämlich den Wunsch, irgendwann einmal selber für etwas wichtig und nützlich zu sein, selber sich einzubringen in die Mit- und Umwelt, in der man lebt.

Als der große Pädagoge Eduard Spranger seinerzeit davon sprach, daß der wesentlichste Weltanschauungsunterschied, den es gäbe, der zwischen einem Sich-treiben-Lassen und seinem Sich-verantwortlich-Fühlen sei[1], meinte Spranger zweifellos dies: Es ist nicht genug, einem jungen Menschen zu zeigen, wohin er sich einigermaßen schadenfrei treiben lassen kann, er will und soll Verantwortung übernehmen und dazu lernen, eigenständig zu steuern, notfalls auch entgegen einem vorherrschenden Trieb- oder Bedürfnisdruck. Die Verantwortung besteht nicht zuletzt darin, nach einem Streit mit dem Freund *weder* die Türe zuzuknallen *noch* den Hund zu treten, weil beide mit dem Streit nichts zu tun haben, ja am Streit unschuldig sind, sondern stattdessen lieber alle Kräfte dafür zu verwenden, um nach einem Kompromiß zu suchen, der Versöhnung wieder möglich macht.

Deshalb ist es in der Erziehung heute sinnvoll, den Kindern von klein auf u. a. zwei grundlegende Gesetze zu vermitteln, wovon das erste lautet: *Aggressionen müssen nicht weitergegeben werden, und schon gar nicht an Unschuldige*, und das zweite lautet: *Nicht alles, was leicht ist, ist erlaubt.*

Ich möchte diese beiden, an sich jedermann einleuchtenden Gesetze an den Anfang meiner Ausführungen stellen, weil es zwei psychologische Betrachtungsweisen gibt, die die Erzieher verunsichert und die beiden genannten Gesetze geradezu außer Kraft gesetzt haben.

Aggressionen müssen nicht weitergegeben werden

Die eine Betrachtungsweise ist die tiefenpsychologische Verdrängungslehre, der zufolge jedwede Frustration und Aggression, die verdrängt wird, unweigerlich als neurotisches Symptom bzw. psychosomatische Krankheit wieder zu Tage tritt. Woraus der Schluß gezogen wird, daß es immer noch besser ist, zu streiten, zu schimpfen, zu heulen und um sich zu schlagen — wer auch als Gegenpart diese Szene aushalten muß —, als irgendeinen Ärger hinunterzuschlucken, der sich später pathologisch auswirken könnte. Demnach benehmen sich jene Fußballrowdies, die Passanten verprügeln, falls der falsche Verein gewonnen hat, im Interesse ihrer Psychohygiene durchaus korrekt: sie schlucken ihren Ärger nicht hinunter . . .

Wie weit der psychologische Irrwitz geht, soll die folgende Erzählung einer meiner Patientinnen zeigen. Sie litt an einem sogenannten „Reizkolon", was ihr bei der geringsten Aufregung bereits unangenehme Durchfälle bescherte. Ihr Internist hatte sie zu einem Psychotherapeuten geschickt, der nach herkömmlicher Art ihre Kindheit aufrollte, um ein alles-klärendes Trauma zu finden. Und er wurde in der Tat fündig. Im Alter von sechs Jahren hatte die Patientin ihren Vater verloren, an dem sie mit großer Zuneigung gehangen war. Sie gab sogar an, daß sie so sehr mit dem Vater verbunden gewesen wäre, daß sie zur Stunde, als er im Krankenhaus verstarb, zu Hause anscheinend grundlos in Tränen ausgebrochen wäre, von einer inneren Ahnung ergriffen. Auf dieser Aussage aufbauend eröffnete ihr der Psychotherapeut, daß sie, der Psychologie des Kindes nach, damals eine massive Wut auf ihren Vater empfunden haben mußte, weil er sie allein ließ und plötzlich nicht mehr als Spielkamerad zur Verfügung stand. Diese Wut hätte sie unterdrückt und in sich aufgestaut, was zu ihrer heutigen Krankheit geführt habe. Als Heilungsrezept schlug der Psychotherapeut daher vor, die Patientin solle sich gedanklich nochmals in ihre Kindheit zurückversetzen und ihre ganze Enttäuschung über den Vater hinausschreien, um solcherart ihr Trauma aufzuarbeiten. Aber auch nachfolgende sechs Monate Schreitherapie änderten nicht das Geringste am Befund eines Reizkolons bei der Patientin, weswegen sie schließlich die Therapie aufgab und Rat bei mir suchte.

---

[1] Eduard Spranger, „Wege zur Daseinsgestaltung", hg. von Hans Walter Bähr.

Nachdem ich ihre Erzählung gehört hatte, schien es mir das Erste und Wichtigste zu sein, zu verhindern, daß sich ein neues Trauma bei der Patientin bildete, diesmal nicht eines im Seelischen, sondern eines im Geistigen, eine Fehlinterpretation des Menschseins schlechthin. Denn wahres Menschsein greift stets in irgendeiner Form über sich selbst hinaus und begnügt sich nicht damit, sich selbst (schreiend oder nicht-schreiend) zum Ausdruck zu bringen. Wahres Menschsein fragt nach sich-selbst-übergreifenden Werten, in dessen Dienst es sich stellen möchte, und nicht bloß nach egozentrischen Wünschen, in bezug auf die es be-dient werden will. Deshalb sagte ich zu der Patientin: „Ich teile die Auffassung des Kollegen nicht. Wenn Sie wirklich als Kind innerlich so eng mit Ihrem Vater verbunden gewesen sind, wie Sie es schildern, dann haben Sie zum Zeitpunkt seines Todes ganz genau gespürt, daß der Vater Sie nicht verlassen *wollte*, sondern das Schicksal ihn von Ihnen wegriß, wodurch er nicht mehr für Sie da sein *konnte*, zumindest physisch, und daß daher keinerlei Grund zur Wut auf den Vater vorlag. Es kann sein, daß Sie sich als Sechsjährige das Krankheits- und Sterbegeschehen nicht vorstellen konnten und an diesem Unvorstellbaren litten, aber wenn zwischen dem Vater und Ihnen wirklich Liebe bestanden hat, dann fühlten und ahnten Sie, daß diese Liebe nicht mit dem Hinscheiden Ihres Vaters verging, genauso, wie Sie sein Hinscheiden selbst fühlten und ahnten. Ja, dann besteht diese Liebe bis auf den heutigen Tag, und es ist nicht anzunehmen, daß Ihre Krankheit auf eine verdrängte Wut zurückgeht."

Da wischte sich die Patientin ein paar Tränen aus den Augenwinkeln und gestand erleichtert, daß sie längst alles Herumschreien als ein Unrecht empfunden habe, weil sie, wie ich vermutet hatte, ihrem Vater immer noch ein liebes Gedenken bewahrte. Was aber ihr Leiden betraf, so stellte sich heraus, daß in der Familie ihres Vaters eine ausgesprochene Erbdisposition in Richtung Darmprobleme vorlag, und schon die Großmutter des Vaters, also die Urgroßmutter der Patientin, wegen abrupt aufgetretener Durchfälle bei ihrer eigenen Hochzeit mehr ab- als anwesend gewesen sein soll, was man sich jetzt noch in der Familie schmunzelnd erzählt.

Das Beispiel ist nicht nur wegen dieser Pointe interessant. Es spiegelt eine geradezu anti-erzieherische Grundhaltung unserer Zeit wider, der wir leider auf Schritt und Tritt begegnen. Was mit den Kindern nicht stimmt, haben deren Eltern falsch gemacht, und sei es, daß sie es gewagt haben, zum unrichtigen Zeitpunkt zu sterben. Vergessen wird dabei, daß Eltern nicht alles allein machen, die vielfältigsten Einflüsse, nicht zuletzt von seiten der jeweiligen Peergroup und der Medien, strömen auf unsere Kinder ein. Vergessen wird dabei auch, daß man Menschen überhaupt nicht „machen" kann, sie machen vielmehr etwas aus sich. Unsere Kinder und Jugendlichen gestalten sich selbst zu denjenigen Menschen, die sie werden; ihre Eltern und Lehrer liefern lediglich das Handwerkszeug dazu, wie ihre Genen das unbehandelte Gestaltungsmaterial dazu liefern. Deshalb ist das Gerede vom „Sich-Annehmen, wie man ist" der gleiche Humbug wie das Gerede vom „Alles-offen-sagen-Sollen". Niemand *ist* irgendwie, jeder von uns steht in der unabdingbaren Spannung zwischen seinem realen und seinem idealen Sein, in der Spannung zwischen Sein und Soll, wie es Viktor E. Frankl, der Begründer einer menschenwürdigen Anthropologie, ausdrückt[2], jeder von uns kann jederzeit auch noch anders, ein

[2] Viktor E. Frankl, „Ärztliche Seelsorge", Wien [10]1982, 73.

klein wenig vollkommener werden, wenn er sich Mühe gibt, statt sich auf seinem So-Sein auszuruhen. Und niemand von uns darf einfach alles offen sagen oder geradeheraus tun, was ihm durch den Sinn geht, ohne die Wirkung, die es auf seine mitmenschliche Umwelt hat, verantwortlich miteinzukalkulieren, sonst könnten wir jede Messerstecherei im Affekt freigeben, denn auch Worte können sich wie Messer in einen anderen hineinbohren.
Man lasse sich daher in der Erziehung vom Gespenst der Verdrängungslehre nicht irritieren; nur Tiere verdrängen nichts, sie beherrschen sich nicht, sie berücksichtigen nichts, sie verantworten nichts. Unsere Kinder aber sind keine Tiere, sie haben zutiefst in sich angelegt ein menschliches Gewissen, das sein Veto einlegt gegen das freie Ausleben von Affekten und Aggressionen nach dem Motto: „Was kümmert mich der andere, Hauptsache, ich hab's los!" Die Stimme des Gewissens wird man nicht los, auch wenn man sich noch so viel Ärger von der Seele geschrien hat. Und eine Psychohygienelehre, die in Kollision mit dem eigenen Gewissen bringt, ist alles andere als eine Psychohygienelehre; sie ist eher eine Anleitung, wie man auf kürzestem Wege in eine existentielle Krise hineinrutscht.

Nicht alles, was leicht ist, ist erlaubt

Hier schließt sich auch das zweite Gesetz an, das zu vermitteln ich im heutigen Erziehungsprozeß für äußerst sinnvoll erachte, und das da lautet: *Nicht alles, was leicht ist, ist erlaubt*. Dieses Gesetz wurde nicht von der tiefenpsychologischen Verdrängungslehre, sondern vom „systemischen Ansatz", vor allem der gängigen Familientherapie, quasi außer Kraft gesetzt. Das Opfer ist demnach stets gleich schuldig wie der Täter, ja, es gibt überhaupt keine Opfer mehr, sondern nur noch Symptomträger. Wenn sich ein Kind aus einer Schulklasse nicht wehrt, ist es selbst schuld, wenn es gequält wird. Wenn es noch dazu vor Angst jämmerlich sein Gesicht verzieht, was alle Mitschüler zum Lachen reizt, dann fordert es sein Gequältwerden direkt heraus. So einfach ist das! Die ganze Klasse wird als mehr oder weniger neurotisch definiert, und das hilflose Kind, das sich nicht zu verteidigen weiß, gilt als Symptomträger dieser Klasse. Was dahintersteckt, ist dasselbe übersimplifizierte Menschenbild, dem wir bereits vorhin begegnet sind. Wer sich ärgert, der schlägt eben oder brüllt eben, um seinen Ärger los zu werden, und wer zum Spaß herausgefordert wird, der quält eben, weil es ihm Spaß macht. Warum sollte er auch nicht? Die Frau, die nachts im Park spazierengeht, muß sich nicht wundern, wenn sie vergewaltigt wird. Und die Eltern, die ihren Kindern alle Wünsche von den Augen ablesen, brauchen sich nicht zu wundern, wenn sie von ihren Kindern radikal ausgenützt werden.
Fragen wir uns: Ist dieser Standpunkt moralisch zu halten? Ist es nicht vielmehr so, daß man in jeder Situation für das geradestehen muß, was von einem selber ausgeht, für das Quälen, für das Vergewaltigen, für das Ausnützen etc., ob es einem nun schwer oder leicht gemacht wird? Was leicht ist, ist noch lange nicht erlaubt, sonst könnte man jedem Baby im Kinderwagen den Hals umdrehen, weil es dies einem schließlich nicht allzu schwer macht.
Ich habe bei einer Paarberatung erlebt, daß die Ehefrau, die ihren Mann oft auf sehr häßliche Weise demütigte, frei heraus erklärte: „Er läßt sich doch alles gefallen. Wenn er mir einmal Grenzen setzen würde, wenn er mir drohen würde, mich zu verlassen, dann hätte ich mehr Respekt vor ihm, aber ich kann mit ihm anstellen, was ich will, er bleibt immer freundlich und gut." Worauf ich erwiderte: „Wenn er immer freundlich und gut zu Ihnen ist,

dann sind *Sie* es, die sich ändern müssen, nicht er. Sie sagen, Sie können mit ihm anstellen, was Sie wollen, aber geht es nicht eher darum, daß Sie mit ihm — und mit den anderen Menschen, mit denen Sie Kontakt haben, — anstellen, was Sie *sollen*? Geht es nicht darum, daß Sie sich Ihre eigene bestmögliche Verhaltensweise selbst abverlangen im Zueinander und Miteinander der Ehe, statt von Ihrem Mann eine nächstschlechtere Verhaltensweise zu verlangen, wie etwa eine Drohung? Es stimmt, daß ein anderer Mann vielleicht längst ausgezogen wäre, aber daß Ihr Mann es nicht getan hat, zeugt nicht unbedingt von Schwäche, es kann auch von Liebe zeugen. Ihr Verhalten jedoch zeugt auf keinen Fall von Stärke, eher von Lieblosigkeit . . ." „Er müßte mich zähmen, bändigen", rief die Frau aus. „Oh nein", antwortete ich ihr, „die Last des Zähmens und Bändigens liegt bei Ihnen. Sie müssen Ihr eigener Dompteur sein. Doch Sie können, indem Sie an sich arbeiten, wachsen, zu einer liebenden Frau heranwachsen, zu einer Frau, die eines Mannes würdig ist, der allem zum Trotz seine Freundlichkeit und Güte bewahrt." Meine Worte gingen dieser Frau sehr nahe, denn ganz tief im Herzensgrunde wußte sie wohl, daß sich die ihrem Manne zugefügten Demütigungen nicht mit der Primitivformel „Er ist selbst schuld daran" beiseite schieben ließen. Weder eine persönliche Schuld noch das persönliche Verdienst eines Menschen kann einem Bezugssystem zugeordnet werden, dem dieser Mensch angehört.

Freilich, auch Kinder probieren ihre Grenzen aus, und meistens wissen sie ganz genau, was sie sich beispielsweise bei der Oma erlauben dürfen, aber nicht bei der Mutter oder bei der Lehrerin. Doch sollten sie in diesem infantilen Stadium, das auch ein Hund erreicht, der abgerichtet wird, nicht stecken bleiben. Allmählich sollten sie zu einem Stadium heranreifen, in dem sie nicht mehr fragen, was belohnt oder bestraft wird, sondern danach, was richtig und was falsch ist. Ein Stadium, in dem nicht mehr die erwartete Reaktion der Umwelt auschlaggebend ist für das eigene Handeln, sondern ein autonomes Gewissen, das das eigene Handeln auf seine Sinnhaftigkeit hin überprüft.

Einem Geschwisterpaar, das ich einst wegen extremer Streitbarkeit therapeutisch betreute, habe ich diesen Gesichtspunkt folgendermaßen plausibel zu machen versucht. Ich forderte die Kinder auf, mir zwei Tätigkeiten zu benennen, die sie beide höchst ungern verrichteten. Spontan gaben sie „Diktatschreiben" und „Geschirrspülen" an. Daraufhin fragte ich sie, was sie von mir denken würden, wenn ich ihnen nun just diese beiden Alternativen für den Nachmittag zur Auswahl ließe, und keine sonstigen, das heißt, wenn sie nur zwischen Diktatschreiben und Geschirrspülen wählen könnten. „Das wäre aber gemein!" riefen die beiden wie aus einem Munde. „Seht Ihr", sagte ich, „wenn man jemandem bloß die Wahl zwischen zwei negativen Möglichkeiten läßt, zwingt man ihn zu etwas, das er gar nicht will, gleichgültig, wie er sich entscheidet. Auch wenn Ihr ein anderes Kind angreift, hat dieses Kind nur die Wahl zwischen zwei negativen Möglichkeiten: entweder es boxt und tritt zurück, obwohl es gar nicht kämpfen will, oder es läßt sich Euren Angriff gefallen bzw. rennt kläglich davon und läßt sich vertreiben. Das bedeutet, entweder ist es ‚böse' genug, Eure Aggressivität mit Aggressivität zu beantworten, oder es ist ‚dumm' genug, vor Eurer Aggressivität zu kapitulieren. Es möchte aber in Wirklichkeit weder ‚böse' noch ‚dumm' sein, doch Ihr laßt ihm praktisch keine dritte Möglichkeit, und das ist das eigentlich Gemeine an jedem Angriff." Auch ein Land, das von einem anderen Land angegriffen wird, hat keine andere Wahl, als Krieg zu führen oder sich

besetzen zu lassen, oder eine Frau, deren Mann sie betrügt, hat keine andere Wahl, als sich von ihrem Mann zu trennen oder seinen Seitensprung zu dulden, und so fort. Eigentlich gemein ist derjenige, der einem anderen keine positiven Wahlmöglichkeiten mehr zugesteht und hinterher dessen Negativwahl vielleicht sogar noch zur eigenen Rechtfertigung heranzieht, indem er behauptet: „Der andere hat ja auch gekämpft!" oder „Der andere hat sich ja nicht gewehrt!" Die Kinder sahen dies ein und bemühten sich fortan, ihren Freundinnen und Nachbarn „bessere Wahlmöglichkeiten" einzuräumen, selbst dann, wenn es Auseinandersetzungen gab.
Die Schuld bleibt also beim Erpresser oder Aggressor, egal wie darauf reagiert wird, und sollte es das Opfer dem Täter leicht machen, ist dies für letzteren absolut kein Entschuldigungsgrund.

Erziehung zur Liebes- und Leidensfähigkeit

Ich habe den bisherigen Akzent meiner Überlegungen zur „sinnvollen Erziehung heute" auf eine Stärkung der Liebesfähigkeit der heranwachsenden Generation gelegt, eine Stärkung, die Hand in Hand mit der Überwindung aggressiver Potentiale und selbstsüchtiger Tendenzen einhergeht, und das mit gutem Grund. Wir wissen nicht, welch schwierigen Zeiten unsere Kinder entgegensehen, aber sicher wissen wir, *daß* die kommenden Zeiten schwierig sein werden. Gewaltige Gefahren für die gesamte Menschheit ballen sich am Horizont der Zukunft zusammen und treiben langsam auf uns zu. Dabei ist die allgemeine Lieblosigkeit ein Aspekt von nicht zu unterschätzender Schubkraft. Egoistisches Konsumverhalten und Gleichgültigkeit gegenüber der Natur haben zur massiven Umweltbelastung mit all ihren zerstörerischen Folgen in der Tier- und Pflanzenwelt geführt. Auch die neue Krankheit AIDS kann sich nur ausbreiten — nicht über die Liebe, so sehr sie an den Liebesakt gebunden ist, sondern — einzig über die Lieblosigkeit, denn wer einen Partner wahrhaftig liebt, wird ihn niemals einer tödlichen Ansteckung aussetzen, um für sich selbst ein paar Augenblicke Lust herauszuholen. Hier sind wir an der Schnittstelle, am Scheideweg allen Menschseins angelangt. Meint Liebe sich oder den anderen? Meint Menschsein die eigene Bedürfnisbefriedigung bis hin zum hochtrabenden Begriff der Selbstverwirklichung, oder meint Menschsein ein Ausgerichtetsein auf die Sinn- und Wertfülle der Welt bis hin zum elementaren Begriff der Selbsttranszendenz, wie ihn Viktor E. Frankl geprägt hat? Wonach hier gefragt wird, das ist das „Selbstleitbild" des Menschen, das mehr umfaßt, als mit dem Ausdruck „Identität" abgedeckt werden kann. Die Identität eines Menschen beinhaltet zwar auch nicht nur die Beschreibung unverwechselbarer Merkmale seiner Persönlichkeit, sondern bezieht gleichzeitig auch immer seine Stellungnahme zu diesen Merkmalen mit ein, aber das „Selbstleitbild" sagt darüber hinaus aus, wie ein Mensch sein spezifisches Menschsein versteht: als Getriebensein oder als Verantwortlichsein, als Ansprüche stellendes oder als vor Aufgaben gestelltes Sein, als ein Lust zu gewinnendes oder ein um Sinn ringendes Sein, als eine vom bloßen Zufall ins Sein geworfene Existenz oder als Gelegenheit zur aktiven Mitgestaltung an einem, wenn auch undurchschaubaren, so doch göttlichen Plane.
Wir kennen heute ein Leiden besonderer Art. Ein Leiden, das vielleicht noch ansteckender und tödlicher verläuft als die Immunschwäche AIDS, nämlich *das Leiden an der Verneinung des Lebens*. Es äußert sich vielfach in einer Flucht in die Welt der Simulation. Natürlich ist Simulation nicht grundsätzlich etwas Lebens- oder gar Sinnwidriges, denn fast jedes

Übungsprogramm im Unterricht verwendet simulierte Problemstellungen, an deren Lösungen sich der Lernende für den echten Fall vorbereiten kann, wie beispielsweise der angehende Pilot am Flugsimulator. Auch das Spielen des Kindes kann gewissermaßen als simulierende Vorwegnahme erwachsener Lebenserprobung mit kindgemäßen Hilfsmitteln aufgefaßt werden. Doch die heute grassierende Verneinung des Lebens, die zweifellos mit einem erlittenen Verlust an metaphysischer Geborgenheit einherging und das „Selbstleitbild" des modernen Menschen sehr zum Fragwürdigen hin verschoben hat, verführt zu einem anderen Gebrauch von Simulation: zum Sich-fallen-Lassen ins Unechte, ins Traumhafte, Magisch-Betäubende, dorthin, wo man keine Probleme mehr lösen muß, weil sie entweder gar nicht aufscheinen oder sich scheinbar von selber lösen.

In der Welt der Fernseh- und Videofilme braucht man nur noch zu schauen, man schlüpft in ein Phantasieland, in die Haut des Helden, der jeden Feind besiegt, in das Schlafzimmer attraktiver junger Damen, die sich nicht lange zieren, man ergötzt sich an den Geschichten und Nöten erfundener Gestalten, am Leben und Sterben, das weit weg vom eigenen ist. Auch in der Welt der Computerspiele jagt man Punkte, die nicht da sind, versenkt Schiffe von illusionären Feinden und spielt Tennis, ohne einen Schläger auch nur zu berühren. In der Welt der Rockmusik wiederum taucht man in einen alles verstummen-lassenden Lärm ein, hinter dem jede Frage, jede wirkliche Frage ans Leben zurücktritt; auch der kreative Tanz ist nicht mehr das Wichtigste dabei, nur noch das Nichtdenken-Müssen, Nicht-antworten-Müssen, das Versinken-Dürfen im Getöse des Nichts. Noch stärker erlebbar wird dieses Gefühl des „Enthobenseins von allem" in der Welt der Droge: ein Pulverchen, eine Injektion, und man schwebt über dem Leben, man entschwebt dem Lebensvollzug, hinein in eine Welt, die vorgaukelt, sie wäre die Welt.

Leidensfähigkeit

Bei dieser Art von Zufriedensein oder besser von „Sich-befrieden" mit dem Simulierten und Unechten ist das Selbst nur noch als ein betrachtendes und erlebendes, aber nicht mehr als eingreifendes Selbst in Funktion. Kommt es dann zu einer Konfrontation mit dem Echten, die persönliches Entscheiden und Handeln notwendig macht, bricht die ganze Armut und Armseligkeit einer sinnentleerten Existenz auf, das nichtgelebte Leben fordert seinen Tribut — nicht selten in Form von Verzweiflung und Selbstzerstörung. Wenn wir unsere Jugendlichen davor bewahren wollen, sollte die heutige Erziehung nicht nur auf eine Stärkung ihrer Liebesfähigkeit, sondern auch noch auf eine Stärkung ihrer *Leidensfähigkeit* hin angelegt werden[3]. Der leidensfähige Mensch taucht nicht ab in eine „leidensfreie" Welt der Simulation, wenn ein Leiden auf ihn zukommt, er setzt sich aktiv damit auseinander, um es möglichst aus der Welt, aus der *echten* Welt zu schaffen, aber selbst wenn er dies nicht kann, setzt er sich zumindest passiv damit auseinander, indem er es mutig auf sich nehmend in die Welt, in die *echte* Welt integriert. Vor allem aber hat er es gar nicht nötig, das in eigener Gestaltung änderbare Leben verneinend zu fliehen, wenn er sogar das aus eigener Gestaltung heraus unabänderliche Leiden noch anzunehmen vermag; die Leidensfähigkeit macht ihn unangreifbar und gleichzeitig willens, einzugreifen, wo es nottut.

Selbstverständlich wird der Erzieher nicht absichtlich ein Leiden erzeugen, um die

[3] Vgl. dazu: Viktor E. Frankl, „Ärztliche Seelsorge", 119.

Leidensfähigkeit des zu Erziehenden zu stärken. Sowohl die wahre Liebe als auch das schicksalhafte Leiden entziehen sich jeder künstlichen Initiative; der Mensch begegnet beidem, und in der Begegnung ist es das Seine, das eine zu erwidern und das andere zu leisten. Doch bleibt es die erzieherische Chance vieler kleiner Vorkommnisse, zu vermitteln, daß über das vom Schicksal Gefügte stets unterschiedlich verfügt werden kann. Wenn z. B. ein Kind einen Ball verloren hat, der über einen steilen Abhang hinuntergerollt ist, dann muß der Erzieher nicht sofort einen noch größeren und noch schöneren Ball versprechen, um das plärrende Kind zu besänftigen, gleichsam nach dem Motto, ihm ein bleibendes Trauma zu ersparen. Er kann auch vorerst mit dem Kind eine Einstellung zum Sachverhalt der Unwiederbringlichkeit des Balles erarbeiten, die eventuell Modellcharakter hat für noch ernstere Verluste. Etwa die Einstellung: „Hoffentlich wird der Ball irgendwo von einem anderen Kind gefunden, das sich über diesen Fund freut!" oder „Jetzt weiß ich wenigstens, was ich mir zum kommenden Osterfest wünsche!" oder „Ich habe eine Idee: ich helfe meinem Vati am Samstag beim Einkaufen. Da gibt er mir bestimmt zusätzlich etwas zum Taschengeld, und ich kann mir bald wieder einen Ball kaufen." Wichtig ist auch, daß die Spanne bis zum Osterfest oder bis zum Samstag „ball-los" ausgehalten wird, was nicht allzu schwierig klingt, aber daran erinnern mag, wie schnell es heute bei uns Erwachsenen seelischen Katastrophenalarm gibt, wenn bloß das Auto in Reparatur ist oder gar eine kurze Zeit der Arbeitslosigkeit überbrückt werden muß.

Zu diesen kleineren erzieherischen Chancen tritt die Möglichkeit zum Aufbau der Leidensfähigkeit, die dann vorliegt, wenn einem Familienmitglied — und damit der ganzen Familie — ein ernstes Leid zustößt, z. B. durch Krankheit und Tod. Ein Leid, das mit vereinten Kräften bewältigt werden muß, dessen Bewältigung aber eben auch die Vereinigung aller Kräfte abverlangt, das Gemeinsame über allem Trennenden und das Tröstliche über allem Schmerzlichen. Wie es oft erst die Ruinen sind, die den Blick freigeben auf den Himmel[4], so ist es auch oft erst das miteinander Durchzustehende, das den Blick freigibt auf den Sinn von Partnerschaft und Elternschaft. Hier kehren wir zur Liebe zurück, aus der heraus Erziehung allemal geschieht, zur „Liebe in Bewährung", die, wenn sie sich bewährt, eine zu verdrängende Wut aufeinander undenkbar macht.

Ich habe den Verlust an metaphysischer Geborgenheit beim heutigen Menschen erwähnt. Dem ist hinzuzufügen, daß gerade an der Nahtstelle von Liebe und Leid im zwischenmenschlichen Bereich ein Großteil dieser Geborgenheit für unsere Kinder wieder zurückzugewinnen ist. Erfahren sie doch in jedem Augenblick des bedingungslosen Für-einander-Daseins in der Bedrängnis, daß sie nicht allein sind, auch dann nicht, wenn das Schicksal zugeschlagen hat. Und werden sie doch andererseits angesichts eines jeden tapferen Vorbildes zu der Ahnung geleitet, daß selbst einem Schicksalsschlag noch ein höherer Sinn innewohnen kann, ein Sinn, der über die Grenzen des menschlichen Begreifens hinausgehen mag, auch über die der Eltern und Erzieher, der aber dennoch in einer übermenschlichen Ebene das Unbegreifliche begreifbar sein läßt.

Gehen wir deswegen mit Mut und mit Liebe an den Erziehungsauftrag heran, denn nur *mit* Mut können wir *zum* Mut — auch zum Mut zum Leiden — erziehen, und nur *mit* Liebe können wir *zur* Liebe — auch zur Liebe zum Leben — erziehen.

---

[4] Viktor E. Frankl, „Der leidende Mensch", Bern ²1984, 237.

FRANZ SCHMID

Den ganzen Menschen ernst nehmen

Zum „familialen" Erziehungsstil Don Giovanni Boscos

Am 31. Jänner 1988 jährt sich der Todestag des italienischen Priesters, Ordensgründers und Erziehers Don Giovanni Bosco (1815—1888) zum hundersten Mal.[1] Eine nicht nur in katholischen Kreisen wahrlich „gefeierte" Persönlichkeit wurde als „der größte praktische Erzieher des 19. Jahrhunderts"[2] gewürdigt, obwohl er schon zu seinen Lebzeiten um sein pädagogisches Erbe hatte bangen müssen.[3] Als er starb, zählte die von ihm gegründete Kongregation der Salesianer Don Boscos (SDB) 915 und die von ihm mitbegründete Schwesterngemeinschaft „Töchter Mariä Hilfe der Christen" (FMA) 390 Mitglieder. Am Ostersonntag 1934 wurde er heiliggesprochen. SDB und FMA zählen heute je rund 18.000 Mitglieder. In Vergangenheit und Gegenwart nahmen und nehmen bürgerliche, progressive und konservative Pädagogen wie Erzieher ihn dafür in Anspruch, ihre Positionen vor einer kirchlichen Öffentlichkeit zu legitimieren. Institutionen mit dem klingenden Namen „Don Bosco" gibt es heute nicht nur in Westeuropa, sondern ebenso in Beirut und Teheran, in Makao und Tokio, in Johannesburg und Santiago de Chile. Don Boscos pädagogisches Konzept steht im Gegensatz zur Internatserziehung damaliger Seminare (vgl. den Beitrag von K. Mühlek); mit ihm läßt sich allem Anschein nach auch heute arbeiten. (P. Schmid ist Professor für Pädagogik in Benediktbeuern.)

1. Begriffe

1. Stil

Mit Stil wird im täglichen Sprachgebrauch die Art und Weise verstanden, wie sich jemand ausdrückt; man meint damit charakteristische — häufig künstlerische — Äußerungs- und Gestaltungsweisen, aber auch die Eigentümlichkeiten eines Geschehens, des Tuns von jemandem.[4]
Die „Stilfrage" erscheint längst nicht mehr nur als eine Angelegenheit von Architektur, Malerei oder Zeremoniell. Auch die Form der Kommunikation, des Umgangs von Menschen miteinander ist eine „Stilfrage" geworden. Stilfragen besitzen heute durchaus eine gesellschaftliche Relevanz. Wer sich sagen lassen muß, er oder seine Sache hätte keinen Stil, steht schlimm da. Aber worin ein (gesellschaftlich) als „richtig" bewertetes „styling" besteht, droht immer wieder zur „Modefrage" zu werden (oder zu verkommen).
Gleichwohl wird deutlich, daß der Stil nicht das Ganze meint, sondern etwas wie eine Hülle darstellt, die mit ihrem Inhalt korrespondiert und dem „Geist", der dahintersteckt. Stil ist das wahrnehmbare und augenfällige Phänomen. Stil wird auch zum Träger des Inhalts und gibt dem Geschehen jene unverkennbare Note, die eine Identifikation ermöglicht, ein unverkennbares Merkmal darstellt.

---

1 Eine auf gewissenhafter Forschung beruhende Biographie stellt die im Vorjahr erschienene Monographie dar: *T. Bosco*, Don Bosco. Sein Lebensweg — sein Lebenswerk, München 1987. Die Übersetzerin betont in ihrem Vorwort, daß hier nicht der „Gaukler Gottes" und nicht der „Erzieher mit Spürnase" dargestellt wird, dem alles gelang, sondern dargelegt erscheint, wie schwierig es für ihn war, seinen erkannten Weg zu gehen (vgl. S. 11).

2 So z. B. *F. Dilger*, Giovanni Bosco. Motiv einer neuen Erziehung, Olten 1946, S. 38.

3 Vgl. Don Boscos „Rombrief" vom 10. Mai 1887; dt. u. a. in: *R. Weinschenk*, Grundlagen der Pädagogik Don Boscos, München 1987, 2. Aufl., S. 119—128.

4 Vgl. u. a. das Stichwort „Stil" in: *Brockhaus-Wahrig* Deutsches Wörterbuch in sechs Bänden, hg. von *G. Wahrig*. Wiesbaden/Stuttgart 1984.

2. Erziehungsstil

Die Pädagogik spricht nicht erst seit dem Braunschweiger Symposion über Erziehungsstile im Jahre 1966, das den Begriff in der Pädagogischen Psychologie eingeführt hat, von „Erziehungsstil".[5] Die Erforschung der Erziehungsstile hat jedoch seither quantitativ wie qualitativ zugenommen. Trotzdem wird gegenwärtig der Begriff (noch) nicht einheitlich verwendet. Der (empirisch-)psychologisch orientierte Begriff beschreibt zunächst einmal einzelne Daten der Erzieherpersönlichkeit und des Erzieherverhaltens. Die Pädagogik spricht aber auch von „Erziehungsstil in Großfeldern" und meint damit das „Erziehungsverhalten, die Konzeption und Anlage von Erziehungseinrichtungen, Bildungssystemen, von Erziehungstheorien und -ideologien großer Gruppen."[6]

Im Zusammenhang dieser Darlegungen erscheinen beide Sichtweisen des Begriffs „Erziehungsstil" bedeutsam, da man Don Bosco nicht gerecht würde, wollte man ihn nur unter einem der beiden Gesichtspunkte betrachten. Vielmehr scheint es gerade bei ihm erforderlich, sowohl die Beziehungsebene, wie auch die Inhalts- und Strukturebenen zu beachten.

2. Zum gegenwärtigen Stand der Erziehungsstilforschung

1. Die sozialpsychologischen Untersuchungen von Kurt Lewin

Ehe sich die persönlichkeitsorientierte, empirisch-psychologische Forschung des Gegenstandes angenommen hatte, war schon durch Kurt Lewin (1890—1947) eine Untersuchung von „Führungsstilen" (in Gruppen) erfolgt. Die von ihm unter sozialpsychologischer Perspektive herausgestellten Führungsstile haben eine breite Beachtung in Fachkreisen gefunden und wurden in zahlreichen „benachbarten" Arbeitsfeldern berücksichtigt. Die von Lewin beschriebenen Stile „autoritär", „demokratisch" und „laissez-faire" — seither von der Forschung kaum modifiziert — stellen „Idealtypen" dar, die einmal zu einem „demagogisch-schlagwortartigen Mißbrauch" verleiten,[7] aber sich auch auf formale Interaktionsmodi beschränken, also die „Hinter-" oder „Beweggründe" der Beteiligten — wenigstens für den pädagogisch Interessierten — weitgehend außer acht lassen. Sie scheinen dann zu kurz zu greifen, wenn nicht gar unbrauchbar zu werden, wenn Erziehungsziele nicht mehr nur ausschließlich formal, sondern auch inhaltlich bestimmt werden sollen.[8]

2. Empirische Persönlichkeitsforschung

Die heute vorwiegend empirisch betriebene Erziehungsstilforschung dreht sich einerseits um den elterlichen Erziehungsstil und den Stil außerfamiliärer Erziehungsinstanzen wie Kindergärtnerinnen und Lehrer. Auch dabei erscheint das, was unter Erziehungsstil zu verstehen ist, „an formalen und nicht an inhaltlichen Kriterien orientiert".[9] Die vor allem von Theo Herrmann, Helmut Lukesch und Klaus A. Schneewind betriebene Erziehungsstilforschung definiert ihren Gegenstand folgendermaßen:

„Unter ‚Erziehungsstil' soll der strukturierte Komplex aller Verhaltens- und Erlebnisweisen eines

---

5 Psychologie der Erziehungsstile. Braunschweiger Symposion über Erziehungsstile (28. 3. — 31. 3. 1966), hrsg. von *T. Herrmann*, Göttingen 1966.

6 *E. Lemberg*, Art. Erziehungsstil, in: Pädagogisches Lexikon in zwei Bänden, hg. von *W. Horney, J. P. Ruppert* und *W. Schultze*, Gütersloh 1970.

7 *H. Lukesch*, Erziehungsstile, in: Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, Bd. XI: Konsequenzen für die Pädagogik (1), hrsg. von *W. Spiel*, Zürich 1980, S. 341.

8 Zu den Führungsstilen K. Lewins vgl. u. a.: *K. Lewin*, Führungsstile in der Gruppe, in: Einführung in pädagogisches Sehen und Denken, hrsg. von *A. Flintner* und *H. Scheuerl*, München 1968.

9 *Lukesch* 1980, S. 331.

Erziehers verstanden werden, der gerichtet oder ungerichtet, in bewußt intendierter Weise oder unreflektiert, mittelbar oder unmittelbar auf Kinder und Jugendliche (Edukanden) bezogen ist."[10]

Die Forscher betonen, daß es sich bei der Auswahl der Verhaltens- und Erlebnisweisen des Erziehers nicht um eine zufällige Auswahl handelt, sondern diese „untereinander in sinnvoller Weise zusammenhängen bzw. eine hierarchische Struktur bilden".[11] Von Bedeutung für diese Art von Forschung erscheint auch, daß eben nicht nur „gerichtete", d. h. direkt auf die Person des Kindes bezogene, sondern auch „ungerichtete", d. h. nicht direkt auf das Kind bezogene Verhaltensweisen des Erziehers, Beachtung finden. Unter „Erziehungsstil" sind also in der gegenwärtigen Forschung nicht nur „bewußt intendierte", sondern gleichsam auch „unbewußt vollzogene" Verhaltensweisen einbezogen, so daß „unter dem Erziehungsstil eines Erziehers nicht nur seine in erzieherischer Absicht gesetzten Handlungen zu verstehen sind, die man auch als Erziehungspraktiken bezeichnen könnte, sondern daß dazu ebenfalls alle seine kindbezogenen Verhaltens- und Reaktionsweisen gehören, die mehr oder minder unwillkürlich ablaufen und die — vom Erzieher aus gesehen — nicht unter ein rationales Zweck-Mittel-Schema fallen".[12]

Gegenstand der Erziehungsstilforschung gegenwärtiger empirisch-psychologischer Art sind im einzelnen (a) Beschreibung und Klassifikation des Interaktionsverhaltens, (b) Nachweis der Genese und der Determinanten dieses Geschehens, (c) Beschreibung und Erklärung der Folgen der Interaktion für alle daran Beteiligten und (d) Aufweis von technologisch einsetzbaren Möglichkeiten zur Veränderung der Interaktionsbeziehungen und Modifikation ihrer Auswirkungen.[13]

Die Variablen des Erzieherverhaltens, welche die empirische Persönlichkeitsforschung als Faktoren eliminieren konnte, sind (u. a.) „einfühlendes, nicht-wertendes Verstehen", „Achtung — Wärme — Rücksichtnahme", „Echtheit", „Dirigierung — Lenkung versus fördernde, nicht-dirigierende Tätigkeiten".[14]

3. Erziehungsstil bei Don Bosco

1. Das Konzept der „Pädagogik der Vorsorge" Don Boscos

Man kann keinen Pädagogen hinreichend und gerecht darstellen, wenn man einen einzelnen Aspekt seiner Theorie oder einen bestimmten Ausschnitt seiner Praxis beschreibt. Vielmehr erscheint es unumgänglich, wenigstens einen Blick auf das gesamte „System" zu werfen, zumal die Erziehungsstilforschung — und gerade die pädagogische — von der Perspektive „Erziehungsstil in Großfeldern" spricht.

Don Bosco selbst beschrieb seinen „Ansatz" mit dem Begriff „Präventiv-System" und grenzte sich damit von dem zu seiner Zeit dominierenden „Repressiv-System" ab. Der in Breslau und Münster lehrende Pädagogikprofessor Alfred Petzelt führte 1946 den Begriff „Pädagogik der Vorsorge" ein. Der Präventivgedanke, über Jahre hinweg (von Theoretikern und Praktikern) als ein von der Realität Zurückhalten mißverstanden, findet gegenwärtig angesichts vielfacher Bedrohungen junger Menschen nicht nur bei Medizinern und Jugendschützern wieder

---

[10] *Lukesch* 1980, S. 330.
[11] *Lukesch* 1980, S. 330.
[12] *Lukesch* 1980, S. 331.
[13] Vgl. *Lukesch* 1980, S. 332.
[14] Vgl. *R. Tausch/A.-M. Tausch*, Erziehungspsychologie. Begegnung von Person zu Person, Göttingen 1979, 9. Aufl.

gebührende Beachtung.[15] Don Bosco hatte in seinen ersten Priesterjahren in den Jugendgefängnissen Turins und im Kontakt mit vielen vom Land in die Stadt gezogenen, arbeitsuchenden Jugendlichen die Überzeugung gewonnen, daß den meisten nur dadurch wirksam geholfen werden kann, daß sie erst gar nicht delinquent werden. Er mußte erkennen: Sind sie einmal „auf die schiefe Bahn" geraten, ist der Teufelskreis kaum mehr aufzuhalten.

In der Beschreibung der Ausformung der „Pädagogik der Vorsorge" kehren dann einige wenige Begriffe immer wieder, die gleichsam als „Säulen" seines „Systems" gelten können: das Erziehungsziel „ehrenhafter Bürger und guter Christ", die Trias „Liebe, Vernunft und Religion"[16] als Motive, „Assistenz" als Realisation von Prävention bzw. „Methode" und „Familiarität" als Stil.

Wenn im folgenden versucht wird, den Erziehungsstil Don Boscos in gegenwärtiger Sprache und heutigen Begriffen zu beschreiben, so kann nicht davon ausgegangen werden, daß die historischen und aktuellen Verstehenshorizonte identisch wären. Es stellte einen Anachronismus dar, wollte man Don Boscos Erziehungsstil mit „partnerschaftlich" umschreiben oder den Begriff „demokratisch" einführen. Hingegen erscheint es durchaus legitim, die Begriffe „dialogisch und familiär", aber auch die psychologischen Termini „emotional", „affektiv", ja sogar so spezifische wie „Achtung — Wärme", „einfühlendes Verstehen", „Echtheit" und „fördernde, nicht-dirigierende Tätigkeit"[17] in Betracht zu ziehen, die die faktorielle Persönlichkeitsforschung herausgestellt hat,[18] wenngleich empirische Überprüfungen fehlen.

In seiner sehr knappen — und nur mit Widerwillen niedergeschriebenen — Darstellung „Das Präventivsystem in der Erziehung der Jugend",[19] grenzt sich Don Bosco von „repressiven Methoden" ab, weil sie ihm ungeeignet erscheinen, einerseits Werte zu internalisieren, andererseits mit dem jungen Menschen in einer freundschaftlichen Beziehung zu stehen. „Das Repressivsystem besteht darin, daß man den Untergebenen das Gesetz bekanntgibt und dann seine Befolgung überwacht, um die Übertreter festzustellen und sie, falls nötig, gebührend zu bestrafen."[20] Die Interaktion zwischen dem Erzieher und den Jugendlichen besteht allem Anschein nach einzig und allein darin, daß vom Erzieher geboten, verboten, kontrolliert und bestraft wird. Andere Kommunikationsebenen und -inhalte scheint es nicht zu geben.

Dem setzt Don Bosco einen „dialogischen Stil" entgegen, der vielfache Interaktionsformen und Kommunikationsinhalte einschließt. Er schreibt:

> Das Präventiv-System besteht darin, „die Vorschriften und die Ordnung . . . bekanntzugeben und dann die Jugendlichen so zu überwachen, daß auf ihnen immer das wachsame Auge des Direktors oder Assistenten ruht. (Aber:) Wie gute Väter sollen sie mit

---

[15] Z. B.: *J. Brandstätter/A. von Eye*, Psychologische Prävention. Grundlagen, Programme, Methoden. Bern 1982.

[16] Es bedürfte einer ausführlichen Darstellung, wollte man die „Funktion" von „Religion" — und was immer bei Don Bosco damit gemeint war — erörtern. Die Tatsache, daß ein religiöser Glaube in einer konkreten Kirche für Don Bosco nicht vernachlässigbare Konstitutiva seines „Systems" darstellen, weist ihn einerseits als katholischen Erzieher aus, andererseits fällt es nichtglaubenden Pädagogen dadurch schwer, ihn uneingeschränkt als Pädagogen zu akzeptieren, ja er wird sogar abgelehnt, weil er „religiös konkret" ist.

[17] *Tausch/Tausch*, a. a. O.

[18] Vgl. *H. Franta*, „Amorevolezza" als pädagogische Liebe: Pädagogischer Grundakt und Bedeutung in der Persönlichkeitsbildung Heranwachsender, Ensdorf 1977, S. 31.

[19] *G. Bosco*, Il Sistema Preventivo nella educazione della gioventù, Turin 1877, dt. u. a. in: *Giovanni Bosco.* Pädagogik der Vorsorge. Besorgt von *K. G. Fischer* unter Mitarbeit von *M. Borelli.* Paderborn 1966, S. 93—100; in Auszügen in: *Weinschenk* 1977, S. 45—47 und 141—142.

[20] *Fischer*, a. a. O., S. 94.

ihnen sprechen, immer als Wegweiser dienen, gute Ratschläge erteilen und sie liebevoll zurechtweisen. Mit einem Wort: Man macht es von vornherein unmöglich, daß die Jugendlichen Fehltritte begehen können. Dieses System stützt sich ganz auf die Vernunft, die Religion und die Liebenswürdigkeit. Deshalb schließt es jede gewaltsame Züchtigung aus und sucht, auch leichtere Strafen[21] fernzuhalten."[22]

Wenn es gelingt, die Maßstäbe der Gegenwart nicht auf das vorausgegangene Jahrhundert anzulegen, sondern Don Boscos „Präventiv-System" mit jenem „repressiven" zu vergleichen, also Don Boscos Grundanliegen festzuhalten, dann wird sein eigentlicher „Fortschritt" deutlich. Er liegt in der Tatsache, daß es Don Bosco nicht um ein Prinzip, eine Ideologie oder um Macht ging, sondern darin, den ganzen jungen Menschen ernst zu nehmen!
Wollte man bei Don Bosco aber nach jenen Begrifflichkeiten suchen, die in der gegenwärtigen Fachdiskussion Verwendung finden, dann erscheint Don Boscos „System" veraltet. So bleibt zu fragen, ob die Inhalte, die bezüglich des Erziehungsstils bei Don Bosco zu finden sind, auch in den gegenwärtigen Vorstellungen Platz finden; so wird deutlich, daß Don Boscos „Pädagogik der Vorsorge" — sein Erziehungsstil — als eine den Menschen ernst nehmende Erziehung akzeptabel und heute praktikabel erscheint.

2. Der „familiale" Erziehungsstil Don Boscos

Nachdem Don Bosco die Unbrauchbarkeit des „Repressiv-Systems" erkannt und sich dem „Präventiv-System" zugewandt hatte, stand für ihn fest, daß die Familie für den (jungen) Menschen die natürliche und optimale Lebensweise darstellt, die ihm auch als die geeignetste Institution für die Erziehung der Kinder erschien. Für Kinder und Jugendliche, die diesen Lebensraum — aus welchen Gründen auch immer — entbehren mußten, versuchte er, Orte zu schaffen, die die wesentlichsten Elemente einer Familie zu ersetzen versuchten. So organisierte er auch unter pädagogischen Gesichtspunkten die Beziehung „Erzieher — Zögling" weder nach demokratischen Verhältnissen einer Stadt von Jugendlichen, noch nach der Art eines Kinderdorfes, sondern nach dem Bild der Familie, in der dem Erzieher die Rolle des Vaters und des Bruders zukommt.[23]
Don Boscos „System", in dem zwischen Erzieher und Jugendlichen Interaktionen nach dem Modell Familie vor sich gehen, erscheint mit zwei Schlüsselwörtern verbunden. Das eine rankt sich um die Begriffe „Amorevolezza", „Familiaritá", auch „Liebe",[24] „Atmosphäre" — meint also Erziehungsstil im engeren Sinn —, das andere beschreibt mehr den methodischen Gesichtspunkt und heißt bei Don Bosco „Assistenza".

„Amorevolezza" als „Familiarität"

Herbert Franta und Reinhold Weinschenk haben im Anschluß an Pietro Braido[25] „Familiarität" mittels „Vorgangsqualitä-

---

[21] Zur Strafe bei Don Bosco vgl. vor allem den vierten Abschnitt der Abhandlung „Das Präventivsystem in der Erziehung der Jugend", in: *Fischer*, a. a. O. S. 98. Obwohl Don Bosco selbst auch Strafen an Jugendliche erteilte, ist dieses Erziehungsmittel bei ihm kein ausdrückliches Thema, sondern „eher eine Frage danach, wie sie aus seinen Einrichtungen ferngehalten werden kann" (*Weinschenk*, a. a. O., S. 141).

[22] *Fischer*, a. a. O., S. 94.

[23] Vgl. *Braido*, zit. nach *Franta*, a. a. O., S. 30.

[24] Zum Begriff der pädagogischen Liebe bei Don Bosco vgl. u. a. *N. Endres*, Don Bosco — Erzieher und Psychologe, München 1966, 2. Aufl., S. 73—99; *Franta*, a. a. O., S. 27—29; *W. Nigg*, Don Bosco, ein zeitloser Heiliger, München 1978, 2. Aufl., S. 82—85; *J. Schepens*, Ist Don Bosco als Erzieher noch zeitgemäß? Schwerpunkte der Salesianischen Pädagogik, Ensdorf 1975, S. 14—19; *Weinschenk*, a. a. O., S. 143—151.

[25] *P. Braido*, Scritti sul sistema preventivo nell' educazione della gioventù, Brescia 1965; *ders.:* Il sistema preventivo di Don Bosco, Zürich 1964, 2. Aufl.

ten"[26] und „Ablaufgestalten"[27] beschrieben, die Don Bosco dazu dienten, „die Dimensionen seiner erzieherischen Relation zu bestimmen".[28]

Die „Vorgangsqualitäten" des „familialen" Erziehungsstils

Als „Vorgangsqualitäten" werden beschrieben: Wertschätzung, Vertrauen, Freundlichkeit, Ermutigung, Verfügbarkeit und Güte.

Wertschätzung

Für Don Bosco war klar, daß der Wert des jungen Menschen weder von dessen Herkunft, Fähigkeiten und Fertigkeiten, von dessen psychischen, physischen und geistigen Qualitäten abhängt, sondern daß er als Person Wert besitzt, so daß ihm unter allen Umständen Achtung höchster Art entgegenzubringen ist.

Vertrauen

Don Bosco versuchte unentwegt, die Jugendlichen zu verstehen, ihnen Vertrauen zu schenken und ihr Vertrauen zu gewinnen. Indem er ihre subjektive Welt weitestgehend akzeptierte, übernahmen sie seine Ratschläge, Anforderungen und Anordnungen. Dieses gegenseitige Vertrauen gab den jungen Menschen Sicherheit, bei ihm Verständnis zu finden und nicht alleingelassen oder verlassen zu werden. So wuchs jenes Gefühl von „Geborgenheit", das für eine (gute) Familie typisch wird.

Freundlichkeit

Aus diesen Qualitäten wächst „wie von selbst" ein Stil des Umgangs, der mit Freundlichkeit zu bezeichnen ist und verbale wie nonverbale Kommunikation betrifft. Es ist eine zuvorkommende Höflichkeit, motiviert von Wertschätzung und Vertrauen.

Ermutigung

Das Merkmal „Ermutigung" zeigt sich in erzieherischen Akten, bei denen der Anreiz zu einer Veränderung des Verhaltens in Richtung auf ein zu erreichendes Ziel von einem Ausdruck der Hoffnung begleitet wird, der Hoffnung, daß dieses Ziel vom Jugendlichen erreicht werden kann.[29] Ermutigung verschaffte Don Bosco seinen Buben in unzähligen, kurzen und ganz individuellen „Worten"[30] ebenso wie durch sein engagiertes Bemühen, ihre (anstehenden) Probleme einer Lösung zuzuführen, so daß sie nicht die Hoffnung verlieren mußten.

Verfügbarkeit

Eine besondere Qualität im Stil Don Boscos liegt in einer „aufopfernden Verfügbarkeit" des Erziehers gegenüber den jungen Menschen, einer grundsätzlichen Disponibilität. „Es umfaßt erzieherische Akte wie aktives, geduldiges Beistandleisten als Vorsorge und als Eröffnung erzieherischer Möglichkeiten für den Heranwachsenden."[31] Diese „Verfügbarkeit" erfährt ihre volle Entfaltung in dem, was bei Don Bosco „Assistenz" heißt.

---

[26] Der Begriff „Vorgangsqualität" bezeichnet die „typische Art und Weise des Verlaufs eines Vorgangs" (*Franta*, a. a. O., S. 22), stellt also in hohem Maße dar, was auch „Stil" meint. Die „Vorgangsqualitäten" kennzeichnen den Vollzug der „amorevolezza" als pädagogischen Grundakt (vgl. ebd., S. 27).

[27] Der Begriff „Ablaufgestalt" bezeichnet die „typische Art und Weise, in der eine Vorgangsqualität verwirklicht wird" (*Franta*, a. a. O., S. 29), stellt also eine weitere Differenzierung des „Erziehungsstils" dar.

[28] *Franta*, a. a. O., S. 30.

[29] *Franta*, a. a. O., S. 28.

[30] Zwei „Worte" gelten für Don Bosco als für ihn typische Mittel der Wegweisung und der Ermutigung: das „Wort-ins-Ohr" — ein „Flüsterwort im Vorübergehen" — und das „Gute-Nacht-Wort" — eine kurze Ansprache vor dem Schlafengehen.

[31] *Franta*, a. a. O., S. 28.

Güte

Schließlich fordert Don Bosco von seinen Erziehern die „Tugend" der „Güte", die dazu motiviert, sich gerade der Schwachen und Gefährdeten anzunehmen, von denen eine Erwiderung nicht erwartet werden kann.

Die „Ablaufgestalten" des „familialen" Erziehungsstils

Als „Ablaufgestalten" werden aufgewiesen: Familiarität, Sichtbarkeit und Spürbarkeit der erzieherischen Liebe, Kontinuität und pädagogischer Takt.

Familiarität

Zu den konstitutiven Elementen von „Familiarität" zählte bei Don Bosco zuerst einmal eine angstfreie und emotional getragene Interaktionsform aller an einem Geschehen Beteiligten. Diese familiäre Art der Beziehungen kennzeichnete dann auch in den Einrichtungen Don Boscos ebenso die Umgangsformen der Erzieher untereinander wie den „pädagogischen Bezug", das „Verhältnis" von Erzieher und Kind bzw. Jugendlichen.[32] Zahlreiche Autoren beschrieben diese Beziehungsqualität mit dem Terminus „Vater-Sohn-Verhältnis", einer Bezeichnung, die sich in der Tat bei Don Bosco selbst immer wieder findet.[33]

„Durch den familiären Zug . . . wird Don Bosco für die ihm anvertrauten Jungen zum Freund und Vater, der sich allen ohne Ausnahme in gleicher Weise zugetan fühlt. Er kennt . . . keine Bevorzugung einiger weniger, sondern widmet sich allen ohne Unterschied und nimmt an ihrem Leben als Freund und Vater teil."[34] Das bedeutet bei Don Bosco, mit den Kindern und Jugendlichen zu leben, mit ihnen eine (Familien)Gemeinschaft zu bilden, sie am eigenen Leben (nahezu ausnahmslos) teilhaben zu lassen. Den Vorgang des „Familie-Werdens" beschrieb Don Bosco in jenem „Rom-Brief", den er am 10. Mai 1884 aus Rom an seine Mitbrüder in Turin schrieb, folgendermaßen: „Der Lehrer, der sich nur auf dem Katheder zeigt, ist Lehrer und nicht mehr, teilt er aber mit den Jugendlichen die Erholung, so wird er deren Bruder."[35]

Sichtbarkeit und Spürbarkeit der erzieherischen Liebe

Eine ganz besondere Qualität von „Amorevolezza" zeigte sich in der „Sichtbarkeit oder Spürbarkeit der erzieherischen Liebe Don Boscos durch seine Jungen".[36] Don Bosco selbst foderte diese „Leistung" sehr nachdrücklich in seinem „Rom-Brief". Er verlangt darin von seinen Mitbrüdern, „daß die Jugendlichen nicht nur geliebt werden, sondern daß sie spüren, daß sie geliebt werden".[37] Und Don Bosco erklärte dazu: „Dadurch, daß man im Eingehen auf ihre kindlichen Neigungen den

---

[32] Der von Herman Nohl 1933 in die theoretische Diskussion eingeführte Begriff „Pädagogischer Bezug" versteht ihn als „Grundlage der Erziehung" und „ist das leidenschaftliche Verhältnis eines reifen Menschen zu einem werdenden Menschen, und zwar um seiner selbst willen, daß er zu seinem Leben und seiner Form komme" (zit. nach *H. Rumpf*, Art. Pädagogischer Bezug, in: Pädagogisches Lexikon in zwei Bänden, 1970, a. a. O.).

[33] H. Nohl hat den „Pädagogischen Bezug" zuerst in der Familie gesehen, die eine „Lebensgemeinschaft" darstellt, „eine Gemeinschaft, die ihren Sinn nicht allein aus ihrer pädagogischen Dimension empfängt und die durch starke emotionale Bindungen der einzelnen Glieder aneinander gekennzeichnet ist". H. Nohl hat ferner darauf verwiesen, daß „die eigentlich prägenden Kräfte dieser Gemeinschaft ihr ‚Geist' und ihre Atmosphäre, die die Voraussetzung jeder pädagogischen Einzelmaßnahme bilden und wichtiger als alle Methoden sind" (*K. Bartels*, Pädagogischer Bezug, in: Handbuch pädagogischer Grundbegriffe, hrsg. von *J. Speck* und *G. Wehle*, Bd. II. München 1970, S. 271).

[34] *Franta*, a. a. O., S. 30.

[35] Zit. nach *Weinschenk* 1987, S. 124.

[36] *Franta*, a. a. O., S. 30.

[37] Zit. nach *Weinschenk* 1987, S. 122.

Jugendlichen Liebe zeigt in den Dingen, die ihnen gefallen, lernen sie erkennen, daß man sie auch in den Dingen liebt, die ihnen naturgemäß weniger gefallen . . ."[38] So erreichte Don Bosco eine Nähe und Zuneigung seiner Jugendlichen, so daß sie „wie selbstverständlich" dann Don Bosco auch dort „folgten", „wo sie keine spontane Neigung zur Teilnahme empfanden".[39]

Kontinuität

Don Bosco scheint aus Erfahrung erkannt zu haben, daß pädagogisches Bemühen Kontinuität braucht, sich in gleichmäßig fortdauerndem Geschehen realisieren muß. Kontinuität bezieht sich bei Don Bosco sowohl auf Beständigkeit im Erziehungskonzept, als auch auf die Erzieher, die Bezugspersonen. Sicherheit und Vertrauen bedürfen einer gewissen „Garantie", sie entstehen durch fortgesetzte positive Erfahrungen.

Pädagogischer Takt

Der Stil Don Boscos wird schließlich in seiner meisterhaften Handhabung des „Pädagogischen Taktes"[40] deutlich. Er bewahrte ihn, indem er Zeitpunkt, Angebrachtheit und Ausmaß seines Handelns kontrolliert einzusetzen wußte.

3. Die „Assistenz"

Der Erziehungsstil Don Boscos ist in besonderer Weise durch den Begriff „Assistenz" gekennzeichnet, der die spezifische Weise der Anwesenheit der Erzieher unter den Jugendlichen meint. Die „Assistenz" stellt in gewissem Sinn den Kern der „Pädagogik der Vorsorge" dar, und besteht darin, daß die Erzieher mit den Kindern und Jugendlichen gleichsam eine Familie, eine Lebensgemeinschaft bilden, in der einerseits die Möglichkeiten zu fehlerhaftem Handeln gering bleiben, andererseits aber die Anwesenheit der Erzieher die Gewährleistung von Aufsichtspflicht deutlich erkennbar übersteigt. Es geht also um die „Umwandlung einer strengen und drohenden Aufsicht in einen vertrauensvollen, . . . väterlich helfenden Umgang der Erzieher mit den Zöglingen".[41]
Damit „Assistenz" nicht zu einem unpersönlichen Nebeneinander wird, trägt sie bei Don Bosco die Merkmale des „familialen" Erziehungsstiles. Sie drückt Wertschätzung aus und bietet Gelegenheit, den Jugendlichen hinreichend kennen und schätzen zu lernen. Sie läßt dadurch Vertrauen wachsen und schenkt Geborgenheit und Heimat. Sie vollzieht sich in freundlichem Umgang und schafft Gelegenheit zu ermutigenden Problemlösungen. Sie zeigt dem Jugendlichen vor allem die andauernde Verfügbarkeit des Erziehers und macht seine Güte erfahrbar. Unter diesen Bedingungen kann Gemeinschaft entstehen, die tatsächlich familienähnliche Qualitäten annimmt. Hier wird „erzieherische Liebe" spürbar und sichtbar und erfährt der junge Mensch den Wert von Beständigkeit und Dauer. Der Erzieher kann in diesem Kontinuum „taktvoll" mit dem Menschen umgehen.
Don Bosco hatte den hohen Anspruch seiner Forderungen an seine Mitarbeiter erkannt und auch eine teilweise Abkehr erleben müssen. In seinen alten Tagen klagte er bitter darüber, daß sich seine Mitbrüder nicht mehr „den Mühen des Dabeiseins" unterziehen wollen und

---

38 Ebd.
39 *Franta*, a. a. O., S. 30.
40 Mit „Pädagogischem Takt" bezeichnet die Erziehungswissenschaft die rechte Wahl von Zeitpunkt und Mittel, um einen pädagogischen Akt zu setzen. Er setzt die Kenntnis des Zöglings ebenso voraus wie ein Wissen um Wirkungen pädagogischen Handelns. Immer handelt es sich auch um ein Gespür und ein Einfühlen.
41 *F. X. Eggersdorfer*, Jugenderziehung, München 1962, S. 370.

„neben" den Jugendlichen lebten.[42] Er verlangte, daß sie etwas sehr Wertvolles, Unwiederbringliches verschenkten: ihre Zeit, um sie aktiv mit den Jugendlichen zu verbringen.[43]

4. Der „familiale" Erziehungsstil Don Boscos im historischen und aktuellen Kontext

Versucht man „Erziehungsstil" im Sinne der gegenwärtigen Erziehungsstilforschung zu verstehen und mit der „Pädagogik der Vorsorge" Don Boscos in eine Beziehung zu setzen, so wird deutlich, daß sie deren Ansprüchen durchaus begegnen kann.

a) Don Bosco beschreibt das Interaktionsverhalten der Beteiligten konkret; es ist an Mustern der Familie orientiert.
b) Es lassen sich „Vorgangsqualitäten" und „Ablaufgestalten" des Erziehungsgeschehens erkennen.
c) Don Bosco nennt die Folgen seines Stils für die Jugendlichen;
d) er weiß den Erziehern zu raten, wie sie ihr Verhalten modifizieren sollen.[44]

Es ist davon auszugehen, daß im Konzept Don Boscos ein spezifischer Erziehungsstil identifiziert werden kann. Dabei wird jedoch deutlich, daß die „Vorgangsqualitäten" — gemessen an der empirischen Persönlichkeitsforschung — allgemein und ungenau bleiben und deren Beschreibung faktorenanalytischer Grundlegung bedarf, wenn sie die bisher eher intuitive Erfassung überwinden will.[45] Franta hat ferner darauf hingewiesen, daß die bisherige Darstellung der „Vorgangsqualitäten" lediglich die emotionale Dimension des erzieherischen Vorgangs berücksichtigt und andere, z. B. die Autorität, vernachlässigt werden.[46]
Es ist davon auszugehen, daß eine vollständige Übertragung des „Präventivsystems" Don Boscos in die Gegenwart einen Anachronismus darstellen würde. Don Bosco hatte mit vielen Fragen, die junge Menschen, Pädagogen und Erzieher heute bewegen, ebenfalls zu tun; aber wohl ebensoviele Probleme kannte er nicht bzw. sie wurden in seiner Zeit ganz anders verstanden, angegangen und gelöst.

Wird sein Erziehungsziel „Ehrenwerter Bürger und mündiger Christ" von den einen heute durchaus akzeptiert, wird es gleichzeitig von anderen als antiquiert belächelt. Mündigkeit bei Don Bosco trägt andere Dimensionen als der Emanzipationsbegriff der 68iger-Generation und ihrer Nachfolger. Wenn Don Bosco formulierte, er wolle nichts anderes, als seine Buben „zeitlich und ewig glücklich sehen",[47] dann war sein „Glücksbegriff" natürlich ein anderer als der heutige. Der überaus hohe Stellenwert, den Glaube und religiöse Praxis im Erziehungskonzept Don Boscos einnahmen, würde heute wohl nur von wenigen akzeptiert. Don Bosco hatte durchaus vom Einfluß der Literatur und Presse auf den Menschen gewußt und sich selbst der (Print-)Medien bedient, aber er kannte weder Kino, noch Hörfunk oder Fernsehen und Video. Seine Buben musizierten selbst und brauchten keinen „Walkman". Don Bosco thematisierte Fragen der Sexualerziehung oder der Ehevorbereitung in unserem Sinne überhaupt nicht — das tat damals niemand. Zu seiner Zeit löste gerade die Dampflok die Pferdekutschen ab — keines der Kinder hatte ein Fahrrad, ein Moped oder ein Auto. Die Mobilität heutigen Ausmaßes kannte niemand. Die Schüler seiner Heime besuchten ihre Familien oft nur

---

[42] Vgl. Don Boscos Klage im „Rom-Brief": Don Bosco hatte beobachtet, daß die Erzieher „sich reichlich wenig unter den Jugendlichen befanden und daß sie noch weniger an deren Spielen teilnahmen. Sie waren nicht mehr die Seele der Erholung. Die meisten gingen spazieren und unterhielten sich miteinander ohne darauf zu achten, was die ihnen Anvertrauten trieben; andere schauten lediglich den Spielen zu ohne jeden Gedanken an die Jugendlichen und wieder andere beobachteten sie aus so weiter Entfernung, daß sie nicht merken konnten, wo etwas fehlte. Manch einer gab wohl Anweisungen, aber in drohendem Ton und auch das nur selten" (*Fischer*, a. a. O., S. 71).
[43] Zur Kritik am „assistierenden" Stil und an der „Pädagogik der Vorsorge" vgl. u. a. *Weinschenk*, a. a. O., S. 57f.
[44] Vgl. Anm. 13.
[45] Vgl. *Franta*, a. a. O., S. 29.
[46] Ebd.
[47] Vgl. *Fischer*, a. a. O., S. 68.

einmal im Jahr — obwohl von Don Bosco die Familie sehr geachtet wurde und noch niemand von ihren „Funktionsverlusten" sprach.
In einer Reihe von Positionen kann man bei Don Bosco eine deutliche Spannung finden zwischen dem, was er sagte, und dem, was er tat. So sehr er die Bedeutung der Ewigkeit betonte, von der Wichtigkeit sprach, seine Seele zu retten, so unübersehbar bleibt sein Engagement für das „Glück und Wohlergehen" seiner Buben in diesem Leben. Wieviele Heime und Internate hat er errichtet, wieviele Schulen eingerichtet, wieviele Werkstätten ausgestattet, wieviele Freizeiteinrichtungen geschaffen! Das alles beweist, daß es sich nicht um jemanden handeln kann, der dieses Leben geringachtete und die Menschen in ihrer Sehnsucht nach Glück auf ein Jenseits „vertröstete".
Wenn die Fragestellungen der Gegenwart z. T. auch andere sind als die zur Zeit Don Boscos, so bleibt festzuhalten, daß Positionen, die er einnahm, nicht die seiner Zeit waren, sondern den Standpunkten der Gegenwart recht nahe stehen, auch wenn sie heute selbstverständlich erscheinen. So macht eine konsequente Einbindung Don Boscos in seine Zeit seine eigentliche Bedeutung erkennbar. „Man muß bedenken, daß in einer Zeit, in der der Jugend weder in der Kirche noch in der Gesellschaft eine Bedeutung beigemessen wurde, in der die unteren Volksschichten als Randgruppen für soziale und politische Aktionen gesehen wurden, in der es den Laien in der Kirche nicht gelang, als unersetzliche Mitarbeiter bei der Evangelisierung des Volkes betrachtet zu werden, Don Bosco gerade diesen Gruppen den Vorrang bei seinem Apostolat gab" — resümiert Johanna Schepping in ihrem Vorwort zu Teresio Boscos Biographie über Don Bosco.[48]

Fragt man nun, was von Don Bosco angesichts veränderter gesellschaftlicher Bedingungen bleibt, so läßt sich in wenigen Sätzen Bedeutsames feststellen.

Es ging Don Bosco um den ganzen Menschen. Don Bosco beschränkte sich weder auf seine schulische oder berufliche Bildung, noch auf seine Freizeit, das Wochenende, auf die Arbeitskraft oder irgend einen Aspekt des Menschseins. Er beschränkte sich auch nicht auf die Seele oder auf das „ewige Leben". Don Bosco meinte den ganzen Menschen, mit Leib und Seele, mit Herz und Verstand, im Diesseits und im Jenseits.

Don Bosco nahm den Menschen ernst. Er „stellte das Kind in die Mitte", wartete nicht, bis es ein brauchbarer Erwachsener war, „liebte, was die Jugend liebte", machte die Anliegen der Kinder zu seinen Anliegen. Don Bosco nahm das Spiel ebenso ernst wie die Arbeit, das Theater war ähnlich wichtig wie das Gebet; nichts schien ihm wichtiger als seine Buben.

Don Bosco gab den Menschen eine Heimat. Don Boscos Schulen, Werkstätten, Freizeiteinrichtungen und Kirchen waren „Heime" und ein Zuhause. Dort lebte er selbst mit ihnen und ihresgleichen. Für die Heimatlosen und Einsamen schuf er „Familien", in denen er seinen Buben „Vater, Freund und Bruder" wurde und sie gemeinsam leben lernten.

[48] Vgl. *Bosco* 1987, a. a. O., S. 11.

KARL MÜHLEK

Wandel der Seminarerziehung

Das Priesterseminar verdankt seine Entstehung dem Konzil von Trient. Es hat in der Folge einen wesentlichen Beitrag zur Erneuerung der katholischen Kirche geleistet. Dabei ist zu beachten, daß Trient durchaus noch eine Vielfalt der Priesterausbildung zuließ. Eine Verengung und Uniformierung erfolgte erst im 19. Jahrhundert, insbesondere aber durch das kirchliche Gesetzbuch von 1915. Das Dekret „Optatam totius" des Vaticanum II erkannte die Probleme der „uniformierenden Seminarkommunität" und stellte diesbezüglich den Bischöfen die Aufgabe, ein „aggiornamento" in die Wege zu leiten. Die Geburtswehen dieser Erneuerung scheinen freilich noch nicht überstanden zu sein.
Der Autor ist Professor für Religionspädagogik und Katechetik an der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Passau. (Redaktion)

Das Problem der Seminarerziehung als maßgeblicher Teil der Priesterausbildung stellt im innerkirchlichen Leben keine heiß diskutierte Angelegenheit mehr dar, wie das vor wenigen Jahren noch der Fall gewesen ist.[1] Andere Themen haben sich in den Vordergrund geschoben. Doch bleibt unbestritten die Gestaltung der Seminarerziehung ein wesentliches und entscheidendes Element im Leben der Kirche und für ihr Fortbestehen, weil durch sie jene Menschen geprägt und gebildet werden, die später einmal das Gesicht der Kirche am Ort wesentlich mitgestalten.[2] Angesichts dieser Sachlage soll das Phänomen des Wandels der Seminarerziehung einer möglichst objektiven Betrachtung unterzogen werden, und zwar unter der thematischen Vorgabe: Theorie und Praxis.

Für die Notwendigkeit des Wandels spricht in allgemeiner Form folgende Feststellung:[3]

„Denn wie die Priesterausbildung überhaupt, erweist sich auch die Seminarausbildung abhängig vom sozio-kulturellen Niveau der Zeit und der einzelnen Länder. Sie wird von der vorherrschenden Verständnisweise der Kirche und des Christseins mitgeprägt und steht positiv wie negativ unter dem Einfluß der religiösen Tendenzen, Bewegungen und Kämpfe. Daher ist es nicht erstaunlich, daß der heutige Umbruch des gesellschaftlichen Lebens auch die Seminarausbildung berührt und sie im Hinblick auf die künftige Entwicklung der Kirche neu in Frage stellt."

Die dokumentarische Grundlegung der Seminarerziehung

Das tridentinische Seminardekret und seine Wirkung

Der heute allgemein anerkannte pädagogische Grundsatz: „Lernen durch Tun" hatte im Bezug auf die Priesterausbildung letztendlich ein Ergebnis, das der Kirchenhistoriker Tüchle folgendermaßen umschreibt:[4]

„Der Typ des unwissenden, geistlich kaum gebildeten, aszetisch unterentwickelten, von zeitlichen Sorgen geplagten, zum großen Teil im Konkubinat lebenden Klerikers, Weltpriesters, Kaplans und Pfarrers war in weitem Ausmaß an jener religiösen

---

1 *P. Picard/E. Emrich*, Priesterbildung in der Diskussion, Mainz 1967; *H. Küng*, Wozu Priester?, Köln 1971; Seminarreform, in: HerKorr 21 (1967) 581—585 u. a.

2 *Fr. X. Eder* (Hg.), Festschrift 150 Jahre Priesterseminar St. Stephan in Passau 1828—1978, Passau 1978; Vgl. *P. M. Zulehner*, Gemeindepriester für morgen, in: *Fr. X. Eder* a. a. O. 83—106.

3 *Fr. X. Arnold* (Hg.), Handbuch der Pastoraltheologie, Bd. VI, Freiburg 1969, 472.

4 *H. Tüchle*, Das Seminardekret des Trienter Konzils und Formen seiner geschichtlichen Verwirklichung, in: ThQ 144 (1964) 12.

Unwissenheit und Unentschiedenheit, an der kargen Liebe des Volkes zur sichtbaren Kirche mitschuldig, die das fast unbewußte Hinüberschlittern der Masse des katholischen Deutschlands in die Kirche der Reformation zur Folge hatte."

Diesen Tatbestand hat man auf dem Konzil von Trient klar erkannt und daraus die Konsequenz gezogen, daß die Zustände nur gebessert werden konnten,[5] „wenn ein besser unterrichteter, wahrhaft frommer und moralisch hochstehender Klerus herangebildet wurde". Dieses Ziel sah man nur erreichbar durch eine entsprechende Seminarausbildung. Sie erfuhr demnach ihre Geburtsstunde auf dem Konzil von Trient. Die „Geburtsurkunde" war das Dekret: „Cum adolescentium aetas" (Schema III), das in der Sessio XXIII vom 15. Juli 1563 (Can. 18) angenommen wurde,[6] aus dem einige wesentliche Aussagen herausgestellt werden sollen.

In einer kurzen Einleitung wird generell auf die Notwendigkeit einer frühen Erziehung zu Frömmigkeit und Religion hingewiesen als entscheidende Voraussetzung für ein beständiges Ausharren in der kirchlichen Lebensordnung des Priesters. Die anschließend praktischen Anweisungen beinhalten im einzelnen folgendes:

— unter der Verantwortung des Bischofs sollen die einzelnen Kathedral- und Metropolitankirchen, eventuell auch andere Kirchen, in einem Kolleg eine Anzahl von Knaben aufnehmen, die nach Anlage und Neigung hoffen lassen, daß sie sich dem kirchlichen Dienst widmen werden (Mindestalter 12 Jahre, eheliche Geburt, gewisse Vorbildung);
— der Bischof soll alle in verschiedene Klassen nach Alter, Zahl und Fortschritt in der kirchlichen Disziplin einteilen und nach seinem Gutdünken teils zum Dienst in der Kirche bestimmen und teils im Kolleg zum weiteren Unterricht belassen;
— die Seminaristen sollen von Anfang an Tonsur und geistliche Kleidung tragen;
— in der Unterweisung sollen die Seminaristen Grammatik, Gesang, die kirchliche Festberechnung und die anderen bonae artes lernen, besonders aber die Hl. Schrift, die Lehre der Kirche, die Konzilien der Väter, die Formeln der Sakramentenspendung, die Riten und Zeremonien. Besonders soll in das Beichthören eingeführt werden. — Die Ausbildung ist ganz gezielt auf die Praxis des seelsorglichen Alltags ausgerichtet. Sie erfährt gegenüber der vorhergehenden Zeit eine solide und erstaunlich breite Grundlegung;
— bezüglich der aszetischen Schulung hat der Bischof dafür zu sorgen, daß die Seminaristen täglich der Messe beiwohnen, mindestens jeden Monat beichten, nach dem Urteil des Beichtvaters zur Kommunion gehen und an den Festtagen den kirchlichen Dienst versehen;
— der Bischof soll im Verein mit zwei älteren, vom Domkapitel gewählten Kanonikern diese Bestimmungen, und was sonst für die Sache dienlich und notwendig sei, beraten und festsetzen und die Einhaltung der Vorschriften durch öftere Visitationen überwachen;
— notwendige Bestrafung und eventueller Ausschluß sind nach bestimmten Regeln zu vollziehen;
— ökonomische Fragen und Probleme müssen geregelt werden.

Die epochale Bedeutung dieses Dekrets faßt Jedin so zusammen:[7]

---

[5] *H. Jedin*, Die Bedeutung des Tridentinischen Dekrets über die Priesterseminare für das Leben der Kirche, in: ThGl 54 (1964) 186.
[6] Den Werdeprozeß dieses Dekretes schildern ausführlich *H. Jedin* a. a. O. 186 ff und *H. Tüchle* a. a. O. 17 f.
[7] *H. Jedin* a. a. O. 193.

„Es (das Konzil) hat zum ersten Male in der Geschichte der Kirche für die Ausbildung des Diözesanklerus, und zwar für die theologische wie die spirituelle, eine Institution geschaffen, die ihn befähigte, als Minister Christi das Meßopfer darzubringen und die Sakramente zu spenden, aber auch als Testis Christi sein Wort in Predigt und Katechese zu verkünden. Das tridentinische Seminar war, wie das gesamte Reformwerk des Trienter Konzils, keine ideale, in jeder Hinsicht vollkommene und bereits erprobte, wohl aber eine realistische Lösung des anscheinend unlösbaren Problems, der Masse des Diözesanklerus eine den Erfordernissen der Seelsorge entsprechende Ausbildung zu ermöglichen."

Interessant ist es, daß eine Monopolisierung des Weges: Priesterausbildung nur durch Seminarerziehung, nicht gefordert wurde.

Freilich: der Weg vom Konzeptentwurf bis zu dessen Verwirklichung war lang und schwierig. Entscheidend dafür war das Aufbringen der entstehenden erheblichen Kosten und der Mangel an geeigneten Lehr- und Leitungskräften. Doch gab es zahlreiche Verwirklichungsansätze durch namhafte Persönlichkeiten wie Karl Borromäus in Italien, Johannes Eudes in Frankreich, Bartholomäus Holzhauser in Deutschland und Franziskus Ferrer in Spanien.[8] Solche Seminargründungen geschahen im Geist des tridentinischen Seminardekrets, sie vollzogen sich aber zugleich mit großer Variabilität. Letztere wurde schließlich im Rahmen der vereinheitlichten Gesetzgebung im Codex Juris Canonici (= CJC) durch Uniformität und auch Unbeweglichkeit ersetzt. Paul Picard beschreibt die feststellbare Entwicklungstendenz folgendermaßen: „Von Rom aus wird im 19. Jahrhundert allenthalben eine Ausbildungsordnung herrschend, die, ohne sich zu ihrer Herkunft zu bekennen oder sich ihrer bewußt zu sein, in ihren Grundlinien von der Seminarordnung Alphons' von Ligouri und seiner Zeit abhängig ist."[9]

Die sich so herauskristallisierende Ausbildungsordnung und die damit sich ergebende Zielsetzung war, generell gesagt, von folgenden Faktoren bestimmt:

— schwindende Bindung an das pfarrliche Leben;
— Absonderung der Seminaristen (Kasernierung ist wohl ein zu hartes Wort);
— klösterlicher Lebensstil.

In Deutschland bleibt die vollkommen „geschlossene Erziehung und Bildung" in gewissem Ausmaße geöffnet, weil die theologisch-wissenschaftliche Ausbildung an den theologischen Fakultäten bzw. Hochschulen erfolgte.

Wie schon kurz angesprochen, wird die Uniformierung vorgeschrieben durch die Canones 972, 1352—1371 des CJC und fernerhin durch die Errichtung der Sacra Congregatio für die Seminarien und Universitätsstudien durch Papst Benedikt XV. im Jahre 1915. In einem Informationswerk dieser Seminarkongregation aus dem Jahre 1963 heißt es: „Hinsichtlich der Seminarien führte der neue Codex einen großen Schritt über das tridentinische Dekret hinaus, er faßte die nach dem Dekret eingeleiteten Bemühungen des Heiligen Stuhles und einzelner Männer zusammen, stimmte sie aufeinander ab und nahm in kluger Weise die dreihundertjährige Erfahrung auf und erreichte, daß die wesentliche Uniformität der Klerikerbildung überall gegeben ist."[10] Diese genannte Uniformität hat sich in sehr exakten Detailbestimmungen niedergeschlagen, worauf später beispielhaft noch zurückzukommen ist.

---

[8] Vgl. dazu: *H. Jedin* a. a. O. 195 ff; *M. Arneth*, Das Ringen um Geist und Form der Priesterbildung im Säkularklerus des siebzehnten Jahrhunderts, Würzburg 1970; *H. Tüchle* a. a. O. 22—28.

[9] *P. Picard* a. a. O. 58.

[10] Sacra Congregatio de Seminariis et Studiorum Universitatibus, Seminario Catholicae, Rom 1963, 157 und 167.

Das Priester-Ausbildungs-Dekret des Vaticanum II

Das Dekret „Optatam totius"[11] mußte für eine geordnete Priesterausbildung nicht am Nullpunkt ansetzen. Es kann charakterisiert werden als der Versuch, Vertrautes und Bewährt-Gewohntes im Zuge der Neubesinnung und Neuordnung nicht auf die Seite zu schieben und durch Neues zu ersetzen, sondern ein echtes „aggiornamento" der Priesterausbildung zu erreichen. Dieses aggiornamento war notwendig geworden. Eine Untersuchung aus dem Jahre 1964 in der Zeitschrift „Geist und Leben" benennt wesentliche, einen Wandel fordernde Gesichtspunkte.[12] Zunächst ist darin vom allgemeinen Unbehagen an der „Disziplin" in den Seminarien die Rede. Besonders werden dann die Bedenken gegenüber der „Isolation" der Priestererziehung inmitten der sich wandelnden gesellschaftlichen Lage erörtert und ebenso die mangelnde Ausrichtung auf das partnerschaftliche Verhältnis zu den Laien in der späteren Seelsorge. Konkret werden die Probleme der uniformierenden Seminarkommunität genannt und auch gegebene Schablonen, die der Persönlichkeitsentwicklung im Wege stehen. Getadelt wird auch ein unangepaßtes Studiensystem, das einerseits die völlig veränderte Glaubenssituation der jungen Abiturienten übersehe und andererseits im Nebeneinander der verschiedenen Disziplinen die Einheit der wissenschaftlichen Ausbildung[13] kaum erkennen lasse. Ohne nun auf die einzelnen Ausführungen dieses Dekrets näher einzugehen, seien nur einige markante Aussagen aus Nr. 1 dieses Dekrets angeführt, die ihrerseits bedeutsame Weichenstellungen bekunden. Im Dekret wird generell betont, daß nur „allgemeine Gesetze" (man kann auch von Rahmenrichtlinien sprechen) aufgestellt werden. Die „durch die Jahrhunderte praktisch bewährten" sollen bestätigt und in sie Neuerungen eingeführt werden, „die den Konstitutionen und Dekreten wie auch den veränderten Zeitumständen entsprechen". Als ganz wichtig erscheint in Artikel 1, daß die „Ordnung der Priesterausbildung" fortan nach den örtlichen Verhältnissen von den einzelnen Bischofskonferenzen aufgestellt und in bestimmten Zeitabständen revidiert werden solle, unter Verpflichtung zur Approbation durch den Apostolischen Stuhl.[14]

Dieser Überlegungsschritt kann zusammenfassend mit folgenden Aussagen abgeschlossen werden:[15]

„Das Konzil von Trient hatte den Anfang mit einer allgemeinen Gesetzgebung gemacht, dem Wandel aber Raum gelassen, indem es dem einzelnen Bischof die Durchführung anvertraute. Jetzt sind es die Bischofskonferenzen, die eigenverantwortlich die Neugestaltung der Priestererziehung für ihr Gebiet und ihre Zeit vorzunehmen haben. Selbstverständlich sind sie gebunden an das Wollen der Kirche, die niemals eine Minderung des geistlichen Amtes und der priesterlichen Sendung zulassen kann, ebensowenig eine neue Abhängigkeit von modischen Geistesströmungen oder von nationaler Enge. Aber die Bischofskonferenzen sind befugt, mit Approbation durch den Apostolischen Stuhl auf die Erfordernisse der Zeit und ihrer Ortskirchen unmittelbar einzugehen. Nach einem Zeitalter zentralistischer Leitung in

---

[11] Ausführliche Darlegungen finden sich in: *K. Rahner/H. Vorgrimler*, Kleines Konzilskompendium, Freiburg 1966, 287—310; *E. Stakemeier*, Das Konzilsdekret „Über die Ausbildung der Priester", Paderborn 1966; *J. Neuner*, Einleitung und Kommentar zum Dekret über die Ausbildung der Priester, in: LThK, Das Zweite Vatikanische Konzil, Teil II, Freiburg 1967², 310—355; *A. Antweiler*, Dekret über die Ausbildung der Priester, Münster 1967, und *ders.*, Der Priester heute und morgen, Münster 1967, 92—101 u. a.

[12] Priesterbildung heute, in: GuL 37 (1964) 202—215.

[13] Dem Einsichtigmachen der umfassenden Einheit sollte die Durchführung eines sogenannten und in den heute gegebenen Studienordnungen auch geforderten „Grundkurses" dienen. Ein einigermaßen befriedigendes Konzept scheint aber bis heute nicht gefunden zu sein.

[14] Für Deutschland wurde ein solcher Prozeß von der Deutschen Bischofskonferenz im Frühjahr 1978 in Ludwigshafen abgeschlossen und inzwischen auch von Rom approbiert.

[15] *P. Picard* a. a. O. 64.

der Kirche kann sich mit dem neuen Gesetzesentwurf nicht auch schon das praktische Vorgehen eingespielt haben. Zudem werden durch die in Gang gekommene Diskussion die lange in Abrede gestellten Probleme spürbarer, und die Last der Verantwortung nimmt zu. Zwischen den Bischofskonferenzen und der an die bisherige Verantwortung gewöhnten Seminarkongregation werden Kompetenzfragen nicht ausbleiben."

Die praktische Gestaltung der Seminarerziehung

Die beiden Konzilien, das von Trient und das Vaticanum II, haben Konzepte der Priesterausbildung entworfen, die nachfolgend in die Praxis umgesetzt werden. Für die praktische Umsetzung des tridentinischen Konzepts haben wir die Möglichkeit des geschichtlichen Urteilens. Bezüglich des Konzepts des Vaticanum II ist die Offenheit des Vollzugs und die damit dauernd gegebene Veränderbarkeit infolge der Entscheidungsvollmacht der Bischofskonferenz stark einzubeziehen.

Das tridentinische Seminar

Die Erfahrungstatsache, daß vom Konzeptentwurf bis zu dessen Ausführung oft eine lange Wegstrecke liegt, ist bezüglich des tridentinischen Seminardekrets besonders zu unterstreichen. Bezüglich Passau ergibt sich z. B. ein negativer Befund:

„Das wichtige Dekret des Konzils von Trient (Sess. XXIII de Reform. Cap. XVIII), welches den Bischöfen zur Pflicht machte, an ihren Bischofssitzen Seminarien zu errichten, in denen nach Maßgabe der Mittel und Größe der Diözesen eine bestimmte Anzahl von Knaben, die Anlage und Neigung zum geistlichen Stand zeigen, Aufnahme und Verpflegung, Erziehung und Unterricht bis zur Priesterweihe erhalten, gelangte in der Diözese Passau nicht zur Durchführung. In den damals üblichen Konkordaten verpflichteten sich die Passauer Fürstbischöfe, bis zur Errichtung eines Seminars nach der Vorschrift des Tridentiner Concils 24 Studierenden, die zugleich dem Chor- und Altardienst obliegen sollten, freien Unterhalt zu gewähren. Ein ‚Tridentinisches Seminar' selbst kam aber niemals zustande."[16]

Was im weiteren von Passau gesagt wird, kann mit entsprechenden lokalen Abänderungen im wesentlichen von den meisten diözesanen Priesterseminarien und deren Gestaltung gesagt werden.[17] Das Passauer Priesterseminar wurde 1828 von Bischof Riccabona gegründet, nach einem Entwurf für ein „Tridentinisches Seminar", und zwar mit folgendermaßen titulierten Kapiteln:[18]

- die religiös sittliche Ausbildung der Alumnen;
- die wissenschaftliche Ausbildung;
- die Verpflegung der Alumnen;
- die Gesundheit und Unterhaltung derselben;
- die Stundenordnung des Seminars;
- Aufsicht und Leitung.

Riemer urteilt im Rückblick: „Der Entwurf enthält maßvolle und solide Grundsätze, eine rechte Mitte einhaltend zwischen übertriebener Strenge und schädlicher Nachgiebigkeit. Derselbe war dann auch richtunggebend für die wirkliche Gestaltung und Führung des Seminars nach dessen tatsächlicher Errichtung."[19]
Die praktische Umsetzung solcher Grundsätze freilich war prinzipiell vom jeweils geltenden Priesterbild abhängig und speziell von der jeweiligen Leitungsperson, dem Regens, auf dessen Person auch viele sogenannte Erinnerungen konzentriert werden. Priesterbild und Leitungsperson bzw. -personen, vor allem

---

[16] Aus: Die Bischöflichen Seminarien der Diöcese Passau. Festschrift zur Feier des fünfzigjährigen Bestandes des Bischöflichen Knabenseminars in Passau, Passau 1893.
[17] *F. Riemer*, 100 Jahre Priesterseminar und Priestererziehung in Passau, Passau 1928; vgl. auch: *Fr. X. Eder* (Hg.), Festschrift 150 Jahre Priesterseminar St. Stephan in Passau 1828—1978, Passau 1978; *Fr. X. Eggersdorfer*, Die Philosophisch-Theologische Hochschule Passau. Dreihundert Jahre ihrer Geschichte, Passau 1933.
[18] nach *F. Riemer* a. a. O. 17.
[19] Ebd.

auch der Spiritual, waren relativ stark auf ein idealisiertes, in gewissem Sinne „übermenschliches" Priesterbild fixiert, bei dem das „segregatus", über die Herde hinausgehoben, obwohl aus den Menschen genommen, sehr maßgebend war. Auf diese Haltung hin sollte der junge Mensch, der Anwärter auf das Priestertum, eingeübt und darin bestärkt werden. Dieser Zielsetzung, so glaubte man, entspreche am besten der weltabgeschlossen-bewahrende Erziehungsstil und der autoritative Führungsstil. Der Aufgabenstellung des Seminars als Pflanzstätte schien am besten das Prinzip der Bewahrung zu entsprechen, um reif und fähig zu machen zur Bewährung. Es ist zu billig, vor allem im Blick auf Details überheblich zu lächeln und zu urteilen oder gar zu verurteilen. Es gilt: „Wer redlich und mit Kenntnis der Geschichte das Erreichte betrachtet, wird nicht zögern, mit Dankbarkeit die Werte dieses Priesterbildes und seiner Ausbildungsinstitutionen anzuerkennen. Wir können auf großartige Priestergestalten zurückblicken und nur ein Voreingenommener wird behaupten, es seien vorwiegend schwächliche Typen gewesen."[20]
Nüchtern ist festzustellen, daß man ehrlich überzeugt meinte, ein Mensch werde am besten in sich gefestigt, wenn er zumindest für eine bestimmte Zeit allen bedrohlichen und ihn bedrängenden, zur ständigen Bewährung herausfordernden Einflüssen entzogen werde. Die vorhandene Berufung, gewährleistet durch die Herkunft aus einer katholischen Familie, durch die religiöse Anlage und die intellektuelle Bildungsfähigkeit, könne auf diese Weise am besten für eine lebenslange Bewährung ausgerichtet werden. Berufsentscheidung und Glaubensentscheidung seien ohnehin einmalige Akte und bedürfen nur der intensiven Ausgestaltung, möglichst unter Abschirmung aller abweichenden oder abwendenden Faktoren. Dementsprechend stellte man eine genaue Ordnung auf, die bis ins letzte hinein alle geistigen, geistlichen, aszetischen und wissenschaftlichen Vollzüge regelte. Der Eindruck einer absoluten Lenkungsbedürftigkeit wurde so erweckt.[21] Von Rahmenrichtlinien kann nun auf keinen Fall mehr die Rede sein. Exakte und ins einzelne gehende Anweisungen sind ausformuliert, um insbesondere Zucht, Ordnung, Gehorsam und strenge Disziplin zu gewährleisten. Generelle und individuelle Ausweich- und Abweichmöglichkeiten wurden kaum zugelassen.
Diese gewiß harte Schule der Bewährung und Erprobung im internen Bereich der Eigenwelt des Seminars verhinderte in weitem Maße die Bewährung und Erprobung in der Auseinandersetzung mit der umgebenden und der seelsorglich später zu betreuenden Welt. Wenn man berechtigterweise vom Praxisschock reden kann, dann ereignete er sich gewiß an der Nahtstelle des Übergangs vom Seminar in die Seelsorgsarbeit. Doch dürfen in allem auch hervorragende positive Auswirkungen nicht übersehen werden: Konzentration und Intensivierung im geistigen und geistlichen Bereich wurden, unter dem Aspekt des Dienstes in der Kirche und durch die Kirche an den Menschen, hervorragend gefördert, besonders vor allem durch die Ausbildung der Tugend des Gehorsams und der Totalverfügbarkeit im Dienste der Kirche. Diese Feststellung darf bei kritischer Beurteilung nicht unterschlagen werden.[22] Alles in allem ergab sich auf diese Weise ein weitreichendes

---

[20] *P. Picard* a. a. O. 61.
[21] *F. Riemer* a. a. O. 250—270: Statuten des Bischöflichen Klerikalseminars zum hl. Stephan in Passau vom 8. September 1852. Andere zum Vergleich heranziehbare Seminarordnungen ergeben den wesentlich gleichen Befund.
[22] *P. Picard* a. a. O. 61.

Einheitsbild und eine Einheitsvorstellung vom Priester. Allerdings hat der Passauer Dogmatiker Alois Winklhofer in solcher Hinsicht schon 1952 einen gewissen Umbruch angekündigt, als er aufgrund einer Analyse der Romanliteratur verschiedene Priestertypen kennzeichnete.[23] Für diese straffe, durch viele Einzelbestimmungen leicht zu illustrierende Form der Seminarerziehung muß schließlich auch der Einfluß der wirksamen Sozialfaktoren als begünstigendes Moment angesehen werden. Solche Sozialfaktoren sind pauschalierend aufgezählt folgende:

— allgemein positive Einstellung zum sozial hebenden Priesterberuf;
— fördernde Fremdeinwirkung, ja sogar Fremdbestimmung, zuweilen sogar moralischer Druck;
— materielle Versorgung und damit gegebene relative Sorglosigkeit.

Einem prinzipiellen Erziehungsuniformismus und einer Schablonisierung standen Tür und Tor offen. Originalität und Originalitätsansätze mußten im Normalfall weitgehend verkümmern, zumal mit der praktischen Bewahrungspädagogik fast eine unerbittliche Gewöhnungspädagogik verbunden war, die mit ihren Ergebnissen (Betrachtungszeiten, Gebete u. a.) im seelsorglichen Alltag oft sehr schnell direkt in die Brüche ging.

Der Verfasser bleibt alles in allem bei seinem schon vor Jahren formulierten Urteil, das er durch jahrelange Tätigkeit als Subregens im Priesterseminar zu Würzburg erhärten konnte: „Der relativ kurze Text des tridentinischen Seminardekrets war an sich auf breite und vielfältige Ausgestaltung angelegt (mehr Rahmenbestimmung in der Hand der Bischöfe), erfuhr aber dann bei breiter Verwirklichung (erst nach langen Jahrzehnten) sehr rasch eine Einengung auf den wesentlich bewahrenden Erziehungsstil, verbunden mit dem autoritativen Führungsstil, wobei allgemein funktionale (Sakramentenspendung) und statische (Sachwalter der einen, unverfälschten, kirchlichen Lehre) Momente im Vordergrund standen. Man kann die Erziehung auch ekklesial nennen, im Einflußbereich der geltenden Ekklesiologie."[24]

Das Seminar nach dem Vaticanum II

Die Formulierungen des tridentinischen Seminardekrets waren zweifelsohne von der Ungunst der allgemeinkirchlichen Zustände bedingt. Die Zeitumstände waren zur Zeit des Vaticanums II ebenfalls ungünstig; sie waren aber von anderer Qualität. Auf jeden Fall war ein Beharren auf den bisherigen Positionen einfach nicht mehr möglich, wobei alles in allem zunächst mehr reagiert als konstruktiv agiert wurde. Man hat meist, nicht selten nur sehr widerwillig, Stück für Stück abgebaut, ohne eine wegweisende Konzeption zu finden, bis man schließlich zur Rahmenkonzeption des Seminardekrets des Vaticanums II fand, das erst allmählich seine Umsetzung in die Praxis finden kann. Die „Geburtswehen" sind wohl noch lange nicht vorüber, aber mittlerweile zeichnen sich doch bereits Konturen ab, über die man natürlich diskutieren kann und diskutieren muß, um möglichst den besten Weg zu finden. Dabei dürfte klar sein: das Problem der Seminarerziehung und der Priesterausbildung ist ein lebensentscheidendes, weil das Schicksal der Kirche wesentlich vom Schicksal der Priester und ihrer Ausbildung abhängt.

Es wäre unfair, im Rahmen dieser Überlegungen bereits vorhandene Umwandlungs-Projekte einer Kritik zu unterzie-

---

[23] *A. Winklhofer*, Die Priestergestalt in der modernen Romanliteratur, in: Klerusblatt, Organ der Diözesan-Priestervereine Bayerns, 32 (1952) 45—47, 63—65, 103—104.

[24] *K. Mühlek*, in: *Fr. X. Eder* a. a. O. 77.

hen. Es ist ebenso unmöglich, vermeintlich absolut positive Modelle entwerfen zu wollen. In gebotener Zurückhaltung kann lediglich ein Sachverhalt formuliert und eine Pauschalforderung erhoben werden.

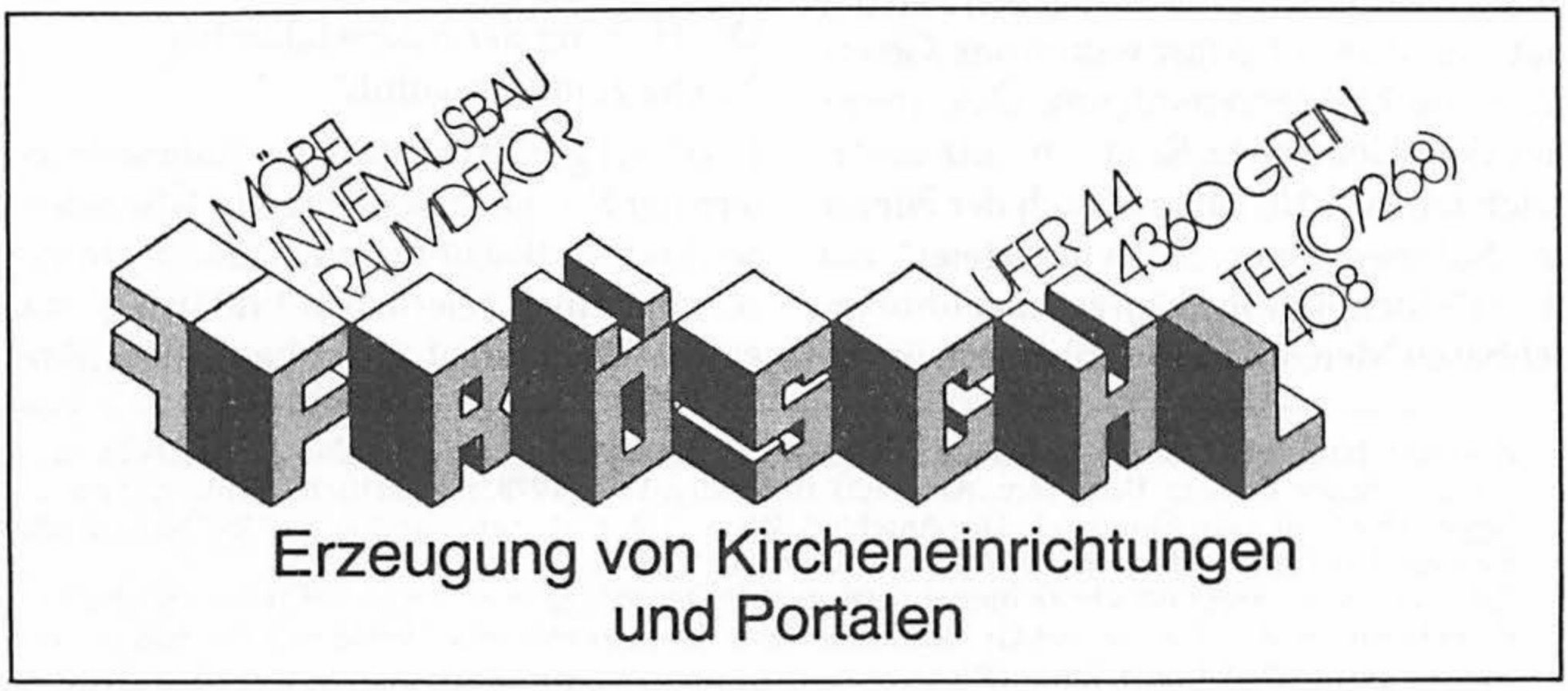
Der *Sachverhalt* ist der, daß ein Wandel der Seminarerziehung aus doppeltem Grunde notwendig war und ist. Zum einen sind heute die Heranwachsenden und damit auch die Priesteramtskandidaten unter neuen pädagogischen Überlegungen und Maximen erzogen und herangebildet worden. Ohne nähere Wertungen seien als solche genannt: Kritikfähigkeit, Emanzipation, Mündigkeit, Freiheit, Selbstbestimmung und Selbstfindung, Partnerschaft und Teamfähigkeit, Toleranz und Haltung des Pluralismus, Sozialisation und Individuation, Dialogbereitschaft und Dialogfähigkeit, Demokratie und Gleichberechtigung, Brüderlichkeit und sach-, fach- und persongebundene Autorität (= Kompetenz). Zum anderen spüren die Ausgebildeten ein erhebliches Defizit an heute geforderten Grundhaltungen und Grundeinstellungen, das nicht zu Unrecht in gewissem Ausmaß bisher gängiger Erziehung angelastet wird.[25]

Die *Pauschalforderung* lautet: heute gültige und notwendige Fähigkeiten und Einstellungen (= Qualifikationen) müssen in den gültigen Seminarerziehungskonzepten ihren Platz bekommen unter Beibehaltung des übergeordneten Zieles: Alles und alle zur Auferbauung und Festigung des Reiches Gottes in bestmöglicher Form bereiten und einsetzen.

Das Fazit der vorliegenden Überlegungen könnte sein: Es geht vor allem in der Gegenwart und in der Zukunft in der Priestererziehung und damit auch in der Seminarerziehung darum, die bewährten Elemente des bewahrenden Erziehungsstils mit den bewährten Elementen des bewährenden Erziehungsstils zu vereinen, unter Beachtung eines autoritativ-integrativen Führungsstils. Letztlich gilt H. Tüchles Feststellung: „Das Seminar ist keine versteinerte Lebensform. Das Seminar von heute muß immer wieder adaptiert, d. h. den Problemen der Gegenwart gegenübergestellt, auf die aktuellen Bedürfnisse der einzelnen Diözesen abgestellt werden."[26]

---

[25] Ausführliche Aussagen dazu in: Wort und Wahrheit 20 (1965) 169—184, Priester für eine neue Zeit.
[26] *H. Tüchle* a. a. O. 30.



RUDOLF ZINNHOBLER

Die Kirche Österreichs zwischen Kreuz und Hakenkreuz

Vor fünfzig Jahren wurde Österreich durch Adolf Hitler an Deutschland „angeschlossen". Das hatte ungeheure Auswirkungen auf das Leben der Kirche. Im Rahmen eines Gedenkartikels kann nicht mehr als ein knapper Aufriß der damaligen Ereignisse geboten werden. Der Forschungsstand ist schon relativ gut. Er bietet das Bild einer zwar nicht heroisch agierenden, sich im wesentlichen aber doch bewährenden Kirche. Vielleicht sind die Ausführungen auch als Grundlage für die Behandlung des Themas im Religionsunterricht geeignet. Die Literaturangaben verweisen auf zusätzliche Informationsquellen. (Redaktion)

Der „Anschluß"

Als der italienische Duce Benito Mussolini 1937 Österreich im Stich ließ und in das Lager Hitlers überwechselte, war der Weg für den Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich[1] frei. Am 12. März 1938 begann der Einmarsch der deutschen Truppen, am Abend des 12. März verkündete Hitler vom Balkon des Linzer Rathauses, daß er den ihm von der Vorsehung erteilten Auftrag, seine „teure Heimat dem Deutschen Reich wiederzugeben", erfüllt habe, und am 13. März wurde das „Gesetz über die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich" in Linz unterzeichnet. Am 15. März sprach der Führer im Rahmen einer „Befreiungsfeier" auf dem Heldenplatz in Wien zu einer unübersehbaren Menge, die ihn stürmisch umjubelte. Dabei dankte er den Männern, die es ihm ermöglicht hatten, „die große Wende in so kurzer Zeit mit Gottes Hilfe herbeizuführen"; und er schloß mit den Worten: „Ich kann somit in dieser Stunde dem deutschen Volk die größte Vollzugsmeldung meines Lebens abstatten. Als Führer und Reichskanzler der deutschen Nation und des Reiches melde ich vor der Geschichte nunmehr den Eintritt meiner Heimat in das Deutsche Reich."[2]

Die damalige Begeisterung für Hitler ist eine Tatsache. Tatsache ist es aber auch, daß jener Tag, ein Dienstag, arbeitsfrei gegeben wurde und ganze Betriebe veranlaßt wurden, geschlossen zum Heldenplatz zu marschieren, daß die über 100.000 einmarschierenden Soldaten von ca. 16.000 Polizeikräften begleitet waren und sofort eine Verhaftungswelle großen Ausmaßes einsetzte. Die abwesende, schweigende Mehrheit der Österreicher aber ist historisch schwer zu fassen.

Die USA und die Staaten Europas nahmen den Anschluß gelassen zur Kenntnis.

Die Haltung der österreichischen Kirche zum „Anschluß"

Es gehört gewiß nicht zu den Ruhmesblättern der Kirchengeschichte, daß die österreichischen Bischöfe unter Führung Innitzers mit einer „feierlichen Erklärung", die einem Wahlaufruf gleichkam, den „An-

---

1 Zum Anschluß vgl. *G. Brook-Shepherd*, Der Anschluß, Graz 1963 (neuester Forschungsstand noch nicht berücksichtigt); *G. Botz*, Wien vom „Anschluß" zum Krieg, Wien 1978 (sozialistische Sicht); *N. Schausberger*, Der Griff nach Österreich. Der Anschluß, Wien 1978. *E. A. Schmidl*, März 1938. Der deutsche Einmarsch in Österreich, Wien 1987 (militärhistorische Studie).

2 Vgl. hierzu die zeitgenössische (nationalsozialistische) Darstellung von *G. Rühle*, Die österreichischen Kampfjahre 1918—1938, in: Das Großdeutsche Reich. Dokumentarische Darstellung des Aufbaus der Nation, Berlin 1940, bes. S. 266—289.

schluß" begrüßten[3] und in einem später beigefügten „Vorwort" zum Ausdruck brachten, daß mit der Einverleibung Österreichs eine „tausendjährige Sehnsucht" in Erfüllung gegangen sei. Darüber hinaus hat Innitzer seinen Begleitbrief, mit dem er Gauleiter Josef Bürckel die „Erklärung" übergab, mit einem eigenhändigen „Heil Hitler" unterzeichnet.

Der entscheidende Schlußsatz des Aufrufs für die am 10. April angesetzte Volksabstimmung lautete:

„Am Tage der Volksabstimmung ist es für uns Bischöfe selbstverständliche nationale Pflicht, uns als Deutsche zum Deutschen Reich zu bekennen, und wir erwarten auch von allen gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind."

Der Hinweis, daß die Bischöfe ja schon auf eine fünfjährige negative Erfahrung der Kirche Deutschlands mit dem nationalsozialistischem Regime hätten zurückblicken können,[4] trifft zwar zu. Aber auch die deutschen Bischöfe hatten 1933 bereits eine gute Kenntnis von der Einstellung der Nationalsozialisten zur Kirche gehabt. Sie erlagen aber den Täuschungsmanövern Hitlers, der in seiner Regierungserklärung die beiden christlichen Konfessionen als „wichtigste Faktoren der Erhaltung unseres Volkstums" bezeichnete.[5] Daher meinten sie, sie müßten nun die Hand zur Versöhnung ausstrecken. Der Münchener Erzbischof Kardinal Michael Faulhaber war damals sogar böse auf den Linzer Bischof Johannes M. Gföllner, weil er mit seinem Hirtenbrief „über wahren und falschen Nationalismus" (dessen Kernaussage die Unvereinbarkeit von Christentum und Nationalsozialismus konstatierte) dem deutschen Episkopat gewissermaßen in den Rücken gefallen sei.[6] Nun hatten sich auch die österreichischen Bischöfe täuschen lassen. Unter dem Eindruck der Begeisterung des Volkes und des frommen Vokabulars Adolf Hitlers („Vorsehung"; „mit Gottes Hilfe") sowie einer Unterredung des Führers mit Innitzer, die bei diesem Hoffnungen geweckt hatte, es könne zu einem Kirchenfrieden kommen, der sogar für das „Altreich" Modellcharakter erlangen könnte, war es vor allem der Kardinal, der zum Einlenken bereit war.[7]

Hier ist nicht der Platz, die Genese der „feierlichen Erklärung" eingehend zu erörtern. Das ist außerdem in dieser Zeitschrift schon geschehen.[8] Es sei nur noch einmal daran erinnert, daß sie unter den starken Pressionen des für die „Wiedervereinigung" zuständigen Josef Bürckel zustandekam und textlich weithin auf dessen Diktat zurückgeht. Das haben neuere Forschungen eindeutig ergeben.[8]

Für den 18. März hatte Innitzer eine Versammlung der österreichischen Bischöfe einberufen, bei der man sich unter großem Zeitdruck zur Unterzeichnung des Wahlaufrufs durchrang. Der in der Sache gewiß unverdächtige H. Andics beurteilt die schwierige Lage der Bischöfe wie folgt:

---

3 Hierzu vgl. jetzt (als Zusammenfassung seiner bisherigen Forschungen zum Thema) *M. Liebmann*, Kardinal Innitzer und der Anschluß. Kirche und Nationalsozialismus in Österreich 1938, Graz 1982. Teilweise kritisch äußert sich hierzu *L. Volk*, Flucht aus der Isolation. Zur „Anschluß"-Kundgebung des österreichischen Episkopats vom 18. März 1938, in: Stimmen der Zeit 200 (1982), 651—661, 769—783.

4 Darauf weist bes. *L. Volk* hin (wie Anm. 3).

5 *W. Adolph*, Hirtenamt und Hitler-Diktatur, Berlin 1965, 47.

6 *R. Zinnhobler*, Die Haltung Bischof Gföllners gegenüber dem Nationalsozialismus, in: *Ders.* (Hg.), Das Bistum Linz im Dritten Reich, Linz 1979, 61—73, hier 62—65.

7 Wie Anm. 3.

8 *M. Liebmann*, Die März-Erklärungen der österreichischen Bischöfe vom Jahr 1938 im Lichte neuer Quellen, in: ThPQ 128 (1980), 3—26; *Ders.*, Die Urfassung der „Feierlichen Erklärung" vom März 1938, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 2 (1982/83), 78—87; jetzt beides in: *M. Liebmann*, Kardinal Innitzer (wie Anm. 3).

„Einige von ihnen (= den Bischöfen) kamen reichlich angeschlagen. Der Grazer Bischof Dr. Pawlikowski hatte eben 24 Stunden im Gefängnis hinter sich. Der Salzburger Erzbischof Dr. Waitz war 48 Stunden lang von einem SA-Mann in seinem Zimmer bewacht worden. Gerade deshalb aber standen sie unter dem Eindruck, daß man sich mit diesem Regime arrangieren müsse, wenn man die Kirche retten wolle. Mit ‚Ja' zu stimmen war kein allzugroßes Opfer. Der Anschluß war ja schon Tatsache. Irgendeine Möglichkeit, ein katholisches ‚Nein' zu propagieren, gab es nicht. Schwieg man überhaupt, so zog man sich nach dem verheißungsvollen Auftakt des Hitler-Innitzer-Gesprächs die Feindschaft des Parteiapparates zu . . ."[9]

Wie wenig die im „Vorwort" geäußerte „Sehnsucht" nach dem Anschluß dem wirklichen Empfinden der einzelnen Bischöfe entsprach, läßt sich an einigen Beispielen aufzeigen. Bischof Michael Memelauer von St. Pölten ließ bei der Veröffentlichung der Erklärung in seinem Diözesanblatt die Einleitungssätze aus, die von der „innersten Überzeugung" und dem „freien Willen" der Bischöfe sprachen.[10] Bischof Johannes M. Gföllner publizierte den Aufruf in seinem Amtsblatt überhaupt nicht. Für die Kanzelverkündigung aber wählte er eine Form, die seine Distanzierung zum Ausdruck brachte. Er trennte die Unterschriften der Bischöfe (einschließlich seiner eigenen) von der „Erklärung" ab und ersetzte sie durch die Unterschriften des „Vorwortes", das nur von den beiden Metropoliten (Innitzer und Waitz) gezeichnet worden war. In der Diözese Linz wurde also die „feierliche Erklärung" in einer Form verlesen, die den Eindruck erweckte, als handelte es sich um einen Text der zwei Erzbischöfe.[11]

In der ganzen Angelegenheit dürfen auch die Parallelen nicht übersehen werden. Der Präsident des Evangelischen Oberkirchenrates Dr. Robert Kauer sandte schon am 14. März 1938, also noch nicht unter Druck, folgendes Telegramm „an den Führer und Reichskanzler Adolf Hitler auf dem Weg nach Wien durch Deutschösterreich":

„Im Namen der mehr als 330.000 evangelischen Deutschen in Österreich begrüße ich Sie auf österreichischem Boden. Nach einer Unterdrückung, die die schrecklichsten Zeiten der Gegenreformation wieder aufleben ließ, kommen Sie als Retter aus fünfjähriger schwerster Not aller Deutschen hier ohne Unterschied des Glaubens. Gott segne Ihren Weg durch dieses deutsche Land, Ihre Heimat."[12]

Das ist eine noch viel emphatischere Sprache. Nun müssen wir aber auch hier gerecht sein. Die Protestanten hatten sich mit dem Ständestaat, der die Katholiken begünstigte, nie wirklich anfreunden können und empfanden den „Anschluß" unter diesem Gesichtspunkt als Befreiung.

Der Kanzelaufruf der evangelischen Kirche, dessen Verlesung für den 3. April 1938 bestimmt war, hatte diesen Wortlaut:

„Für den 10. April ist das deutsche Volk Österreichs aufgerufen, um in einer ehrlichen und freien Abstimmung vor aller Welt zu bekunden, daß die Rückkehr ins Reich und damit die politische Neugestaltung unserer Heimat dem tiefsten Verlangen und Wünschen des Volkes ent-

---

9 *H. Andics*, Der Staat, den keiner wollte. Österreich von der Gründung der Republik bis zur Moskauer Deklaration (Goldmann Tb. 26.705) o. O., o. J., 291f.

10 *F. Schragl*, Geschichte der Diözese St. Pölten, St. Pölten 1985, 173.

11 *R. Zinnhobler*, Bischof Johannes M. Gföllner und die „feierliche Erklärung" des österreichischen Episkopats vom 18. März 1938, in: Neues Archiv für die Geschichte der Diözese Linz 2 (1982/83), 146—155.

12 Zit. n. *G. Botz*, a. a. O., 125.

spricht . . . Die evangelische Kirche in Österreich hat schon am 12. März und seither wiederholt ihrer ungeheuchelten Freude über die gesellschaftliche Wende Ausdruck gegeben und als Trösterin und Helferin, die unsere Kirche in den letzten Jahren vielen kämpfenden Deutschen in Österreich war — weit über den Kreis unserer Glaubensgenossen hinaus — empfindet sie die ganze große Freude dieser Tage mit und nimmt sie dankbar aus Gottes Händen als ein Geschenk.
Wir stehen zum rettenden Ja des Führers. Das vorbehaltslose Ja der Evangelischen Österreichs als die dem Führer schuldige Antwort des Volkes ist für uns nicht nur selbstverständliche völkische Pflicht, an die wir niemand zu erinnern brauchen. Dieses Ja ist aufrichtiger Dank an den gnädigen Gott für Rettung und Befreiung unserer Heimat."[13]
Auch der Bischof und Synodalrat der altkatholischen Kirche begrüßten Hitler am 14. März mit einem Telegramm:
„Mit jubelnder Freude begrüßt die Altkatholische Kirche Altösterreichs den Retter der Heimat, den großen Führer Adolf Hitler, und gelobt ihm Treue für immerdar."[14]
Wir möchten aber auch noch die Stimme Karl Renners, des ersten Kanzlers Deutschösterreichs, vernehmen lassen, der sich wie folgt äußerte:
„Nun ist diese zwanzigjährige Irrfahrt des österreichischen Volkes beendigt, es kehrt geschlossen zum Ausgangspunkt, zu seiner feierlichen Willenserklärung vom 12. November zurück.[14] Das traurige Zwischenspiel des halben Jahrhunderts 1866 bis 1918 geht hiemit in unserer tausendjährigen gemeinsamen Geschichte unter . . . Als Sozialdemokrat und somit als Verfechter des Selbstbestimmungsrechtes der Nationen, als erster Kanzler der Republik Deutschösterreichs und als gewesener Präsident ihrer Friedensdelegation zu St. Germain werde ich mit Ja stimmen."[15]
In diesem Kontext relativiert sich jedenfalls die Stellungnahme der österreichischen Bischöfe.
Als sich die mündlichen Versprechungen, die man Innitzer für eine positive Regelung der kirchlichen Angelegenheiten gemacht hatte, nicht erfüllten, war es der Linzer Bischof Gföllner, der eine Art Konkordat mit dem Nationalsozialismus, das die Kirche dem Regime praktisch ausgeliefert hätte, durch Verweigerung seiner Unterschrift zu Fall brachte.[16]
Den eigentlichen Wendepunkt in der Haltung der österreichischen Bischöfe markiert ihre Denkschrift an Hitler vom 28. September 1938, in der sie sich über die Beschränkung der kirchlichen Arbeit beschwerten.[17]
Die nationalsozialistische Antwort wurde mit dem Sturm der Hitlerjugend auf das Erzbischöfliche Palais am 8. Oktober 1938 signalisiert, nachdem am Tag zuvor die katholische Jugend bei einer eindrucksvollen Feier im Dom ihre Kirchen- und Bischofstreue bekannt hatte.[18]
Etwa fünfzig Angehörige der Hitlerjugend waren in das Palais eingedrungen. Sie verursachten einen Greuel der Verwüstung, zerschlugen über 1200 Fensterscheiben, durchstachen Bilder, zertrümmerten Möbel und stahlen Wertgegenstände. Der Kardinal konnte im letzten Augenblick in Sicherheit gebracht werden. Sein Zeremo-

---

[13] Ebd., 125f.
[14] Hier ist Bezug genommen auf die Proklamierung der Republik „Deutschösterreich" vom 12. Nov. 1918. Vgl. hierzu *G. Botz*, a. a. O., 143.
[15] *G. Botz*, a. a. O., 143.
[16] *M. Liebmann* (wie Anm. 3).
[17] *L. Volk* (wie Anm. 3), 783 Anm. 41.
[18] Vgl. *J. Fried*, Nationalsozialismus und katholische Kirche in Österreich, Wien (1947), 32f.; *V. Reimann*, Innitzer, Kardinal zwischen Hitler und Rom, Wien 1967, 191—193.

niär Franz Jachym und Prälat Jakob Weinbacher setzten sich erfolgreich zur Wehr. In das Haus Stephansplatz 3 (Kurhaus) drangen die Rowdies durch ein offenes Fenster ein. Den Domkuraten Johann Krawarik, der ihnen in den Weg kam, warfen sie durch ein Fenster im 1. Stock in den Hof und verletzten ihn schwer. Polizeipräsident Steinhäusl, ein hoher NS-Funktionär, wartete in einem nahen Kaffeehaus, bis das Zerstörungswerk vollendet war. Dann erst ließ er die Polizei einschreiten, die Hitlerjugend konnte unbehelligt abziehen. Ein geschändetes Christusbild im Erzbischöflichen Palais bleibt ein beredtes Zeugnis für den Terror dieser Zeit.[18]

Die geschilderten Ereignisse sind bereits ein drastisches Beispiel für den Kirchenkampf, der praktisch sofort nach dem Anschluß eingesetzt hatte.

Der Kirchenkampf

In seinem recht einseitigen Buch „Abermals krähte der Hahn. Eine Demaskierung des Christentums von den Evangelisten bis zu den Faschisten" schreibt K. Deschner: „Bis in die letzten Jahre des zweiten Weltkriegs unterstützten die deutschen (und seit 1938 auch die österreichischen) katholischen Bischöfe mit zunehmender Intensität einen der größten Verbrecher der Weltgeschichte."[19] Dieser Vorwurf der „Kollaboration", so unbegründet er auch ist, wird auch in unseren Tagen immer wieder geäußert. Vereinzelte Beispiele von Zusammenarbeit gibt es zwar, etwa die kurzlebige „Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden".[20] Auch ihr kann man aber die gute Absicht nicht einfach absprechen. Einzelne Priester betätigten sich auch propagandistisch für den Nationalsozialismus. Aber abgesehen davon, daß ihre Zahl verschwindend klein war, wurden sie durch die zunehmend heftigeren Auseinandersetzungen mit der Kirche meist rasch eines besseren belehrt. Träfe der Vorwurf der Kollaboration in größerem Maße zu, dann wäre der zeitweilig sehr heftige Kirchenkampf, der in Österreich stärker war als im Altreich,[21] ganz unverständlich. Er ist in den vom Dokumentationsarchiv des österreichischen Widerstands herausgegeben und nun schon für viele Bundesländer vorliegenden Bänden durch ein erdrückendes Beweismaterial bezeugt.[22]

Schon in seinem Buch „Mein Kampf" hatte Hitler den Nationalsozialismus als „Weltanschauung" charakterisiert und hinzugefügt, daß Weltanschauungen niemals zu Kompromissen geneigt seien, sondern „ihre Unfehlbarkeit" proklamierten.[23] Schon von daher war zu erwarten, daß es nach dem „Umbruch" auch in Österreich zum Konflikt zwischen den Kirchen und dem Nationalsozialismus kommen würde. Dieser sollte sich in vielfacher Form offenbaren. Dabei hing die Härte der Auseinandersetzungen meist von den Ortsbehörden ab, aber selbstverständlich auch vom Ausmaß des Widerstands oder von der Klugheit des Gegenspielers.

Die hauptsächlichsten Konfliktherde sei-

---

19 rororo Bd. 6788, Reinbek 1974, 542.

20 *J. Lettl*, Die Arbeitsgemeinschaft für den religiösen Frieden 1938 (Kirchengeschichtl. Diplomarbeit), Linz 1981.

21 Das hängt damit zusammen, daß Österreich als „konkordatsfreier Raum" galt. Vgl. *R. Luza*, Österreich und die großdeutsche Idee in der NS-Zeit, Wien 1977, 125.

22 Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich, 2 Bde, Wien 1982;
Widerstand und Verfolgung in Wien 1934—1945, 3 Bde, Wien²1984;
Widerstand und Verfolgung im Burgenland 1934—1945, Wien ²1983;
Widerstand und Verfolgung in Tirol 1934—1945, 2 Bde, Wien 1984;
Widerstand und Verfolgung in Niederösterreich, 3 Bde, Wien 1987.

23 *A. Hitler*, Mein Kampf, 281.—285. Auflage, München 1938, 507.

en im folgenden wenigstens summarisch angeführt.[24]

Das Wirken des *Klerus* wurde auf vielfache Weise behindert. Man bespitzelte die Tätigkeit der Priester, belegte sie mit Schulverbot, versagte ihnen den Aufenthalt in der eigenen Diözese (Gauverbot), durchsuchte ihre Wohnungen nach verdächtigem Material (Schriften, Briefe), zog sie zum Militärdienst ein oder internierte sie in Gefängnissen und Konzentrationslagern. In Oberösterreich allein waren es ziemlich genau 100 Geistliche, die mehr als einen Monat in Haft waren. 16 von ihnen kamen in den Gefängnissen und Lagern um, während andere für den Rest ihres Lebens durch Krankheit gezeichnet blieben. Die Gründe — und teils Vorwände — für die Festnahme reichten von belanglosen Äußerungen gegen das Regime (Heimtückegesetz), Abhören von Auslandssendern, angeblichen Devisenvergehen oder Sittlichkeitsdelikten bis zu verbotener kirchlicher Tätigkeit (z. B. Jugendveranstaltungen in „nichtkircheneigenen Räumen").

Die *Kultausübung* im Gotteshaus war grundsätzlich zwar gestattet, wurde aber überwacht und nicht selten durch Parallelveranstaltungen unterlaufen oder gestört. Die Kirchenglocken mußten ab 1941 der Kriegswirtschaft geopfert werden. Die Gottesdienstzeiten wurden beeinträchtigt, Predigten und religiöse Wochen genau inspiziert, Wallfahrten und Prozessionen behindert.

Die *Seelsorge* in Krankenhäusern und vor allem in Gefangenenlagern war durch minutiöse Vorschriften geregelt, die fast immer eine Handhabe zum Einschreiten boten.

Die *Kinder- und Jugendseelsorge* war der Partei ein besonderer Dorn im Auge. Man war erfinderisch, um sie auf legalem Weg einzuschränken. So wurden z. B. gesundheitliche Gründe vorgegeben, um Kinder vom Meßbesuch am frühen Morgen abzuhalten; an Bekenntnistagen der Jugend fanden fast regelmäßig Gegenveranstaltungen der Parteijugend, in deren Formationen ja auch die kirchentreue Jugend hineingezwungen wurde, statt. Eine Verfügung der Gestapo Linz vom 17. 7. 1941 wollte die kirchliche Jugendarbeit praktisch zum Erlahmen bringen, indem sie ausschließlich auf die konfessionelle Unterweisung beschränkt werden und nur mehr „in den zum allgemeinen Gottesdienst benützten kirchlichen Räumen", die durchwegs ungeheizt waren und noch dazu „während dieser Zeit zugänglich gehalten werden mußten", gestattet sein sollte. Der damalige Bischof J. C. Fließer hat energischen Protest eingelegt: „. . . kann ich die Priester der Diözese nicht verpflichten, ihre seelsorgliche Tätigkeit auf den durch die neue Verfügung gezogenen Rahmen zu beschränken . . ." Die Veröffentlichung der Verordnung im Diözesanblatt hat er verweigert.[25] Vielfach vollzog sich die kirchliche Jugendarbeit nun im Untergrund. Da die Ministrantenbetreuung die Möglichkeit zur Heranbildung von aktiver Kirchenjugend gab, wurde die Zahl der Meßdiener drastisch eingeschränkt. In vielen Orten mußte für die Verwendung von Schülern zum Altardienst außerdem die Zustimmung des Oberlehrers eingeholt werden.

Kirchliche Privatschulen wurden beschlagnahmt, der Religionsunterricht stundenmäßig reduziert und für die Oberstufe der Mittelschulen überhaupt verboten.

Der *Kirchenaustritt* wurde begünstigt. Insgesamt traten in Österreich während der NS-Zeit über 300.000 Christen aus der

---

[24] Belege wie Anm. 22.

[25] Widerstand und Verfolgung in Oberösterreich (wie Anm. 22) Bd. 2, 96f.

Kirche aus.[26] Umgekehrt nahm der Besuch der Gottesdienste eher zu, auch dürften die wenigsten, die der Kirche den Rücken kehrten, wegen des (1939 eingeführten) Kirchenbeitrags ausgetreten sein, obwohl dieser auch als ein Mittel dazu dienen sollte, den Abfall zu forcieren. Diese Rechnung ging nicht auf. Vielmehr wurde die Kirche dadurch vom Staat finanziell unabhängig und erhielt zusätzliche Kontaktmöglichkeiten mit den Gläubigen.

Das *Theologiestudium* wurde schon deswegen nahezu unmöglich, weil ja die Mehrzahl der Studenten zum Militärdienst eingezogen wurde. Die Priester- und Knabenseminare der einzelnen Diözesen wurden zumeist beschlagnahmt oder doch zweckentfremdet. Die wenigen Linzer Theologiestudenten, die nicht beim Militär waren, mußten z. B. eine Verlegung des Seminarbetriebs in das Stift Wilhering (1939) und schließlich in das Kloster der Oblatinnen in Linz-Urfahr (1944) hinnehmen, bevor sie 1945 in das Priesterseminar in Linz, Harrachstraße 7, zurückkehren konnten.[27]

Während die konfessionellen Schulen generell aufgehoben wurden, kann das von den *Stiften und Ordenshäusern* nicht so allgemein gesagt werden. Es läßt sich beobachten, daß ärmere Ordensniederlassungen (z. B. Schlierbach) eher eine Chance hatten, die Zeit zu überstehen. In allen Fällen aber lassen sich zahlreiche Behinderungen der Tätigkeit der Ordensleute feststellen. Die wohlhabenderen Stifte verfielen der Aufhebung. Die Bettelorden wurden durch das „Sammelgesetz", das ihnen die Annahme von Geld- und Sachspenden verbot, hart getroffen. Die Mitglieder weiblicher Orden verdrängte man aus ihren angestammten Arbeitsbereichen wie Schulen, Kindergärten und Fürsorgeheimen, während sie in der örtlichen Alten- und Debilenpflege sowie bei den Kranken in den Privathäusern weiterhin meist ungehindert wirken konnten.

Einen schweren Einbruch in die kirchliche Arbeit bedeutete auch die *Zerschlagung des katholischen Vereinswesens.*[28] Man muß ja bedenken, daß bis 1938 fast die gesamte Seelsorge, die außerhalb des Gottesdienstes und des Religionsunterrichtes geübt wurde, sich auf ein üppig ausgebautes Vereinswesen stützte.

Die religiöse Unterweisung durch das kirchliche *Schrifttum* wurde ebenfalls unmöglich gemacht. Katholische Druckereien wurden beschlagnahmt; die Anbringung von Schriftenständen in den Kirchen war ebenso verboten wie der Vertrieb religiöser Literatur in der Schule; katholische Pfarrbüchereien wurden konfisziert.

Wir konnten die vielen Facetten des Kirchenkampfes nur andeuten. Daß er sich von Ort zu Ort anders auswirkte und mit der Fortdauer des Krieges an Härte abnahm, bleibt noch anzumerken.

Aufbau im Widerstand[29]

Wie ist die Kirche mit der geschilderten Situation fertig geworden? Wie reagierte sie auf das Vorgehen von Ämtern und Behörden?

Die Reaktionen der Betroffenen reichten vom Murren bis zum offenen Widerstand, den manche mit ihrem Leben büßten. Im Stift Wilhering etablierte sich eine *Widerstandsbewegung,* deren prominentestes Opfer der unschuldige, im Gefängnis verhungerte Abt Bernhard Burgstaller

---

[26] *R. Luza,* a. a. O., 124.
[27] Wie Anm. 25, S. 27.
[28] Vgl. z. B. *F. Schrittwieser,* Die Liquidation des katholischen Vereinswesens im Bistum Linz zur Zeit des Nationalsozialismus (Kirchengeschichtl. Diplomarbeit), Linz 1983.
[29] Überschrift und Inhalt dieses Abschnittes folgen *K. Rudolf,* Aufbau im Widerstand, Salzburg 1947; vgl. auch Anm. 22.

(† 1941) war.[30] Eine sehr aktive „Österreichische Freiheitsbewegung" stand unter der Leitung des Klosterneuburger Chorherrn Roman Karl Scholz, der am 10. Mai 1944 in Wien hingerichtet wurde.[31]
Es fehlt nicht an echten *Martyrerschicksalen*. Der Südtiroler Jesuit P. Johann Schwingshackl wurde wegen seiner schriftlich geäußerten Absage an den Nationalsozialismus am 16. Dezember 1944 zum Tod verurteilt, starb jedoch am 28. Februar 1945 vor der Hinrichtung im Gefängnis in München-Stadelheim.[32] Der oberösterreichische Pfarrer Matthias Spanlang wurde aufgrund seiner Gegnerschaft zum Regime am 28. Mai 1940 zusammen mit dem Tiroler Pfarrer Otto Neururer in den gefürchteten Lagerbunker im KZ Buchenwald gebracht, aus dem beide nicht mehr lebendig herauskamen. Es gibt Hinweise, daß man sie mit dem Kopf nach unten an Fleischerhaken aufhing, wobei der ungeheure Blutdruck im Kopf nach etwa 36stündiger Qual den Tod herbeiführte.[33] Wegen seines Protestes gegen die kirchenfeindlichen Maßnahmen des Regimes wurde der aus Vorarlberg stammende Provikar der Apostolischen Administratur Innsbruck-Feldkirch Dr. Carl Lampert dreimal zum Tode verurteilt, bis er am 13. November 1944, nach fast einem Jahr zwischen Bangen und Hoffen, in Halle a. d. Saale den Weg zum Schafott nehmen mußte.[34] Das bekannteste Opfer ist der Innviertler Bauer Franz Jägerstätter. Er wurde am 9. August 1943 in Brandenburg enthauptet, weil er sich geweigert hatte, dem gottlosen Regime mit der Waffe in der Hand zu dienen.[35]
Aber nicht nur die Martyrer zählen. Ein Bericht des Sicherheitsdienstes von 1943 spricht mit Bezug auf die Fronleichnamsprozession von einem „demonstrativ trutzigen Verhalten" der vielen Teilnehmer in Oberdonau.[36] Dies ist nur ein Beispiel für den mannigfachen *Widerstand durch Kirchentreue*. Die vielen Verfolgungen förderten in weiten Teilen der Bevölkerung eine hohe Bereitschaft zum aktiven Einsatz für die Kirche. Die Not machte erfinderisch. Für jeden Ausfall versuchte man einen Ausgleich zu finden. Zur Belebung und Intensivierung der Pastoral wurden Seelsorgeämter geschaffen.[37] An Stelle des be- und verhinderten Religionsunterrichtes wurden Glaubensstunden eingeführt. Die wachsende Priesternot zwang dazu, die Laien in stärkerem Maße heranzuziehen. Die Heranbildung von Jugendführern und -führerinnen wurde z. B. zu einem wichtigen Anliegen der Kirche.[38] Da die verschiedenen christlichen Konfessionen unter der gleichen Bedrängnis standen, fanden sie näher zueinander; die Ökumene erhielt neue Impulse. Auch zwangen die Verhältnisse zu einer Konzentration auf die wesentlichen Werte des Christentums wie Bibel und Liturgie. Von

---

30 *P. Nimmervoll*, Die Schicksale des Zisterzienserstiftes Wilhering während der Zeit des Nationalsozialismus (1938—1945) (Kirchengeschichtl. Diplomarbeit), Linz 1970; *R. Zinnhobler*, Sie starben für ihre Überzeugung. Priester aus Oberösterreich als Opfer des Nationalsozialismus, in: Jahrbuch der Diözese Linz 1980, 71—79, hier 72—74.

31 *O. Molden*, Der Ruf des Gewissens. Der österreichische Freiheitskampf 1938—1945, Wien 1958, bes. 69ff.

32 *J. Holzner u. a.*, Zeugen des Widerstandes. Eine Dokumentation über die Opfer des Nationalsozialismus in Nord-, Ost- und Südtirol von 1938 bis 1945, Innsbruck 1977, 88—91; *R. Zinnhobler* (wie Anm. 30), 76—79.

33 *R. Zinnhobler* (wie Anm. 30), 71f.; *H. Tschol*, Otto Neururer. Priester und Blutzeuge, Innsbruck 1982.

34 *G. Walser*, Dreimal zum Tod verurteilt. Dr. Carl Lampert — Ein Glaubenszeuge für Christus, Stein a. Rhein 1985.

35 Wie Anm. 40; auch *A. Riedl*, Die Causa Jägerstätter, in dieser Zeitschrift 135 (1987) (mit weiterführenden Literaturangaben).

36 Wie Anm. 25, S. 88.

37 Nach dem Modell des Wiener Seelsorgeamtes.

38 Vgl. hierzu z. B. *F. Klostermann*, Ich weiß, wem ich geglaubt habe, Wien 1987.

Klosterneuburg ausgehend schlug die volksliturgische Bewegung auch in anderen Diözesen, besonders in Linz, kräftige Wurzeln. Das sakramentale Leben erfuhr einen beachtlichen Aufschwung.

Schluß

Ferdinand Klostermann beurteilt die nationalsozialistische Ära der österreichischen Kirche recht zurückhaltend, wenn er sagt: „Ein reines christliches Heldenlied ist die Geschichte des kirchlichen Kampfes gegen den nationalsozialistischen Staat und die NSDAP gerade nicht. Die Unterscheidung der Geister und die Balance zwischen Klugheit und Tapferkeit gelang nicht immer."[39]
Für eine faire Sicht der Ereignisse ist auf jeden Fall auch zu bedenken, daß es die Kirche mit einem totalitären Staat zu tun hatte. Da gelten andere Verhaltensregeln als in einer freien Demokratie. Auch ist zu berücksichtigen, daß die Männer an der Spitze der Kirche Verantwortung trugen für die ihnen anvertrauten Christen, denen sie das Überleben ermöglichen wollten. Zudem dürften viele mit einem raschen Ende des Regimes gerechnet haben, so daß sich die Konfrontation nicht lohnte. Selbst der konsequente Franz Jägerstätter hat die Haltung des Episkopats im Jahre 1938 mit dem Hinweis zu erklären versucht: „Unsere Bischöfe werden vielleicht auch geglaubt haben, es dauert vielleicht nur eine kurze Zeit, dann zerfällt alles wieder, und sie können durch ihre Nachgiebigkeit den Gläubigen viele Martern und Peinen ersparen . . ."[40]
Alles in allem gesehen, braucht sich die Kirche jener Zeit nicht zu schämen. Im wesentlichen hat sie die Bewährung bestanden, ja ist sogar gestärkt aus dem Kirchenkampf hervorgegangen.

---

[39] Ebd., 120.
[40] *G. Zahn*, Er folgte seinem Gewissen. Das einsame Zeugnis des Franz Jägerstätter, Graz 1967, 143.

Bildungszentrum
Stift Reichersberg
KURSE — KONZERTE — AUSSTELLUNGEN

Als Gaststätten empfehlen sich
Stiftsstüberl
(beim Klostereingang)
Restaurant Klosterhof
(im Stiftsmeierhof)

ERNST CHR. SUTTNER

Tausend Jahre seit der Christianisierung der Ostslawen

Aus Anlaß der 1000 Jahre, die seit der Taufe des Kiever Großfürsten Wladimir (988) vergangen sind, geht der Verfasser, Ordinarius für Theologie und Geschichte des christlichen Ostens an der Kath.-Theol. Fakultät Wien, den Folgewirkungen dieses Ereignisses nach. Dabei werden die Brüche der Kircheneinheit, die sich schon aufgrund der Grenzlage zwischen byzantinischem und lateinischem Europa abzeichneten und durch weitere politische Ereignisse in immer wieder neuen Konstellationen entwickelten, ebenso angesprochen wie das trotzdem segensvolle Wirken der Tochterkirchen von Kiev im Heilsdienst an Generationen von Menschen. (Redaktion)

1) Das Kiever Fürstentum der Ostslawen war in der 2. Hälfte des 10. Jahrhunderts hinreichend gefestigt, um als souveräner Staat Anerkennung zu finden. Gemäß den Maximen der Zeit war dazu die Abkehr vom Heidentum und die Zuwendung zu einer monotheistischen Offenbarungsreligion nötig. Kiev konnte sich für das Christentum im Südwesten[1] und Westen[2] oder für den Islam im Südosten[3] und Osten[4] entscheiden. Damit stand nicht nur eine religiöse, sondern zugleich eine kulturelle Option an, denn mit dem Christentum war die Hinwendung zu Europa gegeben, mit dem Islam eine solche zum Orient. Einen dritten Weg waren die Chazaren gegangen, deren staatstragende Schicht sich der mosaischen Religion zuwandte[5] und sich damit weder dem Einfluß der christlichen noch der islamischen Nachbarn aussetzte. Jüdischen, christlichen oder islamischen Glauben und das damit verbundene kulturelle Erbe mußte damals ein Staatswesen annehmen, um nicht mehr als Barbarenstaat, sondern als Mitglied der Völkergemeinschaft zu gelten. Kievs Fürsten entschieden sich für das Christentum und für Europa.

2) Es war noch ein gemeinsames Europa von Griechen und Lateinern, dem sich der Kiever Staat öffnete, aber nicht mehr die eine Christenheit.
„Das von den Aposteln überkommene Erbe ist in verschiedenen Formen und auf verschiedene Weise übernommen, und daher schon von Anfang an in der Kirche hier und dort verschieden ausgelegt worden, wobei auch die Verschiedenheit der Mentalität und der Lebensverhältnisse eine Rolle spielten."[6] Für die frühe Kirche war es selbstverständlich, daß sie über Sprach- und Kulturgrenzen hinwegging. Die erste Übersetzung der Botschaft Chri-

1 In Konstantinopel und bei den Balkanslawen begegneten die Ostslawen dem byzantinischen Christentum. „Wie die Wortforschung zeigt, scheinen erste Nachrichten über das Christentum von den Balkanslawen zu den Ostslawen gekommen zu sein." (*L. Müller*, Wie Rußland christlich wurde, Vortrag bei der Studientagung „Die Feier der Taufe Rußlands" der Evang.-luth. Kirche in Bayern).

2 Wir wissen von Kiever Handelsbeziehungen zu Regensburg und um diplomatische Kontakte zu den Ottonen; 961 wurde auf Veranlassung Ottos I. der Trierer Mönch und spätere erste Magdeburger Erzbischof Adalbert zum Bischof geweiht und zunächst nach Kiev gesandt.

3 Schon um die Mitte des 7. Jahrhunderts erstreckte sich das Kalifat bis zum Kaukasus.

4 Das Turkvolk der Wolgabulgaren und ihr Reich waren islamisch; vgl. *I. Hrbek*, Bulghar, in: Encyclopädie de l'Islam, Bd. I, Leiden 1954, S. 1344—1348.

5 Vgl. Art. Khazars, in: Encyclopaedia Judaica, Bd. X, Jerusalem 1971, Sp. 944—953.

6 Unitatis redintegratio, Art. 14.

sti setzte so frühzeitig ein, daß das gesamte Neue Testament nicht in der Sprache niedergeschrieben wurde, in der Jesus predigte, sondern auf griechisch, und in den ersten fünf Jahrhunderten der Kirchengeschichte traten neben das Aramäische der Predigt Jesu und das Griechische des Neuen Testaments das Latein, das Koptische, das Armenische, das Georgische, das Altäthiopische und das Gotische. Diese Sprachen gehören verschiedenen Sprachfamilien an. Denkweisen und Begriffe ihrer Sprecher waren verschieden. Verschieden waren auch ihre Kulturen. Der Mittelmeerraum, also jene Region, in der das Griechische bzw. das Latein vorherrschte, war hellenistisch; er war die Heimat einer hochentwickelten Kultur. Südlich und östlich davon, bei Aramäern, Kopten, Armeniern, Georgiern und Äthiopiern, lebten die Überlieferungen eigener uralter Hochkulturen fort.[7] Andere Völker, wie die Goten und jene germanischen Stämme, die Bibel und Christentum von den Goten übernahmen, traten erst mit der Völkerwanderung in die Geschichte ein und standen in kultureller Hinsicht weit ab von den eben genannten Völkern. Das kirchliche Leben formte sich wegen der Unterschiede vielgestaltig aus, und die Kirche des Altertums erschien „als eine Symphonie, als ein Konzert, als ein Chorgesang, der von überall her auf der Welt, zu allen Momenten der Geschichte, in allen Sprachen des Erdkreises, zu Gott aufsteigt, um ihm zu danken, ihn zu feiern, ihm freudig die gebührende Ehre zu erweisen . . .“[8]

Doch der Mut der frühen Kirche, über die Grenzen hinauszugehen und allenorts das Evangelium den Landesbedingungen gemäß in eigener Art zu verkünden, verlor sich mehr und mehr. Er wich einer Angst vor Verschiedenheit, die sich verstärkte, je enger sich die Kirche mit dem Römerreich verband. Die Reichskirche erhob gegenüber den Kirchen der Aramäer, Kopten, Armenier, Äthiopier und Germanen wegen einiger Eigenheiten in deren theologischer Redeweise den Vorwurf, sie hingen den von den ökumenischen Konzilien verworfenen Lehren des Arianismus, Nestorianismus oder Monophysitismus an, und schloß diese Kirchen von der Eucharistiegemeinschaft aus. Die Unhaltbarkeit der Vorwürfe ist inzwischen erwiesen. Aber solange sie uneingeschränkt galten, vermuteten besorgte Gemüter in allen Besonderheiten von deren christlichem Brauchtum ein Bollwerk häretischen Eigensinns. Die übertriebene Sorge, nur ja alles abzulehnen, was vielleicht verderblich sein könnte, führte zu der Vorstellung, es wäre gut für die Rechtgläubigkeit aller Kirchen, wenn sich ihr Leben möglichst wenig von demjenigen der Kirchen im griechisch-lateinischen Mittelmeerraum unterscheide, und es verbreitete sich die Tendenz, die Kircheneinheit durch Gleichklang im Erscheinungsbild des kirchlichen Lebens absichern zu wollen.

Die Ostslawen konnten also, als sie von der griechisch-lateinischen Reichskirche missioniert wurden, welche die Verbindung mit den christlichen Kirchen Asiens und Afrikas bereits abgebrochen hatte, nicht mehr, wie es in manchen Handbüchern der Kirchengeschichte ungenau heißt, mit einer „ungeteilten Kirche der sieben ökumenischen Konzilien“, sondern nur mehr mit der europäischen Christen-

---

[7] Über die Bedeutung des Studiums der hohen Kulturen dieser Völker für die Theologie haben wir Ausführungen gemacht in unseren Beiträgen: Zum Wert von Studien zur semitisch-afrikanischen christlichen Kultur Äthiopiens für Missiologie und Ökumenismus, in: Una Sancta 41 (1986) 112—121, und Plädoyer für eine Orientalistik im Dienst der Ökumene, in: Handes Amsorya, Festschrift, Jg. 101 (1987).

[8] *Vittorio Peri*, La Chiesa come sinfonia e sinergia eucaristica, in: L'Osservatore Romano nr. 240 vom 16. Oktober 1985, S. 6.

heit in Verbindung treten. Und selbst um den Zusammenhalt des griechischen und des lateinischen Teils der europäischen Christenheit war es zur Zeit der Christianisierung der Ostslawen schon nicht mehr zum besten bestellt. Wie z. B. einzelne Kanones des Quinisextums von 692,[8a] der gegenseitige Argwohn der lateinischen und der griechischen Missionare in Bulgarien bezüglich der Brauchtumsunterschiede oder die Ereignisse zur Zeit des Patriarchen Photios zur Genüge beweisen, hatten Griechen und Lateiner, anstatt sich gegenseitig durch die je eigenen Gaben zu fördern und zu befruchten, wie es ihre Berufung gewesen wäre, längst schon begonnen, einander Skepsis entgegenzubringen. Ein Bruch der Kircheneinheit an der Grenzlinie zwischen dem byzantinischen und lateinischen Europa bereitete sich schon vor.

3) An der Ausbreitung des Christentums unter den Slawen, von denen ein Teil sogar Gebiete besetzt und wieder entchristlicht hatte, in denen es ehedem Diözesen unter der Obhut des römischen Patriarchen gab, war sowohl dem östlichen als auch dem westlichen Teil der Reichskirche gelegen. Griechen und Lateiner mühten sich, ihren slawischen Nachbarn das Evangelium zu bringen. Den großen Aposteln Kyrill und Method, die im Auftrag sowohl des Konstantinopeler als auch des römischen Patriarchen im großmährischen Reich missionierten, war es selbstverständlich, dabei nach altkirchlichem Vorbild die Möglichkeit zu schaffen, daß die Slawen das Gotteswort in ihrer eigenen Sprache hören und Gott in ihrer Sprache loben. Sie stießen aber auf harten Widerstand bei den Verfechtern der sogenannten Drei-Sprachen-Theorie. Diese fanden die in der Reichskirche nach dem Ausschluß der Kirchen aller „Fremdvölker" eingetretene Verminderung der Vielfalt im kirchlichen Leben für gut und vertraten die Auffassung, daß künftig nur mehr in den Sprachen, die durch die Aufschrift des Pilatus auf dem Kreuz Christi geheiligt seien, nämlich hebräisch, griechisch und lateinisch, gebetet werden dürfe. Mit dem Segen des Papstes, der die Drei-Sprachen-Theorie ablehnte, und mit Zustimmung des Patriarchats von Konstantinopel, das in Mähren sicher kein Griechisch durchsetzen konnte, sondern Latein hätte billigen müssen,[9] jedoch in hartem

---

[8a] Diese Synode im kaiserlichen Palast in Konstantinopel wird „Quinisextum" genannt, weil sie das 5. und 6. allgemeine Konzil ergänzen wollte.

[9] *C. Korolevskij*, Liturgie in lebender Sprache, Klosterneuburg 1958, S. 19, schreibt: „Zu der Zeit, als die verschiedenen Riten sich festzulegen begannen, konstatiert man eine sehr interessante und charakteristische Erscheinung: der Westen bleibt der lateinischen Sprache durchaus treu, der Osten hingegen verwendet überall die nationalen Sprachen." Wenn diese Behauptung uneingeschränkt richtig wäre, müßte es z. B. in Kleinasien zu einer größeren Zahl von Liturgiesprachen gekommen sein; vgl. unseren Beitrag: Kirchensprache und Nation in der bulgarischen Geschichte, in: Mitteilungen des Bulgarischen Forschungsinstituts in Österreich 4 (1981) 11—22, bes. S. 14—16. Zum griechischen Widerstand gegen eine slawische Kirchensprache im Grenzbereich des byzantinischen Staates vgl. auch: *P. Dinekov*, Das Werk Kyrills und Methods und die bulgarische Kultur, Sofia 1981, S. 41. Erst die aus ihrem früheren Arbeitsgebiet vertriebenen Schüler von Kyrill und Method und nicht die ursprünglichen byzantinischen Missionare ergriffen die Initiative zur Einführung der slawischen Gottesdienstsprache in Bulgarien. In jenen Gebieten, über die Byzanz Souveränität beanspruchte (dazu gehörte das Territorium der Bulgaren!), haben die Byzantiner genau jene Haltung eingenommen, die Johannes Paul II. in der Enzyklika „Slavorum apostoli", Abschnitt 12, für das Aufkommen der Drei-Sprachen-Theorie im Abendland verantwortlich macht: „Das abendländische Christentum hatte nach der Völkerwanderung die hinzugekommenen ethnischen Gruppen mit der ansässigen lateinischen Bevölkerung verschmolzen und in der Absicht, sie zu einigen, auf alle die lateinische Sprache, Liturgie und Kultur übertragen, wie sie von der römischen Kirche überliefert waren. Von der so erreichten Einheitlichkeit leitete sich für die verhältnismäßig jungen und in voller Ausbreitung begriffenen Gemeinschaften ein Gefühl der Stärke und der Geschlossenheit her, das zu einer noch engeren Einheit wie auch zu einem kraftvolleren Auftreten in Europa beitrug. Man kann verstehen, wie

Kampf gegen bischöfliche Mitbrüder ihrer Zeit, konnten Kyrill und Method die slawische Sprache ins kirchliche Leben einführen.

Im Kerngebiet ihres eigenen Wirkens war diesbezüglich der Erfolg der Slawenapostel nicht von Dauer. Die lateinischen Nachbarn gewannen alsbald politisch und kulturell genug Einfluß, um die Länder, die ehedem Großmähren bildeten, ins lateinische Abendland einzubeziehen. Nur an der adriatischen Küste erhielt sich die „glagolitische Gottesdienstsprache" ununterbrochen bis ins 20. Jahrhundert.[10] Aber ihre Verwendung war eingeschränkt, und sie wurde nahezu verschwiegen, sodaß es kaum Katholiken gab, die davon etwas wußten. Weiter im Süden konnte jedoch das mächtige Bulgarenreich, in dem Methods Schüler wirkten, die slawische Kirchensprache voll durchsetzen. Als Byzanz sich dort nach der bulgarischen Blütezeit unter den Zaren Boris und Symeon politisch wieder durchsetzte, war die slawische Kirchensprache hinreichend verwurzelt, um nicht mehr zu erlöschen. Zudem war inzwischen die Bekehrung der Ostslawen voll im Gang. Deren Kiever Staat war weit genug weg von Lateinern und Griechen, daß bei ihnen unangefochten in slawischer Sprache das Evangelium verkündigt und Gottes Lob gefeiert werden konnte. Die Christianisierung Kievs, deren Tausendjahrfeier jetzt ansteht, hat dem Slawischen endgültig einen Platz unter den Sprachen der Christenheit gesichert, und Europa sollte im Mittelalter drei Schrift- und Kultursprachen haben: im Abendland das Latein, im Süden des europäischen Morgenlands das Griechische, nördlich davon das Kirchenslawische.

4) Zur Zeit der Christianisierung und für einige Zeit danach waren die ostslawischen Stämme unter den Kiever Fürsten geeint. Unter dem Metropoliten von Kiev, der dem Patriarchen der Kaiserstadt am Bosporus zugeordnet blieb, bildeten sie auch kirchlich eine Einheit. Rivalitäten und innere Kämpfe schwächten aber den Kiever Staat; als Kiev beim Mongolensturm des 13. Jahrhunderts seine Macht völlig verlor und verfiel, zerbrach die staatliche Einheit gänzlich, in der Folge auch die kirchliche.

In den westlichen Gebieten, die weniger unter den Mongolen zu leiden hatten, regierten nach dem Untergang des Kiever Staats Rurikiden als selbständige Fürsten von Halič. Dynastische Erbfolge und das Eingreifen des Königs Kasimir d. Gr. (1333—1370) vereinte dieses Fürstentum, zu dessen Zentrum mit der Zeit die Stadt Lemberg aufrückte, mit Polen. Für etwa 600 Jahre, bis zum 2. Weltkrieg, bis aufgrund des Paktes zwischen Hitler und Stalin die Grenze der Sowjetunion nach Westen vorgerückt wurde, gehörte Galizien zu Staaten des abendländischen Kulturkreises, zunächst zu Polen, ab 1772 zu Österreich, nach 1918 wieder zu Polen. Daß die ostslawische Bevölkerung dieses Landes ein besonderes Identitätsbewußtsein ausbildete, kann bei solcher Geschichte nicht verwundern. Wer bedenkt, daß ihre Heimat eine größere Zahl von Jahrhunderten zu abendländischen Staaten gehörte, als sie jetzt Jahrzehnte in die Sowjetunion einbezogen ist, wird verstehen, daß die heute in alle Welt verstreuten Ukrainer aus Galizien darauf Wert legen, eine eigene Tausendjahrfeier für die Taufe Kievs zu begehen.

Selbständigkeit erlangten die Ostslawen

---

in einer solchen Situation jede Verschiedenheit manchmal von vielen als Bedrohung der noch im Werden befindlichen Einheit verstanden wurde und wie die Versuchung groß werden konnte, sie mit Zwangsmaßnahmen auszuschalten." Innerhalb des von ihnen beanspruchten Territoriums erstrebten die Byzantiner ebenfalls Einheitlichkeit der Kultur und die Gemeinsamkeit der griechischen Sprache.

10 Vgl. *R. Rogošić* Glagolismus, in: LThK IV, 906—908.

nach dem Mongolensturm wieder im Norden. Fürstentümer entstanden, und auch die Handelsstadt Novgorod sicherte sich ein ausgedehntes Herrschaftsgebiet. Fürsten, die Moskau zum Sitz gewählt hatten, wurden zu „Sammlern der russischen Lande". Der Kiever Metropolit siedelte zu ihnen über. Nachdem sich mehrere Teilfürsten und auch Novgorod der Moskauer Herrschaft hatten beugen müssen, nahm in Moskau Ivan IV. 1547 den Zarentitel an. Doch das Fürstentum Litauen blieb für Moskau ein mächtiger Rivale um die Führung in der ostslawischen Welt. Es war seit 1386 durch eine Heirat des Litauers Jagiello und der polnischen Königin Hedwig mit Polen verbunden, mit dem es zunächst eine Personalunion schloß und 1569 in der Lubliner Union zu einem gemeinsamen Staatswesen verschmolz. Weit in den Osten, bis nach Smolensk und über Kiev hinaus ins Gebiet der Donkosaken reichte der polnisch-litauische Staat. 1610 konnte der polnische König, Moskauer Thronwirren nützend, sogar Moskau erobern. Dann aber wurde das russische Reich stärker, und Polen wurde geschmälert. Bereits im 17. Jahrhundert verlor Polen in Kriegen und Friedensverträgen nacheinander verschiedene ostslawische Gebiete an Rußland. Bei den Teilungen Polens im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts wurden fast alle restlichen ostslawischen Lande dem Zarenreich angeschlossen. Schließlich vollendete Stalin, als er Galizien, die Karpatoukraine und den Norden der Bukowina an die Sowjetunion anschloß, die von den Moskauer Großfürsten und von den Zaren begonnene „Sammlung der russischen Lande". Wie einst im Kiever Staat sind seit dem 2. Weltkrieg wieder alle ostslawischen Siedlungsgebiete staatlich geeint. Drei große Völker: Russen, Ukrainer und Weißrussen haben sich in der Zeit der Aufteilung seit dem Mongoleneinfall aus den ostslawischen Stämmen gebildet;[11] dazu gibt es noch manche Dialektgruppen, die bis zu einem gewissen Grad ebenfalls ein Identitätsbewußtsein als gesonderte ethnische Gruppierung ausbildeten, die wir hier aber nicht einzeln aufzählen wollen. Sie alle sind befugt, die Taufe Kievs als das Ereignis zu feiern, das ihren Vorfahren die Bekehrung zum Christentum und die Einbeziehung nach Europa brachte.

5) Der Kiever Metropolit Isidor nahm am Konzil von Florenz (1439) teil. Er wollte die Florentiner Union bei den Ostslawen durchsetzen, scheiterte aber dabei,[12] und eine Synode aus dem Herrschaftsbereich des Moskauer Großfürsten wählte 1448 anstelle Isidors einen anderen Metropoliten. Der Neugewählte wurde ohne Rückfrage beim Konstantinopeler Patriarchen in Moskau installiert. In der damaligen Bedrängnis Konstantinopels durch die Türken konnte der Patriarch dagegen nicht einschreiten; nach dem Untergang des Kaisertums bald darauf war es noch weniger möglich. Die russische Kirche datiert ihre Autokephalie seit der Metropolitenwahl von 1448.
Doch nicht alle Bistümer der ehemaligen Kiever Metropolie waren dem in Moskau erhobenen neuen Metropoliten verpflich-

[11] Daraus ergibt sich eine terminologische Schwierigkeit. „Kiever Rus'" meint das gesamte Gebiet des ostslawischen Kiever Staates. Auch bei der „Sammlung der russischen Lande" nach der Mongolenherrschaft war die Zusammenfügung dieses gesamten Gebietes beabsichtigt. Da „russisch" aber auch zum Namen eines der Völker wurde, die sich mit der Zeit voneinander absonderten, kann mit dieser Bezeichnung auch ein Teil der Ostslawen gemeint sein, nämlich die Großrussen im Unterschied zu Ukrainern und Weißrussen. Weil nun manche die Jahrtausendfeier für die Taufe der Kiever Rus' in beabsichtigter Ungenauigkeit oder in Unkenntnis der genauen Sachlage ein Jubiläum der „Taufe Rußlands" nennen, reden andere betont von einem Fest für die „Taufe der Ukraine". Kiev ist bekanntlich heute ukrainische Hauptstadt.

[12] Vgl. *J. Gill*, The Council of Florence, Cambridge 1961, S. 358—364.

tet. Schon in der Zeit der Aufteilung der Ostslawen in verschiedene Herrschaftsgebiete hatte der ökumenische Patriarch begonnen, für die ostslawischen Diözesen in Polen und Litauen einen, zeitweise sogar zwei eigene Metropoliten einzusetzen. Nach dem Wahlakt von 1448, der die Moskauer Kirche dem Einfluß des Konstantinopeler Patriarchats entzog, behielt das Patriarchat für die nicht zum Moskauer Staat gehörende ostslawische Orthodoxie die Verantwortung bei und ernannte für sie weiterhin den Metropoliten. Aus der alten Kiever Metropolie gingen somit im Lauf des 14. und 15. Jahrhunderts eine eigene Metropolie für den Moskauer Staat und eine weitere unter polnischer bzw. litauischer Herrschaft hervor. Seit den Ereignissen von 1448 waren die beiden Tochterkirchen der ehemals einzigen Kiever Metropolie in kanonischer Hinsicht de facto in ganz verschiedener Position.

1588 reiste Patriarch Jeremias II. zu den Ostslawen. Mit seinem Segen wurde 1589 der Moskauer Metropolit zum Patriarchen erhoben. Damit war die Autokephalie der Kirche im Moskauer Staat von griechischer Seite anerkannt. In Polen hatte man die Erwartung gehegt, der Patriarch würde den dortigen orthodoxen Metropoliten ebenfalls zur Patriarchenwürde erheben, sodaß sich auch die orthodoxe Kirche Polens autokephal hätte regieren können. Doch Jeremias II. verweigerte dies. Er gewährte der Kiever Metropolie zwar weitgehende Autonomie, stellte aber ausdrücklich fest, daß sie im Verband des Konstantinopeler Patriarchats verblieb. Die Grenze zwischen Polen und dem Moskauer Zarenreich von 1589 war damit auch Grenze zwischen dem neuen Patriarchat von Moskau und seiner Stammkirche Konstantinopel. Bis zum Untergang Polens sollte die Staatsgrenze Patriarchatsgrenze bleiben, denn de facto gliederte Rußland die orthodoxen Diözesen der Landstriche, die es von Polen staatsrechtlich erwarb, jeweils sofort seiner eigenen orthodoxen Kirche ein.

Die Kiever Metropolie, der Konstantinopel Autonomie eingeräumt hatte, lebte in einem Staat, in dem die katholische Kirche Staatskirche war. Es war unerläßlich, daß die Metropolie ihr Verhältnis zur Staatskirche klärte. Der Gedanke griff um sich, unter Wahrung der eigenen Identität als eine ruthenische[13] Metropolie östlicher Kirchentradition eine Union mit den Katholiken einzugehen und dadurch alle Rechte zu erlangen, welche mit der Zugehörigkeit zur Staatskirche gegeben waren. Als die Synode der Kiever Metropolie die ersten Schritte für die Union unternahm, hielt sie sich für autonom befugt zu einer solchen Vereinbarung; die heute den Orthodoxen selbstverständliche Auffassung, daß eine Union mit der katholischen Kirche nur dann erfolgen dürfe, wenn sie alle orthodoxen Kirchen einbezieht, war ihr nicht geläufig. Die Vereinigung der gesamten Metropolie als geschlossener Körperschaft — aber eben die Vereinigung nur dieser einen Metropolie — mit der Staatskirche war geplant. Als sich ergab, daß die Union mit den Katholiken den Bruch der Kirchengemeinschaft mit den bisherigen orthodoxen Schwesterkirchen jenseits der Landesgrenzen mit sich bringt, widersetzte sich eine Opposition. Aus der geplanten Vereinigung wurde eine neue Spaltung. Die Orthodoxie Polens brach auseinander in einen Teil, der die Union mit den Katholiken vollzog, und einen anderen, der das Bewahren der Kirchengemeinschaft mit den orthodoxen

[13] So nannte man damals in Polen die Ostslawen. Sie selbst wandten zu jener Zeit noch nicht eindeutig die Namen Ukrainer bzw. Weißrussen auf sich an.

Kirchen des Auslands vorzog.[14] Zur rein jurisdiktionellen Aufspaltung der ehemals einen Kiever Metropolie in mehrere Metropolien, seit 1589 in ein autokephales Patriarchat und eine autonome Metropolie eines anderen Patriarchats, ist nun eine viel ernstere Aufteilung getreten, bei der nicht einmal mehr Sakramentengemeinschaft erlaubt blieb. Der polnische Staat, dem am Zusammenhalt seiner Staatsangehörigen mehr gelegen war als an den Belangen der orthodoxen Kirche, förderte die Union zunächst mit staatlichen Eingriffen. Dies hatte Behinderung für die orthodox gebliebene Opposition zur Folge. Doch schon 1620 konnte die Orthodoxie Polens neue Bischöfe weihen, und 1632, bei der Wahl König Ladislaus IV., erlangte Petr Mogila die volle rechtliche Anerkennung einer gesonderten orthodoxen Kirche in Polen. Dort gab es somit nicht mehr nur eine, sondern zwei miteinander rivalisierende Tochterkirchen der alten Kiever Metropolie.

Eine weitere Aufspaltung der ostslawischen Orthodoxie in nicht miteinander kommunizierende Kirchen geschah im Zarenreich, als das Moskauer Patriarchat Reformen vornahm, um seine Isolation von der übrigen Orthodoxie zu vermeiden. Viele russische Gläubige gingen um der damals vollzogenen Reformen willen ins Schisma des Altgläubigentums.[15] Trotz ernsthafter Bemühungen der russischen Kirche, die Spaltung zu überwinden, dauert diese nach über 300 Jahren auch heute noch an.[16]

6) Ethnisch und kirchlich ergaben sich also im Lauf der tausend Jahre seit der Taufe Kievs Abgrenzungen, und die Kirchen und ethnischen Gruppen sind des öfteren in heftiges Gegeneinander geraten. Wenn von ihnen anläßlich des Jubiläums artikuliert werden sollte, was die Gemeinden an geschichtlicher Erinnerung bewahren, dürfte ein gegenseitiges, wahrscheinlich recht unkritisches Schuldaufrechnen erfolgen. Es ist unmöglich, auf engem Raum das Berechtigte an den Gravamina darzustellen und einschlägige Halbwahrheiten zu durchleuchten. Wir beschränken uns auf ein Aufzählen einiger besonders beklagter Ereignisse.

Daß in Polen-Litauen die Katholiken bevorzugt waren, die orthodoxen Christen hingegen Beschränkungen hinnehmen mußten, wurde schon erwähnt. Insbesondere in den Jahrzehnten zwischen dem Unionsabschluß und der staatlichen Anerkennung für eine eigene orthodoxe Kirche neben der unierten hatte dies in einer Reihe von Fällen staatlichen Druck gegen nicht unionswillige ostslawische Christen zur Folge. Die Gegensätze wurden in einer Härte ausgetragen, die auf beiden Seiten Todesopfer forderte.

Bannflüche und rauchende Scheiterhaufen mit vielen Todesopfern standen recht bald nach dem Ausbruch des russischen Schismas auch zwischen der russischen Patriarchatskirche und den Altgläubigen.[17]

Als beim Vorrücken der Grenze des Zarenreichs nach Westen, insbesondere bei den Teilungen Polens, der Konstantinopeler Jurisdiktionsbereich im ostslawischen Siedlungsgebiet Stück für Stück in die russische Staatskirche einbezogen wurde, war dies ein innerorthodoxer, kein

---

[14] Zur Problematik eines Unionsabschlusses, der nur um den Kaufpreis einer Spaltung möglich ist, vgl. unseren Beitrag: Unionen mit Ostkirchen als ökumenisches Problem, in: Theol.-prakt. Quartalschrift 132 (1984) 195—201.

[15] Schisma auf russisch: Raskol; daher das Wort Raskolniki für die Altgläubigen.

[16] Vgl. *Johannes Chrysostomus OSB*, Die Lage der Altgläubigen in Rußland vor dem Ersten Weltkrieg, in: Ostk. Stud. 18 (1969) 3—15.

[17] Erst im Jahr 1971 wurden die Bannflüche der Russischen Orthodoxen Kirche gegen die Altgläubigen aufgehoben.

überkonfessioneller Vorgang. Wegen der engen Verflechtung von Nation und Kirche in der orthodoxen Welt geschah aber auch dabei manches, was von den Betroffenen als kirchliche Unrechtshandlung empfunden wurde. Einbindung in die russische Nationalkirche zog nämlich Russifizierung nach sich. Je weiter ein Gebiet im Westen oder Südwesten gelegen war, desto zahlreicher waren jene ostslawischen Christen, die sich als Orthodoxe bekannten, aber nicht russisch fühlten; auch nichtslawische orthodoxe Christen wurden in die russische Kirche einbezogen und der Russifizierung ausgesetzt. Ihnen allen erschien es unangemessen, daß die politische Ausdehnung des Zarenreichs stets auch eine kirchenrechtliche Vergrößerung der russischen Kirche mit sich brachte. Überdies gliederte Rußland in den von Polen erworbenen Gebieten nicht nur die orthodoxen, sondern auch die unierten Christen seiner eigenen Staatskirche ein. Polizeimaßnahmen und Zwang halfen nach, wo sich bei Unierten auch nach längeren Überzeugungsversuchen keine Bereitschaft zum Übertritt in die Orthodoxie fand. Insbesondere nach den polnischen Aufständen in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts verfolgte die russische Regierung ihre nationalen und kirchenpolitischen Ziele mit Nachdruck; selbst lateinische Pfarreien in Landstrichen, die nicht rein polnisch waren, in denen vielmehr Dialektgruppen ostslawischen Einschlags beheimatet waren, deren Russifizierung die Regierung erstrebte, versuchte man, zur Orthodoxie zu nötigen. Wiederum gab es Todesopfer; nahe der heutigen Ostgrenze Polens sind noch Martyrergräber aus dieser Zeit vorhanden und die Söhne und Enkel der Bekennerchristen wissen sehr lebendig von den Ereignissen zu erzählen. Als Polen nach dem 1. Weltkrieg wiedererstanden war, übte man Rache für die Russifizierungsmaßnahmen der vorangegangenen Zeit: viele orthodoxe Kirchen wurden zerstört, und es gab Gewalttaten gegen orthodoxe Kleriker.

Als Österreich 1772 Galizien anektierte, waren alle dortigen ostslawischen Diözesen und Kirchengemeinden uniert. Die unierte Kirche entfaltete sich unter österreichischem Schutz und nach 1918 im wiedererstandenen Polen weiter. Als Galizien sowjetisch wurde, erwies sich Stalin als getreuer Nachahmer der zaristischen Kirchenpolitik. Er ließ die Eingliederung der Unierten in die russische Kirche erzwingen. Dabei setzte er mit den Machtmitteln, die ein Polizeistaat des 20. Jahrhunderts bietet, in wenigen Wochen durch, wozu die Zaren in Weißrußland Jahrzehnte nötig hatten.[18] Daß man den Vorgang eine Rückkehr zum Moskauer Patriarchat als zur Mutterkirche nannte, obwohl Galizien vor dem 2. Weltkrieg niemals staatlich oder kirchlich mit Moskau vereint war, bewirkte, daß die Angelegenheit, die eine Verletzung der Religionsfreiheit darstellt, zugleich auch um nationaler Probleme willen auf Widerstand stößt.

Wegen politischer bzw. nationaler Gründe kam es in unserem Jahrhundert zur Ausbildung zweier weiterer Kirchen, die bekenntnismäßig orthodox sind, aber keine Sakramentengemeinschaft mit dem Moskauer Patriarchat erlauben. Russische Emigranten, die nach dem Bürgerkrieg Rußland verließen, bildeten eine eigene Russische Auslandskirche.[19]

---

[18] Wenig später, als auch die Karpatoukraine, die bis zum 2. Weltkrieg zur Tschechoslowakei gehörte, der Sowjetunion angegliedert wurde, wiederholte sich dies auch dort.

[19] Über die Gegensätze zwischen der Patriarchats- und der Auslandskirche vgl. die einschlägigen Darlegungen in unserem Beitrag: Die Partnerkirchen im offiziellen orthodox-katholischen Dialog. Ihre Einheit und ihre Vielgestaltigkeit, in: Una Sancta 36 (1981) 333—345; (1982) 13—14.

Ukrainische Emigranten, die nach einem selbständigen ukrainischen Staat verlangen, unterhalten eine Autokephale Ukrainische Kirche.[20]

7) Angesichts der bestehenden Gegensätze konnten nicht alle nationalen und kirchlichen Gruppierungen in die Vorbereitungen auf die Tausendjahrfeier einbezogen werden. Einzelne Kreise wollen sich aber des Festanlasses bedienen, um auf sich und ihre Anliegen aufmerksam zu machen. So werden vermutlich schrille Töne zu hören sein. Daher sei darauf verwiesen, daß das Großartige an der zu feiernden tausendjährigen christlichen Tradition die unwürdigen, aber leider realen Nebenerscheinungen weit überragt.
In geistlicher Hinsicht ist zu betonen, daß die alte Metropolie von Kiev und deren in langer geschichtlicher Existenz bewährte Tochterkirchen, nämlich die Moskauer Kirche, die unierte Kirche, die orthodoxe Kirche Polen-Litauens und das Altgläubigentum, über Jahrhunderte hinweg ihren Gläubigen Heilsdienste leisteten, indem sie ihnen das Gotteswort predigten, die Sakramente spendeten und geistliche Führung boten. Dies konnte nur in der Kraft des Heiligen Geistes geschehen, denn nach dem Wort der Schrift muß der Baum gut sein, wenn gute Früchte gedeihen. Der Herr der Kirche befand trotz der geschichtlichen Mängel und Spaltungen die Gemeinschaften für würdig, mit ihnen zu sein und sie als Ortskirchen wachsen, wirken und reifen zu lassen. Sie trugen die kostbaren Gaben, um mit dem 2. Korintherbrief zu reden, in irdenen Gefäßen, damit deutlich wird, daß die Kraft von Gott, nicht von ihnen kommt und sie sich nicht überheben, sondern wegen ihrer Mängel Bescheidenheit lernen. Trotz ihrer Anfälligkeit durften sie Verwalter der heiligen Gaben sein und vielen Generationen von Menschen wurde durch sie der Weg zum ewigen Heil gewiesen. „Staub der Geschichte" trübte im Lauf der Jahrhunderte den Glanz der Kirchen; doch es gilt, sich von ihm den Blick nicht nehmen zu lassen auf die Tatsache, daß in der Schwachheit der Kirchen die Stärke Christi zum Tragen kam.

Der Dienst der ostslawischen Kirchen für die Kultur ihrer Völker, für Europa und für die Völkerfamilie wurde und wird bei den verschiedenen Milleniumsfeiern des laufenden Jahres gewürdigt.[21] Es sei wegen der uns gebotenen Kürze erlaubt, nur darauf zu verweisen, daß durch die alte Kiever Metropolie und ihre Tochterkirchen in den tausend Jahren seit der Taufe Kievs das kulturelle und gesellschaftliche Leben nicht nur in deren Heimatländern reich befruchtet wurde, sondern weit darüber hinaus im gesamten europäischen Kontinent und überhaupt in aller Welt, soweit diese am europäischen Kultur- und Geistesleben partizipiert. Auch ist zu vermerken, daß sich in der Heimat der ostslawischen Kirchen Unterrichtswesen und Sozialfürsorge jahrhundertelang so gut wie ausnahmslos in kirchlicher Obhut befanden. Die Ausschließlichkeit, mit der die alten Kulturdenkmäler dieser Länder

---

[20] Vgl. den Abschnitt „Die Befreiung der Ukrainischen Kirche von der Jurisdiktion Moskaus" in der Broschüre: *W. Kosyk*, Das Millenium des Christentums in der Ukraine, hg. von Europ. Jubiläumskomitee 1000 Jahre Christianisierung der Rus'-Ukraine, London-München-Brüssel 1987, S. 31—33. Ein Anhang „Kurzer Abriß der ukrainischen Geschichte" (S. 39—47) verdeutlicht den Zusammenhang zwischen der Existenz dieser Kirche und dem politischen Unabhängigkeitswillen von Ukrainern.

[21] Von einschlägigen Darlegungen anläßlich der Milleniumsfeiern, die bis Redaktionsschluß dieses Heftes schon erschienen, sei insbesondere verwiesen auf: *F. v. Lilienfeld*, Führungen und Wege im Schatten Seines Angesichts. 1000 Jahre Christentum in der russischen Orthodoxie, in: Stimme der Orthodoxie 1985, Nr. 1, S. 13—20; *Erzbischof Pitirim*, Zehn Jahrhunderte Russische Orthodoxe Kirche, in: Zeichen der Zeit 1985, Nr. 7; *Metropolit Philareth*, Die Taufe Rußlands 988 und die Mission der Russischen Orthodoxen Kirche in der Gegenwart, Berlin 1986.

kirchlich sind bzw. in Klöstern geschaffen wurden, zeugt beredt von der kulturschöpferischen Rolle der Kirchen. Daß sich zu den aufbauenden auch negative Kräfte gesellten, die aus Spannungen ernsten Zwist, ja Gewaltmaßnahmen entstehen ließen, mindert nicht den hohen Wert der kulturellen Errungenschaften. Auch darf nicht übersehen werden, daß der Heilige Geist die getrennten Kirchen trotz des Fehlverhaltens, das sie in den wechselseitigen Beziehungen an den Tag legten, aneinander band, indem er mehrfach bei historischen Entwicklungen die einen von ihnen mittels der anderen führte.[22] Die Geschichte weiß dafür viele Beispiele, und die Auseinandersetzung der ostslawischen Christenheit mit einer antitheistischen Ideologie in unserer Zeit sowie das leuchtende Zeugnis ihres Bekennergeistes sind gegenwärtig eine Fortsetzung davon.

8) Wenn unter Geschwistern Streit ausbricht, mag den Streitparteien und der Nachbarschaft scheinen, daß die Häßlichkeiten das Verbindende übertönen, auch wenn objektiv gesehen die Gewichte anders liegen. Wer die Angelegenheit nüchtern wertet, darf den Streit nicht bagatellisieren, muß aber nach der Relevanz der Streitpunkte fragen. Ähnliches gilt von den Schwesterkirchen der ostslawischen Welt. Sie hätten Grund, in Dankbarkeit für eine große gemeinsame Vergangenheit die Milleniumsfeier miteinander zu begehen. Doch sie sind versucht, diese wegen geringerer, wenngleich nicht bedeutungsloser Gravamina teilweise gegeneinander zu richten. Selbstverständlich kann Unrecht keine Billigung finden, und alle Spaltungen und Unterdrückungen einer Kirche, aus welchen Motiven auch immer sie sich ereigneten, sind zu verwerfen. Doch wäre es an der Zeit, daß Kirchen, die feststellen, daß sie trotz mancher Irrwege in der Vergangenheit Jahrhunderte hindurch vom Heiligen Geist getragen wurden, einander in erster Linie wieder als Schwestern anerkennen und erst in zweiter Linie einander an die früheren Fehler und Irrtümer gemahnen.

Ein erster Schritt des Ökumenismus muß sein, daß sich Kirchen, auch wenn sie Grund haben, einander Vorwürfe zu machen, nebeneinander wieder gelten lassen. Im zweiten Schritt können sie darauf hinzielen, künftiges Unrecht zu vermeiden und vergangenes einander zu vergeben. Ein dritter Schritt wäre das Wiedererlangen der altkirchlichen Offenheit für Pluralität, damit ohne Einschmelzung der volksmäßigen und frömmigkeitsgeschichtlichen Identitäten wieder Einheit in Vielgestalt möglich wird — die einzige Art von Kircheneinheit, die es geben kann in einer Welt, die der Schöpfer mit einer Vielfalt von Stämmen, Nationen und Kulturen beschenkte.

---

[22] Wir sind diesem Thema nachgegangen in dem Beitrag: Wege und Abwege wechselseitigen Gebens und Nehmens zwischen Kirchen des Ostens und Westens nach dem Abbruch der Communio, in: Ostk. Stud. 36 (1987) 123—153.

WALTER KIRCHSCHLÄGER

Bibel und Konzil

Das Zweite Vatikanum aus der Sicht des Exegeten*

In seiner Ansprache am letzten Sitzungstag des Zweiten Vatikanischen Konzils wies Papst Paul VI. die versammelten Konzilsväter darauf hin, daß für das langfristige Gelingen des Konzils nicht nur die Konzilsdokumente entscheidend seien, sondern vor allem das Bemühen, die Entscheidungen des Konzils in den folgenden Jahren Schritt für Schritt in die Praxis der Diözesen und Pfarreien umzusetzen. Zugleich mahnte der Heilige Vater, den Überschwang derer zu mäßigen, die allzusehr ihre persönliche Initiative zur neuen, nachkonziliaren Norm erheben und damit das begonnene Werk der kirchlichen Erneuerung beeinträchtigen.[1]

In den zwanzig Jahren seit dem feierlichen Abschluß des Konzils am 8. Dezember 1965 haben wir in unserer Kirche beide Phänomene feststellen und miterleben müssen: einerseits die Lethargie des Beharrens; andererseits das ungestüme Drängen der Unbesonnenheit. Jetzt, nach gut zwanzig Jahren, müssen wir auch sagen, daß die Verwirklichung des Konzils noch keineswegs abgeschlossen ist.[2]

Am Verlauf des Konzils und an den verabschiedeten Dokumenten sind für eine Betrachtungsweise aus exegetischer Sicht mehrere Aspekte bemerkenswert. Im folgenden sollen zunächst Phänomene aufgezeigt werden, die für das Konzil in seiner Gesamtheit zutreffen (1.); sodann gilt das Augenmerk dem für den Exegeten bedeutsamsten Dokument: der Dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung (2.). Daraus können sich Überlegungen für unsere heutige Stellung gegenüber dem letzten Konzil ergeben (3.)

1. Allgemeine Beobachtungen zum Konzil

Das Zweite Vatikanische Konzil war in vielfacher Hinsicht außergewöhnlich. Dies gilt nicht nur im Vergleich zu anderen, umfassend repräsentativen Versammlungen der heutigen Welt, sondern besonders im Rückblick auf die bisherige Konziliengeschichte. Es wäre wert, die äußeren Umstände dieses Konzils genauer zu reflektieren: Kaum je weniger als 2500 Väter konnten hier in wohlgeordneter Weise arbeiten und beraten; die ursprünglich erlassene Geschäftsordnung wurde zwar mehrmals modifiziert, aber sie genügte — obwohl es dafür in diesem Umfang keine Erfahrungswerte gab. Wieviel persönliche Selbstbeschränkung, wieviel Disziplin, Charakterstärke und christliche Liebe war da wohl notwendig, daß diese Versammlung gelingen konnte, daß sie mit großer Übereinstimmung Dokumente erarbeiten und beschließen

---

* Überarbeitete und gekürzte Fassung einer Gastvorlesung an der Päpstlich Theologischen Fakultät Linz am 19. November 1985. Aus Platzgründen habe ich auf Belege weitgehend verzichtet. Diese sowie die entsprechende Literatur finden sich in meinem Beitrag: Zwanzig Jahre Dei Verbum: BiLi 59 (1986) 3—18.

1 Vgl. die Homilie in der IX. Öffentlichen Sitzung (7. Dezember 1965): Acta synodalia sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II, Vol IV, pars 7, Rom 1978, 654—662, bes. 657.660—661; ähnlich schon die Homilie in der VII. Öffentlichen Sitzung (28. Oktober 1965): Acta Vol IV, pars 5, Rom 1978, 560—564, bes. 561—562. Das Thema wird auch angesprochen in den Litterae Apostolicae „In Spiritu Sancto" zum Abschluß des Konzils vom 8. Dezember 1965: Acta Vol IV, pars 7, 885.

2 In diese Richtung geht auch der Tenor des Schlußdokuments der Sondersynode 1985: Vgl. bes. II.D.7. Vgl. *R. Zinnhobler,* Ja zum Konzil, in: ThPQ 134 (1986) 342—346.

konnte? Keines der Konzilsdokumente erhielt eine Zustimmung geringer als 90 Prozent.[3]
Über diese Umstände ist hier jedoch nicht zu verhandeln. Aber sie sollten zumindest erwähnt werden. Bedeutungsvoller ist für die Betrachtungsweise des Exegeten der Umgang des Konzils mit der Heiligen Schrift.

1.1. Das Zweite Vatikanische Konzil hat in seiner Bezogenheit auf die Heilige Schrift neue Akzente gesetzt. Bis zu einem gewissen Grad kamen sie unerwartet; denn sowohl der Umgang der Kirche mit der Bibel als auch die Arbeitsmöglichkeiten und -formen der katholischen Exegese in der damaligen Zeit hätten eher auf andere Entwicklungen hingedeutet. Dies soll kurz skizziert werden.
Die zur Förderung biblischer Studien sowie als belehrende Instanz 1902 gegründete Päpstliche Bibelkommission beschränkte sich in ihrer Tätigkeit bis Ende der fünfziger Jahre fast ausschließlich auf Fragebeantwortungen — die sogenannten „Responsa" —, in denen herkömmliche Ansichten verteidigt und jedwede neuere Entwicklung (die freilich sehr oft von den Forschungsergebnissen protestantischer Exegeten beeinflußt war) zurückgewiesen und abgewehrt wurde.
Noch im Studienjahr 1961/62 erhielten Professoren des Päpstlichen Bibelinstituts in Rom aufgrund erfolgreicher Intrigen durch die Studienkongregation Lehrverbot, weil sie bezüglich der Beurteilung der Wahrheit der Evangelien unübliche Ansichten vertreten hatten.
Ebenso noch 1961, also zu einem Zeitpunkt, da die Konzilsvorbereitungen bereits in vollem Gang waren, war es möglich, im offiziösen Organ des Heiligen Stuhls, dem L'Osservatore Romano, einen kritischen Artikel zur Anwendung der literarkritischen Methode zu veröffentlichen, der aufgrund seiner Textanspielungen unschwer als überdeutliche Polemik gegen die Bibelenzyklika Papst Pius' XII. „Divino Afflante Spiritu" aus dem Jahre 1943 zu erkennen ist. Der Beitrag stammte überdies von Kardinal E. Ruffini, dem Erzbischof von Palermo, einem Mitglied der Päpstlichen Bibelkommission![4]
Die genannte Enzyklika aus dem Jahre 1943[5] hatte die nachfolgende Entwicklung erst möglich gemacht, wenngleich — wie gezeigt — nicht ohne Schwierigkeiten. Schon Pius XII. verpflichtete darin die Exegeten auf Text- und Literarkritik und machte es zu ihrer Aufgabe, alle zur Verfügung stehenden Hilfswissenschaften heranzuziehen, um die kontextuelle Bezogenheit der Schrift in ihrer Entstehungssituation zu erhellen. Bis sich die Mahnung Pius' XII. allgemein in der Kirche durchsetzen konnte, bedurfte es jedoch weiterer zwanzig Jahre. Zu groß war der innerkirchliche Widerstand, zu groß vielleicht auch die Furcht vor allzu schneller biblischer Neuerung.
Erst die Zeit des Konzils brachte hier Änderungen. 1963 und 1965 wurden neue Mitglieder in die Bibelkommission ernannt, unter ihnen aus dem deutschsprachigen Raum die Professoren R. Schnackenburg und H. Schürmann. 1964 wurden den in ihrer bewahrenden Tendenz bekannten Kardinalsmitgliedern der gleichen Kommission die in ihrer bibli-

---

[3] Dies ist nicht nur aus statistischen Gründen beachtenswert, sondern vor allem aus theologischer Sicht bedeutsam — wird doch darin eine Einmütigkeit sichtbar, durch die die Entscheidungen des Konzils nicht nur rechtlich, sondern auch moralisch-dogmatisch abgedeckt werden können. Vgl. dazu *H. Küng*, Kirche im Konzil. (HerBü 140), Freiburg 1963, 71—76, bes. 72—73.
[4] *E. Ruffini*, Generi letterari e ipotesi di lavoro nei recenti studi bibliche: L'Oss Rom 101/24. August (1961) 1.
[5] Enzyklika „Divino afflante Spiritu" vom 30. September 1943: AAS 35 (1943) 297—326. Vgl. dazu die rückblickend positive Wertung von *O. Cullmann*, Die Bibel auf dem Konzil: EvTh 24 (1964) 397—403, hier 397—398.

schen Fachkompetenz ausgewiesenen Kardinäle B. Alfrink und F. König (und andere) beigegeben. So begann sich das Bild zu wandeln.

1.2. Vergleichen wir die Art des Umgangs mit der Heiligen Schrift, wie ihn das Konzil pflegte, mit dem Modus der Schriftverwendung früherer Kirchenversammlungen, wird beinahe auf den ersten Blick die geänderte Einstellung erkennbar. Gerade bei den bedeutenden letzten Konzilien, im Tridentinum und im Ersten Vatikanum, finden sich Schrifttexte vornehmlich zur Textergänzung und -komplettierung oder — im Sinne heutiger Anmerkungen — als kommentarlos zitierte Sätze, die die Beweislast für die vorgelegte Aussage zu tragen haben. Diese Art der Verwendung der Schrift hängt freilich mit dem Charakter der Dokumente zusammen, die im Hinblick auf die nachfolgenden canones auch entsprechend verbindlich und präzise formuliert sein mußten. Den Kriterien heutiger Exegese, insbesondere der uns geläufigen Forderung einer Schriftlesung aus dem Kontext heraus und — im Hinblick auf die Aussage — einer Abstimmung auf die Gesamtbotschaft der Bibel hält diese Zitationsweise nicht immer stand.

Natürlich findet sich auch in den Dokumenten des Konzils diese Form der Schriftverwendung, aber in weit geringerem Umfang und vor allem keineswegs ausschließlich. Dies hängt ebenfalls zunächst mit dem Textcharakter zusammen.

Die Heranziehung der Heiligen Schrift ist in den Dokumenten des letzten Konzils von einer anderen Vorgangsweise bestimmt. Biblische Texte wurden zum Ausgangspunkt der vorgetragenen Haltung, der Reflexion und der Textgestaltung. Wo auf die Schriftstelle verwiesen wird, geschieht dies vornehmlich dazu, um anhand der herangezogenen biblischen Aussage einen vorgelegten Gedankengang zu verdeutlichen beziehungsweise in den Texten der Schrift den Ursprung und das voranstehende Modell eigenen Denkens aufzuzeigen. Beispiele sollen dies erläutern.

1.3. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen gentium" entwickelt in Kap. I. (De Ecclesiae Mysterio) ein neues Denken über die Kirche, das sodann in Kap. II. sachlich konkretisiert wird: De Populo Dei. In beiden Abschnitten, vornehmlich im ersten, geht das Denken und Sprechen des Konzils von biblischen Bildern aus und macht damit das Geheimnis Kirche zu einer sehr lebendigen, konkreten Wirklichkeit für den Leser. Dem im einzelnen nachzugehen, ist in diesem Rahmen nicht möglich. Lediglich auf Kap. I. Art. 6 und 7 sei näher hingewiesen. In diesen Abschnitten werden die biblischen Bilder gesammelt und wie ein hermeneutisches Mosaik zusammengestellt: Kirche erscheint so als Schafstall, als Pflanzung und Acker Gottes, als ein Bauwerk, ein Haus Gottes und heiliger Tempel, als das obere Jerusalem und die makellose Braut des Lammes (Art. 6), schließlich als der Leib, dessen eines Haupt Jesus Christus ist, der alle Glieder zusammenhält und ihnen Gemeinschaft gibt.[6]

Es wäre weiters auf die Darlegung der Hirtenaufgabe des Bischofs von Rom in

---

[6] Die entsprechenden biblischen Bezugstellen vgl. im Konzilstext. Dazu *R. Schnackenburg*, Die Kirche im Neuen Testament. (QD 14), Freiburg 1961, bes. 133—156; jetzt auch: Katholischer Erwachsenen-Katechismus. Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Hrsg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Kevelaer u. a. 1985, 272—279.
Dabei besteht ein bestimmtes Sprech- und Hörinteresse: Die biblischen (Bilder und) Texte werden im Kontext des Wortes „Kirche" gelesen. Zum grundsätzlichen Vorgang vgl. *A. Stock*, Umgang mit theologischen Texten, Zürich 1974, 65—67; *P. Ricoeur*, Hermeneutik und Strukturalismus, München 1973, 82—87; *W. A. de Pater*, Theologische Sprachlogik, München 1971, 24—31.

„Lumen gentium" Kap. III. Art. 22 zu verweisen; naturgemäß beruft sich dieser Artikel auf die gleichen Schrifttexte wie die Dogmatische Konstitution „Pastor aeternus" des Ersten Vatikanums, aber sie tut es in anderer Form.[7] Ähnlich ist der Text von Kap. III. Art. 24 zu sehen, in dem die Aufgabe der Bischöfe erläutert wird.[8] Als zweites Beispiel sei Kap. I. des Ökumenismusdekrets „Unitatis redintegratio" angeführt. Hier werden, insbesondere in den Art. 2 (und 3), die Grundlagen dafür vorgetragen, daß sich die Kirche des Konzils verstärkt dem Dienst an der Einheit zuwendet und sich diesem verpflichtet weiß. Ausgehend vom Hohepriesterlichen Gebet Joh 17 und der Mahnung zur Einheit in Eph 4 wird die Notwendigkeit zur erneuten und verstärkten Suche nach Einheit unter den Christen auf den Willen des Herrn und auf apostolischen Auftrag zurückgeführt.

Als ein drittes Beispiel könnte die Entwicklung des Menschenbildes in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" genannt werden. Kap. I. Art. 12 und Art. 22 wird von den bekannten alttestamentlichen Aussagen über die Schöpfung des Menschen ausgegangen und in der Darstellung des einen „neuen Menschen" — Jesus Christus — paradigmatisch weitergeführt. Auch hier sind Gedankengang und sprachliche Gestaltung biblisch bestimmt.[9]

1.4. Abgesehen von zahlreichen anderen möglichen Beispielen ist eine weitere Beobachtung festzuhalten. In den Konzilsdokumenten wird nicht nur in verhältnismäßig ungleich hoher Zahl die Heilige Schrift zitiert; darüber hinaus — und gerade dies ist das Entscheidende — erscheint das Denken des Konzils vielfach biblisch geprägt.[10] Neben den expliziten Schriftverweisen ist dies dort erkennbar, wo ohne unmittelbaren Bezug auf die Bibel deren Gedankengut aufgegriffen und im Blick auf die heutige Kirche weitergeführt wird.

Auch hier mögen wenige Beispiele genügen: Der so schön formulierte Anfang der Kirchenkonstitution „Lumen gentium cum sit Christus . . ." greift jene Grundidee auf, die in den neutestamentlichen Schriften 2 Kor 4,6 und Joh 8,12, sowie in abgewandelter Form 1 Thess 5,5 und 1 Joh 2,8 zu finden ist: Das Sprechen nämlich vom auferstandenen und erhöhten Herrn

---

7 Bezugstexte sind in beiden Texten Mt 16 sowie Joh 21,15, in „Pastor aeternus" wird zusätzlich auf Joh 1,42 verwiesen (vgl. DS 3053). Der Text von „Lumen gentium" bindet die biblischen Angaben sowie die Aussage über das Petrusamt selbst an die Kollegialität mit den Bischöfen ein. Mt 16,19 wird zu Mt 18,18 und Mt 28,16—20 in Beziehung gesetzt (Kap. II. Art. 22 Abs. 2). Vgl. dazu *J. Ratzinger*, Die bischöfliche Kollegialität. Theologische Entfaltung: De Ecclesia. Beiträge zur Konstitution „Über die Kirche" des Zweiten Vatikanischen Konzils. Hrsg. v. G. Baraùna. II, Freiburg 1966, 44—70, hier 58—61; zurückhaltender *St. Lyonnet*, Die bischöfliche Kollegialität und ihre biblischen Grundlagen: ebda 106—124, hier 106—107. Kritisch sieht den Konzilstext *Cullmann*, Bibel (Anm. 5) 400—401. Vgl. weiterführend die Darstellung dieser Frage im Erwachsenen-Katechismus (Anm. 6) 301—306.

8 Besonders Abs. 1 des Artikels liest sich wie ein Abschnitt einer biblisch erarbeiteten Amtstheologie; dies gilt sowohl für die inhaltlichen als auch für die sprachlichen Momente. Vgl. dazu *F. Asensio*, Los pasajes bíblicos de la „Gran Misión" y el Vaticano II: EstBi 29 (1970) 213—226. Zur (positiven) Wertung von Art. 24 in der ökumenischen Diskussion vgl. *G. Vischer*, Apostolischer Dienst. Fünfzig Jahre Diskussion über das kirchliche Amt in Glauben und Kirchenverfassung, Frankfurt 1982, hier 93—101.
Vgl. insgesamt auch *L. Turrado*, Las citas de la Sda. Escritura en la Constitución Dogmática „Lumen Gentium" del Concilio Vaticano II: Salm 12 (1965) 641—684; *A. Zama*, La Biblia nel Concilio Vaticano II: Aspernas 14 (1967) 6—25.

9 Bezugstexte sind hier insbesondere Gen 1,26.27; Ps 8,5—7 sowie Kol 1,15; 2 Kor 4,4; Gal 2,20; Röm 8,1—11.23.29 *u. v. a.* Vgl. dazu den Kommentar zum Konzilstext von *J. Ratzinger*: LThK Erg. bd. III. Freiburg 1968, 316—319.350—354, der besonders diese bibelbezogene Komponente des Textes hervorhebt (bes. 316.350).

10 Vgl. dazu *Cullmann*, Bibel (Anm. 5) 397—403; weiters *Ph. E. Hughes*, The Council and the Bibel: ChrTo 12 (1967) 65—68.

als dem einen Licht, an dem sich der neue Mensch in Christus in der Finsternis dieser Welt orientieren kann (vgl. Eph 5,8).
Ebenso sei an den ersten Satz der Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute erinnert:
„Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum, . . ." Wird hier nicht, so wäre zu fragen, besonderer Nachdruck auf das Moment der Nachfolge gelegt? Denn angesprochen sind die Jünger Christi, die so zu tun haben oder tun sollen, wie Jesus selbst getan hat. Der Text formuliert hier eine Zusammenfassung der synoptischen Jesusverkündigung, insbesondere jener des Lukas. Es bedarf ja keiner ausführlichen Begründung im Detail dafür, daß „Freude und Hoffnung, Trauer und Angst der Menschen, besonders der Armen und Bedrängten aller Art", das ureigene Anliegen Jesu von Nazaret gewesen sind. — Es wäre eine im einzelnen lohnende (und noch ausstehende!) Aufgabe, alle den biblischen Aussagen verpflichteten Denkschemata des Konzils genauer zu untersuchen.[11]

Zusammenfassend kann also festgehalten werden: Die Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils sind sowohl in ihren Problemansätzen als auch in der Formulierung ihrer Aussagen biblisch in sehr hohem Maße geprägt. Dies ist an dem häufigen expliziten Bezug auf biblische Texte ebenso wie an der impliziten Orientierung an biblischer Denkweise zu erkennen. Diese eigentümliche Prägung der Konzilstexte fördert die pastoral ausgerichtete Sprechabsicht des Konzils.

2. Die dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung

Das Zweite Vatikanische Konzil war die erste Kirchenversammlung, die sich mit dem Themenkreis der Offenbarung in einem eigenen Dokument beschäftigte. Obwohl es sehr aufschlußreich und lohnend wäre, muß auf eine Darlegung der Entstehungsgeschichte dieser Konstitution verzichtet werden. Wir wollen uns lediglich in Erinnerung rufen, daß die Vorarbeiten für das Dokument schon 1960 begonnen hatten und daß erst in der letzten Sitzungsperiode, am 18. November 1965, die Konstitution nach der Schlußabstimmung (2344 ja, 6 nein) veröffentlicht werden konnte. Aus den zahlreichen bedeutenden Aussagen des Textes möchte ich einige Leitgedanken herausgreifen.[12]

2.1. Bereits im Vorwort der Konstitution wird aufgezeigt, wie sich die Kirche gegenüber dem geoffenbarten Gotteswort verhält und mit ihm umgeht: „Dei verbum religiose audiens et fidenter proclamans . . ."
Die Kirche in ihrer Gesamtheit sowie die Konzilsväter (sie sind das logische Subjekt des ersten Satzes) stehen zunächst als Hörende gegenüber dem Wort. Dieses Hören wird als eine Haltung „voll Ehrfurcht" umschrieben, als eine Begegnung also, die die nachfolgenden qualitativen Aussagen bereits vorwegnimmt und so den Umgang mit Gottes Wort grundlegend (gleichsam als ersten Schritt) prägt.

---

[11] *Cullmann*, Bibel (Anm. 5) 399, verweist besonders auf Kap. I. Art. 7 der Konstitution „Sacrosanctum Concilium", wo die Gegenwart Jesu Christi in seinem Wort hervorgehoben und als Prinzip liturgischen Denkens formuliert wird. Ebenso hebt C. die Beiträge der Konzilsväter hervor, die in ihrer Argumentation biblisch geprägt und untermauert sind (402—403).

[12] Vgl. *W. Kirchschläger*, Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „Dei Verbum". Einführung und Kurzkommentar, Klosterneuburg 1985; *ders.*, Zwanzig Jahre Dei Verbum. Die Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils: BiLi 59 (1986) 3—18, bes. 8—13 (*Lit.* ebd. Anm. 25.31.32); *ders.*, „Gottes Wort voll Ehrfurcht hörend . . .": SKZ 153 (1985) 690—693.

Erst an zweiter Stelle ist die Verkündigung genannt; sie geschieht aus dem Hören, baut darauf auf. Der „Dienst am Wort" (Lk 1,2) also beginnt im Hinhören auf die Botschaft. So wird das Wort vernommen, das sodann Inhalt der Verkündigung, der Weitergabe ist. Der Vorgang ist nicht umkehrbar. Er zeigt die Kirche als eine, die verwiesen ist auf Gottes Wort und die selbst darauf hinweist. Die innere Qualität dieses Wortes wird weiterführend im Vorwort anhand 1 Joh 1,2—3 zum Ausdruck gebracht. Gottes Wort hat gemeinschaftstiftende Kraft in sich, es vollzieht *koinonía*/Gemeinschaft des Lebens.
Das Moment der Gemeinschaft mit dem sich offenbarenden Gott wird in Kap. I noch weiter entfaltet. Kap. II. Art. 10 bringt nochmals zum Ausdruck, daß die Kirche in ihrer lehrenden Verkündigung an die Offenbarung Gottes gebunden ist (indem sie „nichts lehrt, als was überliefert ist"). Da dieser Prozeß des Hörens durchaus qualifiziert und nicht „naiv" zu denken ist, kommt der Exegese als methodisch deutende Hilfe des Hörens eine bedeutende Stellung zu (vgl. Kap. III. Art. 12).

2.2. Wenn im Kap. I versucht wird, Offenbarung als Vorgang zwischen Gott und Mensch zu beschreiben, bleibt der Kirche in ihrer Gesamtheit sowie dem einzelnen Menschen die Aufgabe des Hörens zugedacht. In vollkommener Freiheit, motiviert aus Liebe, hat Gott sich dem Menschen geoffenbart. Er tut es, um damit seine Absicht gegenüber den Menschen kundzutun. Zurecht spricht der Text von einem „sacramentum" (Art. 2) — von einem geheimnisvollen Zeichen. Denn selbst in Worte gefaßt, bleibt Gottes Handeln größer als menschliches Begreifen und geht die Dimension seines Tuns über menschliches Verstehen hinaus. Dies gilt gerade deswegen, weil Gottes Handlungsintention auf das tiefste, vorstellbare Maß an Liebe hinzielt, nämlich, „daß die Menschen . . . teilhaftig werden der göttlichen Natur" (Art. 2).
Das Christusereignis bekundet in tiefster Weise einen „Gott mit uns" (Art. 4), es setzt in der personalen Gotteszusage einen unverrückbaren Höhepunkt: Stärkere, intensivere als personale Begegnung und Kommunikation ist für den Menschen nicht möglich; da Gott die Botschaft seiner Liebe personifiziert hat, überbrückt er in unüberbietbarer Weise den Weg vom sprechenden Gott zum angesprochenen Menschen.
Aber Gott spricht keinen Monolog. Offenbarung ist zutiefst auf einen Dialog angelegt (vgl. Art. 5), wobei Gott alle Möglichkeiten seines Wortes ausgeschöpft hat.[13] Des Menschen Antwort geschieht auf vielfältige Weise. Gerade dieses Konzil hat sich darauf besonnen, daß auch gleichgültige und negative Antworten zu beachten und zu bedenken sind.

2.3. Als Gemeinschaft derer, die das Wort Gottes hören und verkündigend bezeugen (vgl. 1 Kor 1,2), ist die Kirche besorgt um die Weitergabe des Wortes „zum Heil aller Völker" und „für alle Zeiten" (Kap. II. Art. 7). Damit ist die zeitliche Ausdehnung und umfassende Weite der Tradition sowie ihre Notwendigkeit ausgesprochen. Dieser Traditionsprozeß setzt schon mit der Schriftwerdung der Botschaft selbst ein — wie am Beispiel des Evangeliums aufgezeigt wird (vgl. Art. 7). Damit wird zugleich der hohe Wert der Tradition angedeutet. In ihr sowie aus der Schrift

[13] Vgl. die Analyse des im Konzilstext vorgelegten Offenbarungsverständnisses bei *H. Waldenfels*, Offenbarung. Das Zweite Vatikanische Konzil auf dem Hintergrund der neueren Theologie. (BÖT 3), München 1969.

erhält die Kirche Gewißheit über die Offenbarung Gottes.[14] In der Weitergabe der biblisch geoffenbarten Botschaft kann die Erkenntnis dieser Botschaft zu einer tieferen inneren Entfaltung gelangen (vgl. Joh 16,13). So wird aber zugleich erkennbar, daß Schrift und Tradition in ihrer theologischen Qualifikation nicht gegeneinander auszuspielen, sondern in aufeinander bezogener Sicht zu hören und zu deuten sind. Dem Lehramt der Kirche kommt demnach die Aufgabe zu, die gegenseitige Bezogenheit zu wahren und im Hören auf Schrift und Tradition die Offenbarung Gottes zu erklären. Diese drei Momente sind unverzichtbar und auf einander verwiesen. Aus dem Hören ist dem Lehramt die Pflicht gegeben, das in Schrift und Tradition geoffenbarte Wort Gottes als die einzige verbindliche Glaubensquelle zu bewahren und auszulegen.

2.4. Nach der grundsätzlichen Darlegung des Offenbarungsverständnisses in Kap. I sowie der Erörterung von Schrift und Tradition als Offenbarungsquellen in Kap. II wendet sich der Konzilstext ab Kap. III vornehmlich verschiedenen Fragekreisen hinsichtlich der Heiligen Schrift zu. Dabei geht es in erster Linie um eine Deutung des inneren Wesens der Bibel (Art. 11) als Voraussetzung für die Prinzipien ihres Verständnisses und ihrer Auslegung (Art. 12 und 13).

Der Text begnügt sich nicht mit der Wiederholung einer anhand 2 Tim 3,16—17 formulierten Inspirationsaussage. Es wird hingegen versucht, den komplexen Vorgang der Schriftwerdung von Gottes Wort aus beiden entscheidenden, hier zutreffenden Blickwinkeln zu bedenken: Gott ist „auctor" der Schrift im vollen Sinn des Wortes. Demnach ist „all das und nur das" in der Schrift enthalten, was seiner sich offenbarenden Absicht entspricht (Art. 11). Dementsprechend kann weiterführend auch klar gefolgert werden, daß die Heilige Schrift die „Wahrheit" enthält. Es fällt dabei auf, daß der Begriff der Irrtumslosigkeit vermieden wurde und das Konzil zu einer positiven Formulierung fand: In der Schrift wird jene Wahrheit ausgedrückt, die „Gott um unseres Heiles willen in Heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte" (Art. 11). Damit kommt sehr deutlich die Aussageabsicht des biblischen Textes sowie (erneut, vgl. Art. 2) der Grund von Gottes Offenbarung zum Ausdruck: Es geht vornehmlich um des Menschen Heil. Andere Wahrheitsbezüge können demnach von der Schrift nicht absolut abgedeckt werden. So wird die Aussage des Textes theologisch präzise und wahrt zugleich ein hohes Maß an Offenheit gegenüber den diesbezüglichen Anfragen der Wissenschaft.

Art. 11 nennt weiters von Gott erwählte Menschen als Verfasser der Schrift. Ausdrücklich beharrt der Text darauf, daß es sich um „echte Verfasser" handelt, daß sie „durch den Gebrauch ihrer eigenen Fähigkeiten und Kräfte" zur Niederschrift beitragen. Damit wird indirekt auch auf die Grenzen verwiesen, die aus einer solchen Indienstnahme erwachsen. Die Schrift kann demnach nicht als ein perfektes, absolutes Ganzes verstanden werden, sondern es ist ihre Einbettung in die Umwelt (in jedweder Hinsicht) zu beachten, denn „Gott hat in der Heiligen Schrift durch Menschen nach Menschenart gesprochen" (Art. 12 Anfang). Daß dies zu relativen Irrtümern in der Schrift führen kann, wurde den Konzilsvätern von Kardinal König eindringlich vor Augen

[14] Art. 9 hält den lange diskutierten Satz fest, daß die Kirche „nicht aus der Schrift allein" („non per solam Sacram Scripturam") Gewißheit über die Offenbarung erhält. Vgl. dazu *Y. Congar*, Le débat sur la question du rapport entre écriture et tradition au point de vue de leur contenu matériel: RScPhilT 48 (1964) 645—657; *A. Dubarle*, Quelques notes sur Ecriture et Tradition: ebda. 274—286.

geführt.[15] Um so wichtiger war die Umgrenzung der Aussage über die „Wahrheit" der Schrift, um ihre Zielrichtung, zugleich auch ihre Möglichkeiten und Grenzen abzustecken.

Aus diesen Wesenszügen der Bibel, die anhand des Bedenkens ihrer Entstehung erkennbar werden, lassen sich Konsequenzen für den Umgang mit der Heiligen Schrift ableiten. Art. 12 und 13 verpflichtet die Exegeten zu einer kontextbezogenen Auslegung der Texte, wobei neben der göttlichen Verfasserschaft eben und vor allem die vielfältigen Komponenten der menschlichen Entstehung zu untersuchen und zu berücksichtigen sind.

Wurde die Verfasserfrage der Heiligen Schrift durch die Konzilsväter in dieser differenzierten Weise behandelt, ergibt sich für die Frage der „Inspiration" die Notwendigkeit einer ähnlichen Vorgangsweise. In Freiheit beläßt Gott den menschlichen Verfasser an seinem Platz, aber er begleitet ihn in seinem Tun durch die Kraft des Geistes. Inspiration wird dadurch nicht auf ein „mechanisches" Geschehen reduziert, sondern in ihrer Bedeutung stärker auf die Eigenart der Schriften selbst bezogen. In ihnen und durch sie wirkt der Geist Gottes. Dies trifft zu für die Schriftwerdung, es behält seine Gültigkeit bis hin zum Leser, dem in der Schrift eben der lebendigmachende Anruf des sich kundgebenden Gottes in seinem Geist begegnet.

2.5. Unter den zahlreichen, auf das Leben der Kirche ausgerichteten Impulsen, die der Konzilstext in seinem letzten Kapitel enthält, sei nur die darin als erstes formulierte Aussage herausgegriffen. Sie erhält in ihrer Tragweite grundsätzliche Bedeutung, von ihr lassen sich alle weiteren Hinweise und Anregungen ableiten.

Nach Kap. VI. Art. 21 schöpft die Kirche „das Brot des Lebens" „vom Tisch des Wortes wie des Leibes Christi". Dieser zunächst unmittelbar auf die Liturgie bezogene Satz bildet die Grundlage für ein sakramentales (Neu-)Verständnis der Heiligen Schrift. Schriftlesung und Umgang mit der Heiligen Schrift eröffnen den Weg der Christusbegegnung, erschließen den Zugang zum Leben und — in der Vergebung von Schuld — zur Gemeinschaft mit Gott.

Aus dieser Grundposition gegenüber der Schrift ergibt sich das starke Drängen der Konzilsväter, die Heilige Schrift im Leben der Kirche nicht nur weiterhin präsent zu halten, sondern entsprechend aufzuwerten. Der Weg dazu führt vor allem über einen *unmittelbaren* Zugang und Umgang mit der Bibel durch alle Gläubigen, der durch entsprechende Hilfsmittel und Hilfestellungen geebnet werden soll (vgl. Art. 22 und 25).

2.6. Schließlich ist nicht nur die Konstitution selbst für das Bibelverständnis des Konzils von Bedeutung. Gerade wenn auf das Konzil zurückgeblickt wird, ist auf den umfangreichen Lernprozeß hinzuweisen, dem sich die Konzilsväter bei der Beratung über diesen Konzilstext unterziehen mußten. Kaum sind die fünf Jahre der Entstehung dieses Textes spurlos an der Haltung der Väter und Periti gegenüber der Schrift vorübergegangen. Hier wurden Veränderungen grundgelegt —

---

[15] Vgl. die Ansprache in der 93. Generalkongregation am 2. Oktober 1964: Acta synodalia Vol III pars III, Rom 1974, 275—276. (Deutsche Übersetzung bei *Kirchschläger*, Konstitution [Anm. 12] 58—59). Kardinal König mahnte auch sonst zu einem der ursprünglichen Aussageabsicht entsprechenden Umgang mit der Schrift und verwies auf Interpretationsfehler: Vgl. z. B. die Rede zu Teil 1 Kap. III. des Missionsdekrets „Ad Gentes" in der 158. Generalkongregation am 11. November 1965: „Sacra Scriptura interdum non recte adhibetur" (schriftlicher Text: „Modus adhibendi S. Scripturam parum accomodatus est"); die Kritik wird erläutert anhand der Auslegung von Joh 20,23: Acta synodalia Vol IV pars 6 (Anm. 1), Rom 1978, 323.325.

wenngleich es schwierig ist, diese genau abzugrenzen und zu benennen; aber sie sind in ihrer Gesamtheit zu berücksichtigen!
Zusammenfassend kann also beobachtet werden: Die Dogmatische Konstitution Dei Verbum setzt hinsichtlich des Offenbarungsverständnisses neue, bemerkenswerte Akzente. Diese sind insbesondere für den Zugang zur biblischen Offenbarung von großer Bedeutung. Der hohe Anspruch der biblischen Schriften als von Gott ergangene Offenbarung und somit als Lebensgrundlage des Christen wird dabei ebenso gewahrt wie die Offenheit für neuere Ergebnisse der Wissenschaften. Die Darlegung des Offenbarungsgeschehens in diesem Dokument präsentiert sich als zuversichtliche, einen Teil ihres Wesens erläuternde Selbstdarstellung der Kirche.

3. Zusammenfassende Überlegungen[16]

3.1. Das Zweite Vatikanische Konzil hat durch seine Denk- und Vorgangsweise, darüber hinaus durch ein eigenes, thematisch darauf abgestimmtes Dokument, den Stellenwert der Bibel im Leben der Kirche sowie für die Theologie nachdrücklich unterstrichen und in Erinnerung gerufen.
Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, diesen Weg des Bedenkens unseres Glaubens auf allen Stufen der Vermittlung als eine ernsthaft mögliche Form heutiger Pastoral zu überprüfen, sodann zu vertiefen und anzuwenden. Daraus ergibt sich überdies für die Theologie die Aufgabe, der biblischen Botschaft als einer Grundlage unseres theologischen Denkens ihr Augenmerk zu bewahren. Die exegetische Wissenschaft hat sich in diesem Zusammenhang in verstärktem Maße ihrer dienenden Funktion gegenüber der Theologie bewußt zu werden, insbesondere dort, wo durch zahlreiche und teilweise widersprüchliche Thesen der notwendige Konsens, auf dem z. B. die Systematik weiterbauen kann, zu fehlen droht.

3.2. Durch seine biblisch orientierte Denkweise sowie durch die in der Konstitution „Dei Verbum" gesetzten Akzente gibt das Konzil selbst Themen an, die einer verstärkten Beachtung seitens der Theologie bedürften.
Anhand der Beispiele aus den Konzilstexten sind diese Themen schon angedeutet worden: Fragen des Kirchenverständnisses (einschließlich ihrer Struktur); eine erneut bedachte Schöpfungstheologie; eine Neuformulierung des Sprechens über die Geistgewirktheit der Schrift sowohl im Hinblick auf die Pastoral als auch als Grundlage für die exegetische Wissenschaft.

3.3. Die in der Folge des Konzils verstärkte Bezugnahme auf die Heilige Schrift in vielfältigen Formen der Vermittlung des Glaubens — sei es in der Kinder- oder Erwachsenenkatechese oder im liturgischen Rahmen — ist zu begrüßen, zugleich aber auch fortzusetzen.
Die biblische Form der Katechese hat sich in den letzten Jahrzehnten als eine sehr zur Glaubensreflexion einladende Verkündigungsart erwiesen. Es ist auch nicht zu übersehen, daß nach der Absicht des Konzils die kontinuierliche Verkündigung der biblischen Botschaft innerhalb des Gottesdienstes sowie eine der Deutung dieser Botschaft verpflichtete Homilie in noch weiterem Maße zu fördern ist.

---

[16] Vgl. *F. König*, Die Katholiken und die Bibel: Com 15 (1986) 193—203; weiters *J. C. Groot*, What Place does the Church give to the Bible in its Life and Witness? BUBS 58/59 (1964) 72—77; *M. E. Osterhaven*, The New Catholicism and the Bible: RefR 21 (1967) 54—59; *F. Hoyos*, La Palabra de Dios, el Concilio y nosotros: RBib 27 (1965) 2—15.

3.4. Die Offenheit, zu der sich das Konzil in der Formulierung seiner Dokumente durchgerungen hat, sollte gewahrt und gefördert werden. Dies gilt einmal hinsichtlich kontroverser theologischer Positionen. Bewußt wurden solche Fragen auf dem Konzil nicht zugunsten einer Meinung entschieden.
Dies gilt im Blick auf die Methoden wissenschaftlicher Arbeit. Die vorsichtig zustimmenden Worte des Konzils zur historisch-kritischen Methode dürfen nicht als neuerliche Festschreibung mißverstanden werden.
Dies gilt auch im Blick auf einen biblischen Fundamentalismus, der eine trügerische Sicherheit in der Schriftdeutung (und auch in der Erklärung der Konzilsdokumente) vorgaukelt. Er kann sich weder im Buchstaben noch im Geist auf das Konzil berufen, weil er seine Aussagen einseitig verengt.
In all diesen Bereichen wäre jedoch zu beachten, daß wir besser bei uns selbst mit der nötigen Offenheit beginnen und sie erst dann bei anderen suchen.
Was sich abschließend ergibt, sei nur angedeutet — es führte zu einem weiteren Thema: Das vor gut zwanzig Jahren abgeschlossene Konzil ist zwar als Kirchenversammlung zu Ende. Aber es ist nicht vorüber, ja: darf es nicht sein. Denn was in diesem Konzil begonnen wurde, muß weitergeführt werden.

Kaffke

Paul Imhof/Albert Rauch (Hg.)

Das Priestertum in der Einen Kirche

Namhafte Autoren (wie z. B. G. Galitis, D. Dimitrijević, P. Imhof, W. Nyssen, H. J. Schulz, Bischof Longin Talypin) liefern in ihren Beiträgen ein umfassendes Bild vom Verständnis des Priestertums und des Amtes in der Kirche. Dabei ist es ein Anliegen der katholischen und orthodoxen Verfasser, einen teilweise auch kontroversen Dialog zugänglich zu machen.
Reihe: KOINONIA des Ostkirchlichen Instituts, Regensburg, Band 4.
256 Seiten, gebunden,
ISBN 3-87391-102-7; DM 34.—

Paul Imhof/Albert Rauch

Die Eucharistie der Einen Kirche

Der Band ist ein Dokument zum Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche auf dem Gebiet der Eucharistie.
Reihe: KOINONIA des Ostkirchlichen Instituts, Regensburg. Band 3.
232 Seiten, gebunden,
ISBN 3-87391-046-2; DM 28.—

Kaffke-Verlag
Postfach 371
D-8750 Aschaffenburg

Neu und aktuell

Ingrid Weissenborn

Gott begegnen NEU

Frauen auf dem Weg des Glaubens

Betrachtungen zu Frauengestalten der Heiligen Schrift, die einen Bogen bis in die heutige Zeit spannen.
64 Seiten, 4 Abb. (davon 3 von R. P. Litzenburger),
ISBN 3-87391-106-X; DM 7.80

Hans Waldenfels

Religionen als Antwort auf die menschliche Sinnfrage

Islam, Buddhismus, Hinduismus und die sog. „Neuen Religionen" stellt der Autor in diesem Buch vor. Dabei legt er besonderen Wert auf die Darstellung des Sinn-Angebotes.
68 Seiten, kartoniert,
ISBN 3-87391-019-5; DM 12.80

Alle Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung!
Fordern Sie bitte auch unser Gesamtverzeichnis an!

informiert

ALFRED DELP

Der Mensch in der Geschichte*

55 Jahre nach der Machtergreifung Adolf Hitlers und 50 Jahre nach dem Anschluß Österreichs an das Deutsche Reich erinnern wir uns nicht nur an die dadurch für die Kirche ausgelösten negativen Ereignisse, sondern auch an die Gestalten des Widerstands. Eine von ihnen war der Jesuit Alfred Delp (1907—1945), der zwar nicht mitwirkte am Attentat gegen Hitler am 20. Juli 1944, der aber an den Planungen und Überlegungen beteiligt war, wie Deutschland regiert werden sollte, falls die Beseitigung des Regimes gelänge. Sie gelang damals nicht. Unter den in der Folge Festgenommenen war auch Alfred Delp. Am 2. Februar 1945 wurde er hingerichtet. Seine Aufzeichnungen im Gefängnis sind von großer spiritueller Tiefe. Sie erweisen „einen besinnlichen Theologen, den man etwa zwischen Theodor Haecker und Dietrich Bonhoeffer einordnen könnte" (W. Dirks).

Aus den hinterlassenen Schriften wählen wir für diesen Jahrgang unserer Zeitschrift einige Beispiele aus. Sie tragen zwar das Sprachkleid der Zeit und lassen auch den damaligen „Sitz im Leben" klar erkennen, sind aber auch heute noch geeignet, hinzuführen zu den Quellen des geistlichen Lebens. Dem Verlag Josef Knecht (Frankfurt a. M.) sei für die Abdruckerlaubnis aufrichtig gedankt. (Redaktion)

Das Böse ist in der Geschichte und als Geschichte nur lebendig und wirksam durch den schöpferischen und werbenden Einsatz des Menschen. Gegen den menschlichen Einsatz aber kann und soll (wiederum) stehen der menschliche Einsatz. Es ist dies die tiefere geschichtliche Haltung, dem Jammern und ausweglosen Grübeln über das Böse und dem Verzweifeln und Zerbrechen unter dem Bösen weit überlegen, die Bedeutung, die Notwendigkeit und die Möglichkeit des entscheidenden Einflusses zu überdenken. Eine Vernachlässigung dieser Prüfung bringt unter Umständen auch die ethische Ordentlichkeit in Gefahr. Wo der Mensch diese allein, unter Übergehung der Bindung an den geschichtlichen Bewährungsraum erstrebt, versteht er sich falsch, verfehlt die Geschichte, überläßt sie einseitig den ungehemmten und widerspruchslosen Kräften der anderen, unter Umständen irrigen Sicht, verletzt das Gesetz der Bildlichkeit und gefährdet selbst die transzendente Treue. Der Mensch ist eben nicht nur da, in Geschichte zu stehen oder Geschichte zu erleiden. Selbst dieses muß noch ein aktiver Einsatz, ein bewußter Vollzug sein. Der Mensch muß Geschichte machen. Dazu gehört das spähende Begreifen neuer Möglichkeiten und Fälligkeiten und dazu gehört der rastlose und lebendige Einsatz für die richtige Geschichte. Der Mensch muß gerade in der Geschichte und als Träger der Geschichte begreifen, was es heißt, Repräsentant des schöpferischen Gottes zu sein.

Noch einmal stellen sich Blut und Not und Untergang dem betrachtenden Geist. Die Geschichte kennt viele Untergänge. Sie kennt sehr oft den Untergang des Guten und Echten unter der Übermacht und Gewalt des Bösen. Der Mensch spricht dann ebenso oft und gern vom sühnenden Opfer, vom fruchtbaren Tod des Samenkorns, vom neuen Sieg, der aus dem Leid erblühen wird. Das ist manchmal richtig und manchmal falsch. Wer in der Geschichte untergeht, nur weil er einer aufsteigenden Entwicklung, auch einer

* Aus: *A. Delp*, Geschichte als Herausforderung (Gesammelte Schriften, Band 4). Hg. v. R. Bleistein. © by Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1986, 56—58.

zwar sachlich richtigen, aber ethisch falsch geführten Entwicklung im Wege steht, der stirbt keinen geschichtlich fruchtbaren Tod. Über das innerste Geheimnis des persönlichen Sterbens wissen nur zwei Bescheid: Gott und der verlöschende Mensch. Geschichtlich wirksam als sühnendes Opfer und als fruchtbarer Weckruf neuer geschichtlicher Wirklichkeit ist nur der Untergang mit wehender Fahne; der Untergang im Kampf um die rechte Ordnung und Gestalt der Geschichte. Auch die verlassenste Qual und das einsamste Versinken im öden Winkel, in den die Gewalt einen Menschen verschleppen mag, hat diese Zeugniskraft, die immer auch eine Zeugungskraft ist, wenn dies alles bewußt übernommen wird als Einsatz und Treue für das göttliche Antlitz, das in der Geschichte sich darstellen will. Die Geschichte ist innerhalb ihrer Ordnung und ihrer Möglichkeiten auf das Zeugnis und die Entscheidung der Menschen gestellt. Sie ist vom Menschen her ein agonales Geschehen, und wer um die Geschichte nicht gekämpft hat, darf sich nicht wundern, wenn er sie verlor und wenn sie ihn vergaß.

Literatur von und zu Alfred Delp aus dem Josef-Knecht-Verlag:

Alfred Delp: Gesammelte Schriften
4 Bände. Herausgegeben von Roman Bleistein SJ.
Zweite Auflage 1985. Efalin DM 240,—, Band 1—4 wird nur geschlossen abgegeben.
Band 1: Geistliche Schriften.
Band 2: Philosophische Schriften.
Band 3: Predigten und Ansprachen.
Band 4: Aus dem Gefängnis.

Auszüge aus den Gesammelten Schriften
Herausgegeben von Roman Bleistein SJ, jeweils DM 12,80.
— Der Mensch im Advent
— Der Herrgott
— Hochfeste der Christen
— Fest der Menschenfreundlichkeit Gottes
— Kirche in Menschenhänden
— Geschichte als Herausforderung
— Gestalten der Welt- und Heilsgeschichte
— Siebenfache Erlösung
— Was ist der Mensch?
— Kassiber

Glaube als Widerstandskraft. Edith Stein — Alfred Delp — Dietrich Bonhoeffer.
Herausgegeben von Gotthard Fuchs. (248.) Ppb. DM 29,—.

Augustin Rösch: Kampf gegen den Nationalsozialismus.
Herausgegeben von Roman Bleistein SJ. (492.) Geb. DM 70,—.
Der Hintergrund des Kampfes von Alfred Delp gegen den Nationalsozialismus wird in den Berichten und Briefen seines Ordensprovinzials, Augustin Rösch, greifbar.

Dossier: Kreisauer Kreis
Dokumente aus dem Widerstand gegen den Nationalsozialismus. Aus dem Nachlaß von Lothar König. Herausgegeben von Roman Bleistein SJ. (380.) Geb. DM 58,—.
Die Anliegen der „Kreisauer", ihre Konzeption und ihre teilweise widersprüchlichen Entwürfe wurden von dem dritten Jesuiten im Kreisauer Kreis gesammelt. Sie lassen auch den Einfluß Delps erkennen; sie bezeugen Realitätssinn und Idealismus jener, die für ihre Nachkriegspläne in den Tod gingen.

HANS HEIMERL

Vermögensverwaltung in der Pfarre

Die derzeitige Rechtslage

Eine Theologie der Pfarre hat selbstverständlich auch Konsequenzen für die Vermögensverwaltung. Theorie und Praxis sollten ja immer aufeinander bezogen sein. Eine sorgsame Wahrnehmung der entsprechenden Rechte kann im gegebenen Fall auch der oft beklagten Zentralisierung der Kirche entgegenwirken. Professor Heimerl lehrt Kirchenrecht an der Universität Linz. (Redaktion)

Das kirchliche Vermögensrecht hat durch den CIC/1983 einige bedeutsame Änderungen erfahren. Soweit der pfarrliche Bereich davon betroffen wird, soll hier die derzeitige Rechtslage kurz dargestellt und für manche Fragen eine verantwortbare Lösung vorgeschlagen werden. Da das Partikularrecht eher eine erhöhte Bedeutung bekommen hat, wird auf die Situation in Österreich besonders Bezug genommen. — Auf das Eigenrecht auch der anderen deutschsprachigen Gebiete einzugehen, würde den Rahmen dieses kurzen Beitrags sprengen.
Wenn vom pfarrlichen Vermögen die Rede ist, muß vorab geklärt sein, wer eigentlich rechtlich der Träger dieser Vermögenswerte ist und anderen gegenübertritt, also welcher oder welchen juristischen Personen diese zukommen.

1. Pfarre

Der CIC/1917 und die kanonistische Lehre kannten die Pfarre weder als Gemeinde noch als juristische Person, das Vermögen in der Pfarre gehörte entweder der Pfarrkirche oder der Pfarrpfründe. Der CIC/1983 trug der Auffassung der *Pfarre* als Gemeinschaft Rechnung und erhob sie zur *Rechtspersönlichkeit* (c. 515). Die alten juristischen Personen Pfarrkirche und Pfarrpfründe bestehen aber weiter (c. 4), was für Österreich die Bischofskonferenz ausdrücklich festgestellt hat (Amtsblatt 1, 15). Die neue juristische Person Pfarre steht aber in Kontinuität zur jeweiligen konkreten bestehenden Pfarre. Für den staatlichen Bereich kommt den Pfarren als solchen in Österreich Rechtspersönlichkeit zu, da die rechtliche Neuerung gemäß dem Konkordat von der Bischofskonferenz dem Bundesministerium für Unterricht und Kultur angezeigt wurde.

Soweit das pfarrliche Vermögen der Seelsorge dient (Pfarrkanzlei, Pfarrheim, Kindergarten u. dgl.), war bisher meist die Pfarrkirche sein Rechtsträger. Es wäre naheliegend, daß dies nun die Pfarre sein sollte. Dazu bedarf es jedoch einer partikularrechtlichen Regelung. In Österreich ist eine solche für den Vermögenserwerb erfolgt: Neues Vermögen wird von der Rechtsperson Pfarre erworben. Diese Bestimmung bezieht sich wohl zunächst auf die Erwerbung von bleibendem Stammvermögen. Bezüglich der laufenden Einnahmen ist eine Durchführung in der Ordnung der Haushaltspläne und Kirchenrechnungen noch nicht erfolgt. — Die Pfarre soll auch als Eigentümerin von Sondervermögen fungieren.

Verwaltungsorgan der Pfarre als solcher ist zunächst der *Pfarrer*. Er vertritt sie bei allen Rechtsgeschäften nach außen und er hat für die Verwaltung zu sorgen (c. 532), was die Beteiligung anderer, insbesondere des Vermögensrates, an der Verwaltung einschließt. Für die neuen Formen der

Pfarre, die das frühere Recht nicht vorsah, muß klargestellt werden, wer hinsichtlich der Vermögensverwaltung die Aufgabe des Pfarrers innehat: Von den *mehreren Priestern*, denen in solidum eine Pfarre übertragen ist (Teampfarre), hat nur der Moderator die Außenvertretung in rechtlichen Angelegenheiten (c. 543 § 2, 3°). Die übrigen Priester haben dieses Recht nicht, aber es ist anzunehmen, daß sie an der Sorge für die Vermögensverwaltung solidarisch teilnehmen (vgl. c. 542, 3°; 543 § 1). — Der Priester, der in einer von *Nichtpriestern geführten Pfarre* die Seelsorge leitet (c. 517 § 2), ist nicht Pfarrer im engeren Sinn, seine Befugnisse beziehen sich auf die Pastoral. Auch die an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben beteiligten Nichtpriester sind nicht Pfarrer. Keiner von beiden ist auch schlechthin unmittelbarer Leiter der juristischen Person gemäß c. 1279 § 1. Somit wird der Ordinarius gemäß c. 1279 § 2 Vermögensverwalter berufen müssen, die die Sorge für die Verwaltung wahrnehmen und auch die Außenvertretung innehaben können. Als solche kommen nach den allgemeinen Grundsätzen auch Laien in Betracht — c. 532 bildet dagegen kein Hindernis, da ein Pfarrer im engeren Sinne nicht vorhanden ist.

Der Pfarrer kann in Einzelfällen seine Vertretungsbefugnis einem anderen durch privatrechtliche Beauftragung übertragen (c. 1290 in Verbindung mit ABGB § 1002 ff).

Für die Pfarre als solche ist ein *pfarrlicher Vermögensrat* (Wirtschaftsrat, Pfarrvermögensrat u. dgl.) vorgeschrieben, seine nähere Ordnung wird dem Diözesanrecht überlassen (c. 537). Seine Zuständigkeit ist nicht von vornherein auf Beratung beschränkt; es liegt nahe, daß er für gewisse Geschäfte das Recht der Anhörung oder gar der Zustimmung erhält, ähnlich wie der diözesane Vermögensverwaltungsrat. Der pfarrliche Vermögensrat ist für das Vermögen der Pfarre zuständig. In enger Auslegung ist darunter nur das Vermögen der Rechtsperson Pfarre zu verstehen, nicht das der Pfarrkirche und der Pfarrpfründe, deren kollegiale Verwaltungsorgane (Pfarrkirchenrat) neben ihm weiterbestehen können. Eine Zusammenlegung dieser Gremien mit den notwendigen Anpassungen ist wohl anzustreben, zum Teil schon durchgeführt.

Der Vermögensrat ist vom pfarrlichen Pastoralrat (Pfarrgemeinderat) des c. 536 eindeutig verschieden. Da aber das Pfarrvermögen wesentlich eine pastorale Zweckbestimmung hat, ist eine Koordinierung beider Räte erforderlich, die durch das Diözesanrecht erfolgen muß. Dabei ist aber, mindestens als dem Sinn des Gesetzes widersprechend, eine völlige Gleichsetzung (Personalunion), aber auch eine totale Abhängigkeit des Vermögensrates vom Pastoralrat auszuschließen.

2. Pfarrkirche

Die *Pfarrkirche* war wie jede Kirche nach dem alten Recht Rechtspersönlichkeit. Die bestehenden Pfarrkirchen bleiben dies auch jetzt. Für Österreich hat das die Bischofskonferenz ausdrücklich festgestellt.

Nach dem geltenden Recht haben Kirchen und auch die Pfarrkirche nicht notwendig Rechtspersönlichkeit. Träger des für das Gotteshaus und den Kult bestimmten Vermögens ist die Pfarre. Für Österreich wurde verfügt, daß bei Neuerrichtung von Pfarren die Rechtsperson Kirche nicht zu errichten ist. Nichts verbietet aber, daß unter besonderen Umständen einer Kirche durch Dekret Rechtspersönlichkeit verliehen wird.

Der *Pfarrer* war Verwalter des Kirchenvermögens, er ist es auch jetzt als Verwalter des gesamten pfarrlichen Vermögens. Das Partikularrecht sieht oft zusätzliche *Verwaltungsgremien* vor, wie in Österreich

den Pfarrkirchenrat, dessen Funktion nun oft durch den Pfarrgemeinderat (pfarrlichen Pastoralrat) oder dessen Finanzausschuß wahrgenommen wird. Soweit der Pfarrkirchenrat nicht mit dem pfarrlichen Vermögensrat zusammenfällt, bleibt er auch dann bestehen, wenn sein Statut dem c. 536 nicht entsprechen würde (Außenvertretung durch den Pfarrer zusammen mit stellvertretendem Vorsitzenden, Ausschaltung des Pfarrers in Baulastangelegenheiten).

3. Pfarrpfründe

Die *Pfarrpfründe*, das Benefizium, war und ist juristische Person; es ist grundsätzlich die materielle Existenzgrundlage für den Pfarrer. In den meisten Fällen entspricht dies schon lange nicht mehr der Wirklichkeit, das Benefizialsystem wurde faktisch allmählich durch ein Gehaltssystem abgelöst. Der neue CIC vollzog diesen Schritt formell, wenn auch nicht radikal. C. 1272 verfügt, daß das Benefizialwesen so gestaltet werden soll, daß die Erträgnisse und womöglich das Vermögen selbst der Benefizien dem diözesanen Institut für den Unterhalt der Kleriker zukommen soll. Diese Gestaltung bedarf aber der Normen der Bischofskonferenz in Abstimmung und mit Genehmigung des Apostolischen Stuhles. Wo und soweit solche Normen nicht ergangen sind, bleibt die Rechtsstellung des Benefiziums und des Benefiziaten aufrecht.

Da der neue CIC kein eigentliches Benefizialrecht mehr enthält, besteht bezüglich der Rechte und Pflichten des Benefiziaten eine Rechtslücke; diese wird durch Partikularrecht gefüllt, überdies kann wohl der CIC/1917, c. 1472—1483 herangezogen werden (c. 19). Für Österreich hat die Bischofskonferenz ihn diesbezüglich als Partikulargesetz in Kraft gesetzt (Amtsblatt 1, 5). Bei Neugründung von Pfarren wird hier auch noch die Rechtsperson Pfarrpfründe errichtet.

Aus dieser Rechtslage ergibt sich, daß in Österreich (und in anderen Ländern, in denen noch keine Neuordnung des Benefizialwesens erfolgt ist) dem Pfarrer nach wie vor das Recht auf das *Pfründeneinkommen* zusteht. Eine Entziehung oder wesentliche Einschränkung dieses Rechtes bedeutet eine Änderung des Benefizialwesens selbst und darf nur auf die in c. 1272 genannte Weise erfolgen. Diözesanvorschriften können sich nur auf die Durchführung der bestehenden Rechtslage beziehen. Nicht zulässig wäre also eine verpflichtende Abschöpfung aller Benefizialeinkommen oder eine Einziehung der superflua (des den angemessenen Unterhalt übersteigenden) ohne jedes Verfügungsrecht des Pfründeninhabers.

Die Verwaltung des Pfründenvermögens steht dem Pfarrer zu, der sie aber einem anderen übertragen kann, vor allem der bischöflichen Finanzkammer (zentrale Pfründenverwaltung). Für Baulastangelegenheiten ist in Österreich meist der Pfarrkirchenrat zuständig.

Neue Formen der Pfarre sind vom Benefizialrecht des CIC/1917 nicht vorgesehen, sondern widersprechen ihm sogar; der CIC/1983 hinwieder enthält kein Benefizialrecht. Hinsichtlich Verwaltung und Pfründeneinkommen geben daher alter und neuer CIC nur einige Anhaltspunkte, im übrigen muß geschlossen werden, daß der Diözesanbischof frei ist, durch Gesetz oder im Einzelfall eine Regelung zu treffen.

Daß ein Pfarrer *mehrere Pfarren* innehat, war durch c. 460 CIC/1917 ausgeschlossen. Die Möglichkeit des geltenden Rechts (c. 526 § 1) bezieht sich primär auf die Seelsorge. Dem Sinn beider Normen wird es am ehesten entsprechen, wenn der Pfarrer nur aus einer Pfarrpfründe das Einkommen bezieht, die Einkünfte der anderen der Diözesanvermögensmasse zufließen. Es wäre jedoch auch zulässig, daß er in jeder Pfarre Pfründeninhaber ist und das

(relativ geringe) Pfründeneinkommen bezieht bzw. frei darauf verzichtet. — Die *mehreren Priester*, die in solidum eine Pfarre betreuen, gelangen alle durch Besitzergreifung in ihr Amt. Sie können daher alle und jeder einzelne als Pfründeninhaber gelten. Aber auch eine Regelung, nach der nur der Moderator die Pfründe innehat, ist denkbar. — Die Pfarre, die von *Nichtpriestern* versorgt und deren Seelsorge von einem Priester geleitet wird, hat niemanden, der nach dem Benefizialrecht die Pfarrpfründe besitzt. Sie wird daher wie eine vakante Stelle zu behandeln sein, deren Früchte der Diözese zufließen.

4. Patronat und Inkorporation

Das *Patronat* wird im CIC/1983 nicht erwähnt, aber im Präsentationsrecht vorausgesetzt (c. 158—163). Bestehende Patronate bleiben aufrecht, auf sie als wohlerworbene Rechte und zur Füllung der Rechtslücke scheinen die Regelungen des CIC/1917 weiter anwendbar.
Das österreichische Partikularrecht samt den staatskirchenrechtlichen Bestimmungen, die zu einer großen Belastung des Patrons durch seine Baupflicht führen, besteht ebenfalls weiter. Auch an der umstrittenen Frage des Patronatsverzichtes hat sich nichts geändert. Die Diskussion bleibt zwar theoretisch offen, praktisch wird gemäß einer Empfehlung der Kleruskongregation von 1971 ein Übereinkommen zwischen Pfarrkirche und Pfarrpfründe einerseits und dem Patron andererseits geschlossen und daraufhin der Patronatsverzicht durch den Diözesanbischof angenommen.

Die in Österreich häufige volle *Inkorporation* bestand darin, daß ein Kloster als Pfarrer galt und ihm daher die Einkünfte aus der Pfründe zustanden. Ein Priester des Klosters versah als „Pfarrvikar" die Seelsorge. Daran hat sich geändert, daß nun eine juristische Person (das Kloster) nicht mehr Pfarrer sein kann (c. 520 § 1). Der Ordensmann, der die Pfarre leitet, ist nicht mehr Pfarrvikar, sondern Pfarrer. Die Pfarre als eigene neue juristische Person ist vom Inkorporationsträger unabhängig, der Pfarrer als Ordensmann untersteht aber auch dem eigenen Oberen (c. 678). Im übrigen aber bleibt das Inkorporationsverhältnis weiter bestehen, somit auch die — mitunter nicht ganz klaren — Eigentumsverhältnisse und Nutzungsrechte bezüglich der Pfarrpfründe (und eventuell Pfarrkirche).
Der CIC sieht vor und favorisiert als Verbindung eines Ordensinstitutes mit einer Pfarre die *Anvertrauung* durch Vertrag zwischen dem Diözesanbischof und dem zuständigen Oberen. Die Seelsorge wird dem Orden anvertraut, der einen seiner Priester durch den Bischof als Pfarrer bestellen läßt. In dieser Vereinbarung sind auch die vermögensrechtlichen Fragen zu ordnen (c. 520). Diese Anvertrauung wird von manchen mit der Inkorporation gleichgesetzt, was aber — trotz mancher Ähnlichkeiten — mindestens nach österreichischer Auffassung nicht gerechtfertigt ist. Wohl aber kann die Inkorporation in eine Anvertrauung umgewandelt werden. Dazu bedarf es keiner Genehmigung des Apostolischen Stuhles, wie früher für die „Exkorporation", sondern nur der genannten Vereinbarung und der Anhörung des Priesterrates (c. 515 § 2).

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Marienmessen — neuer Faszikel

Die Marienverehrung hatte in der Kirche auch im Rahmen der Eucharistiefeier schon immer einen hohen Stellenwert. Nachdem die Konzilsväter im II. Vatikanum die Lehre über Maria im Mysterium Christi und der Kirche eingehend behandelt und auch Grundsätze und Normen für die Erneuerung der Liturgie erarbeitet hatten, haben Teilkirchen und zahlreiche religiöse Institute Eigenmessen zusammengestellt, wozu sie neue liturgische Werke heranzogen, die Schriften der Väter der Ost- und Westkirche berücksichtigten, die Dokumente des kirchlichen Lehramtes betrachteten und dabei Altes und Neues in kluger Weise zusammenfügten. Dieses Erneuerungswerk brachte es mit sich, daß auch die Marienmessen genau durchgesehen und verbessert oder solche von Grund auf neu erstellt wurden. Daher schien es auf Grund der Bitten vieler Oberhirten und Gläubigen, vor allem von Rektoren von Marienheiligtümern opportun, aus den vielen Meßformularen, unter denen sich nicht wenige hinsichtlich Lehre, Frömmigkeit und Textgestaltung auszeichnen, einige auszuwählen, sie auf das ganze Kirchenjahr in geeigneter Weise zu verteilen und in einem Band zu vereinen, um mit deren Hilfe die richtige Marienverehrung seitens der Gemeinschaften und der einzelnen Gläubigen zu fördern.

Diese Sammlung der Marienmessen („Collectio missarum de beata Maria Virgine"), die als Anhang an das Römische Meßbuch zu betrachten ist, hat Papst Johannes Paul II. approbiert und deren Veröffentlichung angeordnet. Daher präsentiert die Kongregation für den Gottesdienst diese Sammlung von Marienmessen, deren lateinische Version ab sofort gültig ist; die Ausgaben in den Volkssprachen dürfen verwendet werden, wenn dies die einzelnen Bischofskonferenzen — nach Billigung der Übersetzungen durch den Apostolischen Stuhl — festsetzen.
Dekret der Kongregation für den Gottesdienst vom 15. August 1986 (AAS 79/1987, 454—455).

Jubiläum der Christianisierung Litauens

Am 28. Juni 1987 beging die katholische Kirche die 600-Jahr-Feier der „Taufe", d. h. der Christianisierung Litauens. Der Papst feierte aus diesem Anlaß im Vatikan ein Pontifikalamt, da er wegen eines sowjetischen Einreiseverbotes nicht persönlich an den Feiern in Litauen teilnehmen konnte; er lud aber die Bischöfe Europas zum Festgottesdienst in den Petersdom ein. Im Verlauf dieser Feier sprach der Papst den vor 60 Jahren verstorbenen litauischen Bischof Jurgis Matulaitis selig.
Die Christianisierung Litauens ist eigentlich relativ spät erfolgt. Für Rußland werden es in diesem Jahr bereits 1000 Jahre sein, daß die christliche Kirche festen Fuß gefaßt hat durch die Taufe Wladimirs, des Enkels der Fürstenwitwe und Regentin Olga. Litauen betrat die politische Bühne Europas erst in den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts. Nach der erfolglosen Evangelisierung, die der Deutsche Orden versucht hatte, und dem Widerstand, den die Bekehrung des Großherzogs Mindaugas 1251 zum katholischen Glauben bei der heidnischen Bevölkerung gefunden hatte, empfing Litauen seine endgültige „Taufe" im Jahre 1386. Damals stimmte der Großherzog Jogaila zu, zusammen mit

seinen Untergebenen im katholischen Glauben getauft zu werden. Dabei erhielt er die Krone Polens und die Hand der Königin Hedwig. In den folgenden vier Jahrhunderten verlief die Geschichte Litauens in Einheit mit der Geschichte Polens — bis zum Ende des 18. Jahrhunderts. Im Jahre 1795, zur Zeit der dritten Teilung Polens, fiel Litauen an das Russische Reich. Im Jahre 1918, beim Ende des Ersten Weltkrieges, erklärte es sich unabhängig und gab sich die Verfassung einer Republik. Während des Zweiten Weltkrieges wurde Litauen im Juni 1940 von den Sowjets besetzt und der UdSSR als Republik eingegliedert. Dann erfuhr es 1941 bis 1944 die deutsche Besetzung. Im Jahre 1944 besiegelte dann der erneute Einmarsch der Roten Armee die De-facto-Annexion durch die UdSSR.

In der Periode der Unabhängigkeit trat die katholische Kirche Litauens gut verwurzelt und blühend in Erscheinung, 1926 wurde die Kirchenprovinz Litauen errichtet. 1940 waren etwa 85 Prozent der Bevölkerung, die sich auf 3,300.000 Einwohner belief, katholisch. Nach dem Zweiten Weltkrieg erlitt die Kirche eine heftige und systematische Verfolgung, welche die Reihen lichtete und blühende Einrichtungen zerstörte: Vier Bischöfe und 330 Priester wurden verhaftet, viele nach Sibirien deportiert; drei Bischöfe und 257 Priester gingen ins Exil. Trotzdem ist die Kirche, die ganz zum lateinischen Ritus gehört, noch immer fest im Volk verwurzelt: die Bevölkerung ist in großer Mehrheit weiterhin katholisch (etwa 2,8 Millionen = 80 Prozent).

Zur 600-Jahr-Feier der „Taufe" Litauens erließ der Papst ein eigenes Apostolisches Schreiben; in diesem fordert er Glaubens- und Gewissensfreiheit für die Christen des Baltikums, deren religiöses Leben „von niemandem im Gegensatz zum Wohl des irdischen Vaterlandes gesehen werden möge".

Gerade Volk und Staat von Litauen verdanken der katholischen Kirche sehr viel: „Die Taufe fügte Eure Nation in die große Familie der christlichen Völker Europas ein, in jene ‚christianitas', die die Geschichte des Kontinents tief geprägt hat und sein wertvollstes gemeinsame Erbe und das Fundament zur Errichtung einer Zukunft des Friedens, des echten Fortschrittes und der wahren Freiheit darstellt. Litauen schloß sich so auch der großen kulturellen Umgestaltung an, die in jenem Jahrhundert in Europa begann und die von christlichen Prinzipien durchdrungen und offen war für die Erfordernisse eines neuen Humanismus, der im Glauben seine besten Motivationen und den Antrieb zur Förderung jener großen Werte fand, die die Geschichte Europas berühmt und seine Anwesenheit unter den anderen Kontinenten fruchtbar gemacht haben . . .

Die Kirche und die Familie haben, wenn auch unter vielen Schwierigkeiten und Hindernissen, den Glauben und die Kultur lebendig erhalten. Es ist ihnen zuzuschreiben, wenn auch die Nation die eigene Identität und das Selbstbewußtsein nicht verloren hat. Und auch heute noch, da die Zeiten in vieler Hinsicht nicht mehr günstig wie in der Vergangenheit sind, bleiben Kirche und Familie die Hüter dieses heiligen, unantastbaren Schatzes, des Heiligtums der großen menschlichen und christlichen Werte: die Freiheit des Gewissens, die Würde der Person, das Erbe der Väter, die kulturelle Tradition und die Fülle sittlicher Kraft, die sie enthalten und in der die Hoffnung für die Zukunft liegt . . .

Schließlich möchte ich es nicht unterlassen, die große Schar von Söhnen und Töchtern Eures Landes zu erwähnen, die in diesen sechs Jahrhunderten mit Freimut den in der ‚Taufe' empfangenen Glauben bekannt haben und die keine Prüfung, auch nicht die härteste, von der Liebe

Christi hat trennen können (vgl. Röm 8,35). Es sind Bischöfe, Priester, Ordensmänner und -frauen, Katecheten, einfache Gläubige, die Demütigungen, Diskriminierungen, Leiden und mitunter Verfolgung bis hin zum Exil, Gefängnis, Verschleppung und sogar Tod erduldet haben in der Freude, ‚daß sie gewürdigt worden waren, für seinen Namen Schmach zu erleiden' (Apg 5,41) . . ."
Mit einem an Gott und an Maria gerichteten Gebet schließt der Papst sein Schreiben.
(Apostolisches Schreiben von Papst Johannes Paul II. zur 600-Jahr-Feier der „Taufe" Litauens vom 5. Juni 1987.)

Binations-Stipendium

Die Mitglieder der Päpstlichen Kommission für die authentische Interpretation des Kirchenrechtes hielten es in ihrer Vollversammlung vom 20. Februar 1987 für angebracht, auf die ihnen vorgelegte Frage wie folgt zu antworten:
Frage: Ob unter dem Ordinarius, vom dem in can. 951 § 1 CIC die Rede ist, der Ordinarius des Ortes zu verstehen ist, in dem die Messe gefeiert wird, oder der eigene Ordinarius des Zelebranten.
Antwort: Verneinend zum ersten Teil; bejahend zum zweiten, ausgenommen es handle sich um Pfarrer und Pfarrvikare, für die der Ordinarius der Ortsordinarius ist.
(In dem hier angezogenen Canon 951 § 1 CIC geht es um die Bination der Messe, näherhin darum, an welchen Ordinarius das Binations-Stipendium abgeliefert werden muß.)
Papst Johannes Paul II. hat in der Audienz vom 23. April 1987 dieser Entscheidung seine Zustimmung gegeben und den Auftrag zur Veröffentlichung erteilt.
(L'Osservatore Romano vom 24. Juli 1987; deutsche Wochenausgabe vom 21. August 1987.)

Verbot der Laienpredigt

Dieselbe Päpstliche Kommission für die authentische Interpretation des Kirchenrechts hat außerdem auf Anfrage entschieden: Die Vorschrift, daß die Homilie in der Messe nur vom Priester oder vom Diakon gehalten werden darf, ist für jeden Bischof bindend; er kann keine Dispens davon erteilen. Diese den Canon 767, § 1 CIC betreffende Entscheidung wurde am 19. September 1987 im Vatikan veröffentlicht.

Druckerlaubnis

Außerdem bestimmte die Kommisssion, daß in Büchern, für die eine kirchliche Erlaubnis zur Veröffentlichung notwendig ist, der Name dessen, der die Erlaubnis erteilt hat — in der Regel der zuständige Ortsbischof —, sowie Ort und Tag der Erlaubniserteilung abgedruckt werden müssen.
(„L'Osservatore Romano", deutsche Wochenausgabe vom 2. Oktober 1987.)

Dokument über Moraltheologie angekündigt

Zum 200. Todestag des hl. Alfons Maria von Liguori, des Gründers des Redemptoristenordens, hat Papst Johannes Paul II. ein Apostolisches Schreiben veröffentlicht. Darin betont der Papst, die Botschaft des hl. Alfons sei auch für die Gläubigen von heute aktuell. Sicherlich werfe das moderne Leben neue Fragen auf, die oft nicht leicht zu lösen seien, das unverzichtbare Kriterium müsse jedoch für eine moralische Verhaltensweise das Wort Gottes sein, das vom Lehramt der Kirche in authentischer Weise ausgelegt wird. Der Papst bezeichnet den hl. Alfons einen Erneuerer der Moral, der ein richtiges Gleichgewicht zwischen Strenge und Freiheit gefunden habe; er hebt ihn hervor als großen Freund des Volkes, des kleinen Volkes, des Volkes der Armenviertel von

Neapel, als Missionar und Gründer einer Kongregation zu Missionszwecken, als Schriftsteller von großer Volkstümlichkeit, als Bischof und Kirchenlehrer. Drei Punkte seiner „Lehre" des Lebens möchte darum der Papst auch dem Redemptoristenorden und dem ganzen katholischen Volk besonders ins Gedächtnis rufen: die Nähe zum Volk, die Volksmissionen als wichtige Form der pastoralen Tätigkeit sowie das Studium und den Unterricht der Moraltheologie: „Jeder weiß, wie groß die Bedeutung der Moraltheologie besonders in unserer Zeit ist. Sehr angebracht ist die Empfehlung des II. Vatikanischen Konzils: Besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moralthelogie, die, reicher genährt aus der Lehre der Schrift, in wissenschaftlicher Darlegung die Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus und ihre Verpflichtung, in der Liebe Frucht zu tragen für das Leben der Welt, erhellen soll (Decr. Optatam totius, 16). Tatsächlich besteht das Wohl der Person im *Sein* in der Wahrheit und im *Tun* der Wahrheit. Diese wesentliche Gebundenheit von Wahrheit — Wohl — Freiheit ist der Kultur unserer Zeit weithin verlorengegangen. Deswegen ist es eine besondere Aufgabe der Kirche, den Menschen wieder hinzuführen zur Neuentdeckung dieser Gebundenheit, zum Besten der Welt. Der 200. Todestag des hl. Alfons ist eine günstige Gelegenheit, sich mit neuem Eifer dieser Aufgabe zu widmen. Man soll sich leiten lassen, wenn auch im veränderten sozial-kulturellen Kontext, vom großen menschlichen Gleichgewicht und vom tiefen Glaubensgefühl, die der hl. Alfons in seiner Tätigkeit als Gelehrter und Hirte stets zeigte. Der Apostolische Stuhl wird es seinerseits nicht unterlassen, einen eigenen Beitrag zur vertieften Erkenntnis zu leisten: in einem Dokument, das in Kürze erscheinen wird, werden ausführlicher und eingehender Fragen behandelt werden, die die Grundlagen der Moraltheologie betreffen."

Apostolisches Schreiben „Spiritus Domini" am 200. Todestag des hl. Alfons Maria de Liguori, am 1. August 1987.

(„L'Osservatore Romano" Nr. 182 vom 2. August 1987.)

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

Das aktuelle theologische Buch

Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert

■ HÜRTEN HEINZ, *Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800—1960.* (280.), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1986. Ppb. DM 48,—.

■ SCHATZ KLAUS, *Zwischen Säkularisation und Zweitem Vatikanum.* Der Weg des deutschen Katholizismus im 19. und 20. Jahrhundert. (344.), Knecht, Frankfurt a. M. 1986. Paperback DM 42,—.

Es ist ein Glücksfall, daß diese zwei Bücher zum praktisch selben Thema gleichzeitig und unabhängig voneinander erschienen sind. Dadurch werden nämlich mehr Aspekte des bewegten, hier behandelten Zeitraums abgedeckt, als dies sonst möglich gewesen wäre. Bei Hürten liegt der Akzent auf der Geschichte des organisierten Katholizismus, also der Vereine, Verbände und katholischen Parteien. In diesem Bereich geht er mehr ins Detail als Schatz, bringt viele interessante Zitate, die die Situationen schlaglichtartig erhellen und spürt mit Akribie den Entwicklungen nach, die von Vereinen und Vereinigungen zur Volkskirche führen, aber auch von einer stärker vom Laienelement getragenen Bewegung zur hierarchisch gelenkten Organisation. Schatz behandelt sein Thema umfassender, er bietet eigentlich (unter Ausklammerung der Frömmigkeitsgeschichte) eine Geschichte der katholischen Kirche Deutschlands im behandelten Zeitraum, er bezieht — zum Unterschied von Hürten — auch das 2. Vatikanum und seine Auswirkungen mit ein und führt an die unmittelbare Gegenwart heran. Schatz schreibt plakativer als Hürten, wodurch sein Buch auch leichter lesbar ist und einprägsamer wirkt. Es ist zusätzlich durch ein Register erschlossen, das bei Hürten leider fehlt, bei dem außerdem das Literaturverzeichnis ungeschickt angeordnet ist. Hingegen ist das Werk von Schatz durch unverhältnismäßig viele Druckfehler beeinträchtigt.

Beide Bücher stellen auch einen wichtigen Beitrag zur Vergangenheitsbewältigung dar, für die ja neben entsprechender Ehrlichkeit die Kenntnis der Geschichte vonnöten ist. Es handelt sich um keine Apologien, aber auch um keine billigen Verurteilungen kirchlicher Maßnahmen, auch wenn deren gelegentliche Problematik nicht übersehen wird.

Im Rahmen einer Besprechung kann der Inhalt nur angedeutet werden. Der Weg führt zunächst von der Säkularisation — diese bedeutet das Ende einer 1000jährigen Ordnung (das Auseinanderfallen von geistlicher und weltlicher Macht, die Aufhebung fast aller Klöster, die Neuumschreibung der Bistümer, aber auch die verstärkte Hinwendung zur Seelsorge) — zur Restauration. Die Restauration setzte zunächst in kleinen Zirkeln ein (um die Fürstin Gallitzin in Münster etwa, um Clemens Maria Hofbauer in Wien, oder um Joseph v. Görres), die u. a. damit begannen, konsequent daran zu arbeiten, daß die seit der Aufklärung und Säkularisation bestehende Kluft zu Rom überwunden wurde. Die „katholische Aufklärung" um Ignaz Freiherr v. Wesenberg (Konstanz) und Georg Hermes (Bonn) hatte auf die Dauer keine Chance. Das „Kölner Ereignis" (die energische Stellungnahme des Erzbischofs Clemens August v. Droste zu Vischering gegen die preußische Mischehenpraxis, die 1837 zu seiner Festnahme führte) wurde zum Fanal einer Wende. Die Revolution von 1848 bedeutete nicht nur Konflikte mit der Kirche — wie die Verfolgung von Jesuiten und Redemptoristen —, sondern auch die Chance, die neuen Freiheiten (Pressefreiheit, Vereinsfreiheit) für die Kirche auszunützen und zu einer katholischen Volksbewegung hinzuführen, die sich an Rom orientierte und zentralistisches Denken und Verhalten begünstigte. Umgekehrt erhielten gerade dadurch auch die liberalen Kräfte wieder Auftrieb. Zu großen Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat kam es dann im Kulturkampf, der keineswegs nur durch das 1. Vatikanische Konzil ausgelöst wurde. Er bedeutete den Versuch, das überlebte Staatskirchentum wieder herzustellen. Die Folgen schienen zunächst katastrophal. Binnen kurzer Zeit waren die meisten preußischen Bischöfe im Gefängnis oder Exil, die Priesterseminare waren geschlossen und fast ein Viertel der Pfarreien unbesetzt. „Durch die Solidarität

des katholischen Volkes blieb die Kirche trotz aller äußeren Störung unbesiegt und ungebrochen" (Schatz). Bismarck mußte beigeben. Insgesamt erwies sich der Kulturkampf als Fiasko für den Staat, er schadete diesem mehr als der Kirche. Der Weg geht weiter über das Aufgreifen der sozialen Fragestellung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts, über den Versuch, Kirche und moderne Welt miteinander zu versöhnen, was besonders unter Pius X. zum Modernismuskonflikt führte, über die Aufbruchsbewegungen des 20. Jahrhunderts auf dem Sektor der Liturgie und der Jugendarbeit, über die Phase der Bewährung und des Versagens im Dritten Reich bis zur Nachkriegszeit und zum 2. Vatikanum, das von Schatz als die eigentliche Zäsur der neueren Kirchengeschichte gewürdigt wird, der gegenüber das Kriegsende (1945) nur einen relativ kleinen Einschnitt bedeutet.

Es ist eine faszinierende Geschichte, die hier dargestellt wird; ihre Auswirkungen betreffen in hohem Maße unsere eigene Zeit. Schon deswegen sollte sich jeder an der Kirche Interessierte die Lektüre der beiden Bücher nicht entgehen lassen. Besonders das Werk von Schatz stellt eine wirkliche Verständnishilfe für Strömungen und Auseinandersetzungen, wie wir sie in der Gegenwart erleben, dar.

Linz *Rudolf Zinnhobler*



Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

PHILOSOPHIE UND ETHIK

■ KEIL GÜNTHER, *Philosophiegeschichte II.* Von der Aufklärung bis zur Gegenwart. (Theologische Wissenschaft Bd. 14, 2). (202.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 29,80.

Der zweite Band dieser vornehmlich an Theologiestudenten adressierten Philosophiegeschichte ist wie der erste (vgl. Rez. in ThPQ 134 (1986) 297 f) aus der Vorlesungspraxis entstanden. Vf. stützt sich wieder auf Hörermitschriften und nach Hegel auf eine „wortwörtliche Tonbandübertragung" (9). Die gravierenden Fehler des ersten Bandes werden hier S. 202 berichtigt. Im Vergleich zu jenem ist der vorliegende Band dank der besseren Beheimatung des Autors in der neuzeitlichen Philosophie zuverlässiger, wenngleich das Latein gelegentlich Schwierigkeiten zu bereiten scheint (z. B. „cogito" als „ich habe Vorstellungen" S. 17; facultas sentiende S. 21; Titel der Princ. phil. Spinozas S. 22).

Durch die Orientierung an der Theologie und das Ziel des „liebenden Verstehens" der verschiedenen Denksysteme ergibt sich eine Eingrenzung der behandelten Thematik, aber auch eine Simplifizierung der philosophischen Problematik. Die Beispiele geraten nicht selten recht trivial (z. B. S. 112: „Eine Katze über ein Klavier laufen zu lassen, ergibt noch keine Sonate"). Daß ausgerechnet bei der — gewiß schwierigen — Deduktion der reinen Verstandesbegriffe bei Kant eine Anmerkung zum „Überschlagen" einlädt (57), verwundet. Der zeitliche Rahmen wird zwischen Aufklärung und Gegenwart gespannt. Die Aufklärung beginnt aber bereits mit Descartes, von dem im ersten Teil bis Hegel gegangen wird. Schwerpunkt der Darstellung und Interpretation ist die „klassische" Epoche neuzeitlichen Philosophierens (191), der Deutsche Idealismus. Die „primär erkenntnistheoretische Fragestellung" dieses Zeitraumes wird gut herausgearbeitet. Daneben wird ausführlicher auf die Gottes- und Seelenlehre eingegangen, während die Naturphilosophie im allgemeinen vernachlässigt wird. Die Philosophie nach Hegel wird weniger chronologisch als vielmehr nach systematischen Richtungen dargestellt (Idealisten, Materialisten, Positivisten und Empiristen, Voluntaristen und Vitalisten, Existenzphilosophen, Phänomenologen). Dies führt zu Einordnungsschwierigkeiten z. B. bei Wissenschaftstheorie, symbolischer Logik, dialogischer Philosophie. Als Abschluß der neuzeitlichen oder gegenwärtigen (?) Philosophie erscheint Heidegger, der die neuzeitliche Subjekt-Objekt-Spaltung thematisch in Frage stellt und dadurch die Versöhnung der primär erkenntnistheoretischen mit der primär ontologischen Periode erahnen lasse (191).

Die Stärke des Vfs. liegt sicher im vereinfachenden Nachdenken philosophischer Systeme. Wer in dieser Weise in die Philosophiegeschichte eingeführt werden will, mag auch im Sinne der philosophischen Tugend der Feindesliebe, die Vf. so betont (192f), zu diesem Werk greifen. Er möge aber wenigstens noch eine weitere Philosophiegeschichte lesen!

Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ BECK HEINRICH, *Natürliche Theologie.* Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis. (443.) Anton Pustet, München—Salzburg 1986. Ppb. S 594.—.

Unter den in den letzten Jahren u. a. von W. Brugger, O. Muck und B. Weissmahr vorgelegten Entwürfen einer philosophischen Theologie verdient dieser „Grundriß philosophischer Gotteserkenntnis" bereits wegen seines Umfangs der Fülle der behandelten Themen Beachtung. Ziel des Vf. ist es, „unter Aufbietung und möglichst durchsichtiger Logik zu einer vertretbaren Antwort zu kommen" (9).

In einem vorbereitenden Teil werden Sinn und Berechtigung der philosophischen Gottesfrage erörtert. Vf. geht unmittelbar von der Religion als dem Ort der Gottesfrage aus, um zu Gott als dem „Sinn- und Seinsgrund" des Menschen zu kommen. Genuin philosophische Ansätze der Gottesfrage (z. B. W. Weischedel) werden nicht berücksichtigt. Vf. stellt sich auf den Boden einer „Christlichen Philosophie" wie sie durch die katholische Neuscholastik unter Einbeziehung transzendental-philosophischer und vor allem existentialistischer Ansätze geprägt wurde. Nur auf diesem Hintergrund metaphysischen Denkens ist der Grundriß nachvollziehbar. Der sehr knappe „historisch-kritische Teil" (31—98) sieht deshalb nach einer stark theologischen Interpretation der antiken Philosophie den Höhepunkt der philosophischen Theologie in Thomas von Aquin, will aber die neuzeitliche Entwicklung nicht als Abfall begreifen. Doch gelingt es Vf. kaum, das neuzeitliche Denken in den drei Möglichkeiten „Theismus — Skeptizismus — Atheismus" zu würdigen (eklatant z. B. bei Hegel und Nietzsche: 88—90).

Der systematische Hauptteil dient der Darstellung der Existenzbeweise und Wesenseigenschaften Gottes. Im Rückgang auf die Metaphysik soll zugleich die einseitig rationalistische Position des „denkenden Verstandes" der Neuzeit auf eine „vernehmende Vernunft" hin überschritten werden, um zu einer vollen Integration des rationalen Denkens zu gelangen (100). Dieses Ziel erreicht Vf. weitgehend nur um den Preis der Rationalität. Die vom Vf. angekündigte Logik läßt bei den Beweisen vom Bewegten zum absoluten Beweger (120—143), vom Geordneten zum absoluten Ordner (134—147) und vom Menschen zum absoluten Du (147—164) nicht selten zu wünschen übrig. Die Prinzipien werden einfach als evident angenommen, was sie aber nur für den sein können, der bereits auf dem Boden einer entsprechenden — mit Sprachkünsten der Schule Heideggers verzierten — Metaphysik steht. Mittels etymologischer oder fragwürdiger grammatischer Hinweise (Sein als Tun) wird weiter geschlossen, wo die Prämissen fragwürdig werden. Die thomistische Ontologie und das personalistische Menschenbild werden als selbstverständlich vorausgesetzt. Mit einem sogleich im Sinne des Seins-Grundes interpretierten Prinzip der zureichenden Begründung läßt sich leicht ein absoluter Grund finden. Seinsstufen erscheinen ebenso selbstverständlich (140) wie Naturteleologie (152) und eine logisch problematische Analogie der Begriffe (170—176). Die christliche Interpretation Gottes führt Vf. zu einer metaphysischen Deutung von Ex 3,14 und zur häufigen Applikation philosophischer Einsichten auf Bibelstellen, was dem ganzen Werk eher kerygmatischen Charakter verleiht (181—183), wenn z. B. von der „Seins-Seligkeit" und „Seins-Lust" Gottes die Rede ist (190 f) oder das Sein der Dinge als Partnerschaft mit Gott interpretiert wird (220). In der Darstellung des Wesens Gottes werden die traditionellen Eigenschaften Gottes in neuer Terminologie eingeholt, vor allem die für Vf. zentrale Personalität. Die Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt geht philosophisch sehr weit, wenn auch Evolution, Theodizeeproblem, ja auch eine „Ontologie des Bittgebets" (223) und die politische Ordnung von Gott her begründet werden.

Philosophisch wertvoll sind z. T. die Ergänzungen zum Positivismus, zum Dialektischen Materialismus und zum anthropologischen Ansatz der Theologie. Der Positivismus wird dabei immer als metaphysischer, nicht als methodischer gewertet. Vermißt wird eine Auseinandersetzung mit dem analytischen Denken und seinem Beitrag zur Rede von Gott. Überaus nützlich ist jedoch die über 100 Seiten füllende „Auswahlbibliographie" zu den einzelnen Themen (295—399), die das Werk trotz aller inhaltlichen Mängel zu einem brauchbaren Nachschlagewerk macht.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ EISENSTEIN MICHAEL, *Selbstverwirklichung und Existenz* — ethische Perspektiven pastoralpsychologischer Beratung unter besonderer Berücksichtigung S. Kierkegaards. (Diss. Bd. 13). (598.) EOS, St. Ottilien 1986.

M. Eisenstein hat seine Würzburger Dissertation unter Begleitung der Professoren Fraling, Pompey und Drewermann einer fundamentalen, pastoralpsychologischen Aufgabe gewidmet, die der Seelsorger in seiner Praxis ständig zu lösen versuchen muß, wenn seine Interventionen sowohl den heutigen psychologischen wie auch ethisch-theologischen Kenntnissen lege artis entsprechen sollen. Der zunächst nicht erklärbare Rückgriff auf Kierkegaard geht auf einen Rat Drewermanns zurück und hat sich als sehr fruchtbar erwiesen.

Die sehr umfangreiche und sorgfältig (Anmerkungen u. Literatur über 150 S.) ausgeführte Diss. ist in drei Hauptteile gegliedert: 1. Selbstverwirklichung (SVW) und Humanistische Psychologie (Hum. Psych.), 2. SVW im existentiellen Denken S. Kierkegaards und 3. SVW und Tugendethik.

Bevor E. auf die Problematik der SVW näher eingeht, versucht er allgemein auf die Entwicklung der Hum. Psych., wie sie aus dem anglo-amerikanischen Raum auf uns zukommt, hinzuweisen. Ihre Charakteristika sind: die ganzheitliche Betrachtungsweise

(Holismus), die Sozialität (Leben in Beziehungen), Bewußtsein bzw. die Bewußtheit, die Freiheit der Wahl (gegen psychoanalytische Determination), Intentionalität (Kreative Spannung und Wertorientierung) und als Schlüsselbegriff die Selbstverwirklichung (Erkenne dich selbst und sei du selbst). An Hand der Bedeutung der SVW in den Persönlichkeitstheorien der Hum. Psych. können die einzelnen Schulen unterschieden werden. So sieht z. B. R. Huber die SVW unter den drei Aspekten: Offenheit und Perfektibilität des menschlichen Individuums, Prozessualität und Progressivität menschlicher Existenz und schließlich die prinzipielle Fakultativität des Vollzugs der SVW. Ch. Bühler betont die Intentionalität der SVW, G. Allport die funktionale Autonomie in der SVW, K. Goldstein den Vollzug organismischer Grundtendenz durch die SVW, A. Maslow die Durchführung der Hierarchie der Bedürfnisse im Rahmen der SVW, A. Angyal sieht in der SVW eine relative Autonomie des bewußten Selbst, K. Horney spricht bei der SVW von einem neurotischen Grundkonflikt zwischen realem, idealisierten und wahren Selbst, C. Rogers verlangt als SVW eine Befreiung der Aktualisierungstendenz von der Herrschaft des Selbstkonzeptes. E. Fromm versteht SVW als ein bewußt intentionales Geschehen mit dem Gewissen als Prinzip, R. Assagioli faßt SVW als eine Psychosynthese auf dem Fundament des Willens auf. Nach R. May versucht der Mensch in der SVW die Einheit von Schicksal und eigener Daseinsgestaltung herzustellen.

Aus der Zusammenschau der Desiderate ergab sich die Forderung nach Klärung der ethischen Existenz als Interpretationsrahmen des Strebens nach SVW.

Der zweite Teil geht auf die Selbstverwirklichung im existentiellen Denken Kierkegaards, dem großen Denker der Existenz, ein. Dieser zeigte großes Interesse über das Selbst und die SVW, erkannte Strukturen und Prozesse und hielt die SVW als eine eminent wichtige Aufgabe der christlichen Ethik. Diese brauche ästhetische Unmittelbarkeit und die Selbst-Wahl zwischen Gut und Böse. Bei verweigerter oder mißlungener SVW tritt Verzweiflung ein. Der Mensch erscheint als der verantwortliche Redakteur seiner Existenz (2.24). Schwieriger gestaltet sich die Problematik zwischen materialem Ethos und SVW, wenn es um Individualität, Allgemeinheit, normatives Ethos als Vollzugsstruktur des Selbst und um die Liebe als Erfüllung des Gesetzes und als Weg zur SVW geht. Als Prinzip der Moral gilt die theonome Autonomie. Schwierige theologische Arbeit bereiten die ethischen Grenzgebiete, wie die Krisis ethisch-religiöser Selbstbehauptung angesichts des absoluten Paradoxes (Kp. 2.44). Angebotene Lösungen: die Unwahrheit der Subjektivität in der Sünde und die allgemeine Berufung, vor Gott der einzelne zu sein.

Der dritte Teil handelt von der SVW und Tugendethik, wobei es um die vierfache Tugend geht: die Tugend, man selbst zu sein, die Tugend der Hoffnung oder das Wagnis, man selbst zu werden; die Tugend der Liebe oder die SVW durch Hingabe; und die Tugend des Glaubens oder die Geschenkhaftigkeit des Gelingens menschlicher Existenz. Die Fülle der Probleme, Gedanken und Projekte und die konkreten Hilfen empfehlen diese Diss. allen Theologen, Psychologen und Seelsorgern für ihr praktisches Wirken.

Graz *Karl Gastgeber*

■ GLEIXNER HANS, *Die ethische und religiöse Sozialismuskritik des Vladimir Solov'ev.* Texte und Interpretation. (Dissertationen: Theologische Reihe; Bd. 17). (436.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1986. Kart. DM 45,—.

Diese Passauer theologische Habil.-Schrift zeigt das Werk Solov'evs, das durch Solženizyn ebenso wie durch die neuere sowjetische Forschung denkwürdigerweise aktualisiert wird, als einen der Brennpunkte in der Geistesgeschichte der West-Ost-Auseinandersetzung. Die Grundthese des Moraltheologen Gleixner zielt auf den Aufweis, daß Solov'evs Sozialismuskritik prinzipiell angelegt ist, und zwar von der Konzeption einer Metaphysik und Anthropologie aus, die ethisch-religiös, letztlich christologisch fundiert ist (vgl. insbes. 76 ff; 231 ff u. 236 ff). Der Autor weist nach, daß Solov'evs Sozialismuskritik wesentlich eine Analyse falscher Heilslehren darstellt (übrigens auch die damit verbundene Kritik des Kapitalismus), was von einem breiten Methodenspektrum aus geschieht, das diffizile Text-Analyse und eindringliche Interpretation verbindet. Schon formal ist die Gestaltung des Buches so angelegt, daß auch ein gut lesbarer Text geboten wird, zugänglich auch für den des Russischen Unkundigen.

Der Aufbau der Arbeit läßt eine klare innere Logik des Untersuchungsganges erkennen: Im Einführungsteil (A) werden Leben und Schaffen Solov'evs in aller Kürze gestreift (1 ff), um sodann in einem ausführlichen Forschungsbericht über Solov'ev und den Sozialismus aus dem erreichten Forschungsstand (72 ff) die eigene Thematisierung herauswachsen zu lassen. Im Hauptteil B (76 ff) wird zunächst (I) der Verständnishintergrund für seine Sozialismuskritik von der All-Einheits-Lehre und dem Menschenbild Solov'evs (76—82) aus skizziert, danach die tragende Basis der Darstellung, Analyse, Interpretation und Kritik von Solov'evs Aussagen über den Sozialismus (II) entwickelt. Im Abschnitt III (221 ff) des Hauptteils B schließlich spitzt Gleixner die Untersuchung auf die Frage zu: Solov'evs personal-ethische und religiöse Sicht — eine moraltheologische Sozialismuskritik? In nuce wird dabei der Übergang von der ethischen Reflexion in „die religiöse Dimension in der Sozialkritik" (226 ff) dargelegt. Der Hauptteil C (254 ff) rundet die Arbeit in einer „Zusammenfassung und Würdigung" ab. Die danach folgenden Teile D (Dokumentation, 276—367), E (Nachweise und Anmerkungen, 368—410), F (ein gut gegliedertes Literaturverzeichnis, 411—432) und das Personenregister (433 ff) werden in Vorbemerkungen (274) methodisch klar aufgeschlüsselt, wobei der Hauptteil D Solov'evs Aussagen über den Sozialismus in den russischen Originaltexten und in gegenübergestellten deutschen Übersetzungen bringt.

Lehrreich ist Gleixners Nachweis, daß Solov'ev in einer tiefgreifenden Umdeutung von Kants Kategorischem Imperativ diesen ausweitet auf das Gesetz des verantwortlichen Umgangs mit der Natur. Kon-

zeptionen des Übermenschen, des Antichristen, des Sozialisten und der Tolstojaner „enden nach Solov'ev auf Grund ihres autonomistischen Ansatzes in Scheinethik" (253). Seine Ethik dagegen wird fundiert von „theonomer Autonomie" (240). Die Einordnung Solov'evs in die russische Geistesgeschichte *vor* der Sowjet-Philosophie ist allenthalben skizziert, bedarf aber noch weiterer Zuarbeit.
Das Ergebnis der Untersuchung Gleixners ist ein sowohl in sozialphilosophischer wie theologischer Hinsicht neues Solov'ev-Bild, das in komplexer Weise den Zusammenhang von Ethik und Theologie in seinem Denken beleuchtet.

Passau *Rainer Beer*

■ KLINGENSTEIN GRETE, *Krise des Fortschritts.* (Studien zu Politik und Verwaltung, Band 5). (172.) Böhlau, Wien 1984. Brosch. DM 38,—/ S 240.—.

Dieser Band der renommierten Reihe „Studien zur Politik und Verwaltung" präsentiert die Referate eines Symposions anläßlich des 200. Geburtstags Erzherzog Johanns, der eine der bedeutendsten Pionierfiguren einer umfassenden sozialen, ökonomischen, aber auch kulturellen Modernisierung im Österreich des 19. Jahrhunderts war. Dieser Anlaß bot zugleich die naheliegende Gelegenheit eines interdisziplinären, kritischen Bilanzierungsversuches zum Thema „Fortschritt", dessen erhoffte segensreiche Wirkungen die Gewißheit und Zuversicht dieses Mannes und seiner Generation noch ungeschwächt prägte. Wunsch der Veranstalter war es, zugleich durch jene Standortbestimmung des gegenwärtigen Modernisierungsprozesses Orientierungen und Visionen für eine zukünftige, lebensdienlichere Entwicklung zu gewinnen.
Die verschiedenen Artikel eröffnen ein breites Spektrum kaum harmonisierbarer, sowohl wirtschaftlicher, als auch natur- und geisteswissenschaftlicher Perspektiven, wie etwa die des bekannten Wiener Physikers *H. Pietschmann*, der die Verdrängung des am Sinn orientierten *homo mysticus* durch den an Zwecken orientierten *homo faber* der Neuzeit beschreibt, und der gerade heute aus der Naturwissenschaft jene Innovationen kommen sieht, die für ein Umdenken zugunsten des ersteren Persönlichkeitstyps sprechen. Der theologische relevante Schwund der Orientierungs- und Sinngebungskraft von Geschichte und Tradition im Zuge der Verwissenschaftlichung und Technisierung der menschlichen Lebenswelt wird von Politik- und Geschichtswissenschaftlern wie *Nipperdey* und *von Krokow* erörtert. Die Problematik eines zentralen wissenschaftlich-technologischen Homogenisierungsdrucks, der die Vielfalt lebensermöglichender kultureller Mikro-Systeme mit ihren identitätssichernden und sinnstiftenden Potentialen zu ersticken droht, wird vom Frankfurter Soziologen *I. Fetscher* aufgegriffen. Seine Hoffnung richtet sich auf die Entwicklung dezentraler, pluraler, sich selbst stärkender und breite Partizipation ermöglichender, untereinander vernetzter Gemeinschaften, die jene Widerstandskräfte entwickeln sollen, die vor dem abstrakten und künstlichen Klima einer Techno-Kultur zu schützen vermögen. Für den Theologen ergeben sich hier interessante Analogien zum Phänomen überall in rascher Entwicklung stehender christlicher *Basisgemeinden*. Freilich, dieser Optimismus bezüglich der kulturellen Widerstandskraft solcher kultureller Kleinsegmente wird durch Analysen kontrastiert *(Henning)*, die befürchten lassen, daß der jahrhundertelange Glaube an die grundsätzliche Machbarkeit aller Dinge und an die Versprechungen einer planmäßigen technokratischen *Ent*-Sorgung, die Fähigkeit des Menschen zur *Sorge* — um seine Zukunft — bereits entscheidend degenerieren hat lassen.
Auch wenn ein explizit theologischer Beitrag fehlt, so ist doch die Lektüre dieses Sammelbandes, gerade weil die Vertrauenskrise des Fortschritts die existentielle Grundstimmung des gegenwärtigen Menschen so nachhaltig prägt, wohl auch für jene Theologen und Christen, die am Dialog der Gegenwart teilnehmen möchten, informativ, erhellend und empfehlenswert.

Graz *Otto König*

■ MOREL JULIUS, *Ordnung und Freiheit.* Die soziologische Perspektive. (176.) Tyrolia-V., Innsbruck—Wien 1986. Kart. lam. S 178.—.

Vf. versucht die komplexen Zusammenhänge zwischen Ordnung und Freiheit unter soziologischer Perspektive derart darzustellen, daß die gegenseitigen Bedingungen klar zutage treten. Im Konkreten geht es dabei um die Fragen, wie der Mensch „trotz, gegenüber und durch Ordnung" frei sein kann (73). Ausgehend von der Unterscheidung zwischen personaler Freiheit, der Möglichkeit, selbst bestimmen zu können, und sozialer Freiheit, der Möglichkeit, selbst bestimmen zu dürfen (58), zeigt Morel Möglichkeiten einer „Optimierung des Freiheitsraumes" (85). Dabei wendet er sich gegen eine verkürzte Sicht der Freiheit, die in der Aufhebung jeglicher Beschränkung eine Maximierung der Freiheit erreichen will. Leben in einer Gesellschaft ist nur unter einer aufgrund gemeinsamer Wertauffassungen und Verhaltensspielregeln ermöglichten sozialen Ordnung (104) denkbar. Wie ein grundsätzliches Entweder-Oder zwischen Freiheit und Ordnung nicht möglich ist, so ist Gesellschaft einerseits eine ärgerliche, weil die Freiheit des einzelnen beschränkende, Tatsache, zugleich aber auch Befähigung zur Freiheit. Die Optimierung des Freiheitsraumes als eine immer aus neue dynamisch zu vollziehende schöpferische Aufgabe (116) ist gerade auch der Soziologie die Verhaltensgleichförmigkeiten und damit zusammenhängenden Phänomene im Zusammenleben der Menschen unter dem Aspekt der ihnen zugrundeliegenden sozialen Ordnungen betrachtet (28), aufgetragen.
Die dazu notwendige Einsicht in die komplexen Zusammenhänge vermittelt Vf. mit vielen Beispielen auch dem an sozialen Phänomenen interessierten Nicht-Soziologen in anschaulicher Weise.

Graz *Leopold Neuhold*

■ DOLCH HEIMO, *Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie.* Gesammelte Aufsätze. (434.) Schöningh, Paderborn 1986. Ppb. DM 38,—.

25 Aufsätze, die Dolch zwischen 1956 und 1984 veröffentlicht hat, sind in diesem Buch zusammengefaßt und gegliedert in die Abschnitte: Erkenntnisprobleme, Geheimnis der Schöpfung, Zeitanalysen, Disput um Teilhard de Chardin, Fundamentaltheologische Perspektiven. Diese Gliederung spiegelt eher die chronologische Folge der Beiträge als ihren Inhalt, der sich stets der Rechtfertigung katholischer Glaubensaussagen vor der naturwissenschaftlichen Erkenntnis und Methode widmet. Dabei berührt es einen Physiker, daß Dolch, der erst Physik bei Heisenberg, dann Theologie studierte, die Quantenphysik völlig aus dem Spiel läßt, den Schwerpunkt auf das 19. Jahrhundert legt, und den Glauben weitgehend mit den dogmatischen Formulierungen im Rahmen einer aristotelisch-thomistischen Philosophie gleichsetzt. Dadurch machen Naturwissenschaft und Glaube jeweils einen starren Eindruck; von Dynamik ist auf keiner Seite etwas zu spüren. Die fundamentaltheologischen Probleme werden auch kaum auf der sachlich-inhaltlichen, sondern eher auf der anthropologisch-psychologisch-familiären Ebene behandelt, und zwar gründlich: Etwa 360 mehr und weniger bedeutende Denker werden in die Argumentation einbezogen, die mit ausführlichen Literaturangaben belegt ist. So soll der Leser verstehen, warum unter Forschern die einen gläubig, die anderen ungläubig wurden. Auch Gemeinsamkeiten von Glaube und Naturwissenschaft werden im psychischen Bereich gesucht: Dolch will vor allem Mauern, Vorurteile und Verdächtigungen auf beiden Seiten abbauen. Gewiß kann man heute Fundamentaltheologie so nicht betreiben. Doch der positive Aspekt des Buches bleibt in der Atmosphäre, die ein Sachgespräch erst möglich macht. Wenn künftig durch eine zweite Gegenreformation mit wissenschaftsfeindlicher Trivialkatechese dieses Gespräch wieder verstummt und einem befremdeten Kopfschütteln weicht, wird der Wert dieses Buches, das zwei Jahre nach dem Tod des Autors erschienen ist, gewiß noch wachsen, weil dieses Werk noch von der Liebe getragen ist, die sowohl den Glauben als auch die Wissenschaft aus engstirnigem Fanatismus und aus Ideologieverhaftetheit retten kann.

Wien *Gernot Eder*

■ ALTNER GÜNTER, *Die Überlebenskrise in der Gegenwart.* Ansätze zum Dialog mit der Natur in Naturwissenschaft und Theologie. (234.) Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1987. Geb. DM 36,— (für Mitglieder DM 29,—).

Die Überlebenskrise der Menschheit ist nach Altner nicht auf bloße unbedachte Rücksichtslosigkeit im allgemeinen Fortschrittsprozeß zurückzuführen, sondern hat ihre Wurzeln in den Denkvoraussetzungen einseitiger Erkenntnisansätze, nämlich in der vom cartesianischen Subjekt-Objekt-Dualismus geprägten mechanistischen Naturauffassung der Neuzeit und dem — als Reaktion auf die cartesianische Vernunft zu verstehenden — Rückzug der Theologie auf personal-existentiale Kategorien. Die Krise der technischen Zivilisation ist im letzten eine theologische Krise. Eine Lösung des Problems ist nach Altner nur möglich, wenn Naturwissenschaft und Theologie, die unter dem Druck der ökologischen Krise in einer Notgemeinschaft stehen, einen neuen Denkansatz suchen, nach welchem — in Überwindung des in der cartesianischen Vernunft aufgerissenen Grabens zwischen Subjekt und Objekt — die Natur als das erkennende Subjekt einschließende Prozeßgeschehen in der Zeit und dementsprechend Schöpfung als Werden zu verstehen sind. Im Rahmen einer solchen prozeßhaften Natur- und Schöpfungssicht, in der die Natur als Mitwelt, nicht nur Umwelt begriffen wird, stellt sich auch dem Naturwissenschaftler unausweichlich die Gottesfrage.

Der Verfasser, Professor der evangelischen Theologie und der Naturwissenschaft, ist durch vielfältige Veröffentlichungen zu verwandten Themen hervorgetreten. Das anspruchsvolle Buch setzt beim Leser einige theologische, philosophische und naturwissenschaftliche Kenntnisse voraus.

Es liegt in der Natur der Sache, daß Altners historische Diagnosen der Überlebenskrise dem Leser überzeugender und leichter verständlich erscheinen als die vorgeschlagenen Lösungen und Zukunftsperspektiven.

Wolfsburg *Walter Kalesse*

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

■ Theologische Realenzyklopädie (TRE), *Band XV: Heinrich II. — Ibsen.* (IV/808.) Walter de Gruyter u. Co., Berlin—New York 1986. Hld. DM 320,—.

Es ist selten genug, daß man in einem theologischen Werk auf das Stichwort *Humor* stößt. Im neuen Band der TRE gibt es das (696—701, L. Steiger) und ich habe daran zu lesen begonnen. Nach der Lektüre der viereinhalb Seiten war ich weniger heiter als verwundert. In zwei Abschnitten gibt der Artikel eine Begriffsgeschichte, in der hauptsächlich Goethe, Herder, Kant, Lessing, Hamann, Jean Paul, Hegel und Kierkegaard referiert werden. Englische Autoren (Sterne, Swift) werden wenigstens erwähnt, von Grimmelshausen, Rabelais, Cervantes ist erst gar nicht die Rede. Im dritten Abschnitt wird der „biblische Humor der Endlichkeit" beschrieben. Die Tradition bleibt ganz draußen, obwohl es das Thema *Lachen* gäbe, seit Plato und in der Spiritualität der christlichen Mönche oft mit grimmigem Ernst verhandelt.

In Texten der zünftigen Wissenschaft, also auch in theologischen, wird häufig die Unsitte geübt, den Genitiv des Familiennamens durch angehängtes SCH zu ersetzen. Auf diese Weise entstehen Wortfolgen, die nicht humoristisch gemeint sind und auch nicht so wirken, weil sie abscheulich sind: „im Gelingen nietzescher Wiederanverlobung von Welt" (701), „Position Nietzescher Provenienz" (783, diesmal groß geschrieben!), „Ibsensche Spätdramen" (784). Ein Anlaß zur Verblüffung war mir auch die Tatsache, daß beim Stichwort *Himmel* auf das spätere Stichwort Weltbild verwiesen, aber wohl ein Artikel über die Hölle geboten wird (445—455 A. V.

Ström/T. Rasmussen). Der Himmel kommt noch vor in den Artikeln über Himmelfahrt Christi (330—341, Weiser/Pöhlmann), Himmelfahrtsfest (341—344, Schmidt-Lauber), Himmelsbrief (344—346 Palmer). Das Thema Hölle wird religionsgeschichtlich und kirchengeschichtlich behandelt; es gibt keinen biblischen Teil, und die systematische Funktion des Höllengedankens in der großen Theologie der Tradition wird nicht dargestellt. Die Kriterien solcher Gestaltung sind nicht zu sehen. Ist die Willkür der Autoren dem maßgebenden Griff der Redaktion entwachsen? Oder bezieht diese das enzyklopädische Prinzip nicht auf die Teile, sondern nur auf das Ganze, das gewiß von allem etwas bringen wird?

Ich nenne noch andere wichtige Artikel:
Hellenismus (19—35, Betz; mit ausführlicher und sachlich geordneter Bibliographie), Hermeneutik (108—156, Bormann/Schmidt/Schenk/Schröer), Herrschaft Gottes/Reich Gottes (172—244, Ström, Zenger, Jacobs, Lindemann, Man, Beintker, Walther), Hexen (297—304, Schormann; vorbildliche Information), Hoffnung (480—498, Kümmel, Weder, Sauter; der 497 angeführte Aufsatz des Rez. heißt: „Die christliche Hoffnung" statt „eschatologische"), Homiletik (526—565, Müller), Hugo von St. Viktor (629—635, Chatillon; warum gibt der Autor keine vollständige Übersicht zu den echten Werken Hugos, wenn er schon die unsichere Quellenlage erwähnt?), Ulrich von Hutten (747—752 Skalweit), Henrik Ibsen (781—785 Brynhildsvoll).

TRE bleibt auch im 15. Band eine Fundgrube, in der Altes und Neues gesammelt ist, oft geordnet, manchmal zufällig gestapelt, in der Unvermutetes entdeckt werden kann und Bekanntes nicht selten vermißt werden muß.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ GRILLMEIER ALOIS, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche.* Band 2/1: Das Konzil von Chalcedon. Rezeption und Widerspruch (451—518). (383.) Verlag Herder, Freiburg 1986. Ln. DM 66,—.

Mit derselben Bewunderung und demselben Dank an den verdienstvollen Dogmenforscher, die schon dem ersten Band dieses großartigen Werkes zu zollen waren, wenn nicht gar mit noch mehr Hochachtung, begegnet man diesem neuen (Teil-)Band seines fundamentalen Werkes „Jesus Christus im Glauben der Kirche", der dem „Freunde Herrn Prälaten Prof. Dr. Rudolf Haubst, Mainz—Trier" gewidmet ist. Ihm wird der zweite Teilband mit der Zeit bis 800 folgen. Hier geht es um die nachchalcedonische Christologie der Väterzeit, die jetzt wohl erstmalig eine derart intensive Darstellung erfährt.

Was am Werk Grillmeiers in diesem Band besonders auffällt und zu großem Dank vor allem eines jeden Dogmatikers an ihn verpflichtet, ist zunächst, daß er einen ersten, grundlegenden Teil anbietet, der, nach Vorstellung des Fragehorizontes (3—15) und des Standes der Forschung (16—21), einen umfangreichen Abschnitt „Ad fontes" bringt, mit dem aufschlußreichen Untertitel „Formengeschichte der chalcedonischen und nachchalcedonischen Quellen der Christologie bis zu Johannes Damascenus" (22—103). Hier wird sichtbar, daß es zur entsprechenden Zeit durchaus schon eine reflektierte theologische Methode gab, die immer mehr ausgebaut wurde und ihre eigenen „genera litteraria" mit sich brachte. Daß das zu einer wirklich gerechten Beurteilung der Zeit und ihrer christologischen (wie sonstigen theologischen) Aussagen von entscheidender Bedeutung ist, ist offenkundig, ist aber vielleicht erst hier in dieser Deutlichkeit gesehen und vorgestellt. Grillmeier selbst dazu: „Praktisch sind schon alle Arten der theologischen Beweisführung, wie man sie bisher vor allem bei der mittelalterlichen westlichen Scholastik in Übung fand, schon in der Zeit von ca. 400 bis ca. 800 gegeben, und zwar nicht nur in der byzantinischen Kirche, sondern ebenso auch in den altorientalischen, antichalcedonischen Patriarchaten. Der Westen konnte von Osten her auch ‚Methode' lernen" (VII). Die entsprechende Quellenanalyse wird daher minutiös durchgeführt und dankenswerterweise auch unverkürzt dargeboten (wozu sich bekanntlich nicht jeder Verleger bereit erklärt), und das, wie G. programmatisch erklärt, „nicht für eilige Leser, sondern für interessierte Forscher und Studenten" (VII). Der Rezensent möchte hinzufügen: Die ruhige, besonnene, mit-denkende Lektüre dieses Teils kann gar nicht genug empfohlen werden, da sie theologische Methode und theologisches Denken lehren kann, wie sie gerade auch heute, in einer Zeit des eher „eiligen Theologisierens", bedenkens- und nachahmenswert sind (ohne deswegen sklavisch nachgemacht werden zu müssen). Einen solchen Dienst bietet dieses Werk nicht nur dem an der wissenschaftlichen Dogmengeschichte Interessierten, sondern gerade auch dem in der kirchlichen Praxis Stehenden, sofern er sich seiner Verantwortung bewußt ist, seine Verkündigung so gehalt- und wertvoll sein zu lassen, wie es der christliche Glaubensinhalt selbst ist.

Der zweite Teil des Werkes bringt die „Darlegung" der Geschichte und des christologischen Glaubensgutes, wie es, in Chalcedon vorgelegt, weitergetragen bzw. in antichalcedonischen Bemühungen diskutiert worden ist. Die Kapitelüberschriften lassen erkennen, wie diese Geschichte im einzelnen verfolgt und hier dargeboten wird: „Um das eigene Werk: Kaiser Marcian und Chalcedon (nach 451)"; „Anerkennung, Verteidigung und Interpretation des Konzils von Chalcedon durch Papst Leo I."; „Die Rezeption des Konzils von Chalcedon in den Bischofskirchen"; „Die Enzyklika des Kaisers Leo I. und ihr Echo"; „Ersatz für ein Konzil — Ein ‚ökumenisches' Experiment"; „‚Ein vollkommenes Fest für die Kirche'. Die chalcedonische Restauration unter Kaiser Justin I. (518—527)". Neben der dogmengeschichtlichen Darstellung dieser christologischen Bemühungen weiß G. gerade auch auf die trotz aller Streitigkeiten und Widersprüche herrschenden Gemeinsamkeiten des Glaubens und der Verkündigung hinzuweisen. „Es ist die erfreuliche Feststellung zu machen, daß bei allen Verschiedenheiten mit ihren kulturellen und geistigen Vorbedingungen die großen Gebiete des Orbis christologicus, sive orientalis, sive occidentalis, in der Substanz des Christusglaubens eins sind, dies vor allem vom Taufkerygma und vom Alltagsglau-

ben der Kirchen her." Das hatte damals und hat für uns heute eine nicht zu überschätzende ökumenische Bedeutung.
Ein dem ersten Band entsprechendes, ungemein ausführliches Register wird dem zweiten Teilband zugewiesen sein, das mit nicht weniger großem Dank an den Autor entgegengenommen wird. Mögen viele Leser aufgrund entsprechend engagierter Lektüre und Durcharbeitung dieses Werkes dem Autor ihren Dank und ihre Hochachtung entgegenbringen, wie es der Rezensent auch an dieser Stelle ausdrücklich tut.

Wien *Raphael Schulte*

■ LOHAUS GERD, *Die Geheimnisse des Lebens Jesu* in der Summa theologiae des heiligen Thomas von Aquin. (Freiburger theologische Studien, Bd. 131). (270.) Herder Verlag, Freiburg 1985. DM 58,—.

„Mysterien des Lebens Jesu können zunächst einmal alle Ereignisse des irdischen und verklärten Lebens Jesu genannt werden, insofern sie an der Würde und dem Geheimnis der Person teilhaben, die diese Geschichte als ihre eigene vollzog . . . Sie werden in einem besonderen Sinn Mysterien genannt, insofern sie mit dem *Erlösungs*mysterium der Inkarnation, des Kreuzes und der Auferstehung . . . eine Einheit bilden und *darin* auch eine erlösende Heilsfunktion für uns haben und nicht nur . . . ein Vorbild eines moralischen Handelns für uns sind." Mit dieser Begriffsbestimmung K. Rahners (vgl. LThK 7, 1962, 721) ist unmittelbar angegeben,worum es in dieser Bochumer Dissertation gehen soll. Denn es fällt sogleich und je länger desto mehr auf, daß der Autor das Werk des Thomas von Aquin in sehr eigentümerlicher Weise liest, beurteilt und zur Sprache bringt. Mit K. Rahner wird festgestellt, was hier das Problem ist bzw. zu sein hat. „K. Rahners Analyse vermag so der Ermittlung der Probleme, der notwendigen Fragen und der verbindlichen Kriterien zu dienen, auf deren Suche wir sind und von denen her die thomanische Darstellung der Mysterien als Theo-logie erwiesen werden kann" (21). So wird im ganzen ersten Teil („Das Problem und sein Horizont") ein Fragekatalog, von Rahner inspiriert, ausgearbeitet, um ihn dann an Thomas zu richten. Wieder und wieder heißt es: „So ist Thomas zu fragen . . ." (23; 24; 26; 27 u. ö.). Und wenn solche Fragen zu bejahen sind, „dann hat er (Thomas) ein theo-logisches Verständis der Menschwerdung (Christologie)" (27), jenes nämlich, das nach Rahner gefordert wird. „Treffen die oben entwickelten Grundkriterien auch für thomanische Christologie zu, können wir für Thomas begründet sagen: Er hat in seiner Summa (noch) eine Theo-logie der Mysterien Christi" (30). Und „sie in der Summa des Aquinaten aufzufinden, ist demnach die primär zu erfüllende Aufgabe" (30). Aus dieser kurzen Darstellung der Absicht des Autors erklärt sich, daß gerechterweise nur nach genau der Erfüllung solcherart gestellter Aufgabe gefragt werden kann, nicht ob vorgestellt wird, was der Titel der Arbeit suggeriert. Es soll nicht behauptet werden, solches Vorgehen sei prinzipiell zu verwerfen. Nur dürften auf diese Weise nur Antworten herauskommen, die den Buchtitel „Des Thomas Antworten auf heutige Fragen zu den Mysterien . . ." rechtfertigen. Diese grundsätzlichen Bemerkungen sind zur Beurteilung vorauszusetzen, soll diese gerecht sein.
Daß die Mysterien des (irdischen) Lebens Jesu Christi heute wie früher ein dringender Topos der Christologie zu sein haben, darauf werden wir mit diesem Opus wieder einmal gestoßen, wie uns auch an Hand von Thomas wieder klarer wird, was da alles zur Sprache kommen kann und muß. Die Kapitelüberschriften geben uns dafür einen ersten Einblick: „‚Gratia unionis', Modell der ‚unio gratiae', Sendung des Sohnes, Modell der Sendung der angenommenen Söhne. Thomanische Formel(n) für eine Theologie der Mysterien Christi"; „Die Mysterien Christi: Die Lebensereignisse des menschlichen Gottessohnes von seiner Empfängnis bis zu seiner Erhöhung"; „Die Theologie der Mysterien Christi als Konvenienztheologie". Die Lektüre dieser Darstellung wird vieles geben, wenngleich obige Einschränkung beachtet sein will.
Einiges erschien dem Rezensenten problematisch. Da wäre einmal die (von K. Rahner gerade als trinitätsvergessen verurteilte) Redeweise von der Menschwerdung Gottes statt des Sohnes Gottes allenthalben, womit ja gerade in der hier verhandelten Problematik manches überspielt wird. Weiters ist zu fragen, ob so, wie es hier (wie allerdings auch sonst allzu oft) die Mysterien des irdischen Lebens Jesu Christi so strikt auf sein menschliches Sein und nur darauf zu befragen sind (der Autor spricht in ungewohnter Weise von „lebzeitlichen Ereignissen", 26; 32 u. ö.). So passieren vorschnelle Zuweisungen, die wir jedenfalls heute entschieden zu hinterfragen haben. Schließlich ist auf die ein wenig künstlich anmutende Schreibweise „Theo-logie" hinzuweisen. Die Sache, die der Autor herausgestellt wissen will, ist voll zu unterstreichen; doch sollen wir nun alle statt Theologen zu sein, uns als Theo-logen erklären, wenn wir sachgerechte, d. h. dem Gottesgeheimnis wirklich entsprechen wollende Theologie erarbeiten und vertreten?

Wien *Raphael Schulte*

■ 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). (337.) Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1985. Kart. DM 65,—.

Diese Eichstätter Dissertation befaßt sich mit dem für die Geschichte der dortigen theologischen Hochschule, jetzt Katholischen Universität, wichtigen Dogmatiker Joseph Ernst. Näherhin geht es um die Vorstellung der bisher unveröffentlichten dogmatischen Kirchenlehre dieses Eichstätter Regens und Domprobstes, des in Rom ausgebildeten Dogmatikers und ersten Rektors des Eichstätter Lyceums, das von K. S. v. Breisach wiedererrichtet wurde. Außerdem sollen einige der darin aufgeworfenen Fragen diskutiert und die Rezeption in der theologischen Wissenschaft, vor allem durch seine Schüler Fr. Friess, Fr. v. P. Margott, M. Gloßner sowie durch M. Grabmann und E. Commer nachgezeichnet werden.

Diesem Ziel entspricht die Darstellung und ihre Folge. Nachdem in der Hinführung J. Ernst mit seinem Leben und Werk überhaupt vorgestellt und eine Einführung in dessen Ekklesiologie erfolgt ist (9—43), wird im ersten Kapitel „der Kirchentraktat des Joseph Ernst" selbst ausführlich dargestellt (47—212). Das zweite Kapitel befaßt sich mit der „Rezeption der Grundaussagen" (215—278). Ein Exkurs, „Der Geist und die Gnade", erschien aufgrund der spezfischen Aussagen Ernsts zur Amtsgnade sinnvoll (288—311). Eine „zusammenfassende Würdigung", ein Verzeichnis der Handschriften und der Literatur sowie ein Namensregister beschließen die Untersuchung.

Der Wert einer solchen Arbeit im Blick auf die Geschichte eines konkreten Lehrortes wie auch einer bestimmten Tradition muß nicht erst aufgewiesen werden. Ein Kirchentraktat aus der untersuchten Zeit interessiert außerdem heute immer noch in besonderem Maße, schon im Blick auf die Entwicklung zum Ersten Vatikanischen Konzil wie auf unsere heutige Ekklesiologie. So ist dem Autor Dank zu sagen für das, was er in dieser Hinsicht erstmals zugänglich macht.

Um den Ertrag recht zu würdigen, sind freilich auch Fragen zu stellen bzw. ist auf bestimmte Eigenheiten hinzuweisen. Bezeichnend ist, daß Ernst sein theologisches System mit dem Kirchentraktat beginnt, was er ausdrücklich und reflektiert tut, weswegen er auch „statt einer Einleitung" zunächst über die theologische Wissenschaft im allgemeinen handelt und dann die Voranstellung dieses Traktates über die Kirche begründet. Tatsächlich scheint hier das, was heute meistens die Fundamentaltheologie leistet, zuvor bedacht zu sein, um dem Ganzen sein gemäßes Gewicht zu geben.

Von nicht geringem Interesse ist sodann, daß E. in einer ihm eigenen Weise die Kirche bzw. ihre Dienste als Sakrament verstanden hat, was auch den Titel dieser Arbeit hergab. Dabei ist nun freilich wichtig zu sehen, wie er diesen Begriff verwendet. Einige Zitate mögen das zeigen: Die Kirche ist „ein Sakrament im Großen" (bei Naab 41); „der Primat ist eine übersakramentale Schöpfung" (ebd.). Besonders aufschlußreich wird das in der Thematik der kirchlichen Gewalt: „Die Kirche trägt im Sakrament der Weihe das Prinzip der Selbsterhaltung in sich" (111); „diese Parallele zeigt an, daß der Papst aus dem gestuften sacramentum ordinis noch einmal herauszuhalten ist, aber als dessen Prinzip innerhalb des großen sakramentalen Ganzen, der Kirche, selber nicht sakramentsfrei gedacht werden kann. Ernst wird daher den Primat eine ‚übersakramentale Schöpfung' nennen" (137f). Was auffällt, ist einmal die Weise, das Papstamt zu verstehen (S. 171 wird zitiert: „Petrus ist das für die Welt inkarnierte Christentum", „für die Welt das verkörperte Christentum"), und das in befremdlicher Verwendung des Sakramentsbegriffs. Bei diesem — und das ist das andere, was auffällt — ist eigentlich der formale Aspekt, die sakramentale Struktur (äußeres Zeichen — innere Gnade; vgl. 169 u. ö.) der vor allem berücksichtigte. Das alles zusammengeschaut, macht die Aussagen E.s recht problematisch; sie wären intensiv und in ihrer Zeit vergleichend zu diskutieren. Der Hinweis auf diese ausstehende Aufgabe schmälert nicht das Urteil über diese Arbeit, die sie erst hat erkennen lassen.

Wien *Raphael Schulte*

■ LÖSER WERNER/LEHMANN KARL/LUTZ-BACHMANN MATTHIAS (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie.* (539.) Echter Verlag, Würzburg 1985. Ln. DM 48,—/S 375.—.

Dieser inhaltsreiche Band ist drei Jesuiten zur Vollendung ihres 75. Geburtstages gewidmet, die sich um die Dogmengeschichte und so um die katholische Theologie sehr verdient gemacht haben: Heinrich Bacht, Alois Grillmeier und Adolf Schönmetzer. Über deren Bedeutung und uns alle zum Dank verpflichtende theologische Arbeit braucht hier nicht erst gesprochen zu werden. Das gab jedenfalls den Anlaß und den Grund, ihnen zu Ehre einen Band gerade über „Dogmengeschichte und katholische Theologie" herauszugeben, zumal sie sich selbst immer wieder eingehend mit grundsätzlichen Fragen der Dogmengeschichtsforschung befaßt haben.

Eine kurze, doch eindringliche „Einleitung" (11—15) skizziert die Problematik einer Zusammenschau von Dogmengeschichte und katholischer Theologie. Weist jene doch nicht nur auf eine Dogmenentwicklung hin, sondern auch auf die — oft negativ verstandene — Geschichtlichkeit und also Veränderlichkeit der Dogmen (in welchem näheren Sinn auch immer), während diese, oft auch recht mißverstanden — an mit höchster Verbindlichkeit ausgesprochene, als unfehlbar und unveränderlich geltende kirchliche Lehre denken läßt, von der allein sie auszugehen, die allein sie zu vertreten habe. So wird einleitend begründet, was im vorliegenden Band dargeboten wird, in welcher Ordnung und in welcher Grundabsicht.

Alle Beiträge — es sind 21 an der Zahl, so daß es nicht möglich ist, hier auch nur die einzelnen Autoren mit ihren Themen zu benennen — zielen darauf, „das Phänomen Dogmengeschichte, sofern es im Raum katholischer Theologie heute eine beträchtliche Rolle spielt, zu verstehen (zu) helfen" (14). Die erste Gruppe von Beiträgen, mit „Umfeld" überschrieben, stellt die katholische Dogmengeschichtsforschung in den Rahmen der Anregungen und Herausforderungen, die von der neuzeitlichen Philosophie und von der Dogmengeschichtsforschung im evangelischen Raum ausgegangen sind (ein Beitrag auch von Bernhard Lohse — Hamburg). Die zweite Gruppe von Arbeiten, unter „Geschichte" zusammengefaßt, widmet sich der Vorgeschichte und der Geschichte der katholischen Dogmengeschichtsforschung, wozu von L. Scheffczyk grundsätzlich zu „Tendenzen — Versuche — Resultate" Stellung genommen wird (119—147), durch andere noch immer brisante Themen, wie päpstliche Unfehlbarkeit und Geschichte, die Dogmenhermeneutik im Modernismus, das Zweite Vatikanische Konzil u. ä., behandelt werden. Im dritten Teil kommen schließlich gewichtige „Problemaspekte" zur Sprache. Bestechend da zunächst der Beitrag von K. Rahner, sein wohl letzter theologischer Beitrag vor seinem Tod (vgl. 10): „Dogmenge-

schichte in meiner Theologie" (323—328). Darin nimmt er, der gerade selbst nicht wenig auch dogmengeschichtlich gearbeitet hat, noch mehr gebildet war, Stellung zur Weise, wie nach seiner (bedenkenswerten!) Vorstellung Dogmengeschichte innerhalb und zum Nutzen der Theologie, die ja dem Heute zu dienen hat, zu verstehen, zu betreiben und zu werten sei: Er nennt es „meine Zurückhaltung der Dogmengeschichte gegenüber" (325), was freilich gemäß seinen Darlegungen eminent positiv gemeint ist. Diesem Beitrag schließen sich andere gewichtige an, u. a. von W. Löser und W. Kasper. Besonders nennen möchte ich den in die heutige Thematik der Befreiungstheologie und ihrer reflektierten Methode unmittelbar einweisenden Beitrag von M. Kehl wie vor allem die nochmals grundsätzlicheren Überlegungen K. Lehmanns unter dem Titel „Dogmengeschichte als Topologie des Glaubens. Programmskizze für einen Neuansatz" (513—528), die für unsere heutige, vor allem auch ökumenisch engagierte Theologie bedenkenswerte, auf eine für große Mannigfaltigkeit offene Einheit christlicher Theologie hinzielende Weisungen bereitstellen. — Ein Personenregister beschließt den Band.
Jeder, der den Band besonnen zu lesen weiß, wird sich gleichfalls des reichen Gewinns erfreuen, den der Rezensent empfangen konnte.
Wien *Raphael Schulte*

■ GRESHAKE GISBERT/JAKOB KREMER, *Resurrectio Mortuorum*. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung. (XI, 399). Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986. Ln. DM 59,— (für Mitglieder DM 45,—).

Ein Buch anzuzeigen, aus dem man mehr gelernt als Zweifel bezogen hat, ist leicht. Es sei gleich am Anfang gesagt: Greshake und Kremer haben mit dieser Arbeit einen Limes gezogen, der es nun schwer macht, in den Letzten Dingen holterdipolter querfeldein zu fahren. Die entscheidenden Fragen müssen genauer gestellt werden.
Im ersten, bibeltheologischen Teil (7—161) entwickelt Kremer das Thema in vier Kapiteln: Die Vieldeutigkeit des Ausdrucks *Auferstehung der Toten*. Die Hoffnung auf eine leibliche Auferstehung. Die Auferstehung als Errettung aus dem ewigen Tod durch Jesus Christus. Der Zeitpunkt der Auferstehung.
Das Kerygma des NT wird im Zusammenhang der Aussagen des frühen Judentums und des AT sorgfältig ausgelegt, das Ergebnis in einer prägnanten Zusammenfassung vorgestellt. Daraus wenigstens ein Satz: „In der Bibel gibt es keinen Anhaltspunkt dafür, daß dieses ewige Leben einzig einer leiblosen ‚Seele' (erst recht nicht aufgrund ihrer „Unsterblichkeit') zukommt." (161) Im zweiten Teil (163—399) bringt Greshake „Theologiegeschichtliche und systematische Untersuchungen zum Verständnis der Auferstehung", ebenfalls in vier Kapiteln und sachlicher Entsprechung zu den exegetischen Abschnitten: Resurrectio mortuorum im Spannungsfeld von Auferstehung des Leibes und Unsterblichkeit der Seele. Resurrectio mortuorum im Spannungsfeld von Glaube und Vernunft. Resurrectio mortuorum im Spannungsfeld von Universalität und christologischer Vermittlung. Die resurrectio im Spannungsfeld von Gegenwart und Zukunft. Die ausführlichste theologiegeschichtliche Darstellung gilt dem Gegenstand des ersten Kapitels. In diesem findet der Leser auch eine kritische und einleuchtende Darstellung der Konzeption einer „Auferstehung im Tod" (255—276). Greshake hat dafür aus der Tradition Argumente herausgebracht, die es verbieten, diese theologische Sicht als glaubenswidrige Neuerung abzutun. Man wird sich damit befassen müssen. Die Schwierigkeit, die letzte Zukunft des Menschen so zu denken ist nicht größer als für das traditionelle Modell einer Auferstehung „am Jüngsten Tag". Das Buch sei ausdrücklich auch Predigern und Religionslehrern empfohlen, jedenfalls jenen, die ihr Glaubenswissen aus Quellen nähren, in denen auch die strengen Wasser der Reflexion fließen.
Salzburg *Gottfried Bachl*

■ BREUNING WILHELM (Hg.), *Seele*. Poblembegriff christlicher Eschatologie. (QD 106). (224.) Herder, Freiburg/Br. 1986. Kart. DM 48,—.

Das Buch bringt die (z. T. wohl stark erweiterten) Vorträge, die auf der Tagung der Arbeitsgemeinschaft Katholischer Dogmatiker und Fundamentaltheologen 1985 in Trier gehalten worden sind, dazu einen Briefwechsel zwischen Gerd Haeffner und Gisbert Greshake. *Hansjürgen Verweyen* liefert eine Einleitung „Zum gegenwärtigen Diskussionsstand der Eschatologie" (15—30). Er beschränkt sich auf das Referat einiger protestantischer Theologen und bringt in der Hauptsache die Positionen von Heino Sonnemans, Georg Scherer, Hans Urs von Balthasar. Das ist freilich ein sehr schmales Brett, sachlich wie geographisch; was möglich gewesen wäre, kommt eigentlich erst in den folgenden Beiträgen heraus. *Ernst Haag* behandelt „Seele und Unsterblichkeit in biblischer Sicht" (31—93), in ausführlicher Analyse der wichtigen Texte aus dem AT und NT. Er schreibt in der Zusammenfassung, durch seine Geistnatur erfahre „der Mensch sein Sterben und auch seinen Tod als ein zwar bis an den Grund seines Daseins reichendes Leiden, doch keineswegs als eine ihm drohende Auflösung ins Nichts" (92). Die Scheol des AT wird charakterisiert als „die im Tod des Menschen erfahrene radikale und totale Ohnmacht seines Daseins als Geschöpf" (48). Es ergibt sich die Frage: wie unterscheidet sich Leiden, das den Grund des Daseins berührt, radikale und totale Ohnmacht in bezug auf das Dasein vom Nichts? Ist es der Exegese möglich, den ontologischen Status des Tot-Seins, wie die Bibel es versteht, mit genaueren Ausdrücken zu beschreiben? *Richard Friedli* hat seinen Beitrag „Reinkarnation in negro-afrikanischen Eschatologien" (94—106) mit einer so überkomplexen Erschließungsmethode belastet, daß es mir schwer gefallen ist, den wahrscheinlich nicht so schwierigen Sachverhalt zu verstehen. Ich bezweifle, daß man von der Wahrheitsfrage in solchem Maß abstrahieren kann, wie der Autor zu meinen scheint (vgl. 105). *Gisbert Greshake* bringt einen überaus eindrucksvollen, perspektiven- und materialreichen Durchblick zu „‚Seele' in der Geschichte der christlichen Eschatolo-

gie" (107—158, eine kürzere Fassung seines ersten Kapitels in „Resurrectio Mortuorum" 168—276). In seinem Brief an Greshake schreibt Gerd Haeffner den starken Satz: „In erster Linie kam es mir darauf an zu zeigen, daß es einen Zustand der Seele geben kann, in dem sie von diesem, uns bekannten Leib gelöst ist; wenn das nicht gegeben ist, können wir alle theologischen Bücher makulieren." (190) Sein Vortrag „Vom Unzerstörbaren im Menschen. Versuch einer philosophischen Annäherung an ein problematisch gewordenes Theologumenon" (159—180) bringt denn auch die aus der Tradition bekannten Argumente für die Unsterblichkeit der Seele (Plato, Kant). Ob damit der drohenden Makulierung theologischer Literatur schon genügend gewehrt ist, bleibe dahingestellt. Nimmt man die Position Haeffners in ihrer vollen Konsequenz, dann ist mit der Schöpfung über das ewige Leben entschieden, mit der Stiftung des substantiellen Kontinuums SEELE, und der Tod ist die Entfernung des Leibes, von dem man nicht begreift, warum ihn der Schöpfer hinzuerfinden wollte. Die Veranstaltung der Auferstehung wird zur Erinnerung, daß man einen Leib gehabt hat. *O. H. Pesch*, „Gott-Freiheit des Menschen. Theologische Anthropologie zwischen Seelenlehre und Evolutionstheorien" (192—224) bringt nach ausführlichen und bedenkenswerten Hinweisen zur Methode sechs Thesen, in denen er die Freiheit des Menschen bestimmt als die unverlierbare Fähigkeit zu kommunizieren, in der er von Gott gesetzt ist und gehalten wird. Vielleicht kann man hier den Punkt sehen, in dem die divergenten Ansätze in den Beiträgen dieses Buches konvergieren. Wem das zu wenig ist, der bedenke, daß auch in der Eschatologie unser Nichtwissen größer ist als das Wissen.

Salzburg *Gottfried Bachl*

■ FISCHER KLAUS P., *Gotteserfahrung.* Mystagogie in der Theologie Karl Rahners und in der Theologie der Befreiung. (144.) Grünewald, Mainz 1986. Kart. DM 19,80.

K. Rahner mag für viele ein Theologe sein, der die Intellektualität der Menschen so sehr beansprucht, daß an Emotion höchstens traurige Resignation bleibt und als Erfahrung der Geheimniscbarakter theologischen Denkens. Damit wäre allerdings das Anliegen K. Rahners total verfehlt, denn nicht das theologische Denken, sondern Gott selbst ist ein Geheimnis.

Fischer durchleuchtet das Denken K. Rahners mit einer bewundernswerten Kenntnis seiner Schriften und weist darauf hin, daß K. Rahner als Seelsorger geschrieben hat und daß sein Denken von der Erfahrungsstruktur der ignatianischen Exerzitien geprägt war, also von Erfahrungen, die der Mensch mit sich selbst macht. Diese Erfahrungen werden aber nicht unvermittelt übernommen, sondern geprüft, wieweit sie Hinführung zur Gotteserfahrung sind, die sich auch der normalen menschlichen Erfahrungsmöglichkeiten bedient. Der Mensch macht in Exerzitien existentielle Erfahrungen, die identisch werden mit einer Wahrnehmung Gottes als des „Ursprungs aller Tröstung" (48).

Im Vergleich mit der Theologie der Befreiung wird der sehr individualistische Ansatz K. Rahners, den dieser auch selbst zugibt, deutlich gemacht. Diesem Ansatz steht die religiöse Erfahrung des „Volkes" in der Befreiungstheologie gegenüber. Die Gotteserfahrung der Befreiungstheologie ist eine Begegnung mit Gott, dessen Trost nicht nur der einzelnen Seele zuteil wird, sondern dem Menschen, der auch in sozialen Zusammenhängen steht und auch in diesem Zusammenhang Befreiung ersehnt.

Wer viel Ausdauer hat und mit dem Denken K. Rahners und der Befreiungstheologie bei L. Boff, G. Gutiérrez, J. Sobrino u. a. schon etwas vertraut ist, wird dieses Buch mit Interesse lesen und sich dann auch die Frage P. Eichers in der Besprechung einer früheren Veröffentlichung Fischers die Frage stellen, ob K. Rahner wirklich persönliche Erfahrung in theologische und philosophische Sprache übersetzen wollte. (Vgl. P. Eicher, Wovon spricht die transzendentale Theologie? In: ThQ 156 (1976) 291.)

Vom Umfang her ist das Verhältnis der Behandlung K. Rahners einerseits und der Befreiungstheologie andererseits etwas unproportioniert, für Rahner ca. hundert Seiten, für die Befreiungstheologie etwa zwanzig.

Für die Frage, wie weit und wo Gott für den Gläubigen erfahrbar wird, ist dieses Buch trotz aller Mühe, die es bereitet, sehr wertvoll, weil es auf Züge im Denken K. Rahners verweist, die nicht übersehen werden dürfen.

Linz *Hubert Puchberger*

■ KASPER WALTER, *Theologie und Kirche.* (324.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1987. Geb. DM 48,—.

1970 veröffentlichte Kasper in dem Band „Glaube und Geschichte" eine Sammlung von Aufsätzen und Vorträgen. Nach 17 Jahren legt er eine zweite derartige Sammlung vor (7). Es sind Arbeiten aus dem Zeitraum 1970—1986, eine Arbeit über „Kirche als Ort der Wahrheit" ist bisher nicht veröffentlicht. Der Autor versah den Band mit einem Vorwort zur gegenwärtigen Situation und zu den gegenwärtigen Aufgaben einer systematischen Theologie. Er faßt die Arbeiten in drei Gruppen zusammen: Theologie und Dogmatik heute, Theologie und Anthropologie, Kirche als Sakrament des Heils.

Kasper bringt seine Zuständigkeit auf dem Gebiet der Dogmengeschichte und der Philosophie voll zum Einsatz: wenn es um Theologie geht (ihr Gegenstand ist Gott als Heil des Menschen, 213; sie ist sozusagen die reflektierte memoria der Kirche, 12; die gegenwärtige Theologie enthält auf lange Sicht viele positive und verheißungsvolle Elemente, 11); um Wahrheit, Dogma und Unfehlbarkeit (geschichtlich ist nicht die Wahrheit Gottes in Christus Jesus, sondern die Vermittlung dieser Wahrheit, 88; infallibel ist allein die Ausrichtung auf die Wahrheit, 63); um Tradition (als Selbstüberlieferung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist mit den Traditionszeugnissen als quasi-sakramentale Zeichen , 93 f); um Kirche als Communio (die communio-Ekklesiologie ist für die Kirche der einzige Weg in die Zukunft,

deren Rezeption erst heute beginnt oder zumindest beginnen müßte, 274, 280); um Pluralität (sie ist spannungsvoll, komplementär, ergänzend) und Pluralismus (von einander widersprechender und ausschließender, sich verabsolutierender Positionen, 37).
Von Interesse dürfte sein, worin ein Theologe vom Range Kaspers die eigentlichen Probleme sieht: Wie kann die Theologie der tödlichen Logik des Identitäts-Relevanz-Dilemmas entgehen, in welchem sie sich befindet? Die Überlebensfrage der katholischen Theologie sei es, sich vollends aus dem Gefängnis der neuscholastischen Theologie zu befreien (11). Der immer weniger zu durchschauende Pluralismus innerhalb der Theologie als Ergebnis des Verlustes der Metaphysik (9) und der dadurch bedingten Erosion des theologischen Wahrheitsbegriffes, der wahrscheinlich tiefsten Wurzel der gegenwärtigen Krise der Theologie (198, 9), sei kein innerakademisches Problem, sondern eines der Kirche und ihres gemeinsamen Glaubens (10). „Die Kluft zwischen Glaube und moderner Kultur ist geradezu das Drama unserer Epoche" (20). Bei Wesen und Bedeutung der Tradition gehe es um eine Grundsatzfrage des Glaubens und um die vielleicht wichtigste Frage für die Zukunft der Kirche (75); die Erneuerung der Tradition gehöre zu den wichtigsten Voraussetzungen für die Erneuerung der Kirche und der Theologie (100). Die Kirchenfrage sei dem vielleicht wichtigsten Problem unserer westlichen Welt konfrontiert: dem Atheismus der Massen, dem Versuch, menschliches Glück und menschliche Gemeinschaft ohne Gott zu begründen (277). „Das Thema, das der Kirche und der Theologie in dieser Situation vor allem gestellt ist, sind die menschlichen Voraussetzungen des Glaubens (praeambula fidei) und die Zugänge zum Glauben. Letztlich geht es um die Gottesfrage" (299).

Linz *Johannes Singer*

■ 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.—.

Diese Studie möchte die Pneumatologie der Kirche vertiefen und verlebendigen, und zwar durch die theologische Durchdringung des in Jesus Christus, näherhin in seinem Pascha, eröffneten Heilsmysteriums. Er geht dabei trinitarisch vor (Der Geist Gottes; Der Geist Christi; Der Geist Christi in der Kirche) und zeigt dabei auf, wie das Pneuma Christi in der sohnschaftlich geprägten Kirche einerseits sich in den Gliedern der Kirche, andererseits in den Sakramenten der Kirche verlebendigt, so daß das Leben des Christen vom Geist Christi durchwaltet und geprägt ist, und zwar bis hinein in den Tod, in dem Maß, wie sich ein Christ seinem Wirken öffnet. Geistlich bedeutsam und hilfreich ist der Abschnitt über das Leben im Geist, näherhin über Glaube, Hoffnung, Liebe, Gebet, Freude und Frieden. Das Abschlußkapitel verweist auf die Tiefe, die das Leben im Geist öffnet: die Teilhabe an der Lebensgemeinschaft von Vater und Sohn.
Kühn ist die Darlegung über die mütterliche Rolle des Geistes und über den Geist als die Demut Gottes. Durrwells Gedanken sind konsequent, klar und ganzheitlich, wenn auch nicht ohne weiteres leicht zugänglich. Er fordert zu ganzheitlichem theologischen Denken heraus und nötigt dazu, das christliche Verständnis von Gott, dem Vater, der sich im Sohn offenbart und den Geist zur Vollendung sendet, von einem zentralen heilsgeschichtlichen Ansatz her zu einer inneren Einheit zu verbinden, nämlich vom Paschamysterium her. Dieser christologisch-soteriologische Ansatz ermöglicht ein Doppeltes: das Leben der Kirche und das Mitleben der Christen mit der Kirche organisch mit dem innergöttlichen Leben zu verbinden und das christliche Leben auf diese Lebensgemeinschaft hin eschatologisch auszurichten.
Eine theologische und zugleich spirituelle Lehre vom Wirken des Geistes Gottes in der Kirche und im Christen, die das biblische Zeugnis und das katholische Verständnis der das Paschamysterium feiernden Gemeinschaft der Gläubigen als organische Einheit begreift und erschließt.
Die knappe, gehaltvolle Studie kann den Seelsorgern wie auch den Verantwortlichen geistlicher Gemeinschaften, besonders der charismatischen Erneuerung, zu einem vertieften katholischen Verständnis des Lebens im Geist Gottes verhelfen.

Passau *Otto B. Knoch*

■ VOLK HERMANN, *Ihr seid eine neue Schöpfung.* Nachdenkliches über Kirche, Konzil und Ökumene. (191.) Herder, Freiburg 1987. Paperback DM 9,80.

Von den drei Kapiteln, die zu verschiedenen Anlässen entstanden sind, befaßt sich das erste mit dem biblischen Begriff vom „neuen Menschen", das zweite mit dem Zweiten Vatikanum, das dritte mit der Ökumene. Am anregendsten und interessantesten ist sicher der Bericht über das Konzil und die Bischofssynode 1985. Hier ist Kardinal Volk Zeitzeuge. Wichtig ist der Abschnitt über die Rezeption des Konzils, hier wieder besonders die Ausführungen über die Liturgie. Die Erörterungen über die Ökumene wirken ein wenig weitschweifig. Teilweise kommt es dabei auch zu Wiederholungen aus dem Konzilskapitel. Das Anliegen des gesamten Buches ist eine Neubesinnung darauf, daß es nur vorwärts gehen kann, wenn wir uns auf Christus hin bewegen. Angenehm berührt die oft artikulierte Überzeugung von der Geschichtlichkeit der Kirche, die heute manche leider nicht wahrhaben wollen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KRAUS GEORG, *Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube?* Natürliche Theologie als ökumenisches Problem. (554.) Bonifatius, Paderborn 1987. Geb. DM 54,—/S 421.20.

Das sehr übersichtlich aufgebaute Werk präsentiert sich in drei Teilen. Nachdem die Einleitung den Begriff der natürlichen Theologie erarbeitet hat, wird zunächst im 1. Teil der Gegensatz zwischen katholischer und protestantischer Sicht sehr scharf herausgearbeitet. Auf der einen Seite steht die Defi-

nition des 1. Vatikanums, wonach die menschliche Vernunft „Gott aus den geschaffenen Dingen mit Sicherheit" erkennen kann. Dieser Definition wird die Aussage K. Barths, die protestantische Position in schärfster Weise akzentuierend, gegenübergestellt, wonach Gotteserkenntnis einzig und allein durch die Offenbarung in Jesus Christus möglich ist. Er spricht der Vernunft, aber auch allen Religionen außerhalb des Christentums alle wirkliche Gotteserkenntnis ab. Am Ende des 1. Teiles ist aufgewiesen, daß die zwei gegensätzlichen Positionen beide wesentliche Unvollkommenheiten in bezug auf die menschliche Existenz sowie auf das biblische Zeugnis aufweisen.

Im 2. Hauptteil werden einige konstruktive Neuentwürfe von katholischen und evangelischen Theologen dargestellt. Man sieht sich einer fast erschöpfenden Zusammenfassung der modernen Fundamentaltheologie gegenüber. Der Vf. stellt jeweils vier der bedeutendsten katholischen und evangelischen Theologen zum Problem der natürlichen Theologie vor.

Auf katholischer Seite sind dies R. Guardini, G. Söhngen, K. Rahner und E. Biser. Dabei wird vom ersten das in der kath. Schultheologie seit dem 1. Vatikanum vertretene abstrakte Offenbarungsverständnis aufgebrochen und Offenbarung als personale Begegnung zwischen Gott und dem Menschen, der von seiner Anlage her auf Gott ausgerichtet ist, dargestellt. Natur und Gnade sind kein statisches Übereinander, sondern eine lebendige Einheit. Den „natürlichen Menschen" gibt es nicht; er ist vielmehr eine Abstraktion, deren die Theologie bedarf. Der Glaube ist die Verbundenheit des lebendigen Menschen mit dem sich offenbarenden Gott. Glaube und Wissen sind streng voneinander abzugrenzen, aber das Denken hat eine positive Bedeutung für den Glauben. G. Söhngen stellt dem starren aristotelischen Naturbegriff den biblischen Begriff der Geschöpflichkeit gegenüber, die einerseits geschichtlich, anderseits zur göttlichen Transzendenz offen ist. Hier setzt K. Rahner mit seiner transzendentalen Methode an. Der Transzendenz des Menschen als Wesen des unendlichen Horizonts entspricht die Selbstmitteilung Gottes als Geheimnis der Geschichte. Bei seiner Bestimmung des Menschen als „Hörer des Wortes" unterstützt Rahner das evangelische Grundanliegen der „fides ex auditu".

Die Grundintention von E. Biser ist es, die Glaubensschwierigkeiten des modernen Menschen durch den Rückgang auf die ursprüngliche biblische Sprache und durch die Konzentration auf Jesus Christus zu bewältigen. Er wendet sich entschieden gegen das Glaubensverständnis des klassischen Modells, das er als heteronom, doktrinär und abstrakt charakterisiert. Der Glaube, der heute gefordert wird, muß dialogisch, autonom und mystisch sein. Und ungeachtet aller Bemühungen um seine rationale Konsolidierung ist der Glaube nur auf der Basis religiöser Erfahrung möglich. Eine Erneuerung der religiösen Sprache ist auch nach Biser notwendig. Statt eines dem abendländischen Intellektualismus verhafteten Sprechens braucht es eine ins Herz treffende „sprachliche Vergegenwärtigung Gottes".

Während sich auf katholischer Seite ein Abrücken vom statischen Naturbegriff und satzhaften Offenbarungsbegriff anbahnt, bemerken wir auf protestantischer Seite, wie der extreme Fundamentalismus Barths sich immer mehr auflockert zu einer Einbeziehung der gesamtmenschlichen Wirklichkeit. Emil Brunner, Paul Althaus, Paul Tillich und Wolfhart Pannenberg werden mit ihren Aussagen herangezogen. Die Offenbarung ist eine Selbstmitteilung des lebendigen Gottes, und zwar in einer doppelten Form: Zuerst in der Schöpfung und dann in Jesus Christus. Brunner vertritt dabei eine christozentrische Einheit der Offenbarung, denn alles, was in der Offenbarung und in den Werken der Schöpfung gelehrt wird, ist christologisch zu verstehen. Der natürlichen Theologie katholischer Prägung wirft er vor, daß sie in einer rational begründeten, von geschichtlicher Heilsoffenbarung unabhängigen Gotteserkenntnis besteht. Alle Religionen sind einerseits positiv zu sehen, weil sie ihren Ursprung in einer göttlichen Uroffenbarung haben, aber auch negativ als Produkt der menschlichen Sünde. Mit der These einer Uroffenbarung gelangt man zu einer positiven Sicht der Religonen. Nach Tillich korreliert die Selbstmitteilung Gottes der Transzendierung des Menschen als Frage nach Gott. Die Vernunft übt eine positive Dienstfunktion für die Erkenntnis Gottes im Glauben aus. Pannenberg baut eine Brücke zwischen den beiden extremen Positionen mit dem Modell einer universal geschichtlichen Offenbarung. So will er auch den Dualismus der natürlichen Theologie überwinden. Im 3. Teil wird das bisher Erarbeitete in einen Systemzusammenhang mit dem Ziel einer interkonfessionell vertretbaren Antwort gebracht. Festgehalten wird einerseits (gegen Barth) die Universalität der Erkennbarkeit Gottes. Der Autor geht dann auf die Position des 2. Vatikanums ein mit ihren drei Hauptlinien: Christozentrik, personaler Begegnungscharakter und Geschichtlichkeit der Offenbarung. Damit ist eine prinzipielle katholische-evangelische Übereinstimmung erreicht. Alle Erkennbarkeit Gottes ist gnadenhaft, aber diese Gnade ist bereits in dem geschöpflichen Sosein gestiftet. So kann man statt von einer „natürlichen Theologie" von einer „verifikativen" sprechen, die Vernunfthinweise auf Gott erarbeitet.

Abschließend zum Titel des Buches mit seinem Fragezeichen: Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube gibt es nicht.

Linz *Sylvester Birngruber*

■ KEIL GÜNTHER, *Glaubenslehre.* Grundzüge christlicher Dogmatik. (212.) Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 38,—.

Es ist erstaunlich, wieviel evangelische Dogmatiken bzw. Glaubenslehren in unserem Jahrhundert schon geschrieben wurden, obwohl man kaum von einer Hochblüte des Protestantismus sprechen kann. Die Literaturliste G. Keils zählt 29 solcher Titel, darunter mehrbändige Werke von K. Barth, P. Tillich, H.-G. Fritzsche, H. Thielicke und G. Ebeling. — Die Glaubenslehre Keils — obwohl nicht sehr umfangreich — leuchtet aus dieser illustren Gesellschaft durch klares Denken und Freiheit im Glauben hervor.

Schon die Aufeinanderfolge der drei gleichlangen Hauptabschnitte „Geist", „Glaube", „Gott" deutet an, was bei der Lektüre dann genauer erkennbar wird: daß diese Glaubenslehre nicht im Sinne autoritativer Lehrsätze vorgeht, sondern im Sinne des menschlichen Subjekts, dabei jedoch nicht etwa nur durch die pure Existenz des Subjekts motiviert ist, aus der heraus sich das Subjekt sprunghaft zum Glauben entscheidet, sondern von der subjektiven Existenz des Geistes, die in ihrer Glaubensentscheidung gegenüber anderen Entscheidungen die besseren Argumente kennt und diese Argumente ins Spiel bringt.

Keil kreist im ganzen Buch um das Zentrum der christlichen Feindesliebe, die er nicht nur ethisch, sondern auch im Hinblick auf die Theoriebildung ernst nimmt: Der denkend vorgetragene Glaube identifiziert sich sogar noch mit den vorgebrachten Gegenargumenten, denen er in Synthesen Recht verschaffen will; er ist „synthesisbildende Feindesliebe" (16) und geht dabei den Weg der Selbstkritik, der Selbstbeschränkung, kurz den „Weg durchs Kreuz" (23).

Hintergrund dieses Eingehens auf Gegner und Gegensätze ist die Situation des menschlichen Subjekts als solchen, das in seinem Versuch, sich selbst zu erfassen, merken muß, daß es seine Identitität nur in unendlicher Reflexion gewinnen kann, d. h. in Wahrheit nie. Dem Wissen von mir selbst trete ich wissend gegenüber, dem Wissen des Wissens wiederum etc. Ethisch läßt sich dasselbe zeigen: Das Subjekt der Selbstbeherrschung muß wiederum von sich selbst beherrscht werden, dieses Selbst nun von neuem etc. — Dem Interesse der Einheit mit dem Feind liegt also das Interesse der Einheit mit sich selbst (transzendentales Ich) zugrunde.

Die Frage nach dem transzendentalen Ich mit den Denkmitteln Kants und Fichtes analysierend (besonders unter Berufung auf den späten Fichte, 23, 86, u. ö.), diese transzendentale Ich als „Gott in uns" (195) identifizierend, stellt sich der Autor jener Gegenwartssituation, die mit den Stichworten institutionelle Religiosität, Atheismus, Agnostizismus und religiöser Irrationalismus umschrieben werden kann. Analog zur transzendentalen Dialektik Kants entfaltet er eine „Dialektik des Gottesgedankens" (168 ff) in These („Metaphysik ist denknotwendig", 168) und Antithese („Metaphysik ist denkunmöglich", 170). Was ergibt sich daraus, daß die Aussagen über Gott auf keinen Fall einstimmig ausfallen, ja sogar widersprüchlich? Der Gottesbegriff wird dialektisch, aber wer ist dieser „dialektische Gott" (177)? Indem ich sage, daß Gott unbegreiflich ist, habe ich schon Entscheidendes begriffen: Der Widerspruch eines Begreifens des Unbegreiflichen fordert von mir zweierlei, einmal für die Unbegreiflichkeit Gottes einzutreten, zum anderen aber für das Begreifen (das ja ganze Bibliotheken von Theologie hervorgebracht hat, wenn diese Literatur auch nur das Ergebnis hat, zu zeigen, daß man Gottes nicht habhaft werden kann). Das Begreifen des Unbegreiflichen weist zwar die Begrenztheit der Theologie auf, ist aber nichts weniger als nichts. Worauf gründet es sich? Keil antwortet in Übereinstimmung mit der gesamten christlichen Theologie: Es gründet in der Menschwerdung Gottes selber, durch die uns etwas offenbar geworden ist, dem wir unausgesetzt nachdenken und nachleben dürfen.

Wien *Max J. Suda*

■ LOEWENICH WALTHER von / MANNS PETER, *Luther für Christen*. Eine Herausforderung. (Herderbücherei Band 1249). (300.) Herder, Freiburg 1986. Kart. lam. DM 12,90.

Der 500. Jahrestag von Luthers Geburtstag hat zum 10. November (1483—1983) fast einen Meter Zuwachs in die einschlägigen Bibliotheken gebracht: Hellmut Diwald, Karl Heinz Jürgens, Hermann Kunst, Peter Manns, Helmuth Nils Loose, Heinz Zahrnt. Was ist es um einen Mann aus beinahe grauer Vorzeit, dem in unserer ziemlich geschichtsfeindlichen Welt solches Interesse entgegengebracht wird! Prachtausgaben für das (nicht mehr ganz so) gebildete christliche Haus beider Konfessionen wecken Bedarf nach noch genauerer Unterrichtung — hier im Herderbüchlein 1249 ist sie! Nicht etwa „fast food" für Diagonal-Leser, sondern eine solide Luther-Anthologie liegt da vor uns.

Walther von Loewenich, geb. 1903, Altmeister protestantischer Geschichtsschreibung und selbst Verfasser eines bedeutenden Luther-Werkes (^{3}1983) gibt eine solide Biographie fernab vom Stil einstiger Anekdotensammlungen und Goldgrund-Malerei. Er liebt seinen Luther, aber er kennt auch dessen Krisenzeiten; er erläutert sie aus der Zeitgeschichte von damals und kommt dadurch zu gerechter Würdigung der Ereignisse etwa des Bauernkriegs oder des Verhältnisses zu den Juden, läßt auch die tragische Verhärtung nachfühlen, die zur Konfessionsbildung nach Augsburg 1530 führte.

Der römisch-katholische Kirchenhistoriker Peter Manns, geb. 1932, läßt Luther aus seinen Werken sprechen (93—300). Angesichts der Weimarer Ausgabe von Luthers Werken von über 100 Bänden ist das Vorhaben allein schon Wagnis. Der mittelalterliche oder der modern-freiheitliche, der friedliche Haus- und Studentenvater oder der Polterer, der Bewahrer kirchlicher Sitte im Übergang der Zeiten oder der Wegweiser ins Neuland — wer und was ist Luther? Manns gelingt es, diesem Luther überraschend viel Aussagen an manchmal unvermuteten Stellen abzuringen.

Er zeigt in Luthers frühen Briefen den werdenden Kirchenmann mit besten Voraussetzungen für eine glänzende Laufbahn und sehr selbständigem Urteil über Zustände und Personen, u. a. Erasmus von Rotterdam, und in Luthers Begleitschreiben an Erzbischof Albrecht von Magdeburg zu den 95 Thesen (99ff). Für die Darstellung der Rechtfertigungslehre als Luthers Hauptanliegen zieht Manns S. 109—180 besonders die große Römerbrief-Vorlesung aus der Zeit noch vor dem Ablaßstreit heran, sozusagen noch Luther vor Luther. Noch kürzer findet man diesen Luther von 1516 in demn mitabgedruckten Brief an seinen Ordensbruder Georg Spenlein in Memmingen vom 8. 4. 1516 in klassischer Prägnanz (170).

In der gegenwärtigen Diskussion über Eucharistie, Bischofsamt und Ordination kann das Ordinationszeugnis Martin Luthers für Fürst Georg von Anhalt

als Koadjutor des Bistums Merseburg vom 2. 8. 1545 wertvolle Dienste leisten. Seine Ermahnung könnte auch heute jedem Bischof in der ökumenischen Christenheit geistliche Grundlage für sein Amt geben.
„Luther für Christen" — „Tolle, lege! Nimm und lies" Eine vorzügliche Anthologie; sie läßt verstehen, welch geistliche Kraft in Luther wirkte und ihn auch nach 500 Jahren zu einem Themen-Steller der Christen macht.

Leonding *Leopold Temmel*

LEXIKA

■ GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon*. Recht — Wirtschaft — Gesellschaft. 7. Auflage, Bd. 2: Deutscher Caritasverband — Hochschulen (1320 Spalten). Herder, Freiburg 1986. Kld. DM 198,—.

Dem Editionsplan entsprechend liegt nun rechtzeitig der 2. Band dieses Standardwerkes vor. Über 225 Stichwörter betreffen u. a. so wichtige Themen wie Deutschland, Diktatur, Ehe und Familie, Emanzipation, Europa, Euthanasie, Evolution, Faschismus, Frauenbewegungen, Freimaurer, Gentechnik, Geschichte, Heiliger Stuhl und Hierarchie. Mancher Artikel ersetzt mit seiner präzisen und dabei doch umfassenden Information fast die Lektüre eines Buches. Auch zahlreiche biographische Artikel über wichtige Persönlichkeiten aus den Bereichen Kirche und Politik wurden aufgenommen.
Im Rahmen einer Rezension kann nur auf einige Beiträge eingegangen werden. Da der Rezensent Kirchenhistoriker ist, wird man ihm zubilligen, Stichwörter aus seinem Fachgebiet herauszugreifen. Für die „Katholikentage" findet *F. Kronenberg* die treffende Formulierung, daß sie „immer ein Stück Zeitansage der Welt in die Kirche hinein und ein Stück christlicher Botschaft der Kirche in die Welt hinein" sind. Die Deutschen Katholikentage setzten 1848 mit einer Versammlung in Mainz ein und signalisierten den „Beginn der Befreiung der Katholiken von der staatskirchlichen Bevormundung"; sie wurden zum Auftakt der Sammlung der katholischen Kräfte. Der politische Dialog spielt bis heute eine Rolle, auch ist die Bedeutung der Katholikentage nicht kleiner geworden. Der Beitrag von *K. Repgen* und *A. Hillgruber* über „Deutschland, politische Geschichte" ist schon eine kleine Abhandlung. Nach klaren Begriffsbestimmungen folgt die eingehende Behandlung des 19. und 20. Jh., d. h. die Epoche von der Säkularisation bis 1949. Der Auflösung des Reiches folgt die Schöpfung eines österreichischen Kaisertums (1806) und der Deutsche Bund (1815—1866), der immerhin die Wahrung einer deutschen Einheit ermöglichte. Das Revolutionsjahr 1848 änderte nichts an der Verfassung, war aber doch eine tiefe Zäsur; es führte teils zu größerer persönlicher Freiheit der Bürger, teils zum Neoabsolutismus (Österreich 1851—1860). Daß es aber nicht gelang, einen Nationalstaat zu schaffen, sollte sich, nebenbei bemerkt, als eine der Wurzeln der späteren Erfolge Hitlers erweisen. Bismarck sprengte den Deutschen Bund (1866), was 1871 zur Gründung des Deutschen Reiches führte. Auch die weitere wechselvolle politische Geschichte über die Weimarer Republik und das Dritte Reich bis zur Teilung Deutschlands wird präzise herausgearbeitet. *G. Wendt* informiert über die „Evangelische Kirche in Deutschland". Einsetzend mit der Reformation wird zunächst die Entwicklung bis 1933 skizziert. Sie steht unter dem Vorzeichen der Einigung der im 16. Jh. getrennten reformatorischen Bewegungen. Spannungen und Auffassungsunterschiede waren bis dahin und später nicht zu vermeiden, durchgehalten hat sie jedoch die Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft (in unterschiedlichen Graden). *E. Schmitt*, der die Französische Revolution behandelt, sieht in ihr „das unwiderrufliche Ende des Mittelalters" (Ende der Feudalzeit, Übergang der Macht auf das Bürgertum). Die Freimaurerei, deren Geschichte und Bedeutung *R. Sebott* darstellt, hat ihr hehres Ziel, aufgrund der „Idee des Bauens" all das zu tun, „was Leben erhält, fördert und schützt", und all das „zu vermeiden, was Leben vernichtet, einschränkt oder verunstaltet", einerseits oft nicht erreicht, andererseits ist die gepflegte Arkandisziplin vielfacher Skepsis begegnet, so daß die Zugehörigkeit ab 1738 immer wieder mit kirchlichen Verboten belegt wurde. Der „Codex Juris Canonici" von 1917 belegte Katholiken, die Freimaurer wurden, mit dem Kirchenbann. Die noch bestehenden Probleme werden anschließend erörtert.
Eingegangen sei noch auf einige biographische Artikel. *G. Jagschitz* beschäftigt sich in fairer Weise mit dem österreichischen Bundeskanzler E. Dollfuß, der sich als Landwirtschaftsminister bewährte und der in schwieriger Zeit mit teils ungeeigneten Mitteln die Eigenstaatlichkeit Österreichs retten wollte. Wesentlich positiver schneidet der ebenfalls österreichische Bundeskanzler L. Figl ab, dem *W. Mantl* „Tatkraft, Optimismus und Geschick" beim Neubau Österreichs nach dem Zweiten Weltkrieg bescheinigt, ja den er geradezu als „Symbol des neuen Österreich" bezeichnet. Kardinal Joseph Frings erfährt eine sympathische Würdigung durch *E. Hegel*. An diesem Bischof erlebt man, wie sich eine zunächst eher blasse Persönlichkeit durch die Anforderungen des Amtes profilieren kann. Frings wird in Erinnerung bleiben als ein „weltoffener, geistiger und geistlicher Mensch". Auch der weltberühmte Bischof von Münster Clemens August Graf von Galen, dessen Biogramm *H. Hürten* bietet, schien zunächst für das Bischofsamt wenig „disponiert" zu sein. Er erlangte jedoch historische Größe als „Verteidiger der kirchlichen Rechte, der sittlichen Ordnung und der Menschenwürde" in der Zeit des Nationalsozialismus. Daß bei den Literaturangaben der gute Artikel von E. Hegel in dem von E. Gatz herausgegebenen Lexikon „Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945" (Berlin 1983) unberücksichtigt blieb, ist schwer verständlich.
Aus Raumgründen müssen wir hier abbrechen. Daß es interessant war, in dem Band zu blättern, zu lesen, zu vergleichen, mag von untergeordneter Bedeutung sein. Wichtiger ist es, daß die Fülle der gebotenen Informationen dazu motiviert, das Werk, das man immer wieder mit Gewinn zur Hand nehmen wird, nachhaltig zu empfehlen. Wir freuen uns schon auf den 3. Band.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KHOURY ADEL TH. (Hg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe.* Judentum — Christentum — Islam. (1176 Sp. und 49 Seiten) Styria, Graz 1987. Ln. S 990.—/DM 145,—.

Wer die guten, wenn wohl auch zu knappen Einführungen dieses Lexikons über das „Judentum", das „Christentum" und den „Islam" liest, wird sich bereits bewußt, wie schwierig sich jeder Dialog zwischen den drei großen monotheistischen Offenbarungsreligionen gestalten muß. Die Verschiedenheiten sind an sich schon sehr groß. Dazu kommt, daß keine der drei Religionen mit einer Zunge sprechen kann. Die konservativen Juden mit ihrer Buchstabentreue stehen jenen gegenüber, die einer Anpassung an die Gegenwart das Wort reden. Die Christenheit zerfällt in Konfessionen, die trotz aller Ökumene noch lange nicht zueinander gefunden haben. Im Isalm teilt die Einstellung zur „djihād" (Einsatz zur Herstellung der universalen Herrschaft des Islam) die Gläubigen in solche, die den Kampf, und in solche, die den Frieden suchen. Außerdem stehen heute alle Religionen einer fundamentalistischen Versuchung gegenüber, die den Unsicheren und den Ängstlichen Sicherheiten vorgaukelt, die es nicht gibt. So ist die Ausgangsposition für den Dialog nicht gut, trotz vieler gemeinsamer Anliegen wie Hochhaltung des Eingottglaubens, Jenseitsgläubigkeit und damit Relativierung dieser Welt bei gleichzeitigem Ernstnehmen der Welt und des Menschen.

Es war eine geniale Idee, in dieser Situation mit einem „Lexikon religiöser Grundbegriffe" denen, die guten Willens sind, ein Mittel in die Hand zu geben, durch das sie einander besser kennenlernen (Hauptlehren, Grundwerte, Frömmigkeit, religiöse Praxis), um dann vielleicht doch kleine Beiträge zu einer Bewegung aufeinanderzu leisten zu können. Das wird in manchen Bereichen schwieriger sein als in anderen. Beim *„Amt"* etwa stehen wir einem abgeschafften Priestertum bei den Juden und einem Amtspriestertum bei den Christen, einem Fehlen jeder eigentlichen Hierarchie beim Islam gegenüber. Eher schon gibt es Gemeinsamkeiten beim Verständnis von *„Auferstehung"*. An sich verfügt der Mensch über keine Unsterblichkeit, sie ist vielmehr eine Tat Gottes. Der Christ glaubt an diese im Vertrauen auf den gekreuzigten und auferstandenen Christus. In der grundsätzlichen und traditionellen Auffassung von *„Erlösung"* scheinen die Juden mehr mit den Katholiken als mit den Protestanten übereinzustimmen. Das Wort Gottes ist Weisung, die erfüllt werden muß, um das Heil zu wirken. Aber der noch bestehende „katholisch-protestantische Zwiespalt" ist bereits auf dem Weg, überholt zu werden. Wenn es um die Rolle Christi geht, besteht jedenfalls eine fundamentale Einheit zwischen Katholiken und Protestanten, welche von den Juden nicht nachvollziehbar ist. Die Überbetonung des Werkes im Islam steht in Widerspruch sowohl zum Judentum als auch zum Christentum. Ein Schlüsselbegriff des Buches ist natürlich das Stichwort *„Ökumene"*. Die Bejahung des Partikularismus als eine von Gott gebotene Wirklichkeit bei den Juden ist zwar kein Hindernis für den Dialog, wohl aber für die Hoffnung auf Vereinigung bzw. auf gleiche theologische Antworten zu gleichen Fragen. Innerchristlich bleibt dagegen die Einigung eine Zielvorstellung der Getauften aufgrund göttlichen Auftrags. Seit dem Vaticanum II wurde aber den Christen auch eine grundsätzliche positive Sicht der nichtchristlichen Religionen und ihrer Anliegen eröffnet. Der Islam versteht sich „universal", betrachtet Judentum und Christentum als „seine eigenen *historischen* Erscheinungsformen" und ist von daher im Grunde „ökumenisch" eingestellt. Die hier zugrundeliegende Auffassung vom Islam als „wiederhergestellter authentischer göttlicher Offenbarung aus biblischer Zeit" wird aber kaum die Zustimmung von Juden und Christen finden. So wurde im Lauf der Geschichte die islamische Vorstellung von einer „jüdischen-christlich-muslimischen Ökumene" auf eine „innerislamische Dimension reduziert". Um schließlich noch einen auf einen vitalen menschlichen Bereich bezogenen Artikel herauszugreifen, sei jener über *„Sexualität"* erwähnt. Judentum und Christentum bejahen eine „partiell asketische Haltung", dieses auch (was im betreffenden Artikel unerwähnt bleibt) die volle Enthaltsamkeit. Alle drei Religionen verweisen die sexuelle Betätigung in ihrer vollen Form auf die Ehe, sprechen sich gegen eine Loslösung der Sexualität von der Ethik aus, sind aber grundsätzlich positiv zur Sexualität eingestellt. Die kurzen Artikel zum erwähnten Stichwort sind besonders für die Position des Christentums und des Islams nicht sehr informativ. Auch sind die Literaturangaben unverzeihlich mager ausgefallen.

Damit sind wir gleich bei einem Problem des Buches. Was die Gründlichkeit der Einzelartikel betrifft, bleiben in einzelnen Fällen durchaus Wünsche offen. Wiederholt werden außerdem Begriffe verwendet, die nirgends erklärt werden. So ist z. B. von „aschkenasischen und . . . sefaridischen Würdenträgern" (19) oder von der „Mikwe" (977) die Rede, ohne daß auch nur eine Übersetzung dieser Termini geboten würde. Einer Neuauflage sollte unbedingt ein Begriffswörterbuch beigefügt werden. Die sachliche Abstimmung der einzelnen Artikel aufeinander ist ebenfalls nicht immer ganz geglückt, wie etwa bezüglich der „Sexualität" gezeigt werden konnte. Hier sind für weitere Auflagen sicherlich noch Verbesserungen möglich. Unbedingt sollten auch die Autoren bzw. Mitarbeiter genauer vorgestellt, ihre religiös-konfessionelle Ausrichtung angegeben und ihre wichtigsten Veröffentlichungen angeführt werden. Das wäre eine echte Hilfe für die kritische Benützug der Artikel. Das Buch ist ein großer Wurf, ist aber noch nicht ganz frei von jenen Mängeln, die einem ersten Versuch dieser Art notwendigerweise anhaften.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ SEIBERT JUTTA (Bearb.), *Lexikon christlicher Kunst.* Themen, Gestalten, Symbole. (Herderbücherei Bd. 1364). (352.) Herder, Freiburg 1987. DM 16,90.

Dieses preiswerte Nachschlagewerk enthält eine Fülle von Informationen über Themen, Gestalten und Symbole christlicher Kunst, dazu ca. 300 Zeichnungen und 50 Abb. Schon diese Hinweise lassen die Nützlichkeit des Büchleins erkennen, das auf dem

Schreibtisch wie auf Kunstreisen beste Dienste leisten kann. Daß sich die Auswahl behandelter Heiliger beschränken mußte und mancher Benützer „seinen" Heiligen nicht finden wird, muß man in Kauf nehmen, ebenso den kleinen Druck. Durch die Handlichkeit, Gediegenheit und Vielseitigkeit des Werkes wird man aber reichlich entschädigt. Man darf sich freilich nicht immer erschöpfende Antworten erwarten. So bleibt z. B. außer Betracht, daß das Bildmotiv des Guten Hirten in der Aufklärungszeit eine Hochblüte hatte. Das betreffende Stichwort wird übrigens unter „Hirte" eingereiht; ein Verweis unter „Guter" wäre sicher angebracht gewesen. Insgesamt handelt es sich aber um ein sehr verdienstvolles Werk, das der Verlag anläßlich seines 30jährigen Bestehens auf den Markt gebracht hat. Es wird ihm Ehre einbringen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

VERSCHIEDENES

■ REISSNER ILMA (Schriftl.), *Das heilige Rußland.* 1000 Jahre russisch-orthodoxe Kirche. (280, 116 Farbbilder, zahlreiche Schwarzweißbilder und Karten). Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 49,80.

Das vorliegende Buch ist kein wissenschaftliches Werk. Es bietet jedoch — aus Anlaß der Bekehrung Rußlands vor 1000 Jahren — einen guten Überblick über Geschichte und Frömmigkeit der russisch-orthodoxen Kirche und ist von kompetenten Fachleuten geschrieben.

Die Anfänge der russischen Kirche, d. h. die Zeit vor und nach der Taufe des Kiever Fürsten Vladimir (988) und die Einführung der kirchlichen Organisation (Metropole Kiev) in Unterstellung unter das Patriarchat von Konstantinopel, werden von *Ch. Hannik* klar und kritisch dargestellt. Er bringt dort Fragezeichen an, wo sie anzubringen sind, z. B. hinsichtlich des Anteils der Varäger an der russischen Staatsgründung. *N. Thon* behandelt die Epoche vom Mongolensturm im 13. über die Gründung des Großfürstentums Moskau im 15. Jh. bis zur Erneuerung der russischen Orthodoxie im 17. Jh. 1240 wurde Kiev von den Mongolen erobert, was einerseits zur Unterjochung und teilweisen Ausrottung der Rus, andererseits aber auch zu einer bemerkenswerten inneren Sammlung der geistig-moralischen Kräfte führte. Das äußert sich z. B. in den zahlreichen Klostergründungen (fast 200 zwischen 1240 und 1440). Die Kirche war imstande, jene Kraft zu vermitteln, die nötig war, um die Fremdherrschaft schließlich abzuwerfen. Mit dem sich abzeichnenden Fall von Byzanz (1453) erhielt dann Moskau seine Rolle als „drittes Rom", was auch in der Bestellung eines Russen (statt eines Griechen) zum Patriarchen von Moskau seinen Ausdruck fand. Dieser hielt sich mit dem Zaren für den Verteidiger des rechten Glaubens gegenüber Rom, aber auch gegenüber den Griechen, die 1438/39 in Florenz eine Union mit Rom eingegangen waren. Auch die Ausprägung einer eigenständigen russischen Kultur im 15. und 16. Jh. erfolgte unter religiösen Vorzeichen. Politisch-religiöse Wirren im 16. und 17. Jh. führten schließlich zu einer Selbstfindung, die sich in der intensiven Frömmigkeit des 17. Jh., aber auch in einer deutlichen Xenophobie äußerte. Ein Streit zwischen dem konservativen Erzpriester Avvakum Petrov und dem Patriarchen Nikon (1652—1658/66) bedingte ein praktisch bis heute andauerndes Schisma zwischen „Altgläubigen" und Nikonianern; diese leben in den „Russisch-Orthodoxen" weiter. Erst 1971 wurde der Bann über die „Altgläubigen" oder „Altritualisten", wie sie auch genannt werden, zurückgenommen, wodurch aber die Spaltung noch nicht völlig überwunden ist. Den Weg der russischen Kirche in den letzten drei Jahrhunderten beschreibt *P. Plank* mittels der Biographien einiger wichtiger Bischöfe, deren Schicksale die Stationen der russischen Kirche deutlich reflektieren.

Neben den geschichtlichen Artikeln bietet das Buch eine breite Information über Kunst und Liturgie, Theologie und Heiligenverehrung, Kirchengesang und Ökumene, um nur die wichtigsten Themen zu nennen.

Alle Abschnitte des schön gestalteten Werkes werden durch hervorragende Illustrationen belebt. Das Literaturverzeichnis strebt zwar keine Vollständigkeit an, es ist aber doch überraschend, daß so wichtige Werke wie E. Donnert, Das Kiewer Rußland (Leipzig 1983) und K. Onasch, Russische Kirchengeschichte (Göttingen 1967) fehlen, obwohl andere Werke dieser Autoren aufscheinen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HACKL ERICH (Hg.), *Das Herz des Himmels.* Vom Leiden der Indios in Guatemala. Mit Bildern von Willy Puchner. Herder, Wien 1985. Ppb. S 140.—.

Der Romanist Erich Hackl, Lehrbeauftragter an der Universität Wien, legt in diesem Bändchen eine sehr gelungene Zusammenstellung von Texten vor, die unter verschiedenen Blickwinkeln das mittelamerikanische Land Guatemala und seine indianische Bevölkerung zeigen. Auszüge aus dem Popol Vuh, dem „Buch des Rates", vermitteln einen Eindruck von der hohen Kultur und Weisheit der alten Maya-Völker; Dokumente aus kolonialzeitlichen Chroniken veranschaulichen, wie die spanischen Conquistadoren gewaltsam in diese Welt einbrachen; in Passagen aus dem literarischen Werk von Miguel Angel Asturias und Luis Cardoza y Aragón begegnet man dem heutigen Guatemala und seinen Menschen. Seit Jahrhunderten sind Unrecht und Unterdrückung das Los der Indios. In jüngerer Zeit blieb der Versuch der Politiker Juan José Arevalo und Jacobo Arbenz, rechtsstaatliche und demokratische Verhältnisse herzustellen, Episode (1944—1954). Doch das geknechtete Volk ist seit den siebziger Jahren immer wacher und bewußter geworden, angeregt nicht zuletzt durch neue Wege der kirchlichen Evangelisation. Der Widerstand gegen den herrschenden Terror nimmt zu, gespeist von der Hoffnung auf „Rückkehr zum Lächeln" (Otto René Castillo). Dem Buch sind 21 sehr einfühlsame Schwarzweißbilder von Willy Puchner mitgegeben; sie bringen das ferne Land dem Leser noch ein wenig näher und werden seine Parteinahme für die leidenden Indios herausfordern.

Würzburg *Johannes Meier*

DORN LUITPOLD A., *Was will der Papst bei uns?* Unterwegs mit dem Heiligen Vater. (200, 23 Schwarzweißabbildungen.) Herold, Wien—München 1986. Kart. DM 29,80/S 198.—.

Dorn, Präsident der beim Vatikan akkreditierten Journalisten, hat im Frühjahr 1986 bereits ein sympathisches Buch über Johannes XXIII. veröffentlicht. Mit dieser neuen Publikation geht er der Frage nach: Soll der Papst reisen? In 30 Kapiteln, deren Aufschriften meist rätselhaft sind und gerade deshalb zum Lesen verleiten, behandelt der Autor eine ganze Themenreihe.
Dorn macht keine großen Recherchen, sondern plaudert lieber „aus dem Nähkästchen", und erzählt von Erlebnissen, die manchmal ins Skurrile gehen, aber auch so gelingt es ihm, deutlich zu machen, daß der Papst reisen muß. Dennoch scheut er sich nicht, Johannes Paul II. nahezulegen, daß er seine Reisetätigkeit etwas einschränken sollte. Der delikaten Frage nach den Reisekosten — die unsachgemäße Behandlung dieses Problems ist einem italienischen Journalisten schon teuer zu stehen gekommen — weicht D. auch nicht aus. Bereits im Vorwort kommt er darauf zu sprechen und sagt: „Wenn sich die einladende Ortskirche verausgabt, ist es ihre Sache. Nicht die des Papstes. Der legt Wert auf Einfachheit." Dem Büchlein von einem, „der von Anfang an dabei war" und der dem Heiligen Vater auch kindlich zugetan ist, ist zu wünschen, daß es viele Leser findet.
Brixen *Josef Gelmi*

Eingesandte Schriften
Neuerscheinungen

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.

PHILOSOPHIE UND ETHIK

KREIML JOSEF, *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger.* Ein Vergleich von „Sein und Zeit" mit dem „Brief über den Humanismus". (Philosophie und Theologie — 2). (179.) S. Roderer Verlag, Regensburg 1987. Brosch. DM 42,—.

HEILIGE SCHRIFT

BENEKER WILHELM, *Das will ich wissen.* Bibellexikon zum AT. (72 mit 104 farbigen Abb.) Echter, Würzburg 1987. Ppb. S 131.—/DM 16,80.
BERGER KLAUS/COLPE CARSTEN (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum NT.* (NTD Textreihe Band 1). (328.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. DM 48,— (Subskr. 43,20).
EGGER WILHELM, *Methodenlehre zum Neuen Testament.* Einführung in linguistische und historisch-kritische Methoden. (232.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 22,—.
GROSS WALTER, *Die Pendenskonstruktion im Biblischen Hebräisch.* Studien zum althebräischen Satz I. (Münchner Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 27). (229.) EOS, St. Ottilien 1987. Kart. DM 37,—.
LANGER WOLFGANG (Hg.), *Handbuch der Bibelarbeit.* (350.) Kösel, München 1987. Kart. DM 39,80.
LIWAK RÜDIGER, *Der Prophet und die Geschichte.* Eine literar-historische Untersuchung zum Jeremiabuch. (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, Bd. 121). (IX, 402.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 89,—.
MARTINI CARLO M., *Tun, was Er will.* Christliches Sendungsbewußtsein nach dem Neuen Testament. (144.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 19,80.
MUSSNER FRANZ, *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?* (92.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 12.—.
PESCH RUDOLF, *Paulus kämpft um sein Apostolat.* Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus — neu gesehen. (HerBü 1382). (192.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 10,90.
PREUSS HORST DIETRICH, *Einführung in die alttestamentliche Weisheitsliteratur.* (Urban-Tb. 383). (241.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 20,—.
STIPP HERMANN-JOSEF, *Elischa — Propheten — Gottesmänner.* Die Kompositionsgeschichte des Elischazyklus und verwandter Texte, rekonstruiert auf der Basis von Text und Literaturkritik zu 1 Kön 20.22 und 2 Kön 2—7. (Münchener Universitätsschriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 24). (535.) EOS, St. Ottilien 1987. DM 48,—.
ZENGER ERICH, *Mit meinem Gott überspringe ich Mauern.* Einführung in das Psalmenbuch. (240.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 28,—.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

ATHAPPILLY SEBASTIAN, *Glaube und Welt.* Eine Studie über das Wohl-Heil-Verhältnis bei Karl Rahner. (Diss. d. Univ. Graz 70). (318.) dbv-Verlag für die Technische Universität Graz 1987. Kart. S 192.50.
BECKER THOMAS, *Geist und Materie in den ersten Schriften Pierre Teilhard de Chardins.* (Freiburger theol. Studien 134). (240.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 48,—.
GÖSSMANN ELISABETH/BADER DIETMAR (Hg.), *Warum keine Ordination der Frau?* Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. (Schriftenreihe und Kath. Akademie der Erz-

diözese Freiburg). (120.) Schnell & Steiner, München 1987. Kar. DM 18,—.
NACHTWEI GERHARD, *Dialogische Unsterblichkeit.* Eine Untersuchung zu Joseph Ratzingers Eschatologie und Theologie. (Erfurter Theol. Studien, 54). (340.) St.-Benno-Verlag, Leipzig 1986. Kart.
WEGER KARL-HEINZ/BOSSONG KLEMENS (Hg.), *Argumente für Gott.* Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. (HerBü 1393). (430.) Herder, Freiburg 1987, Kart. DM 19,90.
PRO ORIENTIE — Band 10, *Am Beginn des theologischen Dialogs.* Dokumentation des römischen, des Wiener und des Salzburger Ökumenismus. Zehn PRO ORIENTE-Symposien 1982 bis 1985. Festschrift zum 75. Geburtstag von Th. Piffl-Percevic. (420.) Tyrolia, Innsbruck 1987. Kart. S 420.—/ DM 64,—.

MORALTHEOLOGIE

EIFF AUGUST WILHELM VON/GRÜNDEL JOHANNES, *Von AIDS herausgefordert.* Medizinisch-ethische Orientierungen. (104.) Herder, Freiburg 1987.
Die Unantastbarkeit des menschlichen Lebens. Zu ethischen Fragen der Biomedizin. Instruktion der Kongregation für die Glaubenslehre. Mit einem Kommentar von Robert Spaemann. (96.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 12,80.

PASTORALTHEOLOGIE

NOUWEN HENRI J. M., *Geheilt durch seine Wunden.* Wege zu einer menschlichen Seelsorge. (144.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 16,80.
PRACHER CHRISTIAN, *Ökonomie der Nächstenliebe.* Kirche als Dienstleistungsbetrieb. (Sozialwissenschaftliche Materialien, Bd. 13). (284.) R. Trauner, Linz 1987. Ppb. S 178.—/DM 29.—.
SCHÄFER PHILIPP, *Buße — Beichte — Vergebung.* (133.) EOS-Verlag, St. Ottilien 1987. Kart. DM 14,80.

KIRCHENRECHT

MARX SIEGFRIED, *Staatskirchenrecht* — Gegenstand, Wesen und Bedeutung für den Unterricht an Theologischen Fakultäten. (Fuldaer Hochschulschriften 3). (31.) EOS, St. Ottilien 1987. Geh. DM 4,80.
RODRIGUEZ PEDRO, *Teilkirchen und Personalprälaturen.* (Kanonistische Studien und Texte 38). (246.) Verlag B. R. Grüner, Amsterdam 1987. Ln. DM 75,—.

LITURGIK

BERGER RUPERT, *Kleines liturgisches Lexikon.* (160.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 16,80.
BIERITZ KARL-HEINRICH, *Das Kirchenjahr.* Feste, Gedenk- und Feiertage in Geschichte und Gegenwart. (271.) C. H. Beck, München 1987. Geb. DM 28,—.
DACH SIMON, *Gemeindegottesdienste ohne Priester.* Wort- und Kommunionsgottesdienste in der Advents- und Weihnachtszeit. (326 Blatt) Bonifatius, Paderborn 1987. DM 28,—.
Das große SCHOTT-Fürbittbuch. Wochentage 1. Mit einem Vorwort von R. Berger. (352.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 36,—.
HEINZ ANDREAS/RENNINGS HEINRICH (Hg.), *Heute segnen.* Werkbuch zum Benediktionale. (400.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 38,—.
KÜPPERS KURT, *Diözesan-Gesang- und Gebetbücher des deutschen Sprachgebiets im 19. und 20. Jahrhundert.* Geschichte und Bibliographie. (LQF 69). (XII u. 182.) Aschendorff, Münster 1987. Kart. DM 44,—.
LAARMANN HERIBURG, *Mit Märchen und ihren Sinnbildern.* Neue Familiengottesdienste. (160.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 19,80.
LEISER UDO/SCHWARTZ WOLFGANG, *Rorate-Gottesdienste.* Frühschichten, Wortgottesdienste, Eucharistiefeiern. (80.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 10,80.
SCHÜTZEICHEL HARALD, *Die musikalische Gestaltung des Stundengebetes.* Eine Einführung mit Notenbeispielen an Hand des „Gotteslob". (80.) F. Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 14,80.

KIRCHENGESCHICHTE

Atlas zur Kirchengeschichte. Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. Aktualisierte Neuausgabe. Hg. v. Hubert Jedin u. a. Neubearbeitung v. Jochen Martin. (274 Seiten, 257 mehrfarbige Karten) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 68,—.
CIARDI FABIO, *Menschen des Geistes.* Zu einer Theologie des Gründercharismas. Aus dem Italienischen von August Berz. (378.) Patrisverlag, Vallendar 1987. Kart. DM 59,—.
DUNGERSHEIM HIERONYMUS, *Schriften gegen Luther.* Theorismata duodecim contra Lutherum Articuli sive libelli triginta. Hg. u. eingel. v. Theobald Freudenberger. (Corpus Catholicorum 39). (XII u. 263.) Aschendorff, Münster 1987. Efalin. DM 98,—.
POSADA GERARDO, *Der Heilige Bruno.* Vater der Kartäuser. Ein Sohn der Stadt Köln. Mit Beiträgen von Adam Wienand und Otto Beck. (334 mit 50 Schwarzweißabbildungen.) Wienand-Verlag, Köln 1987. Geb. DM 54.—.
ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Bischof Franz Joseph Rudigier und seine Zeit.* (In Zusammenarbeit mit H. Slapnicka und P. Gradauer). (265.) LANDESVERLAG, Linz 1987. Geb. S 298.—.

GESELLSCHAFT

SCHMIDTCHEN GERHARD, *Sekten und Psychokultur.* Reichweite und Attraktivität von Jugendreligionen in der BRD. (128.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 16,80.
SCHNEIDER LOTHAR, *Soziale Dynamik.* Aspekte christlicher Gesellschaftslehre. (140.) Friedrich Pustet, Regensburg 1986. Kart. DM 16,80.

RELIGIONEN

ENOMIYA-LASSALLE HUGO M., *Zen — Weg zur Erleuchtung.* Einführung und Anleitung. (HerBü 1368). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

KÄMPCHEN MARTIN, *Überall lebt Franziskus.* Seine Brüder in den Weltreligionen. (HerBü 1346). (128.) Herder, Freiburg 1987, Kart. DM 7,90.

KHOURY ADEL THEODOR (Hg.), *Lexikon religiöser Grundbegriffe.* Judentum-Christentum-Islam. (XLIX, 1176 Spalten, Zeittafel, Stichwortverzeichnis) Styria, Graz 1987. Ln. S 990.—/DM 145,— (Subskr. S 840.—/DM 120,—).

SPIRITUALITÄT

BETZ OTTO, *Elementare Symbole.* Zur tieferen Wahrnehmung des Lebens. (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 16,80.

BRASELMANN WERNER (Hg.), *Du hältst meine Hand.* Gebete der Bibel. (HerBü 1375). (126.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

BURGER FRANZ, *Johannes-Maria Vianney.* Der heilige Pfarrer von Ars. (288.), Miriam, Jestetten 1987. Kart. DM 15,—/Fr. 13,—/S 120.—.

EMANUEL, *Ein Ereignis in Bildern, Medjugorje.* (72, 50 Farbb.) Miriam, Jestetten 1987. Geb. DM 19,80/S 158.—.

FRÈRE LEONARD (Taizé), *Mit Augen, die sehen.* Geistliche Erfahrungen. (144.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 16,80.

Frère ROGER in seinem Tagebuch. Jeden Augenblick neu. (HerBü 1365). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

KELLER GABRIELE, *Sieben Kronen.* Eine Symbolik des Vaterunsers. (64.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 10,—.

KÖHLER OSKAR, *Als Petrus anfing zu ertrinken.* Glaubenswege am Ende des zweiten Jahrtausends. (HerBü 1395). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

KUNTNER FLORIAN/STIMPFLE JOSEF/WÜST OTTO, *Erneuerung aus dem Geist Gottes.* Ermutigung und Weisung. Mit einem Kommentar von Heribert Mühlen. (226.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 19,80.

KUTSCHKI NORBERT (Hg.), *Ein wahrer Mensch.* Was sagt die Bibel über Jesus? (HerBü 1376). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

LANDSCHEIDT THEODOR, *Wir sind Kinder des Lichts.* Kosmisches Bewußtsein als Quelle der Lebensbejahung. (HerBü 1379). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

LORENZ ERIKA, *Das Vaterunser der Teresa von Avila.* Anleitung zur Kontemplation. (96.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 12,80.

MANGOLDT URSULA VON, *Sollen wir auf einen anderen warten?* Heilslehren und biblischer Glaube. (HerBü 1367). (126.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

MARTINI CARLO M., *Seht die Frau.* Lebenswege mit Maria. (144.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 19,80.

MOSER GEORG, *Mut zur Liebe.* (120.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 12,80.

NOUWEN HENRI J. M., *Bilder göttlichen Lebens.* Ikonen schauen und beten. (112, 4 farbige Falttafeln) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 14,80.

SCHILLING ALFRED, *Evangelium von einem Menschen.* Szenen aus dem Leben Jesu. (HerBü 1357). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

SCHNEIDER MICHAEL, *Das neue Leben.* Geistliche Erfahrungen und Wegweisung. (280.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 24,80.

SCHNURR OTMAR, *Nachtgespräche mit Gott.* Einrede zur Bibel. (160.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 19,80.

SCHWARZ HANS, *Christsein ist möglich.* Was die Bergpredigt uns heute wirklich zu sagen hat. (HerBü 1358). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

STADLER ALISA (Hg.), *Die drei Schlüssel Gottes.* Fröhliches und Besinnliches aus dem Talmud. (104.) Herder, Wien 1987. Ppb. S 140.—/DM 19,80.

SUDBRACK JOSEF, *Neue Religiosität.* Herausforderung für die Christen. (Topos-Tb. 168). (248.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 14,80.

WALTER RUDOLF (Hg.), *Sich auf Gott verlassen.* Erfahrungen mit Gebeten. (144.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 14,80.

BALTHASAR HANS-URS von, *Maria für heute.* (72.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 9,80.

BÖSEN WILLIBALD, *Auf einsamer Straße zu Gott.* Das Geheimnis der Kartäuser. (192. mit 36 Zeichn. u. Ill.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 19,80.

BOURS JOHANNES, *Wer es mit Gott zu tun bekommt.* Schritte geistlicher Einübung in biblische Gotteserfahrungen. (240.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 26,80.

COMBES ANDRÉ, *Interview mit dem Himmel.* (192.) Miriam, Jestetten 1987. Kart. S 102.40/ DM 12,80.

ELIADE MIRCEA, *Erinnerungen 1907—1937.* Aus dem Rumänischen von I. Gregori und H. Hermann. (439.) Insel, Frankfurt 1987. Geb. DM 56,—.

FABER FREDERICK WILLIAM, *Von der Güte.* (76.) Kart. S 54.—/DM 6,80. Miriam, Jestetten 1987.

Franz von Assisi. Das Testament eines armen Mannes. Bildmeditationen von Anton Rotzetter und Werinhard Einhorn. (120, 46 Farbminiaturen) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 28,—.

GORITSCHEWA TATJANA (Hg.), *Nadjeschda heißt Hoffnung.* Russische Glaubenszeugen unseres Jahrhunderts. (144.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 16,80.

Kierkegaard für Christen. Eine Herausforderung. Einleitung und Textauswahl von Walter Rest. (HerBü 1389). (224.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 10,90.

LORENZ ERIKA, *Ins Dunkel geschrieben.* Johannes von Kreuz — Briefe geistlicher Führung. (HerBü 1505). (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.

MEIER ERHARD, *Weisungen für den Weg der Seele.* Aus dem tibetischen Totenbuch. (HerBü 1381). (158.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.
OBEREDER INGEBORG, *Medjugorje.* Einladung zum Frieden. (168.) Veritas, Linz 1987. Brosch. S 148.—.
WALTER RUDOLF (Hg.), *Lebenskraft Angst.* Wandlung und Befreiung. (128.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 14,80.

JUGEND

BIEMER GÜNTER /TZSCHEETZSCH WERNER, *Wandlungen.* Ein Symbolbuch für junge Menschen. (120. mit Abb.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 10,80.
DEBBRECHT GERHARD, *Beichte — für mich?* Antworten auf Fragen junger Menschen. (96. mit Ill. v. Jules Stauber) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 7,90 (Mengenpreise).
PLATE MANFRED (Hg.), *Ungläubige Jugend?* Briefe und Bekenntnisse. (144.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 14,80.
SCHWARZ ROLAND, *Bibel-Partys?* Modelle, Anregungen, Tips für Jugend- und Ministrantengruppen. (96.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 12,80.

KONZIL

ARX WALTER von, *Der Anteil Papst Pauls VI. an der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils.* (Fuldaer Hochschulschriften 2). (32.) EOS, St. Ottilien 1987. Geh. DM 4,80.
KLINGER ELMAR/ZERFASS ROLF (Hg.), *Die Kirche der Laien.* Eine Weichenstellung des Konzils. (176.) Echter, Würzburg 1987. Brosch. S 193.40/ DM 24,80.
SEEBER DAVID (Hg.), *Brauchen wir ein neues Konzil?* (Herder-TB 1400). (192.) Herder, Freiburg/Br. 1987. Kart. DM 10,90.

ITALIENISCHE PUBLIKATIONEN

CENTRO STUDI RELIGIOSI (Hg.), *Cronache e commenti di studi religiosi.* 4. Ma quale Dio? (Quaderni di „Salesianum" — 13). (160.) LAS, Roma 1987. Kart. L. 15.000.
COCCOPALMERIO DOMENICO (Hg.), *Trieste Religiosa* nel 25° di sacerdozio di Pietro Zovatto. (Centro Studi storico-religioso Friuli-Venezia Giulia 17). (278.) Trieste 1987. Kart.
GUERRA JESUS, *El concepto de pecado a la luz de Don Bosco.* Análisis de las principales biografias juveniles escritas por el Santo. (Quaderni di „Salesianum" — 14). (130.) LAS, Roma 1987. Kart. L. 15.000.
MARCHISA ERNESTINA/VIETRO FRANCA DE, *Il „K2" della ragione il problema di Dio.* Prospettiva di un filosofo. (Il Prisma — 5). (186.) LAS, Roma 1987. Kart. L. 15.000.
TONELLI RICCARDO, *Pastorale giovanile.* Dire la fede in Gesù Cristo nella vita quotidiana. (Bibl. di Scienze Religiose — 79). (238.) LAS, Roma 1987. Kart. L. 18.000.
ZOVATTO PIETRO (Hg.), *Trieste Tra Umanesimo e Religiosità.* (220.) Trieste 1986. Kart.

EDITH STEIN

FELDMANN CHRISTIAN, *Liebe, die das Leben kostet.* Edith Stein — Jüdin, Philosophin, Ordensfrau. (144.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 12,80.
STEIN EDITH, *Aus meinem Leben.* Mit einer Weiterführung über die zweite Lebenshälfte von Maria Amata Neyer OCD. (416.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 24,80.
STEIN EDITH, *Im verschlossenen Garten der Seele.* (HerBü 1396 „Texte zum Nachdenken"). (128.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.
STEIN EDITH, *Verborgenes Leben.* Hagiographische Essays — Meditationen — Geistliche Texte. (Edith Steins Werke, Bd. XI). (181.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 48,—.

VERSCHIEDENES

DEELEN GODFRIED/GOHLA HANS-PETER (Hg.), *Das Leben teilen.* Basisarbeit lateinamerikanischer Christen in Selbstzeugnissen, Reportagen und Interviews. (Entwicklung und Frieden, 21). (172.) Grünewald, Mainz, und Kaiser, München 1987. Kart. DM 19,80.
INGRAHAM J. H., *Der Fürst aus Davids Hause.* Drei Jahre in der Heiligen Stadt. Schilderung der Begebenheiten aus dem Leben Jesu. (320.) Miriam, Jestetten 1987. Kart. DM 15,80/Fr. 13,50/S 126.—.
COPRAY NORBERT, *Werkbuch zur Enzyklopädischen Bibliothek.* Ein didaktischer Schlüssel. (Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft). (176.) Herder, Freiburg 1987. Kart. 19,80.
ECKERT GERHARD, *Finnland.* Walter-Reiseführer. Mit ca. 70 teils farbigen Fotos von A. Eckert sowie mehreren Karten, Plänen und Zeichnungen. (328.) Walter, Olten 1987. Geb. DM 32,—/Fr. 29,50.

BECKERMANN THOMAS, *„Überall allerart Menschen und kein End".* Zum Menschenbild in der deutschsprachigen Gegenwartsliteratur. (Fuldaer Hochschulschriften 4). (24.) EOS, St. Ottilien 1987. Geh. DM 4,80.
BISER EUGEN, *Glaubenswende.* Eine Hoffnungsperspektive. (HerBü 1392). (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.
GUTTING ERNST, *Offensive gegen den Patriarchalismus.* Für eine menschlichere Welt. (Frauenforum). (176.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 19,80.
HAIDER SIEGFRIED, *Geschichte Oberösterreichs.* (508.) Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1987. Geb. S 490.—.
Pauluskalender 1988. Paulusverlag Freiburg/Schweiz.
SESTERHENN RAIMUND (Hg.), *Das Freie Jüdische Lehrhaus — eine andere Frankfurter Schule.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (130.) Schnell & Steiner, München 1987. Kart. DM 22,—.

Antike Sakrale Goldschmiedekunst

RENAISSANCE KELCH

Handgeschlagen aus massivem Silber, Cuppa innen und am äußeren Rand feuervergoldet, auf Kelchfuß, Schaft und Übercuppa aufgesetzte Engel, auf dem Kelchfuß Adels- und Patronatswappen.

TURMMONSTRANZ

Entstanden um 1800 in Münster/Westf. durch Goldschmiedemeister Brujn, viele figürliche Darstellungen, Filigranarbeit.

MESSKELCH

Um 1500 in Italien entstanden, spätgotisch, allerfeinste Treib- und Ziselierarbeit museal.

RELIQUIENMONSTRANZ

In Form eines dreiflügeligen Altars, spätgotisch, allerbeste handwerkliche Arbeit mit den Reliquien des hl. Vincent von Paul.

Sowie eine große Anzahl weiterer echter antiker Sakralgeräte, fachkundig restauriert.

Sakrale Goldschmiedekunst Patten

Ginsterweg 5
4044 Kaarst 2
Telefon 0 21 01 / 62 5 77

Anfertigung nach eigenen und vorgegebenen Entwürfen, Restaurierungen, Vergoldung und Versilberung mit Garantie.

NEU-ERSCHEINUNG

Hans Urs von Balthasar

LICHT DES WORTES

Skizzen zu allen Sonntagslesungen

280 Seiten, engl. Broschur

ISBN 3-7902-0047-6

Preis: 36,— DM

Für die Sonntage und Herrenfeste aller drei Lesejahre legt der Autor Motive und Leitgedanken vor, die sich durch die jeweiligen drei Lesungen durchhalten. Im Mittelpunkt der theologischen und spirituellen Anregungen, aus denen der Prediger einzelne Aspekte herausheben und weiterentwickeln kann, stehen die tragenden Aussagen der biblischen Offenbarung. „Alles Vorgelegte will nicht mehr sein als ein Steinbruch, aus dem sich jeder, falls er etwas ihm Passendes findet, herausbrechen kann, was er will."

PAULINUS-VERLAG
D-5500 TRIER

Teresa Okure

The Johannine Approach to Mission

A Contextual Study of John 4:1–42

Die Arbeit analysiert und bewertet im Detail, wie der johanneische Zugang zur Mission durch die Situation der Gemeinde beeinflußt wurde, an welche die Evangelien gerichtet waren. Die ersten drei Kapitel bieten einen vollständigen Überblick über die Studien, die in den Johannesevangelien durchgeführt wurden. Das abschließende Kapitel weist neue Wege für künftige Johannes-Studien.

1988. Ca. 370 Seiten. (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 2,31) fadengeheftete Broschur ca. DM 89,–

erscheint im März 1988.



J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

Die Vorbereitung auf das Fest der Erstkommunion

Werner Schaube

Vorbereitungsheft für Erstkommunionkinder

„Gemeinsam zum Tisch Jesu"

32 Seiten. DIN A 4. Farbig illustriert.
Geheftet Best.-Nr. **1852**

Neu!



Mengenpreise: Einzelheft. . . . . DM 5,80
ab 10 Hefte . . . DM 5,20
ab 25 Hefte . . . DM 4,80
ab 50 Hefte . . . DM 4,50

Die Hinführung zur Eucharistie geschieht in der Familie, im Religionsunterricht und in der Gemeinde. Im Zusammenwirken von Eltern, Priester und engagierten Gemeindemitgliedern sollen die Erstkommunionkinder in kleinen Gruppen Erfahrungen machen, die helfen, im Glauben zu wachsen und als Christ zu leben.
Speziell für diese Anforderung ist das Vorbereitungsheft für den Kommunionunterricht gedacht. Es ist die pädagogisch erarbeitete Hilfe bei der Vorbereitung der Erstkommunion. Sie dient als Leitfaden und Unterrichtshilfe für alle, die Unterricht zur Erstkommunion erteilen.

Verlag Ludwig Auer · 8850 Donauwörth

Auslieferung für Österreich: Buchzentrale Österreichisches Borromäuswerk Salzburg, Postfach 262, 5021 Salzburg

Zeugnisse christlichen Glaubens
zwischen Prag und Moskau, zwischen Ostsee, Adria und schwarzem Meer

„Kirchenkunst im europäischen Osten"

474 Seiten (44 Farbbilder und 273 sw),
Leinen geb., 4-farb. Schutzumschlag,
ISBN 3-7721-0094-5; DM 69,00

Widder Erich



Der Reichtum und die Eigenart der Kirchenkunst Osteuropas im universellen Zusammenhang christlicher Kultur, übersichtlich vorgestellt nach den gegenwärtigen politischen Grenzen vom Vizepräsidenten der Internationalen Gesellschaft christlicher Kunst, Diözesankonservator in Linz und Konsulent der oberösterreichischen Landesregierung für Kunstpflege.

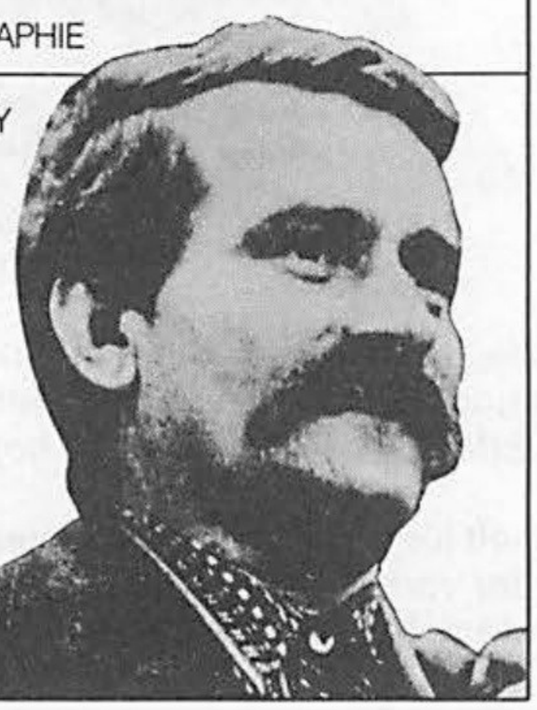


FRANZ-SALES-VERLAG, D-8078 Eichstätt,
Postfach 1361, Tel. 0 84 21 / 40 68

LECH WALESA
EIN WEG DER HOFFNUNG

AUTOBIOGRAPHIE

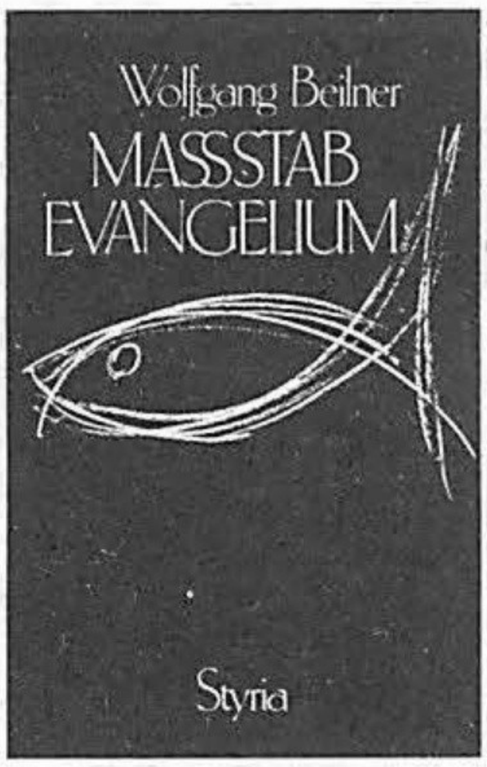
PAUL ZSOLNAY



Einer der wahren Helden unserer Zeit erzählt sein Leben.

442 Seiten
S 280,–

PAUL ZSOLNAY VERLAG



Verlag Styria
Graz Wien Köln

Wolfgang Beilner
MASSSTAB EVANGELIUM
211 Seiten, kartoniert, S 220.–
Ein Buch des „offenen Wortes", das auch kirchliche Tabus bricht und neue Wege zeigt. Ein Buch für alle, die es mit ihrem Christentum ernst meinen, denn nur die ständige Rückbesinnung auf Christus ist das Um und Auf der Kirche und der Christen. Und nur durch sie werden wir den Frohsinn der Frohbotschaft erleben können!

Evangelium



Michael Marsch
HEILUNG DURCH DIE SAKRAMENTE
127 Seiten, kartoniert, S 148.–
Die richtige Grundlage für ein lebendiges Einführungsgespräch: Wie kaum ein anderer Autor versteht es Michael Marsch, auf ein tiefes, ganz neues Erleben der Sakramente hinzuführen. Er bietet lebensnahe Anregungen zum sehr persönlichen Mitvollzug der Sakramentenfeiern: Ein neuer, alter Zugang zum Glauben und zur Kirche.

Sakramente



Michel Quoist
DER ATEM DER LIEBE
Parle moi d'amour
260 Seiten, kartoniert, S 198.–
Ein wertvolles Geschenk für alle Menschen, die vor der Liebe stehen, die verliebt sind, die ihre Kinder lieben, denen die Liebe verlorengegangen ist.
Ein poetisches Buch, eine praktische Anleitung zur christlichen Liebe – ein neuer, ein echter Quoist!

Liebe



Egon Kapellari
HEILIGE ZEICHEN
Mit einem Vorwort von Hans Urs von Balthasar
110 Seiten, broschiert, S 178.–
Wir brauchen in unserem seelischen Erleben den Ausdruck durch Zeichen und Symbole. Erst ein Glaube, der mit diesen Zeichen leben kann, wird ein lebendiger Glaube. Hier deutet uns ein junger Bischof die alten Zeichen des Glaubens.

Symbole

HYPO FIXKREDIT.

JEDEM DAS SEINE.

VON DER LANDESBANK



Es ist schon phantastisch, was man sich jetzt so alles leisten kann. Mit Kredit. Mit dem HYPO FIXKREDIT. Da bleiben die günstigen Zinsen unverändert: fix kalkulierbar! Man kommt rasch und unkompliziert zum Traumauto, zum schönen Wohnen und zum Startkapital für eine bessere Zukunft.
Jedem das Seine. Jedem sein HYPO FIXKREDIT. Mit fixen, günstigen Zinsen. Mehr darüber bei Ihrem Berater in Ihrer Landesbank.

HYPO BANK
Die OÖ. Landesbank

OBEROSTERREICHISCHE LANDES-HYPOTHEKENBANK, 4010 LINZ, LANDSTRASSE 38 ✆ (0732) 27 28 51-0 · Linz · Puchenau
Ried i. I. · Wels



Besuchen Sie das Stift Schlägl!

Gotische Stiftskirche

Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)

Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.

Stiftsbibliothek mit 60.000
Bänden

Laufend
Sonderausstellungen
im neuen Kapitelsaal

Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober
wochentags: 10—12 und 13—17 Uhr
an Sonn- und Feiertagen: 11—17 Uhr
im Winter gegen Voranmeldung.

Institut für Hörgeschädigte

A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/27 13 66

Hier nähen und sticken geschickte Frauen und Mädchen: liturgische Gewänder, Kirchenwäsche, Taufkleider und Tauftüchlein, Kirchenfahnen — dabei gehen wir gerne auf ihre persönlichen Wünsche ein. Ebenso werden Schärpen, Abzeichen, Vereinsfahnen nach unseren vorhandenen Vorlagen oder von Ihnen beigestellten Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei hergestellt.

Mit Ihren Aufträgen unterstützen Sie auch die Sicherung des Arbeitsplatzes der Behinderten.
Wir übernehmen auch gerne Restaurierungen.

Inlandsbezug	vom Verlag 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.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1988	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	320.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 90.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 15,—
Schweiz	sfr 51.—	sfr 13.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

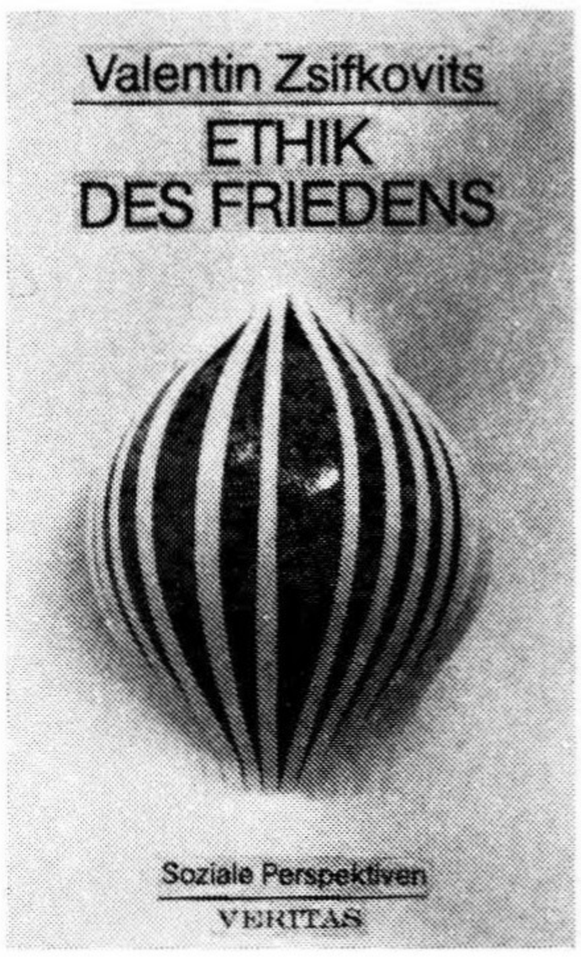
Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Harrachstraße 7

Offenlegung gemäß § 25 Mediengesetz:

Medieninhaber: LANDESVERLAG Ges.m.b.H.
Unternehmensgegenstand: Druck, Zeitungs-, Zeitschriften- und Buchverlag, Buch- und Papierhandel
Sitz: 4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Geschäftsführer: Mag. Wilhelm Pohn, Dkfm. Günther Gogl, DDr. Willibald Girkinger
Aufsichtsrat: Helmut Bergthaler, Dr. Josef Gugerbauer, Dr. Ludwig Scharinger, Ludwig Kneidinger, Dr. Josef Kolmhofer, Dr. Josef Pühringer, 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, Klaus Rührlinger, Walter Schmid
Gesellschafter, deren Anteil 25 % übersteigt: Diözese Linz, RZK-Bank, reg. Gen. m. b. H.
Grundlegende Richtung: katholisch

Die neue Reihe im VERITAS-Verlag: SOZIALE PERSPEKTIVEN

Der Veritas-Verlag beginnt mit den folgenden zwei Titeln eine neue Reihe, welche „SOZIALE PERSPEKTIVEN“ am Ende dieses Jahrhunderts beleuchten soll. Zwischen Endzeit- und Aufbruchsstimmung wird unsere Gesellschaft immer komplizierter. Eine christliche Werthaltung kann sich dieser Entwicklung nicht verschließen. Die neue Reihe bei VERITAS stellt sich der Aufgabe: Sie versucht, SOZIALE PERSPEKTIVEN in wichtigen Lebensbereichen und für eine global vernetzte Gesellschaft zu erarbeiten.



Valentin
Zsifkovits

Ethik des Friedens

224 Seiten,
12,5 x 20,5 cm,
broschiert
S 198.—, DM 29,—
ISBN
3-85329-607-6

Zur Förderung und Sicherung des Friedens ist eine umfassende Strategie vonnöten. Wie einzelne Rädchen ineinandergreifen und so eine einheitliche Wirkung erreichen, müssen die einzelnen Schritte dieser Strategie zum Gelingen des Ganzen beitragen. Dabei hat eine diesem Ziel verpflichtete Ethik darauf zu achten, die hohen Ziele, die Schritte zu diesem Ziel und die konkreten Bedingungen zur Deckung zu bringen.



Otto
Kimminich

Umweltschutz — Prüfstein der Rechtsstaatlichkeit

210 Seiten,
12,5 x 20,5 cm,
broschiert,
S 198.—, DM 29,—
ISBN
3-85329-608-4

Das vorliegende Buch macht die Grundfragen des Umweltschutzes allgemein verständlich.
Der Autor führt eine offene Sprache; Versäumnisse werden nicht verschwiegen. Immer wieder wird deutlich, wieviel der einzelne, trotz seiner scheinbaren Ohnmacht in der Massengesellschaft, tun kann und wie sehr er dazu verpflichtet ist.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ MARIA RECHT VEREHREN

Beinert Maria — Impulse für die Kirche?

Petri Zwischen Fatima und Medjugorje

Gubler Selig, die geglaubt hat — Das Marienbild des Lukas aus der Perspektive einer Frau

Courth Mariologie im Umfeld von Ökumene und Feminismus (Literaturbericht)

Neufeld Zum Menschenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils

Zelger Seelsorge in Südtirol seit 1918

Delp Dienstmagd des Herrn

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

24 Seiten Buchbesprechungen

2. Heft 1988 136. Jg.

Inhaltsverzeichnis des zweiten Heftes 1988

Schwerpunktthema: Maria recht verehren

Wolfgang Beinert: Maria — Impulse für die Kirche? Überlegungen aus Anlaß der Enzyklika „Redemptoris Mater" von Papst Johannes Paul II. 107

Heinrich Petri: Zwischen Fatima und Medjugorje. Die Bedeutung von Visionen und Erscheinungen für die Kirche 119

Marie-Louise Gubler: Selig, die geglaubt hat — Das Marienbild des Lukas. Überlegungen aus der Perspektive einer Frau 130

Franz Courth: Mariologie im Umfeld von Ökumene und Feminismus. Akzente neuerer mariologischer Literatur 140

Abhandlungen

Karl Heinz Neufeld: Zum Menschenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils 150

Peter Zelger: Seelsorge in Südtirol seit 1948 159

Spiritueller Beitrag

Alfred Delp: Dienstmagd des Herrn 168

Mitteilung

Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 170

Literatur

Adam Seigfried: Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie (hg. von K. H. Neufeld) 177

Besprechungen 179

Lexika (179), Pastoraltheologie (181), Kirchengeschichte (184), Liturgik (188), Religionspädagogik und Katechetik (190), Spiritualität (193), Rußland (196), Verschiedenes (197), Die neue Kleinschrift (199)

Eingesandte Schriften 200

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: o. Prof. Dr. Wolfgang Beinert, D-8400 Regensburg, Universitätsstr. 31.
o. Prof. Dr. Franz Courth, D-5414 Vallendar, Pallottistraße 3.
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1.
Prof. Dr. Marie-Louise Gubler, CH-6300 Zug, Alte Baarer Straße 6.
o. Prof. DDr. Karl Heinz Neufeld, I-00187 Roma, Piazza della Pilotta 4.
o. Prof. Dr. Heinrich Petri, D-8400 Regensburg, Schmellerstraße 39.
o. Prof. DDr. Adam Seigfried, D-8400 Regensburg, Universitätsstraße 31.
Dir. Peter Zelger, I-39100 Bozen, Marconistraße 9.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni 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 die Oberösterreichische Landesregierung.

WOLFGANG BEINERT

Maria — Impulse für die Kirche?

Überlegungen aus Anlaß der Enzyklika „Redemptoris Mater" von Papst Johannes Paul II.

Das Zweite Vatikanische Konzil hat die Lehre über Maria in die Kirchenkonstitution eingefügt. Der Verfasser — Dogmatikprofessor in Regensburg und Herausgeber des „Handbuches der Marienkunde" (Regensburg 1984) — zeigt, daß auch die neue Marienenzyklika die Lehre über die selige Jungfrau „im Leben der pilgernden Kirche" darstellt. In dieser Sicht ergeben sich aus der Mariologie wertvolle Impulse für die Ekklesiologie, die auch in ökumenischer Hinsicht von Bedeutung sind. (Redaktion)

1. Die Marien-Enzyklika von 1987

Der 25. März ist im Festkalender der Kirche ein Tag, der Jesus und Maria gleicherweise ins Zentrum der Frömmigkeit rückt: Verkündigung des Herrn wird genau neun Monate vor Weihnachten gefeiert; dieser Tag bedeutet, daß Maria namens der Menschheit ihr Ja zu Gottes Plan, die Welt durch die Menschwerdung seines Sohnes zu erlösen, gesagt hat. Mit Bedacht hat Papst Johannes Paul II. diesen Tag des Jahres 1987 gewählt, um sein erstes Rundschreiben zu publizieren, das ausschließlich der Mutter Jesu Christi gewidmet ist. Es handelt sich um ein außerordentlich umfangreiches Schriftstück von 121 Druckseiten in der vatikanischen bzw. 67 Seiten in der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz. Der unmittelbare Anlaß für die Thematik ist das „Marianische Jahr", das von Pfingsten 1987 bis zum Fest der Aufnahme Marias zu Gott 1988 dauern soll. Es war schon zu Neujahr 1987 angekündigt worden — zur großen Überraschung aller. Zum zweiten Mal wird ein derartiges „Jahr" gefeiert. 1954 hatte Pius XII. erstmals eine solche Feier ausgerufen. Der Anlaß damals war das Jahrhundertjubiläum der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Was aber bewog den gegenwärtigen Papst zu seiner spektakulären Ankündigung? Ein vergleichbares Ereignis ist nirgendwo in Sicht. Die Antwort auf diese Frage führt uns in das Umfeld des neuen Weltrundschreibens und darüber hinaus in das Umfeld der gegenwärtigen Situation von Marienlehre und Marienverehrung, mit denen sich die folgenden Überlegungen befassen wollen. Wie jede Enzyklika ist auch „Redemptoris Mater" in einen vielschichtigen Kontext eingebettet. Sie ist zum ersten ein persönliches Dokument ihres Verfassers. Man verrät wohl kein Geheimnis, wenn man sagt, daß eine so bedeutungsvolle und offizielle Urkunde wie ein päpstliches Weltrundschreiben nicht einfach niedergeschrieben wird: sie hat gewöhnlich eine ziemlich lange Vorgeschichte. Am Anfang können päpstliche Stichworte stehen, die dann von einem kundigen Theologen ausgearbeitet werden. Auf jeden Fall passiert der Entwurf vor seiner Veröffentlichung wichtige römische Kongregationen, die dazu Stellung beziehen. Erst dann wird er dem Papst als dem eigentlichen Autor zur endgültigen Redaktion zugeleitet.

Es besteht nun kein Zweifel daran, daß die Marien-Enzyklika die sehr persönliche Handschrift Johannes Pauls II. trägt: sie ist ganz und gar aus seiner Marienfrömmigkeit erwachsen, wie sie sich in beinahe allen Dokumenten seines Pontifikats aus-

spricht. Diese steht noch einmal in einem Kontext — dem der polnischen Spiritualität. In einer bemerkenswerten Skizze zum „Phänomen Kirche in Polen" hat Bischof Alfons Nossol (Oppeln) als wesentliche Merkmale der polnischen Theologie folgende charakteristische Züge herausgestellt: sie beanspruche eine Mittlerfunktion zwischen Ost- und Westkirche, sie sei gekennzeichnet durch „eine polare Spannung zwischen emotionaler und rationaler Struktur", die sich vor allem in einer auf der Volksfrömmigkeit aufgebauten Mariologie äußere, und sei u. a. durch „offene Traditionsgebundenheit" gekennzeichnet. Schließlich macht Nossol noch auf die „tragizistische Komponente" aufmerksam, die „auf ein positives Verkraften und sinnvolles Meistern aller geschichtlich gegebenen Umstände hinausläuft".[1] Die Enzyklika von 1987 könnte als Schulbeispiel für diese Skizze gelten. Viele Passagen sind nur von daher zu verstehen und zu würdigen. Dazu gehört wohl auch die Begründung des „Marianischen Jahres" selber, die uns zu diesen Reflexionen veranlaßt hat. Wie schon in mehreren früheren Verlautbarungen blickt der Papst mit gespannter Erwartung auf die Jahrtausendwende, die für ihn die Bedeutung eines heilsgeschichtlichen Datums zu haben scheint: „Wenn man also die Jahre, die uns dem Ende des zweiten Jahrtausends nach Christus und dem Beginn des dritten näherbringen, mit jener alten geschichtlichen Erwartung des Retters vergleicht, wird es vollauf verständlich, daß wir uns in diesem Zeitabschnitt in besonderer Weise an diejenige wenden möchten, die in der ‚Nacht' der adventlichen Erwartung als wahrer ‚Morgenstern' (Stella matutina) zu leuchten begann."[2] Hier wird sehr deutlich die „tragizistische Komponente" augenscheinlich, von der Nossol spricht. Diese persönlichen Momente im Mariendokument seien nur angesprochen, da sie zum vollen Verständnis nicht außer acht gelassen werden dürfen; unser Thema muß uns weiter führen.

Es gibt noch eine weitere kontextuelle Schicht. Auch sie ist noch in der Struktur des gegenwärtigen Pontifikats verwurzelt, diesmal nicht so sehr in der biographischen als in der pastoralen. Beinahe alle Kommentare haben darauf aufmerksam gemacht, daß das Thema dieser Enzyklika im Zusammenhang mit den Themen vorausgehender Rundschreiben zu sehen ist. Im Jahre 1979 erschien „Redemptor hominis", die Antrittsenzyklika, die Christus gewidmet war. Ihr folgte 1980 „Dives in misericordia" über Gottvater. Der dritten göttlichen Person widmete der Papst seine Aufmerksamkeit im Weltrundschreiben „Dominum et vivificantem" (1986). Damit hatte er bewußt eine Trilogie über Gott abgeschlossen. Die erste Enzyklika nach den trinitätstheologischen Lehrschreiben beleuchtet nun mit großer Folgerichtigkeit jene Gestalt der Heilsgeschichte, in der und an der sich das Wirken des dreieinen Gottes in der Heilsgeschichte mit besonderer Leuchtkraft widerspiegelt: Maria, die in der Tradition die Tochter Gottes, die Mutter des Sohnes und die Braut des Heiligen Geistes genannt wird. Damit wird die theologale Ausrichtung des Papstes sichtbar, mit der er übrigens nochmals ganz der Tradition seiner Heimat verhaftet ist. Die polnische Theologie fördere, schreibt Bischof Nossol,

---

1 *A. Nossol*, Das Phänomen der Kirche in Polen: ders., Der Mensch braucht Theologie. Ansätze zu einer lebensnahen Glaubensreflexion, Einsiedeln 1986, 80—88, Zitate: 84.85.86.

2 „Redemptoris Mater" (= RM) 3/6. Die Enzyklika wird nach der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhles 75, Bonn 1987) zitiert: zuerst wird die Marginalnummer des Dokumentes, nach dem Schrägstrich die Seite der genannten Ausgabe angegeben.

„das theo-pragmatische Moment. Sie will eine Theologie für den Menschen sein".[3] In „Redemptor hominis" hatte Johannes Paul dezidiert erklärt: „Jesus Christus ist der Hauptweg der Kirche. Er selbst ist unser Weg zum Haus des Vaters und ist auch der Zugang zu jedem Menschen. Auf dieser Straße, die von Christus zum Menschen führt, auf der Christus jedem Menschen zur Seite tritt, darf die Kirche sich von niemandem aufhalten lassen." So ist der Mensch „der erste und grundlegende Weg der Kirche".[4] Im 3. Kapitel des 2. Teiles von „Redemptoris Mater" nun zeigt der Papst unter dem Stichwort „Siehe, deine Mutter", in welcher Weise Maria in diesen Weg Christi und seiner Kirche eintritt und wie sie ihn heute geht. Sie ist „die erste unter denen, die ‚das Wort Gottes hören und danach handeln'"[5] und also „in gewissem Sinn die erste ‚Jüngerin' ihres Sohnes".[6] Diese Jüngerschaft verwirklicht sich als „Sorge Marias für die Menschen, ihre Hinwendung zu ihnen in der ganzen Breite ihrer Bedürfnisse und Nöte".[7] Es kann nicht übersehen werden, daß der Autor der Enzyklika ihr damit eine eminent ekklesiologische Bedeutung zuweist. Unmißverständlich kommt dieser Duktus im übrigen schon im vollen Titel zum Ausdruck: „Enzyklika über die selige Jungfrau Maria *im Leben der pilgernden Kirche*."

Sofort wird uns nun die dritte kontextuelle Schicht zugänglich: der Zusammenhang mit der Mariologie und Marianik (Marienfrömmigkeit) der kirchlichen Tradition. Er sei zunächst einmal von der Enzyklika selber aus verdeutlicht, dann müssen wir uns etwas eingehender und allgemeiner damit beschäftigen, sofern hier der Schlüssel zur Frage liegt, die in der Überschrift dieses Artikels steht. Schon der Titel des Rundschreibens enthält das Leitmotiv, das in Nr. 2 wieder aufgegriffen und variiert wird: „Durch die Gegenwart Christi bestärkt . . ., schreitet die Kirche in der Zeit voran auf die Vollendung der Geschichte zu und geht ihrem Herrn entgegen, der kommt. Aber auf dieser Pilgerschaft . . . geht sie denselben Weg, den auch die Jungfrau Maria zurückgelegt hat, die ‚den Pilgerweg des Glaubens gegangen ist und ihre Verbundenheit mit dem Sohn in Treue bewahrt hat'."[8] Der Relativsatz ist ein Zitat aus der Kirchenkonstitution „Lumen gentium" des Zweiten Vatikanischen Konzils.[9] Ausdrücklich stellt sich der Papst in dessen mariologische Linie; an vielen Stellen wird ausdrücklich oder indirekt das Kapitel 8 angeführt, das die konziliare Mariologie enthält. Ebenso ausdrücklich bekennt sich Johannes Paul II. zu dem außerordentlich bedeutenden Apostolischen Schreiben „Marialis cultus", mit dem Paul VI. 1974 auf der Grundlage des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Erneuerung der Marienfrömmigkeit in die Wege leitete, die ganz auf dem Boden der konziliaren Ekklesiologie stehen sollte. Damit aber wird noch einmal darauf hingewiesen, daß Maria ihre eigen- und einzigartige Bedeutung völlig im Blick auf die Glaubensgemeinschaft besitzt. Allerdings zeigt sich an dieser Stelle auch wieder die spezifische Linie des jetzigen Pontifikats. Die Theologie des Konzils wird aufgenommen: das zeigt die nachhaltige Berufung auf die entsprechenden Dokumente. Sie wird aber nicht so sehr weitergeführt als vertieft: das

---

3 *A. Nossol*, a. a. O. 86.
4 Enzyklika „Redemptor Hominis" Johannes Paul II. vom 4. März 1979, (= VAS 6), Bonn 1979, 13/25 und 14/27.
5 RM 20/24.
6 A. a. O. 25.
7 RM 21/26.
8 RM 2/6.
9 Lumen gentium 58.

manifestiert sich in der Ausrufung des „Marianischen Jahres", durch die die pianische Marienspiritualität wieder aufgenommen werden soll, freilich nicht in simpler „Restauration", sondern mit dem Ziel, die konziliare Theologie zu bereichern und in den größeren Kontext der vorkonziliaren Überlieferung zu stellen. Wem das zu bedenklich erscheint, der darf daran erinnert werden, daß sich das Konzil selber nicht als die Stunde Null der Kirche verstanden hat, sondern „Conciliorum Tridenti et Vaticani I inhaerens vestigiis", also sich auf den Spuren der vorangegangenen konziliaren Lehräußerungen bewegen wollte.[10] Was das im einzelnen bedeutet und wie sich heute der Versuch der Synthese „konziliarer" und „vorkonziliarer" Theologie gestaltet, ist zwar außerordentlich interessant, überschreitet aber den Rahmen unseres Themas.

2. Maria und die Kirche

Wir haben die Enzyklika zum „Marianischen Jahr" 1987/88 zum Anlaß genommen, der Frage nachzugehen, welche Impulse von der Mariologie als der theologischen Reflexion über die Herrenmutter auf die Kirche ausgehen. „Redemptoris Mater", so haben wir im ersten Durchgang gesehen, beschäftigt sich genau mit dieser Frage. Es ist nun zu zeigen, daß sich das Dokument damit exakt in den gesamttheologischen Kontext der kirchlichen Zuwendung zu Maria einpaßt. Eigens sei betont, daß hier wirklich der gesamte kirchliche Kontext und nicht nur der römisch-katholische gemeint ist. Johannes Paul wendet sich mit langen Ausführungen der ostkirchlichen Marianik zu und sieht durch sie die Chance, daß die Kirche „wieder ganz mit zwei Lungen atmet, mit Orient und Okzident" und eine echte Hilfe erfahre, „den Dialog, der zwischen der katholischen Kirche und kirchlichen Gemeinschaften des Abendlandes im Gange ist, voranzubringen".[11] Zwar geht er selber nicht näher auf die Situation dortselbst ein, doch dürfen wir heute feststellen, daß ein weitgehender Wandel im reformatorischen Bereich konstatiert werden kann. Die sehr maßvolle und insgesamt freundlich-kritische bisherige Aufnahme der päpstlichen Äußerungen ist selbst ein sicheres Indiz dafür, aber nur eines unter vielen, die seit fast anderthalb Jahrzehnten zu registrieren ist. In Katechismen wie in marianischen Handreichungen, in ökumenischen Gesprächen wie in theologischen Erörterungen ist eine Neubesinnung bemerkbar, deren Bedeutung noch gar nicht ganz abgeschätzt werden kann. Viele Protestanten sind bereit, sich der dogmatischen wie der spirituellen Marienthematik zu öffnen und sich mit ihr auseinanderzusetzen. Sie erkennen, daß sie möglicherweise der Motor zur Ortung interkonfessioneller Konsense wie die Initialzündung für eine hilfreiche Pastoral in der Gegenwart sein könnte. Als eine unter zahlreichen Stimmen sei der reformierte Systematiker Dieter Ritschl aufgerufen: Wir müssen jetzt, meint er, „die große und umfassende Frage gemeinsam angehen, ob und inwieweit die Mariologie nur ‚die Spitze eines Eisbergs' ist, in ihr also sichtbar wird, was sonst noch an völlig unaufgearbeiteten Differenzen zwischen den drei großen kirchlichen Traditionen besteht". Das ist theologisch-ökumenisch gefordert. Weiter aber „kann und muß es in den Kirchen reformatorischer Tradition zu einer neuen Freiheit der Verehrung Marias und überhaupt zu einer Öffnung für den Gedanken und die Praxis der Heiligenverehrung kommen. . . . Sollte man sich dazu theologisch

[10] Dei Verbum 1.
[11] RM 34/40.

noch nicht befreit haben, so könnte man es an der Situation der heutigen Jugend endlich merken, daß wir in einer Vorbild-losen, Heiligen-freien Welt auch auf eine zutiefst unchristliche Weise Ideal-los und leer zu leben beginnen — alles im Namen einer puristischen Ablehnung des Herausstellers besonderer und verehrungswürdiger Menschen".[12] Wer sich nicht eigens mit der ökumenischen Situation befaßt, dem mögen solche Worte — die päpstlichen und die des Theologen — ziemlich neu klingen. Das ist verständlich: es gibt kein anderes Thema in Kirche und Kirchen, das so kontrovers behandelt worden ist, wie das der Marienkunde — woran gar nicht einmal so sehr die theologische Problematik schuld war als die emotionale Aufladung, die der Sache eigentümlich ist und die dazu beitrug, daß — für den abendländischen Raum betrachtet — Maria identisch mit dem Katholischen, ja dessen markantester Ausdruck schlechthin wurde. Erst der Evangelische Erwachsenenkatechismus von 1975 protestierte: „Maria ist nicht nur ‚katholisch'; sie ist auch ‚evangelisch'."[13] Wie ist es zu diesem wahrlich bemerkenswerten Wandel gekommen?

Der Anlaß war eben jene Entscheidung des Vaticanum II, die Mutter Gottes nicht in einem eigenen Dokument zu würdigen, wie ursprünglich vorgesehen, sondern die Lehre über sie in die Zentralurkunde über die Kirche einzugliedern: Mariologie wird damit Synthese und Konkretisierung der Ekklesiologie. Dadurch wird sie von neuem in einen umgreifenden theologischen Kontext eingebunden, aus dem sie — mit progressiver Tendenz — im Mittelalter herausgefallen war; daran hatte sich dann der reformatorische Vorbehalt gegenüber Maria herausgebildet. Wenn wir so reden, müssen wir uns allerdings vor Augen halten, daß das plakativ gesprochen ist. Eine historisch detaillierte Analyse würde zeigen, daß es zu allen Zeiten, also auch in der Gegenwart, bedenkliche Phänomene zu registrieren gibt, die zur Isolierung Marias vom theologischen Gesamtzusammenhang führen, so fromm sie auch aussehen mögen. Im bescheidenen Rahmen einer knappen Überlegung sind wir gezwungen, die Einzelheiten unberücksichtigt zu lassen, um wenigstens die Grundtendenzen herauszustellen.

In diesem Sinne kann man sagen, daß die Perspektiven gewechselt haben, unter denen die Mutter Jesu gesehen wird. Etwa bis hin zu Bernhard von Clairvaux († 1153) stand die Marienlehre vornehmlich im Dienst der Christuslehre. Als 431 die Gottesmutterschaft auf dem Konzil von Ephesus definiert wurde, wurde damit die wahre Gottheit wie die wahre Menschheit des Herrn dogmatisch abgesichert. Wenn die Symbola und das Constantinopolitanum von 553 die immerwährende Jungfräulichkeit bekannten, sollte besonders die christliche Erlösungslehre verdeutlicht werden. Marienverehrung gab es, aber sie war sekundär.

Seit dem 12. Jahrhundert etwa ändert sich das. Die Christen wenden sich der Gestalt Marias unmittelbar zu. Nicht mehr die Marien*lehre*, die Marien*ehre* tritt ins Rampenlicht der Christenheit. Weil die Menschheit und Menschlichkeit Christi theologisch wie frömmigkeitsgeschichtlich immer mehr in den Hintergrund geriet, suchten die Menschen nach einer Art „Ersatz-Ideal". Sie fanden es in der Mutter — um so eher, als ansonsten ja das weiblich-frauliche Element im Christentum ganz und gar vernachlässigt worden war. Das führt allerdings sehr schnell zu

---

[12] *D. Ritschl*, Überlegungen zur gegenwärtigen Diskussion über Mariologie: ders., Konzepte. Ökumene, Medizin, Ethik. Gesammelte Aufsätze, München 1986, 40—59. Die Zitate 57.58.59.

[13] Evangelischer Erwachsenenkatechismus. Kursbuch des Glaubens, Gütersloh 1975, 392.

sehr bedenklichen Erscheinungen. Maria tritt immer mehr auf Gottes Seite und zugleich in Gegensatz zu ihrem Sohn: Die „mater misericordiae" (Mutter der Barmherzigkeit), heißt es etwa, hält den Zorn Christ auf.[14] Kein Wunder, wenn die Christozentrik der Reformatoren darin eine ungebührliche Verwässerung der evangelischen Botschaft sah und mit dem Bad spätmittelalterlicher Mißbräuche auch gleich das theologische Kind der Marienreflexion ausschüttete. Erst jetzt wird die Frau, die Christus so eng verbunden ist, zum Symbol der Trennung der Christen untereinander.

Zu den sicher heute schon säkular zu nennenden Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils gehört jene bereits in Erinnerung gebrachte Entscheidung, die Mariologie in die Ekklesiologie einzufügen, also „Lumen gentium" um sein nunmehr achtes Kapitel zu ergänzen. Damit wird die Mariologie des ersten Jahrtausends aufgegriffen — auch hier „vestigiis inhaerens" — und in Zusammenhänge rezipiert, die selbst schon zum Bestand der altkirchlichen Theologie gehören. Man braucht nur einmal eine Ausgabe der Kirchenkonstitution in die Hand zu nehmen und die Anmerkungen zum 8. Kapitel anzuschauen: auf einen Blick wird klar, wie stark sich der Text aus den Quellen der westlichen wie der östlichen Theologie der Vorzeit nährt. Entscheidend ist nun ein Satz aus Nr. 63 geworden:

„Die selige Jungfrau ist . . . durch das Geschenk und die Aufgabe der göttlichen Mutterschaft, durch die sie mit ihrem Sohn und Erlöser vereint ist, und durch ihre einzigartigen Gnaden und Gaben auch mit der Kirche auf das innigste verbunden. Die Gottesmutter ist, wie schon der heilige Ambrosius lehrte, *der Typus der Kirche* unter der Rücksicht des Glaubens, der Liebe und der vollkommenen Einheit mit Christus."

Die heilsgeschichtliche Aufgabe der Mutter Gottes ist also darin zu sehen, daß sie die reale und personale Verkörperung der Kirche ist, die die Gemeinschaft derer ist, die als Volk Gottes und Leib Christi Gott in liebendem Glauben verbunden sind.

Sofern also die Kirche, mit einer traditionellen Definition gesagt, die *congregatio fidelium*, die Gemeinschaft der Glaubenden ist, hat sie eine marianische Gestalt: Die Frau aus Nazaret ist das Urbild der grundlegenden ekklesialen Realität. In der neuen Marien-Enzyklika liefert der Papst einen Sachkommentar zu dieser Aussage:

„Mit Recht können wir also in jenem Satz ‚Selig ist, die geglaubt hat' *gleichsam einen Schlüssel* suchen, der uns die innerste Wirklichkeit Marias erschließt: derjenigen, die der Engel im Augenblick der Verkündigung als ‚voll der Gnade' bezeichnet hat. Wenn sie als die ‚Begnadete' seit Ewigkeit im Geheimnis Christi gegenwärtig gewesen ist, so erhält sie durch den Glauben in vollem Umfang Anteil an seinem irdischen Lebensweg: Sie schritt voran auf dem ‚Pilgerweg des Glaubens'. Zugleich macht sie auf diskrete, aber unmittelbare und wirksame Weise dieses Geheimnis Christi für die Menschen gegenwärtig. Und sie tut dies noch immer und ist durch das Geheimnis Christi auch selbst unter den Menschen zugegen."[15]

Wir haben damit die prinzipielle Antwort auf die prinzipielle Frage gefunden, die uns die ganze Zeit leitet: Gehen Impulse von Maria auf die Kirche aus? Ein eindeutiges „Ja!" ist zu sprechen — mit der großen Theologie der Kirche durch die Jahrhunderte und vor allem in der Gegenwart. Hier kann hinzugefügt werden: Diesem „Ja" können sich die Christen aus der Reformation anschließen, auch wenn sie es sozusagen in einer anderen Tonlage

[14] Belege bei *W. Beinert*, Himmelskönigin — Urbild der Kirche — neue Frau. Die Wandlungen des katholischen Marienbildes von der Gegenreformation bis zum Ende des 20. Jahrhunderts: ders. u. a., Maria — eine ökumenische Herausforderung, Regensburg 1984, 75—116. Zum christologischen Defizit s. ders., „Wesensgleich auch uns". Kontextuelle Modelle für eine Fundamentalaussage des christlichen Glaubens: Cath (M) 41 (1987), 1—29.

[15] RM 19/23.

sprechen. Durch dieses Ja werden Präzision und Modifikation nicht präjudiziert — sie müssen auch notwendig angebracht werden und sie dürfen durchaus auch in einem nicht unbeträchtlichen Pluralismus erfolgen. Das ist binnenkatholisch, das ist interkonfessionell festzuhalten.

3. Die Bedeutung Marias für die Kirche

Wenn wir darstellen wollen, *welche Impulse im einzelnen* von Maria für die Glaubensgemeinschaft ausgehen, müssen wir etwas weiter ausholen. Wer vom *Glauben* spricht — für den Maria ein Maßstab ist —, der denkt gewöhnlich an die Dogmen, an ein ziemlich abstraktes System von Lehren, das in vielbändigen Dogmatiken und voluminösen Moralhandbüchern fixiert ist. Ihm fallen die Katechismen ein, die zwar etwas schlanker, aber gewöhnlich auch nicht verdaulicher zu sein pflegen. In der letzten Zeit kommen ihm möglicherweise auch verschiedene Lehrverfahren in die Erinnerung, bei denen es darum ging und geht, ob ein Theologe diesen oder jenen Satz lehrt, annimmt, bestreitet oder abweichend interpretiert. Die Identifikation von Glauben und Lehrsystem ist zwar nicht falsch, sie ist aber nachrangig gegenüber der originären Konzeption: *Glauben* heißt biblisch zunächst nicht „etwas für wahr halten", sondern sich Gott ganz und gar, in Liebe und Vertrauen übereignen. Glaube ist die personal-menschliche Weise der Antwort auf den personal-göttlich liebenden Anruf des Dreieinen, wie er sich uns in Leben, Sterben und Auferstehung Jesu erschlossen hat. Glaube ist erstlich und letztlich die Liebe, die Menschen Gott gegenüber zeigen können und müssen. Wie jede setzt auch diese Liebe Erkenntnis des Geliebten frei; solche Erkenntnis kann, darf und muß man in Sätzen aussprechen; diese Sätze können in ihrer Kohärenz gesehen und vermittelt werden und auf diese Weise eine Lehre bilden — aus vielen Gründen ist das sogar erforderlich. Doch sinnvoll bleiben sie nur so lange und in dem Maße, in welchem sie sich als Entfaltung der Gottesliebe verstehen. Unter diesem Aspekt wird auch verständlich, daß *den* Personen eine besondere Bedeutung zukommt, die den liebenden Gottesglauben exemplarisch verwirklicht und gelebt haben. Wir pflegen sie die *Heiligen* zu nennen. Diese bekommen somit einen hermeneutischen Wert für die Theologie: sie bilden eine Erkenntnisquelle für den Glaubenden; an ihnen kann man erschauen, was Glauben heißt, wie Glauben sich verwirklicht, was für einen Lebenswert der Glaube besitzt. Die Heiligen sind die lebendige Exegese des Christentums. Das gilt, so können wir schon vorab sagen, in einer besonderen Weise für Maria, sofern sie eine einmalige Aufgabe in der Heilsgeschichte bekommen hat.

Nun kann niemand sagen, die Christenheit hätte sich nicht um die Heiligen gekümmert. Das gilt für die Kirchen des Ostens und die römisch-katholische Kirche erklärtermaßen, das gilt aber, wenigstens grundsätzlich, auch für die Kirchen, die aus der Reformation hervorgegangen sind; für diese gilt es heute wieder in wachsendem Maß.[16] Allerdings stand spätestens seit dem späten Mittelalter weniger ihre exemplarische als ihre patronale Bedeutung im Mittelpunkt der kirchlichen Aufmerksamkeit. Sie wuchs in der römisch-katholischen Kirche noch, seitdem die Reformatoren gerade diese letztere ins Visier genommen hatten. „Anrufung der Heiligen ist auch der endchristlichen Mißstände einer", hatte Martin Luther gewettert[17] — daraus leite-

[16] Vgl. die Artikel Heilige/Heiligenverehrung in den neuen protestantischen Enzyklopädien wie TRE 14 (1985), 641—672 oder EKL II (1988).
[17] WA 50, 210.

te sich später der gänzliche Verzicht auf das Thema ab, bis schließlich die Einsicht Platz griff: „Wir täten gut daran, diese Vorstellungen neu zu bedenken und unsern protestantischen Purismus, alle seien ‚Heilige' oder niemand, einer gründlichen Revision zu unterziehen."[18] Jedenfalls aber stand und steht bei vielen Christen, Katholiken zumal, beim Stichwort *Heilige* der Gedanke ihrer himmlischen Fürsprache an erster Stelle. Das hängt einmal mit der schon erwähnten Abschattung der menschlichen Natur Christi in der abendländischen Theologie zusammen, hat aber wenigstens für die Vergangenheit auch noch sehr menschliche Gründe: Seit es die Krankheit AIDS gibt, haben wir wieder ein Gespür dafür, daß nicht nur der einzelne, sondern die Menschen kollektiv einer nicht einzugrenzenden Bedrohung hilflos gegenüberstehen. Was liegt näher, als sich der himmlischen Hilfe dort zu versichern, wo das Vertrauen darauf ganz ungebrochen ist? Natürlich existieren immer auch Heiligenviten; auch sie haben gegenwärtig ihre hohe Konjunktur. Aber bei ihnen ging es vor allem früher in erster Linie um eine meist verklärte Heroisierung: die Heiligen erscheinen als Ausbund von Tugendhaftigkeit und Selbstvergessenheit; dem Normalchristen waren sie unerreichbar: bewundernswert, doch unwirklich und lebensfern.

Was beinahe immer gefehlt hat, war eine ausgebildete Hagiologie, eine theologische Reflexion über die Heiligen. Es scheint, daß sie erst in der Gegenwart eingehend und nicht nur am Rande (wie etwa in der Neuscholastik; dort meist auch noch apologetisch) geleistet wird. Hier wird dann sichtbar, was oben angedeutet wurde und was wir auch mit Luthers Worten formulieren können, der, wie wir gleich zeigen werden, durchaus differenziert über dieses Thema reden konnte. Er schreibt 1535 (in heutiges Deutsch übertragen): „Nächst der Hl. Schrift gibt es kein nützlicheres Buch für die Christenheit als der lieben Heiligen Legenden, besonders welche rein und rechtschaffen sind, sofern man darin gar lieblich findet, wie sie Gottes Wort von Herzen geglaubt und mit dem Munde bekannt, mit der Tat gepriesen und mit ihrem Leiden und Sterben geehrt und bestätigt haben." Schließlich gibt es ja, fügt er hinzu, auch in der Hl. Schrift selber Beschreibungen und Erzählungen von großen Glaubenden.[19] Das Kennwort lautet „exemplum"; damit ist aber nicht nur ein bloßes Vorbild gemeint, wie es auch profane Helden sind — weshalb man auch beide für eine zielgerichtete Pädagogik braucht —, sondern ein theologischer Topos oder „Ort", d. h. eine Stelle, an der die Wirklichkeit des Glaubens erkannt und dann wirkmächtig wird. Von den Heiligen, so können wir sagen, gehen entscheidende Glaubensimpulse aus.

Was allgemein gilt, trifft, so haben wir schon gesagt, in besonderer Weise auf Maria zu. Sie ist vor allem deshalb Typus der Kirche, weil an ihr vital deutlich wird, was es heißt, in der Kirche Jesu Christi zu stehen. In diesem Sinne nennt die katholische Frömmigkeit sie gern die „Königin der Heiligen" — was zu allererst bedeutet, daß sie selber zu den Heiligen gehört und somit nachhaltig zu verdeutlichen vermag, was das *exemplum* der Heiligen grundsätzlich klärt. Im folgenden ist das näher auszufalten. Dabei beschränken wir uns, unserem Thema streng entsprechend, auf die ekklesiologischen Impulse; es soll damit keineswegs behauptet werden, diese seien die einzigen. Ohne Zwei-

---

[18] *D. Ritschl*, Überlegungen zur gegenwärtigen Situation über Heiligenverehrung: a. a. O. (Anm. 12) 60—71, Zitat 71.

[19] WA 38, 313 f.

fel gibt es auch die schlichte Vorbildhaftigkeit für die individuelle christliche Existenz oder auch für bestimmte christlichen Gemeinschaften wie beispielsweise einen Orden, der aus dem Ideal, nach der Spiritualität und in der gleichen Orientierung wie der Stifter oder die Stifterin lebt. Selbstredend gehen davon wiederum viele Impulse für die Glaubensgemeinschaft als ganze aus: viele Heilige sind zu Heiligen geworden, weil sie sich an der Heiligkeit von Christen der Vorzeit inspiriert haben; es kann gar nicht abgeschätzt werden, was der Christenheit fehlte, gäbe es nicht Gestalten wie Benedikt und Franz und Orden wie die Benediktiner oder die Franziskaner. Die Kirchen- und Profangeschichte der Neuzeit wäre sicher ganz anders verlaufen, hätte die Frömmigkeit des Ignatius von Loyola und das davon geprägte Exerzitienbuch nicht eine große Christengemeinschaft, die Gesellschaft Jesu, geformt. Doch von diesen Momenten soll in unserem Kontext nicht weiter gesprochen werden.

Wir fragen einfach und konkret: Welche Impulse gehen von Maria für die Kirche aus? Und weil wir konkret fragen wollen, bemühen wir uns nicht um materiale Vollständigkeit und suchen nicht eine Art überzeitlichen Kanon, wobei es ohnedies fraglich ist, ob so ein Vorhaben überhaupt Erfolg haben könnte. Wir haben die Kirche heute und von heute vor Augen, wenn wir unsere Frage stellen. In Form von einigen Thesen legen wir den Versuch einer Antwort vor. Viele gelten nicht nur von der „Königin der Heiligen", sondern auch von den anderen christlichen Heiligen.

4. Impulse für die Kirche aus der Mariologie

Wir wenden uns zunächst der theologischen Reflexion zu; dann wird noch ein Wort über die Marienfrömmigkeit zu sagen sein.

1. Maria ist das reale Zeichen der geschehenen Erlösung

In der Marien-Enzyklika Johannes Pauls II. heißt es:

„Maria bleibt . . . vor Gott und auch vor der ganzen Menschheit gleichsam das bleibende und unzerstörbare Zeichen jener Erwählung vor Gott, von der der Paulusbrief spricht: ‚In ihm *(Christus)* hat er uns erwählt vor der Erschaffung der Welt, . . . dazu bestimmt, seine Söhne zu werden' (Eph 1,4.5). Diese Erwählung ist stärker als jede Erfahrung des Bösen und der Sünde, all jener ‚Feindschaft', von der die Geschichte der Menschen geprägt ist. In dieser Geschichte bleibt Maria ein Zeichen sicherer Hoffnung."[20]

Maria wird mit diesen Worten in eine universale Perspektive gestellt. Sie ist das Zeichen dafür, daß das Perfekt der Schriftaussage richtig ist: wir *sind* in der Tat und ein für alle Male und endgültig *erlöst*. Man kann sehr oft den Eindruck haben, diese Grundaussage des Glaubens nähmen wir in der Kirche nicht sehr ernst. Wie anders kann man sich das manchmal laute Klagen über alle möglichen Ausfallerscheinungen in Welt und Kirche erklären, denen man dann gegensteuern müsse — meist auf die allzu bequeme Weise der Rückkehr zu den vermeintlich guten Zeiten der Kirche, also restaurativ? Wenn aber die Erlösung Tatsache ist, dann ist es die historische Aufgabe der Kirche, nicht reaktiv, sondern aktiv zu sein. Kirchenträume dürfen auf die Zukunft gehen, weil die Kirche auf die Wiederkunft Christi ausgerichtet ist — wir sind zu Gott hin erwählt, wie Maria, dank Maria, im Zeichen von Maria.

2. Maria ist die personale Bestätigung dafür, daß unser Heil aus Gnade und im Glauben und durch sonst nichts gewirkt ist.

[20] RM 11/15.

„Redemptoris Mater" meditiert über die Botschaft des Engels, der Maria die „Begnadete" nennt (Lk 1,28). Gnade konkret ist die Erwählung, von der der Epheserbrief gesprochen hatte.

„Die Wirkung dieses ewigen Geschenkes, dieser Gnade der Erwählung des Menschen durch Gott, ist wie ein *Keim der Heiligkeit* oder wie eine Quelle, die in der Seele des Menschen aufsprudelt als Geschenk Gottes selbst, der die Erwählten durch die Gnade belebt und heiligt. Auf diese Weise erfüllt sich, d. h. verwirklicht sich jene ‚Segnung' des Menschen ‚mit allem Segen seines Geistes', jenes ‚seine Söhne werden in Christus', in dem, der von Ewigkeit her der ‚geliebte Sohn' des Vaters ist."[21]

Dieser Konstituierung zum Heil entspricht auf seiten Marias der Glaube. „Selig ist, die geglaubt hat, daß sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ" (Lk 1,45) — dieses Wort Elisabeths gibt dem Autor der Enzyklika das Stichwort für eine weitere Meditation. Er interpretiert: Maria hat sich „vollkommen Gott überantwortet, indem sie demjenigen den ‚Gehorsam des Glaubens' entgegenbrachte, der durch seinen Boten zu ihr sprach, indem sie sich ihm ‚mit Verstand und Willen voll unterwirft'. Sie hat also *mit ihrem ganzen menschlichen, fraulichen ‚Ich'* geantwortet. In dieser Glaubensantwort waren ein vollkommenes Zusammenwirken mit der ‚zuvorkommenden und helfenden Gnade Gottes' und eine vollkommene Verfügbarkeit gegenüber dem Wirken des Heiligen Geistes enthalten".[22] — In der Sprache der traditionellen katholischen Gnaden-Terminologie wird Bezug genommen auf einen Fundamentalsatz des Christentums, der im übrigen gerade von den Reformatoren besonders betont worden war. Nur wer wie Maria den Glauben Abrahams hat, der allein aus Gnaden rechtfertigt, gelangt zur Erfüllung der Liebe Gottes, die wir Heil zu nennen gewohnt sind.[23] Das ins Bewußtsein zu rufen, ist nicht nur dogmatisch wichtig. Es hat sehr praktische Folgen. Es könnte sehr befreiend wirken, wenn wir das ehrlich bedächten. Die große westliche Versuchung war immer jene Anschauung, die die Theologen als *Pelagianismus* bezeichnen, also die Meinung, irgendwie hinge es auch ganz wesentlich von menschlicher Leistung ab, ob das persönliche Schicksal wie das der Glaubensgemeinschaft gelinge. Dahinter steht ein mehr oder weniger subtiles Leistungsdenken, das sich noch in jener banalen Form des „Öpferchen-Bringens" zur Geltung brachte, wie es vor gar nicht allzu langer Zeit gang und gäbe war. Es scheint gegenwärtig nochmals auf in den angestrengten Versuchen, von denen gerade die Rede war: wenn *sie* das Ruder nicht herumrissen, meinen manche Christen, könne das Schifflein der Kirche doch nur scheitern. Sie übersehen, daß wir wie Maria auf dem „Pilgerweg des Glaubens" sind, also immer eingebunden in das Dunkel, in das Undurchsichtige — und auch in die Ohnmacht, die im Kreuz ihr unumstößliches Zeichen erfahren hat. Christusnachfolge endet so bestenfalls unter dem Kreuz — was bekanntlich auch für Maria galt und für uns ebenso gültig ist. Wo Rettung und Ausweg sich zeigen, werden sie von Gott gewirkt. Wir Menschen können uns nur offenhalten. Grundzug marianischer Haltung ist und bleibt das „Fiat" und das Vertrauen, daß Gott es annimmt.

3. Maria verkörpert das reformatorische Moment der Gnade.

Der heilige Mensch ist stets auch ein Zeuge der Radikalität der Gnade Gottes, der Abgrundlosigkeit seiner Liebe, der Totali-

---

[21] RM 8/12 f.
[22] RM 13/16.
[23] Auf Abraham verweist ausdrücklich der ganze Abschnitt RM 14/17 f.

tät seines Anspruchs. Das führt ihn einerseits oft bis an die Grenzen seiner Leidensfähigkeit — das Kreuz ist das bleibende Symbol dafür; und wir alle wissen, welche Bedeutung es im Leben der Mutter Jesu hatte. Das verleiht dem Heiligen aber auch eine gewisse Exzentrizität, deretwegen er oft ganz und gar quer zum Zeit- und Kirchengeist liegt, sofern dieser statt von der Aufbruchsstimmung der Pilger von der Mentalität des Hüttenbaus auf dem Tabor geprägt ist. Die Marien-Enzyklika von 1987 ist sich dieser Dimension bewußt. Sie sieht die Radikalität der Berufung der nazaretanischen Jungfrau etwa in der Liebe zu den Armen, die sich im „Magnificat" ausdrückt. „Der Gott des Bundes", stellt sie fest, „. . . ist zugleich derjenige, der ‚die Mächtigen vom Thron stürzt und die Niedrigen erhöht', der ‚die Hungernden mit seinen Gaben beschenkt und die Reichen leer ausgehen läßt', der ‚die Hochmütigen zerstreut' und ‚sich über alle erbarmt, die ihn fürchten'. Maria ist tief durchdrungen vom Geist der ‚Armen Jahwes'". Daraus wird der Schluß für die Kirche gezogen: Sie muß sich bewußt werden, „daß sie die Bedeutung, die die ‚Armen' und die ‚Option zugunsten der Armen' im Wort des lebendigen Gottes haben, sorgfältig sicherstellen muß. Es handelt sich hierbei um Themen und Probleme, die eng verbunden sind mit dem christlichen Sinn von Freiheit und Befreiung".[24] Unverkennbar hat hier der Einfluß der südamerikanischen Befreiungstheologie „reformatorisch" im angedeuteten Sinne gewirkt. Unter dem gleichen Aspekt darf auch die knappe Bemerkung des Papstes über den Zusammenhang zwischen Mariologie und Frauenproblematik verstanden werden.[25] Er deutet hier an, daß er sich damit noch an anderer Stelle eingehender befassen werde. Mit beiden Themenbereichen sind wesentliche Probleme der Kirche der Gegenwart angesprochen, die nur aus dem Geist der Umkehrbereitschaft, aus tiefem Vertrauen in die absolute Führung durch Gott angegangen und zu einer befriedigenden Lösung gebracht werden können. Die Dienstbereitschaft Marias gegenüber dem Gott der unausdenkbaren Geschehnisse kann dabei wirksame Impulse ausstrahlen.

4. Maria weist die Kirche auf ihre eschatologische Gestalt hin.

Der Papst denkt gegen Ende seines Rundschreibens sehr intensiv über die Verherrlichung der Mutter Christi nach. Er sieht dabei eine enge Verbindung zwischen dem heilsgeschichtlichen Wirken des Sohnes und ihrem Wirken für die Kirche, das als nachgeordnete Mittlerschaft ausführlich beschrieben wird. Daraus folgt: „So ist Maria bei ihrer Aufnahme in den Himmel gleichsam von der ganzen Wirklichkeit der Gemeinschaft der Heiligen umgeben und ihre eigene Verbundenheit mit dem Sohn in der Herrlichkeit ist ganz auf jene endgültige Fülle des Reiches ausgerichtet, wenn ‚Gott alles in allen sein wird'."[26] Sie ist darum „Modell für die Hoffnung, die nicht enttäuscht"[27] — und das gilt bezüglich aller Dimensionen des Lebens der Kirche als der Gemeinschaft der Glaubenden, die sich auf dem Pilgerweg zum Gott aller Erfüllung befinden. Kirche bekommt damit eine tiefe und klare Eindeutigkeit. Sie hat sich nicht mit allen möglichen sekundären Dingen zu beschäftigen, sondern ihrer ersten Liebe treu zu bleiben (vgl. Offb 2,4). Ihre Heimat ist im Himmel und nicht auf Erden — aber sie soll den Reichtum dieser Erde in den Himmel mitneh-

[24] RM 37/43.
[25] RM 46/54 f.
[26] RM 41/50.
[27] RM 42/50.

men. Damit ist der Wirkkreis, die Aufgabe und die Ausrichtung der Kirche auch heute umschrieben. Das Leben der Frau aus Nazaret ist uns so geschildert, daß man sagen kann: Sie ist „im Geheimnis der Kirche gegenwärtig als Vorbild".[28]

5. Mariologische Impulse für die christliche Existenz.

Bei diesem letzten Gedankengang wollen wir uns sehr kurz fassen. Was im vorausgehenden Abschnitt über die Kirche als ganze gesagt worden ist, gilt auch für die einzelnen Glieder der Kirche. Beide bestehen nicht unabhängig voneinander; die Sendung der Kirche wird durch das christliche Zeugnis der Gläubigen geleistet. Und wie die *Gemeinschaft* der Glaubenden durch Leben und Glauben Mariens befruchtet und belebt wird, so auch jeder einzelne *Glaubende*.

Die Weise, wie dieses Einschwingen in die Dynamik des marianischen Glaubens geschieht, ist die mit ihrem Namen verbundene Frömmigkeit und Spiritualität. Johannes Paul II. möchte auch das von ihm angekündigte „Marianische Jahr" als einen Impuls der Marianik verstanden wissen. Bei diesem „Jahr" geht es nicht nur um die Glaubenslehre, „sondern auch um das Glaubensleben und folglich auch um die echte ‚marianische Spiritualität'".[29] Ausdrücklich wird festgehalten, daß sie zwar aus der Tradition gespeist sein soll, doch auf die Zukunft ausgerichtet werden muß. Die Kirche wird aufgerufen, „sich nicht nur an all das zu erinnern, was in ihrer Vergangenheit das besondere mütterliche Mitwirken der Gottesmutter am Heilswerk Christi, des Herrn, bezeugt, sondern auch ihrerseits für die Zukunft die Wege für dieses Zusammenwirken zu bereiten: Denn das Ende des zweiten christlichen Jahrtausends eröffnet zugleich einen neuen Blick auf die Zukunft".[30]

Eine Neubelebung der Marienverehrung ist dabei sicher sehr wichtig. Papst Paul VI. hatte sie mit seinem Schreiben „Marialis cultus" im Auge. Seine Anregungen und Vorschläge haben ihre Aktualität behalten. Doch wegen der heilsgeschichtlichen wie der persönlichen Gerichtetheit, die Maria zu eigen ist, kann der christliche Kult nicht bei ihr stehenbleiben. Wichtiger als *zu Maria* zu beten, ist es, *wie sie* zu beten. Dabei bedeutet Beten stets den Glauben, der lebt. Die Leidenschaft für Gott, die Liebe zu Christus, die Dienstbereitschaft gegenüber dem Wehen des Heiligen Geistes sind die Umsetzung der evangelischen Botschaft in die Konkretheit der individuellen Biographie. Hier wird es sehr viele Weisen der Realisierung geben, so viele, wie es Menschen gibt. Maria kann nicht linear „nachgeahmt" werden. Auch sie hat ihren eigenen und spezifischen Weg gehabt. Aber für sie wie für uns gilt: „Ein Leib und ein Geist, wie euch durch eure Berufung auch eine gemeinsame Hoffnung gegeben ist" (Eph 4,4).

In der Solidarität mit Maria gelangen wir zur Gemeinschaft der Heiligen, die die Erfüllung des Heils ist — für jeden von uns, für die Kirche, für die Erde, die wir lieben.

---

[28] RM 44/52.
[29] RM 48/56.
[30] RM 49/57.

HEINRICH PETRI

Zwischen Fatima und Medjugorje

Die Bedeutung von Visionen und Erscheinungen für die Kirche

Die Erscheinungen von Fatima vor 70 Jahren, aber auch Vorgänge aus der jüngsten Vergangenheit, nicht zuletzt das, was sich zur Zeit in Medjugorje (Jugoslawien) tut, geben dem Thema dieses Aufsatzes seine Aktualität. In den folgenden Darlegungen und Überlegungen soll nicht geschildert werden, was es konkret an Vorkommnissen dieser Art gegeben hat und gibt. Wenn darauf verwiesen wird, dann geschieht das nur zur Illustration und Konkretisierung grundsätzlicher Feststellungen. Es sollen vielmehr einige theologische Gedankengänge vorgelegt werden, die vielleicht helfen können, die in Frage kommenden Phänomene einzuordnen, ihre Bedeutung für die Kirche einzuschätzen und die Haltung der Kirche ihnen gegenüber zu verstehen.

Einleitung

Die Haltung der Kirche gegenüber Vorgängen wie in Fatima und Medjugorje ist meist zunächst abwartend und skeptisch, und es dauert in der Regel recht lange, bis die Kirche sich durch die jeweils zuständigen Amtsträger dazu definitiv äußert. Daß das vielen Gläubigen zu lange dauert und daß sie negative Urteile nur schwer akzeptieren, ist offenkundig. Daran zeigt sich, daß die durch Marienerscheinungen, aber auch in Visionen mitgeteilten Botschaften Gottes oder Marias vielen Christen sehr viel bedeuten.

Scharen von Pilgern kommen zu den Orten, an denen (angeblich oder wirklich) Marienerscheinungen stattgefunden haben oder stattfinden. Dabei wird keineswegs das Urteil der offiziellen Kirche (meist das des zuständigen Bischofs) abgewartet. So wurden z. B. in Deutschland Heroldsbach, in Spanien Garabandal und in Italien San Damiano von vielen Menschen besucht, weil sich dort die Mutter Gottes Sehern gezeigt haben soll, obwohl von den zuständigen Stellen davor gewarnt worden ist. Auch nach einem ablehnenden Urteil der Kirche waren und sind diese Orte Ziel von Pilgerfahrten. Die Menschen nehmen häufig erhebliche Mühen auf sich, um — wie in Medjugorje — die Leute zu sehen und zu beobachten, denen Erscheinungen zuteil werden, und weil sie meinen, an dem Ort solcher Vorkommnisse dem Himmel besonders nahe zu sein. Wenn man bedenkt, daß die an solchen Orten zusammenströmenden Menschen sicher viel und intensiv beten, daß sie zur Messe gehen und die Sakramente (Buße und Eucharistie) empfangen, dann mag man in der Tat versucht sein, die Dinge auf sich beruhen zu lassen. Jedes kritische Nachfragen und Nachprüfen von Dingen, die ihrer Natur nach unsere normale Erkenntnismöglichkeit und -fähigkeit übersteigen müssen, mag dann von vornherein als ungläubiger, der Sache selbst unangemessener Rationalismus erscheinen. Dieser Vorwurf wird ja der Kirche, die solche Phänomene einer intensiven Untersuchung unterzieht, tatsächlich gemacht. Den Theologen, die hier eher noch kritischer sind, gilt dieser Vorwurf natürlich erst recht.

Die Faszination, die allein schon von behaupteten (also von noch keineswegs erwiesenen oder nur geprüften) Marienerscheinungen ausgeht, erklärt sich aber m. E. auch aus einem tiefverwurzelten Bedürfnis nach Trost und Wegweisung in den Problemen und Nöten des Lebens und angesichts der Ängste persönlicher wie

allgemeiner Art, die die Menschen zu allen Zeiten beschäftigen. Daß die Bereitschaft, auf Botschaften und Weisungen zu hören, die auf ungewöhnliche und wunderbare Weise ergangen sind, in Krisenzeiten besonders groß ist, wird niemanden verwundern. Die persönliche Betroffenheit, die Ängste und Nöte der Mitmenschen verlangen sicher Respekt und Beachtung, selbst dann, wenn einem die Art und Weise, in denen sie sich äußern, unangemessen vorkommt und wenn man die Art und Weise, wie man sie zu bewältigen versucht, für sich persönlich ablehnt. In der Reaktion auf Marienerscheinungen und Visionen (echten oder noch nicht als echt erwiesenen) äußert sich die Religiosität des Volkes, der z. Zt. auch in der wissenschaftlichen Theologie wieder größere Aufmerksamkeit geschenkt wird, und zwar durchaus zu Recht. Insofern verbietet sich sicher jede pauschale Diskreditierung der Menschen, die behaupten, ihnen sei Maria erschienen, aber auch derjenigen, die sich von solchen Vorkommnissen ansprechen und zu einem intensiveren religiösen Leben bewegen lassen. Nichtsdestoweniger bedürfen die Phänomene der Volksreligiosität ganz allgemein und die Reaktionen auf Visionen und Erscheinungen im besonderen der kritischen Würdigung und einer besonnenen Lenkung. Denn ein Ausufern dieser Dinge führt nicht selten zu Vorkommnissen, die Entartungen gleichkommen. Daß hier auch die Kirchenleitung, d. h. auf katholischer Seite die jeweils zuständigen Bischöfe, gefordert sind, ergibt sich aus dem Selbstverständnis der Kirche und des christlichen Glaubens. Sein primärer Bezugspunkt können sicher nicht die vielen Botschaften und Prophezeiungen sein, die Menschen zu allen Zeiten empfangen haben wollen. Vielmehr bezieht sich christlicher Glaube zunächst auf die in und durch Jesus Christus ergangene Offenbarung und durch sie auf Gott als den Vater Jesu Christi und als unser aller Vater. Die Frage, die sich im Zusammenhang unserer Thematik stellt, lautet: Was ist von behaupteten Erscheinungen, Visionen und den damit verbundenen Botschaften zu halten und welche Bedeutung haben sie?

Im folgenden sollen einige wichtige Aspekte dieses Themas in Thesenform vorgelegt und erläutert werden.

1. Die katholische Kirche hält es grundsätzlich für möglich, daß Gott sich zu jeder Zeit auch auf außergewöhnliche Weise einzelnen Menschen offenbart. Sie geht davon aus, daß es solche Offenbarungen auch zu jeder Zeit tatsächlich gegeben hat und gibt. Sie betreffen aber zunächst nur die Menschen, an die sie ergehen.

Diese These ist im Zusammenhang mit einer Grundüberzeugung des Christentums zu verstehen. Es ist die Annahme, daß es im Glauben so etwas wie eine Unmittelbarkeit des Verhältnisses zwischen Gott und Mensch geben kann und tatsächlich gibt, die ihrerseits dem Menschen auch auf unterschiedliche Weise bewußt werden kann. Damit ist das angesprochen, was man gewöhnlich religiöse Erfahrung und (spezieller) Glaubenserfahrung nennt. Sie ist ganz allgemein notwendig zur Befestigung des Glaubens im einzelnen. Eine solche Erfahrung kann auf recht unterschiedliche Weise, also auch im Zusammenhang mit allgemein menschlichen Erfahrungen gemacht werden. Als Glaubenserfahrung erweist sie sich wohl vor allem dadurch, daß sie derjenige, dem sie widerfährt, als eine Weise der Gottesbegegnung, der Befestigung im Glauben, als Freude an oder in Gott empfindet. Solche Erfahrungen sind m. E. die Grundlage eines lebendigen Glaubens und einer wirklich personalen Beziehung zu Gott. Insofern kann man sagen, daß durch sie

der Mensch sich des Angesprochenseins von Gott her bewußt wird.

Die These selber besagt, daß die Glaubenserfahrung gelegentlich und bei bestimmten Menschen mit außergewöhnlichen Empfindungen und Erlebnissen verbunden sein kann. Aus allen Zeiten kennen wir ernsthafte Berichte über besonders intensive religiöse Erfahrungen oder Erlebnisse, deren Authentizität sich nicht selten auch in einer völlig veränderten Einstellung und Haltung äußerte, die man ohne Übertreibung Bekehrung nennen kann.[1] Zu solchen außerordentlichen Erlebnissen gehören auch Visionen und die Wahrnehmung von Erscheinungen. In Visionen und anderen Wahrnehmungen können (gemäß den vorliegenden Berichten) Jesus Christus selber, Engel und Heilige, in den letzten 100 Jahren wohl vor allem Maria, gesehen werden.[2] Einzelne Seher behaupteten auch, Ereignisse aus dem Leben Jesu und Marias miterlebt zu haben. Andere sagen, ihnen seien künftige Ereignisse gezeigt worden. Das ganze Spektrum der Möglichkeiten für göttliche Offenbarungen, das uns die Bibel bezeugt, wird auch im Verlauf der nachbiblischen Zeit immer wieder erfahren. Es sprechen wohl keine ernsthaften Gründe dagegen, daß solche Erfahrungen und Erlebnisse auf göttliches Wirken zurückgehen können (nicht müssen), wenn man überhaupt mit der Möglichkeit göttlicher Offenbarungen rechnet.[3] Letzteres ist aber die grundlegende Annahme des christlichen Glaubens. Auch theologische Gründe stehen der Meinung nicht entgegen, daß Gott bestimmte Menschen auf solch besondere und außergewöhnliche Weise ansprechen und ihnen auf diesem Weg Botschaften zukommen lassen kann. Wie aber religiöse Erfahrungen ganz allgemein, so sind m. E. auch solche außerordentlichen Erlebnisse und das, was durch sie wahrgenommen wird, zunächst nur für den einzelnen, der so etwas erlebt, von Bedeutung. Auch Verpflichtungen, die sich aus solchen Vorkommnissen herleiten (z. B. als ein bestimmter zu erfüllender Auftrag), betreffen zunächst nur den einzelnen.[4] Die persönliche Gewißheit bezüglich des göttlichen Ursprungs bestimmter Erlebnisse kann noch so groß sein, dennoch kann man niemanden darauf verpflichten, das, was jemand anderer als von Gott kommende Offenbarung und als Auftrag behauptet, auch zu glauben und als für sich selber verbindlich zu akzeptieren. Allerdings behaupten Seher nicht selten, daß sie im Namen Gottes Botschaften und Aufträge an die Kirche oder an die Menschheit auszurichten haben.

2. Werden unter Berufung auf solche privaten Erlebnisse Botschaften und Weisungen für die Kirche insgesamt oder für die Menschheit verkündet, hält die Kirche eine Prüfung der Art und Weise, in der sie angeblich mitgeteilt worden sind, sowie ihres Inhalts für legitim und notwendig. Eine von Gott kommende übernatürliche Offenbarung ist nicht a priori anzunehmen; für ihre Tatsächlichkeit müssen positive Indizien aufweisbar sein.

---

1 Verweisen kann man hier z. B. auf B. Pascal, der in seinem berühmten „Memorial" ein solches Erlebnis beschrieben hat.

2 Daß Marienerscheinungen (echte und vorgebliche) die Frömmigkeit heute anspornen, bestätigt auch *H. Holstein*, Les apparitions mariales, in: *H. du Manoir* (Hg.), Maria. Etudes sur la sainte vierge, Bd. V, Paris 1958, 757; vgl. auch *R. Laurentin*, Marienerscheinungen, in: *W. Beinert/H. Petri* (Hg.), Handbuch der Marienkunde, Regensburg 1984, 554 f.

3 Vgl. *K. Rahner*, Visionen und Prophezeiungen (= QD 4), Freiburg i. Br. ²1958, 15—19.

4 *K. Rahner* (vgl. a. a. O., 24) spricht von „Glaubensrecht und Glaubenspflicht (fides divina)" der unmittelbaren Offenbarungsträger, in die er auch die einbezieht, die die Gottgewirktheit solcher Offenbarungen mit hinlänglicher Sicherheit erkannt haben.

Auch diese These muß in einem weiteren Zusammenhang gesehen werden. Nach katholischer Auffassung ist es durchaus legitim und möglich, die Tatsächlichkeit der göttlichen Offenbarung, wie sie uns in der Heiligen Schrift bezeugt ist, aufzuweisen. Es kann hier nicht die ganze Problematik dargelegt werden, was innerhalb der Fundamentaltheologie unter den Stichworten „Glaubensbegründung" und „Glaubwürdigkeitserkenntnis" verhandelt wird. Aber wenn schon ganz allgemein gilt, daß ein wissenschaftlich-rationaler Aufweis der Tatsächlichkeit auch der in Christus ergangenen Offenbarung möglich und notwendig ist, daß folglich auch der Anspruch der christlichen (und kirchlichen) Verkündigung einer kritischen Prüfung unterzogen werden darf und muß, dann wird Entsprechendes erst recht im Hinblick auf behauptete Erscheinungen und Visionen sowie für auf solche Weise autorisierte Botschaften, Prophezeiungen, Mahnungen und Forderungen gelten.[5] Generell ist davon auszugehen, daß für die Annahme eines übernatürlichen Ursprungs der hier zur Diskussion stehenden Phänomene die bloße Behauptung und Versicherung der Seher nicht ausreicht. Es müssen vielmehr positive Indizien für ihre Rückführung auf Gott vorliegen. Bietet ihre Zurückführung auf eine natürliche Ursache eine adäquate und ausreichende Erklärung, ist ihr der Vorzug zu geben. Das bedeutet zwar nicht, daß sich Gott nicht auch durch natürlich erklärbare Erlebnisse mitteilen könnte. Es bedeutet aber, daß die behaupteten Phänomene — so ungewöhnlich sie auch sein mögen — nicht als Wunder anzusehen sind. Zu prüfen ist also einmal, welcher Art die Phänomene sind und welche Ursachen für sie in Frage kommen. Da es sich meistens aber um Vorkommnisse handelt, die nur von bestimmten Personen (den Sehern) wahrgenommen werden, wird auch die Prüfung und Würdigung dieser Personen stattfinden müssen. Schließlich wird sich die Prüfung auch noch auf den Inhalt der Botschaft erstrecken müssen. Man kann ja nicht a priori ausschließen, daß entsprechende Behauptungen in betrügerischer Absicht aufgestellt werden. Es kann auch sein, daß sich jemand nur interessant machen will oder daß er sonstige Ziele verfolgt, zu deren Erreichung ihm die Berufung auf göttliche Offenbarungen sinnvoll und nützlich erscheint. Wenn so etwas innerhalb der Kirche und im Hinblick auf die Kirche und ihre Glieder geschieht, haben die zuständigen kirchlichen Instanzen ein sicher berechtigtes Interesse und je nach Umständen — vor allem zum Schutz der Gläubigen insgesamt — sogar die Pflicht, sich ein Urteil über die behaupteten Vorgänge zu bilden. Je mehr öffentliches Aufsehen erregt wird, um so dringlicher wird eine solche Prüfung sein. Ein unkontrolliertes Wuchern der durch solche Behauptungen hervorgerufenen Begleitumstände (Zusammenströmen von Menschen, unkritische Wundergläubigkeit, Verbreitung dubioser Frömmigkeitsformen und unsinniger „Botschaften") kann eine Gefährdung echter und authentischer Frömmigkeit darstellen. Auch für die Menschen, die sich von solchen Behauptungen beeindrucken lassen, ist das alles nicht ohne Gefahr. Es werden Hoffnungen und Erwartungen geweckt, die man nur als abergläubisch bezeichnen kann; es können Meinungen und Überzeugungen verbreitet werden, für die es keinerlei sachliche Berechtigung gibt. Durch all das kann auch die Kirche, ja die christliche

---

[5] Vgl. *K. Rahner*, a. a. O., 23 f; er meint sogar, daß „Privatoffenbarungen" auch von anderen, also nicht nur von den unmittelbaren Empfängern bei genügender Sicherheit über ihren göttlichen Ursprung „fide divina" geglaubt werden könnten. Vgl. auch *R. Laurentin* (Anm. 2), 548 ff.

Religion insgesamt, in Verruf kommen. Bei einer solchen Prüfung (auch bei voller und anerkannter Wahrhaftigkeit der beteiligten Personen) wird man die vielfältigen Möglichkeiten der (Selbst-)Täuschung und des Irrtums in Rechnung stellen. Auch eidetische und mediale Veranlagungen können unter bestimmten Umständen bei entsprechenden Personen den Eindruck von Visionen und Erscheinungen hervorrufen. Schließlich ist auf gewisse pathologische Zustände zu verweisen, in denen die davon betroffenen Menschen Wahrnehmungen machen, die Ähnlichkeiten mit dem haben können, was Visionäre und Seher zu erleben behaupten. In all diesen Fällen wird man eine „übernatürliche" Verursachung nicht behaupten dürfen. Zwar wird man, abgesehen von den Vorkommnissen, bei denen Betrug und Täuschung eine Rolle spielen, nicht a priori ausschließen können, daß z. B. medial begabten Personen, Eidetikern und selbst psychisch Kranken authentische Glaubenserfahrungen möglich sind.[6] Geht es aber darum, von ihnen behauptete Visionen oder Erscheinungen zu würdigen, werden die Indizien aus dem Umfeld der Vorkommnisse ein besonderes Gewicht bekommen.

3. Für die notwendigen Prüfungen wird man sich der Methoden und Einsichten aller irgendwie in Frage kommenden Wissenschaften bedienen müssen. Die in diesem Zusammenhang erforderliche Prüfung der beteiligten Personen wird sich einmal auf ihren Charakter, vor allem ihre Wahrhaftigkeit, zum anderen auf hre psychische Gesundheit erstrecken müssen.

Mit den Phänomenen, die uns hier interessieren, ist die Kirche praktisch vom Anfang an konfrontiert worden. Sie hat, wie schon gesagt, so etwas immer für möglich gehalten. Sie hat aber ebenso auch immer auf der „Unterscheidung der Geister" bestanden. Schon der Apostel Paulus mußte die Gemeinde von Korinth vor einer Überschätzung von außergewöhnlichen und enthusiastischen Äußerungen ihres Glaubens warnen. Er erkennt zwar an, daß sich in der Kraft, Kranke zu heilen und Wunder zu tun, in Zungenrede und in prophetischer Rede der Heilige Geist bemerkbar machen kann, aber er betont ebenso deutlich, daß das alles nicht zur Unordnung und zum Chaos in der Gemeinde führen darf. Ein wichtiges Kriterium der Echtheit ist für ihn offenbar, ob von diesen Vorkommnissen ein positiver Einfluß auf die Gemeinde ausgeht oder nicht. Vor allem argumentiert er aber vom christlichen Gottesbild aus. Man kann den Geist nicht gegen Jesus Christus ausspielen, und Gott ist nicht ein Gott der Unordnung und des Durcheinanders, sondern ein Gott der Ordnung und des Friedens (vgl. 1 Kor 12; 14). Daran anschließend und aufgrund der weitergehenden Erfahrungen sind dann innerhalb der Kirche selber schon Kriterien zur Beurteilung und Würdigung außergewöhnlicher religiöser Erlebnisse entwickelt worden.[7]

Nun gibt es solche besonders intensiven religiösen Erlebnisse (einschließlich Visionen und Wahrnehmungen von Personen aus einem überirdischen Bereich) keineswegs nur im Christentum. Es handelt sich hier um Vorkommnisse, die aus vielen Religionen bekannt sind und die dort häufig noch eine viel bedeutendere Rolle spielen als im Christentum. Auch Ärzte und Psychologen werden immer wieder mit Menschen konfrontiert, die von Erlebnissen berichten, die im „normalen", alltäglichen Leben und seinen Abläufen kaum wurzeln können. Jedenfalls

---

6 Vgl. *K. Rahner*, a. a. O., 43 f.
7 Vgl. a. a. O., 79 ff.

haben Medizin und Psychologie ihrerseits Kriterien zur Beurteilung und Theorien zur Entstehung solcher „Erlebnisse" entwickelt.[8] Zwar geht es hier meist nicht speziell um „religiös gefärbte" Erlebnisse und Erfahrungen, und die Theorien und Kriterien werden meist aus der Beobachtung und Therapie kranker Menschen gewonnen. Dennoch wird sich auch die Kirche bei ihrer Beurteilung außergewöhnlicher Phänomene der Hilfe der einschlägigen Wissenschaften, also vor allem der Medizin und der Psychologie, bedienen müssen. Daß die Antworten, die auf diese Weise gegeben werden, den jeweiligen Stand der entsprechenden Wissenschaften widerspiegeln, ist sicher richtig. Zu bedenken ist außerdem, daß die genannten Wissenschaften schon aufgrund ihres methodischen Ansatzes nicht in der Lage sind, ein positives Urteil über den übernatürlichen Ursprung der untersuchten Phänomene abzugeben. Sie können aber im Einzelfall wohl mit ziemlich hoher Sicherheit ausreichende natürliche Ursachen diagnostizieren, so daß die Suche nach einer übernatürlichen Verursachung überflüssig wird. In anderen Fällen werden sie zu dem Ergebnis kommen, daß durch entsprechende Untersuchungen keine ihren Wissenschaften zugänglichen Ursachen zu finden sind. Das bedeutet wiederum noch keineswegs, daß wir es dann mit „echten" Erscheinungen und dergleichen zu tun hätten. Es wird dadurch nur sinnvoll, eine übernatürliche Verursachung zu erwägen.

Das Gemeinte läßt sich wohl recht gut durch einige Hinweise auf die Vorgänge in Medjugorje erläutern. Sie sind einmal umfassend dokumentiert; zum anderen sind die „Seher" selber verschiedentlich medizinisch untersucht worden. Ungewöhnlich ist dabei, daß Untersuchungen selbst während der Zeit vorgenommen werden konnten, zu der die Erscheinung Marias von den Sehern wahrgenommen wurde. Täglich zur gleichen Zeit kommen die Seher (alle und manchmal auch nur einige von ihnen) in einem kleinen Nebenraum der Kirche zusammen. Sie seien gänzlich entspannt und unbefangen. Sie registrieren durchaus, was in ihrer Umgebung vorgeht. Zur Vorbereitung beten sie stehend, bis die Erscheinung beginnt. Dieser Zeitpunkt ist ablesbar an ihrem Verhalten. Die Seher schauen gleichzeitig und gespannt zu einem bestimmten Punkt und knien dann gemeinsam nieder. Signale von einem Mitglied der Gruppe oder von einem anderen Anwesenden sind nicht festgestellt worden. Einige Seher schauen nur auf die Erscheinung, andere sprechen auch mit ihr, d. h. sie bewegen die Lippen; Laute oder gar Worte sind aber nicht zu hören. Warum die Anwesenden nichts hören, ist den Sehern nach ihrer Auskunft unverständlich, weil sie normal redeten. Nach einiger Zeit werden die Stimmen wieder hörbar; die Seher beten, wie sie behaupten, mit der Erscheinung (der Jungfrau) das „Vater unser". Dann tritt wieder Stille ein, bis ein Heben der Köpfe andeutet, daß die Erscheinung sich entfernt.[9]

Man hat inzwischen während dieser Erscheinungen eine Reihe von Experimenten gemacht, die bestätigten, daß bei den Sehern gewisse Veränderungen eintreten (keine Augenbewegungen, Schmerzunempfindlichkeit), daß diese aber wohl keine internen Gründe haben, sondern mit dem zusammenhängen, was sie sehen. Man hat während der Erscheinungen von einigen Sehern Elektroenzephalogramme gemacht. Schließlich ist auch das sonstige

---

[8] Vgl. *G. Roth*, Discretio spirituum. Nachwort zu: *R. Laurentin/H. Joyeux*, Medizinische Untersuchungen in Medjugorje, Graz—Wien—Köln 1986, 182—193.

[9] Vgl. *R. Laurentin/H. Joyeux*, a. a. O., 11—14.

Verhalten der Seher genau untersucht und dokumentiert worden. Das Ergebnis faßt R. Laurentin, der die Untersuchungen eines französischen Ärzteteams dargestellt hat, folgendermaßen zusammen: „In Medjugorje sind die Ekstasen nicht pathologisch, und es handelt sich nicht um Betrug. Wir wissen keine wissenschaftliche Bezeichnung, die geeignet wäre, diese Phänomene zu benennen. Wir würden sie gerne als einen intensiven Zustand aktiven Betens, der von der Außenwelt teilweise losgelöst ist, definieren, als einen Zustand der Kontemplation und der kohärenten und gesunden Kommunikation mit einer distinkten Person, die nur sie (sc. die Seher) allein sehen, hören und berühren können."[10]

Mit den positiven Urteilen über Charakter und seelische Gesundheit der beteiligten Personen, der Feststellung, daß pathologische Gegebenheiten und Betrug auszuschließen sind, sowie der Unmöglichkeit, eine sogenannte natürliche Ursache für das anzugeben, was an den Sehern feststellbar ist, ist natürlich noch nicht entschieden, daß es sich um etwas handelt, das übernatürlichen Ursprungs wäre. Aber man wird diese Möglichkeit in Betracht ziehen dürfen; man wird in dieser Richtung weiterfragen dürfen. Eine kirchlich eingesetzte Kommission hat sich inzwischen ebenfalls mit den Vorgängen befaßt. Eine weitere, diesmal von Rom eingesetzte Kommission soll die Ereignisse weiter beobachten und untersuchen. Ihrem und dem Urteil der Kirche soll hier nicht vorgegriffen werden. Ich nehme an, daß aufgrund verschiedener Umstände ein auch nur einigermaßen definitives kirchliches Urteil noch einige Zeit auf sich warten lassen wird. Da die Vorgänge selber sehr gut dokumentiert sind und werden, dürfte das Material für eine Urteilsfindung relativ vollständig sein.

Außer auf die beteiligten Personen und die Vorgänge wird sich die notwendige Prüfung auch auf den Inhalt der Visionen, vor allem auf von Erscheinungen mitgeteilte Botschaften, Mahnungen und Forderungen zu erstrecken haben. Dazu einige Anmerkungen im folgenden:

4. Die Prüfung des Inhalts von behaupteten Offenbarungen und Visionen wird primär nach dogmatisch-theologischen Kriterien erfolgen müssen. Dabei wird man von der verbindlichen biblisch-kirchlichen Lehre ausgehen und nach der Vereinbarkeit mit ihr fragen müssen.

Dieser Punkt ist sicher sehr wichtig. Denn gelegentlich meint man, mit diesem Kriterium werde die Freiheit Gottes ungerechtfertigt eingeschränkt. Man befürchtet, aufgrund des genannten Grundsatzes dürfe u. U. Gott (durch Maria) nicht das sagen, was er uns hier und heute sagen möchte. Generell werden wir zugeben müssen, daß Gottes Wort es immer schwer haben wird mit und bei uns, wo und wie es auch ergehen mag. Aber so willkürlich ist die hier zu erläuternde These nicht, und daß der Inhalt der kirchlichen Lehre zum Kriterium der Echtheit gemacht wird, ergibt sich aus dem christlichen Verständnis der in Jesus Christus ergangenen Offenbarung. Sie und nichts anderes ist und bleibt das Fundament christlichen Glaubens. Was ihr widerspricht und mit ihr grundsätzlich nicht zusammenpaßt, kann nicht als authentische Offenbarung Gottes angesehen werden. Die erwähnten Schwierigkeiten ergeben sich nur, wenn man auch die in der Bibel bezeugte Offenbarung, die in Jesus Christus ihr Zentrum, ihren Höhepunkt und ihr Ende gefunden hat, vor allem als eine Summe von satzhaften Wahrheiten versteht. Dann ist in der Tat nicht einzuse-

[10] Vgl. a. a. O., 108.

hen, warum Gott dem im Laufe der Zeit nicht noch etwas sollte hinzufügen können. Wobei aber immer noch festzuhalten wäre, daß spätere „Offenbarungen" der Schrift und der verbindlichen Lehre der Kirche nicht widersprechen dürften.
Wenn wir nun mit dem II. Vatikanum die *Offenbarung* in dem Sinn *personal* verstehen müssen, daß Jesus Christus selbst als das fleischgewordene Wort Gottes die Offenbarung des Vaters ist,[11] dann kann auch Gott über dieses sein Wort hinaus, in dem er sich ganz und gar ausgesprochen und in dem er sich uns geschenkt hat, nichts anderes mehr sagen. Er kann uns dann auch nicht mehr sagen, als er in Jesus Christus schon gesagt hat.[12] Ein solches Offenbarungsverständnis verweist zwar die satzhaften Aussagen (auch die Dogmen) auf den zweiten Platz. Aber insofern sie nun doch die Offenbarung im oben skizzierten Sinn darlegen, erläutern, zur Geltung bringen und sicherstellen, ergeben sich aus ihnen auch Kriterien im Hinblick auf anderes, was mit dem Anspruch übernatürlicher Autorität an uns herangetragen werden mag. Wenn in Visionen und Erscheinungen somit nichts mitgeteilt werden „darf", was nicht schon im Evangelium bzw. in der Bibel und der verbindlichen Lehre der Kirche enthalten ist, stellt sich die Frage, ob damit die Bedeutung von Erscheinungen und Visionen (auch der als echt anerkannten) nicht doch sehr relativiert wird.
Das stimmt bezüglich des Inhalts; das muß nicht so sein, wenn man die Bedeutung solcher Phänomene nicht primär im mitgeteilten Inhalt sieht. Das sei im folgenden erläutert.

5. Die Bedeutung von Visionen und Erscheinungen kann nicht in der Mitteilung neuer Glaubenswahrheiten bestehen. Wie die Geschichte zeigt, wurde durch als authentisch anerkannte Erscheinungen, Visionen und durch sie übermittelte Botschaften, „Vergessenes" in Erinnerung gebracht sowie noch nicht Erkanntes aufgedeckt und bewußt gemacht. Ihre Bedeutung scheint aber vor allem darin zu bestehen, die Menschen zu einem intensiveren und echteren Glauben zu rufen und zu einer wirklich christlichen Lebensführung anzuhalten.

Wenn es stimmt, was zur 4. These gesagt wurde, dann wird die öffentlich-kirchliche Bedeutung von Botschaften und Weisungen aufgrund von Visionen und Erscheinungen vor allem auf dem Gebiet der Aktualisierung und Verlebendigung des Glaubenslebens zu suchen sein.[13] Es geht dann um eine Konkretisierung des göttlichen Willens im Hinblick auf eine bestimmte Situation.[14] Prophezeiungen aber, von denen in diesem Zusammenhang häufig die Rede ist, wird man dann nicht als Vorweg-Schilderung kommender Ereignisse begreifen dürfen. In diesem Sinn dürfen ja wohl auch die meisten biblischen Prophezeiungen und Weissagungen nicht verstanden werden. Vielmehr werden solche Aussagen zu sehen sein als auf die Zukunft bezogene Deutungen der gegenwärtigen Situation und der hier und jetzt wirksamen guten wie negativen Kräfte. Sie wollen also nicht so sehr als Information über bevorstehende Ereignisse, sondern mehr als Hinweise und Ermahnungen verstanden werden, das in der Gegenwart Mögliche und Notwendige, was dann auch Rettung und Heil für die Zukunft bedeuten kann, zu tun. Echte Prophezeiungen sind aber immer auch Ausdruck der christlichen Sicht der

[11] Vgl. Dei verbum n 2; 4.
[12] Vgl. *H. Holstein* (Anm. 2) 759—62; er behauptet sachlich das gleiche, wenn auch mit einer anderen Begründung.
[13] Vgl. a. a. O., 768 f.
[14] Vgl. *Rahner* (Anm. 3), 27 f; 30.

Geschichte, nach der Gott sich als Herr auch der Geschichte erweisen wird.[15] Auffallend ist in diesem Zusammenhang wohl auch, daß von den Sehern meist zu einem, fast möchte ich sagen, konventionellen Tun und Verhalten aufgerufen wird, also zu Gebet, Fasten und Buße. Sicher können dann besondere Gebets- oder Frömmigkeitsformen propagiert werden; aber insgesamt wird es doch das sein, was eben immer schon die Weisen sind, in denen sich der Glaube, die Hoffnung und die Liebe innerhalb des menschlichen Lebens und innerhalb der Kirche darstellen und verwirklichen.

Vor 70 Jahren haben die Marienerscheinungen in Fatima stattgefunden. Im Zusammenhang mit Fatima ist auch von Prophezeiungen die Rede. Damit (und mit dem viel besprochenen „Geheimnis") mag es bestellt sein wie immer, wichtig ist und bleibt, daß durch die Vorgänge in Fatima das Glaubensleben vieler Menschen angeregt und gestärkt worden ist, daß Gebet und Sühne zu bestimmenden Kräften im Leben vieler Gläubigen geworden sind. Der Aufforderung Marias zum Rosenkranzgebet sind viele Menschen nachgekommen. Die Weihe der Welt an das „unbefleckte Herz Marias" hat seine konkrete Veranlassung wohl auch in den Vorgängen von Fatima;[16] für viele ist es wichtig und zu einer Quelle des Trostes geworden, während andere Gläubige, auch das sei vermerkt, damit nicht sehr viel anfangen können.

Damit kommen wir zu einer weiteren Frage, die man in diesem Zusammenhang bedenken muß. Sind Erscheinungen notwendig und welche Verbindlichkeit spricht die Kirche ihren Urteilen über die hier zur Diskussion stehenden Vorkommnisse zu? Wenn das richtig ist, was über die Bedeutung von Visionen und Erscheinungen gesagt wurde, dann ist der Glaube an solche Ereignisse als von Gott bewirkten sicher nicht heilsnotwendig. Man kann ein guter Christ und Katholik sein, auch wenn man es als eher unwahrscheinlich und als nicht erwiesen ansieht, daß sich z. B. die Jungfrau Maria auf die behaupteten Weisen zeigt. Man wird auch niemanden des Unglaubens verdächtigen dürfen, der die von den Sehern übermittelten Botschaften nicht als Offenbarungen anerkennt und darin geforderte spezielle Frömmigkeitsformen nicht praktiziert. Zu Glaube, Hoffnung und Liebe, zu Gebet und Buße aber ist jeder Christ ohnehin schon aufgerufen und verpflichtet. Wenn er das in der rechten Weise und Gesinnung tut, dann bedarf er solcher zusätzlicher Anregungen und Ermahnungen vielleicht nicht. Faktisch haben sich aber viele Menschen durch die Empfänger von Visionen und Erscheinungen dazu anregen lassen. Und das zeigt, daß von ihnen gute Wirkungen ausgegangen sind.

Die Kirche äußert sich durch die jeweils zuständigen Bischöfe und gelegentlich auch durch den Papst zu den genannten Vorgängen erst nach längerer und gründlicher Prüfung und meist in zurückhaltender Form. Sie läßt dem einzelnen Gläubigen diesem ihrem Urteil gegenüber eine beachtliche Freiheit. Grundsätzlich gilt wohl immer noch, was Prospero Lambertini, der spätere Papst Benedikt XIV., im 18. Jahrhundert festgestellt hat.

„Man muß wissen, daß die kirchliche Anerkennung einer Privatoffenbarung nichts anderes ist als die nach sorgfältiger Prüfung zugestandene Erlaubnis, diese Offenbarung zur Belehrung und zum Nutzen für die Gläubigen bekanntzugeben. Auch wenn solchermaßen gebilligten Offenbarungen keine Zustimmung des katholischen Glaubens gegeben

---

15 Vgl. a. a. O., 97 ff; 105 ff.

16 Vgl. *C. Feckes*, Die Weihe der Kirche und der Welt an Maria, in: *P. Sträter*, Katholische Marienkunde, Bd. III (Maria im Glaubensleben), Paderborn ²1952, 324 ff. Feckes weist aber auch auf die „Vorgeschichte" dieser Weihe hin, die schon ca. 100 Jahre vor 1942 begonnen hat.

werden kann, wird ihnen doch eine Zustimmung des menschlichen Glaubens nach den Klugheitsregeln geschuldet, nach denen solche Offenbarungen wahrscheinlich und für ein frommes Herz glaubwürdig sind." . . . „Folglich kann man seine Zustimmung zu solchen Offenbarungen, unbeschadet des katholischen Glaubens, auch nicht geben oder verweigern, vorausgesetzt es geschieht mit gebotener Zurückhaltung, nicht ohne Grund und jenseits aller Geringschätzung."[17]

Die Art des Glaubens, mit der Privatoffenbarungen, die andere erhalten haben und die kirchlich anerkannt worden sind, geglaubt werden sollen, wird also deutlich unterschieden von der Art, mit der wir die biblische Offenbarung und deren verbindliche Auslegung durch die Kirche annehmen und glauben sollen. Mit der Anerkennung ist zunächst nur gesagt, daß die Botschaften, Prophezeiungen, Weisungen und besonderen Frömmigkeitsformen der Lehre der Kirche nicht widersprechen. Diese Anerkennung muß nicht unbedingt auch schon ein positives Urteil über die Tatsächlichkeit und Authentizität von Erscheinungen und Visionen sein, auf die die Botschaften zurückgeführt werden. Wird aber auch darüber entschieden, dann gilt auch diesbezüglich, daß man das mit „menschlichem Glauben" annehmen kann.[18]

Es gibt zwar in neuerer Zeit eine gewisse Diskussion darüber, ob aufgrund der kirchlichen Bestätigung der Echtheit Erscheinungen und den von den Sehern übermittelten Botschaften nicht doch eine größere Autorität zugesprochen werden müßte. Doch haben die von der Kirche selber hier geübte Zurückhaltung und die den einzelnen gewährte Freiheit gute Gründe für sich. Christlicher Glaube beruht eben nicht auf Visionen und Erscheinungen, die bestimmten Menschen zuteil werden. Sie sind auch keine nachträglichen Ergänzungen der Offenbarung, so daß sie wie diese geglaubt werden müßten. Christlicher Glaube ist aber dennoch offen für alle Weisen, in denen Gott sich, auf welche Weise auch immer, kundtut, und sei es durch Visionen und Erscheinungen. Aus all dem folgt, daß die Kirche hier einen Mittelweg versucht. Sie hält an der Möglichkeit und Tatsächlichkeit fest, daß Gott sich selbst oder durch seine Heiligen mitteilt. Sie unterstellt das aber nicht einfach schon dann, wenn so etwas behauptet wird. Die Geschichte zeigt, daß trotz solcher Zurückhaltung manches an Frömmigkeitsformen, Verhalten und Einstellungen in der Kirche seinen Platz gefunden hat, was auf Privatoffenbarungen und Erscheinungen zurückgeht. Insofern wird man durchaus damit rechnen dürfen, daß durch das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche insgesamt nichts verlorengehen wird von dem, was Gott hier und heute auf die genannte Art und Weise den Menschen und der Kirche schenken will. Die grundsätzliche Offenheit dafür erfordert aber geradezu den kritischen Sinn im Einzelfall und die Betonung, daß der Glaube daran nicht heilsnotwendig ist.

Das scheint eine negative und restriktive Auffassung bezüglich der Bedeutung der genannten Vorkommnisse zu sein. Auf einen m. M. nach positiven Aspekt dieser Problematik, der eigentlich zu wenig bedacht wird, soll abschließend noch hingewiesen werden.

6. Die Geschichte zeigt uns, daß Visionen und Erscheinungen meistens Privatpersonen, die kein Amt in der Kirche haben, zuteil werden. Diesen Menschen werden nicht selten Botschaften, Mahnungen und sonstige Aufträge anvertraut. Darin wird man sicher einen Hinweis darauf sehen dürfen, daß christlicher Glaube nicht nur von Klerikern und Theologen „verwaltet"

---

[17] Zitiert von *R. Laurentin* (Anm. 2), 546 f.
[18] Vgl. a. a. O., 544—547; *H. Holstein* (Anm. 2), 773—777.

werden kann. Auch ganz einfache Menschen können als Boten Gottes in Dienst genommen werden. Insofern sind die Vorkommnisse als Momente der Religion des Volkes und der charismatischen Dimension zu werten.

Es kommt m. E. nicht von ungefähr, daß viele Menschen sich von Berichten über Erscheinungen so intensiv angesprochen fühlen. Für sie ist das eine Art Bestätigung, daß Gott und die Mutter seines Sohnes auch und gerade für die einfachen Menschen und Gläubigen da sind. Wenn gesagt wurde, daß aufgrund von Erscheinungen und Visionen in der Kirche manches geschehen ist, dann können wir auch sagen: Gott hat durch diese Ereignisse Laien, einfache Gläubige zu Boten in der und für die Kirche autorisiert.[19] Wir haben es hier mit etwas zu tun, was die Verantwortung des Amtes und seine Autorität zwar nicht aufhebt, was aber doch als ein gewisses Korrektiv zu einer reinen Kleriker- und Theologenkirche gelten kann.[20] Deshalb, so meine ich, ist kritische Prüfung der Vorgänge notwendig, Offenheit in Freiheit geboten, intellektuelle oder sonstige Überheblichkeit unangemessen.

---

[19] *K. Rahner* ([Anm. 3], 22 f; 30; 105) sieht in den behandelten Phänomenen Darstellungen des Prophetischen, das der Kirche nie gefehlt hat und nie fehlen darf; *R. Laurentin* ([Anm. 2], 554 f) rechnet sie zum Bereich des Charismatischen.

[20] *K. Rahner* (a. a. O., 24) meint, daß das in „Privatoffenbarungen" Mitgeteilte zwar für alle bestimmt sein könnte, daß aber in diesen Fällen „die Hut des Geoffenbarten nicht der amtlichen Kirche anvertraut wäre". Auf die aus einer solchen Sicht sich ergebenden Fragen kann hier nicht mehr eingegangen werden.



Hanna Egger

VERKÜNDIGUNG

Meisterwerke christlicher Kunst

Rund 60 der schönsten Darstellungen aller Epochen. — 90 Seiten, 35 Farb- und 30 Schwarzweißbilder, Leinen, S 580,—

Verlag St. Gabriel



Die Autorin fand es interessant, nachzuforschen, wieviele Schutzmantelbilder es im Lande Oberösterreich noch gibt. So hat sie sich umgesehen, hat fast jede Kirche in unserem Lande besucht, konnte aber nicht in alle Winkel leuchten.
Wenn aber diese Arbeit einen kleinen Beitrag zur Kunst- und Kulturgeschichte unserer Heimat liefert, dann ist der Sinn ihres Bemühens erfüllt.

112 Seiten mit 37 Abb., davon 8 in Farbe, Leinen
öS 180,–



„Frauenstein, das ist nicht nur seine Kirche und seine Schutzmantelmadonna.
Frauenstein, das ist der ganze Kirchenhügel, die Berge, die Täler und Wiesen ringsumher. Hier gehen Natur und Kunst eine beglückende Verbindung ein.
Es mußten viele Jahre vergehen, ehe die Autorin ihrem Wunsch, mehr über dieses Kunstwerk zu erfahren, nachgehen konnte.

112 Seiten mit 38 Abb., davon 7 in Farbe, Leinen
öS 180,–

W. Ennsthaler-Verlag, A-4402 Steyr

MARIE-LOUISE GUBLER

Selig, die geglaubt hat — Das Marienbild des Lukas

Überlegungen aus der Perspektive einer Frau

Trotz der Proklamation des marianischen Jahres fällt vielen Gläubigen die Auseinandersetzung mit der Mutter Jesu heute schwer. Besonders Frauen bekunden zunehmend Schwierigkeiten mit Maria, selbst bei den biblischen Aussagen über sie. Die folgenden Ausführungen stellen den Versuch dar, das von einem Mann gezeichnete Marienbild des Evangelisten Lukas mit den Augen einer Frau zu sehen. Das ergibt überraschende Perspektiven, auf die hingewiesen werden soll, ohne daß damit in allem das letzte Wort gesagt wäre. Es handelt sich um einen Diskussionsbeitrag, der in Auseinandersetzung mit gängigen Darstellungen einen neuen Weg des Verständnisses weisen mag. Die Verfasserin ist Religionslehrerin am Lehrerinnenseminar Menzingen/Zug in der Schweiz. (Redaktion)

Die fragenden Frauen

Frauen beginnen sich heute dagegen zu wehren, daß ihnen eine Typologisierung der Mutter Jesu (als Typos der Frau) traditionelle Eigenschaften und Rollen auferlegt, die sie nicht länger zu übernehmen gewillt sind, wie etwa die ausschließliche Fixierung auf die Mutterschaft oder die asketisch verstandene Jungfräulichkeit. Kritisch beginnen sie auch zu fragen, warum die Kunst sosehr die Mutter mit dem Kleinkind bevorzugte und bei der Kreuzesszene die drei neben ihr anwesenden Frauen kurzerhand „ausblendete". Gibt es neben der Mutter des Kindes nur mehr die Pietà oder die Himmelskönigin? Wo sind z. B. in den Pfingstbildern die galiläischen Schwestern der Mutter Jesu geblieben? Bei der Lektüre der Bibel müssen sie die Frage des reformierten Pfarrers K. Marti bestätigen:

„Zu den historischen Bedingtheiten der biblischen Schriften gehört es, daß sie von Männern verfaßt worden sind. Wie zum Beispiel sähe eine Geschichte Israels aus, geschildert, geschrieben aus der Perspektive der weder waffen- noch gottesdienstfähigen Frauen und Mütter?"[1]

Mit diesen Fragen machen sie sich auf die Suche nach der in Dogmen fremdgewordenen und von der neutestamentlichen Überlieferung so spärlich bezeugten jüdischen Frau, die die Mutter Jesu war. „Maria muß davor bewahrt bleiben, Produkt unserer frommen Phantasie zu werden."[2] Diesem ökumenischen Anliegen versuchen Frauen Rechnung zu tragen, indem sie nach der Geschichte der Maria aus Nazaret fragen, einer Geschichte, von der man so wenig weiß, weil sie als Kolonialgeschichte armer Leute für die Mächtigen uninteressant war.

Um diese Geschichte aus den neutestamentlichen Texten zu erheben, ist eine differenzierte Exegese, aber auch eine neue Fragestellung nötig. Wertvolle Vorarbeit hat hiefür die ökumenische Studie „Maria im Neuen Testament" geleistet.[3] Noch viel zu wenig berücksichtigt sind dagegen die sozialgeschichtlichen Studien über die Zeit Jesu.[4]

---

1 *K. Marti*, Zärtlichkeit und Schmerz. Notizen, Darmstadt 1979, 52.
2 *G. Maron*, Maria in der protestantischen Theologie, in: Concilium 19 (1983) 631.
3 *R. E. Brown, K. P. Donfried, J. A. Fitzmyer, J. Reumann* (Hg.), Maria im Neuen Testament. Eine ökumenische Untersuchung, Stuttgart 1981.
4 So etwa *G. Theissen*, Soziologe der Jesusbewegung, München ⁴1985; *ders.*, Der Schatten des Galiläers, München 1986; *W. Schotroff, W. Stegemann* (Hg.), Der Gott der kleinen Leute. Sozialgeschichtliche Bibelauslegung Bd. 2, Neues Testament, München 1979.

Die lukanische Perspektive

Wenn im folgenden ausschließlich nach dem Marienverständnis des Lukas gefragt wird, so deshalb, weil da nicht nur die ergiebigste Quelle vorliegt, sondern auch eine, die oft mißverstanden wurde. Die älteste Überlieferung bei Paulus nennt nicht einmal den Namen der Mutter Jesu (Gal 4,4) und die älteste synoptische Tradition grenzt sie deutlich von der „eschatologischen Familie" Jesu ab (Mk 3,21f 3,31—35). Der Stammbaum Jesu nach Matthäus enthält ihren Namen am Schluß einer Frauenreihe und kennt die jungfräuliche Empfängnis Jesu, läßt Maria aber — im Gegensatz zu Josef — nicht aktiv werden.[5] Einzig die johanneische Tradition erwähnt die Mutter Jesu ohne Namensnennung an zwei bedeutsamen Stellen (Kana: Joh 2,1—12, Kreuz: Joh 19,25—27). Zur Bedeutung vor allem der zweiten Szene ist auf die Exegese von J. Wanke zu verweisen.[6]

Einen bedeutsamen Platz hat die Mutter Jesu in der lukanischen Überlieferung (Lk, Apg). Dort erfüllt Maria von Anfang an die Kriterien der Jüngerschaft. Alle kompromittierenden Aussagen der synoptischen Tradition werden gestrichen: die Mutter Jesu kann der vielen Leute wegen nicht zu Jesu kommen (Lk 8,19—21 par Mk 3,31—35), sie wird nicht mehr gegen die Jünger abgegrenzt. Auch die Seligpreisung einer Frau aus dem Volk wird zwar von Jesus relativiert (selig zu preisen ist nicht die Mutterschaft, sondern der Glaube), aber beides trifft auf Maria zu (Lk 11,27—28). Sie gehört zu jenen, die das Wort hören, festhalten und ausdauernd Frucht bringen (vgl. Lk 8,15).

Von ganz besonderer Bedeutung sind die ersten zwei Kapitel des Lukasevangeliums: Sie sind gleichsam als „pfingstliches Präludium" komponiert und von der Apostelgeschichte her zu lesen. In Apg 1,14 erscheint die Mutter Jesu zum letzten Mal inmitten der auf den Geist wartenden und betenden Gemeinde. „Sie alle verharrten dort einmütig im Gebet, zusammen mit den Frauen und mit Maria, der Mutter Jesu, und mit seinen Brüdern." Das Summarium enthält die wichtigen Gruppen in der nachösterlichen Gemeinde: die in 1,13 namentlich genannten „Zwölf" als qualifizierte Augenzeugen des Wirkens Jesu „angefangen von der Taufe des Johannes bis zu dem Tag, an dem er von uns ging und aufgenommen wurde";[7] die Frauen von Galiläa, als Nachfolgerinnen bis zum Kreuz und im umfassenden Sinne „Dienenden" (Lk 8,1—3); die Mutter Jesu als die einzige Erwachsene, die um „den Anfang" weiß und diesen Anfang mit der pfingstlichen Gemeinde verbindet; die Brüder Jesu als die maßgeblichen Autoritäten der Jerusalemer Gemeinde (bes. Jakobus).

Die Reihenfolge läßt vermuten, daß Maria nicht von Anfang an zur Jüngergemeinde gehörte wie die galiläischen Frauen. Diese Annahme scheint — trotz Lk 1—2 — aufgrund der synoptischen Zurückhaltung gegenüber der Mutter Jesu historisch plausibel.[8] Diese Gemeinde

5 Ausführliche Exegesen in: Maria im Neuen Testament, 41—51.58—63.64—67.76—85.

6 *J. Wanke*, Maria im vierten Evangelium, in: ThPQ 129 (1981) 105—113; ferner: Maria im NT, 143—172. bes. 166f. Die Enzyklika Redemptoris Mater spricht in Anlehnung an das Konzil von heftigem Leiden, von Verbindung im Opfer und von liebevoller Zustimmung der Mutter Jesu zum Tod Jesu, ferner von der Mutterschaft für die Erlösten aufgrund ihrer Teilhabe am Erlösungswerk (I,2,18.I,3.20). Durch die Betonung der Rolle Marias als „Mutter der Kirche" in der kath. Kirche wird die Aussage des Textes, wonach der Jünger die Mutter Jesu zu sich nahm, kurzerhand umgekehrt.

7 Nach Apg 1,22 ist dies das Kriterium für die Ersatzwahl des Matthias, Apg 1,15—26.

8 Die Spannungen, die zwischen Petrus und Jakobus sichtbar werden (Apg 10,2 vgl. Gal 2,11f) und die Autorität des „Herrenbruders" beim Apostelkonzil (Apg 15,13ff.19) lassen vermuten, daß die Familie Jesu aufgrund der Blutsverwandtschaft Vorrechte in der Jüngergemeinde beanspruchte. Nach seiner Befreiung geht Petrus zuerst zur Hausgemeinde der „Hellenistin" Maria und läßt von dort „dem Jakobus und den Brüdern" davon berichten (Apg 12,12ff).

erlebt den Pfingsttag und die Erfüllung der Verheißung Joels:

„In den letzten Tagen wird es geschehen, so spricht Gott: Ich werde meinen Geist ausgießen über alles Fleisch. Eure Söhne und Töchter werden Propheten sein, eure jungen Männer werden Visionen haben, und eure Alten werden Träume haben. Auch über meine Knechte und Mägde werde ich von meinem Geist ausgießen in jenen Tagen und sie werden Propheten sein" (Apg 2,17f. Joel 3,1—5LXX).

Die Manifestation des Geistes (in den Bildern von Sturm, Brausen, Feuerzungen) wird in der prophetischen Rede erfahren sowie im Hervortreten der bislang ängstlich Eingeschlossenen an die Öffentlichkeit. Eine egalitäre Vision der Gemeinschaft wird erkennbar: da kommt es nicht mehr auf Alter, Geschlecht oder sozialen Status an.[9]

Ein pfingstliches Präludium: Lk 1,26—38

Was als überwältigende Geisterfahrung im Jerusalemer Obergemach erfahren wurde, hat nach Lukas 30 Jahre zuvor im galiläischen Dorf Nazaret begonnen. Die außerordentlich geschlossen wirkende Verkündigungserzählung (Lk 1,26—38) muß Lukas in großen Zügen in seiner Tradition vorgefunden haben.[10] Drei ähnlich gestaltete Engelverkündigungen (Lk 1,5—25: an Zacharias; 1,26—38: an Maria; 1,9—12: an Hirten) und vier Hymnen (Lk 1,46—55: Magnifikat; 1,67—79: Benedictus; 2,14: Gloria; 2,29—32: Nunc dimittis) geben den zwei Kapiteln einen feierlich-freudigen Klang. Mit der genauen Parallelisierung der Ankündigung und Geburt des Täufers mit jener Jesu hat Lukas die beiden prophetischen Gestalten verbunden und in der Begegnung der beiden Mütter Elisabet und Maria Jesus als den — trotz seiner geringeren Herkunft — Größeren verkündet. Diese Zuordnung geschieht freilich in einer paradoxen Form: mit dem Kommen Gabriels beginnt Gottes letzte Zeit.[11] Mitten im Gottesdienst des Jerusalemer Tempels wird dem Priester Zacharias die Erhörung seiner Bitte zugesagt. Dieser Mann steht — trotz der Kinderlosigkeit seiner Frau — am Höhepunkt seines Lebens, da er durch Losentscheid zur Darbringung des Rauchopfers bestimmt wurde. Ganz befangen in einer „Zeichentheologie" fordert er einen Beweis für das Angekündigte („Woran soll ich erkennen, daß das wahr ist?" Lk 1,18). Das als Strafzeichen verstandene Stummsein schafft der neuen Zeit Raum, in der sein Sohn „Stimme" des Kommenden sein wird.

Merkwürdig diskret dagegen kommt Gabriel zu Maria: er „tritt ein", mitten in den Alltag eines jungen Mädchens von nicht viel mehr als zwölf Jahren, das, mit einem Handwerker verlobt, auf eine Ehe hinlebt. Das Ärgernis für eine messianische Deutung Jesu, seine Herkunft aus Nazaret,[12] wird noch verschärft durch diese Offenbarung an eine Jungfrau (hier als noch nicht „heimgeführtes", verlobtes Mädchen): von nun an ereignet sich Gottes Offenbarung nicht mehr in der priesterlichen Kultordnung, sondern im Alltag der Geringsten, die in der Wertordnung der Gesellschaft ganz unten stehen. Auch das Mädchen hat eine Frage („Wie soll das geschehen?" Lk 1,34), die aber keinen grundsätzlichen Zweifel enthält, sondern die Erklärung des Engels auslöst.[13] In dieser parallelen Gestaltung der Engelankündigungen klingt ein wichtiges Thema lukanischer Theologie an: die Umkehrung aller Werte in einer

---

9 Ähnlich wie Gal 3,28.
10 Vgl. *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium, HThK III, 1 Freiburg 1969, 41—64.
11 Vgl. Dan 9,21—27 8,16—19; *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium, 27—42.
12 „Was kann aus Nazaret denn Gutes kommen?" Joh 1,46; *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium, 41; Maria im NT,95—104.
13 Die „Wie"-Frage gehört zum Verkündigungsschema: Maria im NT, 96—97, 101—104.

neuen Welt, in der den Armen das Evangelium verkündet wird. Dieses Thema durchzieht die Predigt Jesu in Nazaret (Lk 4,16—30 nach Jes 61,1f 29,18 58,6) und die Pfingstpredigt des Petrus (Apg 2,16ff). Freudenbotschaft enthält schon der Gruß des Engels an Maria: „Sei gegrüßt, du Begnadete, der Herr ist mit dir (chaire kecharitomene)" (Lk 1,28). Der alltägliche Gruß (ein Heilsgruß) leitet die Botschaft von der Begnadigung ein. Maria hat „Gnade gefunden bei Gott", bevor Gottes Tat erzählt wird.[14] Die Freudenbotschaft, die den Unbedeutenden zugedacht ist, wird hier zuerst Maria verkündet. Sie wird aber in den Liedern der Befreiten weiterklingen (Lk 1—2), denn das, was Gottes Geist bewirken wird, gilt nicht allein der Mutter Jesu, sondern allen Zerschlagenen und Elenden, der kinderlosen Elisabet, dem greisen Simeon und der Witwe Hanna, den Hirten, Zöllnern, Fischern, den galiläischen Frauen und allen, „die auf die Erlösung Jerusalems warteten" (Lk 2,38).

„Heiliger Geist wird über dich kommen" (Lk 1,35)

Die Zielrichtung der Verkündigungserzählung ist das christologische Bekenntnis von Jesus dem Sohn Gottes. Daß dieses Bekenntnis aber in der Gestalt einer Aussage gemacht wird, die von einer „Zeugung" aus dem Geist spricht und diese zusätzlich mit einer jungfräulichen Empfängnis verbindet, zeigt eine längere Reflexion. Was dies christologisch, theologisch und mariologisch bedeutet, ist im folgenden zu ergründen. Die *christologische Aussage* hat von Röm 1,3—4 auszugehen, wo in einem vorpaulinischen Bekenntnissatz die Messianität Jesu mit seiner davidischen Herkunft („dem Fleische nach") begründet und seine Gottessohnschaft mit seiner geistgewirkten Auferstehung verbunden wird („dem Geist der Heiligkeit nach eingesetzt als Sohn Gottes in Macht seit der Auferstehung von den Toten"). Lukas hat den Gedanken der Auferstehung (aus der Kraft des Geistes) in Apg 13,32.33 mittels Ps 2,7 als „Zeugung" zum Sohn Gottes interpretiert und in Lk 1,35 auf die Empfängnis Jesu zurückdatiert (Lk 1,32—33: Jesus wird den Thron Davids erhalten und in Ewigkeit herrschen; Lk 1,35: Heiliger Geist wird über dich kommen, darum wird Jesus Sohn Gottes genannt).[15]

Die *theologische Aussage* ist von Pfingsten her zu erschließen als „Ausgießung des Geistes über alles Fleisch". Die Antwort des Engels, die auf die „Wie"-Frage Marias gegeben wird, braucht einen Parallelismus: „Heiliger Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten dich überschatten" (Lk 1,35). Der Geist Gottes kommt über Maria (wie Apg 2 über die Gemeinde) wie eine „überschattende" Wolke: ein Bild, das die Gegenwart Gottes anzeigt.[16] Es spielt eine Rolle in der Verklärungsgeschichte Lk 9,34, wo die Jünger in die Wolke „hineingeraten" und Angst bekommen. Und dieser Heilige Geist ist „Kraft des Allerhöchsten", die etwas Neues schafft und in Bewegung bringt. Was aber bedeutet dies?

In einem Gedicht von K. Marti über „Auferstehung des Fleisches" wird ein überraschender Sinn aufgedeckt: nach einer längeren Diskussion über den drastischen und anstößigen Ausdruck von der Auferstehung des Fleisches endet es in einem Schreckensbild gefolterter Menschen („zerfetztes, gequältes, betrogenes Fleisch") und in der Frage: „meint nicht ‚auferstehung des fleisches' den heiligen zorn des verrate-

---

[14] Vgl. dazu *H. Schürmann*, Das Lukasevangelium, 43—44, wo er auch auf Lyonnets Deutung „Freue dich!" (Tochter Zion) nach Zeph 3,14 Joel 2,21.23 Sach 9,9 u. a. eingeht.

[15] Maria im NT, 99—101; Die Schlüsselbegriffe „Sohn Gottes", „Macht", „Geist der Heiligkeit" kommen neben der Verkündigung noch bei der Taufe Jesu Lk 3,22 und Lk 4,14 vor, das „Überschatten" bei der Verklärung Jesu Lk 9,34.

[16] Vgl. Maria im NT, 110f.

nen schöpfers, die zornige liebe des hingerichteten sohnes, die sehnsucht des im exil gehaltenen geistes nach seiner heimat endlich im fleisch?"[17]

Gottes Geist sucht seine „Heimat im Fleisch": solange „die Kraft des Allerhöchsten" nicht „ein-gefleischt" ist in der Geschichte der Menschen in ihrer Hinfälligkeit, Vergänglichkeit und Konkretheit, ist sie „im Exil". Der Begriff Inkarnation (Ein-fleischung) wird zum Nennwert genommen und von Lukas aus der Pfingsterfahrung an den Anfang gelegt.

Daß dies keine willkürliche Akzentsetzung ist, zeigt die lukanische Taufperikope, wo die Sichtbarkeit des herabkommenden Geistes betont wird (Lk 3,21f: somatikos!) und die lukanische Ostergeschichte, wo (für das NT einmalig) von „Fleisch und Knochen" des Auferstandenen die Rede ist (Lk 24,39).

Aus dieser starken theologischen Aussage von der irdischen „Verdichtung", die bei Lukas als gesellschaftliche Veränderung verstanden wird (Lk 4,16ff: Blinde sehen, Arme erhalten frohe Botschaft, Gefangene werden befreit, Zerschlagenen Erlösung verkündet), wurden manchmal einseitige *mariologische Konsequenzen* gezogen. Die Einwirkung des Geistes und die jungfräuliche Empfängnis konnten als „Ausstieg" aus der Schöpfungsordnung mißdeutet werden (und werden es auch immer wieder). Maria hat in der Verkündigungserzählung des Lukas ihre Zustimmung gegeben (Lk 1,38: „Ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe, wie du es gesagt hast"), daß Gottes schöpferischer Geist „Heimat" bekomme in der Welt; sie hat sich berühren und bewegen lassen von der „Kraft des Allerhöchsten", die als lebendiger Atem in allem Fleisch (vgl. Num 27,16) unter den Menschen sein wollte. Maria hat — ein junges Mädchen in einer von patriarchalischen Normen geprägten Welt — ihre Schwangerschaft ausgetragen und ihr Kind zur Welt gebracht. Nicht auf dem Engelsweg (wie die Scholastiker behaupteten), sondern unterwegs, in den Bedingungen der armen Leute, ohne den Schutz eines bergenden Heimes. Die lukanische Theologie hat Akzente gesetzt, die ein Überdenken des Verhältnisses von Geist und „Fleisch" nötig macht, denn eine der gefährlichsten Häresien in der (rechtgläubigen) Großkirche ist m. E. die Trennung von Natur und Übernatur (bzw. Fleisch/Geist) und die Reduktion von „Geist" auf Intellekt, weil sie nur allzuleicht zu einer Welt- und Frauenverachtung führt, deren Folgen letztlich Frauen und Männer zu tragen haben. Dieses Trennungsdenken nennt D. Sölle „Apartheidtheologie":

„Gott ist der Grund des Lebens: Er hat den Atem des Lebens in die Menschheit gehaucht . . . Wir halten uns apart, wir machen uns unberührbar, unsere Mauer ist schalldicht, so daß wir die Schreie der Unterdrückten und der Armen nicht hören können . . . Apartheid ist eine bestimmte Art zu denken, zu fühlen und zu leben ohne Bewußtsein von dem, was neben uns vor sich geht."[18]

Die Exegese von Lk 1,26—38 hat allzu oft die „Perspektive der Engel" eingenommen, die Marias Empfängnis zu einem dermaßen außergewöhnlichen Geschehen machte, daß dadurch Jesu Menschlichkeit in Gefahr geriet.

Dazu Gottfried Bachl:

„Die Leugnung des Menschenweges unten heraus kommt nicht von ungefähr. Das Drückende, die Atemnot, die Lage zwischen den Wänden aus Fleisch ist ein altes Ärgernis . . . Der Instinkt, der noch in den allgemeinsten Gedanken über das Wesen des Christus seine Interessen sucht, fährt von diesem Ort zurück, wo der Mensch die wehrloseste Gestalt hat . . . Hinauf in die blitzartige Bewegung der unstofflichen Gestalten geht der Zug dieser spekulierenden Phantasie. Da unten ist nichts zu finden, nichts zu suchen . . . Die Sehnsucht nach dem Stil der Engel überläßt den Abgrund des Fleisches sich

---

[17] *K. Marti*, auferstehung des fleisches, in: Offene Kirche 2 (1979), Bern, 4.
[18] *D. Sölle*, Das Fenster der Verwundbarkeit, Stuttgart 1987, 39.

selbst . . . Bald werden die Dämonen einziehen und ungehindert herrschen."[19]

Auf die Perspektive kommt es nach Bachl an: „Von oben stimmt alles. Aber lieg unten . . . entscheide dich für die Perspektive des Staubes."[20] Wenn die Mariologie Frucht einer doketischen Christologie wird, ist die Frage nach dem darin verborgenen Interesse eine bedrängende, und zwar nicht nur für Frauen („Wem nützt es, was ihr da sagt?" läßt B. Brecht seinen Zweifler fragen).[21]

Maria, die Jungfrau

Lukas hat die Aussage von der geistgewirkten Herkunft Jesu mit jener der „Jungfrau" verbunden (zweimal in Lk 1,27 und 1,35). Wie die geistgewirkte Schöpfung Jesu Steigerung der Geistbegabung des Täufers ist („schon im Mutterleib wird er von Heiligen Geist erfüllt sein", Lk 1,15), so die Empfängnis der Jungfrau gegenüber der Empfängnis der Unfruchtbaren.

Wie die Parallele bei Mt 1,18 zeigt, stammt das Motiv von der jungfräulichen Empfängnis aus der vorevangelischen Tradition und greift die Verheißung von Jes 7,14 (Immanuelkind der Jungfrau) auf.[22] In der jesajanischen Tradition ist das Jungfrauenkind Zeichen des Verzichtes auf Machtpolitik und des Glaubens und die freilich mit einem anderen hebräischen Ausdruck auch als Jungfrau bezeichnete „Tochter Zion" ist eine Elendsgestalt.[23]

Bei Lukas steht das Neue, das Jesus verkörpert (und Mt im „Immanuel" sieht), unter dem Vorzeichen der Geistschöpfung. Maria, die Jungfrau, steht für das auf Erlösung wartende Israel, aber auch für den Menschen, der seinen eigenen Wert hat (die feministische Theologie spricht von einem „Zeichen der Autonomie").

In Maria einfachhin „die Frau als solche" zu sehen, also ein Idealbild der Frau,[24] dem aber die konkreten Frauen ohnehin nie entsprechen (können), ist mit einer großen Gefahr verbunden. S. Heine deckt auf, welch gefährliches Interesse in der Idealisierung liegt (im Gegensatz Geist/Fleisch steht ja die Frau doch auf der Seite der Materie, des „Chaos", das sich dem Zugriff des geistig-männlichen Prinzips entzieht):

„Wie immer das Ideal aussieht, sei es Jungfräulichkeit oder Mutterschaft, die Idealisierung selbst widerspricht dem Glauben. Ideal, ‚eidos', die ‚gedachte Gestalt' entwirft Vollkommenes . . . Wer immer strebend sich bemüht! . . . Daß Maria als Jungfrau Gottesmutter geworden ist, verdankt sie nicht ihrem strebenden Bemühen, sondern einer göttlichen Geistesgabe. Hinter dieser theologischen Aussage steht die Absage an das Ideal. Der Himmel führt seinen Schlag gegen den babylonischen Turm und zertrümmert die ‚gedachten Gestalten' des Menschen. Es wäre wahrhaft gotteslästerlich zu sagen, Maria habe sich zur Gottesmutter durch strebendes Bemühen hinaufgearbeitet. Also kann Maria kein Ideal sein, sondern sie ist eine Frau, vom Geist ergriffen wegen der Liebe Gottes zur Welt . . . Wer Frauen vergöttert oder zum Ideal stilisiert, macht sich an ihnen ebenso schuldig wie einer, der sie zum Dämon stempelt . . . So folgt der Idealisierung die Dämonisierung auf den Fuß, sie sind ein gotteslästerliches Paar."[25]

Daß diese überaus scharfe Kritik nicht ganz unberechtigt ist, dürfte wohl auch die lange Geschichte der Auslegung von Lk 1,26ff zeigen, die die Jungfrau Maria als „spirituelle" Weiblichkeit in Gegensatz zur „normalen" Frau setzte, und letztere zunehmend auch als sexuelle Gefahr für Männer verstand. Diese Geschichte zeigt auch, daß jene Frauen besonders gefährdet waren (als Hexen verdächtigt zu werden), die sich der Kontrolle männlicher

---

19 *G. Bachl*, Der beneidete Engel. Theologische Prosa, Freiburg 1987, 103f.
20 *G. Bachl*, aaO., 116.115.
21 *B. Brecht*, Der Zweifler, Gesammelte Werke, Frankfurt 1981, 587.
22 Maria im Neuen Testament, 76—85.
23 Vgl. Jes 1,8 52,2 62,11; Jungfrau/Tochter Zion: Jes 37,22.
24 Redemptoris Mater (Ausgabe der deutschen Bischofskonferenz, Bonn, 1987), 54—55.
25 *S. Heine*, Wiederbelebung der Göttinnen?, Göttingen 1987, 158f.160; vgl. auch *R. Ruether*, Sexismus und die Rede von Gott. Schritte zu einer anderen Theologie, Gütersloh 1985, 104.

Autorität entzogen (alte Frauen, Unverheiratete, öffentlich Tätige u. a.).[26]

Maria, die Prophetin

Nach der Zustimmung Marias geht der Engel leise weg. Sie hat das letzte Wort (Lk 1,38). Danach bricht sie „in Eile" auf zu Elisabet, deren Schwangerschaft ihr als Zeichen angekündigt worden war (Lk 1,26.36). Lk 1,39—56 ist eine der schönsten Begegnungsszenen des Evangeliums. Wie Gabriel ins Haus trat, tritt Maria ins Haus der Elisabet (bzw. des Zacharias); wie der Engel sie grüßte, grüßt sie Elisabet (Lk 1,28.40). Der Gruß läßt Elisabets ungeborenes Kind aufhüpfen und die Mutter vom Geist erfüllt werden (Lk 1,41). Zwei Motive verbinden sich: das Zeichen erfüllt sich (Maria sieht) und das Zeugnis des Johannes wird vernehmbar (im prophetischen Geist als Jubel gedeutet). Damit datiert Lukas das Täuferzeugnis für Jesus auf den Mutterschoß zurück. (Das Evangelium beginnt mit dem Täufer Johannes.)

Elisabet antwortet mit einem „lauten Ruf" (krauge megale) und einer Seligpreisung Marias: „Gesegnet bist du mehr als alle anderen Frauen, und gesegnet ist die Frucht deines Leibes. Wer bin ich, daß die Mutter meines Herrn zu mir kommt? . . . Selig ist die, die geglaubt hat, daß sich erfüllt, was der Herr ihr sagen ließ" (Lk 1,41—45). Das laute Rufen ist prophetische Proklamation (aus pneumatischer Begabung). Ihre Aussage erinnert an den Lobpreis Judits (Jdt 13,18) und die Seligpreisung der Frau (Lk 11,27f, vgl. auch Dtn 28,1.4). Elisabet lobt Maria, weil sie geglaubt hat. Diese singt ihr Lied (das Magnifikat, Lk 1,46—55). Lukas hat dieses Lied wahrscheinlich seiner Tradition entnommen und in Übereinstimmung mit seiner eigenen Theologie gesehen.[27] Es besingt eine umfassende soziale (er erhöht die Niedrigen), politische (er stürzt die Mächtigen vom Thron) und ökonomische Revolution (die Hungernden beschenkt er mit Gaben). In der Sicht des Lukas nimmt Maria die Verkündigung des Evangeliums von der Umkehrung aller Werte vorweg. Als prophetische Sprecherin charakterisiert sie diesen Eingriff Gottes in eine patriarchalisch-hierarchische Gesellschaftsordnung als Erfüllung der Verheißung an Abraham und als „Erbarmen".

Die patristische Tradition kennt die Aussage von „Maria-Prophetin" (was später zum Ehrentitel „Königin der Propheten" entwickelt wurde). Diese Tradition knüpft an das Magnifikat und versteht Prophetin in enger Beziehung zur Jungfrau (Jungfrau von Jes 7,14 wird mit Prophetin von Jes 8,3 verbunden).

In einer allegorischen Deutung wird das „Sich-Nahen" (Jes 8,3) vom Geist gesagt und ihr Hören auf das Wort des Engels als Empfängnis durch das „Ohr" interpretiert (d. h. durch das Glaubenswort). Bei der vergeistigten, asketisch-mystischen Deutung beeilen sich die Kirchenväter, darauf hinzuweisen, daß Marias Prophetengabe der charismatischen Ordnung angehöre und von einem Lehramt abzugrenzen sei.[28]

---

[26] Anne Conrad hat in einem geschichtlichen Beitrag (Ordensfrauen ohne Klausur? Die katholische Frauenbewegung an der Wende zum 17. Jahrhundert, in: Feministische Studien 1,1986,31—45) auf die Ambivalenz eines asketischen Jungfräulichkeitsideals hingewiesen: die Geschichte der Frauenorden mit ihrem Kampf gegen die Klausurbestimmungen zeigt sowohl den Befreiungs- wie Unterdrückungsgehalt des Ideals. Die — für Außenstehende oft wie kollektive Präventivhaft wirkenden — Bestimmungen fanden vielfach ihre Fortsetzung in der geistlichen und jurisdiktionellen Oberhoheit von Priestern in jüngeren Frauenkongregationen. Eine ähnliche Ambivalenz empfinden Frauen in der Aussage des „Te Deum": „non horruisti virginis uterum", wo die Wortwahl Staunen wie Schrecken ausdrückt.

[27] In einigen Handschriften wurde das Lied der älteren Elisabet in Anlehnung an 1 Sam 2 in den Mund gelegt, vgl. Maria im Neuen Testament, 113—117.

[28] *A. Grillmeyer,* Maria Prophetin, in: Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975, 198—216; vgl. Redemptoris Mater, 33: Maria hat nicht die apostolische Sendung erhalten, sie war nicht bei den Ausgesandten.

Maria-Prophetin hat aber in der Theologie des Lukas einen naheliegenderen Ansatzpunkt im Pfingstereignis (wo alle unmittelbar vom prophetischen Geist erfaßt werden).
Hier beginnen wieder die Fragen der Frauen: Wie ist es nur möglich, das prophetische Lied der Maria jeden Abend in der Vesper zu beten, ohne daß spirituelle und strukturelle Konsequenzen für die Kirche daraus gezogen werden? Maria, Elisabet, Hanna und die Frauen aus Galiläa bedurften keines Beglaubigungszeichens wie der Priester Zacharias, ihnen genügten unscheinbare Zeichen für den Glauben (die Schwangerschaft der Unfruchtbaren) und ein Blick ins Lukasevangelium zeigt, wie Jesus seinen Leib (d. h. seine irdische Existenz) in die Hände von Frauen legte: in seiner wehrlosesten Gestalt wickelte ihn seine Mutter in Windeln (2,7), als Heimatloser durch die Dörfer ziehend, dienten ihm Frauen und nahmen ihn gastfreundlich in ihre Häuser auf (8,1—3, 10,42), beim Gastmahl wusch und salbte eine unbekannte Frau seine Füße (7,1ff), zur Hinrichtung geschleift, weinten Frauen um ihn und gaben ihm das Geleit (23,28), und schließlich waren es Frauen, die den gefolterten Leichnam salben wollten und die Auferstehungsbotschaft empfingen (23,55 24,1—10). Diese Frauen — Glaubensschwestern der glaubenden Mutter Jesu — haben zuerst begriffen, daß Gott seit der Botschaft von Nazaret nicht mehr über den Wolken zu suchen ist (wie die Männer von Galiläa meinten, Apg 1,10), sondern „unten" im Fleisch, in einer Geburt und in einem Grab, in alltäglichen Begegnungen, im Weinen und Lachen der Armen, in den „Verdammten dieser Erde" (K. Marx) und in der seufzenden Schöpfung (Röm 8). Marias prophetisches Lied steht an diesen Anfängen. Es läßt die Frage nicht verstummen, wie es kam, daß der Leib der Auferstandenen (im doppelten Sinn des Sakramentes und der Kirche) so ausschließlich in die Hände von Männern geraten ist?

Maria, die Glaubende und Nachdenkende

Eine letzte wichtige Aussage macht Lukas im 2. Kapitel. Die Geburt Jesu (von Lukas in weltgeschichtliche Zusammenhänge gestellt: Steuererhebung, Augustus, Lk 2,1—7) wird als Ereignis Hirten verkündet. Diese erkennen nicht nur das Zeichen (Krippe), sondern setzen die vom Engel begonnene Botenreihe fort und verkünden Maria und Josef die Bedeutung der Geburt. Von Maria heißt es: sie „bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen und dachte darüber nach" (Lk 2,19). Alttestamentlich-prophetisch ist „was geschehen war" als „all die Worte" der Hirten zu deuten: das Wort ist das Ereignis. Die Reaktion Marias zeigt eine innere Bewegung: sie prägt sich die Worte ein, bewegt sie im Herzen (symballousa), denkt nach, versucht zu verstehen.[29] Ganz ähnlich heißt es nach der Wiederfindung des Zwölfjährigen: „Seine Mutter bewahrte alles, was geschehen war, in ihrem Herzen" (Lk 2,51). Dazwischen fügt Lukas das Zeugnis des Simeon (und der Hanna) ein mit der rätselhaften Ankündigung für Maria in einem Israelwort: „Dir selbst aber wird ein Schwert durch die Seele dringen" (Lk 2,34f). . . Das Schwertwort mit der Gerichtsmetapher[30] betont eine Entscheidung: Wie Israel an seiner Stellungnahme zu Jesus beurteilt wird (Fall oder Auferstehung), muß Marias Glaubensweg durch dieselbe Entscheidung gehen. Ihre Mutterschaft macht sie noch nicht zur Glaubenden, auch ihr Glaubensweg ist ein schwieriger Lernprozeß mit

[29] Vgl. Lk 8,15 (Hören des Wortes, Festhalten, Fruchtbringen).
[30] „Schwert" als Gerichtsmetapher bei Ez 14,17; Sib. Orakel 3,316.

Leiden und Gefahren (Schwert), noch ist er nicht Osterglaube — kann es noch nicht sein. Daß dies keine bloßen Vermutungen sind, zeigt das Nichtverstehen des Zwölfjährigen im Tempel (Lk 2,41—52). Das erste Wort Jesu, das Lukas überliefert, zeigt eine deutliche Distanzierung von den Eltern (vgl. Mk 3,31ff). Auch von Maria wird das Nichtverstehen, trotz Engelbotschaft und zwölfjährigem Nachdenken, ausgesagt! Was will Lukas damit über sie sagen? Sie ist *Modell der glaubenden Jesusjüngerin*, nicht Typos in einem maßgebend-prägenden, unveränderlichen Sinn, sondern offenes Voraus-Bild, eine Gestalt im Werden, in der Gemeinschaft der Jünger stehend, die auf einem langen Weg der Nachfolge glauben lernen (noch auf dem Weg nach Jerusalem heißt es von den Jüngern, sei ihnen der Sinn der Worte Jesu „verschlossen" gewesen: Lk 18,34). Diese Differenzierung ist wichtig, macht doch gerade die Typologisierung Marias zum „Urbild der Kirche/der Frau" diese zur geschichtsenthobenen Gestalt.[31] Eine solchermaßen „geschichtslose" Maria wird nicht nur eine aus dem Kreis der Jesusjünger herausgerissene „Einzigartige",[32] sondern der Verlust der dynamischen Transformierbarkeit droht die Mariologie zur Ideologie und zum „Fluchtweg" unmündiger Frömmigkeit zu machen.[33]

Der Sicht des Lukas ist jene des Athanasius näher, der sagt: „Maria ist unsere Schwester, weil wir alle erlösungsbedürftige Menschen (ex Adamo orti sumus) sind" sowie die ähnliche Aussage des Augustinus entsprechend: „Maria hat den Willen des Vaters erfüllt und darum ist es mehr, daß sie Jüngerin Christi als Mutter Christi war . . . Heilig ist Maria, selig ist Maria, aber besser ist die Kirche als die Jungfrau Maria. Warum? Weil Maria Teil der Kirche ist, ein heiliges, außerordentliches, überaus wichtiges Glied, aber doch (nur) Glied des ganzen Leibes."[34]

Die glaubende Maria ist für Lukas nicht zu trennen von jenen Frauen und Männern, die ihre Hoffnungen auf Jesus setzten und deren Weg am Karfreitag im Dunkel endete, die aber die überraschende Wende nach Ostern und am Pfingsttag erfuhren. Die begnadete Maria (Lk 1,28) des Anfangs ist für Lukas aber auch nicht zu trennen vom begnadeten Schwerverbrecher der letzten Minuten (Lk 23,42f: „Heute noch wirst du mit mir im Paradies sein!"). Die Gnade der ersten Stunde und die Gnade der letzten Stunde sind gleichermaßen Ausdruck des „Erbarmens" Gottes, das Marias Lied verkündete. So wird ihre Seligpreisung auch Verheißung an uns, wie Ambrosius predigte:

„Selig aber auch ihr, die ihr gehört und geglaubt habt; denn jeder, der glaubt, empfängt und gebiert das Wort Gottes und erkennt seine Werke. In jedem einzelnen lebe die Seele Marias und preise die Größe des Herrn; in jedem lebe der Geist Marias und juble über Gott; wenn nach dem Fleisch auch nur eine die Mutter Christi ist, so ist Christus doch dem Glauben nach die Frucht aller. Denn jeder empfängt das Wort Gottes."[35]

Maria und die Frauen heute

Der lukanische Ansatz beim Pfingstereignis und sein Marienbild von der Glauben-

---

31 Typos meint nach W. Bauer (WbNT): die feste Prägung, die Spur, Form, Gestalt; nach Knauer (Herkunftswörterbuch): Bauart, Gattung, Urform, Urbild; Modell dagegen als Verkleinerungsform (modellus/modulus) kann als Vorbild, Muster, Entwurf eine größere Offenheit enthalten.

32 Die Ausblendung der Frauen neben Maria und dem Jünger (Joh 19,25—27) in der Kunst zeigt eine Tendenz, die auch in der Enzyklika Redemptoris Mater deutlich erkennbar ist (Betonung der einzigartigen Verbindung von Jungfrauschaft/Mutterschaft, vgl. aaO, 45—47.50ff).

33 *W. Beinert*, in: HerKorr (Interview) 41, 1987, 325. Auf eine ebenso gefährliche „Entgeschichtlichung" der Mutter Jesu in der Mythologisierung zur „verborgenen Göttin im Christentum" im radikalen Feminismus kann hier nicht eingegangen werden, vgl. dazu: *M. T. Wacker*, Der Gott der Männer und die Frauen. Düsseldorf 1987, *S. Heine*, Wiederbelebung der Göttinnen?, Göttingen 1987.

34 Athanasius: Epistula ad Epictetum 5—9, PG 26,1058.1062—66; Augustinus: Sermo 25,7—8 PL 46,937—938.

35 Ambrosius: Ex Expositione S. Ambrosii episcopi in Lucam, Lib 2,19.22—23.26—27 PL 15,1560ff.

den kann eine Korrektur an einer allzu spekulativen Mariologie (des „numquam satis") sein. Dennoch fragen Frauen angesichts der für sie fatalen Wirkungsgeschichte einer (meist bei Lk ansetzenden) Mariologie nach den geschichtlichen Konturen der Mutter Jesu. Die Legitimität mariologischer Aussagen bemißt sich für sie nicht am „Faktischen", sondern (nach dem hermeneutischen Prinzip der Befreiungs- und der feministischen Theologie) an dem durch sie erschlossenen befreienden Potential. Was einem befreiten Menschsein, was einer neuen Lebendigkeit dient, hat mit dem vom Evangelium verkündeten Gott Jesu zu tun.

Nicht zu übersehen ist, daß die protestierenden Propheten der Bibel wohl die Mißstände einer städtischen Oberschicht sahen, nicht aber die Situation ihrer eigenen Frauen und Töchter, denn Frauen kommen auch in der Sozialgeschichte kaum vor.

Maria aus Nazaret, die Mutter Jesu, gehörte zu den „Vergessenen". Sie gehörte mit vielen andern zu jener Welt der armen Leute um die Zeitenwende, die im Dunkel der Geschichtsschreibung liegt: die Kolonialsituation der römischen Provinz Palästina, in der Menschen hungerten, um den Lebensunterhalt bangten, unter zelotischen Überfällen und römischen Repressionen gegen galiläische Dörfer litten und auf Erlösung warteten. Wie die Geschichte Jesu als Geschichte „von unten" mit einem dreißigjährigen Schweigen begann und in einer Hinrichtung endete, ist die Geschichte seiner Mutter weitgehend unbekannt. Wir wissen nicht, was in diesen langen Jahren geschah, wir wissen nicht, wann sie sich den andern Frauen und Männern der Jesusbewegung anschloß. Dennoch ist das Wenige, das Lukas von ihr erzählte, bedeutungsvoller als alle Spekukation: In dieser bedrängenden Situation hat sie den Weg zu Jesu neuer Welt gefunden und im Glauben die Härten eines Frauenlebens ertragen, wie es den Armen zukam: die Geburt unterwegs, das Nichtverstehen eines Aufbruchs, die Ohnmacht vor der brutalen Staatsgewalt, die Trauer um den zu frühen Tod des Sohnes. Darin hat sie dem Evangelium für die Zerschlagenen geglaubt. Wie es bei der Exegese lukanischer Texte nicht darum gehen kann, eine spekulative Mariologie zu retten, sondern der Mutter Jesu ihre konkrete Geschichte wiederzugeben, so geht es auch der theologischen Reflexion von Frauen nicht darum, eine neue Theorie über „die Frau" zu entwerfen oder Maria als „Typos der Frau" zu verstehen, sondern darum, den Frauen ihre Glaubensgeschichte und ihren Platz in der Kirche zurückzugeben.[36]

[36] Wo die Geschichte in einem Rückgriff auf die „Ontologie" sosehr relativiert wird, daß sie zur Bedeutungslosigkeit absinkt, wird das Leiden und die Hoffnung der Vergessenen sinnlos und die theologische Aussage „immun" gegen die kritischen Anfragen derselben. Die Hoffnung der Frauen geht darum dahin, daß Maria — wie ein Gedicht von K. Marti sagt — „aus ihren Bildern" trete und „von ihren Altären" klettere, um wider geschichtliche Konturen zu bekommen und so als Schwester im Glauben erfahren werden kann. Vgl. *K. Marti*, und Maria, in: Abendland, Darmstadt 1980, 44.

Beilagenhinweis:
Dieser Ausgabe liegen folgende Prospekte bei:
Bonifatius-Verlag-Paderborn: „Handbuch der Ökumenik"
Theol.-Verlag-Zürich: Medienpaket: „Die Bibel — überliefert und gelebt"
Wir ersuchen unsere Leser um Beachtung.

FRANZ COURTH

Mariologie im Umfeld von Ökumene und Feminismus

Akzente neuerer mariologischer Literatur

Das Marianische Jahr läßt mehr als in der letzten Zeit üblich nach marianisch-mariologischer Literatur fragen. Der Interessierte findet seit Jahren schon laufende Übersichten in den einschlägigen Organen.[1] Sinn dieses Literaturberichtes ist es, einige markante Publikationen vorzustellen, die von aktuellem theologischen Interesse sind. Die Auswahl will nicht erschöpfend sein. Das besonders beleuchtete Spektrum ist die Ökumene und der Feminismus. Die vorhandene marianische Meditationsliteratur sowie entsprechende Hilfen für Gottesdienst und Predigt wären einer eigenen Darstellung wert.

1. Lehramtliche Texte

Ein mariologisch bedeutsamer Markstein unserer Tage ist die *Enzyklika „Redemptoris Mater"* [2] von Papst Johannes Paul II. Darin zeichnet der Papst ein ausgesprochen trinitarisch konturiertes Marienbild. In das christliche Kernbekenntnis zum dreifaltigen Gott ist Maria als Mutter Christi fest einbezogen. Ein zweiter Akzent des Rundschreibens stellt Maria als die Glaubende dar. Es wird nicht bei irgend einem ihrer vielen Ehrentitel angesetzt, sondern bei der allen gemeinsamen christlichen Grundhaltung vor Gott: dem Glauben; dieser wird als geistlicher Mitvollzug der Mysterien des Lebens Jesu umschrieben. Beide Akzente geben der Enzyklika ein ausgesprochen ökumenisches Gepräge.[3] So ermutigt der Papst zu einem von Maria her inspirierten Glaubensgehorsam inmitten all unserer Unsicherheit und Anfechtung. Auch will er dazu anregen, daß die Christen aller Konfessionen „ihr Magnifikat vollkommener . . . singen und . . . leben" (Nr. 34). Es bleibt zu hoffen, daß die Enzyklika die ihr gebührende ökumenische Beachtung finden wird.

Marianisch-mariologisch bedeutsam ist auch der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene *„Katholische Erwachsenen Katechismus"*.[4] Dies auch deswegen, weil er nach einer Zeit auch der lehramtlichen Zurückhaltung eine authentische Zusammenfassung des katholischen Marienglaubens bietet. Der Holländische Katechismus war nicht zuletzt wegen seiner wenigen marianisch-mariologischen Aussagen kritisiert worden. Die Westdeutsche Synode in Würzburg (1972—1975), wie auch die der DDR

---

[1] Vgl. bes. den regelmäßigen Literaturüberblick von *E. Carroll*, A Survey of Recent Mariology, der alljährlich in den Marian Studies erscheint; ferner *R. Laurentin*, Bulletin sur Marie, Mère du Seigneur: RSPhTh 60 (1976) 459—471; 62 (1978) 278—284; 65 (1981) 123—154, 299—335. Hilfreich ist immer auch ein Blick in die Zeitschriften Marianum (Rom 1939 ff) und Ephemerides Mariologicae (Madrid 1951 ff), die laufend neuere mariologische Literatur anzeigen und besprechen. Vgl. schließlich den Literaturbericht v. *J. Sudbrack*, Feministische Theologie: GuL 59 (1986) 300—316.

[2] Maria — Gottes Ja zum Menschen. Papst Johannes Paul II. Enzyklika „Mutter des Erlösers". Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommentar von H. U. v. Balthasar, Freiburg-Basel-Wien 1987.

[3] Vgl. vorerst *F. Courth*, Ökumenische Perspektiven der Enzyklika „Redemptoris Mater": KNA-Ökumenische Information Nr. 37, 9. Sept. 1987, 5—9. Kurzfassung eines Vortrages auf dem 17. Intern. Marian. Kongreß in Kevelaer am 19. Sept. 1987; vgl. auch der Beitrag von *Wolfgang Beinert* in diesem Heft.

[4] Kevelaer u. a. 1985, 166—182. Nicht unerwähnt bleiben darf das Hirtenwort der deutschen Bischöfe vom 30. 4. 1979 „Maria, die Mutter des Herrn" (Die Deutschen Bischöfe 18, hg. v. Sekr. der Dt. Bischofskonferenz), Bonn 1979. Vgl. dazu *F. Courth*, Die deutschen Bischöfe zur marianischen Frage: Mar. 42 (1980) 311—318.

(Dresdener Synode 1973—1975) hatten merkwürdigerweise über Maria nichts gesagt. Da die Leitlinie des neuen Erwachsenen-Katechismus das Große Glaubensbekenntnis ist, mußte im Zusammenhang der Inkarnation auch von Maria gesprochen werden. Dieser Kontext läßt ein biblisch-christologisches Marienbild entstehen. Zu seiner Würdigung ist vor allem die ausgewogene Zuordnung von biblischer Fundierung, lehramtlicher Rückbindung und systematischer Vermittlung hervorzuheben. Ausdrücklich wird stets auch der Bezug auf die marianische Frömmigkeit der Kirche entfaltet. Der Katechismus zeichnet ein Marienbild, das den Anregungen des Vaticanum II. und des Lehrschreibens „Marialis Cultus" (1974) voll entspricht. Damit ist lehramtlich eine Hilfe angeboten, die Marienfrömmigkeit vor dem oft beklagten Abgleiten in den Traditionalismus zu bewahren. Vor allem gibt die entfaltete Skizze zu erkennen, daß die Verehrung Mariens den Glauben an den einen Mittler Jesus Christus nicht verdunkelt.

2. Gesamtdarstellungen

Das von *W. Beinert und H. Petri* herausgegebene *„Handbuch der Marienkunde"*[5] verdient, hier bevorzugt erwähnt zu werden. Dies gilt generell wegen der vielen angesprochenen Fragen und dann auch wegen der soliden theologischen Linie des Buches.

Der thematische Bogen spannt sich von der „theologischen Grundlegung" (Teil 1) über „geistliches Leben" (marianische Frömmigkeitsformen; Teil 2) und „gestaltetes Zeugnis" (Kunst, Musik, Literatur; Teil 3) bis zum „gläubigen Lobpreis" (Wallfahrtswesen; Gnadenbilder; Teil 4). Auf eine nähere Behandlung des Werkes kann hier verzichtet werden, da es in dieser Zeitschrift schon ausführlich gewürdigt wurde.[6] Seine Bedeutung liegt nicht nur in seinem breiten Themenfächer, sondern vor allem darin, daß es in einem theologisch sehr sensiblen Bereich umfassend und zuverlässig informiert. Das braucht nicht auszuschließen, daß verschiedene Diskussionspunkte aufscheinen, die Widerspruch hervorrufen. Etwas anderes wäre unnatürlich. Daß etwa die Beurteilung der Mariendarstellung in der modernen Kunst und Literatur diskussionslos hingenommen wird, damit hat wohl auch keiner der Autoren gerechnet. Das Buch wird für einige Zeit gewiß *das* mariologische Standardwerk bleiben.

Als eine erste Information zur katholischen Glaubenslehre sind die mariologischen Artikel in dem von *W. Beinert* herausgegebenen neuen *„Lexikon der katholischen Dogmatik"*[7] gedacht. Wie generell für das Lexikon kennzeichnend, sind auch die mariologischen Artikel straff gefaßt und so aufgebaut, daß sie zunächst die biblischen Aussagen als normierende Grundlage des Glaubensinhaltes anführen. Der dann folgende dogmengeschichtliche Abschnitt zeigt, in welchem Maße sich die Kirche auf ihrem Weg durch die Zeit das biblische Ursprungszeugnis angeeignet hat. Daran anschließend wird die kirchenamtliche Lehre dargestellt. Der Gedanke leitet sodann jeweils zur ökumenischen Fragestellung über. Als letzter Gesichtspunkt wird eine systematische Sinnerschließung versucht. Gerade auch für die mariologische Diskussion kann eine so geraffte Darstellung der kirchlichen Lehre hilfreich und einprägsam sein.

Den deutschsprachigen Orientierungshil-

---

5 Regensburg 1984.

6 *W. Gruber,* Von der Mariologie zur Marienkunde: ThPQ 134 (1986) 197—200; vgl. auch *E. Schiller,* Die Mutter Jesu. Zu einem Handbuch der Marienkunde: GuL 60 (1987) 310—314.

7 Freiburg-Basel-Wien 1987.

fen tritt ein italienisches Lexikon zur Seite: das von *St. de Fiores und S. Meo* herausgegebene „*Nuovo Dizionario di Mariologia*",[8] das in kurzer Zeit eine zweite Auflage erreichte. Anders als in dem zuvor genannten Lexikon der Dogmatik setzen hier die Artikel bei der aktuellen Situation an, referieren dann erst das Wort der Schrift und die kirchliche Tradition, um danach wieder zur heutigen Situation zurückzukehren. Die Artikel sind meist den zentralen mariologischen Fragen zugeordnet. Man findet aber auch Stichworte wie „Cinema" und „Stampa mariana". Insgesamt wäre eine straffere Darstellung der Artikel dem Genre ‚Dizionario' angemessener gewesen. Gleichwohl kann dieses auch sehr preisgünstige Buch (L 52.000) als brauchbare Orientierungshilfe empfohlen werden.

Ein klassisches Handbuch dogmatischer Mariologie hat *J. Galot* vorgelegt: „*Maria, la donna nell'opera di salvezza*".[9] Schon mit dem Titel deutet der Autor an, daß er das aktuelle Ringen um ein neues Frauenverständnis aufgreifen möchte. Eine Rehabilitierung der Frau ergibt sich für ihn von der Art und Weise der Mitarbeit Mariens am Heilswerk Christi her. Dieses zu erschließen, ist das Ziel des Handbuches. Deshalb widmet er neben den bekannten Dogmen dem heilsmittlerischen Dienst Mariens einen entsprechend weiten Raum. Das 2. Kapitel handelt über ihren Beitrag (la cooperazione) zur Erneuerung des Bundes. Das 6. Kapitel gilt dann ausdrücklich dem Thema Miterlöserschaft (la corredenzione); es gilt dem Autor immer noch als eine aktuelle Frage (239). Ausgehend von der Unterscheidung zwischen objektiver und subjektiver Erlösung, kennzeichnet er die Gottesmutterschaft als Beitrag zur objektiven Erlösung, welchen Maria dann unter dem Kreuz vollendete. Galot vertritt schließlich auch eine Mittlerschaft Mariens bei der Zuwendung der aktuellen Gnaden. Die entscheidenden Kontroverspunkte zu den Reformationskirchen sieht der Autor ansatzweise bei den Reformatoren selbst überwunden und später dann auch bei Thurian und Asmussen. Das materialreiche Buch ist eine klassische Systematik nach der Art, wie sie uns im Vor- und Umfeld des Vaticanum II. geschenkt wurden. Für die aktuelle Diskussion dürfte das Buch den Leser dahingehend anregen, auch unter veränderten Fragestellungen differenzierendes Denken zu üben. Ferner kann Galots Buch als ein Beispiel typologischer Methode gelten, die seit Ignatius v. Antiochien in der Mariologie gerne gebraucht wird.

3. Tagungsberichte

Ihrer Natur nach sind Dokumentationen von Tagungen von hohem aktuellen Informationsgehalt, auch wenn hier meistens Probleme mehr angerissen als ausgewogen beantwortet werden. An den Anfang der nachfolgend vorzustellenden Sammelbände sei das „Mariologische Forum" gestellt, das die Katholische Universität Eichstätt im Sommersemester 1985 für Hörer aller Fakultäten durchgeführt hat. Der von *M. Seybold* unter dem Titel „*Maria im Glauben der Kirche*"[10] herausgegebenen Dokumentation kommt im Vergleich zu den anderen hier zu besprechenden Tagungsberichten eine

---

[8] Edizioni Paoline Torino 1985. Ausdrücklich sei hier auch hingewiesen auf das neu aufgelegte Handbuch von *St. de Fiores*, Maria nella teologia contemporanea, Rom ²1987. Das Buch ist durch einen großen Materialreichtum ausgezeichnet. Der Autor blickt weit über die Grenzen Italiens hinaus und bietet deshalb eine gute Orientierung über Schwerpunkte heutiger Diskussion. Ein entsprechendes deutschsprachiges Pendant fehlt bis heute.

[9] Verlag Università Gregoriana Editrice, Rom 1984.

[10] Extemporalia III, Eichstätt-Wien 1985.

Sonderstellung zu. Als theologische Vorlesungsreihe war sie auf dogmatische Ausgewogenheit hin konzipiert und mußte darum Tagesthemen ausklammern. L. Scheffczyk stellt das Mariengeheimnis als zum Wesensganzen des katholischen Glaubens gehörend dar; ihm gilt Maria „gleichsam als Erkennungsmerkmal und als Konzentrationspunkt des ganzen katholischen Glaubens" (15). H. Riedlinger erschließt den wesentlichen Zusammenhang zwischen Mariens Jungfräulichkeit und ihrer Gottesmutterschaft. Dabei ist ihm vor allem das spannungsvolle Verhältnis von historisch-kritischem Zugang zur Hl. Schrift und ihrem geistlichen Verständnis ein wichtiges Anliegen. Eine rechte Gewichtung beider Methoden könne erkennen, „daß die Kirche nur in dem Maß mit sich eins werden und sein kann, in dem sie sich dem Wunder des geistgewirkten Anfangs des menschlichen Lebens Jesu, des Sohnes Gottes, in Maria, der Jungfrau, vertrauensvoll öffnet" (54). Für die beiden „neuen" Mariendogmen hatte man interessanterweise einen evangelischen Theologen gewonnen, den in mariologischen Fragen verschiedentlich schon hervorgetretenen Ulrich Wickert. Sein ausgeprägt synthetisches Anliegen wird schon aus der Themenstellung deutlich: „Freiheit von Sünde — Erhöhung zu Gott. Die Koinzidenz von Schöpfung und Erlösung in Mariens Erwählung und ihre heilsgeschichtliche Wirkung". So katholisch dieses Thema auch klingen mag, der Verfasser war bemüht, sein „uneingeschränktes Ja zu den marianischen Dogmen der Katholischen Kirche von einer fest umrissenen protestantischen Grundauffassung" her zu erschließen (59). In seiner schwer nachvollziehbaren konstruierenden Art des Denkens sieht Wickert Maria als Einheitspunkt, in dem die unterschiedlichen Christentümer sich treffen.

G. Söll greift mit dem Thema „Maria als Urbild und Mutter der Kirche" ein Fragenbündel auf, das gerade im Anschluß an das letzte Konzil hart diskutiert worden ist. Der Beitrag ist stark geschichtlich ausgerichtet und bietet entsprechend viele historische Belegstellen. F. Courth übersteigt mit dem Thema Marienerscheinungen den Bereich strenger Dogmatik; gleichwohl handelt es sich mit Blick auf kirchliche Vorgänge etwa in Kroatien um ein drängendes Problem. Der Herausgeber M. Seybold läßt den Band ausklingen in ein interessantes ökumenisches Gespräch mit U. Wickert. Darin geht es um die Wirklinien mariologischer Ansätze zur Ekklesiologie. Seybold betont zu Recht, daß zum christlichen Erlösungsglauben notwendig die Frage gehört, wie uns heute die Heilstat Christi erreicht. Die Ekklesiologie ist deshalb ein Grundbestandteil der Soteriologie. Für das Verständnis der Verzahnung beider ist jedoch noch harte ökumenische Arbeit zu leisten. Der bemessene Zeitraum eines Vorlesungszyklus ließ ein Bändchen entstehen, daß die klassischen Fragen der Mariologie gebündelt und mit Kompetenz darbietet. Eine deutlich aktuellere Perspektive zeigt eine Schrift, die eine mariologische Tagung der Evangelischen und der Katholischen Akademie in Bayern publiziert: *„Maria — eine ökumenische Herausforderung".*[11] F. Mußner skizziert das biblische Fundament. Redaktionsgeschichtlich ansetzend, entfaltet er die marianischen Aussagen des NT entsprechend ihrer Niederschrift. In einem zweiten systematischen Schritt zeichnet er Maria als Glied der Kirche, als die exemplarisch Glaubende und als Mutter des Sohnes Gottes. Das sind Aussagen, die katholische und reformatorische Christen tatsächlich verbinden könnten. Der zuvor bereits genannte Lutheraner U. Wickert versucht eine

[11] Regensburg 1984.

Theologie des Akathistos-Hymnos, die er dann auch zu aktualisieren bemüht ist. Er sieht in Maria die kreatürlich-heilsgeschichtliche coincidentia oppositorum, „diejenige Instanz, die uns die Möglichkeit bietet, das in seine Antithesen Zersprengte am Ende doch als gegenstrebige Einheit zu denken" (50). Wickert beklagt sich darüber, für sein solchermaßen synthetisierendes Denken keinen Diskussionspartner zu finden (55, Anm. 63). Ökumenisch informativ ist der Beitrag von Landesbischof i. R. G. Heintze „Maria im Urteil Luthers und in evangelischen Äußerungen der Gegenwart". Er referiert über Luthers Weg hin zu einer ausgeprägten Christozentrik, die Marienlob nur noch als Gotteslob gelten läßt. Diesen Akzent setzt übrigens auch das Marien-Papier der VELKD von 1982,[12] über das Landesbischof Heintze im 2. Teil berichtet. Positiv wird man aus katholischer Sicht vermerken, daß das Thema ‚Mitwirkung' mit behutsamer Annäherung diskutiert wird (74). W. Beinert skizziert unter dem Titel „Himmelskönigin — Urbild der Kirche — neue Frau" die Wandlungen des katholischen Kirchenbildes von der Gegenreformation bis zum Ende des 20. Jahrhunderts. Zugleich äußert er sich zu den Zukunftsaussichten des ökumenischen Dialogs. Zutreffend ist dabei seine Beobachtung, daß sich die Christen deutlicher als bisher auf die personale Dimension des Heiles besinnen müssen. Gegenwärtig ist die Gefahr einer Symbolisierung und damit einer Entpersonalisierung nicht nur Mariens besonders virulent. H. Schütte trägt unter dem Titel „Maria und die Einheit der Christen" Thesen zu einer ökumenischen Verständigung vor. Der Beitrag bietet eine Reihe von treffenden Zitaten; die vermittelnde Reflexion aber muß der Leser selbst leisten. Informativ ist der Beitrag von Chr. Mulack über „Maria und die Weiblichkeit Gottes". Es ist eine eindeutige Darlegung einer feministischen Sehweise Mariens. Nach ihrer massiven Kritik am überkommenen katholischen Marienglauben zeichnet die Autorin ein neues Bild, wofür sie weniger auf die Hl. Schrift als auf mythische Muttergottheiten und archetypische Betrachtungsweisen zurückgreift. So bezeichnet sie etwa die Jungfrau — Mutter mit dem Sohn auf dem Schoß als den „heiligsten Ausdruck polarer Einheit von Weiblichem und Männlichem"; oder kurz: als Symbol für „die höchste Form der Liebe" (162). Die Einsicht, daß diese Liebe unmöglich von einer männlichen Gottheit dargestellt werden kann, sei der männlichen Theologie bisher nicht ins Bewußtsein gekommen und verdanke sich der Feministischen Theologie. Hier ist die biblische Mariengestalt ihrer heilsgeschichtlichen Personalität beraubt; sie ist zum entpersonalisierten Symbol geworden. M. Dirks behandelt das Thema „Königin, Magd oder Schwester im Glauben" und bemüht sich darum, den geschwisterlichen Charakter im Marienglauben zu entfalten. Insgesamt ist das Buch von aktuellem Informationswert, weil in ihm dringend zu bearbeitende Problembereiche aufscheinen. Es fordert zu weiterer unmittelbarer Auseinandersetzung und zur Stellungnahme heraus.

In ähnlicher Weise kann auch das von *W. Schöpsdau* herausgegebene Buch „*Mario-*

---

[12] US 37 (1982) 184—201; vgl. dazu *F. Courth*, Maria — Evangelische Fragen und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung: Mar. 45 (1983) 306—322; *ders.*, Maria im ökumenischen Gespräch: TThZ 95 (1986) 38—53. In diesem Zusammenhang ist hinzuweisen auf einen für das ökum. Gespräch bedeutungsvollen Aufsatz des Barth-Schülers *H. Ott*, Steht Maria zwischen den Konfessionen?: In necessariis unitas. Mélanges offerts à J.-L. Leuba, ed. par R. Staufer, Paris 1984, 304—319. Ott ebnet darin die Bahn für eine Annäherung in der strittigen Frage der Anrufung Mariens und der Heiligen. Zu eben diesem Themenkomplex ist auch hilfreich: *G. L. Müller*, Gemeinschaft und Verehrung der Heiligen, Freiburg-Basel-Wien 1986.

logie und Feminismus"[13] als informative Problemskizze gelten. Es dokumentiert eine gleichnamige Tagung des Konfessionskundlichen Instituts des Ev. Bundes in Bensheim. D. Savramis behandelt das Thema „Die Stellung der Frau im Christentum: Theorie und Praxis unter besonderer Berücksichtigung Marias". Seine Auskunft ist mehr als kritisch, sie kommt einem Kahlschlag durch die Geschichte gleich. Entgegen dem positiven Beispiel Jesu wird Paulus „zum Vorläufer einer frauenfeindlichen Theologie" (23); mit ihm „beginnt die metaphysische Legitimation der Diskriminierung der Frau" (25). Thomas v. Aquin wird „als Beispiel der theologischen und kirchlichen Rechtfertigung des Frauenhasses" genannt (25). Auch die vom Volk geübte Marienverehrung habe ihren Teil an der Entwertung der Frau. Dazu führt der griechisch-orthodoxe Religionssoziologe und Theologe ausdrücklicherweise auch seine Kirche als Beleg an. Nach ihm liefert die Marienverehrung „die religiöse beziehungsweise metaphysische Legitimation für die Verewigung eines Männerbildes . . ., das den Patriarchalismus in allen Bereichen des Lebens — sowohl profanen wie sakralen — begünstigt" (35). Umgekehrt trifft die Reformationskirchen der Vorwurf, mit der Beseitigung Mariens aus ihren Kirchen auch die Frau als religiöses Symbol entfernt zu haben. „Dadurch entartete der Protestantismus zu einer reinen Männerreligion" (37). Trotz dieser Kritik wird aber der Reformation bescheinigt, mit ihrem von der freien Gewissensentscheidung her konzipierten Menschenbild die Voraussetzung für die Emanzipation der Frau geschaffen zu haben. Behutsam ist ein freiheitliches Menschenbild dann mit Johannes XXIII. auch in die katholische Kirche eingezogen. Dort bricht es sich gegen hierarchischen Widerstand Bahn in verschiedenen Emanzipationsbewegungen wie etwa dem Feminismus. Die Auseinandersetzung mit dieser klischeehaften Generalabrechnung kann nur im kleinen Schritt der geschichtlichen Forschung erfolgen. Schon ein Blick in die unmittelbare Sekundärliteratur läßt hier differenzierter urteilen.[14]

C.J.M. Halkes referiert über „Maria, die Frau. Mariologie und Feminismus"; wie in ihren vorausgehenden Publikationen entfaltet sie ein symbolisches wie emanzipatives Marienbild, das aber heilsgeschichtlich entleert ist. Widerspruch und Zustimmung wecken die von E. Wölfel vorgelegten „Erwägungen zu Struktur und Anliegen der Mariologie". Im ersten Teil erschließt er den inkarnations-theologischen Ansatz eines dogmatisch legitimen Marienbildes. Danach ist die Gottesmutterschaft „die Kernaussage aller Mariologie" (74). „In einer konsequenten Inkarnationschristologie ist dies gewiß eine radikale, aber sehr wohl keine überzogene Konsequenz" (74). Gemäß lutherischer Tradition sieht Wölfel diese Kernaussage in der Anrede ‚Mutter der Barmherzigkeit' überzogen. Auch die Rede von der dauernden Jungfrauschaft fällt unter dieses Verdikt; konkret lauten seine Einwände: Doketismus, Asketismus. Sie müssen aus der Mariologie herausgelöst werden, „soll sie evangelischen Christen etwas zu sagen haben. Sonst wird sie auch heute eine konfessionelle Unterscheidungslehre bleiben"

---

[13] Bensheimer Hefte 64, Göttingen 1985.

[14] Vgl. etwa *E. Gössmann*, Die streitbaren Schwestern, Freiburg 1981. Gestützt auf Arbeiten von A. Mitterer sind nach ihr die das *naturphilosophische* Menschenbild des Aquinaten kennzeichnenden patriarchalischen Akzente im Kontext seines *theologischen* Systems „nicht nur neutralisiert, sondern aufgehoben" (86). Dem Aquinaten gilt die Mutter Jesu als Beispiel für das, was eine Frau grundsätzlich vor Gott und den Menschen bedeutet: wie Maria ist sie in eigener Freiheit und Verantwortung einbezogen in das Heilswerk Christi; die Fruchtbarkeit dieser Teilhabe gründet nicht auf der Geschlechterverschiedenheit, sondern auf der liebenden Nähe zu Christus (S. th. III q. 27—34).

(82). In der Virginitätstheologie sieht Wölfel die Gefahr, daß sie „Maria in der Rolle der eigentlichen Heilbringerin" sichert und stabilisiert (82). Im zweiten Teil versucht der Verfasser einen eigenen Ansatz der Mariologie. Diese habe ihren eigentlichen Platz nicht in der Soteriologie, sondern in der Anthropologie, näherhin in der Betrachtung der Frau. Für die Durchführung seines Ansatzes übersteigt der evangelische Theologe bemerkenswerterweise das sola scriptura und bezieht archetypische und religionsgeschichtliche Auskünfte über die Göttlichkeit der Frau mit ein. Diese versucht er dann, bei der inhaltlichen Entfaltung der Titel Jungfrau — Mutter — Königin einzubringen. Dabei werden jedoch die Kriterien nicht recht sichtbar, wie das Schriftwort von der religionsgeschichtlichen Auskunft abzuheben wäre. Interessant ist, daß Wölfel auf diese Weise zu einem positiven Verständnis der Anrufung Mariens kommt. Bei dem Bemühen, die Urbildlichkeit Mariens geistlich zu internalisieren, bleibt unsicher, ob es sich bei Maria um eine christliche Struktur oder eine heilsgeschichtliche Person handelt. In der Diskussion mit dem Autor wird man verschiedene Bereiche berühren. Der Verweis auf die urkirchliche Rezeption des Göttinnenkultes bleibt solange schwebend, als relevante geschichtliche Zeugnisse ausbleiben. Weshalb wird die geschichtliche Tatsache nicht ausgewertet, daß der sprachlich neu geformte altalexandrinische Titel Theotokos (nicht aber Gottesmutter) mythenkritisch ist? Auch wird man bei einer neuen Form von natur- und wesensbezogenem Ansatz sich an die Überwindung des allzu seinshaften Denkens der Neuscholastik erinnern und für einen personalen Ansatz votieren. Da geht es nicht um „die austauschbare Gliedschaftsfunktion eines einzelnen Gliedes in der Kirche" (101), sondern um die unvertretbare Personalität eines jeden Gliedes am Leib Christi. Der letzte Beitrag von U. Gerber ist eine zusammenfassende Darstellung der Feministischen Theologie und verzeichnet die wichtigste Literatur.

4. Feminismus und Befreiungstheologie

Weil Maria von der Feministischen Theologie häufig als Haftpunkt ihrer Reflexion empfunden wird, gibt es gegenwärtig auch eine Reihe monographischer Abhandlungen zu diesem Thema. Seit längerem bekannt sind die Arbeiten von C. Halkes und R. Radford Ruether.[15] Nunmehr hat auch die oben bereits erwähnte evangelische Theologin *Christa Mulack* ein Buch vorgelegt, das den Titel trägt „*Maria. Die geheime Göttin im Christentum*".[16] Mit ihrer These reiht sie sich in das Anliegen ihrer Vorgängerinnen ein. Wie in ihrem zuvor schon erwähnten Aufsatz zusammenfassend skizziert, will sie Maria als weibliches Symbol des Göttlichen darstellen. Daß sie dafür über die katholische Mariologie mit rascher Kritik hinweggeht, ist nicht mehr neu, auch nicht, wie selbstverständlich sie die klassischen theologischen Erkenntnisprinzipien um mythologisches und archetypisches Denken erweitert; das scheint mittlerweile zur sententia communis (nicht nur) der Feministischen Theologie zu gehören. Verwundert ist man aber, in welchem Ausmaß hier Altes durch Neues ersetzt wird, auch wenn Namen und Begriffe bleiben. So beinhaltet etwa die Rede von der Jungfräulichkeit Mariens ihre Unabhängigkeit gegenüber „einer vom Männlichkeitswahn besessenen Welt, in der Göttlichkeit, Männlichkeit

---

[15] Vgl. *F. Courth*, Marianische Spiritualität und Apostolat. Neue Richtungen auf dem Prüfstand: Christsein und marianische Spiritualität, hg. v. *H. Petri* (MSt 6), Regensburg 1984, 52—58; *ders.*, Zum Gottes- und Menschenbild der Feministischen Theologie: Kath. Bildung 87 (1986) 669—675.

[16] Stuttgart 1985.

und Allmacht als Synonyme angesehen werden und daher erlösungsbedürftig sind" (91). In ähnlicher Weise wird auch den anderen Dogmen ein völlig neuer Inhalt gegeben. In Mariens Gottesmutterschaft gilt es, die alte Muttergottheit wiederzuerkennen. „Als »nur« — christliche Gestalt erinnert sie lediglich an die Geburt des einen christlichen Gottessohnes, während sie psychologisch gesehen viel mehr bedeutet" (146). Hinter dem Dogma von der Immaculata, das in seinem herkömmlichen Sinn vollends gestorben ist, steht der Gedanke, daß die Frau nicht vom Mann erlöst zu werden braucht. Weil das Bild von der Himmelskönigin die weibliche Ausdrucksform des Göttlichen ist, hilft es mit, die patriarchalische Gottesvorstellung zu überwinden und „letztlich die Auferstehung der religiös mündigen Frau auf breiterer Ebene ein(zu)leiten" (238).

Die Auseinandersetzung mit dieser Art Entwürfen muß vor allem mit der fundamentaltheologischen Frage nach der Eigenart eines theologischen Argumentes beginnen. Das christliche Offenbarungsverständnis ist wie bei der Auseinandersetzung mit *E. Drewermann*[17] gefragt. Das mariologische Gespräch mit dem Feminismus wird nur in dem Maße zusammenführen, als Einverständnis darüber erzielt wird, wie normativ das theologische Argument an die Offenbarungszeugnisse gebunden ist. Die Ausgangsbasis für eine *theologische* Diskussion mit den hier referierten Entwürfen muß aber erst noch gefunden werden. Ein Problemkreis, der an dieses fundamentaltheologische Thema unmittelbar anschließt, ist die Frage, wie weit archetypisch-symbolhafte Aussagen dem personalen Menschenbild der Bibel gerecht werden. Unabhängig von diesem Themenbündel empfindet der katholische Leser Mulacks Kennzeichnung des katholischen Dogmenverständnisses als oberflächliche Karikatur.

Auf Bezüge der Feministischen Theologie zur Theologie der Befreiung ist aus mariologischer Perspektive verschiedentlich hingewiesen worden.[18] Sie werden auch deutlich im Werk von *L. Boff*. Sein Büchlein *„Ave Maria"*[19] trägt den Untertitel „Das Weibliche und der Heilige Geist". Damit ist das Programm dieser Schrift genannt, Maria als die weibliche Repräsentanz Gottes darzustellen. Weil in Jesus die Selbstmitteilung des göttlichen Logos erfolgte und in Maria die des Hl. Geistes, „begegnen wir in ihnen einer letzten Instanz der Gnade und des Heiles. Mit Maria und Jesus rühren wir unmittelbar an das Geheimnis Gottes selbst" (74). Oder noch deutlicher: „Die Neue Eva und der Neue Adam übermitteln uns gemeinsam den Allerheiligsten, das heißt das Geheimnis des Vaters" (83). Dieser Parallelisierung von Maria und Jesus entspricht dann die anthropologische Schlußfolgerung Boffs: „Aufgrund des Heiligen Geistes, der sich pneumatifiziert, und des einzigen Sohnes, der sich inkarniert, werden das Weibliche und das Männliche zusammen auf je eigene Weise zu Trägern der göttlichen Heiligkeit" (83). In welchem Maße der von Boff entfaltete Gedanke zu einer Divinisierung Mariens führt, zeigt etwa der merkwürdige Satz: „Maria wurde zur Personifizierung des Heiligen Geistes" (56). Oder sollte diese Formulierung

---

17 Die Frage nach Maria im religionswissenschaftlichen Horizont. Die scheinbare „Grundlosigkeit" der Mariologie: ZM 66 (1982) 99—117. Vgl. ferner *Th. Jenny-Kappers*, Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesus, Zürich 1986; *M. Warner*, Maria, München 1982.

18 Vgl. *F. Courth*, Maria — heute neu gefragt?: TThZ 93 (1984) 40—50; *H. Goldstein*, Anwältin der Befreiung. Mariologische Neuansätze in Lateinamerika: Diak. 12 (1981) 396—402; *V. Elizondo*, Maria und die Armen: Conc (D) 19 (1983) 641—646; *ders.*, Unsere Liebe Frau von Guadalupe als Kultursymbol: „Die Macht der Machtlosen": Conc (D) 13 (1977) 73—88.

19 Düsseldorf 1982.

auf Kosten des Übersetzers gehen? Diese Frage gilt auch für die schwer verständlichen Worte „pneumatifizieren"; oder Maria sei *„die Kon-templierte*, die Tempel des Heiligen Geistes werden soll" (56); oder: „du bist kon-templiert, zum Tempel des Heiligen Geistes geworden"; für Boff läßt sich alles in dem einen Wort zusammenfassen: *„kontempliert"* (56).

Der Grundeinwand, der mit Boff zu diskutieren wäre, ist der Hinweis auf die Hypostatische Union. Die göttlich-personhafte Einheit zwischen dem ewigen Logos und Jesus unterscheidet sich von der Begnadung Mariens durch den Hl. Geist. Maria ist keine göttliche Person. Wenn man an diese fundamentale Unterscheidung rührt, läßt sich das biblische „unus mediator" (1 Tim 2,5) nicht mehr halten.

L. Boff entfaltet diesen Themenkreis dann auch in seinem Buch *„Das mütterliche Antlitz Gottes"*.[20] Darin verficht er die Ansicht, „daß Maria nicht nur — wie jeder andere Mensch, wenn auch mit einzigartiger Dichte — die Wirkungen des Eingreifens durch den Heiligen Geist in ihrem Leben erfuhr, sondern daß sie die dritte Person der göttlichen Dreifaltigkeit selbst auf eine besondere Weise aufnahm. Damit behaupten wir, daß der Heilige Geist gegenüber Maria eine eigene und nicht bloß appropriierte (zugeeignete) Tätigkeit hat" (111). Aufgrund dieser besonderen Einwirkung läßt sich nach Boff „alles, was vom Heiligen Geist gilt, auch von Maria sagen" (116). Die Überschattung Mariens durch den Hl. Geist ist für den brasilianischen Franziskaner mehr als eine Begnadung; diese Position will er ausdrücklich überbieten. Durch die Einbeziehung Mariens in die Trinität hebt er sie auf die Stufe Gottes. Ist es zuviel gesagt, daß Boff aus Maria eine Göttin gemacht hat? Oder welcher Grund ist anzugeben, daß Maria im Unterschied zu ihrem Sohn nicht die wesensgleiche Tochter des ewigen Vaters ist?

5. Zusammenfassender Ertrag

1. Das gegenwärtige mariologische Gespräch ist inhaltlich mitberührt von der aktuellen Mythosdiskussion. Daß sich in der Mariologie die Frage der theologischen Erkenntniskriterien mit besonderem Nachdruck stellt, haben viele der hier referierten Beiträge gezeigt. Wie weit dürfen und müssen archetypische und religionsgeschichtliche Daten von einer *Glaubenslehre* über die Mutter Jesu rezipiert werden? Ein wirklicher Austausch darüber ist erst in anfänglichen Positionsbestimmungen erkennbar.[21] Mit Erstaunen ist festzustellen, wie rasch bisweilen von evangelischen Autoren das klassische ‚sola scriptura' ausgeweitet wird, ohne daß Kriterien dafür sichtbar wurden.

2. Die Mariologie wird in Zukunft ein beträchtliches Maß an historischer Arbeit zu leisten haben. Gerade das muß zum Marienverständnis der Feministischen Theologie gesagt werden, daß die herangezogenen geschichtlichen Argumente unzureichend begründet sind. Zu undifferenziert stehen da mythologische, archetypische, symbolische und religionsgeschichtliche Betrachtungsweisen nebeneinander; sie überdecken nicht selten notwendige historisch-kritische Fragestellungen. Insgesamt darf als gültige Selbsteinschätzung gelten: „Die Feministische Theologie hat es noch vor sich, den reichen Schatz mariologischer Traditionen zu heben. Ihre Vermutungen im Hinblick auf die Wirkung der Mariologie in vergangenen Jahrhunderten sind noch nicht verifiziert".[22] Tatsächlich bietet die Ent-

---

[20] Düsseldorf 1985.

[21] Vgl. *G. Lohfink — R. Pesch*, Tiefenpsychologie und keine Exegese (SBS 129), Stuttgart 1987.

[22] *E. Gössmann*, Schwestern (s. o. Anm. 15) 103; vgl. *dies.*, Anthropologie und soziale Stellung der Frau nach Summen und Sentenzenkommentaren des 13. Jhs.: MM 12 (1979) 281—297.

wicklung der Marienverehrung der an der Emanzipationsgeschichte der Frau interessierten Forschung reiches Material.[23] In ähnlicher Weise sind die Thesen um die mythischen Implikationen des Theotókos-Titels historisch solider zu begründen oder sachgemäßer zu formulieren.[24]

3. Die unter ökumenischem Gesichtspunkt referierten Beiträge haben deutlich gemacht, daß die weithin vertretene Lehrübereinkunft in der Rechtfertigungsfrage noch nicht auf den mariologischen Themenkreis hin konkretisiert ist. Die Vorstellung scheint doch noch nicht ausgeräumt zu sein, daß Maria nach katholischem Verständnis jemand sei, der dem einzigen Mittler Jesus Christus sozusagen Konkurrenz macht.[25] Die trinitätstheologisch fragwürdige Position von L. Boff kann in diesem Zusammenhang nur als abschreckendes Beispiel gelten. Ein christologisch-ekklesiologisch integriertes Verständnis der Mittlerschaft Mariens ist aber die Voraussetzung dafür, daß etwa die kontroverse Praxis der Anrufung Mariens weiterhin mit Annäherungen diskutiert werden kann. Denn dieser altkirchliche Brauch lebt von der gläubigen Überzeugung, daß der einzelne Beter in der Gemeinschaft all derer steht, die zu Christus gehören und die als Lebende wie als Vollendete mit ihm und für ihn beten.[26]

4. Manche der hier vorgestellten Arbeiten lassen eine deutliche Zurückhaltung im personalen Denken erkennen. Statt dessen tritt ein neues natur- und seinshaftes Denken bestimmend in den Vordergrund. Dies unterstreicht das Desiderat, daß in der ökumenischen Diskussion wie im Gespräch mit dem Feminismus deutlicher als bisher die personale Dimension des Heiles herausgestellt werden muß. Nur mit einem personalen Ansatz, der zugleich gemeinschaftlich integriert ist, läßt sich sowohl etwas über die unantastbare Würde der Frau sowie über die Einbeziehung Mariens in das Heilswerk Christi aussagen.

5. Schließlich zeigen die vorgestellten Arbeiten (bes. Savramis, Wölfel u. Mulack), daß im ökumenischen Bereich noch manche Mißverständnisse auszuräumen sind, damit gemeinsam getragene Antworten auf marianische Fragen gegeben werden können.

---

[23] Vgl. etwa *K. E. Børresen*, Subordination et équivalence. Nature et rôle de la femme d'après Augustin et Thomas d'Aquin, Diss. Oslo-Paris 1968; *dies.*, Anthropologie médiévale et théologie mariale, Oslo 1971; *H. Riedlinger*, Die Makellosigkeit der Kirche in den lateinischen Hoheliedkommentaren des Mittelalters (BGPhMA 38/3), Münster 1958; *B. Bujo*, Moralautonomie und Normenfindung bei Thomas v. Aquin (VGI NF 29), Paderborn 1979, 163—172; *W. J. Cole*, Thomas on Mary and Woman: a Study in Contrasts: De cultu mariano saeculis XII — XV Bd. 4, Rom 1980, 529—581; *E. Th. Healy*, Woman According to St. Bonaventure, New York 1956; *M. Bernards*, Speculum virginum (BAKG 16), Köln ²1982; *ders.*, Die Frau in der Welt und Kirche während des 11. Jahrhunderts: SE 20 (1971) 39—100.

[24] Vgl. *Th. Klauser*, Gottesgebärerin: RAC XI 1071—1103; *S. Meo*, Madre di Dio II (Dogma. Storia e teologia): Nuovo dizionario (s. o. Anm. 9) 812—825; *D. Fernández*, De mariologia sancti Epiphanii (Bibliotheca Mariana Biblico-Patristica 1), Rom 1968, bes. 244—255 (De Collyridianarum secta); De primordiis cultus mariani (Acta Congr. Mariol.-Mariani Intern., in Lusitania anno 1967 celebrati) vol. IV: De cultu B. V. Mariae respectu habito ad mythologiam et libros apocryphos, Romae 1970; darin besonders: *G. Cardaropoli*, Il culto della B. Vergine in relatione al culto delle dee pagane, 85—108 (Lit.); ferner den Überblick von *G. Söll*, Haben das Heidentum und die Apokryphen die Marienverehrung illegitim beeinflußt? 109—121; *D. Fernández*, Num cultus matrum deorum influxum in terminologiam circa divinam maternitatem habuerit? 123—143 (QQ. u. Lit.).

[25] *H. Ott*, Steht Maria (s. o. Anm. 13) 309.

[26] Vgl. *F. Courth*, Mittlerschaft Marias: Neues Lexikon der kath. Dogmatik (s. o. Anm. 8), 376—378; *ders.*, Beten mit Maria. Ökum. Erklärung des IX. Intern. Kongresses: US 38 (1983) 346—350.

KARL H. NEUFELD

Zum Menschenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils[1]

Vordergründig gesehen ging es dem 2. Vatikanum nicht um ein neues Menschenbild. Durch das Ernstnehmen des Menschen, für den Gott Mensch geworden ist, wird jedoch in den Konzilstexten eine Sicht vom Menschen im Heilsgeschehen eröffnet, die bis dahin (teilweise) verdeckt war. Seine Stellung in der Kirche und seine Rolle in der Liturgie und im sakramentalen Geschehen werden aufgewertet, eine „christliche Anthropozentrik" wird erkennbar, die nicht im Gegensatz zu Gott steht, weil sie anknüpft an Jesus Christus, den Gott, der Mensch geworden ist.
Der Verfasser des Beitrages ist Professor für Systematische Theologie an der päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. (Redaktion)

Sucht man das letzte Konzil zusammenfassend zu charakterisieren, möchte man seine Probleme auf einen (klaren) Nenner bringen, dann liegt die Auskunft gleichsam auf der Hand, es sei um die Klärung des Selbstverständnisses der Kirche gegangen. „Die Kirche" — das war von der Konstitution über die Liturgie an bis hin zur Pastoralkonstitution „Die Kirche in der Welt von heute" das Thema. Es findet sich in der Mitte der Zeugnisse dieses Konzils. Es kann kein Zweifel darüber bestehen: *Das* Problem dieser Kirchenversammlung war die Kirche.[2]

Im Licht der theologischen, der pastoralen und der liturgischen Fragen nach dem Volk Gottes und seinem Leben finden zwanglos auch die übrigen Verhandlungspunkte und Diskussionen samt den sich daraus ergebenden Dekreten und Erklärungen des Konzils ihren Platz. So stand nicht zufällig schon während des Verlaufs des Zweiten Vatikanums die ekklesiologische Perspektive im Vordergrund der Berichterstattung und des begleitenden Mitbetens und Mitdenkens der ganzen Kirche. Und die anschließende Aufnahme bzw. Auseinandersetzung mit dem Konzil blieb ebenfalls von diesem Thema geprägt. Dies sogar so stark, daß sich bald die besorgte Frage meldete, ob die katholische Kirche vor lauter Selbstbesinnung und Befassung mit ihrer eigenen Wirklichkeit nicht daran sei, die Mitte ihrer Botschaft und ihres Auftrages zu vergessen und zugleich noch an den auch ihr aufgegebenen Problemen der Welt in unserer Zeit vorbeizulaufen. Es war wohl diese Besorgnis, die dann zur baldigen Verlagerung des theologischen Interesses auf die christologische Frage beitrug und die anderseits die Erscheinung der allgemeinen Säkularisierung zu einer Haupther-ausforderung werden ließ. War das nur ein ausgleichender Umschlag? Wie dem auch sei: eine besondere Betonung des Menschen oder des Menschenbildes sucht man — vordergründig betrachtet — in diesem Zusammenhang vergebens. Das letzte Konzil scheint die Frage nach dem Menschen mindestens nicht ausdrücklich gestellt zu haben. Kein Dokument gilt diesem Thema. Die späteren Debatten widmen diesem Punkt ebensowenig Auf-

[1] Den folgenden Ausführungen liegt eine Gastvorlesung an der Kath.-Theol. Hochschule Linz am 26. Jänner 1987 zugrunde. Für die freundliche Einladung und Aufnahme sei den Verantwortlichen ausdrücklich gedankt. Der Text wurde für den Druck überarbeitet und mit Anmerkungen versehen, ohne den ursprünglichen Charakter zu verwischen.

[2] Genauere Nachweise zu diesen einleitenden Bemerkungen erübrigen sich, da es sich um eine allseits bekannte Tatsache handelt.

merksamkeit. Und dennoch gibt es ein Menschenbild dieses Konzils, gibt es einen Entwurf des Menschen, der den Bemühungen des Zweiten Vatikanums zu verdanken ist.

1. Ausrichtung auf den Menschen[3]

Papst Johannes XXIII. stellte sich ein „pastorales" Konzil vor, er wünschte eine Kirchenversammlung des „aggiornamento". Was das genau bedeutet, ließ sich anfangs weit weniger klar ausmachen als das, was durch diese Ausrichtung ausgeschlossen werden sollte: Verurteilungen und Verdammungen sollte es nicht geben. Zurückgestellt war damit eine bestimmte, bis dahin weithin vorherrschende Sicht, in der Kirche und Mensch im engen Sinn unter juristischen und kanonistischen Kategorien erfaßt wurden. Zurückgestellt, das wollte sagen: diese Perspektive kann und darf nicht die einzige sein. Mensch und Kirche sind mehr als nur Subjekte von Institutionen und Verwaltungsakten, die nach einer bestimmten äußeren Ordnung zu funktionieren haben. Der Mensch vor allem ist nicht nur fester Posten einer Buchhaltung nach Soll und Haben. Er existiert als lebendiges Wesen mit einer u. U. sehr wandlungsreichen Geschichte sowie als Glied einer sich ebenso in Raum und Zeit entwickelnden Gemeinschaft.

Die Öffnung auf diese weiteren Seiten menschlicher Wirklichkeit steckte tatsächlich schon in der Grundidee des letzten Konzils und war darüber hinaus durch seine pastorale Ausrichtung auch bewußt intendiert. Denn immer klarer trat hervor, daß „pastoral" nichts anderes sagen wollte als „auf den Menschen ausgerichtet". Ohne Wenn und Aber sollte diese Kirchenversammlung und ihre Arbeit dem Zeitgenossen, dem Menschen von heute dienen.

Dieser Mensch sollte die Botschaft Jesu Christi besser hören und verstehen können, ihm mußte angesichts vieler Barrieren der Zugang zum Herrn und zu seiner Kirche erleichtert, wenn nicht gar neu erschlossen werden. Im Blick auf den Menschen dieser Zeit galt es, obsolet gewordene Hindernisse zu beseitigen, unsinnige Erschwernisse abzubauen, verschüttete Wege wieder freizulegen. Evangelium und Kirche wurden ja in der Tat mehr und mehr als Fremdkörper empfunden, so daß ihre Botschaft weithin gar nicht mehr richtig vernommen werden konnte. Christentum und moderne Welt schienen unüberbrückbar auseinandergedriftet zu sein. Viele zweifelten, ob überhaupt noch eine echte Begegnung möglich wäre. Sie stellten zwar weder die Wahrheit noch die Heilsbedeutung von Botschaft und Glaube Jesu Christi in Frage, aber sie suchten herauszufinden, wie weit durch Schuld von Menschen der Zugang zu diesen Wirklichkeiten verbaut wäre. Daß die Wirkung des Christentums heute schwer behindert ist und vielleicht — abgesehen von den immer kleineren Kreisen lebendig Glaubender — nur mehr wenig Resonanz besitzt, läßt sich ja nur schwer bestreiten. Ein Hauptgrund dafür — so sah man — liegt gewiß in der seit fast zwei Jahrhunderten anhaltenden Konzentration der katholischen Kirche auf sich selbst, in dem Rückzug in die eigene Festung, für die schon seit längerem eine Schleifung der Bastionen gefordert wurde. Die apologetische Abwehrstellung, die Furcht vor Verrat von außen wie von innen, beeinflußte vor allem die Haltung

---

[3] Die deutlichste Betonung dieser Ausrichtung liegt mit der ersten Enzyklika Papst Johannes Paul II., „Redemptor Hominis" vor; vgl. den Text „Die Würde des Menschen in Christus", Freiburg/Br. 1979. Soweit es um die Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" geht, vgl. zu dieser Ausrichtung auch *Th. Gertler*, Jesus Christus — Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein, Leipzig 1986 (ebd. auch weitere Literatur).

der Amtsträger sehr stark. Was sich außerhalb der eigenen Grenzen regte, sah man von vornherein als einen Angriff, als böswillige Beeinträchtigung, als Versuch zu Auflösung und Zerstörung an. Diese Sorge hatte sich dann auch nach innen gekehrt. Mehr und mehr entdeckte man ähnliche Kräfte *in* der Kirche am Werk. Das Mißtrauen war vollständig geworden. Apologetische Abwehr glaubte man immer schärfer in der Kirche selbst praktizieren zu müssen. Ob wirklich Sachgegebenheiten dazu zwangen, kann auf sich beruhen bleiben. Die Tendenz hatte — und das ist leicht einzusehen — zwei wichtige Folgen für die eigene christliche und kirchliche Mentalität.

Einmal kamen einem zunehmend die zu schützenden, die bedrohten Wahrheiten in den Blick, d. h. bestimmte Aussagen und Formeln, die angegriffen schienen. Diese Wahrheitsformeln wurden mit allen Kräften verteidigt, meist isoliert für sich und ohne Rücksicht auf den Kontext, vor allem ohne Rücksicht darauf, daß es in christlichem Glauben nicht einfach um Wahrheit an und für sich geht, sondern immer um Heilswahrheit für den Menschen.

Zweitens wurde für diese Einstellung der Einsatz von Straf- und Zuchtmitteln immer wichtiger. Die Bereitschaft wuchs, möglichst rasch zu ihnen zu greifen, um tatsächliche oder vermeintliche Übeltäter und Feinde des Christentums unschädlich zu machen. Je schützenswerter die Wahrheit isoliert für sich erschien, desto stärker wurde der Mensch als ihr potentieller Zerstörer betrachtet, als Gefahr für die Wahrheit, als einer, der durch seine Zweifel und durch seine Schwäche die Offenbarung Jesu Christi ständig gefährdet. Da gilt der Mensch nicht mehr in erster Linie als der potentielle Christ, der glauben kann und der seinen Glauben auch leben möchte. Vielmehr rückt er als derjenige in den bestimmenden Vordergrund, der dem Wort und dem Heilsangebot Jesu feindlich ist.

Beides wirkt sich gegen den Menschen aus, dessen Bild in dieser Einstellung verzerrt wird. Grund dafür ist die Enge, in der hier die Aufgabe der Kirche als gegen den Menschen gerichtet konzipiert ist. Erst auf diesem Hintergrund wird deutlich, was der Wunsch von Papst Johannes XXIII. bedeutete, das Konzil solle eine Öffnung der Kirche einleiten, und zwar in betont pastoraler Ausrichtung auf den Menschen. Selbstverständlich wollte der Papst damit das Christentum in keiner Weise neuzeitlichen Modetrends ausliefern oder den Kategorien des Zeitgeistes unterstellen. Seine Überzeugung lief ganz im Gegenteil darauf hinaus, mit diesem weiten Programm die Kirche an etwas zu erinnern, was ein wenig in Vergessenheit geraten war. Daß nämlich Jesus Christus *für* die Menschen gekommen ist und darum natürlich bei ihnen auch ankommen will; daß mithin jedes Christentum vor allem und immer darauf zu sehen hat, die Menschen wirklich zu erreichen und ihnen den Zugang dazu möglichst zu erleichtern. Deshalb lernt der Missionar eine fremde Sprache, deshalb gibt sich die Schwester im Kindergarten so, daß auch Kinder sie verstehen. Es geht dabei um einen Zentralpunkt des Evangeliums, um die Menschwerdung Jesu Christi selbst. Was wäre also natürlicher als das Bemühen, die Frohbotschaft in die Sprache der Menschen unserer Zeit zu übersetzen!

Doch wird solch ein Versuch ohne Erfolg bleiben, solange man den Menschen nicht als den Adressaten, den zum Glauben Eingeladenen und den von der Gnade Gottes Gemeinten, d. h. als *möglichen Christen* sieht, ganz gleich in welcher Ausgangssituation er sich befindet, wie schwach er erscheint oder wie wenig Vertrauen er zunächst einflößt. An diese Sicht des Menschen hatte sich das Konzil erst wieder zu gewöhnen, es mußte sie zum Teil

auch mühsam einüben und erst nach und nach das damit verbundene Menschenbild klären. Wie weit sich vom Zweiten Vatikanum aus dieser Blick für den Menschen in der Kirche überhaupt durchsetzte, dürfte eine noch durchaus offene Frage sein.

2. Der Mensch berufen zur Heiligkeit[4]

Aber ist die angedeutete Sicht erlaubt? Verkennt sie nicht, daß der Mensch ein Sünder ist? Die Frage wäre rasch abzutun mit dem Hinweis auf Paulus und seine Feststellung, daß dort, wo die Sünde übermächtig wurde, sich die Gnade als noch mächtiger erwiesen habe.[5] Eines jedenfalls ist richtig: die positive Sicht des Menschen kann ihren Grund nicht im Menschen selbst finden. Doch läßt sich vielleicht sagen: Wenn den Konzilsvätern die Aufgabe von „aggiornamento" und Öffnung vor allem beim Thema Kirche aufging, dann zeigt dies allein schon, daß die pastorale Ausrichtung nicht auf das Individuum eingeschränkt werden soll, daß also das individualistische Mißverständnis der Neuzeit auch für das Thema Mensch auszuschließen ist. Es geht nie um das isolierte Einzelwesen, sondern um den Menschen mit all seinen konkreten Bindungen, in seiner vielfältigen Lebenswelt, mit allem, was ihn als den ausmacht und bestimmt, der er ist. Gemeint ist in erster Linie der Mensch als Gemeinschaftswesen.

Doch war nicht ein Kirchenbild, das diesem Verständnis des Menschen entsprach, erst noch zu entwickeln? Ohne frühere Vorstellungen und Bilder in Frage zu stellen — man suchte sie alle aufzunehmen —, fand das Konzil seine eigene Formel in dem biblischen Bild vom „Volk Gottes auf dem Weg".[6] Das Eingangskapitel der Kirchenkonstitution setzt freilich das Vorzeichen dafür, wie dieses Bild zu verstehen ist, in Zuordnung nämlich zu den anderen bekannten Bildern für die Kirche und nie so, daß hier eines gegen das andere ausgespielt würde. Darin deutet sich ja gerade das „Geheimnis der Kirche" an, daß ihre Wirklichkeit und ihr Wesen nicht in einer einzigen Formel zu fassen ist, die dann nach Belieben manipuliert werden könnte.

Die Konzilsväter haben überdies dem Bild des „Volkes Gottes" einen ganz konkreten Rahmen gegeben, als sie ihre Erklärung mit dem Satz einleiteten: Lumen gentium cum sit Christus . . . Christus ist das Licht der Völker.[7] Mit dem Wort „Völker" meinen sie alle Menschen. Dieser Gedanke steht auch am Anfang des zweiten Kapitels, wo thematisch vom „Volk Gottes" gesprochen wird: In omni quidem tempore et in omni gente Deo acceptus est quicumque timet Eum et operatur iustitiam . . . Zu aller Zeit und in jedem Volk ruht Gottes Wohlgefallen auf jedem, der ihn fürchtet und gerecht handelt.[8] Die Geltung *für jeden* wird auch an dieser Stelle deutlich hervorgehoben. Gleichzeitig werden alle Völker in den Blick genommen. Von ihnen hebt sich das „Volk Gottes" ab, ohne sie jedoch auszuschließen. Vielleicht bilden diese Völker, deren Licht Jesus Christus ist, das Feld, aus dem das Gottesvolk erwächst und das ganz in dieses Gottesvolk eingehen soll. „Gott hat es . . . gefallen", so begründet das Konzil seinen Gedanken, „die Menschen nicht

---

4 Die Zwischenüberschrift bezieht sich auf das fünfte Kapitel der Dogmatischen Konstitution über die Kirche „Lumen gentium"; es handelt über „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche", was im Aufbau dem zweiten Kapitel „Das Volk Gottes" entspricht.

5 Vgl. Röm 5,20.

6 Vgl. dazu den Titel des zweiten Kapitels von „Lumen gentium" „Das Volk Gottes", dem das Kapitel „Das Mysterium der Kirche" vorausgeht. Ebd. Nr. 6—8 die verschiedenen anderen Bilder für die Kirche.

7 LG Nr. 1.

8 LG Nr. 9.

einzeln, unabhängig von aller wechselseitigen Verbindung, zu heiligen und zu retten, sondern sie zu einem Volke zu machen."[9]

Grundlage der kirchlichen Wirklichkeit ist demnach die an alle und an jeden ergehende Berufung Gottes. Hier beginnen Leben und Ordnung, Geschichte und Ziel des gemeinsam gelebten christlichen Glaubens. Jeder ist Berufener. Und was vom Volk Gottes gilt, ist zunächst auch in gleicher Weise allen angeboten. Das fassen die Konzilsväter in ihrer Betrachtung über „Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche" zusammen. Der Blick lenkt so auf das Ziel, zu dem der Weg der Kirche alle führen soll. Berufung und Ziel entsprechen einander darin, daß sie allen gemeinsam sind und daß gerade diese Gemeinsamkeit tragender Grund des ganzen kirchlichen Lebens in der Vielfalt seiner unterschiedlichsten Äußerungen ist.

Noch konkreter gesprochen handelt es sich in dieser Vision des Menschen um eine konsequente Auslegung dessen, was die Taufe ist und bewirkt. Der Sinn für das Sakrament der Taufe war wohl ein wenig in Vergessenheit geraten. Gewiß wußte man um die Kirche als Gemeinschaft der Getauften, aber das Problem begann schon, wenn man sich der verschiedenen christlichen Konfessionen erinnerte. Es ist doch erstaunlich, daß diese Grundlage des Christseins jeder, notfalls sogar ein Ungetaufter einem anderen spenden kann. Christsein heißt dann, gemeinsam die Taufberufung leben und deshalb auf dem Weg zu sein . . . in statu viatoris, wie das Mittelalter sagte. Im Blick auf das Menschenbild folgen daraus wichtige Züge. Die Konzilserklärung zur Religionsfreiheit „Dignitatis humanae"[10] hat im Zusammenhang mit der Menschenwürde wichtige von ihnen hervorgehoben. Aber auch das Dekret über den Ökumenismus ruht auf dem, was sich aus der Taufe folgern läßt, und die Pastoralkonstitution beschreibt das Miteinander von Kirche und Welt, von Getauften und zur Taufe Berufenen zum Wohl aller.

Doch hinter all dem steht der Plan Gottes selbst, der grundlegend *alle* einlädt, *alle* sammeln will zur Gemeinschaft mit ihm, aus der niemand von seiner Seite ausgeschlossen ist. Dieser allgemeine Heilswille wollte indes zunächst einmal wieder ganz ernstgenommen sein, bis das christliche Menschenbild unter diesem Vorzeichen in Konturen erschien und aufleuchtete, die überraschend neu erschienen. Neue Schwerpunkte kamen ans Licht, kaum gesehene Möglichkeiten deuteten sich jetzt an.

Von *Neuigkeit* kann freilich nicht so gesprochen werden, als hätte unsere Zeit etwas Neues erfunden, wohl jedoch in dem Sinn, daß hier Verdecktes, Übersehenes, Unbeachtetes seine Kraft zu entfalten anfing. Das Glaubensbewußtsein über den Menschen wurde dabei fast von selbst anders, tiefer, lebendiger. Ja in einer „christlichen Anthropozentrik" drängte die zentrale Stellung des Menschen für Gottes Heilswerk ins Bewußtsein, also nicht im Gegensatz zu Gott oder an Stelle einer Theozentrik, sondern als genaue Konsequenz der Stellung Jesu Christi, des Gottes, der Mensch wurde. Wird diese Wahrheit ernst genommen, dann ist leicht zu erkennen, wie sehr die Gegenüberstellung, der Antagonismus der Moderne zwischen Gott und Mensch an den wirklichen Verhältnissen vorbeizielt, wie falsch und grundlos diese Idee ist.

Daß der Mensch in die Gemeinschaft mit Gott und in die Gemeinschaft mit anderen eingeladen ist, stellt sich als der ursprüngliche Ansatz für Sicht und Auffassungen

---

[9] LG Nr. 9.

[10] Sie gehört zu den Dokumenten der Schlußphase des Konzils (1965).

des Zweiten Vatikanischen Konzils heraus. Diese Berufung bleibt ganz und gar Sache Gottes, doch gibt sie dem Menschen seine Würde und macht ihn erst zu dem, der er für Gott ist und sein soll. Sicher folgt daraus, daß dieser Mensch sich auch entsprechend verhalte und vor allem diese Wirklichkeit selbst ausdrücklich annehme. Die volle Gestalt solcher Annahme ist aber die Taufe. Das Konzil indes erkennt, daß es für das Wirken des Geistes Gottes noch andere Weisen und Möglichkeiten geben kann, über die wir nicht zu urteilen haben. Damit ist vor allem die eigentliche Instanz dieser allgemeinen Heilsberufung Gottes im Menschen wiederentdeckt, das Gewissen nämlich, an das sich Gott wendet und dessen Zustimmung er prinzipiell sucht.

Auch die Taufe erwächst aus einer Gewissensentscheidung, wenn sie ist, was sie ihrem Wesen nach sein muß. Je nach Gegebenheiten und Umständen entspricht diese Entscheidung des Gewissens als echte Antwort dem einladenden Ruf, ohne jedoch notwendig und in jedem Fall in einem äußeren Taufakt greifbar zu werden. Dazu ist noch manches sonst erforderlich, dem jedoch hier nicht näher nachgegangen werden kann. Die Taufe als ausdrückliche Eingliederung in die bewußte Gemeinschaft der an Christus Glaubenden ist und bleibt aber nach christlicher Sicht der normale Weg, auf dem solch ein Ja des Gewissens konkret wird. Mit diesem Ja — wie auch immer es konkret wird — ist die alles tragende Grundlage jedes Christseins gegeben, die einzige unverzichtbare Basis für das Heil, während alles weitere nur als besondere Entfaltung dieser fundamentalen Berufung richtig zu erfassen und zu deuten ist. Welchen Sinn indes besitzen entsprechend dem Zweiten Vatikanischen Konzil weitere Ausfaltungen dieser Art? Der entscheidende Akt des Ja von seiten des Menschen wird ja normalerweise in der Taufe gesetzt und greifbar. Besondere Bedeutung erhält diese Frage angesichts der früheren, ganz kanonistisch bestimmten Sicht der Kirche, in der die Glaubensgemeinschaft ausschließlich hierarchisch gezeichnet wurde, ausgehend von oben und sich wie eine Pyramide nach unten verbreiternd.[11] Dieses Modell erfuhr durch das letzte Konzil eine beachtliche Ausweitung und Ergänzung durch das Gegenmodell des „Volkes Gottes auf dem Weg". Nicht von besonderen Berufungen aus, konkret verdeutlicht: vom Papst über die Bischöfe und Priester bis hin zu den Laien, baut sich dieses Volk auf. Die gleiche Berufung aller, zu diesem Volk zu gehören und in es eingegliedert zu sein durch die Taufe, d. h. die Gewissensentscheidung jedes Gläubigen ist es, die an der gemeinsamen Aufgabe dieses Volkes teilnehmen läßt. Konsequent beschrieb das Konzil die Rolle der besonderen Berufungen innerhalb des Volkes Gottes als Präzisierungen der Taufberufung und gab ihnen ihren Sinn im Blick auf den Dienst an der allgemeinen Einladung aller zum Christsein. Jede besondere Berufung versteht sich also nach dem Zweiten Vatikanum als spezieller Auftrag zu Gunsten der Grundberufung des Volkes Gottes und in deren Rahmen.

Hierarchie also gibt es, um dem Leben und der Ordnung dieses neuen Volkes zu dienen, Laien sind beauftragt, um im Namen des Volkes Gottes dem Leben und der Ordnung der Welt zu dienen, Ordensleute sind gesandt, damit dieses Volk über allem Mühen im Jetzt sein letztes Ziel lebendig vor Augen hat und nicht vergißt. Mit diesem Gedanken vom Dienst verbinden sich die Vorstellungen über das Wie dieses Dienstes. Nicht isoliert, sondern im Miteinander wird er getan. Für die Hierarchie

[11] Herausgearbeitet und kritisiert hat diese Sicht vor allem P. Y. Congar O. P.

hat das Konzil dies mit der Idee der „Kollegialität" betont. So ist ein gewissermaßen allgemeines Prinzip für den dienenden Einsatz von Christen aufgestellt. Dazu ist der Dialog als erste und gewöhnliche Form dieses Miteinanders zu rechnen. Kollegialität und Dialog wirken als normale Instrumente und verpflichten den Kleriker wie den Laien und den Ordenschristen gleichermaßen in der Unterschiedlichkeit des jeweiligen Dienstes, den jede Gruppe in der Kirche und für die Kirche zu tragen hat. Ähnlich übergreift auch der sakramentale Charakter des Dienens am und im Volk Gottes alle Sonderberufungen, mögen auch manche Sakramente ihrer Natur nach gerade besonderen Pflichten zugeordnet bleiben wie die Ehe oder die Weihe. Daß sich damit in der Liturgiekonstitution schon ein bis dahin kaum spürbares Verständnis der Sakramentalität angemeldet und ausgewirkt hat, überrascht nun nicht mehr. Der Mensch als Vermittler und als Empfänger gehört ja in einen zutreffenden und ungeschmälerten Begriff des Sakraments hinein; Sakrament ist immer personale Heilsvermittlung.

Die Konstitution über die Liturgie[12] stellte mit diesem Ansatz die Weichen für ein von den Sakramenten her neu akzentuiertes Menschenbild. Überwunden wurde die alte, viel zu starre Entgegensetzung von Empfänger und Spender; der innere Zusammenhang beider Rollen im sakramentalen Geschehen als Dienst am Glauben wurde sichtbar. Nicht mehr der Spender nimmt den ersten Platz ein; denn wir alle sind zunächst Empfänger und nur weil wir Empfänger sind, können wir möglicherweise auch Spender werden. Damit steht wieder im Vordergrund, für wen das Sakrament da ist und gemeint ist: der Glaubende, um dessen Heil es geht. Freilich nimmt in der Kirche Jesu Christi niemand sakramental am Heil teil, der nicht zugleich zum Zeugen für die Brüder wird, eine Perspektive, auf die jeder besondere Dienst entsprechend zu beziehen ist. Damit werden auch künftig die Unterschiede nicht aufgehoben und nicht eingeebnet. Sehr genau zu beachten ist jedoch, daß in der Wirklichkeit christlichen Lebens *Empfangen* und *Geben* nicht exklusiv verschiedenen Personen zugeschrieben wird, so als gebe es Empfänger, die nie Geber wären, und umgekehrt Geber, die nie Empfänger sind. Ein Christ kann auch in besonderem Auftrag nur vermitteln, was er zuvor empfing und weil er es vorher empfangen hat. Unter dieser Rücksicht könnte man das Menschenbild des Zweiten Vatikanums so wiedergeben: der Mensch im Bezug auf Jesus Christus empfängt und gibt; er gibt, weil er empfängt, und er empfängt, um zu geben, d. h. damit er seine Christenexistenz in der Vermittlung lebt.

Vermittlung meint hier freilich nicht nur eine Tatsächlichkeit, sondern ein Verhalten, ein Handeln, ein Tun und Lassen aus einem Auftrag und aus einer Verantwortung heraus. Es bedeutet zunächst und ursprünglich die Bezeugung des Heils, der Berufung zur Gemeinschaft mit Gott. Konkretisiert wird diese in der Berufung zum besonderen Dienst, der innerlich auf der Berufung zum Christsein, auf dem allgemeinen Auftrag und der entsprechenden Verantwortung aufbaut.

Der besondere Dienst hängt damit immer von der Grundberufung ab, tritt indes nicht einfach äußerlich und unverbunden zu ihr hinzu. Für den einzelnen ist er vielmehr *die* konkrete Art und Weise, auf welche er Christ zu sein hat. Dieser Zusammenhang verlangte natürlich noch eine genauere Beschreibung und Darstellung, die jedoch hier nicht geboten werden

[12] Dieser Text wurde als erste Äußerung des Konzils 1963 verabschiedet. Wie sehr mit ihm die Weichen für die Arbeiten der Kirchenversammlung gestellt wurden, stellt sich erst allmählich heraus.

kann. Es genüge der zusammenfassende Hinweis, daß im christlichen Glauben allgemeine und besondere Berufung ihren unverwechselbaren Platz und ihre unumkehrbare Ordnung haben; im Leben des Glaubens bleiben sie zudem untrennbar aneinander gebunden. Die entscheidende Ausrichtung des Weges gibt das gemeinsame Ziel des Volkes Gottes vor; dieser Ausrichtung aber dient die konkrete Aufgabe eines jeden. Die Würde des Menschen ruht für den Christen auf der Tatsache, daß er von der Schöpfung und Erlösung her eingeladen ist, die Lebensgemeinschaft mit Gott zu teilen, nicht für sich allein, sondern mit allen anderen, mit denen, die schon glauben, und mit jenen, die dazu finden sollen. Die Würde wirkt sich dann unterschiedlich konkret aus. Gegeben ist sie in jedem Fall, ob es einem Menschen bewußt ist , ob er sie akzeptiert und entsprechend zu leben sucht oder nicht.

3. Konsequenzen[13]

Wer ein wenig aufmerksamer auf die Frage achtet, entdeckt beim Lesen der Konzilsdokumente, wie hier ein christliches Menschenbild im Hintergrund die Behandlung unterschiedlichster Fragen und Schwierigkeiten mitbestimmt hat. Dieses Bild erhielt durch die Konzilsväter des Zweiten Vatikanums eine Zeichnung und eine Kontur, die stark von den Zügen abstechen, die bis dahin in der Kirche für das vorherrschende Bild vom Menschen maßgebend schienen. Die Beschreibung, die das Konzil versuchte, findet gegen Ende der Kirchenversammlung in der Pastoralkonstitution „Gaudium et spes" ihren klarsten Ausdruck.[14] Das erste Kapitel dieses Textes handelt über „Die Würde der menschlichen Person".[15] Höhepunkt dieser Aussagen ist ohne Zweifel der Schlußabschnitt dieses Kapitels „Christus, der neue Mensch".[16] Hier ist alles kurz und knapp zusammengefaßt, was das Konzil über den Menschen zu sagen hatte. Damit ist auch die Frage nach dem Menschenbild aus christlicher Sicht überhaupt beantwortet; denn Christus erschließt dem Menschen seine höchste Berufung, weil er als Bild des unsichtbaren Gottes vollkommen Mensch ist.

In seiner Menschwerdung hat sich Jesus Christus gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt, ist in allem uns gleich geworden außer der Sünde. Durch ihn haben alle, die glauben, die Gaben des Geistes bekommen und wurden innerlich erneuert bis zur „Erlösung des Leibes".[17] Diese Sicht weitet das Konzil am Schluß ausdrücklich aus: „Das gilt nicht nur für die Christgläubigen", heißt es, „sondern für alle Menschen guten Willens, in deren Herzen die Gnade sichtbar wirkt. 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 in einer Gott bekannten Weise verbunden zu sein. Solcher Art und so groß ist das Geheimnis des Menschen, das durch die christliche Offenbarung den Glaubenden aufleuchtet."[18]

Mit seinen biblischen Anspielungen klingt dieser Text ausgesprochen vertraut.

---

[13] Von Konsequenzen ist hier in dem Sinn die Rede, daß die Kirchenversammlung erst durch ihre Bemühungen hindurch zu dem zusammenfassenden Grundgedanken fand, den sie erst am Ende klar zu formulieren wußte.

[14] Die Pastoralkonstitution wurde erst am Ende des Konzils 1965 nach langen und umfangreichen Debatten verabschiedet.

[15] GS Nr. 12—22.

[16] Ebd. Nr. 22.

[17] Röm 8,23.

[18] GS Nr. 22.

Konzentriert man sich hingegen auf seine Aussage, dann wird von selbst die Frage laut, ob denn in der Kirche 25 Jahre nach dem Konzil schon wirklich klar sei, was hier behauptet und damit auch gefordert wird. Das gilt schon für die Voraussetzung, die Öffnung auf den Menschen und das Für-ihn-Dasein. Um aber nicht zu sehr der Versuchung zu verfallen, Fragen zu stellen, die sich nur an andere richten, sei dieser Zweifel auf die Theologie zugespitzt, mag hier auch nicht das erste und dringlichste Problem liegen. Aber gibt es wirklich schon eine Theologie vom Menschen, über Postulate und vielfach polemisch klingende Vorwürfe hinaus, die das Menschenbild des Konzils in seiner Verankerung im Evangelium für die heutige Zeit klar und ansprechend, überzeugend und werbend zum Ausdruck und zur Sprache bringt? Die Konzilsväter hatten notgedrungen den Akzent auf eine für ihre Arbeit brauchbare Formel zu setzen; ihr Bild blieb weitgehend eine Skizze. Solch ein erster Entwurf läßt manche Möglichkeiten zu deutender Änderung. In welchem Sinn sind heute Theologen an der Arbeit, diese Skizze auszumalen? Angeboten werden höchst unterschiedliche, manchmal sogar widersprüchliche Ausführungen des Konzilsentwurfs. Manche ähnelt inzwischen mehr dem, was man *vor* der Kirchenversammlung gewohnt war. Mit ein paar kräftigen Übermalungen lassen sich Züge überdecken, wenn sie einem nicht passen oder wenn man sie für verunglückt hält. Umgekehrt bleibt es möglich, solche Züge so stark zu unterstreichen, daß sie aus dem Gesamtbild herausfallen und sich mit ihrem Eigengewicht selbständig machen. Das muß einen ebenfalls fremd anmuten. Es geht nicht nur um ein theoretisches Problem. Die Aufgabe hat bei jedem Schritt ihrer Lösung unmittelbar praktische Auswirkungen. Und deshalb mischen sich leicht Interessen in dieses Geschäft, die irritieren.

Die vorgetragenen Beobachtungen wollen nicht abschrecken. Ganz im Gegenteil. Nüchtern mögen sie sehen lassen, was zu tun ist. Auf diese Weise wollen sie ermutigen, die Sache anzupacken.

Letztlich ist es nur darum zu tun, das christliche Menschenbild in seiner ganzen *Katholizität* besser zu verstehen und zu realisieren. Wie jede andere Deutung auch schließt diese Mißverständnisse und Mißbräuche nicht von vornherein aus; das hängt mit dem katholischen Charakter zusammen. Bereitschaft und Mut, legitime Vielfalt und Spannungen auszuhalten, sind dafür unverzichtbar. Es geht um jene Offenheit, auf die hin sich das Zweite Vatikanische Konzil bewegte. Nicht erst in der Theologie, schon in Familien und Gemeinden, in Diözesen und Gemeinschaften muß diese Haltung ihren Platz haben. Nicht einem Pluralismus verschwommener Art wird damit das Wort geredet. Verteidigt wird jene Einstellung, die in der Vielfalt das Bewußtsein der grundlegenden Einheit lebendig hält, die im Respekt vor der einen und allgemeinen Berufung aller die besonderen Dienste der einzelnen zu würdigen weiß und darum gerade Austausch will und ermöglicht; denn sie weiß um die bereichernde, die herausfordernde und vertiefende Kraft dieses Umgangs miteinander. Das allein dürfte dem Christen in der heutigen Welt entsprechen.

PETER ZELGER

Seelsorge in Südtirol seit 1918

Zu den entscheidenden Folgen des 1. Weltkrieges gehört die Zerschlagung der Donaumonarchie. In den Verträgen von Saint-Germain en Laye (1919) und Trianon (1920) wurde die Auflösung des Vielvölkerstaates bestätigt. Dadurch wurde auch das Land Tirol in zwei Teile zerrissen. Heuer sind es 70 Jahre, daß Südtirol von Österreich abgetrennt wurde. Dadurch hat sich auch das kirchliche Leben im südlichen Tirol teilweise anders entwickelt als im österreichischen Bundesland Tirol. In den folgenden Ausführungen werden einige Entwicklungslinien der Kirche in Südtirol in den letzten 70 Jahren nachgezeichnet.
Der Verfasser des Beitrages ist Leiter des Pastoralamtes der Diözese Bozen-Brixen.

Der Vatikan hat für Tirol erst nach 46 Jahren offiziell die Folgerungen aus der Situation nach dem 1. Weltkrieg gezogen. Am 8. August 1964 wurde in Trient und Brixen die Neuregelung der Diözesanverhältnisse in Tirol bekanntgegeben. Der zur Provinz Bozen gehörende Teil der Erzdiözese Trient wurde an das Brixener Bistum angegliedert und die neue Diözese Bozen-Brixen errichtet. Die Neuregelung trat am 1. September 1964 in Kraft.[1]
Gleichzeitig wurde am 8. August 1964 die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch zur Diözese erhoben. Vier Jahre später wurde auch Feldkirch ein eigenes Bistum.

Die 46 Jahre zwischen 1918 und 1964 haben in Südtirol tiefe Spuren hinterlassen und eine Situation geschaffen, die sich auch auf die Seelsorge auswirkt. Die seelsorgliche Entwicklung ist nur auf dem Hintergrund der politischen Ereignisse verständlich. Der Friedensvertrag von Saint-Germain am 10. September 1919 hat nicht nur die Teilung Tirols, sondern zugleich auch die Staatsgrenze quer durch das traditionsreiche Brixner Bistum besiegelt. Mehr als zwei Drittel der Diözese verblieben bei Österreich, die Bischofsstadt Brixen mit neun Dekanaten im Eisacktal, Pustertal, Buchenstein und Cortina kamen zu Italien.[2]
Die Folgen der neuen Grenzziehung wurden sofort spürbar. Als Fürstbischof Franz Egger von Brixen 1918 starb, erschwerte die italienische Regierung die Neubesetzung des Bischofstuhles in Brixen. Von 1918 bis 1921 leitete Dr. Franz Schmid als Kapitelvikar das Bistum. Erst 1921 konnte Johannes Raffl zum neuen Fürstbischof bestellt werden.
Damals richteten die Dekane und Bürgermeister jenes Gebietes von Südtirol, das zur Diözese Trient gehörte, die Bitte an den Hl. Stuhl, man möge ganz Südtirol zu einem Bistum vereinen. Tatsächlich erhielt der neue Fürstbischof Johannes Raffl am 5. August 1922 ein Dekret der Konsistorialkongregation, mit dem die damals 10 Dekanate des deutschen Bistumsanteils von Trient dem Oberhirten von Brixen unterstellt wurden. Doch elf Tage später wurde das Dekret auf Betreiben der italienischen Regierung außer Kraft gesetzt. „Pro nunc suspenditur" hieß es im Schreiben von Kardinal De Lai, dem Präfekten der Konsistorialkongregation, an den Bischof.[3]
Obwohl der Hl. Stuhl die Brennergrenze nicht offiziell anerkannte, zog er 1925 aus

[1] Die Dekrete im lateinischen Wortlaut sind abgedruckt in: *J. Innerhofer,* Die Kirche in Südtirol gestern und heute. Bozen 1982, 397—399.
[2] *A. Sparber,* Kirchengeschichte Tirols, Bozen 1957, 97.
[3] *J. Innerhofer,* a. a. O., 395—396.

der neuen Situation die seelsorglichen Folgerungen. Für Nordtirol und Vorarlberg wurde die Apostolische Administratur Innsbruck-Feldkirch errichtet und Dr. Sigismund Waitz, Weihbischof von Brixen und Generalvikar in Feldkirch, zum ersten Oberhirten der neuen kirchlichen Verwaltungseinheit bestellt.[4]
Ab 1925 mußten die Theologiestudenten des deutschen Anteils von Trient, die seit 1915 wegen der Kriegswirren in Brixen studierten, wieder nach Trient zurückkehren. In Abschiedsreden wurde damals die Hoffnung ausgesprochen, daß ganz Südtirol eine einzige Diözese werden möge. Doch bis zur Erfüllung dieses Wunsches vergingen noch fast 40 Jahre.

Die Zeit des Faschismus

Am 28. Oktober 1922 erfolgte der faschistische Marsch auf Rom. Die Faschisten übernahmen in Italien die Regierungsgewalt. Südtirol sollte nach einem konsequenten Programm italienisiert werden. Davon war auch die Seelsorge betroffen. Schrittweise wurde der Religionsunterricht an den öffentlichen Schulen italienisiert und durfte schließlich nur mehr in italienischer Sprache erteilt werden.
Die Kirche hielt aber am Unterricht in der Muttersprache fest. Zu diesem Zweck errichteten die bischöflichen Ordinariate von Brixen und Trient 1928 sogenannte „Pfarrschulen".[5] Der Religionsunterricht in den Pfarrhäusern und die Gottesdienste in den Kirchen waren neben den sogenannten „Katakombenschulen",[6] in denen heimlich die deutsche Sprache unterrichtet wurde, die einzigen Möglichkeiten zur Pflege der deutschen Muttersprache.
Vor dem 1. Weltkrieg lebten in Südtirol rund 220.000 deutschsprachige Einwohner, 10.000 Ladiner und 7000 Italiener.[7] Nach der Angliederung Südtirols an Italien betrieb der Faschismus eine brutale Italienisierungspolitik: In den Schulen und öffentlichen Ämtern durfte nur mehr italienisch gesprochen werden. Für Taufnamen und Ortsnamen war nur mehr die italienische Sprache erlaubt. Deutsche Vereinigungen und Verbände wurden verboten, alle öffentlichen Ämter mit Italienern aus den südlichen Provinzen besetzt. Im Süden von Bozen wurde eine Industriezone errichtet und es wurden Zehntausende von Italienern in Bozen angesiedelt. Zahlreich waren in dieser Zeit die politischen Verwarnungen von deutschsprachigen Priestern, die Anträge auf Entfernung von Pfarrern und Kooperatoren aus ihren Ämtern, Gerichtsverfahren und Konfinierungen von Seelsorgern. Damals sagte Pius XI. zu Erzbischof Endrici von Trient: „Der Heilige Stuhl kann nicht einmal den Anschein dulden, daß die Kirche mitwirke, die Völker zu entnationalisieren; lieber als in diesem Punkt nachzugeben, bin ich bereit, den Vatikan zu verlassen."[8]

Ab 1926 durften die Schüler aus dem nördlichen Tirol und Vorarlberg trotz vielfältiger Bemühungen auf diplomatischem Weg nicht mehr das Knabenseminar Vinzentinum in Brixen besuchen. Später (ab 1938) durften auch die Theologiestudenten nicht mehr ins Priesterseminar nach Brixen kommen. 1926 wurden die Gymnasien der Augustinerchorherren in Brixen und der Benediktiner in Meran durch staatliche Anstalten abgelöst. Damals wurden auch Ordensleute mit österreichischer Staatsbürgerschaft ausgewiesen und durch italienische Ordensangehörige ersetzt. Nicht ohne

4 *A. Sparber*, a. a. O., 97.
5 *J. Gelmi*, Kirchengeschichte Tirols, Innsbruck 1986, 250.
6 Vgl. *Maria Villgrater*, Die deutsche Notschule in Südtirol während des Faschismus. Bozen 1984.
7 *A. Leidlmair*, Bevölkerung und Wirtschaft 1919—1945, in: Südtirol. Eine Frage des europäischen Gewissens. Wien 1965, 362—365.
8 *J. Kögl*, Der Bozner Anteil der Kirche des heiligen Vigilius im Spiegel der Zahlen. Trient 1956, 100.

Erfolg widersetzte sich der Erzbischof von Trient solchen Bestrebungen. Trotzdem wurden die Ordensgemeinschaften, deren Provinzleitung sich in Österreich befand, den entsprechenden italienischen Ordensprovinzen angeschlossen.

Option und 2. Weltkrieg

Im Jahr 1939 brachen fast gleichzeitig zwei schicksalsschwere Ereignisse über Südtirol herein: die Option[9] und der 2. Weltkrieg. Mussolini und Hitler planten eine „Endlösung" für Südtirol. Nach der Berliner Vereinbarung vom 23. Juni 1939 sollten sich die Südtiroler entscheiden, entweder die deutsche Staatsbürgerschaft anzunehmen, Südtirol zu verlassen und ins Großdeutsche Reich zu übersiedeln oder in der Heimat zu bleiben und sich der faschistischen Italienisierungspolitik auszuliefern.

Die sogenannte „Option"[10] stellte die Südtiroler Bevölkerung vor die unmenschliche Entscheidung, entweder die Heimat oder das Volkstum preiszugeben. Eine gezielte Propaganda von deutscher und italienischer Seite trug dazu bei, die Bevölkerung vollends zu verwirren und zu spalten. Auch auf den Klerus wurde Druck ausgeübt. Der italienische Botschafter beim Vatikan drohte mit Strafen für Priester, die gegen die Auswanderung wirkten.

Papst Pius XII. berief die Bischöfe von Trient und Brixen nach Rom und legte ihnen Besonnenheit und Klugheit nahe. Er ließ auch dem Klerus raten, sich klug zu verhalten.

Bei der Kurie in Trient und bei vielen Priestern im Land setzte sich die Meinung durch, die Option für Deutschland könne als Zustimmung zum Nationalsozialismus aufgefaßt werden. Darum sollten die Geistlichen nicht für Deutschland optieren. Diese Meinung vertrat auch der spätere Chefredakteur der Südtiroler Tageszeitung „Dolomiten", Kanonikus Michael Gamper, der außerdem auf keinen Fall den Heimatboden preisgeben wollte.

Der Fürstbischof von Brixen war der Meinung, der Hirte müsse mit der Herde gehen und entschied sich für die Option. Während rund 86 Prozent der Bevölkerung für Deutschland optierten, waren es von den Diözesanpriestern im deutschen Anteil der Diözese Trient 10 Prozent, im Brixner Bistum 20 Prozent.[11] Nach der Verurteilung des Nationalsozialismus durch Pius XI. mit der Enzyklika „Mit brennender Sorge" 1937 und der Warnung der Kurie von Trient 1938 stand offenbar bei der Mehrheit der Geistlichen der weltanschauliche Gesichtspunkt im Vordergrund. Etwa ein gutes Drittel der Optanten (rund 70.000) mußten damals die Heimat verlassen. Rund 20.000 sind nach dem Krieg wieder zurückgekehrt.

Eine zweite Auswanderung deutschsprachiger Südtiroler erfolgte in den 50er Jahren, und zwar aus Arbeitsgründen. Vor Inkrafttreten des neuen Autonomiestatutes für Südtirol waren die öffentlichen Stellen als Folge der faschistischen Politik weitgehend von Italienern besetzt. Als nach dem Krieg die Arbeitsmöglichkeiten in der Landwirtschaft zurückgingen und die Zahl der in der Landwirtschaft Beschäftigten von 38 Prozent Landesdurchschnitt und rund 60 Prozent der deutschen Bevölkerung auf 17 Prozent Landesdurchschnitt sank, mußten rund 20.000 junge Südtiroler das Land verlassen und im Ausland Arbeit suchen. Die bevorzugten Länder waren die Bundesrepublik Deutschland, die Schweiz und Österreich. Die Heimatkirche war von

---

9 *W. Schmitz-Esser*, Die Genesis des Südtiroler Umsiedlungsabkommens vom 23. Juni 1939, in: Südtirol. Eine Frage des europäischen Gewissens. Wien 1965, 321—339.

10 *J. Gelmi*, a. a. O., 264—273.

11 *J. Kögl*, a. a. O., 105.

Anfang an bemüht, mit den Ausgewanderten in Verbindung zu bleiben und tut es heute noch durch die vom Katholischen Verband der Werktätigen (KVW) ins Leben gerufene Arbeitsstelle für Südtiroler Heimatferne. Das Mitteilungsblatt „Heimat und Welt" wird heute in 58 Länder versandt.

Rund 25 Jahre faschistischer Unterdrückung und weitere 45 Jahre Zugehörigkeit Südtirols zu Italien haben auch das kirchliche Leben im Land geprägt. Im nördlichen und im südlichen Tirol hat sich manches ähnlich, anderes sehr unterschiedlich entwickelt. In Südtirol erfolgte z. B. die Industrialisierung unter politischem Vorzeichen. Über Jahre hin gab es keine deutsche Schule, keine kulturelle Tätigkeit, kein deutsches Vereinsleben.

In Nord- und Südtirol hat sich ähnlich entwickelt: der zahlenmäßige Rückgang des Bauernstandes, das Anwachsen des Tourismus, die Verstädterung, die Verlangsamung des Bevölkerungswachstums, das neue Lebensgefühl des nachindustriellen Menschen, die Säkularisierung des öffentlichen und privaten Lebens. Ähnliche Entwicklungen kann man in allen westlichen Ländern feststellen. Nördlich und südlich des Brenners vollzogen sich die Umwälzungen jedoch mit unterschiedlichen Akzenten.

Unterschiedliche Entwicklungen in Nord- und Südtirol

In Italien, und damit auch in Südtirol, gibt es keine Kirchensteuer. Auch aus diesem Grund müssen die diözesanen Strukturen und Ämter mit der Anstellung von Personen und dem Einsatz von finanziellen Mitteln äußerst sparsam umgehen. Das neue Konkordat hat zwar die Finanzierung der Priester auf eine neue Grundlage gestellt, doch wird dies die Situation nicht ändern.[12] Die Diözese ist weiterhin besonders auf die ehrenamtliche Mitarbeit von vielen Gläubigen angewiesen.

Auch nach dem neuen Konkordat gibt es in Italien die sogenannte konkordatarische Ehe, d. h. die kirchliche Ehe wird vom Staat anerkannt. Kirchliche Ehen, die vorher beim Standesamt gemeldet, dort bekannt gegeben, in der Kirche geschlossen und im Standesamt registriert werden, haben alle zivilen Wirkungen. Das neue Konkordat in Italien sieht auch vor, daß sich die Schüler sich bzw. die Eltern für die Minderjährigen zum Religionsunterricht in den Schulen anmelden müssen. Im Zusammenhang mit der Schulautonomie in Südtirol ist es gelungen, die frühere Regelung beizubehalten. In Südtirol können die Schüler bzw. die Eltern ihre minderjährigen Kinder vom Religionsunterricht abmelden. Es gilt weiterhin die Regelung, die in allen freien Ländern Europas üblich ist.

Im Bistum Bozen-Brixen leben, wie im Tirol vor 1919, drei Volksgruppen. Der Glaube muß sich in verschiedenen Sprachen und Kulturen ausdrücken und gleichzeitig die Einheit der Kirche sichtbar machen.

Das Glaubensleben der italienischen Bevölkerung unterscheidet sich nicht nur von jenem der deutschen und ladinischen Bevölkerung, sondern auch von jenem der Italiener im Trentino. Die ältere Generation der Italiener in Südtirol ist aus verschiedenen Gegenden Italiens gekommen. Die Volksgruppe muß erst allmählich zu einer kulturellen Einheit zusammenwachsen. Darum können sich die Italiener in Südtirol auf weniger Gemeinsamkeiten in Sprache und Kultur stützen und sind weniger an Brauchtum und Tradition gebunden. Andererseits äußert sich der Glaube der italienischen Volksgruppe in

---

[12] *J. Michaeler,* Das neue Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und Italien und der Zusatzvertrag vom 15. November 1984, in: Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 96 (1985) 2, 61—110.

Südtirol oft sehr spontan, lebendig, phantasievoll, stark sozial engagiert.
Während bei der italienischen Bevölkerung in Südtirol die Tradition im religiösen Leben eine untergeordnete Rolle spielt, ist das Glaubensleben der Deutschen und Ladiner stärker von Tradition und Brauchtum geprägt.
Um die Mitte der 60er Jahre kam es in Südtirol zu großen Spannungen und zu Terroranschlägen. Auslösendes Moment war eine politische Radikalisierung auf beiden Seiten. Auf deutscher Seite wuchs das Unbehagen auch deswegen, weil das demokratische Italien nach dem 2. Weltkrieg die Zuwanderung von Italienern nach Südtirol weiterhin gefördert hat. Auch wurden die Spannungen in Südtirol vom Ausland her geschürt.
Nach den Anschlägen kam es zu Verhandlungen, bei denen das sogenannte Südtirolpaket ausgehandelt wurde. Die Abmachungen sehen eine erweiterte Autonomie für Südtirol vor. So werden z. B. Arbeitsplätze bei öffentlichen Einrichtungen wie Post, Staatsbahnen, bei der Landesregierung, im Sanitätsbereich usw. nach dem Proporz, also entsprechend der zahlenmäßigen Stärke der drei Volksgruppen, vergeben. Ferner ist für alle Arbeitsstellen bei öffentlichen Einrichtungen ein Zweisprachigkeitsnachweis erforderlich. Wer in Südtirol wählen will, muß vier Jahre im Land ansässig sein. Die vereinbarten Maßnahmen sind am 20. Jänner 1977 in Kraft getreten, aber bis heute noch nicht alle durchgeführt worden. Manches deutet darauf hin, daß die Verhandlungen über die Durchführung des Paketes im heurigen Jahr zum Abschluß gebracht werden könnten.
Heute zählt Südtirol 430.000 Einwohner. Davon sind 64,9 Prozent (280.000) Deutsche, 28,7 Prozent (124.000) Italiener und 4,1 Prozent (18.000) Ladiner[13]. Die Diözese ist in 28 Dekanate gegliedert: davon sind 23 mehrheitlich deutsch, 3 mehrheitlich italienisch, zwei liegen im ladinischen Sprachgebiet. Von 280 Pfarreien[14] sind 20 mehrheitlich italienisch (vor allem die großen Stadtpfarreien in Bozen), 16 liegen im ladinischen Sprachgebiet und die restlichen 244 sind zum größten Teil deutschsprachig. In rund 30 deutschsprachigen Pfarreien lebt auch eine größere Zahl von italienischen Gläubigen. Durch Ehen zwischen Deutschen und Italienern — es sind vorwiegend deutsche Mädchen, die italienische Männer heiraten — wächst die Zahl der Familien und Einzelpersonen, die sich nicht mehr einer bestimmten Volksgruppe zurechnen. Bei der Volkszählung 1981 betrug die Zahl der Bürger, die keine gültige Sprachgruppenzugehörigkeitserklärung abgaben, und der in Südtirol ansässigen Ausländer zusammen rund 10.000.

Seelsorge für die drei Volksgruppen

Eine Seelsorge, die drei Volksgruppen im Land gerecht werden will, stellt an die Seelsorger und Gläubigen manche Anforderungen. Verschiedene Formen der Seelsorge wurden nicht theoretisch diskutiert, sondern haben sich in der Praxis eingespielt. So gilt z. B. für die Seelsorge, daß Meßfeiern, Sakramentenspendung, Predigten, Andachten, religiöse Veranstaltungen grundsätzlich entweder deutsch oder italienisch sind (zur Seelsorge in den ladinischen Tälern siehe weiter unten). Jeder Gläubige kann selbst wählen, in welcher Sprache er den Gottesdienst mitfeiern und an anderen religiösen Veranstal-

[13] Die Daten sind entnommen: Südtirol — Handbuch. Herausgegeben von der Südtiroler Landesregierung. Bozen 1986.
[14] Infolge des neuen Konkordates zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Italien wurde in Südtirol die Anzahl der Pfarreien neu festgelegt. Seit Jänner 1987 zählt die Diözese Bozen-Brixen 280 Pfarreien. Siehe Folium Dioecesanum Bauzanense-Brixinense (XXIII), 2, 23—347.

tungen teilnehmen möchte. Nur in besonderen Situationen werden im selben Gottesdienst mehrere Sprachen verwendet: bei Meßfeiern des Bischofs, die für zwei oder drei Sprachgruppen gefeiert werden; bei Hochzeiten, Taufen, Beerdigungen und ähnlichen Feiern, wenn Gläubige beider Sprachgruppen anwesend sind; in Fremdenverkehrsorten, wenn Gläubige verschiedener Sprachgruppen daran teilnehmen.

Bei mehrsprachigen Feiern wird in der Regel nichts wiederholt, sondern eine Lesung italienisch, eine deutsch vorgetragen; die Predigt wird zum Teil deutsch, zum Teil italienisch gehalten, ebenso werden die Fürbitten teils deutsch, teils italienisch gebetet — viele Teilnehmer verstehen ja beide Sprachen. Für das Meßordinarium wird in diesem Fall öfters das Latein verwendet.

Gelegentlich hört man die Meinung: Es wäre ein schönes Zeichen der Einheit im Glauben und der gegenseitigen Brüderlichkeit, wenn möglichst viele Gottesdienste gemeinsam gefeiert würden. Dabei verweist man auf Gottesdienste in Rom, in Lourdes, bei Eucharistischen Kongressen usw. Bei den genannten Beispielen handelt es sich allerdings um außerordentliche Anlässe und nicht um die tägliche Seelsorge. Unsere Erfahrung hat zu einer anderen Praxis geführt. Sie geht von folgender Situation aus.

Die deutsche Bevölkerung versteht durchwegs auch italienisch. Unter den Italienern waren es bisher verhältnismäßig wenige, die deutsch verstanden. Die Kirchenbesucherzählung 1978[15] hat gezeigt, daß an italienischen Gottesdiensten 15 Prozent Deutsche teilnehmen, aber nur 2 Prozent Italiener an deutschen Gottesdiensten. Für gemeinsame Feiern fehlen zum Teil manche Voraussetzungen. Praktisch müßten die Deutschen weitgehend auf ihre Sprache verzichten. Sie müßten oft auf das muttersprachliche Meßbuch, auf die neuen Lektionare und auch auf das Gotteslob verzichten. Bei gemeinsamen Feiern fällt außerdem das meiste von dem weg, was den Gottesdienst mit dem Leben und der Seele eines Volkes verbindet: Kultur, Tradition, Brauchtum. Dies kann sicherlich ausnahmsweise geschehen. Im Normalfall muß sich aber der Glaube in der Sprache und Kultur eines Volkes artikulieren. Die Inkulturation ist eine Konsequenz der Inkarnation. Die Seelsorge muß der jeweiligen sozialen und kulturellen Situation der Bevölkerung entsprechen. Wenn sich die gesellschaftlichen Voraussetzungen ändern, wird auch die seelsorgliche Praxis darauf eingehen.

In den beiden ladinischen Dekanaten besteht eine eigene Situation. Die ladinische Sprache hat sich besonders in den Dolomiten rund um den Sellastock erhalten: Grödental, Gadertal, Fassatal, Buchenstein und Cortina. In den Tälern, die nach Norden zum deutschen Sprachraum hin offen sind, wird noch verhältnismäßig viel ladinisch gesprochen. In den Tälern, die zum italienischen Sprachgebiet offen sind, ist das Ladinische weitgehend dem Italienischen gewichen. In den beiden ladinischen Dekanaten unserer Diözese gibt es seit alter Zeit Gebete und Lieder in ladinischer Sprache. Aber Gottesdienste und Andachten in der Kirche werden seit Menschengedenken deutsch oder italienisch gefeiert; in manchen Orten vorwiegend deutsch, in anderen vorwiegend italienisch.

In jüngster Zeit pflegen die Ladiner mit großer Sorgfalt ihre Sprache und Kultur. So entstand auch der Wunsch nach liturgischen Texten in ladinischer Sprache. In den vergangenen Jahren hat eine Kommission solche Texte ausgearbeitet. Das war nicht leicht. Die beiden ladinischen Täler

[15] Konferenzblatt für Theologie und Seelsorge 91 (1980) 2—4, 12.

zählen kaum 20.000 Einwohner. Ladinisch war bisher vorwiegend eine Sprache der einfachen Leute in bäuerlichem Milieu. Der Sprache fehlen oft abstrakte Begriffe und besonders theologische Ausdrücke. Außerdem gibt es unter den wenigen Ladinern gebietsweise große sprachliche Unterschiede. Trotz dieser Schwierigkeiten konnte ein ladinisches Gebet- und Gesangbuch für das Gadertal geschaffen werden. Ladinische Gottesdienste sind vor allem für Hochzeiten, Taufen, Beerdigungen, Messen im kleinen Kreis und bei besonderen Anlässen angebracht, also dann, wenn die Ladiner mehr unter sich sind. In beiden Tälern, Gröden- und Gadertal, sind im Winter und Sommer viele Feriengäste anwesend, so daß die Sonntagsgottesdienste zum größten Teil des Jahres weiterhin deutsch oder italienisch gefeiert werden.

Vordringliche Aufgaben der Kirche in Südtirol

Trotz der besonderen gesellschaftlichen und politischen Situation gleichen die Probleme und Aufgaben der Seelsorge in Südtirol jenen in ähnlich gelagerten Regionen. Die Unterschiede sind eher zeitlich verschoben als inhaltlicher Art.
Man kann die Wende im gesellschaftlichen und kirchlichen Leben Südtirols fast mit einer Jahreszahl angeben: 1965 erfolgte der sogenannte „Pillenknick",[16] ab dort sank die Zahl der Gottesdienstbesucher,[17] es erfolgte ein unverkennbarer Wandel im religiösen Bewußtsein und im sittlichen Verhalten der Menschen.
Etwas summarisch könnte man als vordringliche Aufgabe der Kirche in Südtirol nennen: die Verkündigung der Glaubensbotschaft und ihre praktische Verwirklichung in einer veränderten Gesellschaft; die Friedensmission der Kirche, den sozialen Einsatz der Gläubigen und die Tourismusseelsorge.

a) Weitergabe des Glaubens

Auch wenn es der Kirche in Südtirol unter Diözesanbischof Dr. Joseph Gargitter, der die Diözese von 1952 bis 1986 leitete, gut gelungen ist, die Leitgedanken des II. Vatikanischen Konzils ohne große Schwierigkeiten oder Polarisierungen in die Praxis der Diözese umzusetzen, so bedarf die Weitergabe des Glaubens weiterhin großer Anstrengungen. Neben der Verkündigung im Gottesdienst und dem Religionsunterricht an den Schulen wurden auch in Südtirol verschiedene Formen der Gemeindekatechese ausgebaut. Im ganzen Land werden in den Pfarrgemeinden Glaubensseminare, Bibelrunden und Gesprächskreise veranstaltet, wobei sich die äußere Form bei der deutschen und italienischen Bevölkerung merklich unterscheidet. Trotz allem glaube ich, daß die Umstellung der Verkündigung auf die veränderte gesellschaftliche Situation noch nicht richtig gelungen ist.
Bischof Dr. Wilhelm Egger, der seit 31. August 1986 dem Bistum vorsteht und von seiner Ausbildung und bisherigen Tätigkeit her Bibliker ist, hat sich persönlich bei der Planung und Ausarbeitung eines Programmes eingesetzt, das für zwei Jahre (1987—1989) das Wort Gottes in die Mitte des seelsorglichen Bemühens stellt. Nach seinen Worten soll es für alle Gläubigen ein besonderes Anliegen sein, „daß die Kirche von Bozen-Brixen zu einer Gemeinschaft wird, die verstärkt auf das Wort Gottes hört und das Wort Gottes zur Grundlage des Denkens und Tuns macht".[18]

---

[16] *D. Lukesch/P. Tschurtschenthaler,* Südtirols Bevölkerung bis zum Jahr 2000, Bozen 1979, 48.
[17] Konferenzblatt, a. a. O., 7 f.
[18] *W. Egger,* Freude am Wort Gottes, Bozen 1987.

b) Die Friedensmission der Kirche

Weil die Kirche ihrem Wesen nach eine Gemeinschaft der Versöhnung ist, hat Bischof Gargitter seinen Hirtendienst von Anfang an als Friedensmission verstanden. Nach all dem, was in Südtirol zwischen den beiden Weltkriegen geschehen ist, gibt es keinen anderen Weg, als in Achtung voreinander und im Verständnis füreinander gemeinsam an einer friedlichen Zukunft zu bauen. Für seinen Friedenseinsatz wurde Bischof Gargitter 1975 mit dem Preis der Südtiroler Pressevereinigung ausgezeichnet. Bei dieser Gelegenheit sprach der Bischof über die Rolle der Kirche in Südtirol heute und sagte unter anderem: „Da politische Verträge allein nicht imstande sind, den Frieden zu bauen, scheint es besonders in der gegenwärtigen Phase der Absicherung des Erreichten notwendig, in jedem einzelnen die Verantwortung für die Befriedung zu wecken. Frieden kann nie die Frucht des Sieges der einen Volksgruppe über die andere sein."[19]

Die Südtiroler Bevölkerung ist in wenigen Jahren aus einer vorwiegend landwirtschaftlich strukturierten Gesellschaft zu einer Industrie- und Dienstleistungsgesellschaft geworden. Vermutlich noch stärker als die Massenmedien hat der Tourismus das Land geprägt. Rund 200.000 Fremdenbetten, jährlich 20 Millionen Übernachtungen und etwa 2,5 Millionen Gäste haben nicht nur Auswirkungen auf die Wirtschaft, die Kultur und den Lebensstil der Menschen, sondern auch auf das kirchliche Leben. Die Antwort der Kirche Südtirols auf diese Wirklichkeit ist in einer Arbeitsmappe der diözesanen Tourismuskommission dargestellt.[20]

c) Der soziale Auftrag

Einen wichtigen Platz bei der Lösung sozialer Probleme in Südtirol nehmen der Katholische Verband der Werktätigen (KVW) und die italienische Parallelorganisation „Associazione Cattolica Lavoratori Italiani" (ACLI) ein. Sie sind das soziale Gewissen der Gläubigen und zugleich — neben der Diözesancaritas — ihre Hände im Bereich der Diakonie. Bischof Gargitter ist in den 34 Jahren seines Hirtendienstes nicht müde geworden, die Christen ständig an ihre soziale Verantwortung zu erinnern.
Anläßlich seines 25jährigen Bischofsjubiläums wollte Bischof Gargitter durch ein Zeichen sichtbar machen, daß sich die Kirche in besonderer Weise den Notleidenden und Bedürftigen zuwendet. Er hat den Priester Giancarlo Bertagnolli freigestellt, damit er eine Hilfestellung für Drogenabhängige ins Leben rufe. Bertagnolli hat den Verein „La Strada — der Weg" gegründet, der wohl die wichtigsten und erfolgreichsten Einrichtungen für Drogenabhängige im Lande leitet. 1987 beging der Verein das 10jährige Bestehen und stellte in einer Broschüre seine Arbeit der Öffentlichkeit vor.[21]

d) Fremdenverkehr

Bischof Dr. Gargitter hat sehr früh den Einfluß des Fremdenverkehrs auf die Bevölkerung erkannt und bereits 1959, als der Tourismus in Südtirol noch im Aufbruch stand, einen Hirtenbrief über den Fremdenverkehr geschrieben. Er wies darauf hin, daß die Hoteliers und Gastwirte sich jedes Jahr gründlich auf die Saison vorbereiten und meinte, daß die Anstrengungen der Seelsorger hinter diesen Bemühungen nicht zurückstehen sollten.

---

19 Bischof Dr. Joseph Gargitter zu sozialpolitischen Fragen in Südtirol. Herausgegeben von der Katholischen Hochschuljugend Südtirols. Bozen 1978, 165.
20 Freizeit—Urlaub—Tourismus. Eine Materialmappe für Seelsorger, Pfarrgemeinderäte und Mitarbeiter in der Tourismuspastoral. Seelsorgeamt Bozen 1982.
21 10 Jahre La Strada — Der Weg. Bozen 1987.

Damals wurden vor und nach der Saison in den Dekanaten und Bezirken zahlreiche Besinnungstage für Gastgeber und Gastgewerbeangestellte organisiert. 1971 errichtete Prälat Dr. Chrysostomus Giner im Kloster Neustift das Tourismuszentrum, das durch seine Grund-, Aufbau- und Spezialisierungskurse sowie wissenschaftliche Symposien weit über die Landesgrenzen hinaus bekannt geworden ist. Auch in der Kardinal-Nikolaus-Cusanus-Akademie in Brixen und zum Teil im Bildungshaus Lichtenburg werden in der Zwischensaisonzeit verschiedene Kurse für Gastgeber, Privatzimmervermieter und Angestellte im Gastgewerbe abgehalten.

Innerhalb des Katholischen Verbandes der Werktätigen (KVW) besteht eine eigene Gruppe der Hotel- und Gastgewerbeangestellten, die regelmäßig Bildungsveranstaltungen, Fahrten und Treffen der Berufsgruppe organisiert. So verlagerten sich die Veranstaltungen für die im Tourismus tätigen Personen allmählich von der Dekanats- und Bezirksebene mehr auf die Diözesanebene.

Die diözesane Tourismuskommission brachte erstmals 1977 eine Mappe mit zahlreichen Anregungen für die Tourismusseelsorge heraus. 1982 erschien die Materialmappe „Freizeit—Urlaub—Tourismus". Aus der Erkenntnis heraus, daß Tourismusseelsorge zur ordentlichen Gemeindeseelsorge gehört, richtet sich die Arbeitsunterlage unmittelbar an die Christengemeinden, Pfarrgemeinderäte und Seelsorger. Bei der langen Winter- und Sommersaison erschien es notwendig zu sein, die Tourismusseelsorge nicht auf einige Aktionen zu beschränken, sondern die Seelsorge insgesamt auf den Tourismus, einem der bedeutendsten wirtschaftlichen und gesellschaftlichen Faktoren im Lande, auszurichten. Die Pfarrgemeinde soll der eigentliche Ort der Seelsorge für Gäste, Gastgeber und Gastgewerbeangestellte sein. Dies ist freilich bisher nur zum Teil gelungen.

Schlußbemerkung

Das Christentum hat auf der ganzen Welt dieselbe Aufgabe: Es soll Menschen offen machen für das Übernatürliche und ihnen die Begegnung mit Gott vermitteln. Dieser Gott ist in Christus in unsere Welt gekommen. Er ist Glied eines bestimmten Volkes geworden, hat seine Kultur übernommen, in seiner Sprache und Botschaft des Heiles verkündet und sich an Menschen in einer ganz bestimmten geschichtlichen Situation gerichtet.

Die Botschaft Christi jeweils in der Sprache und Kultur der Menschen weiterzugeben, damit sie in einer konkreten Gesellschaft wirksam werden kann, stellt die Kirche in Südtirol vor besondere Aufgaben. Sie soll sich für die Erhaltung der sprachlichen und kulturellen Eigenständigkeit der verschiedenen Volksgruppen einsetzen. Denn Volkstum, Kultur und Sprache sind für die Verwurzelung des Glaubens in einem Volk und seiner Geschichte von entscheidender Bedeutung. Gleichzeitig muß die Kirche in Südtirol zeigen, daß der christliche Glaube auch heute eine lebensgestaltende Kraft ist, die Trennungen zu überwinden und Menschen verschiedener Sprachen und Kulturen zu einem friedlichen und fruchtbaren Zusammenleben zu vereinen vermag.

Einheit in der Vielfalt muß das Kennzeichen der Kirche an der Etsch und im Gebirge sein, dadurch könnte Tirol auch kirchlich zu einem Modell der Kirche im vereinten Europa werden.

ALFRED DELP

Dienstmagd des Herrn*

Alles, was uns einst als reich und schön galt, ist in Frage gestellt. Alle Sicherheiten sind uns zerrissen, alle Reinheit ist uns beschmutzt, alle Kraft, von der Höhe des Geistes bis tief hinein ins Biologische, ist uns gebrochen. Nicht anklagen wollen wir hier, *nur klagen*, um vor der Welt dieser hohen Frau tiefer und härter die Schuld der Gemeinschaft, in der wir stehen, zu bekennen.

Immaculata: das ist ihre Fülle. Gratia plena: das ist ihr Geheimnis. Das sind die Quellen ihrer Kraft, der Glanz ihrer Schönheit und Herrlichkeit: daß *Gott sie anrührte* und in seine Nähe nahm.

Und das ist auch das Geheimnis, durch das heute der Urfluch so stark auf uns liegt: *daß wir weggingen aus der Nähe Gottes.* Es gab immer Menschen, die im Unglück lebten und die Gnade Gottes nicht mehr besaßen. Das dunkle Geheimnis dieser Tage ist darin, daß Menschen unserer Gemeinschaft die *Gnade nicht mehr wollen.* Sie *verzichten auf alle Blicke nach oben* und auf alle Hilfe von oben; sie verbeißen sich in ihre Erde und verkrampfen sich in ihre Welt. Wieder gilt: wir wollen nicht anklagen, wir stehen mit in der Schuldgemeinschaft und haben alle teil an der Not. *Klagen wollen* wir und beten, aus dieser Tiefe hinauf zur gratia plena.

Ancilla Domini: Dienstmagd des Herrn: das war ihre Antwort. Darin liegt das Geheimnis ihrer *Bewährung* und *Treue,* daß sie bereit und willig die langen Jahre hindurch die kleine, unbekannte Dienstmagd des Herrn war.

Die Zeiten sind immer groß und reich, in denen Gott bereite und willige Dienstmenschen fand. *Dienstknechte,* die mannhaft und zäh und treu Gottes Lastkarren ziehen und seine schweren Wege gehen. Das ist es, was diese Zeit Gott verweigert. Selten wohl war es so nahe daran, daß das Gesetz der Rebellion Form von vielen wurde wie in dieser Zeit. Menschen, auf sich gestellt und sich verpflichtet und von ihrem eigenen Gesetz gesandt; Menschen, die trotzig und einsam ihren eigenwilligen Weg dahinstampfen: das sind unsere Brüder.

Mulier fortis: *die starke Frau.* Das ist das Gesetz, nach dem sie angetreten und das sie durchhielt. Daß sie *niemals mürrisch und müde wurde,* Dienstmagd des Herrn zu sein in all den schweren Stunden nicht, in die er sie stellte, in all den dunklen Schluchten nicht, durch die sie gehen mußte. Mulier fortis: vor ihr steht die Schuld gegen uns, die oft über alle Schuld der Gemeinschaft hinaus unser allerpersönlichste und allereigenste ist. Menschen, die in der Gnade Gottes und im Dienste Gottes bleiben wollen: wieviel Schlaffheit und Müdigkeit kommt so oft über uns. Daß wir uns zermürben lassen, daß unser Schritt oft so gehemmt ist, daß unser Wesen und unsere Augen so selten voll sind der alten, eroberungsfrohen Spannung.

So stehen wir in der Stunde vor der hohen Frau, vor der Welt heiliger göttlicher Ordnung: in allem ihr schwaches, zerstörtes Gegenbild. Und doch wissen wir: soll unser Weg noch einmal aufwärtsgehen, die Gesetze, die diese herrliche Welt gehalten, müssen wieder Geist und Form auch unserer Welt werden.

---

* Aus: *A. Delp,* Gestalten der Welt- und Heilsgeschichte. (GESAMMELTE SCHRIFTEN, Band 2 und 3). Hg. v. R. Bleistein. © by Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1986, 61—63. Wir danken dem Verlag für die Abdruckserlaubnis.

Wird unser Weg noch einmal nach oben gehen? Werden unter uns wieder Menschen leben, rein und adelig, von den biologischen Gründen bis zur Höhe des Geistes und der Gnade? *Werden noch einmal gnadenvolle Menschen durchs deutsche Land gehen?* Wird der Herrgott noch einmal große Dienstknechte aus unserem Volk sich rufen? Werden wir noch einmal in alter Kraft und innerer Gespanntheit sein Gesetz verstehen und durchgehen?
Diese Fragen weisen uns ins Dunkel, ins Geheimnis. Wir wissen die Antwort nicht. Eines wissen wir: *Einmal war das alles so und damals war die hohe Frau der Maien die große Liebe unseres Volkes.* Als „Unsere Liebe Frau" ging sie durch das deutsche Land. Ihr sang man die *schönsten Lieder* und weihte man die *hohen Dome* und Burgen. Die Ritter zogen in ihrem Namen und auf dem Bug der Schiffe wehten ihre Wimpel. Einmal war das so. Die Zeiten sind vergangen. Wir wollen nicht rückwärtsschauen, wir haben das Schicksal der Gegenwart zu tragen mit all seinem Dunkel.
Einmal war das so! Wird es wieder sein? Wir wissen es nicht. Wir wissen nicht, was hinter den Wolken wartet, in denen wir gehen. Eins wissen wir: *Maria, die hohe Frau, muß wieder segnend und lächelnd durch das Land gehen.*

Wer ist dieser Gekreuzigte?

Die Untersuchungen am Turiner Grabtuch sind in den letzten Jahren intensiviert worden, vor allem Naturwissenschaftler waren an den Forschungen beteiligt. Ihre Befunde sollen zur Beantwortung der Frage dienen: „War der in diesem Tuch Beigesetzte Jesus von Nazareth?"
Der Autor Werner Bulst legte bereits in den fünfziger Jahren ein aufsehenerregendes Buch vor, das weltweit zur Kenntnis genommen wurde. Seitdem weiß man unvergleichlich mehr über Beschaffenheit, Herkunft und Datierung des Grabtuches. Heute gilt es als erwiesen, daß es sich um das Leichentuch eines Gekreuzigten handelt, der in Palästina zur Zeit der römischen Herrschaft hingerichtet wurde.

VERLAG JOSEF KNECHT
FRANKFURT AM MAIN



Werner Bulst/Heinrich Pfeiffer
Das Turiner Grabtuch
und das Christusbild
188 Seiten, 127 Abbildungen,
gebunden, DM 48,—
ISBN 3-7820-0560-0

JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Papst Johannes Paul II. hat zu Pfingsten 1987 das *Marianische Jahr* eingeleitet, das bis zum Fest Mariä Himmelfahrt 1988 dauern wird. Höhepunkt der Eröffnung war die Pfingstwache auf dem Petersplatz, die am Samstag abends begann. Vorher hatte der von tiefer Marienfrömmigkeit geprägte Papst eine Rosenkranzandacht in Santa Maria Maggiore gefeiert, die durch das Fernsehen in 33 Länder übertragen wurde. 16 Marienheiligtümer in Europa, Afrika, Asien und Amerika waren durch Satellitenschaltungen direkt mit Rom verbunden. Nach Schätzungen beteten mehr als eine Milliarde Menschen zusammen mit dem Papst den Rosenkranz. Dabei gab es allerdings auch einige Mißtöne. In Deutschland, wo der Marienwallfahrtsort Altötting in die Sendung miteinbezogen werden sollte, wurde das Gebet des Papstes nicht übertragen. Der Bayerische Rundfunk verweigerte seine Teilnahme, weil der amerikanische Sponsor während der Sendung Werbeeinlagen einblenden wollte. Zurückhaltend gegenüber dieser Art von Marienverehrung waren die Kirchen der Reformation. Die Föderation der evangelischen Kirchen Italiens drohte sogar mit der Aussetzung des ökumenischen Dialogs für die Dauer des Marianischen Jahres.

Ein besonders freudiges Ereignis war die herzliche *Begegnung des Ökumenischen Patriarchen* von Konstantinopel, Dimitrios I., mit Papst Johannes Paul II. Anfang Dezember 1987 in Rom. Bei dieser Gelegenheit hat der Papst einerseits die Einheit der Christen beschworen, anderseits aber auch den Vorrang Roms klar betont.

Das wichtigste Ereignis in diesem letzten Halbjahr war ohne Zweifel die vom 1. bis 30. Oktober 1987 in Rom tagende *Bischofssynode*, die sich mit der Berufung und Sendung der Laien beschäftigte. Neu war dabei, daß erstmals ausgewählte Laien in den Plenarsitzungen das Wort ergreifen konnten. Fast alle sprachen von den Frauen. Teresa Chooi aus Malaysia forderte mehr Mitwirkungsmöglichkeit für Frauen in der Kirche. Calixta Essana, eine UNESCO-Mitarbeiterin aus Kamerun, verlangte eine Beteiligung der Frauen „auf allen krichlichen Ebenen und in allen Strukturen". Der belgische Primas, Kardinal Godfried Daneels, wünschte sogar eine Diskussion über die Zulassung von Frauen zum Diakonat. Ein anderes brisantes Thema betraf bestimmte Bewegungen, die sich immer mehr aus dem Pfarr- und Gemeindeleben ausgliedern. Die Kardinäle Lorscheider und Martini forderten ein Verbot dieser „parallelen Seelsorge". Während die Purpurträger keine Namen nannten, glaubte die italienische Presse genau zu wissen, daß mit diesen Bewegungen das „Opus Dei" und „Communione e liberazione" gemeint waren. Wenn der englische Kardinal Hume nach der Synode glaubte, sie habe keinen theologischen Fortschritt zugelassen, so muß man doch zugeben, daß das weitgehend negativ besetzte Laienbild etwas korrigiert wurde.

Der *Vatikan* schreibt weiterhin rote Zahlen. Der Rat der Kardinäle, der für die ökonomischen Probleme des Heiligen Stuhls zuständig ist, hat bei seinen Beratungen vom 19. bis 21. Oktober beschlossen, alle Katholiken zu bitten, dem Papst in der Unterhaltung der Zentralbehörde der Kirche behilflich zu sein.

Trotz stark gesenkter Ausgaben wird das

Defizit des Heiligen Stuhles 1987 voraussichtlich 77 Milliarden Lire betragen. Im Vorjahr fehlten dem Vatikan 76 Milliarden Lire. Da der Vatikan ein Drittel seines Vermögens in amerikanischen Papieren angelegt hat und der Kurssturz des Dollars im Laufe des vergangenen Jahres atemberaubend war, kann das in nächster Zeit noch ganz schlimme Folgen haben.

Da es im Zusammenhang mit einigen Bischofsernennungen der jüngsten Zeit in *Österreich* heftige Unmutsäußerungen gegeben hatte, erwarteten die Katholiken der Alpenrepublik mit viel Spannung den vorgezogenen Ad-limina-Besuch ihrer Bischöfe. Nach allgemeiner Überzeugung hat es dann zwar keinen Rüffel, wohl aber einen deutlichen Appell des Papstes gegeben, die Schwierigkeiten und Konflikte in einem „Geist echter katholischer Einheit" zu lösen. Johannes Paul II. erinnerte die Oberhirten, daß man am Recht des Papstes zur freien Ernennung der Bischöfe keinen Zweifel aufkommen lassen dürfe, ebensowenig an der Gültigkeit der in „Humanae vitae" dargestellten sittlichen Normen. Das Nein der Kirche zum Sakramentenempfang der wiederverheirateten Geschiedenen sei nicht Ausdruck von Unbarmherzigkeit, sondern „Verteidigung der Treue". Schlagzeilen machte auch der Vatikanbesuch von Bundespräsident Kurt Waldheim. Vor dem Hintergrund zumeist jüdischer Proteste fand er am 25. Juni statt. Dabei sah sich das Staatssekretariat sogar genötigt, diese Audienz in einer eigenen Stellungnahme zu erläutern und der „Osservatore Romano" schrieb, der Vatikan habe schon viele umstrittene Persönlichkeiten empfangen, z. B. „Israels Schamir oder Arafat und auch Idi Amin". Beim üblichen Redenaustausch, bei dem die gesamte österreichische Delegation zugegen war, würdigte der Papst den Beitrag Österreichs und Waldheims für den Frieden.

Konfessionelle Animositäten flammten in der *Schweiz* auf, als Genf in der Person von Msgr. Amadèe Grab einen Weihbischof bekam. Aber auch bei den Katholiken der Stadt herrschte nicht eitel Freude, da der neue Hirte als Vertreter der harten Linie gilt. In Zürich ist im Oktober 1987 der bekannte Jesuitenpater Mario von Galli gestorben, dessen ORF-Kommentare über die Debatten und die Ereignisse der vier Konzilsperioden unvergeßlich geblieben sind.

In *Deutschland* verdunstet der Glaube immer mehr. Die Zahl der Meßbesucher sinkt, während jene der Kirchenaustritte steigt. Es gibt aber auch erfreuliche Nachrichten. So wurden z. B. die bekannte evangelische Autorin Christa Meves und der Münchener evangelische Theologe Horst Bürkle katholisch. Als Gründe, die Meves zum Übertritt bewogen haben, nannte die Psychotherapeutin aus Uelzen: Die evangelische Kirche habe im Gegensatz zur katholischen zu Fragen der Abtreibung, „Frühsexualisierung, Homosexualisierung" und des Feminismus nicht eindeutig Stellung genommen. Die evangelische Kirche sei ein „Markt der Möglichkeiten" geworden. Trauer löste am 16. Oktober 1987 der Tod des langjährigen Vorsitzenden der Katholischen Bischofskonferenz, Kardinal Joseph Höffner, aus. Der biedere Westfale, der sich vor allem durch seine Papstnähe ausgewiesen hat, zählte zu jenen Oberhirten, die ihre Aufgaben standfest und grundsatztreu erfüllt haben. Ganz überraschend wählte die Deutsche Bischofskonferenz auf ihrer traditionellen Herbstvollversammlung den Mainzer Bischof Karl Lehmann zu ihrem Vorsitzenden. Viele sahen in dieser Wahl einen neuen Kurs der deutschen Bischöfe. Lehmann ist nämlich ein Mann, der aufgeschlossen auf die bedrängenden Fragen der Zeit eingeht und mit allen gesellschaftlichen Gruppen das Gespräch sucht. Für heftige Diskussion in der Bundesrepublik

sorgte das im September ergangene römische Verbot der Laienpredigt bei der Eucharistiefeier. Der Mainzer Religionspädagoge Prof. Günter Stachel meinte, damit werde in der Kirche „ein Stück Mittelalter" festgeschrieben. In der Vergangenheit hatte Rom zweimal „ad experimentum" die Beteiligung der Laien an der Verkündigung in außerordentlichen Fällen auch innerhalb der Messe erlaubt.

Voller Kontraste zeigte sich die *französische Kirche*. Obwohl sich nach einigen im Sommer und Herbst gemachten Umfragen 95 Prozent der Katholiken zum regelmäßigen Gebet bekannten, wußten zwei Drittel der Gläubigen nicht, daß in Rom eine Synode stattfand und welches Thema dort behandelt wurde. Während an ganz gewöhnlichen Tagen in Lourdes bis zu 20.000 Katholiken mit zahlreichen Bischöfen und Priestern die Messe feiern, kämpft die katholische Kirche in Arbèost, einer Pfarre in der Nähe des berühmten Wallfahrtsortes, buchstäblich ums Überleben. Dort feiern an Sonntagen ganze acht Gläubige, ausschließlich Frauen, mit Schwester Monique einen Wortgottesdienst.

Mehr Mitbestimmung bei den Bischofsernennungen hat der Nationale Priesterrat der Republik *Irland* gefordert. In einer Erklärung, die im Oktober veröffentlicht wurde, hieß es, daß es unzumutbar sei, daß bei der Nominierung von Bischöfen über die Wünsche des Ortsklerus völlig hinweggegangen werde.

Eine Reise voller Unwägbarkeiten schien der vom 10. bis zum 20. September 1987 dauernde *USA-Besuch Johannes Pauls II.* zu werden. Vor allem die hohen Kosten und der Waldheimbesuch im Vatikan sowie die vom Papst verfochtenen strengen Moralregeln überschatteten das Ereignis. Die negativen Prognosen haben sich dann glücklicherweise als falsch erwiesen, obwohl der Papst sowohl in den Südstaaten als auch in Kalifornien und Detroit allen Bestrebungen, die strengen Regeln der Sittenlehre zu lockern, eine Absage erteilte. Neu bei dieser Reise war, daß sich in Los Angeles vier Bischöfe mit den Problemen der US-Katholiken an den Papst wandten. Der Erzbischof von Chicago, Kardinal Joseph Bernardin, sprach sich entschieden für eine „Aufwertung der Kollegialität als Prinzip und Stil von Kirchenleitung" aus. Demgegenüber betonte der Papst in seiner Antwort die „vertikale" Dimension der Kirche. Der Erzbischof von San Francisco, John Quinn, warnte bezüglich der katholischen Morallehre vor einer unkritischen Übernahme von Lösungen aus der Vergangenheit. Der Papst sagte indessen: „Es ist ein schwerer Irrtum zu meinen, daß man auch ohne die Annahme der vollen Morallehre der Kirche ein guter Katholik sein kann." Dem Erzbischof Rembert Weakland von Milwaukee, der vor allem auf die Bedeutung der Laien hinwies, stellte der Papst eine Gegenfrage, ob die amerikanische Kultur vom Evangelium beeinflußt werde. Dem Erzbischof Daniel Pilarczyk, der auf den Rückgang der Priester- und Ordensberufe hinwies, sagte der Papst, daß mit der Gnade Gottes und der Hilfe der Gemeinschaft das Problem gelöst werden könne.

Um die Befreiungstheologie in *Lateinamerika* ist es stiller geworden. Wahrscheinlich hat Rom mit der Legitimierung einer recht verstandenen Theologie dieser Art beigetragen, die Wogen zu glätten. Die Probleme aber, die den lateinamerikanischen Kontinent bedrücken, sind geblieben. So hat die Mexikanische Bischofskonferenz die „sofortige Beendigung der Einmischung ausländischer Mächte in Mittelamerika" gefordert. Ausdrücklich sprachen sich die Bischöfe gegen die Unterstützung der antisandinistischen Rebellen durch die Vereinigten Staaten aus. Rund zwei Monate nach dem Papstbesuch hat Argentinien die Ehescheidung legalisiert, obwohl die katholische Kirche

dieses Landes in den vergangenen Monaten wiederholt scharfe Kritik an dem Gesetzesvorhaben geübt hatte. In Brasilien hat der in der Hauptstadt Brasilia tagende Ständige Rat der Brasilianischen Bischofskonferenz die Behinderungen der katholischen Indianermission durch die staatliche Indiobehörde FUNAI scharf angeprangert.

Nicht mehr „Kampf gegen die Kirche" ist jetzt das Motto auf der Mittelmeerinsel *Malta*. Die neugewählte christdemokratische Regierung sucht die Zusammenarbeit mit der katholischen Kirche.

Schwerwiegende Menschenrechtsverletzungen kommen immer wieder in *Afrika* vor. So verstärkt sich geradezu dramatisch der muslimische Druck auf die christlichen Kirchen des Sudan. Nach Informationen des Internationalen Katholischen Missionswerkes Missio im vergangenen August sind fünf von 13 Missionsstationen im südlichen Sudan aufgelassen worden. Besorgniserregend in diesem Kontinent sind auch die zahlreichen, nicht den kirchlichen Moralregeln entsprechenden ehelichen Verbindungen unter den Katholiken.

In *China* hat die 1957 entstandene Katholische Patriotische Vereinigung im November ihren 30. Gründungstag gefeiert. Dabei wurde erneut betont, daß die Gründung der Vereinigung kein Zufall, sondern das Ergebnis der Bemühungen der chinesischen Katholiken gewesen sei, die auf eigenen Füßen — sprich: unabhängig von Rom — stehen wollten.

Harte Zeiten haben die Missionare in *Japan*, wo nur ein Prozent der Bevölkerung Christen sind. Die vom wirtschaftlichen Erfolg verwöhnten Japaner glauben, daß sie sich nicht an eine Religion binden müssen, und schon gar nicht an eine ausländische wie das Christentum.

Größere Chancen hat das Christentum in *Südkorea*. Dort haben katholische Geistliche, Intellektuelle und Politiker eine Oppositionsbewegung gegründet, die den Kampf für die Demokratisierung des Landes intensivieren will.

In der *UdSSR*, wo sich 1987 zum 70. Mal der Jahrestag der sozialistischen Oktoberrevolution jährte, haben die Reformansätze unter Parteichef Gorbatschow — Glasnost und Perestrojka — bisher kaum wesentliche Veränderungen der Religions- und Kirchenpolitik gebracht. Als am 28. Juni 1987 die katholische Kirche in *Litauen* das 600-Jahr-Jubiläum der Christianisierung feierte, durfte der Papst nicht an den Feiern teilnehmen. Auch andere Wünsche, die die Litauer zu ihrem Fest an den Staat richteten, wurden weitgehend nicht erfüllt. Offenbar haben die Parteifunktionäre vor diesem katholischen Bollwerk in der Sowjetunion immer noch Angst.

Polen stand vom 8. bis 14. Juni ganz im Zeichen der dritten Papstvisite. Laut und deutlich trat Johannes Paul II. vom ersten Tag seiner Ankunft an für die Menschenrechte und die Freiheit ein. So hat er am 12. Juni im Wallfahrtsort Tschenstochau vor etwa einer halben Million Pilger all jenen sein Mitgefühl bekundet, „deren Hunger nach Freiheit nicht befriedigt wird und die unter Schwierigkeiten leiden, zur Wahrheit zu gelangen und sie zu verstehen." Entsprechend kühl war dann auch der Abschied Jaruzelskis für das Oberhaupt der katholischen Kirche.

Ungarn hat der Papst im Juni 1987 für vier Kirchensprengel neue Bischöfe ernennen können, so daß nun alle Bischofssitze des Landes besetzt sind.

Ein lebendiges Fest war das erste Katholikentreffen der *DDR* im Juli 1987 in Dresden. Wenn auch im Unterschied zum vorangegangenen evangelischen Ostberliner Kirchentag die politischen Töne zurückhaltender waren, so haben Jugendliche im Rahmen einer nächtlichen Lichterprozession ihre Ängste und Sorgen doch deutlich

formuliert. Auf Plakaten las man klare Worte an die Politik und an die Kirche.
Die in Medjugorje in *Jugoslawien* seit 1981 angeblich erfolgenden Erscheinungen der Gottesmutter brachten Streit in die Kirche. So erklärte der Diözesanbischof von Mostar, Pavao Zanic, im September 1987, daß er Zweifel an der Echtheit der Marienerscheinungen habe. Für den Erzbischof von Split, Frane Franic, hingegen handelt es sich bei diesen Phänomenen um „eine ernstzunehmende Sache".

2. Lefebvre ist eine Messe wert

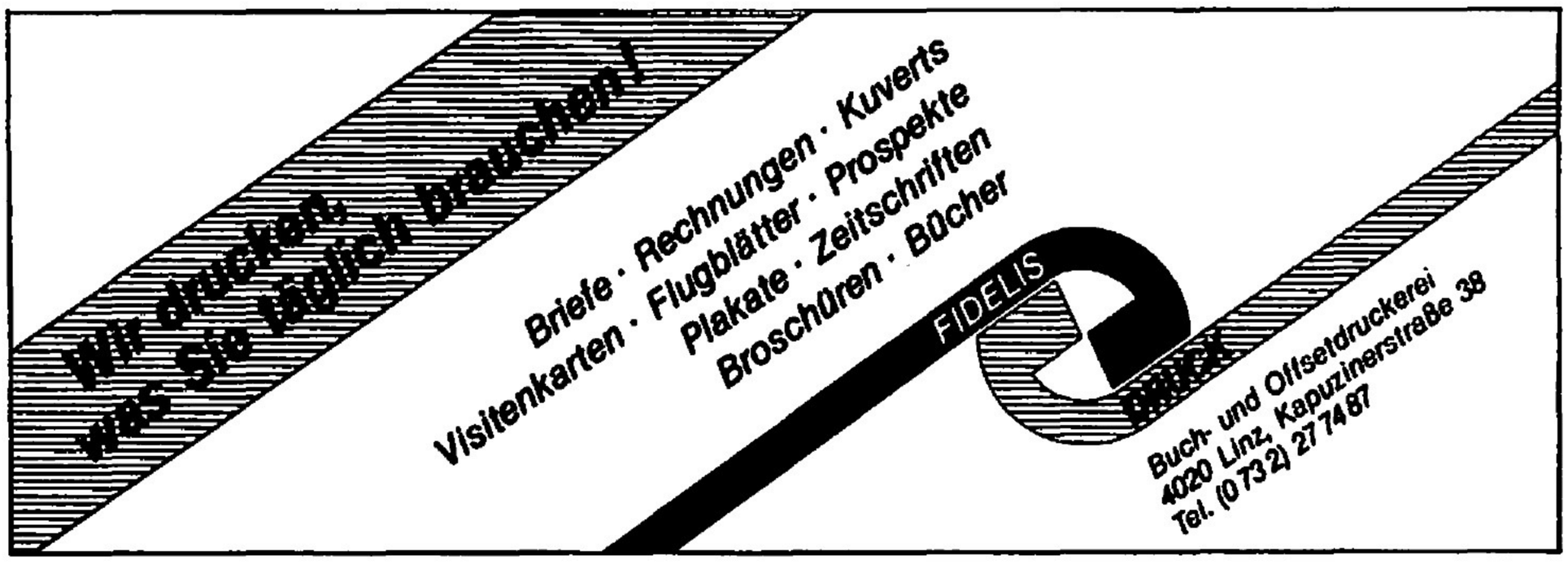
Der Fall Lefebvre machte wieder Schlagzeilen. Am 17. Oktober 1987 ist der Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal Joseph Ratzinger, mit dem suspendierten Alterzbischof Lefebvre in Rom zu einem Gespräch zusammengekommen. In einem nach der Begegnung veröffentlichten Kommunique hieß es, die Aussprache habe in einer „Atmosphäre des offenen und aufrichtigen Dialogs" stattgefunden und die Beziehungen zwischen Lefebvres „Priesterbruderschaft vom hl. Pius X." und dem Heiligen Stuhl zum Inhalt gehabt. Diese Zusammenkunft wurde als letzte Chance gesehen, den endgültigen Bruch zwischen dem Traditionalisten-Bischof und dem Heiligen Stuhl zu verhindern, nachdem Lefebvre mit Bischofsweihen gedroht hatte. Nach kanonischem Recht würden solche Weihen automatisch die Exkommunikation zur Folge haben. Anfang November hat Papst Johannes Paul II. den kanadischen Kurienkardinal Edouard Gagnon mit der Überprüfung der traditionalistischen „Priesterbruderschaft Pius X." betraut. Dieser Kardinal, der Präsident des Päpstlichen Familienrates ist, hat für die Anliegen des suspendierten Bischofs größtes Verständnis. Diejenigen, die das II. Vatikanische Konzil bejahen, fragen sich, welchen Preis die Kurie zu zahlen bereit ist, um den rebellischen Bischof zu integrieren. Anfang Oktober hat Lefebvre in Econ erklärt, er werde darauf verzichten, Bischöfe zu weihen, weil der Vatikan „großzügige Konzessionen" machen werde.
Der 1929 für die Diözese Lille zum Priester geweihte Lefebvre wirkte von 1932 bis 1947 als Mitglied der Kongregation der Väter vom Hl. Geist im französischen Mittelafrika. 1955 ernannte ihn Papst Pius XII. zum Erzbischof von Dakar. Als Generaloberer der Väter vom Hl. Geist nahm Lefebvre von 1962 bis 1965 am Zweiten Vatikanischen Konzil teil, das für ihn eine große Enttäuschung wurde. In den folgenden Jahren verließ er Frankreich und seinen Orden und ließ sich in der französischen Schweiz nieder, wo er die „Priesterbruderschaft vom hl. Papst Pius X." gründete. Da nach ihm das II. Vatikanische Konzil die Schuld am Priestermangel hatte, errichtete er in Econe, das zur Diözese Sitten gehört, ein Priestersemi-nar, wo die Studenten eine vorkonziliare Erziehung erhalten. Dem Konzil warf er vor, den Geist der Französischen Revolution übernommen zu haben. So habe die Idee der Freiheit in der Erklärung der Religionsfreiheit ihren Niederschlag gefunden. Die falsche Idee der Gleichheit habe die Forderung der Kollegialität der Bischöfe nach sich gezogen und der Geist der Brüderlichkeit habe zum Dekret über den Ökumenismus geführt. Nachdem der eigenwillige Bischof unerlaubt Priester geweiht hatte, wurde er 1976 von Papst Paul VI. suspendiert. Seitdem überhäuft er die Kirche mit Tadel. Noch im März 1987 sagte er, daß die „Spitze der Kirche und des Klerus von AIDS befallen" sei. Dennoch spricht nun manches dafür, daß seine Bruderschaft nach dem Beispiel des „Opus Dei" den Status einer Personalprälatur oder den einer „Pia unio" erhält. Vieles wird natürlich davon abhängen, ob und wie die theologischen Grundsatzfragen geklärt werden können.

2. Der Streit um den Religionsunterricht zwischen Don Camillo und Peppone

Zu einem langwierigen Streit um den Religionsunterricht kam es in diesem Jahr in Italien. Die Konkordatsrevision von 1984 sah vor, daß alle Schüler bzw. Eltern bei der Einschreibung in die Schule ausdrücklich erklären, ob sie sich für die Teilnahme am Religionsunterricht entscheiden wollen. Nach einer Umfrage der katholischen Elternvereinigung an 2000 Schulen im ganzen Land haben sich im Schuljahr 1986/87 95,2 Prozent aller Schüler zum Religionsunterricht gemeldet. Im Jänner 1986 einigten sich die frühere Ministerin Falcucci und der Vorsitzende der Bischofskonferenz, Kardinal Poletti, daß die Schüler, die sich vom Religionsunterricht abgemeldet haben, dafür ein anderes Schulfach belegen müssen. Dem hat aber Mitte Juli 1987 das Regionalgericht von Latium widersprochen. Nach diesem Urteil können am Religionsunterricht nicht interessierte Schüler nicht gezwungen werden, in der Zeit der Religionsstunde ein alternatives Fach zu belegen. Sie haben eine Freistunde und können spazierengehen. Damit hat das Verwaltungsgericht einen Teil der Gesetzgebung des Unterrichtsministeriums für ungültig erklärt. Nun mußte der Streit durch die höchste rechtliche Instanz des Landes, den Staatsrat, geklärt werden. Am 28. August 1987 hat der römische Staatsrat eine Entscheidung getroffen, nach der ein Schüler, der weder den Religionsunterricht noch den ersatzweise angebotenen Unterricht besuchen will, sich nicht von der Schule entfernen darf, weil dies eine willkürliche Verringerung der Stundenzahl bedeuten würde. Nun sollte Anfang Oktober eine Parlamentsdebatte entscheiden, wie das vorgesehene Alternativfach gestaltet werden soll und wann die Religionsstunden stattfinden. Die Situation spitzte sich zu, nachdem der Heilige Stuhl Ende September auf diplomatischem Wege eingeschritten war. Der Vatikan kritisierte in einer Note den dem Parlament vorliegenden Gesetzentwurf und warnte vor der Möglichkeit einer Konkordatsverletzung. Im besonderen wurde unterstrichen, daß der Religionsunterricht ordentliches Schulfach bleiben müsse und nicht als Zusatzfach betrachtet werden dürfe. Diese Intervention des Vatikans stoppte nun die Parlamentsdebatte, die auf unbestimmte Zeit verschoben wurde.

In einem Lande, dessen Vereinigung 1870 im Widerstand gegen das Papsttum erfolgte, nahm der Konflikt um den Religionsunterricht nun die Ausmaße eines wahren Kampfes der laizistischen Parteien gegen die Christdemokraten an. Auch die kommunistische Partei verurteilte das „Diktat" des Vatikans. Sehr geschickt nützte nun der Sozialistenchef Craxi die Situation. Er erklärte, der Religionsunterricht sei keinen Krieg wert und wies ironisch auf die Kommunistische Partei Italiens, deren gegenwärtige antikirchliche Haltung der Idee ihres charismatischen Führers Berlinguer widerspreche. So wurde Craxi wieder der Sieger auf allen Fronten. Am 7. Oktober trafen sich Kardinal Casaroli und Regierungschef Giovanni Goria zu einem Gespräch, in dem eine Einigung erzielt wurde. Am 9. und 10. Oktober kam es dann zur Debatte im Parlament. Der Kompromiß, der im Abgeordnetenhaus — nach zahlreichen Konsultationen und Interventionen von Spitzenpolitikern aller Regierungsparteien — erzielt wurde, sieht vor, daß alle Schüler, die nicht am Religionsunterricht teilnehmen wollen, im Schulgebäude bleiben müssen und nicht nach Hause gehen dürfen. Die Religionsstunden werden in den übrigen Unterricht integriert. Die genaue Festlegung der Religionsstunden bleibt den einzelnen Schuldirektoren überlassen. Die Schüler, die sich nicht für den Religionsunterricht entscheiden,

haben ein Anrecht auf einen ernsthaften Alternativunterricht. Mit diesem Kompromiß hat die Fünferkoalition des Ministerpräsidenten Goria am 10. Oktober eine Regierungskrise vermieden. Der Streit zwischen Don Camillo und Peppone hat wieder ein glückliches Ende gefunden.



Kaffke

Paul Imhof/Albert Rauch (Hg.)

Das Priestertum in der Einen Kirche

Namhafte Autoren (wie z. B. G. Galitis, D. Dimitrijević, P. Imhof, W. Nyssen, H. J. Schulz, Bischof Longin Talypin) liefern in ihren Beiträgen ein umfassendes Bild vom Verständnis des Priestertums und des Amtes in der Kirche. Dabei ist es ein Anliegen der katholischen und orthodoxen Verfasser, einen teilweise auch kontroversen Dialog zugänglich zu machen.
Reihe: KOINONIA des Ostkirchlichen Instituts, Regensburg, Band 4.
256 Seiten, gebunden,
ISBN 3-87391-102-7; DM 34.—

Paul Imhof/Albert Rauch

Die Eucharistie der Einen Kirche

Der Band ist ein Dokument zum Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche auf dem Gebiet der Eucharistie.
Reihe: KOINONIA des Ostkirchlichen Instituts, Regensburg. Band 3.
232 Seiten, gebunden,
ISBN 3-87391-046-2; DM 28.—

Kaffke-Verlag
Postfach 371
D-8750 Aschaffenburg

Neu und aktuell

Ingrid Weissenborn

Gott begegnen NEU

Frauen auf dem Weg des Glaubens

Betrachtungen zu Frauengestalten der Heiligen Schrift, die einen Bogen bis in die heutige Zeit spannen.
64 Seiten, 4 Abb. (davon 3 von R. P. Litzenburger),
ISBN 3-87391-106-X; DM 7.80

Hans Waldenfels

Religionen als Antwort auf die menschliche Sinnfrage

Islam, Buddhismus, Hinduismus und die sog. „Neuen Religionen" stellt der Autor in diesem Buch vor. Dabei legt er besonderen Wert auf die Darstellung des Sinn-Angebotes.
68 Seiten, kartoniert,
ISBN 3-87391-019-5; DM 12.80

Alle Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung!
Fordern Sie bitte auch unser Gesamtverzeichnis an!

informiert

Das aktuelle theologische Buch

Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie

■ NEUFELD KARL HEINZ (Hg.), *Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie.* Bearbeiter und Herausgeber der deutschen Ausgabe Lothar Ullrich. (557.) St. Benno, Leipzig 1986. Geb.

Pater Neufeld hat die beinahe unzumutbare Aufgabe unternommen, etwas Licht in die weithin mißlich empfundene Lage systematischer Theologie zu werfen: Eine Reihe international anerkannter Theologen sollte wesentliche Probleme und Aspekte heutiger dogmatischer Arbeit informativ und umfassend präsentieren! Angegangen werden nicht bloß der Vergangenheit entstammende Probleme, es werden auch zukünftige Perspektiven gewagt. Der Aufbau des Bandes zeugt davon, daß es sich trotz der internationalen Herkunft der 21 Autoren nicht um eine zufällige Artikelsammlung, sondern um ein einheitliches Opus handelt, das in erster Linie der mühevollen Planungstätigkeit Neufelds zu verdanken ist.

Dogmatik ist ihrem Wesen nach theologische Wissenschaft des Dogmas. Ihr Gegenstand ist somit die gesamte christliche Offenbarung. Daher umfaßt auch die heutige dogmatische Anthropologie neben den „theoretischen" auch die „praktischen" Dogmen, d. h. jene wesentlichen Themen der „Moral", die das übernatürliche Ziel, die Sündigkeit, die Rechtfertigung, das Sein in Christus, die theologischen Tugenden usw. betreffen.

Im katholischen Verständnis ist es Aufgabe der Dogmatik, sowohl die Wesensstrukturen christlicher Existenz als auch die theologischen Grundlagen christlichen Handelns zu erläutern. Der Dogmatik kommt v. a. die Aufgabe zu, die *definierten* Dogmen systematisch zu reflektieren, aber auch die formell bezeugten Aussagen des *ordentlichen* Lehramtes sowie die *bloß materiellen* Lehren, die von der Kirche (bisher noch) nicht in definitiver Eindeutigkeit und Verbindlichkeit als Dogmen vorgetragen worden sind, einzuordnen.

Diese umfassende Reflexion wird sich je nach Zeit und Situation unterschiedlich gestalten. Gerade diesem Umstand trägt das vorliegende Sammelwerk Rechnung, indem es entschlossen den Ruf Johannes XXIII. zum „Aggiornamento" auch der Theologie aufgreift. Sein Hg. war sich von Anfang an der Schwierigkeiten seines Unterfangens bewußt: Nicht die christliche Wahrheit „*in* und *für* sich" gilt es heute zu betrachten; Aufgabe ist vielmehr sowohl die Erhellung der vielfältigen Verflechtung von geistigen Trends und Informationen, in denen die christliche Wahrheit auch heute lebendig sein will (vgl. Vaticanum II, Christliche Erziehung, GE 18), als auch die Rücksichtnahme auf Wesen und Eigenart der zahlreichen Völker und ihrer Kulturen (vgl. Vaticanum II, Missionsdekret, AG 22).

Der Titel insinuiert, daß es um eine *Bestandsaufnahme* mit Blickrichtung auf *künftige Entwicklungsmöglichkeiten* geht. Da der aktuelle Bestand trotz universaler Verbindlichkeit christlicher Wahrheit nicht für jeden Autor derselbe ist, begegnet eine bunte Palette von (alten und neuen) Methoden, Konzeptionen und Modellen heutiger katholischer Dogmatik. Sie spiegelt eben die unterschiedlichen Bedingungen und Voraussetzungen wider, in denen sich heutige Dogmatiker artikulieren. Selbstverständlich kann dieser eine Band trotz seines nicht geringen Volumens keine erschöpfende Darstellung der dogmatischen Traktate erbringen. Was er jedoch hervorragend leistet, ist der inhaltliche und methodische Überblick dogmatischer Theologie überhaupt (besonders für Studierende) und ihrer Entwicklungen (v. a. für theologisch Interessierte) seit dem II. Vatikanum.

Aus dieser Zielsetzung ergibt sich der dreiteilige Aufbau des Werkes. An den die *Voraussetzungen* beleuchtenden ersten Teil schließt sich unter der Überschrift *Probleme und Perspektiven* der stattliche zweite Teil an. Der letzte Teil ist *Aufgabe und Ort* dogmatischer Theologie gewidmet. Im ersten Teil wird zunächst nach der Bedeutung der systematischen Methode im theologischen Denken überhaupt gefragt. Selbstverständlich bleiben Schrift, Tradition und Lehramt auch weiterhin die entscheidenden loci theologici katholischer Dogmatik, aber die hermeneutische Grundlagenfor-

schung rückt die systematische Be- und Verwertung der Quellen oft in überraschend neue Bahnen. Von größter Wichtigkeit erweisen sich hier vor allem die Überlegungen zur „anthropologischen Matrix des kirchlichen Traditionsprozesses" (*W. Kern*).
Der zweite Teil wird in drei größere Abschnitte untergliedert, deren erster mit „Hoffnung und Heil heute" überschrieben ist und, gut anthropologisch, bei der Konfrontation des heutigen Menschen mit der Sinnfrage ansetzt. Daran schließen sich systematische Überlegungen zu den protologischen biblischen Berichten und zum Heil Jesu Christi im Kontext einer anscheinend heillosen Zeit an. Die Grundstruktur „christlichen Lebens" sieht der zweite Abschnitt in den theologischen Tugenden, die jedoch, weil in den verschiedenen Konfessionen unterschiedlich gelebt, der Dogmatik eine ökumenische Verpflichtung auferlegen, die sich ihrerseits auch in der Ekklesiologie und Sakramentenlehre zu bewähren hat. In die „Mitte des Geheimnisses" stoßen die drei abschließenden Beiträge des zweiten Teiles, die vom Heil des Menschen, von der Person des Erlösers Jesus Christus und von der Dreifaltigkeit handeln.
Im dritten Teil kommen die unterschiedlichen Perspektiven dogmatischer Theologie am deutlichsten zum Tragen. Was für die Verkündigung gilt: „Die Kultur und die Kulturen des Menschen im vollen und umfassenden Sinn . . . mit dem Evangelium zu durchdringen" (Paul VI.), gilt ungeschmälert auch für das theologische Bemühen. Es wird gezeigt, daß sich christliche Wahrheit auf der Folie unterschiedlicher Denkweisen je anders präsentiert, ja präsentieren muß, „ohne aufzuhören ein und dieselbe zu sein, ja gerade um tatsächlich ein und dieselbe zu bleiben."
Zwar hat das christliche Europa wie alle anderen Güter auch seine Theologie in alle Erdteile exportiert. Mittlerweile bilden sich jedoch Strömungen, die dem europäischen Erbe kritisch gegenüberstehen. Die jüngeren Kirchen Lateinamerikas und Afrikas kreieren Darstellungsmodelle, die die christliche Wahrheit mit den eigenen völkischen Lebenswerten zu verbinden trachten. Nachdem der Beitrag K. Rahners nach Verhältnis und Aufgabe der römischen Theologie zu den gegenwärtigen und zukünftigen Theologien der Weltkirche gefragt und die Mittlerstellung der ersteren zwischen den letzteren herausgestellt hat, werden Etappen und Strömungen der Befreiungstheologie charakterisiert und die Forderung nach der Ernstnahme der Vereinigten Staaten als Kontext „öffentlicher Theologie" aufgestellt. Ferner kommen die Herausforderungen an die christliche Theologie in Afrika und Asien zu Wort, bevor abschließend einschlägige Gründe für ein Theologiestudium in Rom, dem Zentrum der Gesamtkirche, aufgeführt werden.
Ein besonderes Lob gilt der hervorragenden Leistung des Bearbeiters und Herausgebers der deutschen Ausgabe, dem Erfurter Dogmatiker Lothar Ullrich. Die seltenen Übersetzungsungenauigkeiten und orthographischen Flüchtigkeitsfehler sind kaum sinnstörend und mindern keineswegs das positive Gesamtbild dieses ausgezeichneten Kompendiums dogmatischer Probleme und Perspektiven, das in die Hand jedes theologisch interessierten Zeitgenossen gehört.

Regensburg *Adam Seigfried*



Wir haben ausgeliefert:

Matthias Scharer

LEBEN/GLAUBEN LERNEN

Handbuch zu „Miteinander glauben lernen"
485 Seiten, geb.,
100 Abbildungen öS 268.—

In diesem Handbuch werden alle Bilder, Texte und Arbeitsanregungen des neuen österreichischen Religionslehrbuches für die 5. Schulstufe „Miteinander glauben lernen" erschlossen. Es ist unentbehrlich für den Religionslehrer, der das Schulbuch benutzt; es ist aber auch ohne das Schulbuch verwendbar und als Kompendium von Anregungen, Methoden und Medien für alle Religionslehrer, auch für jeden, der in der außerschulischen Jugendarbeit oder Erwachsenenbildung tätig ist, von großem Wert und Interesse.

Otto Müller Verlag Salzburg

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

LEXIKA

■ GÖRRES-GESELLSCHAFT (Hg.), *Staatslexikon*. Recht — Wirtschaft — Gesellschaft, 7. Auflage, Bd. 3: Hoffmann — Naturrecht. (1318 Spalten). Herder, Freiburg 1987. Kunstleder DM 198.— (Subskriptionspreis); DM 248.— (Buchhandelspreis).

Die Besprechung eines Lexikons erlaubt leider immer nur ein Eingehen auf einige ausgewählte Artikel und eine Gesamtwürdigung. Eine Einseitigkeit ist dabei insofern nicht vermeidbar, als sich der Rezensent auf das beschränken muß, wofür er kompetent ist, im vorliegenden Fall also auf kirchenhistorisch einschlägige Beiträge.

Das ausgewogene Innitzer-Porträt von *M. Liebmann* läßt sowohl dessen zunächst weiche Haltung gegenüber dem Nationalsozialismus erkennen, aber auch den starken Druck, dem der Kardinal durch Gauleiter Bürckel u. a. ausgesetzt war. Die kurze Darstellung des Integralismus durch *E. Hegel* spiegelt die der Gegenwart in mancher Hinsicht vergleichbare Situation am Beginn dieses Jahrhunderts gut wider, in der die berechtigte Sorge um die Reinerhaltung des Glaubens ebenfalls oft zu Denunziantentum und Spitzelwesen führte. Der umfassende Beitrag von *St. Wild* über den Islam nimmt den Umfang einer Abhandlung ein, wobei der historische und der aktuelle Aspekt gleicherweise Berücksichtigung finden. Vf. benützt die Gelegenheit, auch auf das Phänomen des „Fundamentalismus" näher einzugehen, das im Bd. 2 des Lexikons leider nicht als eigenes Stichwort ausgewiesen wurde. Dabei zeigt sich, wie leicht die geforderte Einheit von Religion und Politik zu einem Leben tötenden Fanatismus werden kann und wie wenig sich auch fundamentalistisch eingestellte Gruppen untereinander zu verständigen imstande sind. Gerade darin wird aber auch erkennbar, daß der Fundamentalismus durchaus keine auf den Islam beschränkte Erscheinung darstellt.

Joachim v. Fiore und seine chiliastische Geschichtsdeutung werden von *O. Engels* vorgestellt. Die Geschichtsmächtigkeit dieses Denkens wird nicht zuletzt in Adolf Hitlers Tausendjährigem Reich erkennbar, aber auch in manchen Bewegungen und Strömungen der unmittelbaren Gegenwart. Sehr schön charakterisiert *G. Schwaiger* Papst Johannes XXIII. in dem betreffenden Artikel als den Papst der Öffnung; dies brachte der Kirche Ansehen, gab ihr aber auch neue Probleme auf. Ob der österreichische Bundespräsident Franz Jonas einen so umfangreichen Artikel verdient hat *(H. Schneider)*, bleibe dahingestellt. Materialreich und ausgewogen sind die Beiträge von *E. L. Ehrlich* und *C. Thoma* über das Judentum. Im Artikel von *H. Müller* über das Kardinalat hätte der einschlägige Aufsatz von E. Gatz (ThPQ 134, 1986, 336—374) Erwähnung verdient. *E. Gatz* bietet eine gute Zusammenfassung über die „Katholische Aktion" und ihre Geschichte. Er hebt die Unterschiede zwischen KA und Vereinskatholizismus hervor und würdigt die führende Rolle Österreichs bei der frühen Adaptierung der Konzepte Papst Pius' XI. Nicht eingehen möchte ich auf die Stichwörter „Katholische Kirche", „Katholische Organisationen", „Katholische Soziallehre", „Katholisches Pressewesen" und „Katholizismus". Hier stand man vor großen Abgrenzungs- und Darstellungsproblemen. Es darf jedoch gesagt werden, daß die betreffenden Artikel einen hohen Informationswert besitzen. Das Stichwort „Katholikentage" habe ich vergeblich gesucht. Der Begriff „Kirchenkampf" wird von *U. v. Hehl* und *C. Nicolaisen* auf die Zeit des Nationalsozialismus eingeschränkt. Das Schlagwort faßt den Kampf gegen und für die Kirche zusammen und stellt ihn in seinen wichtigsten Phasen kurz dar. Die Ausklammerung Österreichs ist bedauerlich. Die angegebenen Zahlen beziehen sich, ohne daß das eigens gesagt wird, offenbar immer nur auf das Altreich.

Der für eine Besprechung zur Verfügung stehende Raum erlaubt keine weitere Behandlung von Einzelartikeln. Wert und Brauchbarkeit des Werkes dürften aber durch unsere Hinweise hinlänglich erkennbar geworden sein.

Einleitend wurde für diese Rezension auch eine Gesamtwürdigung in Aussicht genommen. Ich kann das nicht besser tun als mit einem Verweis auf das „Kirchliche Amtsblatt der Evangelischen Kirche von Westfalen" (Nr. 7. vom 29. Okt. 1987, S. 200), aus dem ich abschließend zitieren möchte: „Als Autoren konnten erste Fachleute (auch aus dem evangelischen Bereich) gewonnen werden. Das ‚Staatslexikon' ist eine lexikographische Spitzenleistung — übersichtlich, informativ, ein interdisziplinäres Unternehmen, bibliographisch so kurz wie nötig, auf Ökumene bedacht, über positivistische Faktensammlung hinausführend, zur Urteilsfindung anregend. Es zeigt dem Juristen die Theologie und dem Theologen die Jurisprudenz von der besten Seite."

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WEGER KARL-HEINZ (Hg.), *Argumente für Gott*. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon. (Herderbücherei, Bd. 1393). (432.) Herder, Freiburg/Br. 1987. Ppb. DM 19.90.

Lexikalische Darstellungen wissenschaftlicher, philisophischer und theologischer Gebiete erfreuen sich derzeit einiger Beliebtheit. Im Rahmen der einschlägigen Produktion nimmt das vorliegende Taschenbuch eine wichtige Stelle ein. Es geht um die in der Geschichte des Denkens gegebenen Argumente für die Existenz eines Gottes, näherhin vor allem des Gottes der jüdisch-christlichen Tradition. Was die (neu-)scholastische Theologie als Gottesbeweise bezeichnete, spielt darin jedoch nicht die Hauptrolle. Der Blick wird vielmehr erweitert auch auf die nicht

dem herkömmlichen logischen Schema verpflichteten Formen des Gott-Denkens von der Antike bis zur Gegenwart. Macht man sich die Mühe, die von 83 Fachleuten ihrer Gebiete verfaßten, meist klaren und übersichtlichen Artikel zu ca. 120 Autoren bzw. Schulen zu studieren, hat man wohl den Eindruck eines Wechselbades von Argumenten, Denkmustern, logisch-ontologischen und subjektiven Zugängen. Sie spiegeln aber trefflich das Ringen des Denkens um die Existenz eines Gottes zwischen Xenophanes (* um 570 v. Chr.) und Eberhard Jüngel (* 1934).
Besonderes Augenmerk — über die übliche lexikalische Art hinaus — verdienen die Beiträge zu Anselm von Canterbury (R. Heinzmann), Aristoteles (F. Ricken), Augustinus (C. Mayer), Fichte (R. Stalder), Hegel (W. Kern), Leibniz (H. Poser), die ausgewogene Darstellung Luthers (J. Brosseder), die Darlegungen über Rahner (K.-H. Weyer), Scheler (P. Good), Schleiermacher (R. Stalder), Thomas von Aquin (R. Heinzmann) und Wittgenstein (W. Baum). Der Schwerpunkt der behandelten Autoren liegt auf der neuzeitlichen Philosophie. Auch weniger bekannte Ansätze des 19. Jhdts. wurden einbezogen (James, Hügel, Simmel). Gut vertreten ist die Philosophie der Jesuiten im 20. Jhdt. Bemerkenswert ist auch die Einbeziehung des analytischen Philosophierens im angelsächsischen Raum (Ramsey, Hick, Swinburne). Bei jedem Beitrag wird auf die wichtigste Literatur verwiesen. Eine Auswahl deutschsprachiger Sammelwerke und ein brauchbares Register ergänzen den wertvollen Band, der in die Hand jedes Theologiestudenten und Vermittlers theologischen Denkens in Schule und Pastoral gehört.
Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ MÜLLER KARL / SUNDERMEIER THEO (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe.* (546.) Dietrich Reimer, Berlin 1987. Kart. DM 48.—

Sicherlich sind Lexika zur Zeit in Mode. Oft sind sie allerdings nur die Aufgliederung eines Handbuches in einzelne Artikel. Im vorliegenden Fall erscheint allerdings die lexikale Methode durchaus gerechtfertigt, sind es doch sehr disparate Themen, die in einem solchen Werk zur Sprache kommen müssen.
Insgesamt enthält das Werk 110 Artikel, die von 90 Autoren geliefert wurden. Diese verteilen sich auf katholische und evangelische und nur einige orthodoxe Autoren, ist also ökumenisch angelegt. Doch handelt es sich weniger um eine Gegenüberstellung der Positionen (nur bei ein paar Artikeln gibt es eine Paralleldarstellung (Missionar, Mönchtum). Jedem Artikel ist auch eine — wie mir scheint — recht sorgfältige aktuelle Bibliographie nachgestellt.
Die gewählten Themen beziehen sich neben eigentlichen Missionsfragen (Missionsrecht, Missionsstatistik, Missionsmethode u. a.) auch auf die Themen Fundamentaltheologie-Dogmatik (Ekklesiologie, Glaube, Reich Gottes, Frieden), aber auch auf die Theologen der einzelnen Kontinente und Völker. Aber auch Begriffe wie Armut, Frau, Jugend, Kunst, Sprache, Staat, Volk u. a. kommen zum Zug.
Sicherlich kann ein solches Lexikon nicht die ganze Problematik der Mission heute aufzeigen. Aber auch für den an der Mission nur Interessierten öffnet sich ein Blick aus der Europazentrik in die weite Welt. Es macht auch das ökumenische Bemühen der Mission verständlich, da gegenüber den ganz anders gearteten Völkern das Wesentliche am Christentum hervorgehoben werden muß. Es erweitert auch den Blick auf Problemlagen, von denen die Theologie der Befreiung dann nur eine ist (wird natürlich auch behandelt).
St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ WALDENFELS HANS (Hg.), *Lexikon der Religionen.* Phänomene — Geschichte — Ideen. Begründet v. F. König. (729.) Herder, Freiburg i. B. 1987. Ln. DM 98.—

Das „Lexikon der Religionen" versteht sich als Nachfolger des „Religionsgeschichtlichen Wörterbuches" (F. König), seit dessen Erscheinen (1956) sich in der Beziehung zwischen den Religionen Entscheidendes verändert hat. Zahlreiche Fachgelehrte konnten für die Bearbeitung der verschiedenen Stichworte gewonnen werden. Das Lexikon will verläßlich, knapp und in einer auch dem Nichtfachmann verständlichen Sprache informieren. Neben den klassischen Begriffen der Religion und der Religionen wird vor allem auf die Stichworte Wert gelegt, die gegenwärtig im Mittelpunkt des Interesses und der Diskussion stehen.
Neben Stichwörtern, die durch eine kurze Information beschrieben werden können, finden sich andere, bei denen ein inneres Verstehen der Zusammenhänge notwendig ist. Bei zentralen Begriffen der religiösen Sprache (Bild, das Böse, Heil, Hl. Schriften, Ethik, Offenbarung, Zukunft/Jenseits . . .) wird in übersichtlicher Form herausgearbeitet, in welcher Weise sie im Kontext der jeweiligen Religion zu verstehen sind.
Es geht dem Lexikon nicht primär darum, die christl. Lehre darzustellen oder auf die Möglichkeiten eines ökumenischen Dialoges einzugehen; es will vielmehr die verschiedenen religiösen Denkweisen verständlich machen, die ihren Niederschlag in bestimmten Begriffen und in einem bestimmten Verhalten gefunden haben. Bei aller korrekten und einfühlsamen Darstellung der verschiedenen religiösen Auffassungen soll allerdings auch deutlich werden, in welcher Beziehung diese zu einem christlichen Denken stehen.
Es liegt in der Natur der Sache, daß bei einem derartigen Unternehmen immer auch Wünsche offen bleiben. Es unterlaufen einzelne Fehler: das Konzil v. Chalzedon war 451 und nicht 457 (306), der hl. Berg Kailas ist in Tibet und nicht in Indien (50). Statt „Erotik und Religion" würde es nach dem, was unter diesem Stichwort beschrieben ist, wohl besser „Sexualität und Religion" heißen. Man wird nicht immer das finden, wonach man gerade sucht. Es gibt z. B. das Stichwort „Schuld" und „Schuldaufhebung", aber kein Stichwort „Versöhnung(sriten)". Manchmal bleiben Wünsche offen; so ist z. B. bei dem Beitrag über Inkarnation der christliche Standpunkt undeutlich. Manches ist ohne entsprechendes Vorwissen wohl kaum zu verstehen.

Diese Anmerkungen beeinträchtigen jedoch den positiven Gesamteindruck nicht. Das Konzept und auch dessen Ausführung überzeugen in gleicher Weise. Der vorgebildete Leser bekommt nicht nur Informationen, die dem heutigen Wissensstand entsprechen und in dieser Knappheit und Übersichtlichkeit nicht ohne weiteres zu finden sind, sondern auch Einblicke in Zusammenhänge und die Möglichkeit, Positionen und Inhalte, die ihm schon bekannt sind, einer größeren Ganzheit zuzuordnen.

Linz *Josef Janda*

■ HANSELMANN JOHANNES/ROTHENBERG SAMUEL/SWARAT UWE, *Fachwörterbuch Theologie.* (184.) Brockhaus, Wuppertal 1987. Kart. DM 17,80.

Keine wissenschaftliche Disziplin kommt ohne Fachsprache aus, auch die Theologie nicht. Das vorliegende Wörterbuch ist kein theologisches Lexikon, sondern das, was der Titel ankündigt, d. h. eine Erklärung und Erschließung der in der Theologie verwendeten Termini. Dem Fachmann sind diese geläufig, der Laie wird jedoch dankbar sein für dieses handliche und verläßliche Nachschlagewerk.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

PASTORALTHEOLOGIE

■ RÖPER ANITA, *Karl Rahner als Seelsorger.* (136.) Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987. Snolin S 168.—.

„Als Seelsorger habe ich ihn in den mehr als drei Jahrzehnten unserer Freundschaft erfahren. Die Situation, in der ich mich befand, haben den Seelsorger in ihm angesprochen" (7). Die 23 Aufsätze geben Erkenntnisse wieder, die der Autorin durch Gespräche mit Rahner, durch seine Briefe sowie durch seine Schriften vermittelt sind. Man vernimmt Rahner im bohrenden Stil, in Diktion und Satzbau. Wiederholt wird aus Briefen Rahners wörtlich zitiert. Es wird deutlich, daß er nicht nur Wissenschafter, sondern ausdrücklich auch Seelsorger sein wollte. Rahner bewährt sich sozusagen an schmerzlich konkreten Erfahrungen des Lebens. Es ist reizvoll, Rahner in einem treuen Spiegel zu sehen.

Die Aufsätze denken implizit vom übernatürlichen Existenzial Rahners, explizit von der vergebenden Nähe Gottes her, der sich der Mensch in seiner wirren Geheimnishaftigkeit — etwa im Ineinander des Guten und Bösen — vertrauensvoll überantworten darf.

In Sachen Ehereife besteht gegenüber früher in der kirchlichen Gesetzgebung eine neue Lage (42,52). — Antworten auf die Frage einer „Rechtfertigung Gottes gegenüber dem Leid" (Mittel zur Selbstentfaltung, Erziehungsmittel usw.) sind gewiß nicht automatische Effekte des Leides, können es aber fragmentarisch durch Sinngebung vom Leidenden her werden. „Wer nach einer Lösung des Leidproblems fragt, dem kann man nur sagen, sie könne nur darin liegen, das Leid als un-lösbar in Gottes Geheimnis hineinzugeben, und damit auf eine Rechtfertigung, die durchschaut, von vornherein zu verzichten" (113). Die Antwort würde noch konkreter, wenn Christus und sein offenbares Kreuz einbezogen würde: Er hat nicht eine Antwort gegeben, sondern ist in sie hineingestorben. — Der Aufsatz „Gott ist (auch) Mutter" gelangt bis vor das eigentliche Problem, daß nämlich der Heilbringer ein Mann ist. Röper akzeptiert einen männlichen Heilbringer. Das Mannsein Christi sei eine Aussage Gottes, aber keine besondere Selbstaussage Gottes. In einer nichtpatriarchalischen Gesellschaft hätte er auch als Frau auftreten können. Es wäre eine Beschneidung der Freiheit Gottes, wollte man dies bestreiten. Daß Jesus Gott seinen „Vater" nannte, sei von seiner geschichtlichen Herkunft her zu verstehen. „Frage nun: wird die Kirche in ihrer Verkündigung, Liturgie, Theologie, Predigt die Mutterbezeichnung Gottes einführen . . ." (118). Die Frage dahinter ist m. E., ob es schon eindeutig geklärt sei, daß für Jesus „Abba" auswechselbar war. Außerdem sind da noch sprachliche Probleme — die Bedeutung des grammatischen „Geschlechts" — und vor allem anthropologische Probleme — Mann und Frau nicht als konkurrierende „Substanzen", sondern als relationale Wesen —, die gegenwärtig ein besseres Argumentieren behindern.

Linz *Johannes Singer*

■ WINDISCH HUBERT (Hg.), *Mut zum Gewissen.* Einladung zu einer riskanten Seelsorge. Mit Beiträgen von K. Baumgartner u. a. (184.) Pustet, Regensburg. Kart. DM 24,80.

Das Gewissen als mahnende Stimme wurde im Religionsunterricht der fünfziger Jahre so intensiv verkündet, daß für eine andere Bestimmung fast kein Platz mehr blieb. Wem nur noch das böse nagende Gewissen und das gute als sanftes Ruhekissen die höchste Instanz seines Lebens bleibt, der hat eine sehr eingeschränkte Sicht von Gewissenserfahrung. Das Gewissen als Quelle der Freiheitswürde des Menschen macht ihm schon wieder mehr Mut, sich seiner zu bedienen.

Diesem Gewissenskonzept nähern sich in dieser Publikation verschiedene Autoren von verschiedenen Gesichtspunkten. Am Beginn wird eine Geschichte des Begriffes und seiner Inhalte geboten, dann folgt eine Behandlung aus moraltheologischer und psychologischer Sicht. Ein wichtiger Beitrag ist der pastoraltheologische, der auch auf die richtige Gewissensbildung der Seelsorger verweist. Jugendarbeit wird aus der Sicht der Gewissensbildung beschrieben. In einem Artikel über Literatur als Hilfe zur Gestaltung des Gewissens wird auch die Autonomie des Gewissens mit eindrucksvollen literarischen Texten dargestellt. Anhand biblischer Texte wird zu einer riskanteren seelsorglichen Praxis ermuntert, die dialogfähig ist und aus der Sicht der eigenen Not fähig wird zum Verständnis der Not und der Schuld anderer Menschen.

Die Aufsatzsammlung ist das Ergebnis von Kolloquien in einem Habilitanden- und Doktorandenkreis am Lehrstuhl für Pastoraltheologie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg.

Erneuerung der Seelsorge über die Gemeinde, also über die soziale Seite des Menschen, wird hier

ergänzt durch Erneuerung der Seelsorge über das Gewissen, also über die individuelle Seite des Menschen. Seelsorge als Gewissensbildung — damit ist die soziale Seite nicht ausgeklammert, denn Gewissen wird auch in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft gebildet.
Die Aufsätze machen auf viele Dinge aufmerksam, ohne wirklich klärende Antworten zu geben; aber sie machen Mut, sich mit der Frage „Gewissensfrage" wieder mehr zu beschäftigen.
Linz *Hubert Puchberger*

■ KIRCHBERGER GEORG, *Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche Indonesiens.* (Veröffentlichungen des Missionspriesterseminars Sankt Augustin bei Bonn, Nr. 35). (255.) Steyler Verlag, Nettetal 1986. Kart. DM 49,50.

Indonesien — der Name hat einen Beigeschmack von exotischer Ferne. Das vorliegende Buch hat allerdings mehr zu bieten als Exotik. Hinter dem unaufdringlichen Titel verbirgt sich eine fundierte Auseinandersetzung mit dem Fragenkomplex des Amtes und der kirchlichen Dienste aus der Sicht einer jungen, dynamischen Kirche.
In der Diaspora-Situation der indonesischen Kirche tritt die Problematik der Gemeinden ohne Priester um vieles schärfer ans Licht als hier in Europa. Wollte man allen ca. 10.000 weit verstreuten Seelsorgestellen einen akademisch gebildeten, hauptamtlichen, zölibatär lebenden Priester geben, käme im Durchschnitt auf etwa 400 Katholiken ein Priester: eine schon rein finanziell untragbare Belastung. „Dies zeigt ganz deutlich, daß das Problem . . . nicht Priestermangel im einfachen Sinn des Wortes genannt werden kann. Es ist vielmehr ein Strukturproblem . . ." (45).
Der Autor (er kennt die Situation aus eigener Erfahrung) berichtet über den diesbezüglichen Diskussionsabend im gesamtasiatischen Kontext und analysiert die Versuche der Kirche Indonesiens, durch eine Aktivierung der Laien — bis hin zur Einsetzung von Laien als Gemeindeleitern — Abhilfe zu schaffen.
Es folgt eine „Ekklesiologische Orientierung" an Texten des 2. Vatikanischen Konzils und der daran anschließenden theologischen Diskussion über die Frage des Amtspriestertums und die Bedeutung des Institutionellen in der Kirche. Kirchberger kommt zu dem Ergebnis, es benötige „jeder, dem die Hirtenaufgabe übertragen wird, das Sakrament der Weihe, weil die Leitung einer christlichen Gemeinde keine bloß organisatorische Aufgabe ist, sondern sakramental Christus, den ewigen Hirten, für die Gemeinde darstellen soll" (185).
Er schlägt vor, geeigneten Laien die schon fast installierten Dienste des Lektors, Akolythen, Katechisten (oder noch zu schaffende andere Dienste) zu übertragen. Diese sollen auch den Kern des Gemeinderates bilden und gemeinsam die Sonntagsgottesdienste leiten. Dies könne jedoch nur eine Übergangslösung darstellen. „Wenn man die Bedeutung der sakramentalen Ordination für das Glaubensleben der Gemeinde erhalten will, muß man zusehen, daß sich in absehbarer Zeit unter den Trägern der einzelnen Dienste Kandidaten herausbilden, denen man durch das Sakrament der Priesterweihe den Hirtendienst in der Gemeinde anvertraut" (231), wobei sie diesen Dienst am besten als ein Rat von Presbytern, also in einer Gruppe, und mit einer Beauftragung für diese spezielle Gemeinde ausüben sollen.
Ein interessanter und jedenfalls diskussionswürdiger Vorschlag, wo ja auch bei uns durch die steigende Zahl von Pfarren ohne Priester am Ort die Frage des Einsatzes von Laien(theologen) als Quasi-Pfarrer nach einer theologisch und pastoral verantwortbaren Antwort drängt.
Vielleicht gelingt es den jungen Kirchen, auch in diese so festgefahrenen Fragen des Amtes und der kirchlichen Dienste Bewegung zu bringen.
Linz *Markus Lehner*

■ LUDIN WALTER/SEITERICH THOMAS/ZULEHNER PAUL MICHAEL (Hg.), *Wir Kirchenträumer.* Basisgemeinschaften im deutschsprachigen Raum. (202.) Walter, Olten 1987. Brosch. DM 24,—/Fr. 22,—.

Das Buch bildet einen weiteren Mosaikstein im bunten Bild der Publikationen zu den kirchlichen Aufbruchsbewegungen. Der einführende praktisch-theologische Beitrag von Zulehner arbeitet spritzig und klar drei Schlüsselbegriffe einer Kirche des Volkes heraus: Mystik, Politik und Geschwisterlichkeit. Es folgen Länderüberblicke zur Basisbewegung in der BRD, Österreich und der Schweiz. Von originellerer Bedeutung sind Erfahrungsberichte einzelner Gruppen aus der Schweiz, wo erst in den letzten Jahren von einer Art Bewegung an der Basis gesprochen werden kann. Die Versuche, gemeinschaftlich christliches Leben zu realisieren in räumlicher Nähe, in kleinen Netzwerken, eher intuitiv als organisiert, tastend und suchend, nach Wegen Ausschau haltend bilden zu Recht das Herzstück dieses Buches. In der offenen Nachdenklichkeit wird hier praktisch deutlich, was in Zulehners Eingangsreflexion eine Art programmatische Ouvertüre bildete.
Reflexionen verschiedener Theolog/inn/en (Amrein, Venetz, Wiederkehr, u. a.) bündeln und sichten basisgemeindliche Theologie. Von besonderer Bedeutung ist der Beitrag H. Goldstein über das Treffen brasilianischer Basisgemeinschaften. Nicht nur zwischen den Zeilen regt sich hier die Hoffnung, diese Bewegung werde nun endlich auch von amtskirchlicher Seite anerkannt.
Das Buch selbst wird lediglich durch die Buchdeckel zusammengehalten. Man vermißt eine klare Konzeption, einen roten theologischen Faden. Die Reflexionen der Experten wirken eher aufeinandergesetzt und die als Überleitungen geschriebenen Kommentare bestätigen den Eindruck, daß verschiedene Gelegenheitsschriften zu einem Buch zusammengebündelt wurden. Damit wird eine Gelegenheit vertan, die theologische Diskussion zum Thema zu vertiefen. Auch vermißt man eine gründliche Reflexion des deutschsprachigen Raums als gemeinsamen (?) gesellschaftlichen Kontext. Aufdringlich erscheint es, wenn in einzelnen Beiträgen der laufende Text durch Literaturhinweise auf die Buchproduktion des Verlages unterbrochen wird.
Wien *Andreas Heller*

■ SCHMID FRANZ, Handbuch kirchlicher Jugendarbeit. Bd. 3: *Grundlagentexte zur katholischen Jugendarbeit.* (590.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 48,—.

Der vorliegende 3. Band — die beiden ersten Bände wurden bereits früher in dieser Zeitschrift besprochen — rundet das Gesamtwerk ab. Er enthält wesentliche Aussagen lehramtlicher Art über und für die Jugendlichen und ihre Leiter, beinhaltet aber ebenso Stellungnahmen katholischer Jugendlicher über Ziele und Absichten ihrer Gruppierungen und Verbände. Damit soll nicht nur der Dialog zwischen den betreffenden Organisationen und Institutionen gefördert, sondern auch grundlegende Information für die wissenschaftliche Theoriebildung der Jugendpastoral geboten werden. Bezüglich der Inhaltsebene geht es dabei sowohl um tragende und unverzichtbare Elemente der Glaubensvermittlung, um eine recht verstandene Korrelation von Orthodoxie und individueller Glaubenserfahrung und schließlich um die Bewältigung von Konflikten, die vor allem in der Überwindung von Einsprachigkeit und damit in einem Aufeinander-Zugehen von Kirche und Jugend gesehen wird.
Die recht umfangreiche Textsammlung wird mit Schreiben und Ansprachen von Päpsten an die Jugend eröffnet: Pius XII. (1948) und Johannes Paul II. (1980 und 1985). Es folgen aus dem 2. Vatikanum die „Erklärung über die christliche Erziehung" und das „Dekret über das Laienapostolat". Besonders maßgebend und orientierend erweisen sich bis zum heutigen Tag die einschlägigen Texte der Gemeinsamen Synode der Bistümer in der BRD. Abgeschlossen wird dieser 1. Teil von verschiedenen Bischöflichen Richtlinien, Leitsätzen und Ansprachen, den Zeitraum 1936—1983 umfassend.
Die beiden folgenden Teile des Handbuches bringen u. a. Statuten und Konzepte einzelner Bistümer für die Jugendarbeit, sowie Grundlagentexte und Leitlinien des Bundes der Deutschen Katholischen Jugend und der Mitgliedsverbände. Als besonders informativ werden sich hier die Selbstdarstellungen einzelner Gruppierungen erweisen, so z. B. die der Christlichen Arbeiterjugend, der Katholischen Landjugendbewegung wie auch der Katholischen Studierenden Jugend, der Deutschen Pfadfinderschaft St. Georgen und der Kolpingjugend, des Quickborn-Arbeitskreises usw. — Die Bildungskonzepte des Hauses Altenberg und des Jugendhauses Düsseldorf runden diesen Überblick ab.
Die Fülle des in diesem Handbuch gesammelten Materials, die darin enthaltenen Aspekte, Abgrenzungen und Verzahnungen, Problemfelder und Diskussionspunkte, Entwicklungsverläufe und Zielperspektiven erstaunen, bereichern und — verwirren zugleich! Dennoch wird diese historische Rückschau angesichts der anhaltenden Diskussion um gesellschaftliche und ekklesiale Funktion, um Inhalt und Methode der Jugendarbeit als unerläßlich betrachtet werden müssen. Diese Feststellung darf zugleich als legitime Empfehlung dieses Handbuches gelten.

Linz *Franz Huemer*

Eugen Drewermann

„An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen"

Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks „Tiefenpsychologie und keine Exegese"

WALTER

Beginn einer neuen, zeitgemäßen Theologie

Drewermanns Antwort auf einen generellen, unqualifizierten Angriff zweier bekannter Exegeten gegen sein Standardwerk «Tiefenpsychologie und Exegese».

204 Seiten, Broschur DM 22,—

Walter-Verlag

■ FASSELT GERD, *Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken.* Mit einem Vorwort von Hans Müller-Fahlbusch. (92.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 16,80.

Im Rahmen einer erweiterten Dissertation wird der geschichtliche Wandel von Arzt und Seelsorger hinsichtlich Selbstverständnis, Abgrenzung und Zielsetzung erörtert. In Auswertung von protokollierten Seelsorgegesprächen an Kliniken werden Umfeld und Hintergründe von Erwartungshaltungen existentiell bedrohter Patienten und Bewältigungsstrategien des Gesprächspartners dargestellt. In Übereinstimmung mit anderen Arbeiten ähnlicher Thematik, auf die näher eingegangen wird, werden für die therapeutische Funktion eines Krankenhausseelsorgers gefordert: die Erlebniswelt des vital Betroffenen erkennen und anerkennen lernen, eingehen auf seine Erwartungshaltungen, respektieren von Wünschen. Dazu gehört, ein mittragender Gesprächspartner am Weg zur Selbst- und Zielfindung des Patienten zu werden. In Abgrenzung bzw. Ergänzung zu den anderen Arbeiten wird unter Bezugnahme auf die 74 Begegnungsprotokolle und viele Beistandsberufungen festgestellt: „Jeder Mensch braucht die Erfahrung des Begleiters als Transzendenzerfahrung." Deshalb suchen diese Menschen den Seelsorger primär nicht als mitmenschlichen Begleiter, sondern sie suchen seinen priesterlichen Dienst. Aus den dargelegten Protokollen kommt zum Ausdruck, daß diese Kranken in der Begegnung mit dem Seelsorger auf der Heilswegsuche über die Sinnfragen hinaus um Glaubensantworten ringen und mit dem Seelsorger Trost und Frieden in den Selbstoffenbarungen Gottes suchen. Der im Titel umschriebene Imperativ wird durch die Ernstfallerfahrungen des westfälischen Klinikseelsorgers bekräftigt. Neben den für die Praxis aufschlußreichen Protokollen und die zu einer Doktorarbeit gehörenden statistischen Daten scheinen mir manche scheinbaren Nebensätze wichtig, wie z. B.: „Die Quelle geistlichen Trostes ist vielen Menschen heute verschlossen. Um sie neu zu entdecken, braucht es Menschen, die selbst Getröstete sind . . . und die die Erfahrung unausweichlichen Leidens erlebt haben . . ." Diese Dikta sowie reichliche Literaturhinweise verweisen auch auf eine für alle Heilberufe wichtige Problematik.

Linz *Anton Hagen*

KIRCHENGESCHICHTE

■ JACOBS MANFRED, *Das Christentum in der antiken Welt* (202.); *Die Reichskirche und ihre Dogmen* (182.). (Zugänge zur Kirchengeschichte Bd. 2—3 = Kleine Vandenhoeck-Reihe Nr. 1510 u. 1525). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. je DM 16,80.

Es ist das Ziel dieser „Zugänge zur Kirchengeschichte", sich nicht auf die Darstellung der Ereignisse zu beschränken. Durch reichlich herangezogene Quellenzitate, die in den Kontext der Zeit hineingestellt werden, gelingt nicht nur eine Hinführung zur Vergangenheit, sondern vor allem das Aufzeigen von deren Bedeutung für die nachfolgenden Epochen. Dabei wird aber auch klar erkennbar, daß es in der Kirche keine normative Aera gibt, sondern daß Kirche immer auch ein Produkt ihrer Zeit ist und sein muß. Soweit man es aus den vorliegenden zwei Bänden (der auf 11 Bde. berechneten Reihe) beurteilen kann, entspricht die Ausführung dem Vorhaben. Die starke Berücksichtigung profangeschichtlicher Vorgänge und die Akzentuierung der Theologiegeschichte stellen weitere Charakteristika des Werkes dar. Die Beifügung von Landkarten ist hilfreich, deren angestrebte Übersichtlichkeit (II,6) wird freilich nicht immer erreicht (vgl. z. B. III, 26, 150, 155). Die Karte über die Verbreitung des Christentums um 325 (II, 162ff) zeigt Noricum als weißen Fleck. Dabei gibt es gerade hier zahlreiche christliche Funde; und die „Passio S. Floriani" läßt durch die Erwähnung von 40 Martyrern unter Diokletian mit Sicherheit eine Gemeindebildung bereits im 3. Jh. erschließen. Zum Inhaltlichen sei nur soviel gesagt, daß Bd. 2 der Frage nachgeht, wie aus der Jesus-Bewegung eine Großkirche wurde; Bd. 3 behandelt den Durchbruch des Christentums zur Leitreligion des Römischen Reiches.

Das Werk kann sich in der Hand des Lehrers, der Geschichte nicht in Geschichten auflösen, sondern eben einen „Zugang" zur Geschichtlichkeit der Kirche vermitteln will, als sehr nützlich erweisen. Man darf den weiteren Bänden mit Erwartung entgegensehen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ DIEZ KARLHEINZ, *Christus und seine Kirche.* Zum Kirchenverständnis des *Petrus Canisius.* (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien, Bd. 51). (392.) Bonifatius, Paderborn 1987. Ln. DM 48,—.

Petrus Canisius (1521—1597) gehörte der zweiten bzw. dritten Generation katholischer Kontroverstheologen des Zeitalters der Reformation an, während die anderen, Erasmus, Thomas Morus, John Fisher, Johannes Eck, Johannes Cochläus ältere und direkte Zeugen der Anfänge Luthers waren. Diese zeitliche Einordnung gründlich zu bedenken ist für das Verständnis des Jesuiten, Katecheten und Bildungsmanagers Canisius unabdingbare Voraussetzung. Das bedenkt der Verfasser und sein Gewährsmann A. Troll S. 27 zu wenig, wenn er den Holländer Canisius zwar als „christlichen Humanisten" gelten läßt, aber seine Reserven gegenüber seinem Landsmann Erasmus herausstellt. Eines ist etwas plakativ festzustellen: Es gäbe keinen Canisius ohne Erasmus (mit ihrem Vorrang des Katechetischen vor dem Theoretischen, dem Spirituellen vor dem Spekulativen, dem positiv Biblisch-Patristischen vor dem Scholastischen, dem Existentiellen vor dem Intellektuellen, dem Literarischen vor dem Traktathaften). Wer geschichtlich, d. h. in Perioden und zeitlichen Differenzen denkt, darf sich über die kritischen Worte eines Vertreters der zweiten Generation nicht wundern. Vielmehr müßte man sich über deren Absenz verwundern. Sowohl Erasmus wie Thomas Morus hätten nach den Erfahrungen der ersten Jahre der Reformation vieles nicht mehr so freimütig geschrieben wie vorher. D. h., Canisius gehört der Genera-

tion an, in der die konfessionellen Lager voll daran waren, sich „abzumauern".
Das Problem bei der vorliegenden Arbeit war, daß der Verfasser eine „Theologie" (Christologie, Ekklesiologie) zu erarbeiten hatte, wo eigentlich in den Quellen keine solche im strengen Sinn intendiert war. Natürlich gibt es keinen Katecheten oder Apologeten, der nicht auf ein Minimum an rationaler Verarbeitung und Spekulation angewiesen wäre. Das gilt auch für Canisius. Was ich bei diesem bewundere, ist sein Ringen um die Kurzformeln des Glaubens. Auch seine patristischen Florilegien (im Sinne der rhetorischen *Copia)* waren nicht Ergebnis geistloser Sammelarbeit, sondern, in einer modischen Tradition stehend, Ausdruck einer Zeit, die sich immer noch an Autoritäten orientierte. Auch hier müßten subtil die Auswahlprinzipien und Subtilitäten erhoben und gedeutet werden. Canisius wollte primär Seelsorger sein und die *cura animarum* hielt er mit Gregor dem Großen für den Inbegriff aller Wissenschaft (S. 22). Das war seine Absicht und die haben wir auch heute noch zu respektieren. Etwas anderes oder Tiefsinnigeres bei ihm zu suchen, birgt die Gefahr der Überinterpretation. Der Verfasser besitzt allerdings genug Problembewußtsein, um sich dieser Gefahr prinzipiell bewußt zu sein. Das Buch ist daher aufrichtig, substantiell und gediegen. Man wird daraus vieles über die tridentinische Glaubenslehre erfahren. Dabei war es besonders verdienstvoll, daß der Verfasser auch ungedrucktes Material auswertete. Es soll kein abwertendes Urteil sein, wenn ich die Arbeit als Erschließung theologischer Gebrauchsliteratur des Reformationszeitalters ansprechen möchte. Die Quellen dieser Zeit enthalten ständig Klagen über zu wenig qualifizierte Theologen im Ursprungsland der Reformation. Diese waren damals in Spanien und Italien zu finden. Im Reich verbrauchte sich die Intelligenz in der Kontroverse.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ DIONNE J. ROBERT, *The Papacy and the Church.* A Study of Praxis and Reception in Ecumenical Perspective. (524.) Philosophical Library, New York 1987. Ln. $ 29,95.

Das Buch „Unfehlbar?" von Hans Küng erfährt in dieser voluminösen amerikanischen Doktorarbeit eine respektvolle, späte, wenngleich m. E. nicht ganz verdiente Erwiderung. Das heißt nicht, daß der amerikanische Theologe jeder einzelnen der wild umherfliegenden Federn der journalistisch gemeinten Invektiven des Tübinger Theologen nachlaufen würde. Das wäre eine unmögliche Sisyphusarbeit. Vielmehr versucht er mit umfassendem historischen Quellenmaterial den Vor- und Teilfragen der Infallibilitätserklärung von 1870 nachzugehen und ihre Wirkungsgeschichte aufzuklären. Das scheint mir zunächst der richtige Weg einer positiven Bewältigung des Problems. Der Verfasser präsentiert mir bislang unbekanntes detailliertes Material vor allem aus französischen Bibliotheken und Archiven, in denen in dramatischer Weise z. B. das Ringen um das Dogma der *Immaculata Conceptio* (1854) deutlich wird. Ich bin persönlich der Meinung, daß Apologetik berechtigt ist, wo man ein historisches Unrecht bekämpfen kann und der Wahrheit dient. In diesem Fall fürchte ich nur, daß das mit Fleiß und Intelligenz verfolgte Ziel nicht immer erreicht wird. Ich wenigstens war unangenehm über das niedrige Niveau der historischen Diskussion über die beiden Mariendogmen (auch das der *Assumptio* 1950) berührt. An sich ist für den Eingeweihten solch eine Erfahrung nichts Ungewöhnliches, weiß man doch, wie schnell die dogmatischen Konstrukte auch der großen Vertreter ihres Faches veraltern. Aber m. E. braucht es ein hohes Maß von historischer Interpretation und eine volle Aufdeckung der geschichtlichen Motivation, um die theologischen Gedankengänge der Theologen von Pius IX. bis Pius XII. dem heutigen Leser so verstehbar zu machen, daß er nicht mangels Kommunikation Ärgernis nehmen muß. Ich persönlich halte das Buch des Bochumer Fundamentaltheologen Hermann Josef Pottmeyer „Unfehlbarkeit und Souveränität" (1975) immer noch für die beste mir bekannte Arbeit zum inneren Verständnis der Vorgänge um das Erste Vatikanum.
M. E. müßten in diesem Zusammenhang noch eine Reihe historischer Fragen gründlicher als bislang erforscht werden, um zu einer fundierten Mentalitätsgeschichte des Katholizismus der industriellen Revolution zu gelangen. Der Problemkreis „Staatskirchentum und Religionsfreiheit" war in der Alten Welt im 19. Jh. noch ein Strukturproblem, in Amerika war es eines des politischen Enthusiasmus. Und doch müßte für ein besseres Verständnis der Unfehlbarkeitsdebatten des 19. und frühen 20. Jh. das strukturał wirksame Staatskirchentum ganz konkret studiert werden. Darüber ist im einzelnen viel zu wenig bekannt. Es ist auch m. E. noch nie öffentlichkeitswirksam und solide untersucht worden, wie weit die Religionsphilosophie des 19. Jh. auch gewisse ultramontane Kreise derart geprägt hatte, daß es ihnen lieb gewesen wäre, täglich zum Frühstück eine „Religionsproduktion" in Form einer päpstlichen Dogmatisierung zu lesen. Ein Zeitalter, dem nichts unerreichbar und alles „machbar" schien, mußte sich auch Religion und Glaubenstradition gegenüber aggressiver verhalten als frühere Jahrhunderte. M. E. dient man der Ökumene wissenschaftlich am besten durch klare Begriffe, die aus einem umfassenden Verstehen des Gewordenen erwachsen. Denn ohne Liebe wird es keine Ökumene geben. Wie aber kann man lieben, ohne zu verstehen? Und wie kann ökumenische „Liebe" bestehen ohne (historische) Wahrheit?

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ GAMBER KLAUS, *Das Patriarchat Aquileja und die bairische Kirche.* Gesammelte Studien. (Studien Patristica et Liturgica, Fasc. 17). Pustet, Regensburg 1987. Brosch.

Das anregende kleine Buch enthält interessante Aufsätze zur bairischen Liturgiegeschichte von der Völkerwanderungszeit bis ins 8./9. Jh. Der Nachweis enger Beziehungen der bairischen Kirche zu Aquileja sowie von Regensburg zu Böhmen überzeugt, in Einzelheiten wird man auch andere Positionen vertreten können. Daß der Codex Millenarius von Krems-

münster aus der Pfalzkapelle Tassilos III. stammen soll, ist eine ansprechende These, die man aber auf nur zwei Textseiten (86—87) keineswegs beweisen kann, noch dazu, wenn kein vergleichendes Bildmaterial beigefügt wird. Es spricht allerdings für den Autor, daß er der Überschrift der kleinen Studie selbst ein Fragezeichen anfügt. Daß jede größere Stadt Ufernorikums zur ausgehenden Römerzeit Bischofssitz war (9), ist eher unwahrscheinlich. Die Stadterhebungsurkunde für Lorch ist mit 212 zu datieren, nicht mit 202 (17). Der hl. Florian wurde 304 hingerichtet, nicht 303 (18). Das römische Cucullis heißt heute Kuchl, nicht Kuchel (21). Daß die frühesten Christengemeinden in unseren Gegenden kaum mehr als 25 erwachsene Gläubige zählten (30), kann wohl aus der Passio S. Floriani widerlegt werden, nach der in Lorch ca. 40 Personen das Martyrium erlitten, wobei zahlreiche andere sich durch Flucht entziehen konnten. Die neueren Grabungsergebnisse vom Kärntner Hemmaberg (36) bleiben ebenso unberücksichtigt wie jene von St. Peter im Holz (46). Daß der Patriarchentitel von Aquileja auf Venedig überging (57), stimmt nur indirekt, da er direkt von Grado stammt, das aufgrund des Dreikapitelstreites von Aquileja abgetrennt worden war. Die neueste Ausgabe der „Conversio Bogoariorum et Carantanorum" von H. Wolfram wurde nicht herangezogen (60). Die Umformung des Tassilo-Zepters in zwei Leuchter (86) ist nicht sicher, ebenso nicht die Verlegung des Bistums Lorch nach Passau, obwohl ich diese persönlich nicht für unwahrscheinlich halte. Emmeram ist nach neueren Forschungen zeitlich nach Rupert anzusetzen, was auch in der Aufzählung (24) berücksichtigt werden sollte.

Neben einleuchtenden und wertvollen Hinweisen des Buches bleiben also auch eine Reihe von Fragezeichen stehen. Auf jeden Fall aber können die hier vereinigten Studien auf die weitere Forschung anregend wirken.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GRANE LEIF, *Die Kirche im 19. Jahrhundert.* Europäische Perspektiven. Übersetzt von Monika Wesemann. (Uni-Taschenbücher 1425). (291.). Vandenhoeck u. Ruprecht, Göttingen 1987. Paperback DM 27,80.

Sehr bescheiden charakterisiert der Autor sein Werk als „Lesefrüchte". Es erweist sich jedoch als ein gediegener Überblick über die Geschichte der Kirche von der Französischen Revolution bis 1914, der den Vorteil hat, auf profangeschichtliche Bewegungen Rücksicht zu nehmen, die Konfessionsgrenzen zu überschreiten und auch die Frömmigkeits- und Theologiegeschichte einzubeziehen. Daß bei einem so umfassenden Versuch eine Konzentration auf Westeuropa vorgenommen wurde und die Faktengeschichte etwas zu kurz kommt, ist verständlich. Als ergänzende Lektüre zu den üblichen Lehrbüchern wird man aus dem Buch jedoch reichen Gewinn ziehen. Interessant finde ich auch die vielen aufgezeigten Parallelen zwischen den Kirchen, die bei allen Unterschieden immer wieder sichtbar werden. Sie erklären sich zumeist aus den Zeitereignissen und Zeitideen, die eben für beide Kirchen vielfach dieselben waren. Als Beispiel sei etwa auf die pietistisch-mystische Frömmigkeit am Beginn des 19. Jh. verwiesen, die eine Reaktion auf die Aufklärung darstellte und eine geradezu überkonfessionelle Stimmung bewirkte (73).

Zu loben ist auch die Übersetzung von M. Wesemann, die kaum Wünsche offen läßt. Ob allerdings der an zwei Stellen verwendete Begriff „Heiligenanbetung" (137, 216), den es in der katholischen Theologie nicht gibt, zu Lasten des Autors oder der Übersetzerin geht, vermag ich nicht zu sagen. Schade ist es, daß der Verfasser das Buch nicht mit einer Zusammenfassung abgeschlossen hat. Sie hätte Gelegenheit geboten, die Sprünge und die Entwicklungslinien, die die Kirche im 19. Jh. kennzeichnen, markant herauszuarbeiten.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HOFMANN MICHAEL, KLAUSNITZER WOLFGANG, NEUNDORFER BRUNO (Hg.), *Seminarium Ernestinum.* 400 Jahre Priesterseminar Bamberg. (324, zahlr. Abb.) St.-Otto-Verlag, Bamberg 1986. Pp. DM 35,—.

Die sorgfältige Studie von *H. Schieber*, die den Band eröffnet, befaßt sich mit der spannenden Vorgeschichte des Bamberger Priesterseminars. Geschichte wird hier sorgfältig aus den Quellen erhoben, aus der Zeit heraus interpretiert und auch gut lesbar dargestellt. Es war ein mühsamer Prozeß, der 1586 zur Gründung des Seminars führte. Die Zielsetzung war „tridentinisch", die Konkretisierung weist aber Unterschiede zum Grundtypus auf. Interessant sind auch die vielen Hinweise auf das damalige Informationsdefizit Roms. So ordnete man z. B. 1574 noch Nachforschungen darüber an, ob Bischof Veit v. Würtzburg die Bischofsweihe empfangen habe (23), die er schon 1566 (!) erhalten hatte (20). Der Aufsatz von *W. Klausnitzer* über das Jesuitenkolleg in Bamberg ist informativ, wenn auch etwas allgemein. Vor allem über die Lebensordnung im Kolleg hätte man sich mehr Details gewünscht. *H. Wiesner* schildert die Priesterausbildung im Schatten von Aufklärung und Säkularisation. Radikale aufklärerische Programme hatten in Bamberg wenig Chance. Freilich blieb sowohl das Studium der Theologie als auch der Lebensstil der Alumnen von der Zeit nicht unbeeinflußt. Als kleines Detail sei erwähnt, daß 1734 erstmals individuelle Ausgänge von Alumnen an Feiertagen zugestanden wurden. Durch die Säkularisation fiel zwar der „organisatorische Rahmen der Universität" weg, Seminar und Lehranstalt überdauerten jedoch, so daß die Möglichkeit der Priesterausbildung gewährleistet blieb. Recht anschaulich ist der Abschnitt von *J. Urban* über das 19. Jh., in dem ultramontane und A. Günther verpflichtete Gruppen einander gegenüber standen. Schade, daß nicht auch die Zeit des Modernismus behandelt wurde. Der Aufsatz von *N. Neundorfer* über die Zeit des Erzbischofs Hauck (1912—1943) ist zwar interessant, teilweise gerät jedoch bei der Schilderung diözesangeschichtlicher Ereignisse das Seminar fast in Vergessenheit. Die neueste Zeit (1945—1986) und ihre Probleme beschreibt *M. Hofmann*. Wer, wie der

Rezensent, anderswo die Entwicklung mitverfolgt hat, wird viele Parallelen entdecken. Kurze Beiträge über das Knabenseminar Ottonianum *(O. Münkemer)*, die Gebäude des Priesterseminars *(B. Neundorfer)* und eine Zusammenstellung soziographischer Daten *(N. Glatzel)* runden die beachtliche Festschrift ab, über die sich Bamberg freuen darf. Bedauerlich ist es freilich, daß der ursprüngliche Plan, aus Anlaß des Jubiläums eine Quellenedition zu erstellen, nicht wenigstens in Form eines Anhangs (wichtigste Urkunden und Statuten) verwirklicht wurde. Auch hätten die detailreichen Studien unbedingt durch ein Register erschlossen werden müssen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GELMI JOSEF, *Kirchengeschichte Tirols.* (371.) Tyrolia, Innsbruck—Athesia Bozen 1986. Lam. Ppb. S 390.—; DM 58,—.

An den Beginn seiner Kirchengeschichte Tirols stellt der Verfasser das schöne Wort Leos XIII., daß die menschliche Seite der Kirche von den Lehrern mit großer Redlichkeit dargelegt und von den Schülern studiert werden soll, weil Gott unsere Lügen nicht nötig hat. In diesem Geist ist das Werk Gelmis geschrieben, das die Abgründe nicht überspringt, aber auch zu leuchtenden Höhen führt.

Wegen der durch lange Zeit gegebenen Aufteilung des „Landes" auf mehrere, manchmal zehn bis elf Diözesen hatte das Werk mit großen Schwierigkeiten der Gliederung und Einordnung zu ringen. Das zeigt sich schon bei der Darstellung des frühen Christentums, bei dem mehrere römische Provinzen zu berücksichtigen waren. Hier konnten u. a. neueste Grabungsergebnisse (Säben, Trient, Nordtirol, Osttirol) bereits berücksichtigt werden, so wie überhaupt gesagt werden darf, daß der Autor dem gegenwärtigen Stand der Forschung Rechnung getragen hat.

Gelmi ist eine sehr lebendige Darstellung der Kirchengeschichte Tirols gelungen. Viele treffende Originaltexte (z. B. im Zusammenhang mit der Reformation bzw. katholischen Reform, S. 80, 88) lockern auf und vermitteln einen unmittelbaren Zugang zu den Ereignissen. Manche Kapitel — wie das über die Option in Südtirol oder jenes über den Nationalsozialismus — lesen sich geradezu spannend. Hervorzuheben ist auch die Vielseitigkeit des Werkes, das sich nicht nur auf den äußeren geschichtlichen Ablauf, auf Hierarchie und Organisation beschränkt, sondern immer auch die Bereiche Theologie, Frömmigkeit und kirchliche Kunst miteinbezieht. Mit großer Sorgfalt ausgewählte Bilder stellen eine zusätzliche Bereicherung dar.

Das beigegebene Register, das die Benützbarkeit erleichtert, hat Stichproben standgehalten. Nur (Georg) Rechberger (S. 175) habe ich vermißt. Die angefügten Verzeichnisse der Bischöfe und Generalvikare auf dem Gebiet Alttirols stellen eine zusätzliche, willkommene Nachschlagemöglichkeit dar. Das umfassende Literaturverzeichnis zeugt nicht nur vom Fleiß des Verfassers, sondern eröffnet zusätzliche Einstiege in die Materie.

Wenn im folgenden auch ein paar kleinere Mängel aufgezeigt werden, so in der Hoffnung, einen Beitrag für eine ev. Neuauflage zu leisten.

Manche genealogische (14f) oder biographische (z. B. 236f, 238) Details, besonders wenn sie auch Anekdoten einbeziehen, scheinen mir den Rahmen einer kirchlichen Landesgeschichte zu sprengen und dem Fluß der Darstellung hinderlich zu sein. Gelegentlich werden Begriffe nicht bei ihrer ersten Nennung (z. B. Manharter Sekte, S. 178), sondern erst später (S. 188) erklärt. Das Hexenwesen und die Rolle Bischof Golsers hätte man besser beim Mittelalter, nicht erst im Kapitel über die Barockfrömmigkeit (S. 113) behandeln sollen. Die Rede von „Pfarren" im 8. Jh. (S. 19) halte ich für problematisch, wenn der Unterschied zum heutigen geschlossenen Pfarrsystem nicht erklärt wird. Die konstitutionelle Ära würde ich eher mit 1861 beginnen lassen (nicht mit 1859, S. 190). Der Zeitraum des ersten Weltkriegs ist in dem Buch eigentlich nicht behandelt. Für die Beurteilung der unterschiedlichen Auswirkungen des Nationalsozialismus in Nord- und Südtirol sollte man wohl nicht nur die Kompromißbereitschaft von Fürstbischof Geisler und Generalvikar Pompanin ins Kalkül ziehen, sondern auch den Umstand, daß Südtirol erst später mit dem System konfrontiert wurde. Diese paar Bemerkungen möchten der imponierenden Gesamtleistung keinen Eintrag tun. Insgesamt darf man dankbar sein, daß die Kirchengeschichtsschreibung um dieses Werk bereichert wurde.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ZINNHOBLER RUDOLF (Hg.), *Bischof Franz Joseph Rudigier und seine Zeit.* (In Zusammenarbeit mit H. Slapnicka und P. Gradauer). (265.) LANDESVERLAG, Linz 1987. Geb. S 298.—.

Dieses Werk ist nicht eine Biographie im üblichen Sinne. Der Titel deutet es bereits an. Daß der Betrachtung der Zeit ein breiter Raum gewidmet ist, hat seine Berechtigung, denn die Gestalt dieses Linzer Diözesanbischofs ist in vielen Belangen nur aus der Zusammenschau mit der Zeitsituation zu erfassen.

Die Persönlichkeit Rudigiers wird von verschiedenen Blickwinkeln aus beleuchtet und gewinnt dadurch an Lebendigkeit. Bei der Vielfalt der Beiträge ist es fast unvermeidlich, daß sich einzelne Berichte überschneiden, und es würde den Rahmen einer Rezension sprengen, wollte man auf alle Beiträge ein-Reischlzeln eingehen.

Das Buch ist in sechs Teile gegliedert, wobei der erste Teil die Herkunft und die Jahre der Vorbereitung behandelt, also sozusagen den „Mutterboden" aufzeigt, aus dem Rudigier herauswuchs. Der junge Mann wurde weitgehend von der Armut des Elternhauses und der Not der Zeit geprägt, hervorzuheben ist der Einfluß seines Priesterbruders auf ihn.

Ein weiterer Abschnitt befaßt sich mit dem Bildungsweg und den Stationen seiner Tätigkeit bis zur Bischofsernennung. Die Detailinformationen in dem Beitrag von Walter Goldinger — wie Einzelheiten über Prüfungen, die Rudigier ablegen mußte — sind von besonderem Interesse und würzen die Gesamtdarstellung.

Einen breiteren Raum nehmen die Abhandlungen

ein, die sich mit den Bischofsjahren Rudigiers befassen. Seine Wirksamkeit, besonders auf dem Gebiet der Politik, muß von der Entwicklung des Landes Oberösterreich her verstanden werden. Diese Tatsache berechtigt gewiß auch die eingehende Darstellung der wirtschaftlichen Lage Oberösterreichs. Das Klima des Neoabsolutismus im Gesamtstaat hatte auch Einfluß auf das Schicksal der kleinen Leute. Das Leben des Linzer Bischofs wird in drei Phasen gesehen: in einer „Eingewöhnungsphase", einer „Kampfphase" und in einer „Schlußphase des langsam alternden Bischofs".

Harry Slapnicka zeigt den Boden, auf dem Rudigier stand, um auch im politischen Leben wirksam werden zu können, wie auch seine Rolle in der Geschichte des Katholizismus in Österreich.

Der Kirchenhistoriker Rudolf Zinnhobler legt die Einfachheit der Lebensführung des Bischofs dar, sowie seine gute Zeiteinteilung. Ausführlich beschäftigt er sich mit dem Verhältnis Rudigiers zu Rom und zum Papst, wobei er viele Belegstellen anführt. Der Artikel „Der Bischof und die Orden" vom selben Autor gibt einen guten Einblick in die damaligen Verhältnisse der Stifte bzw. der Orden in Oberösterreich.

Mit der „Politischen Arena", die auch in früheren Darstellungen berücksichtigt wurde, befaßt sich auch in diesem Werk ein eigener Abschnitt. Rudigiers Auseinandersetzung mit dem Liberalismus wird eingehend dargelegt.

Beachtenswert ist der Beitrag „Der Bischof und die Kunst", ein Gebiet, das zumindest in den älteren Werken kaum zum Tragen kam — abgesehen vom Bau des Maria-Empfängnis-Domes. Mit dem Bau der Domkirche legte Rudigier die Fundamente zu einer Wiederentdeckung der sakralen Kunst. So werden auch dem aufblühenden Kunstschaffen in der Diözese Linz zur Zeit Rudigiers mehrere Seiten gewidmet. Über das Verhältnis Rudigiers zur kirchlichen Kunst sagt B. Prokisch: „Den Menschen Rudigier, dessen Wesen von einer gewissen realistischen Grundhaltung geprägt gewesen sein dürfte, hat Kunst wohl nur am Rande interessiert; nichtsdestoweniger hat es der Kirchenfürst Rudigier verstanden, kirchliche Kunst in seiner Diözese mit Nachdruck zu fördern und als Instrument der Selbstdarstellung zu verwenden" (S. 155).

Für den heutigen Leser ist bestimmt der Artikel von Peter Gradauer über das Nachleben und den Seligsprechungsprozeß von Interesse. Nachdem die erste Phase des Prozesses sehr erfolgreich war, trat mit Beginn des Ersten Weltkrieges eine Stagnierung ein. Weitere zeitbedingte Umstände haben das Verfahren verschleppt. P. Gradauer schreibt: „In letzter Zeit wurde von Rom her außerdem der Wunsch nach einer neuen Biographie Rudigiers laut. Dieser Beitrag liegt im Rahmen des Bemühens, diesen Wunsch zu erfüllen" (S. 191).

Die beigegebenen Bilddokumente vermitteln einen Eindruck in die Möglichkeiten der Menschendarstellung des 19. Jhdts. und deren Wandlung. Die Bildnisse Rudigiers sind auch Aussagen über Zeit und Gesellschaft der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Die Lektüre des sehr vielseitigen Werkes appelliert an das historische Interesse des Lesers und bringt beachtliche neuere Erkenntnisse und Belege. Hervorzuheben ist auch die schöne Gestaltung des Buches, sowie das Bildmaterial, wobei die Porträts besondere Aufmerksamkeit verdienen.

Linz *Roswitha Reischl*

LITURGIK

■ KLÖCKENER MARTIN, *Die Liturgie der Diözesansynode.* Studien zur Geschichte und Theologie des „Ordo ad Synodum" des „Pontificale Romanum". (Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen Bd. 68). (361.) Aschendorff, Münster 1986. Ppb. DM 98,—.

Das vorliegende Buch wurde als Doktorarbeit in Paderborn (bei Heinrich Rennings) approbiert. Thema und Ziel der Untersuchung darf im Rahmen der nachkonziliaren Ekklesiologie und der darin enthaltenen Bestrebungen gesehen werden, kollegiale Formen kirchlichen Lebens und kirchlichen Zeugnisses zu finden und zu verwirklichen. Dieser Aufbruch regte zu systematischen, kanonistischen, kirchen- und eben auch liturgiegeschichtlichen Arbeiten an. Der Verfasser analysiert nun in gediegener Gelehrtenarbeit die teilweise bis ins 7. Jahrhundert und weiter zurückreichenden Gebete, Litaneien, Antiphonen, Akklamationen und Psalmen, mit denen man seit ältester Zeit Synoden zu „feiern" pflegte. Das äußerst formkonstante Ritual erfüllte eine vielfältige Aufgabe. Erstens war es eine dogmatische: Nach dem Prinzip *lex orandi lex credendi* wurde in den Synodalgebeten das synodale Geschehen theologisch gedeutet. Da Synoden den Zweck verfolgten, das allzeit aktuelle Reformwerk an Kirche und vor allem am Klerus zu vollführen, war es vor allem angebracht, Umkehr und Buße zu betonen (*Exaudi nos Domine*, Ps 68, S. 143). Außerdem war es eines der Hauptziele der Synoden, immer wieder den Charakter der Universalkirche für den ganzen Erdkreis zu gewährleisten. Daher mußte auf eine Vereinheitlichung der liturgischen Gebräuche — vom Ostertermin angefangen bis zur Weise der Sakramentenspendung — hingearbeitet werden. Gegen die den Religionen innewohnenden Spaltungstendenzen mußte der Geist der Einheit beschworen werden (*Adsumus Domine*, Anrufung des Heiligen Geistes nach dem mozarabischen Ritus, S. 146, 153). Die Synoden waren gleichzeitig eine Sendungsfeier für die Nachfolger der zwölf Apostel und der 72 Jünger (S. 165 ff). Insgesamt sollten Synodenbeschlüsse nicht nur als Menschensatzung, sondern als vom Geist gelenkte Weisung gelten. Zweitens vollführte damit die Liturgie eine fundamentaltheologische Funktion: Sie wurde zum Unterscheidungszeichen zwischen irgendwelchen Beratungen, Zusammenkünften, Kapiteln oder Beschlußgremien und einer ekklesial konzipierten Synode. Drittens war damit der rechtliche Charakter einer besonderen kanonischen Verbindlichkeit ausgedrückt. Allgemeine Synoden und Provinzialkonzilien konnten allgemeines oder partikulares Recht setzen, das bei der Synode gleichzeitig erstmals promulgiert wurde. Die Diözesansynode setzte sich zwar als Legislative nicht durch (S. 203), aber auch hier wurde Partiku-

larrecht verbindlich und mit religiöser Weihe verkündet. Letztlich ging es immer um die Einheit der Kirche, ihre Universalität, ihre Reform und die Verwirklichung ihrer apostolischen Sendung, nicht primär um Machtausübung, Mehrheits- und Willensbildung. Wenigstens war das der ideelle Anspruch, der in den behandelten Dokumenten zum Ausdruck kommt. Nebenbei bemerkt, wurde ja auch bei den Ökumenischen Konzilien nicht über Dogma und Wahrheit abgestimmt, vielmehr sollte durch die Abstimmung bekundet werden, was der allgemeine Glaube der Kirche, der Jahrhunderte und des ganzen Erdkreises sei. Das heißt, die Glaubenswahrheiten wurden „geschöpft", nicht „geschaffen". Daher hielt man sich ja auch noch bekanntlich bis zum Trienter Konzil peinlich daran, nichts im Gegensatz zu einer namhaften Minderheit (*pars sanior*) zu definieren.
So zeigt das Studium der Synodalliturgie, wie die Qualität der Jahrtausende die Kirche zusammenhielt, wie auch schwache und sündhafte Priester und Prälaten angesichts der ehrwürdigen Formeln, die im wesentlichen unangetastet bleiben, den Hauch der unvergänglichen Kirche verspürten und sich in einem überzeitlichen Rahmen und Sinnbezug wußten. Es war in den Sündern etwas am Werk, das ihre Grenzen weit transzendierte.
Angesichts des heutigen Galamathias in Sachen der Liturgie könnte man durch Lektüre des vorliegenden Buches wieder zu einigen Vernunftsprinzipien zurückkehren, falls uns nicht Gott unwiederbringlich mit Blindheit geschlagen hat.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ AUF DER MAUR HANSJÖRG, *Feiern im Rhythmus der Zeit I* — Herrenfeste in Woche und Jahr. (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, Bd. V). (230.) Pustet, Regensburg 1983. Kart. DM 24,50.

Das Handbuch der Liturgiewissenschaft ist eine dringende Notwendigkeit, um nach dem Abschluß der konziliaren Reformen wieder eine fundierte Gesamtdarstellung der römischen Liturgie zur Verfügung zu haben, um die neuen Erkenntnisse der Liturgiewissenschaft in historischer und theologischer Hinsicht geschlossen darzustellen und um eine zeitgemäße Hilfe für die Vertiefung und Weiterführung der liturgischen Erneuerung anbieten zu können. Das Handbuch wird insgesamt 8 Bde. umfassen, wovon die Bde. 3, 5 und 8 bereits vorliegen.
Der Band 5 „Feiern im Rhythmus der Zeit I", den der Wiener Liturgiewissenschaftler Hansjörg Auf der Maur verfaßt hat, enthält die „Herrenfeste in Woche und Jahr", der Bd. 6 wird die Heiligenfeste und die liturgische Gestaltung des Tagesablaufes behandeln. Ein erster (kurzer) Abschnitt (16—25) bringt das grundlegende Verhältnis des Menschen zur Zeit. Es folgen die Abschnitte „Der Sonntag und die Woche" als „Fundament und Kern des ganzen liturgischen Jahres" (SC 106) (26—55) und die jährliche Osterfeier (56—153). Der Weihnachtsfestkreis und die übrigen Herrenfeste sind unter „Weitere Herrenfeste" zusammengefaßt (154—210). Abgeschlossen wird Teil 5 mit einer zusammenfassenden Darstellung der Jahresfeier (211—230). Schon dieser Überblick macht die begrüßenswerte Betonung des österlichen Charakters der liturgischen Jahresfeier offenkundig. Ob es deshalb notwendig war, den in der nachkonziliaren Grundordnung des Kirchenjahres nach wie vor vorgesehenen Weihnachtsfestkreis wegfallen zu lassen, zumal sein eschatologischer Grundzug der S. 184 geforderten Verstärkung des eschatologischen Charakters entspricht, ist in Frage zu stellen.
Bei der Behandlung der einzelnen Abschnitte verdient die gründliche und ausführliche Darstellung der geschichtlichen Entwicklung hervorgehoben zu werden. Im Anschluß daran wird die Feier der Festzeiten und Feste im Sinne der nachkonziliaren Reformen beschrieben. Wo es angebracht erschien, folgen theologische und pastorale Überlegungen. Weithin wird auch versucht, der Volksfrömmigkeit einen Platz einzuräumen. Man würde es begrüßen, wenn der Schwerpunkt einer weiteren Beschäftigung mit dem Kirchenjahr noch mehr auf der theologischen und spirituellen Durchdringung liegen würde.
Im Abschnitt „Weitere Herrenfeste", in den (wie schon erwähnt) auch der Weihnachtsfestkreis integriert ist, werden die Kreuz-Feste, die Feste: Darstellung des Herrn, Verklärung des Herrn, Verkündigung des Herrn, Kostbares Blut, der Dreifaltigkeitssonntag, Fronleichnam und das Herz-Jesu-Fest behandelt. Zunächst ist nicht ersichtlich, nach welchem System die beschriebenen Feste geordnet sind. Auch hätte man das aus dem Kalender gestrichene Fest des Kostbaren Blutes richtiger in das Fronleichnamsfest (nun „Hochfest des Leibes und Blutes Christi" genannt) integrieren müssen. Warum fehlt der Christkönigssonntag? Es verwundert auch, daß man das Fest der Heiligen Familie bloß unter „Gegenwärtige Probleme" findet (176). Wenn man auch manche neuere Entwicklung in Frage stellen kann, würde man sich in diesem Abschnitt weithin eine positivere Einstellung erwarten, zumal in einem Handbuch, das auch als zuverlässige Grundlage für die seelsorgliche Praxis dienen soll.
Das Handbuch der Liturgiewissenschaft hat als Haupttitel „Gottesdienst der Kirche", wodurch seine Grundausrichtung angedeutet wird: einen Dienst zu leisten für das richtige Verständnis und die richtige Feier der Liturgie der Kirche. Jedem, dem dies ein Anliegen ist, wird daher das Handbuch wärmstens empfohlen.

Linz *Hans Hollerweger*

■ ALTERMATT ALBERICH MARTIN/SCHNITKER THADDÄUS A. (Hg.), *Der Sonntag.* Anspruch — Wirklichkeit — Gestalt. (366.) Echter, Würzburg und Universitätsverlag, Freiburg/Schweiz 1986. Ln. DM 39,—.

Zwei Motive sind es wohl gewesen, die Festschrift zum 60. Geburtstag von Jakob Baumgartner (Professor für Liturgiewissenschaft an der Univ. Freiburg/Schweiz) unter das Thema „Sonntag" zu stellen. Zum einen ist der Sonntag ein Hauptanliegen Baumgartners, zum anderen wird die zentrale Bedeutung des Sonntags für die christliche Identität immer mehr bewußt.
Ausgehend von der Segnung des siebten Schöpfungstages in der Genesis bringt der Band geschichtliche Streiflichter (Augustinus, Magister- und Bene-

diktsregel, Mittelalter), ehe die Bedeutung des Sonntags in den Reformen des 2. Vatikanums dargestellt wird. Daran knüpfen sich konkrete Anliegen (sonntägliche Eucharistiefeier, Zwecksonntage, Stundengebet). In den Aufsätzen über den Sonntag in der preisenden Theologie der Hymnen werden spirituelle Dimensionen deutlich. Ökumenische Aspekte erweitern den Horizont, wenn über den Sonntag in den östlichen, den evangelischen und der anglikanischen Kirche gehandelt wird. Der verbleibende Teil der Beiträge befaßt sich mit einigen Spezialfragen, die in ihrer Aktualität teilweise sehr wichtig sind (z. B.: sonntägliche Kommunionfeier, vom christlichen Sonntag zum säkularisierten Weekend, soziologische Fragen).
Man wird sagen können, daß keine vollständige Darstellung des Sonntags vorliegt, was auch nicht die Absicht einer Festschrift sein kann, doch rechtfertigt der Facettenreichtum der 19 Aufsätze den knappen Titel „Der Sonntag". Der Sammelband ist sicher sehr zu empfehlen, besonders denen, die Woche für Woche mit der Feier des Herrentages konfrontiert sind, damit er — besonders für die Priester — nicht zur Routine wird.
Am Schluß des Buches finden sich Bio- und Bibliographie Baumgartners.
Wilhering *Christian J. Brandstätter*

■ FÖHR NIKOLAUS/STIREN JOSEF, *Seniorengottesdienste.* (160.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 19,80.

Wir sind uns dessen bewußt, daß wir die Senioren einer Pfarre auch pastoral nicht isolieren, sondern in der Pfarre möglichst integrieren sollen. Sie sollten deshalb möglichst an den pfarrlichen Gottesdiensten und Feiern teilnehmen können. Dennoch sollte es für die Senioren eigene Gottesdienste geben, weil diese Gruppe besondere Sorgen, besondere Anliegen und eine eigene Versammlungsmöglichkeit hat. Für die Vorbereitung solcher Seniorengottesdienste, in die die Senioren selbst einbezogen werden sollten, ist das oben genannte Buch für den vielbeschäftigten Priester, der für die Gottesdienste entsprechende passende Texte sucht, eine ganz besonders wertvolle Hilfe.
Dazu trägt bei:
○ Eine reiche Themenauswahl: Festzeiten, Kirche, Mariengedanken, christliches Leben, Lebensabend, bes. Anlässe, Bußgottesdienste, Krankensalbung usw.
○ Sehr passende Texte werden angegeben: Texte aus dem Alten und Neuen Testament. Die Texte sind leicht zu finden. Sie sind nach der Bibelzitation angegeben, außerdem die Seitenzahl in den verschiedenen Lektionaren und im Schott.
○ Die Modelle sind verwendbar für Eucharistiefeiern und für priesterlose Wortgottesdienste zu recht verschiedenen Anliegen.
○ Kurze farbige Anregungen werden gegeben zur Eröffnung, zum Kyrieruf, zur Lesung, zum Evangelium, kurze Predigtskizzen, Meditationstexte und Vorschläge für Fürbitten.
○ Das Buch erspart — besonders wenn man nicht ein ausgesprochener Bibelfachmann ist — ein oft langes, nervösmachendes Suchen.
Ein Buch, das man gerne immer griffbereit in der Nähe liegen hat.
Grieskirchen *Karl Wild*

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

■ NASTAINCZYK WOLFGANG, *Glauben weitergeben — Glauben entfalten.* Prozesse — Probleme — Chancen. (136.) Otto Müller, Salzburg 1986. Kart. DM 31,40/S 220.—.

Wer nach einer Zwischenbilanz wichtiger religionspädagogischer Forschungsanliegen und Praxis sucht, sei auf das Buch des bekannten Regensburger Religionspädagogen verwiesen. Der Sammelband, eingeleitet mit einer Predigt zu den „Grundaufgaben und Möglichkeiten religiöser Erziehung und Glaubensweitergabe" (7—11), wird vom Autor selbst als aktuelle Bestandsaufnahme seiner 25jährigen Lehrtätigkeit verstanden.
In einem ersten, schwerpunktmäßig an biographischen Zeugnissen orientierten und vorwiegend geschichtlich ausgerichteten Teil, geht W. Nastainczyk folgenden Fragestellungen nach: „Läßt sich religiöses Leben erzwingen?" (12—23) — „Was Menschen zu Christen macht" (24—39) und „Modelle und Motive für christliches Verhalten von Erziehern und Lehrern" (40—42). Die ausgewählten Autobiographien und Lebensbilder verlebendigen die behandelten Themen; gleichzeitig erhebt sich aber die Frage, inwiefern ausschließlich geschichtliche (in Einzelfällen legendär verklärte) Beispiele genügen, um die aktuellen Fragestellungen zu beleuchten.
Der zweite Teil des Buches lenkt den Blick in die Zukunft: Wie soll christlich orientierte Erziehung im Gefolge des Zweiten Vatikanums und der Würzburger Synode an den verschiedenen Lernorten (Familie, christliche Gemeinde, Religionsunterricht, Kinder- und Jugendarbeit) gestaltet werden? (63—75)
Leider werden diese Fragestellungen nur an wenigen Punkten konkret, so etwa, wenn christlichen Gemeinden „unmittelbare Tauschhandlungen" vorgeschlagen werden, die zu einer „Neuverteilung der Arbeit und Reform gesellschaftlicher Strukturen" beitragen könnten. (71)
In den beiden abschließenden Aufsätzen „Der ganze Glaube und das ganze Leben" (76—98) und „Recht auf die ganze Wahrheit" (98—118) beschäftigen den Autor die aktuellen korrelationsdidaktischen Fragestellungen um die wechselseitige und unverkürzte Erschließung von Glaube und Leben. Auf dem Hintergrund eines lebendig beschriebenen, historischen Überblickes zu den verschiedenen epochalen Lernwegen des Glaubens in drei Bildern (die Bilder fehlen leider im Buch) kommt W. Nastainczyk auf Strukturelemente christlich religiösen Lernens (interaktionelles Lernen, Lernen im Horizont christlichen Glaubens, Lernen im Lebensprozeß, situiertes Lernen) und entwirft Handlungsperspektiven für die Zukunft. Am konkretesten werden diese im Blick auf den Religionsunterricht entfaltet:
— „Garanten des Glaubens und des Lebens im Religionsunterricht sind die Religionslehrer." (95)

— Der korrelative Ansatz und die Elementarisierungsdebatte sollen noch konsequenter vorangetrieben werden.
— Zukunftsweisend ist eine fundamentale Symboldidaktik.
Ein gewisser Widerspruch zeigt sich zwischen der anfänglichen Ablehnung eines Katechismus für die religiöse Vermittlung in der Schule und dem am Ende eingeführten Vorschlag: „Der ehrwürdige Name Katechismus könnte vermutlich wieder Ansehen gewinnen, wenn Bücher ansprechen, die ihn tragen. Dann wäre es denkbar, daß auch zeitgemäß gestaltete Arbeitsbücher für den Religionsunterricht diesen Titel erhalten." (97)
Der abschließende Beitrag weist auf, wie unterschiedlich die Forderung nach „Recht auf die ganze Wahrheit" verstanden werden kann. Von einem Richtziel (so in „Catechesi Tradendae") bis zur undifferenzierten Polemik gegen den derzeitigen Religionsunterricht kann damit alles gemeint sein. In einem soliden Argumentationsgang (nach den Regeln klassischer scholastischer Disputation) zeigt der Autor, daß der Anspruch nach der „ganzen Wahrheit" vorerst einmal die „christlichen Dienste" persönlich in Pflicht nimmt (102), „Wahrheit immer größer als menschliche Erkenntnis und letztlich absolut ist" (107) und damit zu einer „herausfordernden Leitvorstellung für christliche Verkündigungsdienste" wird (113).
Im ganzen gesehen bietet das Büchlein eine vielfältige Palette aktueller religionspädagogischer Fragestellungen in einer großteils soliden (derzeit nicht mehr selbstverständlichen) geschichtlichen und fachwissenschaftlichen Aufarbeitung. Bei aller wissenschaftlichen Gründlichkeit ist die Sprache (teilweise Vortrags- oder Predigtstil) aber so gewählt, daß gerade auch die Praktiker/-innen angesprochen werden. Das Büchlein enthält mehr, als die unscheinbare Aufmachung auf den ersten Blick erkennen läßt.

Linz *Matthias Scharer*

■ RINGEL ERWIN, *Die ersten Jahre entscheiden.* (163.) Jungbrunnen, Wien 1987. Ln. S 228.—.

Daß die ersten Lebensjahre eines Kindes für dessen weitere Entwicklung entscheidend sind, scheint für den Leser des neuen Buches von Ringel eine Selbstverständlichkeit zu sein. Viele Beispiele aus der Kenntnis des Psychotherapeuten zeigen allerdings das Gegenteil. Ringel zeigt im 1. Abschnitt die Entstehung von Neurosen bei Erwachsenen auf und stellt die Neurotisierung des Kindes gegenüber. Bei der Suche nach den Ursachen der Neurosen von Kindern im 3. Abschnitt werden die erzieherischen Fähigkeiten vieler Eltern sehr kritisch hinterfragt. Denn nach Ringel entspringen die meisten Neurotisierungen einem gestörten Gefühlsleben der Eltern (60), z. B. wenn ein Kind als Partnerersatz gesehen wird. Wie soll demnach ein Kind geliebt werden, damit es nicht neurotisch wird? Ringel gibt hierauf eine ausführliche Antwort.
Im 4. Abschnitt werden dann die Symptome der kindlichen Neurosen dargelegt, die sich in der oralen, analen und ödipalen Phase sehr unterschiedlich ausdrücken können. Konkret geht das von Nahrungsverweigerung, über verzögertes Reinwerden bis hin zu Verhaltensstörungen, was alles auch noch bis ins Erwachsenenalter in entsprechender Form beibehalten werden kann.
Im 5. Abschnitt über die kindliche Sexualität spricht Ringel die Eltern an, die mit Zwang und Verboten („Das werde ich dir schon noch austreiben! Das tut man nicht!") kindliche Sexualität verbieten wollen. Seine Alternative lautet: Der Wandlung vom Lust- zum Realitätsprinzip soll mit Geduld und Liebe begegnet werden.
Im Anschluß daran greift Ringel das Problem der Gewissensbildung auf. Das Gewissen bildet sich in der Kindheit durch Erziehung. Durch Fehlentwicklungen, wie zu strenges Über-Ich, zu enges Über-Ich . . . können sich wiederum Zwangsneurosen bilden. Das intendierte Ziel einer gesunden Persönlichkeitsbildung wäre ein „personales Gewissen" (126).
Im vorletzten Abschnitt geht Ringel kurz auf die Grundsätze einer guten religiösen Erziehung ein, die ausführlicher in seinem Buch „Religionsverlust durch religiöse Erziehung" dargelegt wurden.
Zuletzt hebt er die Bedeutung der Familie hervor, wobei er für neue Formen der Väterlichkeit und Mütterlichkeit plädiert, damit unsere Kinder nicht als „Waisen mit Vater und Mutter" (79) aufwachsen.
Insgesamt handelt es sich um ein Werk mit vielen Fallbeispielen und Ratschlägen, aus dem die Sorge um die gesunde psychische Entwicklung des Kindes spricht. M. E. bleibt die Frage, ob die Erziehergeneration, die im Buch angesprochen und kritisiert wird, noch mit der heutigen Erziehergeneration übereinstimmt. Wenn auch das Anliegen Ringels nichts an Aktualität verliert, erscheint mir noch — aus eigener Kenntnis und aus dem Umgang mit jungen Eltern — daß viele Erziehungsziele, die im Buch propagiert werden, schon praktiziert werden. Wobei zweifellos nicht vergessen werden darf, daß Erziehungsfehler und seelische Verstrickungen über Generationen tradiert werden bzw. immer wieder von Neuem auftreten können.

Steyr *Irmgard Savio*

■ KUPKA HANS JOACHIM, *Neues Sprechen von Kirche.* Eine Rezeptionsanalyse der neuen Kirchentheologie in der religionspädagogischen Literatur. (Dissertationen, theol. Reihe, Bd. 16). (449.) EOS, St. Ottilien 1986. Kart.

Der Titel dieser Bonner Dissertation weckt Hoffnungen, die vom Inhalt des Werks nicht erfüllt werden. Untersucht wird nämlich gar nicht die Rezeption der Ekklesiologie des II. Vatikanischen Konzils in *der* religionspädagogischen Literatur, sondern lediglich die Berücksichtigung der „konziliare(n) und nachkonziliare(n) Kirchentheologie in den Unterrichtswerken für den katholischen Religionsunterricht in den Sekundarstufen I und II des Gymnasiums" (135—207). Dabei bezieht sich Vf. im wesentlichen auf die im Bundesland Nordrhein-Westfalen zugelassenen Lehrmittel.
Der erste Teil des Werks (5—133) gibt einen zusammenfassenden Überblick über die „Kirchentheologie des Zweiten Vatikanischen Konzils und ihre Rezeptionsgeschichte". Dabei werden in knapper Form zahlreiche Themen angeschnitten, zu denen bereits

umfangreiche und differenzierte systematische und biblische Monographien vorliegen, so z. B. Kirche als Volk Gottes, Reich Gottes und Kirche, Jesus Christus und die Kirche, Geist und Kirche, Mission und Kirche, Gemeinde und Kirche usw.
Im zweiten Teil folgt die im Titel angekündigte „Rezeptionsanalyse" (135—207), die sich methodisch weitgehend auf eine dogmatisch-inhaltliche Analyse des Vorkommens bestimmter ekklesiologischer Aussagen in Lehrplänen, Religionsbüchern und zwei neueren Katechismen („Botschaft des Glaubens" und „Grundriß des Glaubens") beschränkt. Die neuere religionspädagogische Fachdiskussion wird nur selektiv berücksichtigt. Ihre Anliegen und Ergebnisse wirken nicht organisch in den Gang der Untersuchung integriert.
Ein dritter Teil des Werks trägt den Titel „Neues Sprechen von Kirche" (209—283). Hier werden „Neuere Positionen der biblischen und systematischen Theologie zur Reich-Gottes-Thematik" referiert und eschatologische Dimensionen von „Kirche" angesprochen. Dabei wird leider nicht klar, welchen Erkenntnisfortschritt dieser Teil über das bereits in Teil I Gesagte hinaus erbringen soll.
Das Werk schließt ab mit einem Unterrichtsmodell über die „Kirche im Dienst des Reiches Gottes" (285—415). Obwohl in diesem Zusammenhang auch eine didaktische Analyse vorgelegt wird, werden die psychologischen und soziokulturellen Voraussetzungen der Schüler nicht hinreichend gewürdigt. Die Folge davon ist, daß das vorgelegte Unterrichtsmodell eine fast ideale Schülermotivation voraussetzt. Dabei geht Vf. nicht auf das Problem ein, daß die Situation an einem Bischöflichen Gymnasium (die er im Auge hat) sich von der religionsunterrichtlichen Lage an einer öffentlichen Schule in verschiedener Hinsicht grundlegend unterscheidet. Selbst unter den angegebenen Bedingungen entspricht darüber hinaus die starke Betonung kognitiver Lernziele nicht dem Ziel eines ganzheitlichen Religionsunterrichts unter korrelationsdidaktischer Perspektive.
Insgesamt bleibt die vorliegende Dissertation daher deutlich hinter dem Standard vergleichbarer Arbeiten zurück. Positiv festzuhalten bleibt aber, daß die Untersuchung des Vf. den Anstoß dazu liefern kann, die Querverbindungen und wechselseitigen Befruchtungen zwischen Religionspädagogik und Dogmatik gründlicher als bisher zu erforschen. Darüber hinaus kann das Werk von H. J. Kupka denjenigen Interessenten aus der seelsorglichen und schulischen Praxis empfohlen werden, die nach einer zusammenfassenden, leicht lesbaren Übersicht über die Entwicklung der Ekklesiologie seit dem II. Vatikanischen Konzil suchen.

Regensburg *Ulrich Hemel*

■ JAKOBI PAUL, *Damit das Glück Wurzeln schlägt.* Erzählungen, Märchen und Gedichte, aufgeschlossen für Gespräche in Schule, Gemeinde und Jugendarbeit. (207.) Grünewald Mainz 1987. Kart. DM 24,80.

Der Aufbau des vorliegenden Bandes entspricht den beiden anderen, die der Verf. bereits herausgebracht hat (Damit unser Leben gelingen kann 1985[4]; Damit die Saat aufgeht 1986[2]). 45mal werden Fragen angeschnitten, die für das Leben des Menschen bedeutsam sind. Unter 7 Überschriften werden sie thematisch zusammengefaßt (Alles beginnt mit Sehnsucht; Wer ein Warum zu leben hat, erträgt fast jedes Wie; Man wandelt nur, was man annimmt; Tausend Ängste können die Hoffnung nicht zerstören . . .). Jeder Abschnitt beginnt mit einem Text, an den sich Anregungen für ein Gespräch anschließen. Darauf wird eine dazupassende Bibelstelle angeführt, den Abschluß bildet ein Gebet. Der Verf. will auf diese Weise Menschen zum Eigentlichen führen, das in ihnen schlummert, aber oft verdeckt und unzugänglich bleibt. Einfache Texte und märchenhafte Geschichten bringen nicht selten diese Lebensweisheit zur Sprache. Häufig steht sie in Kontrast zu dem, was im Leben der Menschen praktisch gilt. Lebensweisheit, Glück, biblische Botschaft und Gebet rücken dadurch nahe zusammen.
Nicht jeder Text wird jeden in gleicher Weise ansprechen, und es wird auch nicht jeder mit den Gesprächsanregungen gleich viel anfangen können. Verständlich ist auch der Unterschied zwischen den verwendeten Texten und den Gesprächsanleitungen in bezug auf ihre sprachliche Dichte. Die Bibelstellen sind nicht immer ganz mit der Richtung der vorhergehenden Texte stimmig.
Was das Buch jedoch auszeichnet, ist die Tatsache, daß der Verf. ein Gespür für das Wort hat. Er will die Wahrheit des Lebens vermitteln und weiß sie in einfachen und unaufdringlichen Texten zu entdecken. Er weiß aber auch, daß man sie nicht durch ein Erklären der Texte vermitteln kann, sondern dadurch, daß man sie erschließt und Zugänge eröffnet. So kann es geschehen, daß man im Verstehen eines Textes zugleich dessen Wahrheit und die des eigenen Lebens gefunden hat.

Linz *Josef Janda*

■ MOSER FRANZ, *Wirtschaft und Religion.* Der Religionsunterricht an den kaufmännischen Schulen. (264.) Herder, Wien 1986. S 280,—.

Der Expansion des berufsbildenden Schulwesens in vielen Ländern Europas (in Österreich besuchen über 80 Prozent der über 14jährigen Schüler/-innen berufsbildende Schulen) steht ein erhebliches erziehungswissenschaftliches und religionspädagogisches Forschungsdefizit gegenüber. Zu lange war man einseitig auf das (gewohnte) allgemeinbildende Schulwesen fixiert.
Unter den vielen anstehenden Forschungsanliegen hat die Frage nach dem Anspruch des Christlichen an kaufmännischen Schulen eine besondere Aktualität. Können doch in diesen grundsätzliche sozial- und wirtschaftsethische Ansprüche und Begründungsmodelle inmitten einer Schulklasse aufeinanderprallen. Was und wie sollen also Jugendliche an einer kaufmännischen Schule im Religionsunterricht lernen?
F. Moser, Mitautor des Lehrplanes und einiger Religionsbücher für berufsbildende Schulen behandelt die anstehenden Fragen auf dem Hintergrund einer originären historischen und aktuellen Analyse: Er

verfolgt die Entwicklung der kaufmännischen Schulen seit dem Zweiten Weltkrieg (23—106) bis heute und nimmt den geltenden Lehrplan (1983) im Hinblick auf das besondere Bildungsziel kaufmännischer Schulen kritisch unter die Lupe (107—162). Auf dieser Basis kommt er im dritten Teil des Buches (163—242) zu einer Begründung sozial- und wirtschaftsethischer Inhalte. Dazu befragt er die spezifisch ausgelegten Curriculumdeterminanten (Schüler-Gesellschaft-Fachwissenschaft) auf ihre jeweiligen Implikationen für die religiöse Bildung an den genannten Schulen und vernetzt sie integrativ.
Das Buch (1985 als Dissertation an der Universtität Salzburg angenommen), stellt für alle, die im genannten Schulbereich arbeiten (Lehrer/-innen, Schulaufsicht, Lehrplan-/Schulbuchautoren und Fachdidaktiker) eine wertvolle Hilfe dar.

Linz *Matthias Scharer*

■ LÄHNEMANN JOHANNES, *Weltreligionen im Unterricht*. Eine theologische Didaktik für Schule, Hochschule und Gemeinde. Teil I: Fernöstliche Religionen. (297.); Teil II: Islam. (299.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Brosch. DM 34,— und 36,—.

Ein Religionslehrer, der mit seinen Schülern über andere Religionen reden will, kann zwar mit dem Interesse seiner Zuhörer rechnen, er sollte sich aber auch der mit dem Thema verbundenen Probleme bewußt sein. Da in vielen Fällen die Kenntnisse des Religionslehrers nicht so umfassend sind, wie dies wünschenswert wäre, und auch das Interesse der Schüler begrenzt ist, besteht die Gefahr, daß die Auseinandersetzung an den Einzelheiten hängen bleibt, die ins Auge springen. Noch wichtiger aber ist die Frage nach der eigenen theologischen und religionspädagogischen Position, von der aus über andere Religionen gesprochen wird.
Neben derartigen Hintergrundfragen bietet Lähnemann in seinem zweibändigen Werk aber hauptsächlich eine Einführung in drei der großen Weltreligionen (Hinduismus, Buddhismus, Islam), an die sich jeweils didaktische Überlegungen und Unterrichtsentwürfe anschließen. Verwendbare Materialien sind angegeben; soweit es sich um Texte handelt, sind sie beigefügt. Hilfreich sind die in Bd. II (3.3) ausgeführten didaktischen Hinweise für die verschiedenen Altersstufen.
Beim Hinduismus geht es nach der Darstellung der klassischen Lehre um Lebensmodelle aus dem neuzeitlichen Indien (Ramakrishna, Sri Aurobindo, Tagore, Gandhi . .) und um „hinduistische" Bewegungen im Westen (Krishna-Bewegung, T. M., Bhagwan-Shree-Rajneesh, Yoga). Die angeführte Unterrichtsskizze ist gedacht für die Abschlußklasse der Sekundarstufe I (10. Schuljahr).
Der Teil über den Buddhismus beginnt mit einer kurzen Darstellung der damaligen geistigen Situation. Es wird sodann in die Lehre eingeführt, die schon im Leben Buddhas zum Ausdruck kommt. Zuletzt wird die Weiterentwicklung des Buddhismus und seine Verbreitung in den drei Fahrzeugen aufgezeigt. Das Unterrichtsprojekt (Sekundarstufe II/11.—13. Schuljahr) befaßt sich mit der Meditation im Zen Buddhismus und in der Communauté von Taizé.
Der II. Bd., der neben allgemeinen Überlegungen den Islam zum Inhalt hat, ist die Neubearbeitung eines 1977 erschienenen Werkes. Nach Hinweisen auf das wachsende neue Selbstbewußtsein islamitischer Staaten werden das Leben Mohammeds, die Fundamente des Islam und dessen geschichtliche Entwicklung dargestellt, wobei die Bedeutung und Entwicklung der Schiiten herausgehoben wird. Im Anschluß daran werden das Gottesbild und die Ethik bei Jesus und im Koran von ihren Wurzeln her verständlich gemacht und in einer recht einfühlsamen und aufschlußreichen Weise miteinander verglichen. Der Unterrichtsentwurf „Begegnung mit dem Islam" ist gedacht für das 5. bis 7. Schuljahr.
Die Zahl der Veröffentlichungen zum Thema Weltreligionen ist in den letzten Jahren ziemlich angestiegen. Man kann dem vorliegenden Werk bezeugen, daß es eine solide und brauchbare Einführung in die genannten Religionen bietet. Immer wieder wird auf die Gesichtspunkte eingegangen, die im gegenwärtigen Gespräch von Bedeutung sind. Der theologische und religionspädagogische Ansatz ist ausgewogen. Es wird ein Dialog gesucht, der weder vereinnahmt noch nivelliert, der Respekt vor der Überzeugung des anderen hat, ohne die eigene Überzeugung zu vernachlässigen.
Obwohl sich auch unter den didaktischen Hinweisen und den Unterrichtsmodellen recht gute und sympathische Hinweise finden, bleiben in diesem Bereich (naturgemäß) auch Fragen offen. Von vornherein hängt die Verwendbarkeit von Stundenskizzen von recht zufälligen Umständen ab. Einmal sind die angegebenen Medien nicht verfügbar, dann wieder paßt das vorgegebene Modell nicht in die Situation einer Schule oder einer Klasse oder es entspricht den Vorstellungen und Plänen des Lehrers nicht. Neben derartigen Schwierigkeiten, die sich nie zur Gänze ausschließen lassen, bleiben aber auch grundsätzlichere Anfragen. So erscheint es fraglich, ob die bei der Unterrichtsskizze zum Buddhismus vorgenommene Akzentsetzung wirklich zielführend ist. Im Vergleich dazu wirkt der Unterrichtsentwurf zum Islam einheitlicher und geschlossener. Die Ursachen dafür liegen wohl nicht nur darin, daß er für jüngere Schüler konzipiert ist.
Trotz einiger Fragen und Reserven bei den Unterrichtsmodellen bleibt der gute Gesamteindruck jedoch bestehen. Das Werk verrät Sachkenntnis und seriöse Arbeit.

Linz *Josef Janda*

SPIRITUALITÄT

■ BEILNER WOLFGANG, *Maßstab Evangelium*. (211.) Styria, Graz/Wien/Köln 1987. Kart. DM 29,80.

Der Salzburger Neutestamentler legt in diesem Band geistliche Reden über die sogenannte Evangelischen Räte, besser: über die Lebensweisungen des Evangeliums und deren Verwirklichbarkeit heute vor, näherhin über Jüngerschaft und Nachfolge, über die Forderung der Volksarbeit, über Armut, Gehorsam und Keuschheit, über Gebet und Leben im Geist.

Voraus geht eine lebendige Übersicht über Botschaft und Lebensweisungen des ganzen Evangeliums. Angeschlossen sind Überlegungen über die Lebensreifung derer, die in den „geistlichen Ständen" leben und über das Grundprinzip echter Jesusnachfolge, die herzliche, ehrliche, verantwortliche, mitmenschliche Liebe. Diese Überlegungen, die in schlichter Sprache, mit sachlicher Kompetenz und biblischer Einsicht vorgetragen werden, sind offensichtlich aus jahrelanger Tätigkeit als Leiter von biblischen Exerzitien, Einkehrtagen und geistlichen Besinnungen erwachsen und zeichnen sich durch nüchternen Blick, durch eingehende Kenntnis der Situation der Hörer und durch Wahrhaftigkeit, persönliche Offenheit und aufbauende Kritik an der gegenwärtigen Situation aus. Beilner weiß um das menschliche Leiden nicht weniger, die den „geistlichen Stand" als Kleriker oder Ordensleute erwählt haben und echter Gemeinschaft, freundschaftlicher Hilfen zu christlicher und persönlicher Reife ermangeln und deshalb unerfüllt oder fassadenhaft in den vorgegebenen Formen ihr Leben zu vollziehen haben. Er weiß auch um die sachlichen und existentiellen Schwierigkeiten, die traditionellen Forderungen von Armut, Gehorsam, Keuschheit und Vollkommenheit heute so zu verwirklichen, daß der Geist Jesu und die frohmachende, befreiende Weisung des Evangeliums nicht verkürzt und umgebogen werden. Er hat den Mut, darauf hinzuweisen, daß die geistlichen Führungsautoritäten der Kirche, die Oberen und vor allem der Bischof sich an erster Stelle um die persönliche Reifung und geistliche Formung der ihnen Anvertrauten mühen sollten, soll das verheißene Leben wirklich zur Erfahrung und Entfaltung in der Kirche kommen. Seine Vorschläge zur Überwindung der gegenwärtigen Situation sind biblisch wohlbegründet, pastoral ausgewogen und menschlich ehrlich und hilfreich.

Passau *Otto B. Knoch*

■ DELP ALFRED, *Kassiber.* Aus der Haftanstalt Berlin-Tegel. Hg. v. R. Bleistein. (136.) Josef Knecht, Frankfurt a. M. Ppb. DM 12,80.

Als Alfred Delp 1937 zum Priester geweiht wurde, mußte seinem wachen Geist klar sein, daß es um einen Kampf auf Leben und Tod mit dem Nationalsozialismus geht. Am 28. Juli 1944 wurde er von der Gestapo verhaftet. Die etwa 100 Kassiber, die durchkamen, lassen sein inneres Ringen mitempfinden und die Freiheit seines sieghaften Glaubens ahnen.
„Ich habe endgültig mein Leben weggesagt. Nun haben mir die äußeren Fesseln gar nichts mehr zu bedeuten, da mich der Herr der vincula amoris gewürdigt hat." So schreibt er, nachdem er am 8. 12. (!) 1944 seine ewigen Gelübde in die Hände von P. Franz von Tattenbach abgelegt hatte. (Die Verbundenheit mit Tattenbach währt die ganze Zeit, bis zur Hinrichtung am 2. 2. 1945). „. . . die äußeren Fesseln sind nur ein herbes Symbol für die Bindungen der freien Hingabe, die der Geist vollzogen hat." (13. 12. 1944)
Die Mißhandlungen schimmern durch: „. . . es ist manchmal schon etwa schwer. Georg war in manchen Stunden nur mehr ein blutiges Wimmern. Aber Georg hat immer wieder versucht, dieses Wimmern zu verwandeln in die beiden einzigen Wirklichkeiten, um derentwillen es sich lohnt, da zu sein: Anbetung und Liebe." (16. 12.) („Georg" ist P. Delp selber)
Das Leben des Glaubens wird letzte Realität: „Der Glaubende, der Vertrauende, der Liebende: das erst ist der Mensch, der die Dimensionen des Menschentums ahnt und die Perspektiven Gottes sieht." (28. 12.)
Nach langen Zeiten quälender Ungewißheit entlarvt sich die Brutalität des Volksgerichtshofes völlig: „Der Prozeß war eine große Farce . . . Es war eine große Beschimpfung der Kirche und des Ordens." (10. 1. 1945) „Das Todesurteil ist beantragt und die Atmosphäre ist so voller Haß und Feindseligkeit, daß ich keinen Ausweg mehr sehe." (11. 1.) Am 11. 1. schreibt er auch „den schwersten Brief, den ein Kind seiner Mutter schreiben kann . . ."
Am 26. 1.: „Ach, laßt uns eher überall versagen, nur in dem nicht, was den Menschen zum Menschen macht: in der Anbetung nicht und in der Liebe nicht."
Letzte Nachricht: „Beten und glauben. Danke." (30. 1.)
Die Kassiber kommen aus dem konkreten Häftlingsleben und zeugen auch von tiefer Freundschaft und fester Treue zu den Adressaten. Das Buch ist jedem zu empfehlen, dem es ernst ist, aus der Bindung an Christus Freiheit zu gewinnen und Freude am ganzen Einsatz.

Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ BACHL GOTTFRIED, *Der beneidete Engel.* Theologische Prosa. (144.) Herder, Wien 1987. Geb. DM 17,80.

Nicht ganz einfach, ein Buch zu besprechen, das in solchem Maße für sich selbst spricht. Der Titel vom „beneideten Engel" (den viele beim ersten Erhaschen als „benedeiten" lesen und sich somit erst recht für die heilsame Lektüre des Bandes disponieren) wird schlicht ergänzt durch den Vermerk „Theologische Prosa". Dieser bescheidene Untertitel sowie der gegenüber manchem theologischen Wälzer schlanke Auftritt des Bändchens könnten dazu verführen, diese Œuvre blindlings einzureihen in das übliche Sortiment mehr oder minder gelungener erbaulicher Eintagsfliegen und spiritueller Modepuppen. Wer freilich den Autor von anderen Publikationen her kennt, vermutet anderes.
Es ist wahrlich Theologie, die hier vermittelt wird, keine Schul- oder Schulbuchtheologie freilich, sondern Theologie im lebendigen, fragenden Vollzug von eindringlicher, existenzieller Tiefe.
In ganz und gar unorthodoxer Manier werden zunächst biblische Perikopen in einer Weise befragt, daß sie jenseits gewohnter Auslegungsmuster oder bloßer exegetischer Lokalisierungsversuche in Neuland führen, das seine eigene hermeneutische Fruchtbarkeit beweist. Die mit feinem Gespür ausgeforschten Motive rühren dabei stets an dahinterliegende Themen von hoher Relevanz: Konnte Jesus ein Fluch über Karpharnaum wirklich so über die Lippen rutschen? (7—12); Paulus und die Apokalyptik (13—21); war der Gehorsam Abrahams wirklich gottgewollt, oder erhebt sich dagegen nicht der ein-

wand aus dem Geist der Bibel: „Du hast nicht wirklich gestritten mit Gott um die Bagatelle des Lebens, das deinem Kind gehört. Du bist draußen geblieben." (50)?
Eine subtile Komposition für sich bilden innerhalb des Bandes die drei Meditationen über die österlichen Tage „Dreimal Jesus" (22—40) und der Abschnitt „Laß mich deine Leiden nicht singen" (51—54). Ein „liturgischer Behelf" ersten Ranges! Kabinettstücke, auch von der szenischen Einweisung her schließlich: „Der Hundertfache" (von einem, der sich als Prediger und Hörer zugleich träumt, 55—64), das „Rendezvous" zwischen Engel und Bischof (117—134) und die Denkschrift für einen Firmling (135—143) mit der Aufforderung, den „Gott-Menschen" zu mißtrauen, die „alles erstechen" (137) und die „reine Zündung in Gott" besitzen (49). Mehr als Ästhetik schließlich im Kapitel über die „Triumphe der Schönheit" (84—96).
Betroffen steht man freilich auch vor jenen Zurechtrückungen, die heute allenthalben verweigert werden trotz besseren theologischen Wissens: „Ganz oder halb?" (65—83) und dem meisterhaften Essay vom verkannten und erahnten Wesen der Inkarnation, der den Titel des Bandes abgibt (97—116): „Wenn du sehen willst, bleib bei den Einzelheiten." (114)
Der Stil des Buches ist mutig und darum wohltuend, wahrhaftig und darum heilsam. Abgesehen davon, daß die Lektüre zweifellos ein sprachlich-ästhetischer Gewinn ist (wohl ohne es sein zu wollen) und neben theologischer auch hohe literatur- und kulturgeschichtliche Kompetenz beweist, könnte ein relativ breiter Leserkreis seinen Nutzen aus diesem Buch ziehen: Der Theologe wird berührt bis erschüttert sein, welche Macht der Theologie sowohl im aufklärenden Logos als auch im verführerischen Pathos zu allen Zeiten innewohnte. Der Prediger wird geneigt sein, die Länge der Zügel, die er seinen Worten angedeihen läßt, da und dort neu zu bemessen. Der Laie, der sich dann und wann als fünftes Rad am Wagen vorkommt (insbesondere als Frau, die im Buch immer wieder wohltuend erscheint!), mag vielleicht seine Scheu verlieren, unter den ersten Vieren dabeizusein!
Linz *Alfred Habichler*

■ SUDBRACK JOSEF, *Neue Religiosität.* Herausforderung für die Christen. (Topos Taschenbuch 168). (248.) Grünewald, Mainz 1987, Kart. DM 14,80.

Nicht von Toleranz, sondern von Ehrfurcht geleitet, möchte J. Sudbrack in diesem Buch ein Gespräch mit den verschiedenen Vertretern der „Neuen Religiosität" führen. Diese Ehrfurcht schließt mit ein, daß Gesprächspartner auch voneinander lernen. Ein Vertreter christlicher Spiritualität ist also bereit, von der „Neuen Religiosität" zu lernen.
Langsam wird der Leser in diesen Bereich, der ihm vielleicht auch wirklich neu ist, eingeführt. Zunächst weist Verf. auf Denkweisen hin, die jeder geistig einigermaßen wache Mensch auch aufnimmt. Die Tendenz zur Einheit mit der Natur und mit dem All wird beschrieben und auch die Faszination alles Psychologischen, die ihm fast schon religiösen Charkater verleiht. Hier wird auch auf das Interesse an Astrologie und Parapsychologie verwiesen.
In einer Darstellung der Quellen der „Neuen Religiosität" wird sichtbar, daß sie gar nicht so neu ist, sondern als Gnosis und Mystik das christliche Denken und die christliche Glaubenserfahrung immer begleitet hat.
Sehr wertvoll ist der vor allem gegen den Schluß der Darstellung immer öfter gezogene Vergleich zwischen „Neuer Religiosität" und „Christlicher Spiritualität". Es wird betont, daß aus christlicher Sicht der Mensch nie seine Personalität aufgeben darf. Christliche Überzeugung sieht sich immer einem liebenden Gott gegenüberstehend. Nicht eine Methode erlöst den Menschen, sondern die Liebe Gottes.
Das Buch ist empfehlenswert für alle, die Informationen und Unterscheidungskriterien in diesen Fragen suchen. Es ist so geschrieben, daß es auch theologisch nicht fachlich ausgebildete, aber geistig interessierte Menschen lesen können.
Linz *Hubert Puchberger*

■ CONGAR YVES, *Im Geist und im Feuer.* Glaubensperspektiven (160.) Herder, Freiburg/Wien 1986. Ppb. DM 19,80.

In diesem Band sind wichtige geistliche Aufsätze des bedeutenden französischen Theologen gesammelt, die geprägt sind von dessen theologischer Leidenschaft und geistlichen Erfahrung und die auf wichtige Nöte und Anliegen der gegenwärtigen Situation der Christen in der Kirche, z. T. in sehr persönlicher Weise eingehen. Näherhin finden sich die Beiträge: Hinweise für das rechte Beten; Die Psalmen in meinem Leben; Gottes Wort in Vergangenheit und Gegenwart; Begegnung als Geheimnis; Aktualität der Pneumatologie; Theologie des Hl. Geistes und charismatische Erneuerungsbewegung; Über die liturgische Versammlung; Liturgische Feier und Zeugnis; Der Himmel: Brennender Dornbusch der Welt.
Wer die Gespräche, Auseinandersetzungen und Wünsche, die zum Konzil führten und das Konzil zu verwirklichen suchten, mitgemacht hat, wird von diesen klaren, knappen, auch geistlich wichtigen Ausführungen unmittelbar angesprochen und angeregt. Für die jüngere Generation weisen diese Aufsätze auf bedeutsame Aspekte und Einsichten derer hin, die das Konzil und die nachfolgende pastorale Erneuerung mitprägten. Wichtig ist, was Congar über das Psalmenbeten und die Bedeutung des Hl. Geistes für die Erneuerung der Kirche und des christlichen Lebens sagt. Ansprechend ist vor allem das lebendige Zeugnis eines großen Theologen, der zugleich ein Mann des Geistes Gottes ist. Eine Sammlung, die zwar keine neuen Perspektiven aus der Feder Congars bietet, die aber jeden, der sie in die Hand nimmt, nicht ohne inneren Anstoß und geistliche Bereicherung läßt.
Passau *Otto B. Knoch*

RUSSLAND

■ ADLER GERHARD (Hg.), *Tausend Jahre Heiliges Rußland.* Orthodoxie und Sozialismus. (Herder-Taschenbuch 1506). (190.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 10,90.

Aus der Vorbereitungsarbeit für eine Rundfunk-Sendereihe anläßlich der 1000-Jahr-Feier der russischen Kirche erwuchs auch das vorliegende Bändchen. *F. v. Lilienfeld* schildert anschaulich die Geschichte der Kirche von der Taufe des Kiewer Rus (988) bis zur Oktoberrevolution. *R. Holtz* schließt an und beschäftigt sich mit dem leidgeprüften Moskauer Patriarchat unter dem Sowjet-Kommunismus. Dabei erfahren wir auch im Westen wenig bekannte Details, daß etwa die Endphase der Stalin-Ära eher ein Tauwetter für die Kirche bedeutete, während unter N. Chruschtschow eine neue Religionsverfolgung einsetzte. *P. Roth* geht in seinem Beitrag nicht von der Kirche aus, sondern vom Staat, dessen Religionskritik und atheistische Propaganda in großen Zügen vorgestellt werden. Schon wegen dieser drei informativen Aufsätze lohnt sich die Anschaffung des kleinen Buches, das darüber hinaus auch über das Selbstverständnis der Russisch-orthodoxen Kirche (Metropolit Pittrim), über Frömmigkeit, Riten und Sakramente (W. A. Nikitin) und über Theologie und theologische Ausbildung (A. A. Makarow) berichtet.
Das angefügte Literaturverzeichnis hat den Vorteil, daß es thematisch gegliedert ist und aus der Fülle des Vorhandenen Wesentliches herausgreift.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WIDDER ERICH, *Kirchenkunst im europäischen Osten.* (474, davon 273 Schwarzweiß- und 44 Farbtafeln). Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1987. Ln. DM 69,—.

Rechtzeitig zum Gedenkjahr an die Bekehrung Rußlands vor 1000 Jahren erschien dieser prachtvolle Bildband, der die Kirchenkunst in Polen, in der Tschechoslowakei, in Ungarn, Jugoslawien, Rumänien, Bulgarien und Rußland behandelt und in vorzüglichen Abbildungen und in einfühlsamen und informativen Kommentaren vorstellt. Das Werk hat Brückenfunktion. Es verbindet Vergangenheit und Gegenwart sowie Christliches westlicher und östlicher Prägung.
Mehr als zwanzig Jahre lang wurde das Material gesammelt und gesichtet; erst dann war es so weit, daß dieses Buch, das schon 1970 in anderer Gestalt erschienen war, nun wesentlich erweitert und bereichert, wieder aufgelegt werden konnte. Besonders hervorgehoben seien die 44 Farbtafeln, die durch ihre vorzügliche Qualität einen unmittelbaren Zugang zur „Kirchenkunst im europäischen Osten" vermitteln.
Das Werk stellt einen wichtigen Beitrag zum gegenseitigen Verstehen dar, zum Kennenlernen des anderen Europa und der anderen Konfession. Es tradiert die christliche Botschaft im Medium der sakralen Kunst und verdient auch deswegen weite Verbreitung.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GORITSCHEWA TATJANA (Hg.), *Nadjeschda heißt Hoffnung.* Russische Glaubenszeugen unseres Jahrhunderts. (142.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Ppb. DM 16,80.

Trotz strenger Kontrollen gelingt es immer wieder, christliches Schrifttum durch den „Eisernen Vorhang" in den Westen zu bringen, ja sogar die im Westen dann gedruckten ostkirchlichen Schriften wieder in den Osten zurückzubringen. So kamen auch die 14 Sammelbände „Nadjeschda" (= Hoffnung) von Soja Krachmalnikowa in den Westen. Die russische Schriftstellerin und ihr Mann, der Schriftsteller Felix Swetow, wählten nach einem bis dahin angepaßten, bequemen Weg den des überzeugten Christseins mit allen Konsequenzen bis zur Verbannung.
„Nadjeschda" sind „Texte und Zeugnisse über Christus, über das Leben in der Kirche und über die Realität dieses Lebens", die häufig Verbannung, Straflager, aber auch Märtyrertod bedeutet. Tatjana Goritschewa, die seit ihrer Ausweisung aus der Sowjetunion in Paris lebt, wird nicht müde, in aufrüttelnden Worten die vielfach bequem und negativ kritisch gewordenen Christen des Westens durch die Zeugnisse gelebten Christentums im Osten zu mahnen. Dieser Absicht dienen auch die in diesem Band gesammelten Zeugnisse: ein knapper Reisebericht zu einem ehemaligen Kloster im russischen Norden, das heute als „psychiatrische Anstalt" dient, Briefe des verbannten Bischofs Seraphim von Dmitrow an seine Schwester, Briefe eines unbekannten Priesters aus der Verbannung an seine „geistlichen Kinder" und schließlich Briefe und Erinnerungen des Priesters Anatolij Schurakowskij, der 1939 in einem Straflager im Norden Rußlands den Märtyrertod starb. Lorenzo Amberg gibt in einem kurzen Nachwort einen Blick auf die furchtbaren Opfer der russischen Kirche in der stalinistischen und nachstalinistischen Ära. Die Zeugnisse geben einen Einblick in die tiefe Religiosität dieser Bekenner, einer christlichen Innerlichkeit, die nicht zuletzt in einer unbedingten Christusnachfolge und Christusliebe wurzelt, wie sie in den „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" dargelegt worden sind.
Linz *Josef Hörmandinger*

■ JUNGCLAUSSEN EMMANUEL (Hg.), *Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers.* (240.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. 16. Auflage. Ln. DM 28,00.

Im Bemühen um eine größere Einheit der christlichen Kirchen darf über den kontroverstheologischen Fragen nicht übersehen werden, was jede dieser Kirchen für die anderen durch ihre typische Frömmigkeit einbringen kann. Im besonderen Maße gilt dies für die Ostkirchen mit ihrem Reichtum in Liturgie, Gebetsleben und Mystik. Die geistigen und geistlichen Wurzeln dieses ostkirchlichen Frömmigkeitstypus reichen zurück bis in die Anfänge christlich-östlicher Mystik. So umfaßt die Sammlung der „Philokalie" spirituelle Texte von mehr als dreißig geistlichen Schriftstellern aus dem dritten bis ins fünfzehnte Jahrhundert. Zumeist beziehen sich diese

Texte auf die Übung des „Herzensgebetes", welches in der Übung und Bewegung des sogenannten „Hesychasmus" ihre Ausprägung gefunden hat. Die „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" beschreiben das Bemühen eines Hesychasten, d. h. eines Pilgers, auf seinem dreistufigen Weg zur Christusförmigkeit. Dieser Weg führt über die Verwirklichung der Weisungen Jesu in der Bergpredigt hin zur persönlichen Sorglosigkeit um des Reiches Gottes willen bis zur Erlangung einer wahren Gottinnigkeit. In gewisser Hinsicht kennzeichnet dieser Weg dasselbe, was auch der abendländisch-christliche Typus der Askese im dreifachen Weg der „via purgativa", der „via illuminativa" und der „via unitiva" aufweist. Nur die Akzentsetzung im Anstreben dieser Wege scheint etwas verschieden, denn im abendländisch-christlichen Weg liegt der Akzent stärker auf dem Pflicht- und Werkcharakter, im östlich-christlichen dagegen mehr auf dem kontemplativ-mystischen Moment.
Die „Aufrichtigen Erzählungen eines russischen Pilgers" umfassen zwei Teile. Der erste Teil, erstmals um 1870 in Kasan veröffentlicht, entstammt einer Urschrift (oder Abschrift?), die sich im russisch-orthodoxen Athoskloster St. Panteleimon befindet. Er stellt einen Bericht über das geistliche Streben eines Laien dar, das er seinem geistlichen Führer, dem Starez schildert. Die Urschrift des zweiten Teiles kam erstmals 1911 in Moskau heraus und fand sich im Nachlaß des berühmten Starez Amvrosij von Optina (1812—91). Diese Erzählungen liegen nunmehr im Zeichen des tausendjährigen Jubiläums der russischen Orthodoxie bereits in ihrer 16. Auflage vor und bilden ein kostbares spirituelles Geschenk dieser Kirche an die christlichen Kirchen des Westens.

Linz *Josef Hörmandinger*

VERSCHIEDENES

■ BISER EUGEN, *Glaubenswende.* Eine Hoffnungsperspektive. (Herderbücherei, Band 1392). (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart.

Der langjährige Inhaber des Romano-Guardini-Lehrstuhls in München entfaltet im vorliegenden Herdertaschenbuch „Glaubenswende" jene Spannungseinheit eines Gebetes von Kardinal Newman, wo davon die Rede ist, daß die Sache Christi in einem „Todeskampf" liege, aber nie sei Christus mächtiger durch die Zeit geschritten als jetzt. Die Diagnose der geistesgeschichtlichen und gesellschaftlichen Veränderungen, die das Verhältnis des christlichen Glaubens in seinen Ausprägungen mitbestimmen, die Bandbreite der Verfallsgeschichte bis hin zur Emanzipationsgeschichte, der Prozeß der Ausdifferenzierung und Verselbständigung gesellschaftlicher Funktionsbereiche und der Faktoren, die zur Genese des neuzeitlichen Denkens beigetragen haben, bilden den Interpretationsrahmen und den vielstimmigen Gesprächszusammenhang, die Glaube, Kirche und Theologie als in „winterlicher" Zeit erscheinen lassen. Was sich wie ein (epochaler) Vor-



Betrachtungen und Gebete zweier Symbolgestalten der heutigen Christenheit, neu gefaßt, erweitert vertieft anläßlich des „Marianischen Jahres"

Mit diesem Buch bringen Mutter Teresa und Frère Roger uns Maria nahe in ihrer versöhnenden Kraft und als Zeichen der Hoffnung in einer gespaltenen Welt. Was sie sagen, reicht bis in unseren Alltag hinein: „Unsere Wohnung, und sei sie noch so bescheiden, soll wie das Haus von Maria von Nazaret werden: ein Ort der Gastfreundschaft, an dem man gemeinsam betet und an dem man sich versöhnt."

NEU: 72 Seiten, Paperback DM 9,80/öS 76,40
ISBN 3-451-21150-5

In jeder Buchhandlung!

VERLAG HERDER

gang zu vollziehen scheint, in der sich die Existenz des Glaubenden aus ihrer institutionellen Ausprägung und Bestimmung löst und dadurch eine Veränderung im Selbstverständnis erfährt, der beklagte Bedeutungsschwund von Religion und der Rückgang von Kirchlichkeit im gesamtgesellschaftlichen Prozeß der Industrialisierung, Urbanisierung und Verwissenschaftlichung, wird für den Glauben heute dann zum gravierenden Problem, wo die Wüste der „Lebensunlust und Seinsverdrossenheit" (S. 62) wächst. Dem setzt Biser das Modell eines hermeneutischen Glaubens als „Gott verstehen" entgegen, die radikale Selbstüberwantwortung des Menschen an den sich in Jesus uns zusagenden Gott, als die personale Antwort darauf, bei der der Anteil des Intellekts und des Willens von der Totalität der persönlichen Antwort her verstanden wird. Es geht B. vor allem darum, „Spuren" eines neuanbrechenden Frühlings zu sehen, der die Präsenz des Christlichen unter den veränderten Bedingungen und in einem neuen geistigen Kontext wahrnimmt: das zentrale Ereignis der Glaubenswende in der Neuentdeckung des Christusmysteriums. Der Glaube hat nicht nur eine personale, sondern eine soziale, ästhetische und therapeutische Dimension. Es vereinen sich Glaube und Liebe zu der Urgestalt ganzmenschlicher Offenheit und Bereitschaft. Der große Gesprächszusammenhang der abendländischen Geistesgeschichte, den der Autor meisterhaft vernehmbar macht, und sein immenses Wahrnehmungsprofil, machen das Buch zu einer besonderen Kostbarkeit. Die Studie klingt zukunftsgewiß aus mit dem schönen Satz, daß der „seiner Zukunft entgegenblickende Glaube" einen „spürbaren Zuwachs an Innerlichkeit" erfahren habe. „Daß er nach Erfahrung verlangt, daß er zunehmend als Weckung des Urvertrauens und als ein ‚Gottverstehen' begriffen wird, weist darauf hin, daß der Glaube, zusammen mit der Christenheit als ganzer, im Begriff steht, in sein mystisches Stadium einzutreten. Er ist, paulinisch gesprochen, die vermittelte Form des Offenbarungsempfangs, johanneisch ausgedrückt, der Weg zur Gottesfreundschaft, modern und zugleich urchristlich gesehen, der Grundakt religiöser Identitätsfindung, die Aneignung des zugesprochenen Lebensinhalts, die Gewinnung der Ich-Mitte in dem, der ihn begründete, indem er sich hingab und verschenkte" (156f). Das Buch möge viele Leser finden.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ WEIS CHRISTIAN, *Begnadet, besessen oder was sonst?* Okkultismus und christlicher Glaube. (164.) St. Peter/Otto Müller, Salzburg 1986. Ppb.

Hinter dem fragenden Titel verbirgt sich eine hervorragende Arbeit über das Verhältnis von Parapsychologie und christlicher Religion. Der Autor *Christian Weis*, Jahrgang 1942, ist als Dr. phil. und Dr. theol. in der Pastoral tätig. Er kennt sowohl die heutige Forschung auf PSI-Ebene als auch die Probleme der religiösen Grenzgruppen.

Unter dem Titel „Begnadet?" versteht er die Vorgänge vor allem in den charismatischen Bewegungen, wo Prophetie und Krankenheilung als direkte Einwirkung Gottes verkündet werden. Hingegen werden paranormale Ereignisse vorwiegend als dämonische Einflüsse gesehen. In einer sehr vornehmen Art zeigt nun der Autor, wie ein großer Teil der „Charismen" auf parapsychischer Begabung beruht, die in einer gesteigerten religiösen Atmosphäre zum Durchbruch kommt. Nicht nur religiöse, sondern auch gesundheitliche Abnormitäten leiten sich daraus ab. Das zweite Titelwort „besessen?" gewinnt durch bekannte Fälle von Besessenheit und Teufelskult neue Aktualität. W. skizziert zuerst das Labyrinth katholischer und evangelischer Erklärungen. Dann konfrontiert er diese Ansichten mit den Erkenntnissen der Tiefenpsychologie, der Psychiatrie und Parapsychologie in einer feinen vermittelnden Art. Der Leser wird damit aus den sektenhaften Gegensätzen zu einer harmonischen Neuorientierung geführt. Auch die Frage des Fegefeuers und der Erscheinung von armen Seelen kommt in dieser Sicht einer realen Klärung näher.

Der dritte Titel: „oder was sonst?" zielt auf das Grundthema des Buches: die heutige paranormale Theorie und Forschung. Vieles wird aus den Arbeiten von Prof. Hans Bender und seinem Freiburger Institut herangezogen. Über 300 Anmerkungen mit detaillierten Literaturangaben untermauern die breite Basis der Phänomene. Der bekannte Salzburger Professor für Pastoral, Gottfried Griesl, schreibt im Vorwort des Buches: „Prekär ist die Lage für Theologie und Kirche geworden: das wachsende Interesse am Okkulten ufert fast unkanalisiert in abergläubischen Praktiken aus. Die kirchliche Behandlung der Phänomene ist weithin im Mittelalter stecken geblieben. Es ist höchste Zeit für solche Untersuchungen. Das Buch sei den verantwortlichen Seelsorgern und jedem interessierten Laien empfohlen."

Diesem Urteil von Professor Griesl kann man sich voll anschließen. Es gibt viele Bücher über Parapsychologie, noch mehr über Spiritualismus, aber kaum eines, das so exakt die Nahtstelle zwischen Theologie und paranormalen Grundkräften anvisiert.

Gars am Kamp *Wilhelm Mantler*

■ HONEK KLEMENS, *Dissertationsverzeichnis der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien von 1831 bis 1984.* (268.) Universitätsverlag, Wien 1986. Kart.

So trocken solche Verzeichnisse zunächst auch wirken mögen, sie sind von hohem Informationswert. Die Verschiedenheit der Themenstellungen, der Wechsel der Sprache (von Latein auf Deutsch), das Anwachsen des Umfangs von 50 auf bis zu 500 Seiten und mehr (es finden sich auch Dissertationen mit über 1000 Seiten) und die Namen der Dissertanten (z. B. viele ungarische Namen zur Zeit der Monarchie) offenbaren dem, der zu lesen versteht, interessante Einblicke. Vor allem aber handelt es sich bei dem Buch um ein nützliches Nachschlagewerk, für das man dankbar ist. Es geht über das seinerzeit (1969) von F. Loidl bearbeitete Verzeichnis weit hinaus, das bis 1965 reichte, während das vorliegende auch die folgenden Jahre bis 1984 erfaßt. Die aufge-

nommenen Titel wurden überdies systematisch gegliedert. Auch die Doktoren, deren Dissertationen nicht mehr erhalten sind, wurden berücksichtigt. Hier wurde freilich keine Vollständigkeit erreicht; so sind z. B. die Oberösterreicher Karl Fruhstorfer und Leonhard Stampfl nicht aufgenommen. Auch Fehler in der Schreibung kommen vor (Philipp Kohout wird z. B. als Kohont geführt). Solche kleine Mängel ändern aber nichts am grundlegenden Wert dieser Auflistung der an der Kath.-Theol. Fakultät Wien zwischen 1831 und 1984 approbierten Dissertationen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ RAUSCH URSULA, *Island*. (264, ca. 60 Fotos v. Heinrich Wettsein) Walter-Verlag, Olten 1987. Geb. DM 30,—/fr. 28,—.

In der Reihe der bewährten Walter-Reiseführer liegt nun ein Band über Island vor. Die Verfasserin versteht es ausgezeichnet, in kurzen, aber kenntnisreichen Texten alle wichtigen Facetten dieser Insel voller Naturwunder zu vermitteln: Geschichte und Geographie, Menschen, Fauna und Flora. Daran schließt sich eine Beschreibung der wichtigsten Orte und Landschaften. Ein „Reisealphabet" bietet praktische Informationen über Anreise, Einkaufen, Hotels, Klima etc. Sehr interessant sind auch die gebotenen Überblicke über die Entstehung der Vulkaninsel Surtsey und den Vulkanausbruch auf Heimaey. Es handelt sich bei dem Buch insgesamt um eine anregende Lektüre, die sogar unabhängig von der Absicht, das Land zu bereisen, zu empfehlen ist. Prachtvolle Fotos vertiefen den gewonnenen Eindruck. Bedauerlich ist nur, daß die Literaturhinweise im Kapitel „Hofdichter und Nobelpreisträger" so unvollständig ausgefallen sind, daß die Beschaffung der erwähnten Bücher Mühe machen wird.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

DIE NEUE KLEINSCHRIFT

Am Ende der Buchbesprechungen will die Redaktion fallweise eine kleine Rubrik einführen, in der eine neue Kleinschrift empfohlen wird. Dieses Medium, dessen Beiwort „Klein-" nur den Umfang betrifft, aber oft von hoher Qualität ist, eignet sich seit alters her für den Schriftenstand in der Kirche, aber auch als kleines Mitbringsel bei einem Besuch oder als einfaches Dankeschön für einen wichtigen Dienst. Die Firma VERITAS betreut mit einem großen Repertoire von über 800 Titeln seit langer Zeit den österreichischen Markt. Alle hier besprochenen Bücher sind im Kleinschriftendienst in der Hafenstraße 1—3, A-4020 Linz, beziehbar. Hier kann man sich auch in einem übersichtlich gestalteten Schauraum gut informieren.

■ DIETRICH WOLFGANG, *Sabbat halten — Arbeit loslassen*. (Reihe: Die zehn Gebote. (28). Verlag am Eschbach 1987. Geh. S 37.50.

Die quadratischen Heftchen des Verlages am Eschbach sind Kostbarkeiten. Hier sei auf einen neuen



Hans Hermann Groër
DIE RUFE VON LORETO
208 Seiten mit 57 SW-Abb., Leinen mit Schutzumschlag
öS 248,–/
DM 36,–
ISBN 3-85351-106-6

WIENER DOM VERLAG

DOM verlag

Die Texte wurden ursprünglich für einen mit Mariologie vertrauten Leserkreis geschrieben. Hier möchten sie nun jeden einladen, im Erlösungswerk die Weisheit und Liebe Gottes zu bedenken und Mariens Mitwirkung daran anzunehmen.

Das Buch will uns im Blick auf Stiche aus dem 18. Jahrhundert die Anrufungen der Lauretanischen Litanei nahebringen.

Titel „Sabbat halten — Arbeit loslassen" hingewiesen, der für den Christen das Thema Sonntag/Ruhetag ganz biblisch aus den Quellen des AT meditiert. „Der Sabbat, dieser geschenkte, immer wieder verfolgte und unterdrückte Tag, soll auferstehen um der Menschen willen" — heißt es in einer Überschrift. Man bekommt Lust, dem Heilsamen und Heiligen dieses Tages in einer bewußten „Sabbatkultur" noch mehr Gestalt zu geben. Anregende Bilder (z. B. S. 18) und ebensolche Sätze („Die Erde nicht mechanisch vermarkten. Sie in behutsamen Rhythmen pflegen. Das meint das Sabbatjahr." S. 24) fördern diese.

Eine Schwierigkeit ergibt sich: Der Sabbat ist der Samstag, der Sonntag aber der erste Tag der Woche. Wie bringt man die „Sabbatkultur" mit der „Sonntagkultur" zusammen? Diese Frage bleibt offen.

■ DIRNBECK JOSEF, *Kreuz — Weg — Zeichen.* Ein Kreuzweg. (28). Verlag Bergmoser & Höller, Aachen 1987, Geh. S 29.60/DM 3,80.

Auch Andachten haben ihre Zeit, aber die Zeichen, mit denen dieser Kreuzweg gestaltet ist, begegnen jedem, überall und das ganze Jahr über. Straßenverkehrszeichen werden durchsichtig gemacht für den Weg Jesu zum Kreuz. Voll lebendiger Phantasie ist die Zuordnung der Zeichen und Stationen (1. Station: Vorgeschriebene Fahrtrichtung oder: Jesus wird zum Tod verurteilt. 12. Station: Engpaß oder: Jesus stirbt am Kreuz.), voll Kraft formuliert Dirnbeck die kurzen Texte. Die Idee und die Gestaltung des Kreuzwegs überzeugt und eignet sich wahrscheinlich besonders für Kinder im Schulalter.

Linz *Otmar Stütz*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschrift gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

PHILOSOPHIE UND ETHIK

CORETH EMERICH/NEIDL WALTER M./PFLIGERSDORFER GEORG (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Band 1: Neue Ansätze im 19. Jahrhundert.* (789.) Styria, Graz 1987. Ln. S 770.—/DM 110,—.
WEINGARTNER PAUL (Hg.), *Die Ethik in der pluralistischen Gesellschaft.* FS zum 25jährigen Bestehen des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg. (391.) Tyrolia, Innsbruck 1987. Kart.

HEILIGE SCHRIFT

AFFLERBACH HORST, *Die sanfte Umdeutung des Evangeliums.* Eine biblische Analyse des Neuen Bewußtseins. (110.) R. Brockhaus, Wuppertal 1987. Kart.
ECKARDT WALTER, *Computergestützte Analyse althebräischer Texte.* Algorithmische Erkennung der Morphologie. (Münchner Univ. Schriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 29.) (XI, 135.) EOS, St. Ottilien 1987. Kart. DM 24,—.
HAUSMANN JUTTA, *Israels Rest.* Studien zum Selbstverständnis der nachexilischen Gemeinde. (Beiträge zur Wissenschaft vom AT und NT, Bd. 124). (IX + 301.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 69,—.
KIRCHSCHLÄGER WALTER, *Ehe und Ehescheidungen im Neuen Testament.* (112.) Herold, Wien 1987. Brosch. S 148.—/DM 21,—.
OHLER ANNEMARIE, *Grundwissen Altes Testament.* Ein Werkbuch. Band 1: Pentateuch. Band 2: Deuteronomistische Literatur. (158 und 143, zahlr. Abb.) KBW, Stuttgart 1987. Geb. je DM 39,—.
SPIEGEL EGON, *Gewaltverzicht.* Grundlagen einer biblischen Friedenstheologie. (280.) Weber, Zucht & Co., Kassel 1987. Kart.
WEHRLE JOSEF, *Prophetie und Textanalyse.* Die Komposition Obadja 1—21 interpretiert auf der Basis textlinguistischer und semiotischer Konzeptionen. (Münchener Univ. Schriften, Arbeiten zu Text und Sprache im AT, Bd. 28.) (XIII, 408.) EOS, St. Ottilien 1987. Kart. DM 48,—.
WOSCHITZ KARL MATTHÄUS, *Erneuerung aus dem Ewigen.* Denkweisen — Glaubensweisen in Antike und Christentum nach Offb. 1—3. (288.) Herder, Wien 1987. Geb. DM 48,—/S 340.—.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Lexikon der katholischen Dogmatik.* (672.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 88,—. Studienausgabe Ppb. DM 68,—.
GRESHAKE GISBERT, *Erlöst in einer unerlösten Welt?* (Topos-TB 170.) (168.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 9,80.
PESCH OTTO HERMANN, *Dogmatik im Fragment.* Gesammelte Studien. (448.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 48,—.
Theologische Berichte XVI: *Pneumatologie und Spiritualität.* Hg. im Auftrag der Theol. Hochschule Chur von J. Pfammatter und der Theol. Fakultät Luzern von F. Furger. (184.) Benziger, Zürich 1987. Kart.
Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band XVI: Idealismus — Jesus Christus IV. (IV+795) W. de Gruyter, Berlin 1987. Hld. DM 360,—.
GLÄSSGEN HEINZ (Hg.), *Evangelisch — Katholisch.* Muß das sein? Was verbindet, was trennt. (142.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 12,80.

LINK HANS-GEORG (Hg.), *Gemeinsam glauben und bekennen.* Handbuch zum Apostolischen Glauben. (363.) Bonifatius, Paderborn 1987. Kart. DM 26,40.

MORALTHEOLOGIE

PIECHOWIAK HELMUT, *Eingriffe in menschliches Leben.* Sinn und Grenzen ärztlichen Handelns. (304.) Josef Knecht, Frankfurt 1987. Kart. DM 34,—.

PASTORALTHEOLOGIE

KÖHL GEORG, *Der Beruf des Pastoralreferenten.* Praktische Theologie im Dialog, Bd. 1. (404.) Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1987. Kart. sfr 36,—
MAYER BERNHARD/SEYBOLD MICHAEL, *Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten.* (Extemporalia, Fragen der Theologie und Seelsorge, Bd. 5.) (88.) Franz-Sales-Verlag, Eichstätt 1987. Kart. DM 13,20.

KIRCHENRECHT

Administrator Bonorum. Oeconomus Tamquam Paterfamilias. Sebastian Ritter zum 70. Geburtstag. Hg. v. Hans Paarhammer. (393.) Österr. Kulturverlag, Thaur in Tirol 1987. Geb.
GATZ ERWIN (Hg.), *Pfarr- und Gemeindeorganisation.* Studien zu ihrer Entwicklung in Deutschland, Österreich und der Schweiz seit dem Ende des 18. Jh. (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Neue Folge). (150.) F. Schöningh, Paderborn 1987. Kart. DM 21,—.
SOBANSKI REMIGIUSZ, *Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts.* (Böhlau-Studien-Bücher.) (160.) Böhlau, Wien 1987. Kart. S 240.—/DM 36,—.

LITURGIK UND HOMILETIK

STEFFENS HANS, *Fürbitten und Texte zur Meßfeier.* Band 1: Sonntage und Herrenfeste im Lesejahr A — 7. Aufl. (306.) DM 32,—. Band 2: Sonntage und Herrenfeste im Lesejahr B — 6. Aufl. (302.) DM 32,—. Band 4: Die Wochentage im Weihnachts- und Osterfestkreis — 8. Aufl. (605.) DM 58,—. Band 5: Die Wochentage der 1.—17. Woche im Jahreskreis — 8. Aufl. (556.) DM 55,—. Band 6: Die Wochentage der 18.—34. Woche im Jahreskreis — 8. Aufl. (556.) DM 55,—. Alle: Bonifatiusverlag, Paderborn 1987. Pappeinband.
BAUMGARTNER KONRAD/KNOCH OTTO (Hg.), *Unsere Hoffnung — Gottes Wort.* Die Evangelien der Sonn- und Festtage. Auslegung und Verkündigung. Lesejahr B. (700.) Josef Knecht, Frankfurt 1987. Geb. DM 76,—.

RELIGIONSPÄDAGOGIK

HOFMEIER JOHANN, *Religiöse Erziehung im Elementarbereich.* Ein Leitfaden. (223.) Kösel, München 1987, Kart. DM 24,80.

KIRCHENGESCHICHTE

CLARK JOHN P. H./TAYLOR CHERYL (Hg.), *Walter Hilton's Latin Writings.* Volume 1 und 2. (Analecta Cartusiana 124.) (479.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1987. Kart.
EBERT KLAUS, *Thomas Müntzer.* Von Eigensinn und Widerspruch. (292.) Athenäum, Frankfurt 1987. Geb. DM 56,—.
Franz von Assisi und die Armutsbewegung seiner Zeit und *Auswirkungen von Luthers Thesen bis zum Augsburger Religionsfrieden und Kardinal Klesl.* Symposion der Internationalen Kommission für Vergleichende Kirchengeschichte — Subkommission Österreich. Hg. v. B. Primetshofer, E. Kovács, H. Hold, A. Raddatz, J. Lenzenweger. (Neue Folge, Bd. 1). (96.) Dom-Verlag, Wien 1987. Brosch. S 98.—/DM 13,80.
GÖDECKE MONIKA, *Geschichte als Mythos.* Eusebs „Kirchengeschichte". (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23, Theologie, Bd. 307.) (305.) Peter Lang, Bern 1987. Brosch. sfr. 65,—.
HELLINGHAUSEN GEORGES, *Kampf um die apostolischen Vikare des Nordens J. Th. Laurent und C. A. Lüpke.* Der Hl. Stuhl und die protestantischen Staaten Norddeutschlands und Dänemark um 1840. (Pont. Univ. Gregoriana, Misc. Hist. Pont. 53.) (364.) Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1987. Kart.
HOGG JAMES (Hg.), *Zeit, Tod und Ewigkeit in der Renaissanceliteratur, Band 1.* (124.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1987. Kart. (Analecta Cartusiana 117).
HOGG JAMES (Hg.), *Kartäuserregel und Kartäuserleben.* Internationaler Kongreß vom 30. Mai bis 3. Juni 1984. (Analecta Cartusiana 113:4). (118.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1987. Kart.
HONÉE EUGÈNE, *Der Libell des Hieronymus Vehus zum Augsburger Reichstag 1530.* Untersuchung und Texte zur kath. Concordia-Politik. (rst 125.) (XXVIII + 362.) Aschendorff, Münster 1987. Kart. DM 98,—.
ISERLOH ERWIN (Hg.), *Katholische Theologen der Reformationszeit 4.* (KLK 47). (96.) Aschendorff, Münster 1987. Kart. DM 22,—.
Ostbairische Grenzmarken 1987. Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde. Hg. im Auftrag des Instituts für Ostbairische Heimatforschung der Universität Passau von August Leidl. (320, 49 Abb.) Passau 1987. Kart.
RILL ROBERT, *CV und Nationalsozialismus in Österreich.* Hg. v. Institut f. kirchliche Zeitgeschichte Salzburg. (185.) Geyer-Edition, Wien—Salzburg 1987, Kart. S 245.—.
SCHATZGEYER KASPAR, *Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit.* De vera libertate evangelica. (Corpus Catholicorum 40.) (136.) Aschendorff, Münster 1987.

STÖHLKER FRIEDRICH, *Die Kartause Buxheim 1402—1803/12.* Der Personalschematismus II 1554—1812. Die Buxheimer Hospitesmönche. (Analecta Cartusiana 96:2.) (S. 437 bis 690.) Die Buxheimer Brüder. (Analecta Cartusiana 96:3.) (S. 691 bis 878.) Inst. f. Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg 1987. Kart.
VOLK LUDWIG, *Katholische Kirche und Nationalsozialismus.* Ausgewählte Aufsätze. Hg. v. Dieter Albrecht. (Reihe B: Forschungen. Band 36 der Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte.) (XVII + 382.) Grünewald, Mainz 1987. Ln. DM 78,—.
WALDMÜLLER LOTHAR, *Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn.* Von der Völkerwanderung bis zum Ende der Arpaden (1311). (Konziliengeschichte, Reihe A — Darstellungen.) (XXI + 242.) Schöningh, Paderborn 1987. Ln. DM 64,— (Subskr. 51,—).

RELIGIONEN

ELA JEAN-MARC, *Mein Glaube als Afrikaner.* Das Evangelium in schwarzafrikanischer Lebenswirklichkeit. (Theologie der Dritten Welt, 10.) (198.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 34,—.
FERNANDO ANTONY, *Zu den Quellen des Buddhismus.* Eine Einführung für Christen. Aus dem Englischen übersetzt und bearbeitet von Wolfgang Siepen. (Topos-TB 169.) (192.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 12,80.
STROLZ WALTER, *Heilswege der Weltreligionen, Band 3:* Quellentexte zu Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus, Buddhismus, Taoismus. (288.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 39,80.

GESELLSCHAFT

DIRKS WALTER (Hg.), *Die Aufgabe der Christen für den Frieden — Max Josef Metzger und die christliche Friedensarbeit zwischen den Weltkriegen.* (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg.) (144.) Schnell & Steiner, München 1987. Kart. DM 20,—.
HOFMANN RUPERT (Hg.), *Gottesreich und Revolution.* Zur Vermengung von Christentum und Marxismus in politischen Theologien der Gegenwart. (315.) Regensburg, Münster 1987. Kart. DM 19,80.
KAMPHAUS FRANZ, *Der Preis der Freiheit.* Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen. Hg. v. Paul Deselaers. (176.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 22,80.

SPIRITUALITÄT

CORDES PAUL JOSEF, *Mitten in unserer Welt.* Kräfte geistlicher Erneuerung. (120.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 14,80.
HEMMERLE KLAUS, *Die leise Stimme.* Ulrika Nisch — ihr Weg und ihre Botschaft. (87.) Herder, Freiburg 1987. Pappb. DM 9,80.
KHOURY ADEL THEODOR/HÜNERMANN PETER (Hg.), *Warum leiden?* Die Antwort der Weltreligionen. (HerBü 1383.) (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.
LECHNER ODILO/SCHÜTZ ULRICH, *Mit den Heiligen durch das Jahr.* (289. mit vielen farbigen Abb.) Herder, Freiburg 1987. Pappb. DM 29,80.
OTTO MARIA (Hg.), *Teile mit mir die gute Gabe.* Indianische Weihnacht. (72.) Herder, Freiburg 1987. Geb. DM 10,80.
PFEIFFER KARLHEINZ, *In Gott verbunden.* Aus dem Leben heiliger Liebespaare. (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.
STOCK KLEMENS, *Jesus — der Sohn Gottes.* Betrachtungen zum Johannesevangelium. (160.) Tyrolia, Innsbruck 1987. Snolin. S 168.—/DM 24,—.
VALLES CARLOS G., *Fang den Regenbogen.* Sich selbst finden. (168.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 19,80.
WEISER FRANZ, *Das Mädchen der Mohawks.* Die selige Kateri Tekakwitha 1656—1680. (216, 2 Fotos) Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1987. Ppb. DM 16,80/sfr 14,—.

FRAU UND KIRCHE

BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Frauenbefreiung und Kirche.* Darstellung — Analyse — Dokumentation. (302.) Fr. Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 34,—.
GERBER UWE, *Die feministische Eroberung der Theologie.* (200.) C. H, Beck, München 1987. Ppb. DM 17,80.

PSYCHOLOGIE

HARK HELMUT, *Vom Kirchentraum zur Traum-Kirche.* Träume tiefenpsychologisch gedeutet. (232 mit 6 Abb.) Walter-Verlag, Olten 1987. Brosch. DM 29,80/sfr 27,50.
SCHWERMER JOSEF, *Den Menschen verstehen.* Eine Einführung in die Psychologie für seelsorgliche Berufe. (272.) Bonifatius, Paderborn 1987. Ln. DM 26,—.
STÖGER PETER, *Personalisation bei Igor Caruso.* Die Psychoanalyse als Instrument der Befreiung. Mit einem Vorwort von Erwin Ringel. (356.) Herder, Wien 1987. Ppb. S 420.—/DM 60,—.

VERSCHIEDENES

KALTENBRUNNER GERD-KLAUS (Hg.), *Im Anfang war das Spiel.* Schöpfertum und Glück zwischen Arbeit und Freizeit. (Herderbücherei INITIATIVE, Bd. 71.) (191.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 14,90.
KRANZ GISBERT, *Was ist christliche Dichtung?* Thesen — Fakten — Daten. (122.) Pfeiffer, München 1987. Kart.
MUTH LUDWIG, *Lesen — ein Heilsweg.* Vom religiösen Sinn des Buches. (64.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 12,80.

Von Pfingsten 1987
bis zum Fest der Aufnahme
Marias in den Himmel 1988 wird
die katholische Kirche ein

MARIANISCHES JAHR

feiern.

Unsere Titel zum Thema:

Handbuch der Marienkunde

Hrsg. Wolfgang Beinert und Heinrich Petri
unter Mitarbeit zahlreicher Fachautoren

1042 Seiten, 16 Bildseiten, Leinen DM 82,–
ISBN 3-7917-0908-9

„Ein großartiges Werk, denn was hier vorgelegt wird, verdient uneingeschränktes Lob. Erstmals seit dem Vatikanum II wird hiermit die Bedeutung Mariens in Theologie, Frömmigkeitsgeschichte, Kunst und Literatur von den Anfängen bis heute umfassend dargestellt. Ein ‚Handbuch' im besten Sinne des Wortes, ein unentbehrliches Arbeitsmittel und Nachschlagewerk ***für den Theologen in Forschung und Praxis, für den Ökumeniker, Volkskundler, Kunsthistoriker, Literaturwissenschaftler, Musiker, für Ordensleute, gläubige und interessierte Laien.***"

Theologie und Glaube, Paderborn



Paul Mons

Mutter meines Herrn

176 Seiten, 48 z. T. farb. Abb., Pappband DM 12,–
ISBN 3-7917-0618-7

Maria – eine ökumenische Herausforderung

Mit Beiträgen von W. Beinert, M. Dirks, G. Heintze, Ch. Mulack, F. Mußner, H. Schütte, U. Wickert

184 Seiten, kart. DM 22,80
ISBN 3-7917-0910-0

Norbert Fuchs

Wir ehren Maria

Texte und Vorschläge zur Gestaltung von Marienandachten

2. Aufl., 88 Seiten, kart. DM 9,80
ISBN 3-7917-0635-7

Georg Söll

Ursache unserer Freude

Predigten zu den Festen der Gottesmutter – eine kleine Mariologie

174 Seiten, kart. DM 17,50
ISBN 3-7917-0690-X

Christsein und marianische Spiritualität

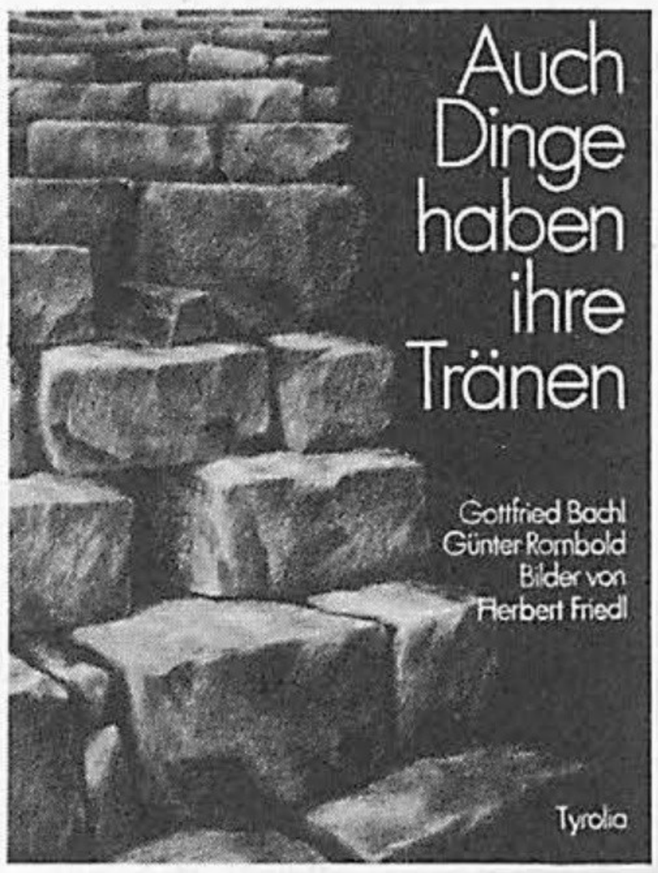
Hrsg. v. Heinrich Petri
Reihe: Mariologische Studien

IV, 223 Seiten, kart. DM 38,–
ISBN 3-7917-0900-3

VERLAG FRIEDRICH PUSTET

Gutenbergstraße 8 · 8400 Regensburg
Telefon 09 41 / 9 60 44
Auslieferung 09 41 / 9 60 49

1938 VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT 1988



Bachl – Rombold – Friedl

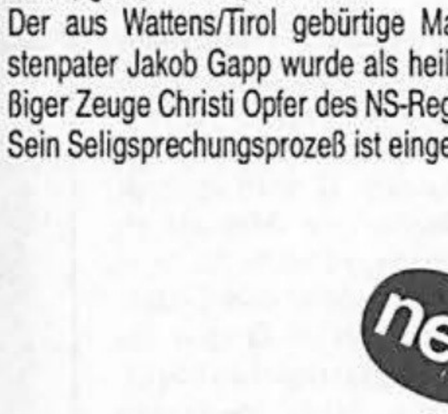
AUCH DINGE HABEN IHRE TRÄNEN

Bildmeditationsband mit Texten von Gottfried Bachl und Günter Rombold, Bilder von Herbert Friedl, Vorwort von Kardinal König, 78 Seiten mit 21 Farbbildern, Format 21,5 x 28 cm, gebunden, S 248,–, DM 36,–.

Vergangenheit im Spiegel der Vergänglichkeit: Welch ein innerer Anruf an uns selbst, mit dem bloßen Richten zu brechen. Nicht nur Schuld anderen zuzuweisen, sondern auch Mitschuld – und sei sie auch nur stumm – im eigenen Gewissensspruch aufzuspüren.

Wo der religiöse Grund des Menschenbildes vom gleichen Ursprung und gleicher Würde zerstört wird – denn Gott schuf den Menschen als sein Abbild; als Abbild Gottes schuf er ihn (Gen. 1,27) – dort schwindet das Recht auf gegenseitige Achtung und Respekt. (Aus dem Vorwort von Kardinal Dr. Franz König)

neu



Reinhold Iblacker **KEINEN EID AUF DIESEN FÜHRER**

Josef Mayr-Nusser, ein Zeuge der Gewissensfreiheit in der NS-Zeit.
168 Seiten, 21 Dokumentarfotos, kart., lam., S 140.–, DM 19.80 (Tyrolia-Athesia)

„Es ist keine reine Biographie, sondern ein erschütterndes Zeitdokument, das zu keiner aktuelleren Zeit als heute hätte erscheinen können." (ORF-Studio Tirol)

ZEUGEN DES WIDERSTANDES

Eine Dokumentation über die Opfer des Nationalsozialismus in Nord-, Ost- und Südtirol von 1938 bis 1945. Bearbeitet von Johann Holzner, Anton Pinsker, Johann Reiter und Helmut Tschol. Mit einem Vorwort von Univ.-Prof. Dr. Anton Pelinka. 112 Seiten, 34 Fotos und Dokumente, kart. lam., S 140.–, DM 19.80.

Josef Levit

JAKOB GAPP

Zeuge seines Glaubens

112 Seiten, davon 8 Bildseiten auf Kunstdruck, geb., S 128.–, DM 19.80.

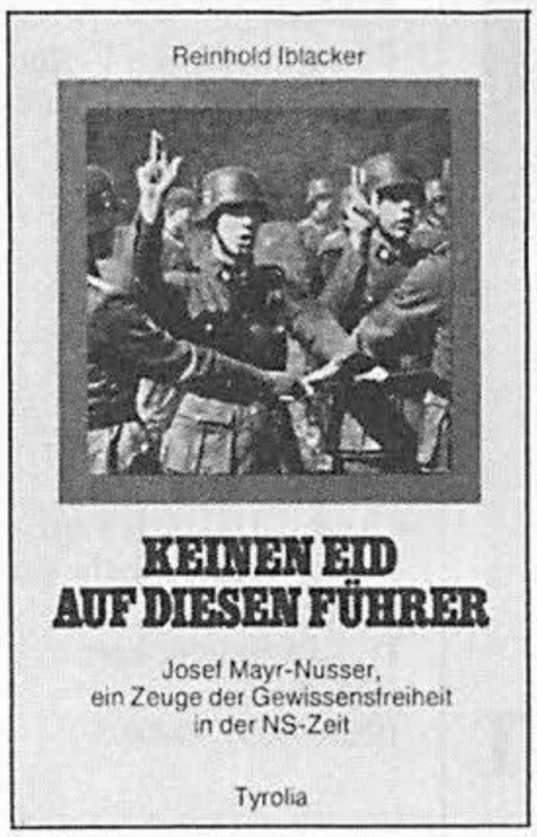
Der aus Wattens/Tirol gebürtige Marianistenpater Jakob Gapp wurde als heiligmäßiger Zeuge Christi Opfer des NS-Regimes. Sein Seligsprechungsprozeß ist eingeleitet.

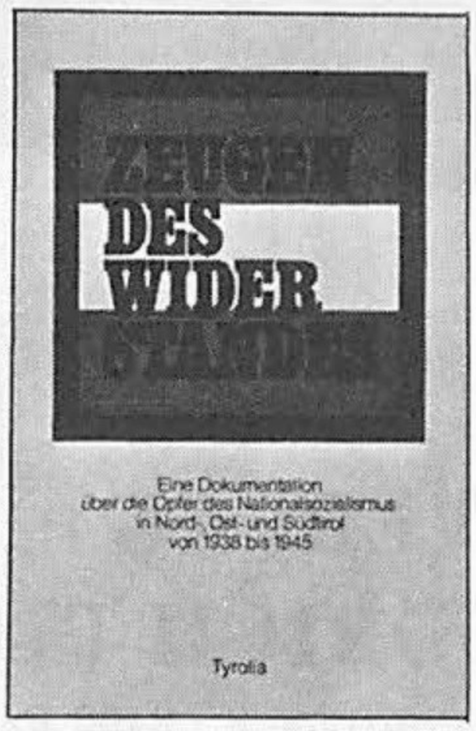
Helmut Tschol **OTTO NEURURER — PRIESTER UND BLUTZEUGE**

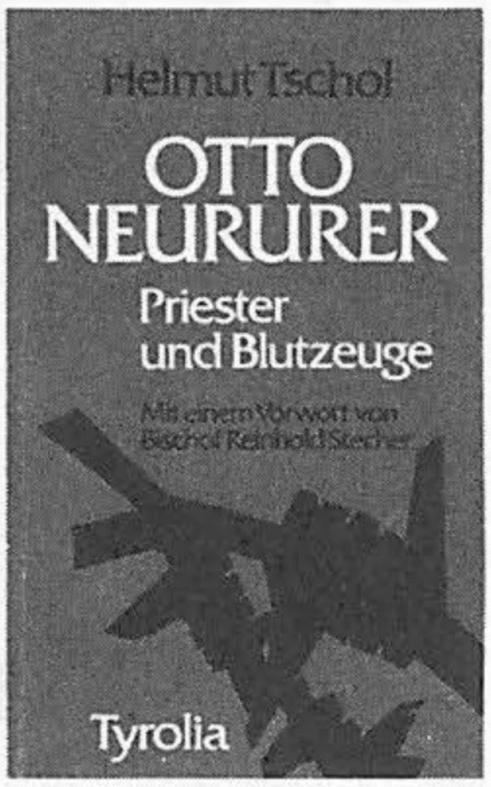
Vorwort von Bischof R. Stecher
2., verbesserte Auflage, 108 Seiten, 13 Kunstdruckbilder, 1 Farbbild, Snolin, S 98.–, DM 14.80

„Helmut Tschol hat alle Fakten sorgfältig zusammengetragen und einen objektiven Lebensbericht Pfarrer Neururers geschrieben, dessen tragisches Schicksal im Zeichen des Glaubens über die Jahre hinweg sehr berühren kann." (Kulturberichte aus Tirol)

neu







Tyrolia-Verlag Innsbruck–Wien

Antike Sakrale Goldschmiedekunst

RENAISSANCE KELCH

Handgeschlagen aus massivem Silber, Cuppa innen und am äußeren Rand feuervergoldet, auf Kelchfuß, Schaft und Übercuppa aufgesetzte Engel, auf dem Kelchfuß Adels- und Patronatswappen.

TURMMONSTRANZ

Entstanden um 1800 in Münster/Westf. durch Goldschmiedemeister Brujn, viele figürliche Darstellungen, Filigranarbeit.

MESSKELCH

Um 1500 in Italien entstanden, spätgotisch, allerfeinste Treib- und Ziselierarbeit museal.

RELIQUIENMONSTRANZ

In Form eines dreiflügeligen Altars, spätgotisch, allerbeste handwerkliche Arbeit mit den Reliquien des hl. Vincent von Paul.

Sowie eine große Anzahl weiterer echter antiker Sakralgeräte, fachkundig restauriert.

Sakrale Goldschmiedekunst Patten

Ginsterweg 5
4044 Kaarst 2
Telefon 0 21 01 / 62 5 77

Anfertigung nach eigenen und vorgegebenen Entwürfen, Restaurierungen, Vergoldung und Versilberung mit Garantie.

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

Gotische Stiftskirche
Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)
Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen Tafelbildern etc.
Stiftsbibliothek mit 60.000 Bänden
Laufend
Sonderausstellungen
im neuen Kapitelsaal

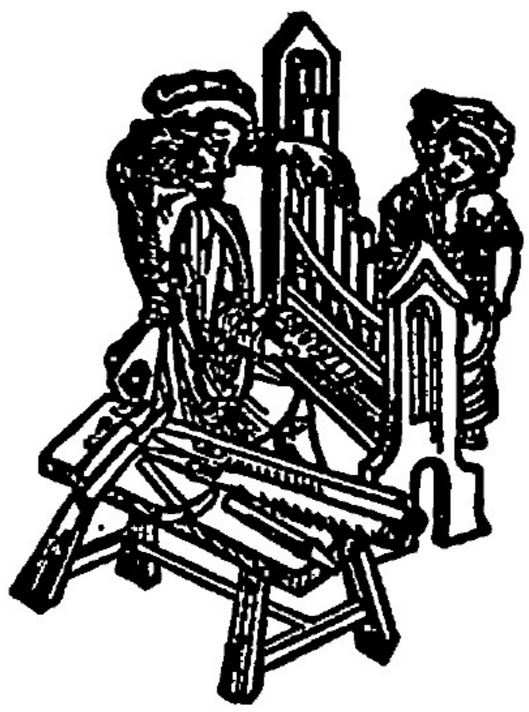
Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober
wochentags: 10—12 und 13—17 Uhr
an Sonn- und Feiertagen: 11—17 Uhr
im Winter gegen Voranmeldung.



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



OBERÖSTERREICHISCHE

ORGELBAUANSTALT

GESELLSCHAFT MIT BESCHRÄNKTER HAFTUNG

Geschäftsführender Gesellschafter:
Orgelbaumeister Helmut Kögler

A-4490 St. Florian bei Linz
Telefon (0 72 24) 247, nach Dienstschluß 89 31

Institut für Hörgeschädigte

A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/27 13 66

Hier nähen und sticken geschickte Frauen und Mädchen: liturgische Gewänder, Kirchenwäsche, Taufkleider und Tauftüchlein, Kirchenfahnen — dabei gehen wir gerne auf ihre persönlichen Wünsche ein. Ebenso werden Schärpen, Abzeichen, Vereinsfahnen nach unseren vorhandenen Vorlagen oder von Ihnen beigestellten Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei hergestellt.

Mit Ihren Aufträgen unterstützen Sie auch die Sicherung des Arbeitsplatzes der Behinderten.
Wir übernehmen auch gerne Restaurierungen.

Im Gespräch:

Christian Möller
Lehre vom Gemeindeaufbau
Band 1: Konzepte – Programme – Wege
2., durchges. Auflage 1987. 272 Seiten, kart. DM 29,80

»Möller hat seine Lehre vom Gemeindeaufbau auf zwei Bände konzipiert, von denen der vorliegende erste Band einen Überblick über Konzepte und Programme enthält, zugleich im Rückgriff aber auch Wege zum Gemeindeaufbau erkennbar werden läßt, als dies Stichwort noch nicht so alltäglich war, wie dies heute der Fall ist. Spannend ist dabei, wie der Verfasser die bisher veröffentlichten Überlegungen im Rückgriff auf die Reformatoren und im Gespräch mit Ihnen überprüft und – vor allen Dingen von Luther ausgehend – immer wieder den Gottesdienst zum Fragekriterium an Gemeindeaufbaukonzeptionen macht.« *Ref. Kirchenzeitung*

Susanne Heine
Frauen der frühen Christenheit
Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie. 2., durchges. Auflage 1987. 194 Seiten, kart. DM 24,80

»Ein gutes Buch, engagiert für die Sache der Frauen – und gleichzeitig fair gegenüber den Traditionen, gegen die es streitet.« *Gerd Theißen in: Theologische Literaturzeitung*

»Ein nüchternes, kluges, mit Sachargumenten für die Gleichstellung der Frau in der Kirche streitendes Buch, das den vorläufigen Ertrag feministischer Theologie einer historischen Kritik unterzieht...« *Deutsches Pfarrerblatt*

Susanne Heine
Wiederbelebung der Göttinnen?
Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie. 1987. 201 Seiten, kart. DM 24,80

»Es ist bewundernswert, wie sie die Thesen der feministischen Theologie knapp und klar in den Zusammenhang der langen jüdisch-christlichen Geistesgeschichte einordnet und dabei viele theologische und erkenntnistheoretische Fragen mit einer heutzutage ungewohnten Tiefenschärfe beleuchtet. Daß auch Denken Lust bereiten kann, wird in Ihrem Buch wieder spürbar.«
Berliner Sonntagsblatt

Vandenhoeck & Ruprecht · Göttingen / Zürich

HYPO FIXKREDIT.

JEDEM DAS SEINE.

VON DER LANDESBANK

Es ist schon phantastisch, was man sich jetzt so alles leisten kann. Mit Kredit. Mit dem HYPO FIXKREDIT. Da bleiben die günstigen Zinsen unverändert: fix kalkulierbar! Man kommt rasch und unkompliziert zum Traumauto, zum schönen Wohnen und zum Startkapital für eine bessere Zukunft.
Jedem das Seine. Jedem sein HYPO FIXKREDIT. Mit fixen, günstigen Zinsen. Mehr darüber bei Ihrem Berater in Ihrer Landesbank.



HYPO BANK
Die OÖ. Landesbank

OBEROSTERREICHISCHE LANDES-HYPOTHEKENBANK, 4010 LINZ, LANDSTRASSE 38 ✆ (0732) 27 28 51-0 · Linz · Puchenau
Ried i. I. · Wels

pfeiffer



Ludwig Gruber

Ich denke an Bolivien

Begegnungen mit Aymara-Indianern im Hochland der Anden

pfeiffer



Ludwig Gruber
Ich denke an Bolivien
Begegnungen mit der Welt der Aymara-Indianer
160 Seiten, DM 22,–
Bestell-Nr. 525

Josef Bommer
Gemeinde auf dem Weg Jesu
Anregungen und Predigten zu einer neuen Theologie der Gemeinde
128 Seiten, DM 18,–
Bestell-Nr. 529

Kufner · Madlener · Lauermann
Fasten als Fest
Ein Werkbuch für Fastengruppen
180 Seiten, DM 19,80
Bestell-Nr. 528

Ernst R. Hauschka
Worte, die reden können
Glaubenserfahrungen von heute
64 Seiten, DM 14,80
Bestell-Nr. 547

Verlag J. Pfeiffer · Zweigniederlassung der G. J. Manz AG
Anzinger Straße 1 · 8000 München 80 · Tel. 089/413001-0

neu frühjahr 88

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema des 3. Heftes 1988: „Heiße Eisen der Kirchengeschichte"

Gerhard Winkler	Inquisition
Friedrich Schragl	Die Kreuzzüge — ein unheiliges Experiment?
Maximilian Liebmann	Zum Thema Hexen
Gerhard Winkler	Galilei und die Kirche
Otto B. Knoch	Die Katholiken und die Bibel — Ein Gang durch die Geschichte
Alois Stöger	Die Wurzel priesterlichen Lebens (2 Tim 1,6—14)
A. Grabner-Haider	Probleme der Mythosforschung
Georg Baudler	Den Glauben erzählen — Zur Überwindung der Tradierungskrise im Christentum

---

Inlandsbezug	vom Verlag 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.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

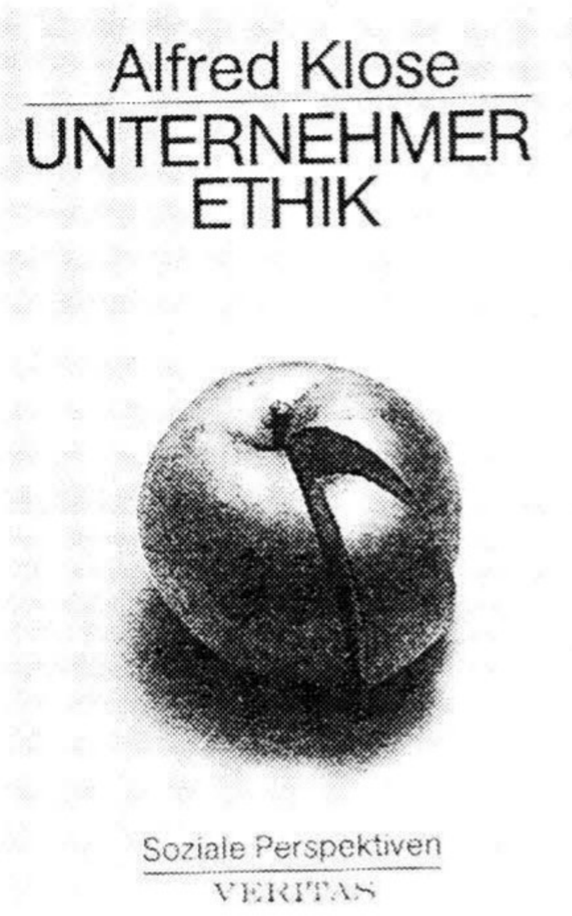
Bezugspreise ab Jahrgang 1988	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	320.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 90.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 15,—
Schweiz	sfr 51.— (Portospesen werden gesondert verrechnet)	sfr 13.—

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Harrachstraße 7

VERITAS

Alfred Klose
UNTERNEHMERETHIK



128 S., 13,5 x 20,5 cm, kt.,
S 148.—/DM 22,—
ISBN 3-85329-638-6

Eingebettet in das Spannungsfeld zwischen sowohl individueller als auch gesellschaftlicher Verantwortung und der Notwendigkeit, tagtäglich rasch Entscheidungen von oft großer Tragweite zu fällen, stellt sich dem Unternehmer die Frage nach der ethischen Dimension seiner Tätigkeit.



Alois Kraxner
DIE ZEHN GEBOTE ALS WEGWEISUNG

60 S., 13,5 x 20,5 cm, kt.
ca. S 98.—/DM 14,80
ISBN 3-85329-627-0

Texte über die zehn Gebote sollen dem Christen helfen, Orientierung und Richtung im Leben zu finden. Meditative Texte, von biblischen Vorbildern ausgehend, regen zum Weiterdenken an.

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

HEISSE EISEN DER KIRCHENGESCHICHTE

Schragl Die Kreuzzüge — ein unheiliges Experiment?

Winkler Die Inquisition: Zwischen politischer Vernunft und mißbrauchter Religion

Liebmann Entwicklung und Überwindung des Hexen- und Zauberwahns

Winkler Galilei und die Kirche

Knoch Die Katholiken und die ~~Kirche~~ Bibel

Stöger Die Wurzel priesterlichen Lebens

Gatz Die Bischofsernennungen in den deutschsprachigen Ländern

Delp Der Mensch allein schafft es nicht

Gradauer Römische Erlässe und Entscheidungen

Umfangreicher Literaturteil

3. Heft 1988 136. Jg.

Inhaltsverzeichnis des dritten Heftes 1988

Schwerpunktthema:
Heiße Eisen der Kirchengeschichte

Friedrich Schragl: Die Kreuzzüge — ein unheiliges Experiment? 203
Gerhard B. Winkler: Die Inquisition: Zwischen politischer Vernunft und mißbrauchter Religion 213
Maximilian Liebmann: Entwicklung und Überwindung des Hexen- und Zauberwahns 224
Gerhard B. Winkler: Galilei und die Kirche 231

Abhandlungen

Otto B. Knoch: Die Katholiken und die Bibel — Ein Gang durch die Geschichte 239
Alois Stöger: Die Wurzel priesterlichen Lebens (2 Tim 1,6—14) 252
Erwin Gatz: Die Bischofsernennungen in den deutschsprachigen Ländern. Theorie und Praxis seit dem 19. Jahrhundert 258

Spiritueller Beitrag

Alfred Delp: Der Mensch allein schafft es nicht 267

Mitteilung

Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen 269

Literatur

Josef Janda: A. Pieris, Theologie der Befreiung in Asien 277
Besprechungen 279
Philosophie (277), Heilige Schrift (281), Bibelarbeit (289), Fundamentaltheologie (291), Dogmatik und Ökumenik (293), Kirchengeschichte (296), Religionen (300), Verschiedenes (302)
Eingesandte Schriften 305
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 (Campo Santo Teutonico).
o. Prof. DDr. Peter Gradauer, A-4020 Linz, Herrenstraße 37.
Prof. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Kaisergasse 26.
Univ.-Prof. Dr. Otto B. Knoch, D-8390 Passau, Steinweg 15.
Univ.-Prof. Dr. Maximilian Liebmann, A-8020 Graz, Schubertstraße 23.
o. Prof. Dr. Friedrich Schragl, A-3385 St. Pölten-Gerersdorf, Florianiplatz 3.
Weihbischof Dr. Alois Stöger, A-3322 Viehdorf, Hainstetten 1.
Univ.-Prof. Dr. Gerhard B. Winkler, A-5020 Salzburg, Universitätsplatz 1.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni und Oktober. Sie verwendet die Abkürzungen des Lexikons für Theologie und Kirche [2]1957—1968. Die Mitarbeiter werden gebeten, das zu beachten. Manuskripte, Rezensionsschriften, Tauschexemplare und Geschäftspost sind zu richten an die Redaktion: Theologisch-praktische Quartalschrift, A-4010 Linz, Hafenstraße 1—3. Es werden nur Originalmanuskripte veröffentlicht.
Gefördert durch die Oberösterreichische Landesregierung.

FRIEDRICH SCHRAGL

Die Kreuzzüge — ein unheiliges Experiment?

Bei der Beurteilung der Kreuzzüge kommt man nicht um eine Unterscheidung zwischen Idee und Wirklichkeit herum. Hehre Gedanken und echter Idealismus wurden bei der Durchführung der Kreuzzüge oft in ihr Gegenteil verkehrt. Das ist auch das Ergebnis dieser Abhandlung, die Friedrich Schragl, Professor für Kirchengeschichte an der Philosophisch-theologischen Hochschule St. Pölten, anhand der neuesten Literatur erstellt hat. (Redaktion)

Name und Begriff

Im deutschen Sprachraum wurde der Terminus „Kreuzzüge" erst durch Lessing geläufig. Auch der lateinische Ausdruck „cruciata" taucht erst im 13. Jahrhundert auf. Meist ist von „expeditio", von „iter in terram sanctam", am häufigsten aber von „peregrinatio", also vom Pilgerzug die Rede. In einer St. Pöltener Urkunde um 1210 wird z. B. der Ausdruck „expedicio ierusalimitana" verwendet.

Üblicherweise werden als Kreuzzüge jene militärischen Unternehmen bezeichnet, die sich vom 11. bis zum 13. Jahrhundert in das Heilige Land richteten. Die Zählung der Kreuzzüge als sieben Unternehmen stammt aus der französischen Geschichtsschreibung und hat mit den tatsächlich durchgeführten Zügen nicht viel zu tun. Sehr früh wurden Kriegszüge gegen die Sarazenen auf der Iberischen Halbinsel den Kreuzzügen in den Orient gleichgestellt; später wurde der Begriff auch auf andere Unternehmen gegen die „Feinde der Christenheit" angewandt.

Die Voraussetzungen

Das Heilige Land mit Jerusalem war bereits 638 in die Hände der Araber und damit des Islam gelangt, es blieb aber der Pilgerstrom zu den Heiligen Stätten weiterhin aufrecht. Seit dem vierten Jahrhundert sind Pilgerreisen belegt. Auch Mönche aus allen Teilen des Reiches, wie etwa Hieronymus, ließen sich an den heiligen Stätten nieder. Allerdings gab es wegen der christologischen Streitigkeiten im fünften Jahrhundert und wegen des Persereinfalls (614—630) verschiedentlich Schwierigkeiten. Nach der Besetzung durch die Araber hielten die Wallfahrten aber an. Bekannt ist die Reise des heiligen Willibald ins Heilige Land, der 724 dorthin aufbrach, dann in Monte Cassino weilte und 741 auf Veranlassung des heiligen Bonifatius zum ersten Bischof von Eichstätt geweiht wurde. Karl der Große erlangte eine Art Schutzherrschaft über die heiligen Stätten. Zwar hatte das längerfristig kaum Bedeutung, doch verschwanden Jerusalem und die heiligen Stätten nicht aus dem Bewußtsein der Abendländer. Dies zeigte sich nach der Katastrophe von 1009, als Al-Hakim die Grabeskirche zerstören ließ. Schon 1048 konnte deren Rotunde mit Hilfe des byzantinischen Kaisers Konstantin Monomachos neu geweiht werden.

Damals setzte auch ein verstärkter Pilgerstrom aus dem Abendland ein. Infolge der damaligen Bußpraxis entwickelten sich sogenannte Bußwallfahrten, die vor allem von den Mönchen von Cluny gefördert wurden. Pilgerwallfahrten wurden z. B. für Kapitalverbrechen als Buße verhängt, wurden aber auch freiwillig vorgenommen. Besonders das Jahr 1033 als Milleniumsjahr des Todes Christi brachte einen ersten Höhepunkt. Einer der Auslöser für Pilgerreisen mit dem Ziel Jerusalem war vielleicht der Eremit Symeon. Dieser stammte aus dem damals islamisch

besetzten Syrakus. Sieben Jahre lebte er im Heiligen Land als Pilgerführer, später in verschiedenen Klöstern. Eine Bettelreise brachte ihn ins Abendland. 1028/30 begleitete er Poppo von Babenberg, Erzbischof von Trier, ins Heilige Land, zog sich dann als Einsiedler in die Porta nigra in Trier zurück, wo er 1035 starb. Unter Bischof Gunther von Bamberg kam es 1064/65 zu einer Großwallfahrt, an der über 7000 Menschen teilnahmen, darunter auch der spätere Bischof Altmann von Passau. In der Nähe von Ramla in Palästina wurde die Pilgerschar von Muslimen überfallen und mußte sich mehrere Tage zur Wehr setzen. Es bleibt unklar, wie das geschah, denn Pilger waren grundsätzlich unbewaffnet. Die Zahl der Pilger aus den französischen Ländern übertraf die aus Deutschland noch bei weitem. Aber auch Engländer und Normannen zogen ins Heilige Land. In Europa war also ständig ein „Jerusalembewußtsein" vorhanden, ja nahm im 10./11. Jahrhundert sogar noch zu. Auch die Kontakte der aufblühenden italienischen Seestädte auf dem Weg über das Meer nahmen immer mehr zu. Amalfi bekam vom Kalifen jenes Grundstück zur Verfügung gestellt, auf dem einst das karolingische Hospiz stand. Es berief dorthin Benediktiner. (Heute befindet sich an dieser Stelle die lutherische Erlöserkirche.)

Diese Entwicklung veränderte sich wesentlich durch das Auftreten der Seldschuk-Türken. Diese eroberten 1055 Bagdad, 1070 Jerusalem und besiegten 1071 bei Manzikert die oströmische Armee so gründlich, daß sie in kurzer Zeit ganz Anatolien in Besitz nehmen konnten. Ein Aufstand in Jerusalem im Jahre 1078 endete mit einem Blutbad, von dem heimkehrende Pilger in Europa berichteten.

Als Kaiser Alexios I. Komnenos (1081—1115) um 1095 daran ging, die Türken wieder zurückzudrängen, wandte er sich an das Abendland um Hilfe, da seine Armee zu klein war. Er erwartete sich Söldnergruppen, tatsächlich aber wurde durch seine Bemühungen die Massenbewegung der Kreuzzüge ausgelöst. Papst Urban II. (1088—1099) griff dieses Ansuchen auf. Damals bestand gerade eine Phase der Annäherung nach der 1054 erfolgten Kirchenspaltung. Auf einem Konzil in Clermont in Zentralfrankreich verkündete er am letzten Tag, es war der 27. November 1095, den Kreuzzug: einen bewaffneten Pilgerzug zur Befreiung der Christen im Osten. Ganz klar ist der Inhalt seiner Predigt nicht. Doch dürfte der Papst die Bedrückung der Christen geschildert haben und allen Teilnehmern, die „sola devotione" das Kreuz auf sich nähmen, den Nachlaß aller Sündenstrafen (omnis poenitentia peccatorum) versprochen haben. Die Antwort war das berühmte „Deus le volt" — Gott will es.

Geistige Voraussetzungen

Daß ein Papst zu einem Krieg aufrief — und um einen solchen handelte es sich —, widersprach natürlich dem Geist des Christentums. Und trotzdem wurde sein Aufruf mit Begeisterung aufgegriffen. Wie konnte sich ein solches Verständnis entwickeln?

Die alte christliche Tradition lehnte für Christen den Militärdienst ab. Tertullian argumentierte um 200 dagegen, weil ja damit auch gewisse heidnische Kulthandlungen verbunden waren, aber auch wegen der damit verbundenen Gefahr, jemanden zu töten. Tatsächlich aber befanden sich im römischen Heer gar nicht wenige Christen, wie die Auseinandersetzungen unter Diokletian beweisen. Es sei nur auf das Martyrium der thebaischen Legion unter Mauritius und an die 40 Märtyrer von Sebaste erinnert. Auch nach der Christianisierung des römischen Reiches blieb der Militärstand suspekt. Nach der Bußordnung des heiligen Basilius mußte ein Krieger bei Tötung eines

Gegners mit einer dreijährigen Exkommunikation rechnen. Gerade im Ostreich spielte das Militär eine geringe gesellschaftliche Rolle. Praktisch niemals wurden Angriffskriege geführt, es sei denn zur Wiedereroberung verlorener Gebiete. Zunächst wurde immer eine Streitbeilegung auf diplomatischem Wege versucht. Anders entwickelte sich der lateinische, später germanische Westen. Umstritten ist die Position des heiligen Augustinus. Ihm wird gerne die Rechtfertigung des Krieges zugeschrieben. Wohl spricht er vom gerechten Krieg, jedoch im Zusammenhang mit dem Verteidigungskrieg. Dieser gilt aber nicht als Glück, sondern als Notwendigkeit: Nur weil es noch schlimmer wäre, wenn Ungerechte über Gerechtere die Herrschaft erlangten, kann man selbst diese Notwendigkeit noch Glück heißen (De civitate Dei IV/15). Im Brief an den römischen Feldherrn Bonifatius aus dem Jahr 418 spricht Augustinus wiederum vom Krieg als einem notwendigen Übel. Bedeutsam aber wurde die Interpretation, die Augustinus in der Folge erhielt. Es war ja ein Leichtes, andere Herrschaften als ungerecht zu verurteilen und einen Kriegsgrund zu finden.

Im Westen erwies sich als neues Element für die Rechtfertigung des Krieges die Bildung germanischer Reiche. Ihr Adel war eine Kriegerkaste und ließ auch nach der Christianisierung nicht von der Glorifizierung von Kampf und Krieg. Dabei ist es aber bezeichnend, daß sich Karl der Große vor seinem Awarenzug 791 indirekt auf Augustinus berief, wenn er von der ungerechten Herrschaft der Awaren sprach und damit den Feldzug rechtfertigte. Eine Sakralisierung des Rittertums fand allerdings erst im 10./11. Jahrhundert statt. Der Weg dazu ist recht eigentümlich.

Bereits unter Karl dem Großen wurde vom „imperium christianum" gesprochen. Damit wurde jeder Ungehorsam gegen den Kaiser als Verletzung des göttlichen Gebotes hingestellt und ein Vorgehen gegen Rebellen, als die z. B. die Sachsen hingestellt wurden, religiös gerechtfertigt. Durch eine solche Argumentation sollte auch das Fehderecht getroffen werden. Mit dem Niedergang des Reiches brach dies aber wiederum voll aus, besonders in Südfrankreich, wo die Macht der aufkommenden Kapetinger lange nicht Fuß fassen konnte. Da das „regnum", dem die äußere Ordnung zugestanden wäre, versagte, griff das „sacerdotium" ein.

Im Jahr 989 traten die Bischöfe von Aquitanien in Charroux zu einem Konzil zusammen, auf dem der Schutz der Armen durch die Kirche vorgeschlagen wurde. Damit bereitete sich eine Friedensbewegung vor, die um das Jahr 1000 zum Durchbruch gelangte. Einen Höhepunkt erlangte diese Bewegung um 1038, als sich Heere von Klerikern und Bauern bildeten, die gegen die Friedensbrecher vorgingen: Krieg dem Kriege. Diese Friedensheere erlitten zwar Niederlagen, wurden aber zu einer Massenbewegung. Wurden doch die Fehden auf dem Rücken der kleinen Leute, aber auch auf Kosten der Kirchengüter ausgetragen. Es kam zu zahlreichen Friedenssynoden, bei denen dem Adel der Friedenseid abgenommen wurde.

Einen anderen Weg zum Gottesfrieden bildete die „treuga Dei". Mit ihr sollte die Zeit der Kämpfe eingeschränkt werden; ein Ziel war die Waffenruhe von Mittwoch bis Montag früh sowie zu bestimmten Zeiten des Kirchenjahres. Die Initiative ging hier ebenfalls von der Kirche aus. Es gelang immerhin eine Einschränkung des Raubrittertums, das sich auf das Fehderecht berief. Allerdings schlossen sich auch zahlreiche Adelige der Friedensbewegung an. Es bildete sich jedenfalls ein Gewohnheitsrecht heraus, aufgrund dessen auch die Kirche, d. h. in diesem Fall der Bischof, ein Diözesanheer gegen Friedensbrecher aufstellen konnte. Damit war eine der Grundlagen zum heiligen Krieg gelegt.

Damit war aber auch eine Sakralisierung des Ritters gegeben. Er ist nicht mehr der wilde Kämpe der Völkerwanderungszeit, der sich Länder raubt; er wird vielmehr zum Schützer der Armen, der Witwen und Waisen und der Kirche. Bei der Schwertweihe wurde zur Kreuzfahrerzeit die Waffe mit folgenden Worten gesegnet: „. . . damit sie Verteidigung und Schutz sei für Kirche, Witwen und Waisen, für alle Diener Gottes gegen das Wüten der Heiden, und den Gegnern Angst und Schrecken einflöße."

Doch auch nach außen entwickelte sich der heilige Krieg. Es waren vor allem die Kämpfe in Spanien, wo die Reconquista ab 1050 wieder einen neuen Aufschwung nahm und 1085 mit der Eroberung Toledos gekrönt wurde. Die französischen Ritter, die daran teilnahmen, verstanden dies jedenfalls als heiligen Krieg. Doch Feinde der Christenheit waren nicht nur die Sarazenen; auch die süditalienischen Normannen gehorchten dem Papst nicht. Der heilige Krieg, den Leo IX. gegen sie führte, scheiterte 1053 kläglich. Bedeutsam ist er aber, weil erstmals für die Teilnahme der Erlaß von Bußstrafen in Aussicht gestellt wurde. Als sich Leos Nachfolger mit den Normannen verbündeten, segneten sie deren Kampf gegen die Sarazenen um Sizilien als heiliges Unternehmen ab. Auch der Zug gegen Barbastros in Spanien im Jahre 1054 wurde vom Papst mit ablaßähnlichen Zusagen unterstützt.

Zu den aufgezeigten Entwicklungen kamen noch einige Fakten, die den Boden für den großen Kreuzzug ebneten. Die Reform der Kirche, die von Cluny ausging, entwickelte im 11. Jahrhundert einen stark asketischen und eschatologischen Zug. Wie der Cluniazensermönch Raoul Glaber versichert, wurde dabei die Reise nach Jerusalem als Erreichung des höchsten religiösen Ziels des Menschen, als letzte Reise betrachtet. Einmal an den heiligen Stätten angekommen, wollte man dort bleiben bis zum Tode. Es erfolgte also die Gleichsetzung des himmlischen mit dem irdischen Jerusalem.

Gesellschaftliche Bedingungen

Seit der Karolingerzeit hatte sich bis um 1050 die Ernährungslage in Europa sehr verschlechtert. Die Bevölkerung wuchs stärker als die Lebensmittelproduktion. Zwar wurde in Deutschland kolonisiert, so daß es erst um 1250 einen Höhepunkt der Besiedlung erreichte; in Frankreich und Italien aber kam es schon früher zu Schwierigkeiten. Um 1000 gab es immer wieder Hungersnöte.

Ohne Zweifel befand sich Europa aber trotz der Versorgungsprobleme im 11. Jahrhundert am Beginn seiner großen Aufstiegsphase. Es strotzte vor Kraft, obwohl es kulturell und zivilisatorisch weit hinter den Arabern und erst recht hinter den Griechen Konstantinopels stand. Es gelangen entscheidende Durchbrüche bei der Wiedereroberung der Iberischen Halbinsel und der Vertreibung der Sarazenen aus Süditalien und Sizilien. Ein kräftigendes Element brachten sicherlich die Normannen, die sich mit der Normandie und England sowie mit Süditalien-Sizilien zwei äußerst mächtige Herrschaftsgebiete schufen. Sie scheuten auch vor einem direkten Angriff auf Konstantinopel nicht zurück.

Die Kreuzzüge waren u. a. auch ein Ventil für diese Kraft. Guibert von Nogent (1053—1124) konnte daher zum ersten Kreuzzug schreiben: „Gott hat uns einen heiligen Krieg gegeben, damit die Ritter und die haltlose Menge, die sich nach der Art der alten Heiden in gegenseitigen Metzeleien erging, nunmehr einen neuen Weg der Erlösung finden können." Es waren also religiöse Ideen und soziale Realitäten, die dem Aufruf Papst Urbans II. eine derartige Resonanz verliehen.

Die Parolen des ersten Kreuzzuges

Im Vordergrund des Interesses stand immer die Wallfahrt nach Jerusalem, auch wenn man sich primär auf die Hilfe für das Ostreich berief. Tatsächlich war die Rede Urbans auf dem Konzil von Clermont noch recht unklar. Erst die folgenden Rundschreiben lassen ein Konzept erkennen. Da ist nicht mehr von der Unterstützung der Griechen die Rede, es taucht vielmehr das propagandistisch viel wirksamere Jerusalem auf. Damit wurde die latente Jerusalemsehnsucht angesprochen, die, wie schon gesagt, nicht genau zwischen irdischem und himmlischem Jerusalem unterschied. Das zweite Moment war die Verheißung des Nachlasses aller Sündenstrafen. Dabei wurde beim ersten Kreuzzug ganz präzise vom Nachlaß der Sünden*strafen* und keineswegs, wie später in den Werbepredigten, der Nachlaß aller *Sünden* verheißen. Als politisch brisant sollte sich die Zusage erweisen, daß die eroberten Gebiete den „bewaffneten Pilgern" gehören sollten. Wichtig war die weitere Auflage, daß der Besitz der Ausziehenden unter besonderem Schutz stand, d. h. er durfte nicht nach dem geltenden Fehderecht angetastet werden.

Mit diesen Parolen wurde in einer nicht erwarteten Weise eine Volksbewegung ausgelöst, die alle Vorstellungen übertraf. Der Papst beauftragte offiziell die Bischöfe mit der Propaganda; doch bald nahmen sich auch andere der Sache an. Am wirksamsten wurde die Predigt des Einsiedlers Petrus aus der Pikardie, der auch die unteren Volksmassen anzusprechen verstand. Damit war aber bereits der Kreuzzug der kirchlichen Führung entglitten, noch bevor sich dieser konstituiert hatte.

Der erfolgreiche erste Kreuzzug

Beim Konzil von Clermont zeigte es sich, daß Papst Urban II. an einer wirksamen Hilfe für Konstantinopel gelegen war. Allerdings war der Papst schon an Ort und Stelle von dem begeisterten Echo überrascht. Schon vor dem Konzil dürfte er Kontakt mit dem mächtigen Raimund, Grafen von Toulouse, aufgenommen haben. Ihm dachte er auch die militärische Leitung des Zuges zu. Bischof Adhémar von Puy ernannte er zu seinem Legaten, wobei aber unklar bleibt, wieweit dieser auch politisch eingreifen sollte. Bereits in Clermont wurde auch der Termin für den Aufbruch der Heere festgelegt; es sollte der 15. August 1096 sein. Von Frankreich aus erließ Urban verschiedene Aufrufe zur Teilnahme. Als der Papst nach Italien zurückgekehrt war, setzte er diese Tätigkeit fort und verhandelte auch mit Genua wegen Unterstützung des Unternehmens durch eine Flotte. Er wandte sich aber nicht an Könige und an den Kaiser. Der König von Frankreich und Kaiser Heinrich IV. waren übrigens damals im Kirchenbann. Das dürfte aber nicht der Hauptgrund für das Vorgehen des Papstes gewesen sein. Urban II. baute vielmehr bewußt auf ein Ritterheer, über das er eher Autorität ausüben konnte als über ein Reichsheer.

So sehr der Papst auch planmäßig vorging, so erlangte die Kreuzzugsbewegung doch bald ihre Eigengesetzlichkeit. Von der Kreuzzugspredigt fühlten sich nicht nur die Ritter angesprochen. Auch das einfache Volk wollte ja nach Jerusalem pilgern und den verheißenen Lohn empfangen. So brachen bereits im April 1096 Volksscharen in Richtung Konstantinopel auf. Andere allerdings bildeten Horden und bedrängten und ermordeten die Juden in den rheinischen Städten. Die Juden galten als Feinde Christi; mangels eines anderen naheliegenden Feindbildes wurden nun sie das Opfer. Dabei vermischen sich hier recht deutlich religiöse Spannungen mit gewöhnlicher Raubgier. Der größere Teil des Volkszuges erreichte im Juli 1096 Konstantinopel, wurde aber im Oktober

des gleichen Jahres bei Nikomedien aufgerieben.
Die Ritterheere unter der Leitung der Fürsten trafen zur Jahreswende 1096/1097 in Konstantinopel ein. Hier gab es Komplikationen, die für alle künftigen Kreuzzüge bestehen blieben. Kaiser Alexios verlangte von den Fürsten einen Vasalleneid für die Gebiete, die einst zum Kaiserreich gehört hatten. Nur widerwillig wurde der Eid geleistet und dann sehr selten gehalten.
Zunächst ging der Zug durch Anatolien und dann über den Antitaurus nach Kilikien. Hier gab es mehrere armenische Fürstentümer; von der Bevölkerung wurden die Kreuzfahrer als Befreier von den Türken begrüßt. Allerdings machte sich auch ein weiteres Problem des Heeres bemerkbar. Es gab keine einheitliche Führung, der Fürstenrat war oft zerstritten und die Herren waren mehr ihren eigenen Interessen als der Befreiung Jerusalems hingegeben.
Bei der Belagerung von Antiochien kam es zu einer ernsthaften Krise (1097—1098). Es kam zu Desertionen und zur Abreise einiger Fürsten. Nach der Eroberung der Stadt wurde das Heer selber von den Türken eingeschlossen und litt unter Hunger; die Moral sank zusehends. Geschickt wurde ein „Wunder" inszeniert: auf eine angebliche Vision hin ließ man in der Kathedrale nach der heiligen Lanze graben und fand dann tatsächlich eine solche. Sofort hob sich die Stimmung der Truppe und die Türken konnten vertrieben werden.
Nach einem halben Jahr Pause zog das Heer Richtung Jerusalem weiter. Diese Stadt war aber kurz zuvor wieder an die ägyptischen Fatimiden gelangt, unter deren früheren Herrschaft durch etwa 100 Jahre die Christen recht gut leben konnten. Das Kreuzfahrerheer ließ sich aber in seinem religiösen Rausch nicht mehr abhalten, nach Jerusalem zu ziehen. Nach kurzer Belagerung fiel die Stadt am 19. Juli 1099. Nach dreijähriger mühevoller Wanderung, gefüllt mit Entbehrungen und Kämpfen, löste sich die Ekstase in einem fürchterlichen Blutrausch, bei dem die islamische Bevölkerung Jerusalems massakriert wurde.
Mit der Eroberung Jerusalems hatte die Kreuzfahrt ihr Ziel zunächst erreicht. Im Abendland erhob sich ein gewaltiger Jubel. Man fand das „Gott will es" bestätigt. Das Grab Christi war wieder in den Händen der Christen. Und dies nach einem Zug ohne einheitliche Führung, ohne Kenntnis der Länder und Völker und der Kampfesweise der Muslims.

Konsequenzen aus dem Kreuzzug

Der erste Kreuzzug blieb auch der einzige wirklich erfolgreiche Kreuzzug. Alle anderen dienten nur der Erhaltung oder Wiedereroberung verlorener Gebiete. Abgesehen vom Unternehmen Kaiser Friedrichs II. in den Jahren 1228/1229 endeten sie alle mit Niederlagen, bis 1291 mit dem Fall von Akkon die Kreuzzugsperiode ihr Ende fand. Durch 200 Jahre wurden viel Idealismus, Menschenkraft und Geld in diese Unternehmen gesteckt. Allerdings änderte sich in dieser Zeit auch die Idee der Kreuzzüge, bis sie schließlich ganz aufgegeben wurde.
Nach dem erfolgreichen Abschluß des ersten Kreuzzuges kehrte die Mehrzahl der Ritter in ihre Heimat zurück. Sie hatten ihr Gelübde erfüllt. Doch bereits während des Kreuzzuges hatten die Kreuzfahrer die Grafschaft Edessa, das Fürstentum Antiochien und etwas später das Königreich Jerusalem und die Grafschaft Tripolis errichtet. Um sie zu halten, mußte ständig Nachschub an Menschen und Geld in den Orient. Auch setzten die Wallfahrten wieder verstärkt ein. Den Mangel an Truppen glichen Festungsbauten und die sich entwickelnden Ritterorden aus, von denen noch die Rede sein wird. Ziemlich instinktlos baute man eine lateinische

Hierarchie auf, was die Orthodoxen nur verärgern konnte. Daß sich die Kreuzfahrerstaaten zunächst 50 Jahre ungestört halten konnten, war allerdings auch der Zerstrittenheit der arabischen und türkischen Fürsten zu danken. Aber auch die christlichen Fürsten führten immer wieder Kriege untereinander.

Der Verlust der Grafschaft Edessa führte zum zweiten Kreuzzug, dessen Agitator der heilige Bernhard von Clairvaux wurde. Für die Propagierung benützte er gerne einen kaufmännischen Vergleich. Es sei ein ausgesprochen gutes Geschäft, durch die irdische Teilnahme am Kreuzzug das ewige Leben zu gewinnen. Obwohl diesmal der deutsche und der französische König als Anführer mitzogen, endete das Unternehmen mit einem vollständigen Mißerfolg. Erstmals wurden Zweifel laut, ob Kriege im Namen Gottes auch wirklich dem Willen Gottes entsprächen. Gerhoh von Reichersberg bezeichnete sie rundweg als Werk des Teufels und Antichrists. Selbst Bernhard wurde unsicher.

Die Katastrophe bei den Hattinshörnern, bei der die christliche Ritterschaft 1187 vernichtet wurde, führte zum Fall Jerusalems und damit zum dritten Kreuzzug. Obwohl ihn Kaiser Friedrich Barbarossa anführte, der leider vorzeitig starb, wurde er ein Mißerfolg. Zwar konnte Akkon zurückgewonnen werden, nicht aber Jerusalem. Alles, was dann folgte, war eigentlich nur mehr ein Epilog.

Papst Innozenz III. (1198—1216) machte die Befreiung des heiligen Landes zu seiner Herzenssache. Doch bestand im Abendland bereits eine Müdigkeit an den Kreuzzügen bzw. eine Erschöpfung der finanziellen Mittel. Durch eine Kreuzzugssteuer, die aber nicht den Erwartungen entsprach, wurde der vierte Kreuzzug finanziert (1202—1204). Er entglitt aber dem Papst vollkommen und geriet in die Hände der Venezianer. Er endete mit der Eroberung Konstantinopels. Damit verbunden war die Vernichtung der Macht des östlichen Kaiserreiches für immer. Die Schändung der orthodoxen Kirchen und die Errichtung der lateinischen Hierarchie erweckten tiefste Verbitterung. Wenn auch das griechische Kaiserreich nochmals erstand, so fiel es letztlich doch wie eine reife Frucht in die Hände der Türken (1453). Bis heute wirkt aber auch die Animosität gegen die lateinische Kirche unter der orthodoxen Bevölkerung weiter. Daher wurden auch vorübergehende Unionen (1274, 1439) niemals von der Bevölkerung akzeptiert.

Mit den Kinderkreuzzügen (1212) wurde demonstriert, daß die Kreuzzugsidee noch immer lebendig und ein Bestandteil des abendländischen Denkens war. Das vierte Laterankonzil (1215) hatte neben der Reform der Kirche ausdrücklich die Befreiung des Heiligen Landes und damit einen Kreuzzug im Programm, den der Papst ganz zu seiner Sache machen wollte, war doch auch der erste Kreuzzug ohne Kaiser und Könige erfolgreich verlaufen. Innozenz III. glaubte auch an das baldige Ende des Islam, den er mit dem apokalyptischen Tier (Offb 13,18) gleichsetzte. Der Kreuzzug wurde sorgfältig geplant. Zur Finanzierung wurde wiederum eine Besteuerung des Klerus vorgenommen. Zugleich verhängte das Konzil ein Embargo gegen die islamischen Länder für kriegswichtige Güter. Weitreichend war auch die Bestimmung, daß jeder, der einen Kreuzfahrer ausrüstet, die gleichen Ablässe gewinnt, wie der, der selbst am Kreuzzug teilnimmt.

Diese Gesetzgebung wurde bleibendes kirchliches Recht. Das hatte ungeahnte Folgen. Bereits im 13. Jahrhundert erklärten Päpste beliebige Kriege zu Kreuzzügen, um Steuern ausschreiben zu können, wie es im Kampf gegen Friedrich II. geschah. Es kam aber auch zu Spannungen mit den Fürsten, da diese die aufgebrachten Gelder selbst einbehielten, um

ihre Unternehmungen zu finanzieren. Ja, man konnte sich auch vom Kreuzfahrergelübde freikaufen. Das alles hatte auch einen unmittelbaren Einfluß auf die Ablaßpraxis des Spätmittelalters mit deren Verquickung von Geld und Ablaß. Dieser gut vorbereitete Kreuzzug, bei dem auch die breite Bevölkerung angesprochen wurde, führte unter der Leitung eines päpstlichen Legaten nach Ägypten. Mit der Besiegung der dort herrschenden Aijubiden hoffte man auch Jerusalem freizubekommen. Das Unternehmen (1217 bis 1221) endete jedoch mit einem Fiasko.

Der Ausklang der Kreuzzüge

Im 13. Jahrhundert fanden zwar die meisten Kreuzzüge statt, weil sich die Situation der Kreuzfahrer zusehends verschlechterte; es fehlte aber der große Schwung. Neben den Kreuzzügen zogen auch ständig Rittergruppen ins „Outremer", wie man diese Gebiete meist nannte, die sich oft nur eine Saison als Kämpfer betätigten.

Kaiser Friedrich II. hatte schon 1215 das Kreuzzugsgelübde geleistet, hatte aber die Erfüllung aus politischen und gesundheitlichen Gründen immer wieder hinausgeschoben, weshalb er von Papst Gregor IX. gebannt wurde (1227). Friedrich ging es allerdings nicht so sehr um Hilfe für den Osten, sondern um handfeste Politik. Er hatte die Erbtochter des Königreichs Jerusalem geheiratet und wollte dem Papst die Führung über die Kreuzzüge und damit auch die Ansprüche auf Outremer entwinden. Daher reiste er trotz Bann mit seinem Heer in den Osten, erlangte 1229 auf dem Verhandlungswege die kampflose Übergabe Jerusalems und Freiheit für die Pilgerfahrten. In Jerusalem krönte er sich selbst zum König. Den Titel „König von Jerusalem" trugen dann die Habsburger als Rechtsnachfolger bis in unser Jahrhundert. 1244 ging Jerusalem wieder und diesmal endgültig verloren.

Die Kreuzzüge Ludwigs IX. von Frankreich in den Jahren 1249/50 und 1270 waren zwar von edlerer Gesinnung getragen, aber erfolglos. 1291 fiel mit Akkon der letzte Besitz der Kreuzfahrer in der *terra sancta*. Kurz zuvor hatte man mit dem Vordringen der Mongolen noch einmal Hoffnung geschöpft und mit ihnen Kontakte geknüpft, doch wurden die Mongolen selbst geschlagen. Daher wurde auf dem Konzil von Lyon 1274 nochmals über eine Kreuzzugssteuer verhandelt. 1311, beim Konzil von Vienne, wurde darüber nur mehr geredet. Das Abendland wandte sich anderen Interessen zu.

Gründe des Scheiterns

Eigentlich ist es zu verwundern, daß es den Christen gelang, solange in der Levante ihre Staaten zu halten. Der erste Kreuzzug war, wie schon erwähnt, auch deswegen so erfolgreich, weil die muslimischen Reiche zerstritten waren. Solange dieser Zustand anhielt, konnten die Fürstentümer, abgesehen von Edessa, gehalten werden. Als aber Saladin die arabischen Länder einigte, brach das von den Kreuzfahrern aufgerichtete Gebäude kartenhausartig zusammen. Ein weiterer Grund für das Scheitern der Kreuzzugsidee war zweifellos auch die Uneinigkeit der Christen. Es gab die Spannungen zwischen Griechen und Lateinern und dann unter den Lateinern selber. Dabei ging es selten um nationale Rivalitäten, eher um Familienstreitigkeiten. Es war auch ein nicht tragbarer Zustand, daß drei bzw. vier christliche Kreuzfahrerstaaten bestanden, die sich auch gegenseitig bekriegten. Zudem standen sich auch zwei Ritterorden (Johanniter und Templer) gegenüber, die häufig in Konkurrenz miteinander gerieten. Ein weiterer Faktor des Unterganges der Kreuzfahrerstaaten war sicherlich auch der moralische Verfall im Outremer. Es war dort aber auch nie gelungen,

eine geschlossene europäische Front aufzubauen.
Daß sich die Kreuzfahrerstaaten trotzdem so lange hielten, liegt sicherlich am ungeheuren Einsatz an Menschen und Kapital. Insofern gab es tatsächlich eine europäische Solidarität. Mit den ins Heilige Land geflossenen Geldern wurden vor allem der Festungsbau und die Ritterorden unterstützt.
Ein wichtiger Grund für den Niedergang der Kreuzzugsbewegung war zweifellos auch der mit der dahinterstehenden Idee getriebene Mißbrauch. Schon beim zweiten Kreuzzug wurde die Idee verwässert, als der Wendenkrieg als Kriegszug gegen die Heiden deklariert wurde. Bernhard von Clairvaux wollte ihn unter das Motto *Tod oder Bekehrung* stellen; die päpstliche Bulle blieb da vorsichtiger. Vollends pervertiert wurde die Idee, als auch Kriegszüge gegen Häretiker und Schismatiker, aber auch gegen zehentverweigernde Bauern (Übertretung eines Kirchengebotes) als Kreuzzüge deklariert wurden. So wurden z. B. die Albigenserkriege als Kreuzzüge erklärt, und Papst Gregor IX. gestattete dem Erzbischof von Bremen einen Kreuzzug gegen abgabenverweigernde Bauern (1232). Zur bloßen Kirchenpolitik entarteten die Kreuzzüge gegen Kaiser Friedrich II. Auch die Kämpfe gegen Preußen und Litauer wurden zu Kreuzzügen erklärt. Am Ende des 13. Jahrhunderts war daher die Kreuzzugsidee bereits völlig verbraucht.
Es gab freilich noch ein Nachzucken dieser Idee. 1365 machte Peter von Zypern einen Raubzug gegen Alexandrien, 1396 verblutete sich der burgundische Adel bei Nikopolis; beide Unternehmen wurden als Kreuzzüge deklariert. Bei Nikopolis zeigt sich aber schon der Übergang von den Kreuzzügen zu den Türkenkriegen.
1453 fiel Konstantinopel. Papst Pius II. (1458—1464) berief für 1459 einen Fürstenkongreß nach Mantua zur Vorbereitung eines Kreuzzuges ein, der aber ignoriert wurde. Daraufhin rüstete der Papst in Ancona selbst eine Flotte aus und nahm am 18. Juli 1464 persönlich das Kreuz, um sich an die Spitze des Zuges zu stellen. Schwerkrank reiste er nach Ancona; er starb aber dort schon am 15. August 1464. Mit seinem Tod war das Ende der Kreuzzüge gegeben. Mit dem Wort wurde freilich noch weiterhin Politik getrieben. Noch in unserem Jahrhundert bezeichnete Hitlerdeutschland seinen Rußlandfeldzug als Kreuzzug gegen den Bolschewismus; die Amerikaner wiederum bezeichneten ihren Krieg gegen das gleiche Hitlerdeutschland als einen Kreuzzug für die Freiheit.
Auch im kirchlichen Bereich lebt der Kreuzzugsbegriff weiter. Es sei nur auf den „Kreuzzug der Unbefleckten Empfängnis" verwiesen, den Maximilian Kolbe 1917 gründete, oder auf den „Rosenkranz-Sühnekreuzzug für den Frieden der Welt", der 1947 von Österreich seinen Ausgang nahm.

Bilanz der Kreuzzüge

Die Kreuzzüge waren in vieler Hinsicht ein Fehlschlag. Nur vorübergehend erreichten sie ihr Ziel, bewirkten aber in der Folge indirekt den Verlust weiter christlicher Gebiete. Von Anfang an waren sie theologisch nicht unumstritten und werden heute meist ganz abgelehnt. So ist das Urteil der heutigen Historiker fast durchgehend negativ: Große Energien waren ergebnislos verpufft worden. Wohl gab es einen wirtschaftlichen Gewinn; der blieb aber fast nur den italienischen Seestädten, die aber auch vorher und nachher Handel in der Levante trieben, vorbehalten. Eigenartigerweise kann man auch von keinem wissenschaftlichen Gewinn sprechen, den das Abendland von der überlegenen arabischen Kultur empfangen hätte. Die Kreuzfahrer waren dem gegenüber unempfänglich. Die

eigentliche geistige Begegnung erfolgte über Spanien. Von dort erhielten Philosophie und Medizin — häufig durch Juden vermittelt — ihre Anregungen.

Trotz einer grundsätzlich negativen Bilanz ist zu sagen, daß die Kreuzzüge auch zu positiven Entwicklungen führten. So brachten sie die ersten Ansätze des Toleranzgedankens. Als der Generalabt von Cluny Petrus Venerabilis 1143 Bekanntschaft mit dem Koran machte, trat er erstmals in dieser Periode für die Wortmission ein; er wollte die Muslims aus christlicher Liebe von ihrem Irrtum befreien. Doch zunächst herrschte noch das Schwert vor. Erst im 13. Jahrhundert wurden die Menschen für den Gedanken der Missionierung reif. Ein wichtiger Schritt dazu war die berühmte Predigt des heiligen Franziskus vor dem ägyptischen Herrscher el-Kamil (1219). Franz sandte seine Minoriten auch als Missionare nach Marokko, später auch zu den Mongolen. Ähnlich handelten die Dominikaner. Besonders zu erwähnen ist hier Raimundus Lullus (Ramon Lull), der für die Mission das Sprachenstudium forderte. Er selbst kam bei der Mission in Tunesien ums Leben (1315). Die neue Methode stand in direktem Gegensatz zur Parole Bernhards im Wendenkreuzzug.

Das Scheitern der Kreuzzüge bewirkte aber auch eine religiöse Veränderung auf anderen Ebenen. Das irdische Jerusalem trat in den Hintergrund, das himmlische Jerusalem wurde wieder wichtiger. Diese Verinnerlichung führte mit zur Mystik.
Eine Verurteilung der Kreuzzüge ist leicht, eine Beurteilung wesentlich schwerer zu treffen. Sie sind Ausbruch des Glaubens und der Kraft der damals jungen westeuropäischen Gesellschaft. Je mehr die Kreuzzüge freilich säkularisiert wurden, umso weniger Kraft war in ihnen. Bald erkannte die damalige Welt selber, daß sie theologisch nicht zu rechtfertigen seien.
Was blieb von den Kreuzzügen? Einige Burgruinen im Orient, einige Ritterorden, die ihren ursprünglichen Charakter verändert haben, der Begriff selber, der manchmal noch aufgegriffen wird, bis ins 20. Jahrhundert der Titel eines Königs von Jerusalem, der ohne Inhalt war, dann noch — als Kuriosität — die *bula de la cruzada*. Diese Kreuzzugsbulle für die spanischen Könige half, die Reconquista zu finanzieren und wurde auch nach deren Ende immer wieder erneuert, zuletzt 1928. Die Erträge, die die „bula" einbrachte, dienten der Finanzierung der spanischen Kirche. Erst 1979 wurde durch einen neuen Vertrag der Unterhalt der Kirche Spaniens auf eine andere Basis gestellt.

Wichtigste Literatur:

C. Erdmann, Die Entstehung des Kreuzzugsgedankens, Stuttgart 1935, Neudruck 1955.
St. Runciman, A History of the Crusades, 3 Bde., Cambridge 1950—54. Deutsch: Geschichte der Kreuzzüge, München 1983.
A. Waas, Geschichte der Kreuzzüge, 2 Bde., Freiburg 1956.
H. E. Mayer, Bibliographie zur Geschichte der Kreuzzüge, Hannover ^{2}1965.
H. E. Mayer, Geschichte der Kreuzzüge, Stuttgart ^{6}1985.
K. M. Setton (Ed.), A History of the Crusades, auf 6 Bde. geplant, Philadelphia 1958 ff.
F. Heyer, Kirchengeschichte des Heiligen Landes, Stuttgart 1984.

GERHARD B. WINKLER

Die Inquisition: Zwischen politischer Vernunft und mißbrauchter Religion

Der Verfasser, Ordinarius für Kirchengeschichte an der Universität Salzburg, betreibt hier keine billige Apologetik; er versucht aber — was an sich selbstverständlich sein müßte — das Phänomen „Inquisition" von der damaligen Zeit her zu verstehen. Auf diese Weise stellt sich auch „diese am meisten mißverstandene Einrichtung der Geschichte" ein wenig anders als in populär- und pseudowissenschaftlichen Abhandlungen dar. (Redaktion)

Als ich kurz nach der Wiedereröffnung der Wiener Staatsoper einer Aufführung von Verdis *Don Carlos* beiwohnte, beschloß ich, diese Oper nie wieder anzusehen. (Mittlerweile habe ich meinen Vorsatz allerdings wiederholt gebrochen.) Der Grund war folgender: Der Eindruck des Großinquisitors, der sich wie ein blutiges Gespenst über alles legte, was da für Leben, Liebe, Freude und Freiheit stand, war mir unerträglich. Für mich repräsentierte damals der Inquisitor die Kirche, die ich wiederum in Krieg und unmittelbarer Nachkriegszeit als stärksten Garanten der Freiheit und des Überlebens in einem gespenstischen Totalitarismus erlebt hatte. Ich empfand damals die liberale Kirchenkritik des Italieners aus dem 19. Jh. als völlige Verkehrung der Wirklichkeit.

Wer versuchen will, die Inquisition, diese schwerste Hypothek aus der Vergangenheit der Kirche, einigermaßen sachgerecht zu verstehen, muß zunächst auch etwas vom Schutt der liberalen Religionskritik des 19. Jh. zur Seite räumen. Denn dieser türmt sich auch gegenwärtig wieder allenthalben in alter Unverwüstlichkeit auf.[1] Ich glaube nicht, hier billige Apologetik zu treiben. Vielmehr ist niemandem durch ungeschichtliche Projektion, auch nicht durch historisierende Polemik gedient. In einem der jüngsten Bücher über die Inquisition nennt sie der in der University of Leicester wirkende N. S. Davidson die am meisten mißverstandene Einrichtung der Geschichte („the most misunderstood institution in history").[2] Die meisten Darstellungen, die sich die Inquisition in irgend einer Weise zum Thema gestellt haben, können nicht umhin, gleichzeitig eine Geschichte der Heterodoxie mitzuliefern. Dazu wird das Thema auch zu einer Geschichte der Anwendung von physischer Exekutivgewalt bei der Vermittlung des christlichen Bekenntnisses. Diese Fragestellung kommt zwar mit dem rechtsgeschichtlichen Problem der Inquisition nicht völlig zum Einklang, wird aber mit Recht als der springende Punkt im ganzen Komplex der Fragen erkannt. In gängigen Darstellungen wird auch häufig die Hexenhysterie des 16. und 17. Jh. und die entsprechende Verfolgung mit der kirchlichen Inquisition gleichgesetzt. Ich glaube, daß man zeigen kann, daß beide Bereiche größere Unähnlichkeiten als Gemeinsamkeiten aufweisen, so

---

1 Ich denke hier an die diversen Bücher z. B. von Karlheinz Deschner, die so schlecht sind, daß ich mich schämen würde, sie hier *in extenso* zu zitieren.

2 The Venetian Inquisition, Oxford, New York 1988. Das Buch erscheint erst im Laufe dieses Jahres, daher keine genaue Seitenangabe für Zitat, das ich der Ankündigung entnehme.

daß es mir richtig scheint, sie gleich zu Beginn deutlich auseinanderzuhalten.[3] Ich gliedere daher meinen Aufsatz folgendermaßen:

1. Warum die Inquisition zu einem Lieblingsgegenstand der liberalen Religionskritik des 19. Jh. wurde.
2. „Wo kein Kläger, da kein Richter!" Zur Begriffserklärung: Akkusations- und Inquisitionsverfahren.
3. Der Bischof als Richter: Teilnahme am staatlichen Machtmonopol schon vor Konstantin. Bischöfliche Inquisition.
4. Die Ketzerinquisition des 12./13. Jh.: Die Katharer stellen die rechtliche und sakramentale Struktur in Frage.
5. Die Inquisition der Bettelmönche im Späten Mittelalter.
6. Die Spanische Inquisition als Organ des staatlichen Absolutismus.
7. Die Römische Inquisition von 1542: Kardinalskommission. *Sanctum Officium* (1588) unter Sixtus V.
8. „Inquisition" bei den Reformierten. Inquisition und Hexenprozesse.

Einer Anregung des evangelischen Rechtshistorikers Adalbert Erler[4] folgend, wonach das Problem der Inquisition nicht ausschließlich auf dem historischen Weg gelöst werden kann, möchte ich abschließend (9) einen religionskritischen und theologischen Lösungsversuch anbieten.

1. Warum die Inquisition zu einem Lieblingsgegenstand der liberalen Religionskritik des 19. Jh. wurde

Nach den Ereignissen der Französischen Revolution befand sich Europa in einem charakteristischen geistigen Dilemma: Restaurative Kräfte, besonders die späteren „Ultramontanen", sahen in der Wiederbelebung mittelalterlicher Katholizität die einzige Möglichkeit, künftig die Greuel der Revolution zu vermeiden. Im Jahre 1799, als der Papst ins revolutionäre Frankreich verschleppt wurde, schrieb Novalis in dem bekannten Aufsatz „Die Christenheit oder Europa": „Nur die Religion kann Europa wieder aufwecken und die Völker sichern und die Christenheit mit neuer Herrlichkeit sichtbar auf Erden in ihr altes, friedensstiftendes Amt installieren."[4a] Die Romantiker konnten mit Recht darauf verweisen, daß die Opfer der Inquisition, ja sogar die der Hexenprozesse quantitativ nur einen Bruchteil von dem ausmachten, was die Revolution verschlang. Für die Menschenverachtung Bonapartes spielte eine Million Opfer keine Rolle, wenn es um einen pseudoreligiös motivierten Krieg ging. Denn im Sinne von Rousseau von der „natürlichen" Rheingrenze zu faseln, die es als Ehernes und Absolutes mit Menschenopfern zu verteidigen gälte, war nichts anderes als auch ein irrationaler Aberglaube.[5] Trotzdem konnte eine restaurative Apologetik dem Problem auch nicht gerecht werden, so vernünftig es auch klingen mochte,[6] daß die Inquisition aus einer Zeit verstanden werden müsse, in der das Leben und die Menschenwürde auch sonst wenig galten und Kirche und weltliche Obrigkeit einen tödlichen Abwehrkampf gegen die gefährlichen Katharer im 13. Jh. zu bestehen hatten. Obendrein seien die Exzesse der Inquisition, besonders aber jene der Hexenprozesse als psychopathologische Vorgänge zu verstehen. Päpste wie Gregor XVI. (1831—1846) und Pius IX. (1846—1878) begingen den Fehler, aufgrund der überzeugenden Erfahrung der Revolution und der erklärten Kirchenfeindlichkeit ihrer liberalen Anhänger, die Religionsfreiheit grundsätzlich als *delirium*[7] (Wahnsinn) zu verurteilen.

---

3 Ich stehe hier im Widerspruch zu dem großen Standardwerk: *Theodor Hansen*, Inquisition, Hexenwahn und Hexenverfolgung, München 1900.
4 Art. „Inquisition", in: Religion in Geschichte und Gegenwart Bd. 3, S. 771.
4a Insel-Bücherei Nr. 21, S. 51.
5 *Jacques Bainville*, Art. „Napoleon I.", in: Enz. Brit. Bd. 16, 86ff.
6 *A. Erler*, Art. „Inquisition", in: RGG Bd. 3, Sp. 771.
7 Enzyklika „Mirari vos" (1832), „Syllabus" (1864).

Gegenüber einer restaurativen Kirche, die meinte, auch die geistigen Errungenschaften der Französischen Revolution wegen ihrer praktischen Pervertierung ablehnen und auch Bastionen wie den bankrotten Kirchenstaat um jeden Preis halten zu müssen, setzten sich nun wieder Liberale wie der eingangs zitierte Schöpfer des *Don Carlos* zur Wehr. Dabei war ihre Polemik gleichfalls sachfremd und ungeschichtlich, weil sie Ketzerbekämpfung und Inquisition früherer Jahrhunderte mit den Maßstäben der konstitutionellen Errungenschaften des 19. Jh. maßen. So verkannten sie etwa die Schwierigkeit der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Gesellschaft, moderne Territorialstaaten mit öffentlichem Gerichtsmonopol zu schaffen, sowie die Hilflosigkeit der Zeit bei der Aufdeckung und Verfolgung von Kriminalfällen. Der Liberalismus war nur möglich, weil der moderne Staat erst seit Ende des 18. Jh. imstande war, wirksame Polizeikräfte aufzustellen. Andererseits verwundert einen der liberale Kampf wieder nicht so sehr, wenn man bedenkt, daß die Inquisition in Spanien erst 1834 und in Portugal 1821 beseitigt wurde, nachdem Joseph Bonaparte die Abschaffung 1808 nur kurzfristig erreicht hatte. Doch unserer Zeit, deren Väter- und Großväter an Auschwitz mitschuldig wurden, steht es schlecht an, von ihren eigenen Abgründen abzulenken, indem man eine andere Zeit ohne Verständnis aburteilt, für deren Auswüchse und Exzesse man eher Mitleid als Häme empfinden sollte.

2. „Wo kein Kläger, da kein Richter!" Zur Begriffserklärung: Akkusations- und Inquisitionsverfahren

Inquisition bedeutet zunächst nichts anderes als ein Strafverfahren, bei dem ein amtlich bestellter Untersuchungsrichter präsumptive Straftaten auszuforschen („inquirere") und zu verfolgen hat. Dabei ist die „Offizialmaxime", das heißt, daß die Obrigkeit die Verbrechen von Amts wegen durch bestellte Organe verfolgen läßt, rechtsgeschichtlich als ein „Fortschritt"[8] zu betrachten: das Verfahren wird nicht dem Zufall einer „Anklage" (*accusatio*) überlassen, nach der alten Volksweisheit „Wo kein Kläger, da kein Richter". Das heißt, auch in der Verfolgung von Heterodoxen (Ketzern, Juden, Zauberern, Vagabunden und Hexen) herrschten lange, über die Zeit der Einführung der Inquisition 1184 unter Lucius III. (1181—1185) hinaus, eher die tumultuarischen Verhältnisse des Faustrechts, der Privat- und Lynchjustiz. Die Inquisition war u. a. auch der zaghafte Versuch, die Ketzerverfolgung der Unberechenbarkeit des Pöbels und der Pogrome zu entziehen. Den frühen Ketzern des 12. Jh. ging es so wie den Juden und später auch den Hexen: Sie wurden unter rechtlich nicht ganz faßbaren Umständen sporadisch von einer aufgebrachten Menge einfach umgebracht. Das Aufeinanderprallen von abergläubischer Volksjustiz und Inquisition können wir deutlich bei Ansätzen von Hexenverfolgung im 16. und 17. Jh. in Katalanien und Navarra feststellen. Dort bekämpften die gelehrten Inquisitoren die pogromartige Hexenverfolgung; denn Hexen würden nur durch die Dummheit der Prediger erzeugt.[9] Es soll niemanden verwundern, daß, im eben geschilderten Sinn, die Konzeption des Inquisitionsverfahrens in jedem modernen Justizsystem durch die Einrichtung des Untersuchungsrichters und des Staatsanwalts als Selbst-

---

[8] *P. Mikat*, Art. „Inquisition", in LThK² Bd. 5, Sp. 700: „Der mittelalterliche Mißbrauch des Inquisitionsprozesses soll nicht darüber hinwegtäuschen, daß die Einführung dieser Maximen im Strafprozeßwesen an sich ein begrüßenswerter Fortschritt war."

[9] *Henry Kamen*, Die Spanische Inquisition. Verfolgung und Vertreibung, deutsch München 1967/1980, S. 211 ff. (Alonso de Salazar Frias).

verständlichkeit verwirklicht wurde. Als sich 1183 Papst Lucius III. und Kaiser Friedrich Barbarossa in Verona über eine gegenseitige „Amtshilfe" bei der Ketzerbekämpfung einigten, war es zunächst keine Frage, daß diese Aufgabe den einzelnen Bischöfen zukomme. Auch spätere Staatstheoretiker wie Marsilius von Padua (1275—1342) diskutierten nicht über die prinzipielle Zulässigkeit des Inquisitionsverfahrens bei der Ketzerbekämpfung. Die Forderung ging jetzt vielmehr nur dahin, die weltliche Obrigkeit für die Ketzerjustiz zuständig zu machen.

3. Der Bischof als Richter: Teilnahme am staatlichen Machtmonopol schon vor Konstantin. Bischöfliche Inquisition

In der Forschung ist es umstritten, ob die Inquisition als kirchliche oder als staatliche Einrichtung anzusehen ist.[10] Mir scheint das ganze ein müßiger Gelehrtenstreit zu sein. Denn sie war beides: Seit 1183 *richteten* die Geistlichen, die weltliche Obrigkeit *exekutierte.* Aber da war noch eines: Richteten die Geistlichen kraft ihres geistlichen Amtes bzw. einer kanonischen Delegation, oder amtierten sie als Organe der Krone? Die Sache ist also doch nicht ganz einfach zu beantworten. Denn das Ineinander von weltlicher und geistlicher Gewalt findet sich schon im altchristlichen Bischofsamt. Wahrscheinlich ist es völlig ungeschichtlich gedacht, wenn wir unsere Vorstellung der Trennung von Kirche und Staat in die Jahrhunderte vor der Französischen Revolution hineintragen. Andererseits dürfen wir nicht verschweigen, daß seit den Tagen der mittelalterlichen Armutsbewegung die Kritik an der Zwangsgewalt der Kirche (*potestas coercitiva*) nicht verstummt war und gegen Ende des Mittelalters bei Wiclif und Hus umstürzlerische Züge annimmt.

Vielleicht ist es hilfreich, hier kurz über die Aufgaben des antiken Bischofs zu sprechen, weil ja der Bischof der erste und „natürliche" Inquisitor war. In der alten Bischofstheologie finden wir den obersten Hirten der Ortskirche als Prediger, als Pontifex und Verwalter der Sakramente, als öffentlichen Beter, als umfassenden Leiter der Gemeinde und des Klerus (einschließlich der Besetzungsbefugnisse und der Verwaltung des Vermögens). Dazu kam dann auch das Richteramt. Und das war vieldeutig. Es war einerseits Teil der *gubernatio* (Leitung). In der alten Sprechweise war „richten" gleich „herrschen". D. h., bis ins 18. Jh. ist der „Dorfrichter" eigentlich der „Bürgermeister". Der Bischof hatte also kraft seines Richteramtes dafür zu sorgen, daß der Friede der Gemeinde nicht gestört würde. Da konnte man sich auf die Gemeindeordnung Mt 16—18 berufen. Andererseits hatten die Bischöfe insgesamt kraft dieses geistlichen Richteramtes zu trachten, daß die Einheit der Universalkirche nicht durch Häresien gefährdet würde. So sah es schon Bischof Cyprian (gest. 258) drei Generationen vor Konstantin. Durch Jahrhunderte wandte man 1 Kor 2, 15 *Homo spiritualis omnia iudicat, sed a nemine iudicetur* („Der Geistliche richtet alles, wird aber von niemandem gerichtet") auf dieses geistliche Richteramt an. Dadurch wurde der Bischof zum natürlichen *Inquisitor haereticae pravitatis* (der verwerflichen Häresie). Gefährlich wurde aber die Sache erst durch die Vermischung mit einem weltlichen Richteramt. Religiöse Gemeinschaften hatten im römischen Recht eine Art landsmannschaftlicher Autonomie mit lokaler Gerichtsbarkeit, wie sie die Judengemeinden zur Zeit Jesu besaßen. So richteten Bischöfe bereits vor Konstantin auch in Zivilsachen, die an sich mit ihrem geistlichen Amt nichts zu

[10] *Henry Kamen,* Die Spanische Inquisition, a. a. O., S. 33 u. a.

tun hatten.[11] So gesehen war es eine ziemlich geradlinige Entwicklung, als nach der Bekehrung der Franken um 500 n. Chr. die kirchliche Organisation langsam ein Teil des öffentlichen Verwaltungssystems wurde.

Ab 600 finden wir auf den alten gallorömischen Bischofssitzen fränkische Adelige, so daß weltliche und geistliche Führungsschicht praktisch eine Einheit bilden. Von jetzt an war es nur mehr eine Frage der Zeit, daß Kirchengliedschaft und obrigkeitliche Gefolgschaft eins wurden und daß die Verweigerung der Taufe einer Ablehnung des Staates gleichkam. So gehörte es zu den selbstverständlichsten Erscheinungen der mittelalterlichen Missionsgeschichte, daß man sich nach einer verlorenen Schlacht zum Zeichen der Unterwerfung taufen ließ. Wer diese Zusammenhänge einmal verstanden hat, bekommt auch einen Zugang zum Rätsel der Inquisition. Denn das Problem besteht ja vor allem auch darin, daß Menschen von großer Gelehrsamkeit, von Format und hoher Sittlichkeit hier bei Vorgängen mitschuldig wurden, die man heute als Terrorjustiz, Justizmord und Politjustiz betrachten würde.

4. Die Ketzerinquisition des 12./13. Jh.: Die Katharer stellen die rechtliche und sakramentale Struktur in Frage

1183 einigten sich Papst Lucius III. und Kaiser Friedrich Barbarossa in Verona, wie schon erwähnt, zu gemeinsamem Vorgehen gegen die *pravitas haeretica*, d. h., der „weltliche Arm" verpflichtete sich, die Strafe an den Ketzern zu vollziehen, nachdem sie durch die kirchliche Inquisition aufgespürt und verurteilt worden waren. Als ordentliche richterliche Instanz kam damals immer noch nur der Ortsbischof mit seinem Konsistorium (Disziplinargericht für Blasphemie, Bigamie, Ehebruch, öffentliche Moral, Wucher etc.) in Frage. Diese bischöfliche „Inquisition" wurde auch künftig noch neben der später kommenden und viel effektiveren Ordensinquisition beibehalten. Bis zu den Konzilien und Synoden des 16./17. Jh. werden die Bischöfe aufgefordert, durch Visitationen die Häretiker aufzuspüren. Die Pfarrer wurden wiederholt zur Nachforschung und Anzeige ermahnt, um so in der Ketzerbekämpfung als „Konsistorialräte" tätig zu werden. Freilich machte sich der Ortsklerus durch solche Schnüffeltätigkeit nicht sehr beliebt. Daher wurde auch nicht allzu intensiv „nachgeforscht". Die bischöfliche Inquisition konnte deshalb auch mit dem Problem des Katharertums schon im Mittelalter nicht fertig werden. Die Katharer, die sich in den lombardischen Städten, in Südfrankreich und an den belebten Verkehrswegen des Rheintals mächtig ausgebreitet hatten, waren nach Auffassung der Zeitgenossen zu einer ernsten Bedrohung der mittelalterlichen Gesellschaft geworden, weil sie erstmals eine Art Unter- und Nebenkirche mit ausgeprägter Organisation, mit aggressiv antiklerikaler Mentalität und spiritualistisch-leibfeindlichen Tendenzen bildeten. Bei den ersten Meldungen von den „Neu-Manichäern" war man etwas ratlos, weil sie erbaulicher lebten und starben, als man es sich von Besessenen und Teufelsbündlern eigentlich hätte erwarten müssen.[12] Die staatliche Gewalt hielt sich als Schutzherrin der Kirche auch für das Patronat über das Dogma und die Religion zuständig. Die Fürsten sahen in einer Gegenkirche auch die Zerstörung der Gesellschaft überhaupt, die eben als

---

[11] *Isnard Wilhelm Frank*, Kirchengeschichte des Mittelalters, Düsseldorf 1984, 35 ff.

[12] Everwin von Steinfeld an Bernhard von Clairvaux über die in Köln entdeckten Katharer (1143), PL 182, Sp. 676—680. *James Fearns* (Hg.), Ketzer und Ketzerbekämpfung im Hochmittelalter, Göttingen 1968, 24—26. (= Hist. Texte/Mittelalter Bd 8, hg. v. *Arno Borst, Josef Fleckenstein*).

einheitliche *res publica Christiana* verstanden wurde. Es ist daher kein Zufall, daß es in der Folge primär die weltlichen Fürsten waren, die auf einen zentralistischeren Ausbau der Inquisition drängten. Die Inquisition wurde eines der Mittel zur Entwicklung der frühabsolutistischen Staatsgewalt.

Es war einer der aufgeklärtesten Fürsten des Mittelalters und alles andere als ein Klerikaler, nämlich der Staufenkaiser Friedrich II. (1215—1250), der als einer der ersten die neue Ordensinquisition in Sizilien und Norditalien einführte. Sizilien wurde mit Hilfe der Inquisition zum ersten modernen Staat Europas. Vergleichbares gilt für Spanien zu Ende des 15. Jh. Damit soll nicht geleugnet werden, daß die Inquisition auch kirchlichen Ursprungs war und die Kirche daher auch die entsprechende Verantwortung zu tragen hatte.[13] Zum besseren Verständnis dieser Vorgänge sei daran erinnert, daß alltägliche Erscheinungen, wie z. B. die heutige bürgerliche Gemeindeverfassung, auch ihren Ursprung in der kirchlichen Pfarrverfassung haben. Heute mag die „Gewaltenteilung" zwischen kanonischem Ketzerverfahren und weltlicher Vollstreckung als Heuchelei erscheinen: Denn das kirchliche Gericht verkündete Todesurteile, während es vorgab: *Ecclesia non sitit sanguinem* („Die Kirche dürstet nicht nach Blut"). Aber darin zeigt sich auch die Hilflosigkeit einer Institution von höchster Sendung, einen Weg zwischen Anspruch und Wirklichkeit zu finden.

5. Die Inquisition der Bettelmönche im Späten Mittelalter

Die Katharerbekämpfung in Südfrankreich hatte gezeigt, daß man mit den Mitteln der herkömmlichen Inquisition der Ketzer nicht mehr Herr wurde. Der hl. Dominikus (1170—1221) warb gewaltlos durch Gelehrsamkeit, Beispiel, Predigt und Gespräch erfolgreich um die Herzen der Ketzer. Wegen seines Erfolges verfielen nun Papst und Kaiser darauf, den Dominikanern, aber auch anderen Bettelbrüdern, Mönchen und gelegentlich auch Weltpriestern das Inquisitorenamt zu übertragen. Diejenigen, die ähnlich wie Franziskus als Gewaltlose angetreten waren, wurden nun tragischerweise zu Trägern einer unheimlichen Macht über Leben und Tod. Diese Ketzergerichte zogen als Sendgerichte durch das Land, predigten, riefen zum Geständnis auf, feierten ihre *autos da fé* (Glaubensmanifestation mit allgemeinem Glaubensbekenntnis und auch Ketzerverbrennungen), inquirierten, folterten und verurteilten. Männer wie der Beichtvater der hl. Elisabeth, Konrad von Marburg (1180—1233), suchten mit Fanatismus das Land von der *pravitas haeretica* zu säubern. Er und manche seiner Amtsgenossen mußten ihren erschreckenden Eifer damals noch mit dem Leben bezahlen. Konrad wurde 1233 von Adeligen erschlagen. Andere mußten vor dem Unwillen und Zorn des Adels, der Fürsten und der Bischöfe geschützt werden. Die Bischöfe sahen sich durch die „exemten" Inquisitoren in ihren angestammten richterlichen Befugnissen umgangen. Die entsprechenden Schutz- und Exemtionsbriefe hatte der Papst zu besorgen. So war die berüchtigte Hexenbulle Innozenz' VIII. (1484) zunächst ein Dokument, das den Verfassern des „Hexenhammers", die in Schwierigkeiten mit der Innsbrucker Regierung und mit zahlreichen Bischöfen geraten waren, einen „Freibrief" im wörtlichen Sinn, nämlich Exemtion für ihr Wüten gegen die vermeintlichen Hexen, gewährte.

[13] *Henry Kamen*, Die Spanische Inquisition, a. a. O., S. 33 u. a.

6. Die Spanische Inquisition als Organ des staatlichen Absolutismus

Ein Menschenalter vor der Reformation befand sich Spanien in einem Rausch von nationalem, religiösem und rassischem Sendungsbewußtsein. Die letzten Bastionen der maurischen Emirate in Spanien sollten nach jahrhundertelangen Kämpfen (Reconquista) endlich zusammenbrechen. Beim Fall von Granada trafen sich die „Katholischen Könige" Ferdinand (Aragon) und Isabella (Kastilien), um einen modernen Einheitsstaat zu schaffen. Die religiöse Einheit war die undisputierte Voraussetzung für die *monarchia*. Zunächst zwang man Mauren und Juden zum Auswandern oder zur Taufe. Als man dann etwa 300.000 getaufte Moriscos und 60.000 getaufte Juden (Marranen) im Königreich hatte, die sich aufgrund von Tradition, Tüchtigkeit und Not rasch ein Monopol im einträglichen Handel und Gewerbe schufen (wobei es den Marranen gelang, in Kürze auch in die höchsten kirchlichen und staatlichen Ämter aufzusteigen), da wurde den Spaniern angst vor diesen *conversos* oder Neuchristen. Sie fürchteten um die Reinheit der Lehre, aber nicht weniger um die Reinheit des Blutes (*limpieza*). Diese wohlhabenden Neuchristen durften es nicht zu weit bringen. Sie mußten vor allem überwacht und, wenn nötig, ausgeschaltet werden. Aus diesem Grund riefen die „Katholischen Könige" (1480) nach der Inquisition, ihrem liebsten Werkzeug. Sie war staatspolitisch, und, zunächst positiv beurteilt, der einzige Machtapparat, der geeignet war, das immer noch sehr zersplitterte Territorium von den Pyrenäen bis nach Andalusien und von Aragonien bis zum Atlantik zusammenzuhalten. Opposition, die sich vor allem auch lange im wohlhabenden Mittelstand, den Kommunen, hielt, mußte ausgeschaltet werden. Andererseits schmeichelte die Reinheitspolitik der Inquisition den adeligen „Altchristen" wie den ärmeren bäuerlichen Schichten, weil sie sich in einem religiös gefärbten Rassenwahn als „reiner" dünken durften als die Verfolgten. Das erklärt auch den seltsamen Umstand, daß man in Spanien die Inquisitoren trotz anfänglicher Opposition[14] nicht lynchte, ja daß die Inquisition bis ins 18. Jahrhundert von der Bevölkerung nicht in Frage gestellt wurde. Die Organisation, die sich selbst durch die Konfiskationen zu finanzieren hatte und weder Bischöfe[15] noch Heilige,[16] ja bis zum Beginn des 18. Jahrhunderts gelegentlich nicht einmal den König schonte, war eine Art Staat im Staate, eine Art „zweite Gewalt" neben dem absoluten Königtum, das seine Selbständigkeit aus seiner politischen Unentbehrlichkeit und aus der religiösen, d. h. letztlich doch päpstlichen Konfirmation zog. Es sei zur Ehre der Gesellschaft Jesu gesagt, daß sie vom Anfang an nichts von der *limpieza* hielt. Ignatius spottete über diese Reinheitsidee als einen „Humor" des Königs. Einer von seinen ersten sieben Gefährten war ein Marrane (Lainez).

---

[14] Über die Krise der Inquisition von 1504—1520: *Jaime Contreras*, The Impact of Protestantism in Spain 1520—1600, in: *Stephen Haliczer* (Ed.), Inquisition and Society in Early Modern Europe, London 1987, S. 47—63, S. 47.

[15] Das auffälligste Beispiel war die Verhaftung des Erzbischofs von Toledo, Bartolomé de Carranza, Primas von Spanien am 21. August 1559, *Jaime Contreras*, ebd. S. 56. Gleiches traf den Erzbischof von Madrid.

[16] Der hl. Ignatius von Loyola hatte seine liebe Not mit der Inquisition, die in ihm einen Allumbrado witterte. Die hl. Theresia von Avila wurde nur durch die Intervention des Königs vor den Glaubensrichtern geschont. *Jaime Contreras*, ebd. S. 53. Ich stimme Jaime Contreras bei, daß es sich bei diesen Maßnahmen um Machtproben handelte, die die Unentbehrlichkeit und Unerschrockenheit der Inquisition zeigen sollten, wobei es nicht so sehr um den reinen Glauben ging, als um die Gleichschaltung von originellen Köpfen und einen politisch sehr nützlichen Kampf gegen Windmühlen. Denn man gab vor, das Land vor dem Luthertum schützen zu müssen, ohne daß irgend eine reale Gefahr bestanden hätte.

Ignatius machte aus seiner Gegnerschaft gegenüber der Inquisition, die auch ihn belästigte, kein Hehl. Erst im 18. Jahrhundert ließen sich Jesuiten zur Mitarbeit in der Spanischen Inquisition gewinnen, nachdem sich die Bücherzensur zum hauptsächlichen Betätigungsfeld des Ketzergerichtes entwickelt hatte.

Die Spanische Inquisition war sicherlich die radikalste und gefährlichste der Christenheit. Die Gesamtzahl der Todesopfer der Inquisition wird, nicht gerechnet die Opfer der Hexenprozesse, auf 10.000 bis 15.000 geschätzt. Davon trifft sicher nicht die geringste Zahl die Spanier. Trotzdem dürfte die Zahl der in Valladolid und Sevilla verbrannten Protestanten absolut und relativ nicht die Zahl der Genfer Opfer zur Zeit Calvins überschritten haben.[17] Wer einmal die rücksichtslose Anwendung von Einschüchterung und Schmeichelei als Mittel der Massenverführung in Spanien studiert hat, kann freilich auch nicht mehr so leicht abfällig über den religiösen Terror Calvins oder etwa die ebenso unmoralische Schreckensherrschaft Heinrichs VIII. Tudor urteilen. Das unglaublich brutale System verhinderte aber, daß es in Spanien zu Massenschlächtereien kommen konnte, wie sie sich in den Bauern- und Konfessionskriegen des 16./17. Jahrhunderts im übrigen Europa ereigneten. Wenn man bedenkt, daß in den Hexenprozessen im Reich und im nördlichen Europa mindestens 100.000 Menschen zu Tode gekommen sind, während in Navarra und Katalonien diese psychopathische Epidemie unter dem Einfluß der Inquisition gestoppt werden konnte,[18] wird man im Geflecht der menschlichen Schreckensgeschichte die Inquisition, auch die spanische, etwas nüchterner sehen. Vor allem gibt es auch zu denken, daß ganz hervorragende Männer der Reform wie die Kardinäle Mendoza, der Humanist Ximénes und der spätere Papst Hadrian von Utrecht Großinquisitoren waren. Doch wird man es der Spanischen Inquisition schwer verzeihen können, daß sie dem religiös motivierten Rassenwahn und Antijudaismus Vorschub geleistet hat.

7. Die Römische Inquisition von 1542: Kardinalskommission. Das „Sanctum Officium" (1588) unter Sixtus V.

Als sich am Vorabend des Trienter Konzils (1545—1563) in Rom immer mehr der defaitistische Gedanke breit machte, die „Ultramontani" im Norden seien nicht mehr zu retten, da entschloß sich der Farnese-Papst Paul III. (1534—1549), auch im Kirchenstaat nach spanischem Vorbild eine neu konzipierte Inquisition zu organisieren, um auch mit den Mitteln staatlicher Gewalt ein Übergreifen heterodoxer Ideen auf den Kirchenstaat zu verhindern. War die Gründung der Spanischen Inquisition ursprünglich gegen die Conversos aus Islam und Judentum gerichtet, so war beim römischen Pendant 1542 die gegenreformatorische Defensivfunktion eindeutig gegeben. Obendrein war man fasziniert von den staatspolitischen Aspekten der spanischen Einrichtung. Man wollte, mit einem Wort, nicht hinter der allgemeinen Entwicklung der Staaten zurückbleiben, weil man noch nicht erkannte, daß im Glanz des spanischen Zentralismus die Wirtschaft und damit das gesamte soziale Gefüge empfindlich geschädigt wurden. Die Römische Inquisition bestand — zum Unterschied von ihren Vorgängerinnen — aus einer Kardinalskommission, einem Glaubenstribunal, aus dem sich unter Sixtus V. (1585—1590) das *Sacrum Officium*

[17] *Henry Kamen*, Die Spanische Inquisition, a. a. O., S. 46: 77 Hinrichtungen bei 274 Prozessen zwischen 1559—1562. Zur Gesamtzahl: *Heinrich Lutz*, Reformation und Gegenreformation, München 1979, S. 73.

[18] ebd., S. 63.

(1588), die heutige Glaubenskongregation als ständiges päpstliches „Ministerium" entwickelte.
Die Römische Inquisition wütete besonders schlimm unter Papst Paul IV. (1555—1559), dem Gründer des Theatinerordens, und unter dem ehemaligen Kardinal-Großinquisitor, dem Dominikaner Pius V. (1565—1572).
Zum Unterschied von der Spanischen Inquisition hing die Vorgangsweise des römischen Glaubenstribunals stärker von der Politik des jeweiligen Papstes ab. Galilei z. B. wäre sicher von der Römischen Inquisition nicht verurteilt worden, hätte ihn nicht sein ehemaliger Gönner Papst Urban VIII. (1623—1644) fallen gelassen.
Die Römische Inquisition war im wesentlichen nur auf den Bereich des Patrimonium Petri, d. h. auf den mittelitalienischen Kirchenstaat beschränkt. Aber die übrigen vier Staaten Italiens hatten ihre eigenen „Inquisitionen". So kam es, daß die Römische Inquisition auf „Amtshilfe" z. B. im Nachbarstaat Florenz rechnen konnte. Auch die freiheitliche Republik Venedig hatte ihre eigene Inquisition.[19]
Nur wäre daselbst Galilei z. B. völlig ungeschoren geblieben. Die Politik der Tribunale hing also wieder von der Regierung ab. Andererseits hatte die Spanische Inquisition schon sehr früh z. B. die Werke des Kopernikus freigegeben (1594).[20]
Obwohl demnach die Inquisition in Italien gewissermaßen auch allgegenwärtig war, wäre es falsch zu meinen, *sie* habe verhindert, daß Italien protestantisch wurde.[21] Typische Opfer der Römischen Inquisition waren nicht Lutheraner oder Calviner, sondern Schwarmgeister, geniale Projektemacher und Pantheisten wie Giordano Bruno, der 1600 verbrannt wurde.

8. „Inquisition" bei den Reformierten. Inquisition und Hexenprozesse

Daß Inquisition auch modisch war und als Tribut an den Zeitgeist verstanden wurde, beweist der Umstand, daß auch Calvin in Genf seine eigene Inquisition eingerichtet hatte. Sein Glaubensgericht stellte das „Konsistorium" dar. Es setzte sich aus 12 Ältesten, den Inhabern der Disziplinargewalt, und den Predigern der Stadt zusammen. Ihr prominentestes Opfer war der spanische Antitrinitarier, Bibelkritiker und Physiologe (Entdecker des kleinen Blutkreislaufs) Michael Servet (1511—1553). Die Hexen wurden zwar auch inquisitorisch verfolgt. Man sollte aber die Hexenprozesse, die vor allem im Reich und in Nordwesteuropa grassierten, nicht der Inquisition anlasten. Denn seit dem neuen Strafrecht von 1532 (*Carolina*) sollten die Hexen von der staatlichen Obrigkeit verfolgt werden. Wie wir sahen, bekämpfte die Spanische Inquisition nicht die Hexen, sondern den Hexenwahn. Gegner der Hexenprozesse wie der Jesuit Friedrich von Spee (1591—1635) pflegten mit Hinweisen auf die Inquisitionsverfahren zu argumentieren. Zahlreiche der widersinnigen Justizmorde an vermeintlichen Hexen hätte man verhindern können, wenn sich die Richter an die strengen Regeln der Inquisition gehalten hätten.[22] Nach diesen Regeln wäre es z. B. nicht möglich gewesen, daß Hexen erst recht verbrannt wurden, wenn sie unter Folter nicht gestanden, oder daß man sie beliebig lang folterte, ob sie gestanden hatten oder nicht. Bei den Inquisitoren war nur eine dreimalige „peinliche Befragung" erlaubt. Einer, der unter der Folter nicht bekannte, ging frei.

---

[19] *N. S. Davidson*, The Venetian Inquisition, Oxford, New York 1988.
[20] *Henry Kamen*, Die Spanische Inquisition, a. a. O., S. 47.
[21] *Manfred Welti*, Die italienische Reformation in Grundzügen, in: ZKG 96 (1985), 13—33.
[22] Cautio Criminalis Seu De Processibus Contra Sagas Liber, Rinteln 1631, Repr. Frankfurt/M. 1971, Dub. 5, S. 9—11.

9. War die Tradition der Augustinischen Höllenlehre schuld an der Inquisition? Die Theorie von den Ketzern als „Seelenmördern"

Seit Dostojewskis „Brüder Karamasow" wissen wir, daß sich der Großinquisitor als Antichrist und Christusmörder nur in einem Punkt von einem echten Heiligen unterschied: Es war die Gewaltanwendung in Sachen des Heils. Die Frage lautete: Darf ich unter Androhung physischer Gewalt auch nur einen Menschen zum Eintritt in den göttlichen Hochzeitssaal zwingen? War, um im Bild zu bleiben, das *Compelle intrare* („Dränge alle hereinzukommen") (Lk 14,23), auf die Ketzerverfolgung angewandt, ein Irrweg? Heute sind wir geneigt, das so zu sehen. Doch müssen wir auch festhalten, daß die Kirchenväter, wenn sie eine *temporata severitas* („maßvolle Strenge") gegen die Ketzer befürworteten, nicht ahnen konnten, was aus ihren Worten einmal abgeleitet würde. Als im Jahr 385 spanische Bischöfe der Tötung des Häretikers Priscillian zustimmten, gab es noch einen einhelligen Protest von Martin von Tours, Ambrosius von Mailand und Leo dem Großen.[23]

Wir sollten aber noch einen zweiten Schritt bedenken, der uns das Rätsel der Ketzerverfolgung verständlicher macht. Das in Untergangsstimmung befindliche Christentum der Völkerwanderungszeit rezipierte seltsamerweise die rigorose Höllenlehre des hl. Augustinus, nicht die mildere anderer großer Kirchenlehrer. Der Höllenpessimismus von Dantes *Inferno* paßt durchaus in das Mittelalter und auch in die Neuzeit bis zum Ende des Barock im 18. Jahrhundert. Darnach ging es ähnlich zu wie bei den Zeugen Jehovas. Eine verschwindend kleine Zahl von Menschen (vielleicht etwas mehr als die apokalyptischen 144.000) würde gerettet, alle anderen, vor allem die Mächtigen, Prälaten, Kaufleute und Juden wären eindeutig für die Hölle bestimmt. Nun faßte man die Ketzer als Seelenmörder auf, die Schlimmeres taten, als ein physisches Leben auszulöschen. Daher war auch jedes physische Mittel recht, um sie an ihrem Werk der ewigen Verdammnis zu hindern.

Ein aufgeklärter Geist wie Thomas Morus (1478—1535) dachte noch teilweise in diesen Kategorien. Auf seinen Grabstein ließ er schreiben: „Hier liegt Sir Thomas More . . . ein Hammer den Dieben, Mördern und Ketzern." Die Reihung bedeutete den jeweils gesteigerten Grad der Bosheit. Gar so falsch war allerdings die Idee vom Seelenmord nicht. Es gibt ihn auch heute noch, auch wenn wir die „Seelenmörder" am Werk nicht mit Gewalt hindern wollen, selbst wenn wir es könnten. Friedrich Heer schrieb in einem seiner klügsten Bücher, „Mein Kampf" wäre nie geschrieben worden, bzw. seine Ideen wären nie rezipiert worden, wenn das deutsche Volk nicht ein Jahrhundert lang durch einen liberalen Populärnationalismus, durch Populärdarwinismen, einen Populärhegelianismus und eine Populärromantik systematisch vergiftet worden wäre.[24] Dieser „Seelenmord" war nach Heers Ansicht mitschuld an der „Hölle" von Auschwitz. Die Millionen physisch Toter kann man zählen: wie viele Millionen seelisch gemordet wurden, weiß nur Gott. Trotzdem lehnen wir die gewaltsamen Glücksbringer ab. Wir teilen auch nicht mehr die politische Rechnung des Großinquisitors von Dostojewski, daß man lieber einige tausend wirkliche oder potentielle „Seelenmörder" opfern solle, damit nicht Millionen vergiftet würden. Unsere Antwort ist die des Mahatma Gandhi, als die Engländer das Land verließen: „Jetzt

---

[23] *Paul Daniel Alpandéry* (1962), Art. „Inquisition", in: Enz. Brit. Bd. 12, 377—383, 377.
[24] *Friedrich Heer*, Europa, Mutter der Revolutionen, Stuttgart 1967, 364—443, 434ff.

werden wir ebenso viel Mist machen wie die Engländer, aber es wird unser eigener sein!"

Das Tragische an der Inquisition und ihren geistigen Grundlagen ist nicht die Anzahl der Todesopfer. Was sind 10.000 oder 15.000 gegen sechs Millionen Tote des Holocaust? Es ist nicht einmal das unmenschliche Leid, das durch Bespitzelung und Terror, durch Konfiskation und Verfemung, durch Ächtung und Zensur angerichtet wurde. Das schlimmste war auch nicht die Folter, die ja die Inquisitoren nicht erfunden haben und die zudem bei den Inquisitionsprozessen maßvoller als sonst angewendet wurde. Die Tragik von geradezu erbsündlichen Dimensionen bestand vielmehr darin, daß man theoretisch keine Formel fand, die die Duldung der Ketzer und Heterodoxen als das kleinere Übel hätte erscheinen lassen. Gandhis Kategorie der Freiheit, so einmalig sie das Verhältnis des Vaters zum Verlorenen Sohn umschreibt (Lk 15,11—32), hat man zu Beginn der Neuzeit erst langsam zu verstehen begonnen. Unser Jahrhundert macht es ohne Inquisition nicht besser, aber der heilsgeschichtliche Fortschritt besteht gegenüber früheren Jahrhunderten m. E. darin, daß unsere Zeitgenossen die Freiheit haben, ihren „eigenen Mist" selber zu machen.

Kaffke

Paul Imhof/Albert Rauch (Hg.)

Das Priestertum in der Einen Kirche

Namhafte Autoren (wie z. B. G. Galitis, D. Dimitrijević, P. Imhof, W. Nyssen, H. J. Schulz, Bischof Longin Talypin) liefern in ihren Beiträgen ein umfassendes Bild vom Verständnis des Priestertums und des Amtes in der Kirche. Dabei ist es ein Anliegen der katholischen und orthodoxen Verfasser, einen teilweise auch kontroversen Dialog zugänglich zu machen.
Reihe: KOINONIA des Ostkirchlichen Instituts, Regensburg, Band 4.
256 Seiten, gebunden,
ISBN 3-87391-102-7; DM 34.—

Paul Imhof/Albert Rauch

Die Eucharistie der Einen Kirche

Der Band ist ein Dokument zum Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche auf dem Gebiet der Eucharistie.
Reihe: KOINONIA des Ostkirchlichen Instituts, Regensburg. Band 3.
232 Seiten, gebunden,
ISBN 3-87391-046-2; DM 28.—

Kaffke-Verlag
Postfach 371
D-8750 Aschaffenburg

Neu und aktuell

Ingrid Weissenborn

Gott begegnen NEU

Frauen auf dem Weg des Glaubens

Betrachtungen zu Frauengestalten der Heiligen Schrift, die einen Bogen bis in die heutige Zeit spannen.
64 Seiten, 4 Abb. (davon 3 von R. P. Litzenburger),
ISBN 3-87391-106-X; DM 7.80

Hans Waldenfels

Religionen als Antwort auf die menschliche Sinnfrage

Islam, Buddhismus, Hinduismus und die sog. „Neuen Religionen" stellt der Autor in diesem Buch vor. Dabei legt er besonderen Wert auf die Darstellung des Sinn-Angebotes.
68 Seiten, kartoniert,
ISBN 3-87391-019-5; DM 12.80

Alle Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung!
Fordern Sie bitte auch unser Gesamtverzeichnis an!

informiert

MAXIMILIAN LIEBMANN

Entwicklung und Überwindung des Hexen- und Zauberwahns

Daß sich bedeutende Theologen und sogar Päpste zum Hexenwesen und zur Hexenverfolgung bekannt haben, ist eine bedauerliche Tatsache. Aber auch sie waren Kinder ihrer Zeit. Der Glaube an Hexen und Hexerei hat, wie auch der folgende Überblick von M. Liebmann, Professor für Kirchengeschichte an der Universität Graz, zeigt, vor- und außerchristliche Wurzeln und hat weder an Religions- noch Konfessionsgrenzen haltgemacht. (Redaktion)

1. Entwicklung des Hexen- und Zauberwahns in der Geschichte

Datiert mit 5. Dezember 1484 erließ Papst Innozenz VIII. seine berühmt-berüchtigte Hexenbulle: „Summis desiderantes affectibus". In dieser Bulle hatte Innozenz VIII., der mit bürgerlichem Namen Giovanni Battista Cibo hieß und von 1484 bis 1492 die Kirche regierte, geschrieben:

„Gewiß nicht ohne große Betrübnis ist uns unlängst zu Ohren gekommen, daß in einigen Teilen Deutschlands, in Provinzen (Erzbistümern), Städten, Ländern und Diözesen viele Personen beiderlei Geschlechtes, ihr eigenes Seelenheil vergessend, vom katholischen Glauben abfallen, mit männlichen Dämonen (Inkubi) und weiblichen Dämonen (Sukkubi) verkehren, Mißbrauch machen und mit ihren Bezauberungen, Liedern, Beschwörungen und anderem abscheulichen Aberglauben und zauberischen Übertretungen, Lastern und Verbrechen, die Geburten der Frauen, die Jungen der Tiere, auch die Weinberge, Obstgärten, Wiesen, Weiden, Getreide, Korn und andere Erdfrüchte verderben, ersticken und umkommen machen und selbst die Menschen, die Frauen, allerhand groß und klein Vieh und Tiere mit grausamen sowohl innerlichen als äußerlichen Schmerzen und Plagen belegen und peinigen und eben dieselben behindern Menschen, daß sie nicht zeugen, und die Frauen, daß sie nicht empfangen, und die Männer, daß sie den Frauen, und die Frauen, daß sie den Männern die ehelichen Werke nicht leisten können."[1]

Des weiteren gibt Papst Innozenz VIII., der Vater mehrerer unehelicher Kinder war — die in der wissenschaftlichen Literatur angegebenen Zahlen schwanken zwischen zwei und dreizehn —, in der zitierten Bulle den Inquisitoren schließlich den Auftrag, in den bezeichneten bzw. genannten Erzbistümern, Städten und Diözesen gegen alle Personen, gleich welchen Standes oder Ansehens, die Inquisition zu vollziehen. Die Personen, die im dargelegten Sinne für schuldig befunden werden, seien nach ihren Verbrechen zu züchtigen, in Haft zu nehmen und an Leib und Vermögen zu strafen. Insbesondere soll aber in den Pfarrkirchen solcher Regionen und Diözesen das Wort Gottes gepredigt und das Volk belehrt werden.

Der Hexenprozeß hat sich aus den südfranzösischen Ketzereiprozessen der Zwanzigerjahre des 14. Jahrhunderts entwickelt. Unter Papst Johannes XXII. (1316—1334) scheint das oberste kirchliche Lehramt bzw. die Kirchenleitung vor dem volkstümlichen Zauber und Aberglauben kapituliert und diesen Realität zugebilligt zu haben. Die beiden Grundelemente der Hexenlehre waren zu diesem Zeitpunkt ganz augenscheinlich schon aneinandergekoppelt und damit die theologische Dämonologie zur Hexenideologie und zum tödlichen Hexenwahn herangereift.

Das eine Grundelement ist die von Theologen entwickelte Dämonologie, das

[1] Zitiert nach der Übersetzung von *J. Sprenger/H. Institoris*, Der Hexenhammer, S. XXXVII.

heißt die Lehre von Dämonen und Teufeln. Nach dieser Lehre kann der Mensch mit dem Teufel ein förmliches Bündnis abschließen. Im philosophisch-theologischen Lehrgebäude des vielleicht bedeutendsten abendländischen Theologen, des genialen Thomas von Aquin (1225 bis 1274), der um 1269/70 seine berühmte „Summa theologica prima et secunda pars" verfaßt hat, heißt es sogar:

„Wenn jedoch gelegentlich aus dem Beischlaf böser Geister einige geboren werden, so stammt das nicht aus dem von ihnen oder von den angenommenen Leibern ausgeschiedenen Samen, sondern aus dem zu diesem Zweck erhaltenen Samen irgendeines Menschen; und zwar so, daß der böse Geist beim Manne als Beischläferin (Sukkubus), und bei der Frau als Beischläfer (Inkubus) tätig ist."[2]

Weiters finden wir bei Thomas die Ansicht vertreten, daß die bösen Geister sich in der Luft aufhalten und mit mehr oder weniger großer Geschwindigkeit durch die Lüfte fahren.

Diese fatale Phantasterei, daß Frauen mit Dämonen sexuell verkehren, meinte man aus Gen 6, 1—4, entnehmen zu können. Damit soll auch zum Ausdruck gebracht sein, daß der doctor ecclesiae Thomas diese Lehre vom Teufelsbündnis, das bis zum Sexualverkehr reichen kann, nicht erfunden, sondern bereits vorgefunden hat und somit ein Kind seiner Zeit war. Sie reicht weit vor Christus zurück und weist in die Religionen des alten Orients.

Das eine Grundelement des Hexen- und Zaubererwahns war somit der Glaube, der Mensch könne mit dem Teufel einen Pakt schließen, der bis zur Teufelsbuhlschaft gehen kann. Diese wiederum könne bis zur Zeugung und Geburt von Kindern reichen. Dadurch, daß dies kein Geringerer als Thomas von Aquin in sein Lehrgebäude aufnahm, hat es breiten Eingang in die Lehre der Kirche, vieler Theologen und schließlich in die eingangs zitierte Bulle eines Papstes gefunden.

Das zweite Grundelement, aus dem der Hexenwahn sich entwickelte bzw. auf dem er basiert, war der Glaube an die Zauberei, das heißt der Glaube an die Wirksamkeit von Riten, Sprüchen, Gesten und Zeichen kombiniert mit Verwünschungen.

Wir meinen hier mit „Zauberern" jene Personen, die in der Vorstellungswelt der Antike, im Orient und besonders ausgeprägt auch bei den Germanen magi, bzw. qualifizierend landläufig malefici, auf deutsch: Übeltäter, genannt wurden. Damit waren Leute gemeint, die andere um den Verstand bringen, ja sogar, ohne Gift zu verabreichen, mit bloßem Zauberspruch töten. Dieser Glaube an die Wirksamkeit des bloßen Wortes, ob gesprochen oder geschrieben, womöglich noch begleitet von symbolischen Handlungen, etwa, daß das Bild des verwünschten Menschen durchbohrt oder gar verbrannt wird, um jemanden zu schädigen oder gar zu töten, war allgemein verbreitet. Gegen diesen Schadenzauber ging schon das antike, heidnische Rom mit der Todesstrafe vor, wie aus den 12-Tafelgesetzen (etwa 600 vor Christus) ersichtlich und ablesbar ist.

Von der Wende vom 12. zum 13. Jahrhundert an wurde nicht mehr wie bisher der Glaube an die Hexenmacht unter Strafe gestellt, sondern von nun an ging man gegen Ketzer, Zauberer, Hexen und Teufelsbündner selbst durch eine speziell dafür geschaffene Gerichtsorganisation, die Inquisition, vor.

Papst Gregor IX. (1227 bis 1241) forderte in einer Bulle von 1231 das „weltliche Schwert" auf, die ketzerischen Teufelsbündner auszurotten. In deren Versammlungen erscheine der Teufel bald als Kröte, bald als bleiches Gespenst, bald als

[2] Summa theologica (I, qu. 51 art. 3 ad 6). Die deutsche Thomas-Ausgabe, 4. Bd., Salzburg-Graz 1936, S. 157f.

schwarzer Kater. Als besonders verhängnisvoll hat es sich (auch für Deutschland) ausgewirkt, daß Papst Innozenz IV. im Jahre 1252 die Folter zum festen Bestandteil des Inquisitionsprozesses machte, welche große Grausamkeiten über das christliche Europa brachte.

Der schwäbische Dominikanertheologe Johannes Nider, der von 1380 bis 1438 gelebt und eine Zeitlang in Wien gelehrt hat, gibt die Hexenvorstellungen seiner Zeit in der 1437 fertiggestellten Schrift „Formicarius" (Ameisenbuch) wieder. Die Buchdruckerkunst hat noch im 15. Jahrhundert durch zwei Auflagen für die weite Verbreitung dieses Buches gesorgt. Nider lehnt zwar die nächtlichen Fahrten oder Flüge der Hexen mit der Venus oder Herodias, wie der Volksaberglaube wahrhaben wollte, entschieden ab, nimmt aber an, daß der Teufel Menschen, auch wider ihren Willen, durch die Lüfte tragen könne.

Analoges vertrat dieser Dominikanertheologe auch in puncto Hagelschlag und Unwetter überhaupt: Demnach sind es nicht die Hexen selber, die das Hagelwetter oder andere schädigende Wirkungen hervorbringen; sondern der Teufel ist es, und die Hexen rufen ihn bloß herbei durch Zeichen und Gesten.

„Eine Hexe, die will ein Wetter oder einen Hagel machen, so nimmt sie einen Besen und steht in einem Bach und wirft mit dem Besen Wasser über den Kopf hinter sich aus, und dann so kommt ein Hagel. Das Wasser hinter sich werfen und die Worte sprechen, das macht keinen Hagel. Aber der Teufel, wenn er die Zeichen sieht und hört, der macht da oben in den Lüften und in den Winden sein Gefährt und macht das Wetter."[3]

Wie die Hexen imstande sind, mit Hilfe des Teufels bzw. durch den Teufel Gewitter hervorzubringen, so können sie auch den Kühen die Milch entziehen. Die Art und Weise, wie dies geschieht, schildert der Wiener Theologe Nider wie folgt:

„Nun, wohlan, du fragst: ‚Was soll ich darauf halten, können die Hexen die Kühe versiegen machen und ihnen die Milch nehmen, daß sie nicht mehr Milch geben, und können sie Milch aus einer Ahle oder aus einem Axtstiel melken?' Ich sprech, Ja, durch die Hilfe des Teufels, so können sie es wohl. Wie geht das zu? Das ist eine gewisse Regel in der Materie, daß der Teufel kann ein Ding von einem Ort an den andern tragen, das leiblich ist. . . . Also ist es mit den Kühen auch. Die Milch ist ein leiblich Ding, und wie gesagt ist, so mag der Teufel ein jeglich leiblich Ding (wenn es ihm Gott gewährt) tragen von einem Ort an den andern. Also der Milch in einer Kuh tut er auch also; die mag er ihr nehmen, aus ihrem Leib ziehen und an andere Orte tragen; wenn er das Zeichen sieht der Hexe und wenn die Hexe wähnt, sie melke ein Axtstiel, so kann der Teufel in kurzer Zeit Milch darbringen und sie eingießen in ihr Geschirr, und sieht man ihn nicht, und so wähnt die Hexe, sie lauft aus der Säule oder aus dem Axtstiel."[4]

Mit solchen Ansichten kann die Hexenlehre als im wesentlichen voll entwickelt angesehen werden.

Die voll entfaltete Hexenlehre wies somit vier entscheidende Merkmale auf: 1. Teufelspakt, 2. Teufelsbuhlschaft, 3. Schadenzauber und 4. Flug durch die Lüfte mit Teufelstanz. Demnach schloß die Hexe bzw. der Hexer oder Zauberer unter Abschwörung Gottes und ausdrücklichem Abfall vom Christentum einen Bund mit dem Teufel in den Formen einer Eheschließung, besiegelt mit dem später mehr oder weniger oft wiederholten Beischlaf, der Teufelsbuhlschaft. Sie bzw. er verübte sodann im Auftrag des Teufels verschiedene Fälle von Schadenzauber, Tötungen von Menschen und Tieren, Ernteschäden durch Unwetter oder Dürre, nahm in gewissen Abständen an jener nächtlichen Versammlung teil, die in den Akten der deutschen Hexenprozesse gewöhnlich als Teufelstanz, seltener als Hexensabbat bezeichnet wird.

---

[3] Zitiert nach *N. Paulus*, Hexenwahn und Hexenprozeß, S. 12.
[4] Ebd., S. 14.

Trotz dieser bereits voll ausgereiften Hexenlehre hat der 1479 zum Inquisitor für Oberdeutschland ernannte Dominikaner Heinrich Institoris mit kräftigen Widerständen kämpfen müssen, als er Hexenprozesse zu führen begann. Das zum größten Teil, vielleicht sogar ausschließlich von ihm verfaßte abscheuliche Machwerk, das Handbuch „Malleus maleficarum", der „Hexenhammer", sollte diese Widerstände überwinden helfen. Darum verschaffte er sich die berüchtigte, eingangs zitierte Hexenbulle Innozenz' VIII. von 1484, die sein Handbuch mit der päpstlichen Autorität durch Abdruck, quasi als Vorwort, unterstützte. Dies alles zeugt von der Ablehnung, die der Hexenlehre im Reichsgebiet entgegengebracht wurde. Bezeichnenderweise ist der Hexenhammer nach der 13. Auflage von 1520 in Deutschland 60 Jahre nicht mehr gedruckt worden; erst ab 1580 begann eine neue Serie von Auflagen.

Im Titel steht nicht „maleficorum", obwohl männliche Zauberer nicht ausgeschlossen und geleugnet sind, sondern nach der größeren Menge der Fälle und der im Buche selbst ausführlich behaupteten, überwiegenden Neigung des weiblichen Geschlechtes zur Gemeinschaft bzw. zum Bündnis mit dem Teufel „maleficarum". Das Werk liefert in seinem ersten Buch den Nachweis über das Vorkommen des Verbrechens der Hexerei und seiner Verwerflichkeit nach Augustinus, Thomas und gemäß der Erfahrung. Solche Erfahrungen führt das zweite Buch weiter an, fügt aber auch schon Verhaltungsregeln hinzu.

Zu dem eigentlichen Prozeßverfahren wird erst im dritten Buch eine Anleitung gegeben: die Zeugen brauchen nicht genannt zu werden; ein Defensor ist nicht immer nötig, ein zu eifriger Defensor aber ist selbst als des Verbrechens verdächtig anzusehen, welches er entschuldigt. Für den Gebrauch der Folter, für das Abschneiden aller Haare vom Körper der Hexe u.s.f. werden genaue Vorschriften gegeben.

Wie sehr auch der große Reformator Martin Luther (1483 bis 1546) diesem Hexenwahn verfallen war und ihn auch lehrte, möge zunächst eine Stelle aus seiner Kirchenpostille vom Jahr 1522 zeigen:

„hexen, das sind die böße teufelshuren, die da milch stelen, wetter machen, auff böck und beßen reytten, auff mentel faren, die leutt schiessen, lemen und vordurren, die kind ynn der wigen marttern, die ehlich glidmaß betzaubern unnd desgleychen". Dem entsprechen auch weitere Aussagen: „Gemeynlich ist das der weyber natur, das sie . . . zewberey und aberglawbens treyben".[5]

Im Jahre 1536 formulierte Luther bei seiner Interpretation von Genesis 6,2:

„Was aber die Incubi und Succubi angeht, so leugne ich nicht, sondern glaube, daß es geschehen kann, daß ein Dämon ein Succubus oder ein Incubus sein kann. Ich habe nämlich schon viele Leute Beispiele aus ihrem Bekanntenkreis aufzählen gehört. Und auch Augustinus sagt, er habe dasselbe von glaubwürdigen Menschen gehört, denen er zu glauben gezwungen sei. Es ist dem Satan nämlich angenehm, wenn er uns auf diese Weise mit dem angenommenen Körper eines Jünglings oder einer Frau zum Narren halten kann. Aber daß aus der Verbindung von Teufel und Mensch etwas entstehen kann, das ist einfach falsch. Was also von den monsterartigen, den Dämonen sehr ähnlichen Kindern gesagt wird, von denen ich einige gesehen habe, so meine ich, daß sie entweder durch den Teufel entstellt, nicht aber vom Teufel gezeugt worden sind, oder, daß sie echte Teufel sind, die einen fiktiven oder von anderen gestohlenen Leib besitzen."[6]

Ein Mann, der den Hexenwahn besonders vehement zu vertreten und theologisch zu untermauern versuchte, ich möchte fast sagen, der diese Wahnideologie auf die Spitze getrieben hat, war der in Antwerpen geborene Jesuit Martin Delrio (1551 bis 1608). Zu der Zeit, in der von seinem Werk „Disquisitionum magicarum libri

---

5 Weimarer Ausgabe, 10/I/1. Bd., S. 591.
6 Ebd., 42. Bd., S. 269.

sex" (Sechs Bücher über die Untersuchung von Hexen; bis 1755 nicht weniger als zwanzigmal aufgelegt) die ersten Auflagen erschienen, lehrte und wirkte er in Graz an der damals noch jungen Universität als Professor, also dort, wo sich heute das Priesterseminar Graz befindet. Diesem — an sich hochgelehrten — Jesuiten zufolge war der Zweifel an der Existenz der Hexen und der Notwendigkeit ihrer Verfolgung mit der kirchlichen Lehre unvereinbar. Derartige Zweifel galten ihm als eindeutiges Indiz für Hexerei, und wer sie vertrat, lief Gefahr, selber als eine Hexe bzw. ein Hexer verdächtigt zu werden.

2. Überwindung des Hexenwahns und Beendigung der Verfolgung

In deutschen Landen machten sich die Humanisten, allen voran ihr Fürst Desiderius Erasmus von Rotterdam († 1536), über den Hexenglauben und die Hexenlehre lustig, ohne zu ahnen, welche Brisanz in dieser Thematik steckte. Hätten sich die Humanisten in der vorreformatorischen Zeit, allen voran der große, erhabene abendländische Geist und katholische Theologe Erasmus, in profunden Traktaten mit diesem Hexenwahn auseinandergesetzt und sich nicht nur darüber lustig gemacht, vielleicht wäre uns manches erspart geblieben.

Die radikalste öffentliche Kritik des Hexenwahns lieferte der protestantisch-calvinische Arzt Johann Weyer, der 1563 — also unmittelbar nach dem Wiedereinsetzen der Hexenverfolgungen — ein enzyklopädisches Werk „De praestigiis daemonum" (Über die Gaukeleien der Dämonen) in Druck gehen ließ, in welchem Hexenhinrichtungen bereits im Vorwort als „Blutbad der Unschuldigen" bezeichnet wurden und alle angeblichen Hexereien als „Blendwerk der Dämonen" disqualifiziert wurden.

Ein höchst interessantes Faktum soll nicht übersehen werden: Im sogenannten Kirchenstaat, auf dem Territorium also, das der Papst quasi als weltlicher Fürst regiert hat, haben kaum Hexenverfolgungen stattgefunden, zumindest hat es kaum Todesurteile gegeben. Warum nicht? Weil in jenem Territorialbereich nicht die „Peinliche Halsgerichtsordnung" Kaiser Karls V., die „Carolina", das Strafgesetzbuch des Jahres 1532, auf dem die Hexenprozesse hierzulande letztlich fußten, sondern nach wie vor die kirchliche mittelalterliche Inquisitionsprozeßordnung gegolten hat. Von der römischen Inquisition aber wurden die Hexen, die beschuldigt wurden, einen Bund mit dem Teufel geschlossen und Gott verleugnet zu haben, den Ketzern gleichgestellt. Das hatte zur Folge, daß ihr diesbezügliches Vergehen beim ersten Male, sofern sie Reue zeigten, mit bloßer kurzzeitiger Kerkerstrafe geahndet wurde. Besonders milde war man verheirateten Frauen gegenüber; diesen sollte nämlich als „Kerker" das Haus ihres Mannes dienen. Diese Vorgangsweise erklärt uns, warum in Rom bzw. im Kirchenstaat kaum Hexenverbrennungen stattgefunden haben.

In der Zeit, als in deutschen Landen noch die kirchlich-römische Inquisition auch für die Hexenprozesse zuständig, die Hexenbulle Innozenz VIII. aber schon promulgiert war, mußte ein bereits laufender Prozeß 1485 in Innsbruck, vor allem durch das mannhafte Eingreifen des zuständigen Bischofs Georg Golser von Brixen, abgebrochen werden. Die armen, als Hexen ausersehenen bzw. zu Hexen gestempelten Fauen konnten unbehelligt nach Hause gehen, und die Inquisitoren hatten binnen kurzer Zeit Tirol zu verlassen.

1627 trug der in Innsbruck geborene Jesuit Adam Tanner seine vorsichtig formulierte Kritik einer breiten Öffentlichkeit vor, und diese wurde wenig später durch seinen rheinischen Ordensbruder Friedrich

Spee begeistert aufgenommen und radikalisiert. Spee riet in seiner „Cautio Criminalis" mit ihrer geschliffenen Rhetorik unter Berufung auf die Autorität Adam Tanners den deutschen Obrigkeiten „ein für allemal" von weiteren Hexenverfolgungen ab. Eine entscheidende Stelle aus dem Werk dieses großartigen Priesters Friedrich Spee sei im Wortlaut zitiert:

„Was suchen wir so mühsam nach Zauberern? Hört auf mich, ihr Richter, ich will euch gleich zeigen, wo sie stecken. Auf, greift Kapuziner, Jesuiten, alle Ordenspersonen und foltert sie, sie werden schon bekennen. Bleiben sie immer noch verstockt, dann exorziert, schert ihnen die Haare vom Leib, sie schützen sich durch Zauberei, der Teufel macht sie gefühllos. Fahrt nur fort, sie werden sich endlich doch ergeben müssen. Wollt ihr dann noch mehr, so packt Prälaten, Kanoniker, Kirchenlehrer, sie werden gestehen, denn wie sollen diese zarten, feinen Herren etwas aushalten können? Wollt ihr immer noch mehr, dann will ich euch selbst foltern lassen und ihr dann mich. Ich werde nicht in Abrede stellen, was ihr gestanden habt. So sind wir schließlich alle Zauberer!"[7]

Es ist Hans Sebald zuzustimmen, der konstatierte, es habe nicht viele so couragierte Stimmen wie die des Jesuiten Spee, die sich so überzeugend gegen dieses Volksdelirium in Deutschland zu erheben wagten, gegeben. Erst mit dem Zeitalter der Aufklärung im 18. Jahrhundert war den Gegnern dieses Volkswahns ein durchschlagender Erfolg beschieden; und sogar dann kam es noch zu Rückfällen. Die letzten dokumentierten Hexenexekutionen in Deutschland fanden 1749 in der Diözese Würzburg statt, als man eine 71jährige Frau (seit 50 Jahren Nonne) zum Richtplatz trug, weil sie zu gebrechlich zum Gehen war, 1756 in Landshut und 1775 in Kempten. Die letzte belegbare Hinrichtung in Europa ereignete sich 1782 in Glarus/Schweiz. Einige Wissenschaftler versetzten die letzte Hinrichtung in das Jahr 1793, als zwei Frauen im damals preußischen Posen verbrannt wurden, weil sie chronisch infizierte gerötete Augen hatten und verdächtigt wurden, fortgesetzt die Tiere ihrer Nachbarn zu behexen. Dieser Fall beruht jedoch weniger auf offiziellen Quellen als auf mündlicher Überlieferung und ist somit historisch-wissenschaftlich eher fragwürdig.[8]

---

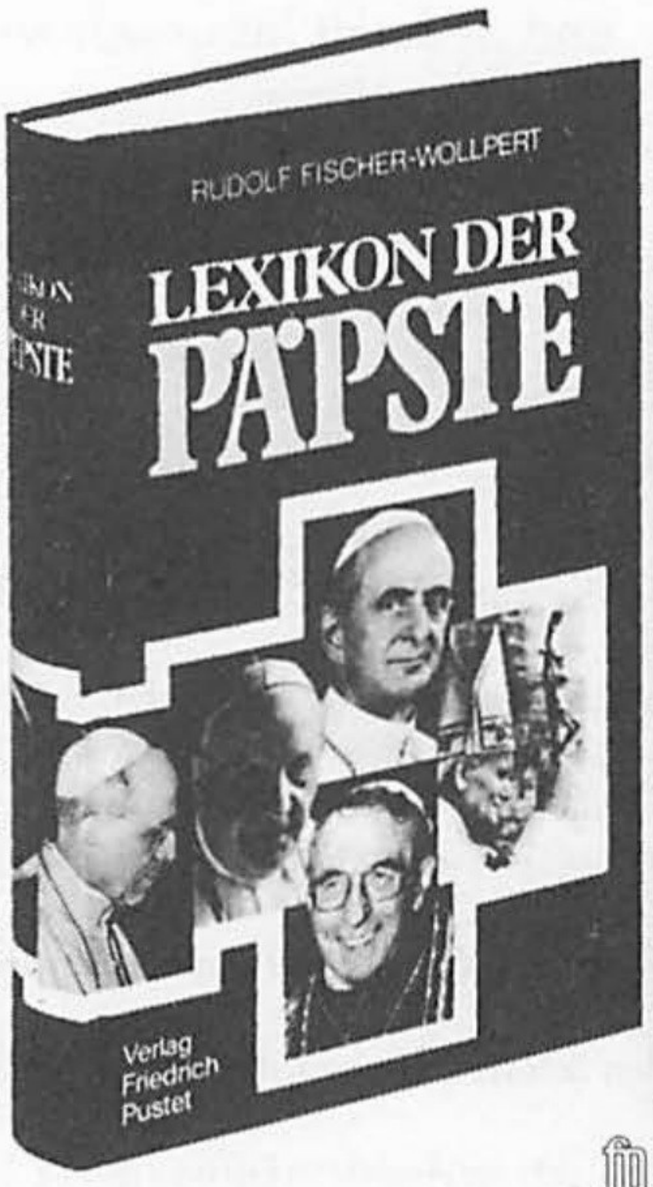
[7] *F. Spee*, Cautio criminalis, S. 96.
[8] *H. Sebald*, Hexen, S. 47.

Quellen und Literaturhinweise:

Bauer Johannes B., Abschied von Hexenwahn und Teufelsglaube. Die Hexenverfolgungen aus der Sicht der heutigen Kirche. In: Valentinitsch, Hexen und Zauberer, S. 407—412.
Behringer Wolfgang, Meinungsbildende Befürworter und Gegner der Hexenverfolgung (15. bis 18. Jahrhundert). In: Valentinitsch, Hexen und Zauberer, S. 219—236, mit reicher, weiterführender Literaturangabe.
Biedermann Hans, Schaden- und Abwehrzauber. In: Valentinitsch, Hexen und Zauberer, S. 165—173.
Bodin Johann, De Magorum Daemonomania. Vom Außgelasnen Wütigen Teufellßheer, übersetzt von Fischart Johann. Straßburg 1591, Neudruck Graz 1973.
Byloff Fritz, Gregor Agricola und Katharina Paldauf. Sage und Wirklichkeit eines Hexenprozesses. In: Roseggers Heimgarten, 59. Jg., 1935, S. 641—658.
Byloff Fritz, Hexenglaube und Hexenverfolgung in den österreichischen Alpenländern (Quellen zur deutschen Volkskunde, 6. Bd.), Berlin — Leipzig 1934.
Delumeau Jean, Angst im Abendland. Die Geschichte kollektiver Ängste in Europa des 14. bis 18. Jh.s. (RoRo-Ro 7919, 7920). Hamburg 1985.
Dienst Heide, Hexenprozesse auf dem Gebiet der heutigen Bundesländer Vorarlberg, Tirol (mit Südtirol), Salzburg, Nieder- und Oberösterreich sowie des Burgenlandes. In: Valentinitsch, Hexen und Zauberer, S. 265—291, mit sehr vielen Literaturhinweisen.

Dienst Heide/Hörandner Edith, Die Hexen kommen wieder. Zum feministischen Hexenbegriff, unter besonderer Berücksichtigung Österreichs. In: Valentinitsch, Hexen und Zauberer, S. 391—396.
Dülmen Richard van (Hg.), Hexenwelten — Magie und Imagination vom 16.—20. Jahrhundert. Frankfurt a. M. 1987.
Hundsbichler Helmut, Das Bild des Teufels. In: Valentinitsch, Hexen und Zauberer, S. 183—196.
Kocher Gernot, Die Frau im Rechtsleben der Frühen Neuzeit, In: Valentinitsch, Hexen und Zauberer, S. 155—163.
Liebmann Maximilian, Die Hexenverfolgung und ihre Gegner. In: Hexen und Zauberer, hg. vom Steiermärkischen Landesarchiv und Pädagogischen Institut des Bundes in der Steiermark, Redaktion: Brunner Walter. Graz 1987, S. 17—19.
Liebmann Maximilian, Hexen und Zauberer, In: Christlich pädagogische Blätter, 101 (1988) 13—14.
Paulus Nikolaus, Hexenwahn und Hexenprozeß vornehmlich im 16. Jahrhundert, Freiburg i. Br. 1910.
Schick Peter J., Die Hexenverfolgung aus der Sicht des modernen Strafrechts. In: Valentinitsch, Hexen und Zauberer, S. 397—406.
Schormann Gerhard, Hexenprozesse in Deutschland (Kleine Vandenhoeck-Reihe, 1470. Bd.) Göttingen 1971.
Sebald Hans, Hexen damals — und heute? Frankfurt a. M. 1987.
Spee Friedrich von, Cautio criminalis, Rechtliche Bedenken wegen der Hexenprozesse, übersetzt und eingeleitet von Ritter Joachim-Friedrich. Weimar 1939, Neudruck München 1982.
Sprenger Jakob/Institoris Heinrich, Malleus maleficarum. Der Hexenhammer, übersetzt und eingeleitet vom Schmidt J.W.R. Berlin 1906, Neudruck, München 1982.
Unverhau Dagmar, Die abendländische Hexe, Beispiele ihrer Verfolgung. In: Valentinitsch, Hexen und Zauberer, S. 237—264, mit fünf Seiten Literaturhinweisen.
Valentinitsch Helfried (Hg.), Hexen und Zauberer. Die große Verfolgung — ein europäisches Phänomen in der Steiermark. Graz-Wien 1987.
Valentinitsch Helfried, Der Vorwurf der Hostienschändung in den innerösterreichischen Hexen- und Zaubereiprozessen (16.—18. Jahrhundert). In: Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark, 78 (1987) 5—14.

Von guten und schlechten Päpsten ist oft die Rede. Hier wird Kirchengeschichte in Papstgeschichte lebendig.



R. Fischer-Wollpert
Lexikon der Päpste
321 Seiten, DM 29,80

Höhen und Tiefen in der Geschichte der Kirche



„Eine interessante Lektüre zur permanenten Diskussion um den Fall Galilei."
(Zur Zeit, Bonn)

W. Brandmüller
Galilei und die Kirche
175 Seiten, 16 Abb., DM 24,80

VERLAG FRIEDRICH PUSTET
Gutenbergstr. 8 • D-8400 Regensburg

GERHARD B. WINKLER

Galilei und die Kirche

Einseitige Schuldzuweisung wird der Geschichte nur selten gerecht. Auch im Fall des Galileo Galilei (1564—1642) wurden auf beiden Seiten Fehler gemacht, sowohl von dem großen Gelehrten als auch von den kirchlichen Amtsträgern. Diesen wird man aber zubilligen müssen, daß sie die Gefahren des Szientismus, der zum Agnostizismus und zum Atheismus führen kann, richtig erkannt haben. Sie haben ihn aber mit untauglichen Mitteln bekämpft.
(Redaktion)

1. Über den Umstand, daß manche Gestalten der Geschichte zur Legende werden

Galilei und sein Prozeß gehören zu jenen Gestalten und Vorfällen der Geschichte, die die Jahrhunderte offensichtlich so sehr berühren, daß sie zur Legende wurden. Man könnte hier die Kaiserkrönung Karls des Großen (800), den Gang von Canossa (1077) und Luther vor dem Reichstag zu Worms (1521) als Parallelen nennen. Es wäre kleinlich, wenn der kritische Historiker schulmeisterlich feststellte, daß der sprichwörtlich gewordene Satz „Hier steh' ich, ich kann nicht anders!" nie so gesprochen wurde wie auch das trotzige „Und sie bewegt sich doch!". Die dichterische Phantasie der Menschen bemächtigte sich dieser Vorgänge, indem sie sich mit ihnen ob ihrer geradezu archetypischen Allgemeingültigkeit zu identifizieren vermochte. Es war das berechtigte Gespür, Verständnis und Anteilnahme für ein Neues zu zeigen, wo ein einzelner es wagte, das Risiko der Veränderung gegenüber dem akzeptierten Alten auf sich zu nehmen.

2. Warum sich der antiklerikale Liberalismus des 19. Jahrhunderts mit Galilei besonders zu identifizieren wußte

Die Verurteilung Galileis dürfte der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens in Italien einigen Schaden zugefügt haben. Aber die etwas pauschale Beobachtung Jakob Burckhardts,[1] daß die einzigartige Geisteskultur Italiens im 16. Jahrhundert durch gegenreformatorisch bestimmte Maßnahmen wie den Prozeß gegen Galilei beeinträchtigt worden wäre, stimmt sicher nicht in dieser Eindimensionalität. Denn der *Dialogo* (1632) des greisen Forschers hatte — trotz des späteren Verbotes durch die Römische Inquisition — seinen Siegeszug über Europa angetreten. Isaac Newton (1642—1727) führte die kopernikanischen Ideen Galileis systematisch weiter. René Descartes (1596—1650) drückte seine Erschütterung über die Verurteilung mit Nachdruck aus.[2] Die Veröffentlichung seines *Traité du Monde* hielt er daraufhin zurück. Leibniz (1646—1716) sah nach den Idealen seiner Zeit in der Unterdrückung der Lehren des Kopernikus eine Beeinträchtigung der Volksaufklärung. Denn die Völker könnten ihren Geist zu weit schöneren Entdeckungen erheben, wenn sie eine „vernünftige und philosophische Freiheit" genössen.[3] Aber erst im 19. Jahrhundert wurde m. W. Gali-

---

1 Die Kultur der Renaissance in Italien, Stuttgart[13] 1922, S. 148 (. . . „das ganze höhere Geistesleben gestört"), S. 214, S. 389.

2 *Roman Sexl, Karl von Meyenn,* Nachwort der Herausgeber, in: *Galileo Galilei,* Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische (übers. Emil Strauss), Darmstadt 1982, S. 591+. (zit. Galilei, Dialog, S.).

3 Ebd., S. 591.

lei als Märtyrer der Wahrheit gefeiert. Jetzt begann man auch die Prozeßakten zu analysieren. Galilei wurde zur Galionsfigur fortschrittsgläubiger liberalistischer Kreise in ihrem Kampf gegen den Ultramontanismus und das Unfehlbarkeitsdogma. Die Jesuiten traten ihrerseits auf den Plan, um apologetisch die Freizügigkeit, eitle Selbstüberschätzung, Unehrlichkeit, Frivolität und Charakterlosigkeit des großen Geistes darzustellen.[4] Die szientistische Argumentation wirkte noch weiter bei Naturforschern wie Albert Einstein, die sich durch den barbarischen Nationalsozialismus verfemt sahen und allzu leicht den Vergleich zwischen dem Tribunal Galileis und den Verfolgungsmaßnahmen des modernen Totalitarismus anstellten.[5] Die Wende kam erstmals merkwürdigerweise durch den kommunistischen Dramatiker Bertolt Brecht. In seinem *Leben des Galilei* (1938) weist er erstmals auf die Gefahren des Szientismus hin. Galilei habe nur mehr im stillen Kämmerlein geforscht, weil er (und wohl auch die Inquisitoren) um die Gefährlichkeit der Wahrheit wußten, wenn neue Lehren in die falschen Ohren kämen.[6] Im Phänomen der Atombombe war szientistische Wahrheit Unwahrheit geworden, weil die ethischen, zivilisatorischen, kulturellen und metaphysischen Bezüge nicht mehr stimmten.

3. Fraglichkeit des Szientismus: jenseits von Ideologie und Apologetik

Der Rahmen dieses Artikels erlaubt keine auch nur annähernd vollständige Auswertung der zahlenmäßig nicht mehr überschaubaren Galilei-Literatur. Ich möchte auch das schon vielfältig Gesagte nicht einfach wiederkäuen. Ich meine nur, daß wir durch die veränderte Bewußtseinslage dieser letzten Jahre des 20. Jahrhunderts im Sinne der oben angegebenen Linie eine neue Sensibilität für eine gerechtere Neuinterpretation erworben haben. Es wird auch nicht notwendig sein, apologetisch im Sinne einer ideologisch bestimmten Defensivrolle zu schreiben. Ich würde mich aber auch einer Apologie nicht schämen, sollte sie der Wahrheit dienen. Ich sehe es immer noch als eine der Aufgaben des Historikers an, nicht Haß zu säen, sondern um Verständnis für seine Gestalten und Vorgänge zu werben. Ich meine, daß das durchaus dem bekannten Grundsatz Rankes entspricht, nur das darzustellen, „was war und wie es war". Dabei halte ich mich an ein kürzlich von Viktor Frankl zu aktuellem Anlaß gesprochenes Wort: Man könne Vergangenheit nie durch Haß und Schuldzuweisung „bewältigen". Nur im Wecken des Verständnisses für das einmal Geschehene könne man die eigene Bereitschaft zur Einsicht und Bekehrung vorbereiten.

4. Die Lebensgeschichte des Galilei, wie sie ein Theologe sieht

Daß Galilei durch seinen Konflikt mit dem kirchlichen Lehramt „weder als Forscher noch als Gläubiger" (Haimo Dolch)[7] scheiterte, dürfte nicht von seiner vermeintlichen Unaufrichtigkeit oder gar Charakterlosigkeit herrühren. Die Ursache dafür liegt eher in seiner selbstverständlichen Verwurzelung im kirchlichen Leben, einer Wertschätzung für hohe und höchste kirchliche Würdenträger seiner Zeit und somit in einer ungebrochenen Beziehung zur Kirche und in der Fähig-

---

4 *Hartmann Grisar*, Galileistudien. Historisch-theologische Untersuchungen über die Urteile der römischen Kongregationen im Galileiprozeß, Regensburg 1882.
5 *Galileo Galilei* (1953) in: *Galilei*, Dialog, S. VII$^+$—XII$^+$, S. XII$^+$.
6 *Bertolt Brecht*, Leben des Galilei. Der gute Mensch von Sezuan. In: Stücke Bd 8, Berlin 1964, Anmerkungen zu „Leben des Galilei", S. 196—213.
7 Art. „Galilei", LThK Bd 4, Sp. 495.

keit, die fundamentale Annahme der Offenbarungstradition mit den neuen naturwissenschaftlichen Erkenntnissen in Einklang zu bringen. Das alles etwas hochnäsig-nordisch als italienischen Kulturkatholizismus abtun zu wollen, würde von vornherein das Verständnis für das Phänomen Galilei verbauen. Vielmehr wird man sich hüten müssen, eine gebrochene Glaubenshaltung, wie sie durch das Zeitalter der Säkularisation und des theoretischen Atheismus möglich wurde, in die Zeit der Spätrenaissance hineinzuprojizieren.

Galilei stammte aus einem verarmten Florentiner Adelsgeschlecht und wurde 1564 im benachbarten Pisa geboren.[8] Seine schöpferischen Mannesjahre fallen demnach in die Jahrhundertwende, da der gleichalte Shakespeare nicht mehr zu glauben vermochte, daß nach tragischen Konflikten wieder alles ins rechte Lot käme. Die Christenheit war nämlich in Vorahnung jahrzehntelanger Religions- und Bürgerkriege daran, den Optimismus der Renaissance gründlich zu verlieren. Dabei nahmen die Menschen eher Zuflucht zum Irrationalen, zu Apokalyptik, zur Prophetie, zu der aus der Angst geborenen Hexenjagd und zu Projektionen aller Art.[9] Der Vater schickte den Fünfzehnjährigen in die unmittelbar bei Florenz gelegenen Einsiedlerberge von Vallombrosa zur Erziehung bei den Eremiten, deren Orden auf das 11. Jahrhundert zurückgeht. Offensichtlich wurde dort sein hervorragendes Talent, sich sprachlich auszudrücken, mächtig gefördert. Die Beherrschung wissenschaftlicher Prosa in der Volkssprache und mit hohem künstlerischen Rang wurde ihm bekanntlich auch noch zum Schicksal. Die spätere Sicherheit, sich ungeniert in kirchlichen Kreisen zu bewegen, mag er sich ebenfalls damals erworben haben. Die Vallombroser waren angeblich enttäuscht, als ihnen der Vater nach zwei Jahren mitteilte, sein Sohn müsse statt des geistlichen Berufes den einträglicheren des Arztes im Interesse der verarmten Familie ergreifen. Zum Studium der Medizin kam er 1581 in seine Geburtsstadt Pisa. Aber zum Verdruß des Vaters interessierte er sich mehr für Geometrie und Mathematik als für Hippokrates. 1585 kehrte er wegen Geldmangels in seine Vaterstadt Florenz zurück, wo er unter Ingenieuren, Festungsbaumeistern, Technikern und Künstlern seine empiristische Ader entwickelte und im Messen und Wägen sein eigentliches erkenntnistheoretisches Prinzip entwickelte. Bei seiner ersten Romreise 1578 traf er sich mit dem Bamberger Jesuiten Christoph Clavius,[10] der sich in der Kalenderreform Verdienste erworben hatte. Er legte sich aber mit dem Jesuiten in der divergierenden Deutung der Sonnenflecken an.[11] Das hatte ihm offensichtlich die Gesellschaft Jesu nie ganz verziehen. Als Lektor der Mathematik in Pisa (1589 bis 1592), wo er die Fallgesetze studierte, legte er sich mit seinen Kollegen an. Das tat er auch in Padua (1592—1610), aber die Querelen wirkten daselbst nicht so dümmlich und beengend wie in Pisa, weil jene Universitätsstadt der Republik Venedig durch Jahrzehnte alles beherbergt hatte, was sich im averroistischen Platonisieren, im Gebrauch der Mathematik, in der neuen Naturwissenschaft und im italienischen Evangelikalis-

---

8 *Roman Sexl, Karl von Meyenn* (Hg.), Einleitung, in: Galilei, Dialog, S. VII—LXXIX. Nützlich fand ich die Zeittafel, ebd. S. 595^{+}—597^{+}.

9 *Hartmut Lehmann*, Das Zeitalter des Absolutismus, Stuttgart 1980, *ubique*, zu Galilei besonders: S. 17f, 153, 159f.

10 *Galilei*, Dialog, S. IX.

11 *S. Fischer-Fabian*, Die Macht des Gewissens. Von Socrates bis Sophie Scholl, München 1987, S. 149—200 (Galilei). S. 171.

mus hervortat.[12] Auch der Ermländer Domherr und katholische Kirchenreformer Nikolaus Kopernikus (1473—1543) hatte hier studiert. Hätte Galilei ein gestörtes Verhältnis zur römischen Kirche oder Angst vor der Inquisition gehabt, hätte er nie das freiheitliche und kosmopolitische Padua verlassen dürfen. Aber im Florenz der Medici war er eben zu Hause und auch in Rom fühlte er sich im mehrfachen Sinn des Wortes heimisch, bei gelehrten Jesuiten, Prälaten, Kardinälen und in der Freundschaft des Barberini-Papstes Urban VIII. (1623—1644). Wäre Galilei ein religiöser Enthusiast und Schwarmgeist wie Giordano Bruno (1548—1600) gewesen, hätte er Padua ebenfalls nie verlassen dürfen. Doch auch ein Schwärmer war Galilei nicht. Niemand von seinen Gegnern sollte je seine Kirchlichkeit in Frage stellen.

Von 1597—1610 lebte er mit Marina Gamba zusammen, die ihm zwei Töchter (Virginia, später Schwester Maria Celeste, Livia, später Schwester Arcangela) und einen Sohn Vincenzio gebar. Galilei konnte aus Standesgründen die Frau nicht heiraten, offensichtlich wollte er es auch nicht, nahm aber seine Kinder mit nach Florenz und erreichte später die Legitimation seines Sohnes.[13] Seinen Lebensabend als Verurteilter der Inquisition verbrachte er in der Nähe des Klosters San Matteo bei Arcetri, wo seine Töchter lebten. Auch diese Unregelmäßigkeit seines Privatlebens beeinträchtigte in keiner Weise seine Kirchlichkeit und wurde auch im Prozeß von niemandem moniert, wenngleich die Taufbücher die Eintragungen aufwiesen *padre incerto* und *nata di fornicazione.*[14]

In einem Brief an Johannes Kepler aus dem Jahre 1597 erfahren wir erstmalig, daß sich Galilei zu den kopernikanischen Hypothesen durchgerungen hatte.[15] Von den Forschungen Keplers (wie übrigens auch von denen des Tycho de Brahe) nahm er keine Notiz, weil ihm das Rechnen mit Kreisen schöner und einfacher erschien als das mit den Keplerschen Bahnen.[16] Mittlerweile war 1600 Giordano Bruno verbrannt worden. Trotzdem zog es Galilei, gegen den heftigen Protest der Signoria, von Venedig als Hofmathematiker nach Florenz, das seine Grenzen Jurisdiktionsmaßnahmen des Heiligen Stuhles gegenüber nicht so dicht machen konnte wie Venedig. Kaum war Galilei Hofmathematiker bei den Medici geworden, suchte er Kontakt mit gelehrten Kreisen in Rom (1611). Er wurde Mitglied der Academia dei Lincei („Luchsaugen"). Von damals rührte auch die Freundschaft mit dem späteren Papst Urban VIII., damals Kardinal Maffeo Barberini. Dieser verehrte den nun schon weltberühmten Physiker mit patriotischen Gefühlen als Stolz Italiens und verfaßte Huldigungsgedichte an den Gelehrten. Diese Freundschaft wiegte Galilei einerseits in Sicherheit, andererseits zeigte die Entwicklung, daß die Gefühle gefährlich werden konnten, als der Barberini-Papst sich von Galilei hintergangen meinte und sich obendrein durch den *Dialogo* in seinem Selbstgefühl verletzt sah. Der Jesuiten-Kardinal Robert Bellarmin interessierte sich damals schon für die Entdeckungen des Gelehrten.

Das Drama Galilei kam durch untere Chargen ins Rollen: Da war der Neid von Kollegen (auch der Jesuiten). Da waren der Florentiner Dominikaner Niccolò

---

12 *E. J. Dijksterhuis*, Die Mechanisierung des Weltbildes, übers. Helga Habicht, Berlin 1956, S. 261—268 (Die Philosophie der Renaissance), S. 371—399 (Galileo Galilei).
13 *S. Fischer-Fabian*, Gewissen, a.a.O. S. 161f.
14 Ebd., S. 161.
15 *Galilei*, Dialog, S. 14.
16 Ebd., S. XI^{+}: „schöpferische Menschen oft nicht rezeptiv" (Albert Einstein).

Lorini und der Bologner Tommaso Caccini, die 1612 und 1613 auf der Kanzel gegen Galilei und das heliozentrische System wetterten. Andere Mönche waren wieder für den Kopernikanismus. In dieser Atmosphäre des Schulenstreites erfolgte die Anzeige durch Lorini. Das Drama Galilei gestaltete sich als sachlicher Mißgriff durch das Verbot der kopernikanischen Lehre am 5. März 1616, und als persönlicher durch das Prozeßurteil vom 22. Juni 1633. Das erste bedeutete für die Kirche ein Präjudiz, an das sich die späteren Urteile tragischerweise gebunden sahen, das zweite war die tragische Demütigung und Bedrohung eines alten Mannes und Gelehrten von Weltruf. Dabei hatte noch Kardinal Bellarmin (1542—1621) Galilei zugestanden, er würde seine geozentrische Bibelinterpretation aufgeben, falls die heliozentrische „Hypothese" bewiesen werden könnte.[17] Außerdem hatte das Verbot, die Heliozentrik öffentlich zu vertreten, eher eine hirtenamtliche Funktion, nämlich den Streit der Parteien zu beenden und unnötige Verunsicherung der Gläubigen zu verhindern. Galilei selbst konnte auch meinen, die Verurteilung nicht so ernst nehmen zu müssen, da noch 1620 die Indexkongregation die Werke des Kopernikus nach geringfügigen Änderungen zuließ. So fühlte sich Galilei, der auch weiterhin nach Rom reiste (1624), nicht wortbrüchig, als er „kopernikanisch" weiterforschte und 1625 seinen *Dialogo* in Angriff nahm. Unterdes bedachte noch Papst Urban VIII. seinen Schützling mit Gunsterweisen. Der Laie Galilei bekam eine Domherrenpfründe in Pisa (mit Sitz und Stimme in einem kirchlichen Kapitel). An sich mußte er sich in Sicherheit wiegen.

So wurde im Februar 1632 sein „Dialog über die beiden hauptsächlichsten Weltsysteme, das ptolemäische und das kopernikanische" *(Dialogo sopra i due Massimi Sistemi del Mondo Tolemaico, e Copernicano)* in Florenz gedruckt. Galilei hatte auch die kirchliche Druckerlaubnis (das *Imprimatur*) eingeholt. Es wurde ihm beim Prozeß vorgeworfen, er hätte sich dieses erschlichen, denn er habe beim Ansuchen nicht auf das Verbot von 1616 verwiesen. Außerdem war der Dialog so witzig abgefaßt, daß die Auffassung des Verfassers nicht eindeutig festzuhalten war. Das Buch wurde sofort über die Grenzen Italiens hinaus verbreitet. Im Lande selbst suchten hellhörig gewordene Jesuiten, den Verkauf zu unterbinden. Und es kam zur denkwürdigen Zitation des augenkranken, fast siebzigjährigen Gelehrten nach Rom zum Inquisitionsprozeß. Vom Februar bis zum 22. Juni 1633 war Galilei in vergleichsweise milder Haft. Er wohnte im Palast der florentinischen Gesandtschaft. Er wurde zweimal von den Jesuiten verhört. Gefoltert wurde er sicher nicht. Ob man ihm mit der Folter gedroht hat, ist umstritten.[18] Aber Galilei war weder Prophet noch Märtyrer, um nicht zu wissen, daß es hier nur eines gab, der Inquisition und dem Papst die Chance zu geben, das Gesicht zu wahren und das Zeremoniell des Abschwörens auf sich zu nehmen. Man hat später ohne Verständnis für andere Zeiten und Sitten herumgerätselt, wie solch ein säkularer Mann zum Meineid fähig gewesen sei. Galilei war zu klug, um nicht zu wissen, daß die eigentlichen Beweise für das kopernikanische System noch ausstanden. Er war auch kein Dogmatist und gedachte weiter zu forschen. Er hatte einen etwas großzügigeren Wahrheitsbegriff als wir. Er kannte die *restrictio mentalis*, die auch die Dummheit menschlicher Gerichte einzukalkulieren wußte. Und so kniete er nie-

[17] Ebd., S. XVII+ (Stillman Drake).
[18] *Galilei*, Dialog, S. LXX: „Ich bin in Ihren Händen, tun Sie, wie Ihnen beliebt."

der und schwor allem Irrtum ab. Für einen sehbehinderten alten Mann, für den das Reisen immer beschwerlicher wurde, hatte der „Arrest" im Palast des Erzbischofs von Siena (1633) und dann in der Villa Giojello unweit seiner beiden Töchter (1638 erfolgte die Rückkehr in sein Haus in Florenz) nichts so Beengendes, als er es unter anderen Umständen gehabt hätte. Immerhin konnte er arbeiten, seinen Schülern nach der Erblindung (1638) diktieren und distinguierte Gäste wie John Milton (1638) empfangen. Er starb am 8. Jänner 1642 mit kirchlichem Beistand. Auch die Kommissäre der Inquisition waren anwesend.

Die Galileiausgabe von A. Favaro umfaßt 20 Bände. Darin wird abgehandelt über das Thermometer, den freien Fall, die Gesetze der Ballistik, das Trägheitsgesetz, die Jupitermonde, Venusphasen, Sonnenflecken, über Ebbe und Flut und vieles andere. Es ist eine verwirrende Fülle von Phänomenen, auf deren Einheitsformel der Neuplatoniker noch nicht gekommen war, die er aber vermutete und der er nachspürte. Der Kopernikanismus war nur eine der Formeln, wodurch es wieder möglich wurde, mehrere widersprüchliche Phänomene in einen *concentus* zu bringen. Instrumentar für die Entlarvung traditioneller Vorurteile wurde die Mathematik. Mit der quantitativen Methode des Messens und Wägens wollte er zunächst nur methodisch auf die Metaphysik verzichten. Um den Preis der methodischen Beschränkung sollten sichere, nachprüfbare Erkenntnisse erzielt werden. Nach neuen Mitteln des Wägens und Messens wurde damals gesucht. Das Fernrohr, mit dem er die Jupitermonde entdeckte, war eines davon. Die wiederholbare, nachprüfbare „Erfahrung" wurde jetzt als Mittel der Verifikation systematisch eingesetzt.

5. Der Fluch des Biblizismus: Man hatte Valla und Erasmus vergessen

Zunächst erwies sich der Biblizismus als fatal für die Fehleinschätzung Galileis und für den Autoritätsmißbrauch des kirchlichen Lehramtes. Seit der Zeit der großen Alexandriner (um 200 n. Chr.) hatte man bei der Schriftauslegung nach dem *sensus penitior*, d. h. dem „tieferen Sinn" der Schrift methodisch gesucht, weil man den augenscheinlich wörtlichen Sinn als den nicht eigentlich von Gott intendierten betrachtete. Das führte vor allem auch im Mittelalter zu einem sehr freizügigen Umgang mit der Bibel. Eigentlich sind zwei sachfremde Extreme vor der Reformation festzustellen: einerseits werden einzelne Stellen zu wörtlich verstanden. Man könnte das die fundamentalistisch-biblizistische Exegese nennen. Das andere bestand in einer phantasievollen allegoristischen Auslegung. Die protestantische Orthodoxie des 16. und 17. Jahrhunderts lehnte nun die Allegorese prinzipiell ab und bekannte sich noch zu einem strengen Biblizismus, der den Buchstaben der Schrift mit dem Geist gleichsetzte. Luther nannte z. B. Erasmus einen gottlosen Skeptiker, weil dieser, bei aller Ablehnung des willkürlichen Allegorisierens, eine freiere, symbolische, „allegorisierende" (heute würde man sagen formgeschichtliche) Auslegung für die Schöpfungsberichte in Genesis 1—3 gefordert hatte.[19] Diese formgeschichtliche Sichtweise der Schrift hatte Erasmus von dem päpstlichen Sekretär und Renaissance-Denker Lorenzo Valla (1407—1457) übernommen und in seine Bibelkritik eingebracht. Erasmus war aber wegen seiner vermeintlichen Nähe zu Luther auch in der katholischen Kirche in Verruf geraten. Seine Werke wurden in gegenreformatorischer Panik 1556 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.

[19] De servo arbitrio, WA 18, 611 u. a. *Erasmus*, Hyperaspistes, ed. W. *Welzig*, Bd 4, 248 u. a. (222, 236, 264).

Das bedeutete, daß die unerhörten Errungenschaften der frühen Florentiner Renaissance in Vergessenheit gerieten. Das biblizistische Argument der Richter des Galilei, nach der Bibel gehe die Sonne im Osten auf und drehe sich um die Erde, nicht umgekehrt, darf man als geistigen Rückschritt hinter Valla und Erasmus sehen. Verstehen kann man es aus der begreiflichen Furcht, in Glaubensdingen ja nicht für laxer als die Reformatoren angesehen zu werden.

6. Das pastorale Problem vom Verlust der Plausibilitäten

Die westliche Christenheit war zum Unterschied von der Orthodoxie des Ostens seit dem 8. Jahrhundert auffällig offen gegenüber Änderung und Wandel in Kultur und Geisteswelt geworden. Trotzdem wurde das auseinanderstrebende christliche Mittelalter durch den statischen Hierarchie- und Ordnungsbegriff der Bücher des Neuplatonikers Dionysius Pseudoareopagita (5./6. Jahrhundert) zusammengehalten. Der Ordo des christlichen Mittelalters war aber nie von der Starre und Unveränderlichkeit der Ikone gekennzeichnet, trotzdem erscheint das Zeitalter des Galilei wie das Einbrechen des Werdens gegenüber dem Sein, der Funktion gegenüber der Wirklichkeit und der Aktualität gegenüber der Substanz. Ein Blick in eine italienische Pinakothek genügt, um diesen fundamentalen Wandel aufzuzeigen: Vor 1500 findet man etwa den Legendenzyklus der heiligen Ursula als Sammlung statischer Andachtsbilder, als Ausdruck ewiger Wahrheiten und des unveränderlichen Kultes der Ewigkeit. Nach 1500 erscheint das Drama dieser Wirklichkeit im Kommen und Gehen mit erschreckender Plastizität und Eindringlichkeit. Eben diese Erfahrung macht man bei der Lektüre Galileis. Welt und Weltall sind plötzlich in Rotation und Bewegung begriffen. Wo findet sich da noch der archimedische Punkt? Bedeutet Galilei nicht prinzipielle „Standpunktlosigkeit"? Genau das war das Problem der Hüter des Glaubens und der kirchlichen Ordnung. Diese erkannten richtig, daß der Kopernikanismus zu der schon vielfältig gegebenen Verunsicherung des 17. Jahrhunderts noch die Erschütterung des kosmologischen Weltbildes und der gesamten Erkenntnistheorie bringen würde.[20] Sie bedachten allerdings nicht, daß geistesgeschichtliche Krisen nicht nur Gefahren, sondern auch Chancen für den Glauben bieten konnten.

7. Das pastorale Problem der Volkssprache

Es ist charakteristisch, daß das Werk des Kopernikus (1473—1543): *De revolutionibus orbium coelestium* 1543 zunächst unbeanstandet blieb. Einer der Gründe dafür mag in den veränderten Zeiten liegen. Man hatte im 16. Jahrhundert andere theologische Sorgen, als sich um die kosmologischen Hypothesen eines polnischen Domherren zu kümmern. Die Kirche hatte sich auch noch nicht zur vielgerühmten, jedoch auch problematischen „Klarheit" der nachtridentinischen Periode durchgerungen. Aber der entscheidende Punkt war sicher das neue Kommunikationsmittel: Galilei fing an, seine wissenschaftlichen Abhandlungen in einem literarisch hochstehenden Italienisch zu schreiben. Er verließ damit den Katheder der ausschließlichen Fachwelt. Der „Mobilisierung" weiterer Kreise der lesekundigen Gesellschaft (in der doppelten Bedeutung des Wortes) war Tür und Tor geöffnet. Die Ausgangslage ist durchaus mit den Vulgarisierungstendenzen der Reformationszeit zu vergleichen, wo Erasmus 1525 Luther warnte, mit theologi-

[20] *Hartmut Lehmann*, Absolutismus, a.a.O., S. 17ff („Krise des 17. Jahrhunderts").

schen „Hypothesen" an die Öffentlichkeit zu gehen, bevor sie nicht in der Gelehrtenstube ausdiskutiert seien. Denn manches Wahre werde mißverstanden. Und dann sei es eben nicht mehr „wahr".[21] Er entwickelte eine Kommunikationstheorie, bei der Erkenntnis und Forschung nicht von der Kapazität des Publikums absehen durften. Dieses Problem wurde weder von den Reformatoren genügend beachtet, noch von Galilei. Das soll keine Schuldzuweisung sein. Galilei hatte einfach auch Spaß an der italienischen Sprache und am Spiel künstlerisch geformter Gedanken. Aber die Ironie des Problems besteht doch darin, daß Galilei ins Lateinische übersetzt werden mußte, um von den übrigen europäischen Gelehrten gelesen werden zu können, während sein „Volgare" Italien in Aufregung versetzte.[22] Es hätte sicher keinen Galileiprozeß gegeben, wenn er seinen *Dialogo* lateinisch und in der Form eines nüchternen Traktates abgefaßt hätte.

8. Ahnungen des Szientismus als pastoralem Problem

Eigentlich hätte man seit den Tagen des Pico della Mirandola (1463—1494) wissen müssen, daß das Bild der neuzeitlichen Kosmologie daran war, völlig mechanisiert entworfen zu werden. Die Frage des Verfassers der „Mèchanique Cèleste" (1799—1825) an Napoleon, ob man nicht angesichts dieses perfekten Uhrwerks der Welt auf die Hypothese Gott verzichten könne, war schon in der frühen Renaissance angelegt, so wie von der spanischen Jesuitenphilosophie des 16. Jahrhunderts eine direkte Straße zum neuzeitlichen *Deus otiosus* und zum Atheismus führen konnte. Galilei machte nun die quantifizierende Methode des Messens und Zählens zum einzig maßgeblichen Erkenntniskriterium seiner Wissenschaft. Dies mußte nicht mit Notwendigkeit zu Laplace führen. Denn zunächst machten sich diese Methode gläubige Forscher wie Isaac Newton (1642—1727) zu eigen. Ja, die englischen Physikotheologen meinten sogar übereifrig, Gott im Labor nachweisen zu können. Aber, wie die Entwicklung zeigte, war für Epigonen der Schritt vom methodischen Agnostizismus hin zum metaphysischen, d. h. von der methodischen Beschränkung zur metaphysischen Weltanschauung eine große Versuchung. Diesen Schritt vollzog der Szientismus. Sein (völlig unbeweisbares) Credo lautete: Was ich nicht messen und wägen kann, existiert entweder nicht mit Gewißheit oder überhaupt nicht. Auch diesen szientistischen Agnostizismus als pastorales Problem erahnt zu haben, darf man den Richtern des Galilei zugute halten.[23] Tragisch und unentschuldbar bleibt der Umstand, daß die Kirche eine hirtenamtlich verständliche Maßnahme mit dem ganzen Gewicht des lehramtlichen Ketzergerichtes verfolgte. Dadurch wurde der Freiraum zerstört, ohne den ein hirtenamtlicher Führungsanspruch nicht als evangeliengemäß bezeichnet werden kann. Dieses Problem der kirchlichen Autorität erscheint bis heute noch nicht völlig befriedigend gelöst.

---

[21] *Erasmus*, De libero arbitrio, in: Ausgewählte Schriften (hg. v. *W. Welzig*) Bd 4 (hg. v. *Winfried Lesowsky*), Darmstadt 1969, S. 16f: „licet verum dicere, verum non expedit apud quoslibet nec quovis tempore nec quovis modo".

[22] *Galilei*, Dialog, S. LXXVIII.

[23] *Heinrich Reinhardt*, Freiheit zu Gott. Der Grundgedanke des Systematikers Giovanni Pico della Mirandola (1463—94), Habil. Schrift Masch., Regensburg 1985, S. 44—68 (Heptaplus de septiformi sex dierum geneseos enarratione).
Ich bin mir bewußt, daß hier noch bessere Belege aus den Quellen beizubringen wären.

OTTO B. KNOCH

Die Katholiken und die Bibel

Ein Gang durch die Geschichte

Der Autor, Ordinarius für Neues Testament an der Universität Passau, bietet einen repräsentativen Gesamtüberblick über ein Thema, das bisher noch wenig behandelt wurde. Dabei zeigt sich, daß der Vorwurf gegenüber der katholischen Kirche, sie sei lange „bibelfeindlich" gewesen, in dieser Verallgemeinerung jedenfalls nicht zutrifft. (Redaktion)

Vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil warfen protestantische Kreise der katholischen Kirche oft vor, sie sei bibelfeindlich, ja unterdrücke die Verbreitung der Bibel unter den katholischen Christen. Sie stelle ihr Lehramt über das Wort Gottes und lasse so Menschenwort über Gotteswort herrschen. Damit verfälsche sie den Glauben und widerstrebe Gottes Willen, der allen Menschen durch das Wort der Bibel sein Heil anbieten wolle.

Deshalb bemühten sich protestantische Bibelgesellschaften bis zu diesem Konzil, z. T. auch danach, unter katholischen Christen preiswerte Ausgaben des Neuen Testaments und der Gesamtbibel zu verbreiten. Dafür hatte man im deutschen Sprachgebiet z. B. Nachdrucke katholischer Übersetzungen zur Verfügung (am meisten jener von F. J. Allioli), allerdings unter Weglassung von Einführungen und Anmerkungen, weil man der Auffassung war, das Wort Gottes lege sich dort, wo Menschen ihm offen begegnen, selbst aus. Antikatholisch eingestellte Freikirchen und Sekten, vor allem die Zeugen Jehovas, versuchten sogar (z. T. bis heute), mit Hilfe der Bibel unter den Katholiken Proselyten zu machen. Die nichtkatholischen Christen waren deshalb auch der Meinung, erst Martin Luther habe die Bibel in die deutsche Sprache übersetzt und dadurch dem Volk den freien Zugang zum Wort Gottes selbst ermöglicht.

Wenn auch der oben genannte Vorwurf in dieser allgemeinen Form historisch nicht berechtigt ist, so muß man doch zugeben, daß die kirchlichen Autoritäten der Verbreitung und dem ungeschützten Lesen der Bibel, vor allem was den außerdeutschen Bereich betrifft, mit Vorbehalten, ja mit Mißtrauen gegenüberstanden. Das Lesen der Bibel galt nicht als heilsnotwendig. Die Lesung des gesamten Alten Testaments wurde aus verschiedenen Gründen sogar als gefährlich angesehen. Dennoch war der Besitz katholischer Ausgaben des Neuen Testaments, der Psalmen und einer heilsgeschichtlichen Auswahlbibel (Schulbibel, Familienbibel) erwünscht und das Lesen darin wurde als glaubensfördernd angesehen.

Will man den sogenannten aktiven katholischen Christen vor dem Zweiten Vatikanischen Konzil näher charakterisieren, so kann man feststellen: Grundlegend war die Zugehörigkeit zur Kirche, die gläubige Annahme ihrer Lehre, die regelmäßige Teilnahme am Sonntagsgottesdienst und am Sakramentenempfang und das Leben nach den religiösen und sittlichen Weisungen der kirchlichen Autorität. Ein guter Katholik besaß ein Gesangbuch, eine Schulauswahlbibel, ein Neues Testament, ein Sonntagsmeßbuch und einen Rosenkranz. Regelmäßiges Lesen der Bibel war nicht erforderlich, es genügte die regelmäßige Begegnung mit der Verlesung der biblischen Texte im Gottesdienst und das Hören der Predigt. Die häufige Lesung der Bibel und die Teilnahme an einer Bibelstunde galten als besondere religiöse Akte.

Demgegenüber galt für den protestantischen Christen nicht die Teilnahme am sonntäglichen Gottesdienst, sondern das persönliche regelmäßige Lesen der Bibel als heilsnotwendig. Dabei war man der Überzeugung, daß das Wort Gottes sich in den Glauben des Lesers hinein selbst auslege. Der persönliche Glaube (in Verbindung mit der Taufe) war heilsent-

scheidend, nicht die Teilnahme am Leben der Kirche.[1]
Wurde also auf der einen Seite die Kirchlichkeit auf Kosten des Wortes Gottes und des persönlichen Glaubens überbetont, was zu geistiger Erstarrung und zu gesetzlicher Vereinseitigung führte, so wurde auf der anderen Seite Wort Gottes und Wort der Bibel gleichgesetzt und das Wort Gottes auf Kosten der Kirchengemeinschaft überbetont. Die beklagenswerte Aufspaltung der evangelischen Christenheit im Namen des je eigenen Bibelverständnisses ist die Folge dieser Vereinseitigung und weist auf die Gefahr der Loslösung der Bibel von der Glaubensüberlieferung und der Glaubens*gemeinschaft* der Kirche hin.

Vor diesem Hintergrund ist zu fragen, wie sich die katholische Kirche zur Übersetzung und Verbreitung der Bibel unter ihren Gliedern in der Geschichte verhielt und wie sie diese Aufgabe heute beurteilt.

Die Voraussetzungen des aufgezeigten Problems

Jesus selbst hat kein Wort seiner Verkündigung aufgezeichnet und auch nicht den Auftrag gegeben, seine Schüler sollten seine Worte und Taten schriftlich fassen, aber es entstand unter der Führung des Geistes Gottes in der zweiten Hälfte des ersten christlichen Jahrhunderts eine Reihe von Schriften (Apostelschreiben, Evangelien, eine Apostelgeschichte und eine Apokalypse), welche die Kirche des zweiten Jahrhunderts sammelte, von anderen christlichen Schriften unterschied, als maßgebliche apostolische Glaubensüberlieferung anerkannte und dem Offenbarungszeugnis des Alten Bundes, dem sogenannten Alten Testament, gleichwertig an die Seite stellte. Von diesen Schriften waren die maßgeblichen Autoritäten der Kirche überzeugt, daß sie unter Mitwirkung des Geistes Gottes bzw. Christi entstanden waren und deshalb kanonischen, d. h. für den Glauben und die Lehre der Kirche maßgeblichen autoritativen Charakter besaßen.[2] Diese Schriften las man ab dem Ende der apostolischen Generation im Gottesdienst vor, legte sie in der Verkündigung aus, benützte sie zur Begründung und Verteidigung der Glaubenslehre, las und betrachtete sie zur Vertiefung des Glaubens. Darum wurden diese Schriften abgeschrieben, verbreitet, in den Gemeinden aufbewahrt und verehrt. Die Gemeindevorsteher und die Bischöfe sollten in diesen Schriften natürlich besonders bewandert sein. Die Laien, die lesen konnten, bemühten sich, Abschriften oder Sammlungen wichtiger Texte davon zu besitzen und wichtige Stücke daraus, soweit als möglich, auswendig zu lernen.[3] Die Kirche der nachapostolischen Zeit gründete sich auf die apostolische Glaubensüberlieferung, auf die Sakramente und das bischöfliche Amt sowie auf die kanonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments. Grundlegend für das Heil war die Glaubensgemeinschaft der apostolisch gegründeten und geordneten Kirche; die Schriften des Neuen Bundes waren jedoch maßgebend für das Bewahren des apostolischen Glaubenszeugnisses in der Kirche. Das war vor allem für die Verteidigung der Glaubenslehre gegenüber Irrlehren und deren wei-

---

1 Bei ökumenischen Tagungen wurde dazu überspitzt formuliert: Das Ziel der Sendung der Kirche sei: nach katholischer Auffassung die Eingliederung aller Menschen durch Glaubensunterweisung und Taufe in die Kirche, nach protestantischer die Übersetzung der Bibel in alle Sprachen, die Glaubenspredigt und das Angebot preiswerter Ausgaben der Bibel, wenigstens des Neuen Testaments, an alle lesefähigen Menschen.

2 S. dazu die Einleitungen in das Alte und Neue Testament, außerdem *H. v. Campenhausen*, Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968 (BHTh 39); *Ph. Vielhauer*, Geschichte der urchristlichen Literatur, Berlin/New York 1975; *I. Frank*, Der Sinn der Kanonbildung. Eine Historisch-Theologische Untersuchung der Zeit vom 1. Clemensbrief bis Irenäus von Lyon, Freiburg 1971.

3 Beachte dazu die Hinweise auf Übersetzungen und Textabschriften auf Papyrus, Tonscherben, für Zauberzwecke, Schutzamulette, Lektionare usw. in *E. Würthwein*, Der Text des Alten Testaments, Stuttgart ⁴1973 und *K. u. B. Aland*, Der Text des Neuen Testaments, Stuttgart 1982.

tere Entfaltung entscheidend wichtig. Dabei war es selbstverständlich, daß jeder Christ im Maße seiner Möglichkeiten auch zu den biblischen Schriften Zugang hatte. Aber nicht das persönliche Schriftlesen war wichtig für den Glauben, sondern die Verlesung und das Hören im Gemeindegottesdienst und in der Glaubensunterweisung. Erst mit dem Aufkommen des Mönchtums wurde der Besitz biblischer Schriften und deren fromme Betrachtung religiös wichtig. Bedeutsam wurde auch das Nachdenken über grundlegende Glaubensfragen ab dem 4. Jahrhundert im Zusammenhang mit den aufkommenden großen christologischen, theologischen und soteriologischen Streitfragen, an denen auch gebildete Laien teilnahmen. Über das Verhältnis von kirchlicher Glaubensüberlieferung, Zugehörigkeit zur Kirche Christi, Teilnahme am Gottesdienst der Kirche und persönlicher Schriftlesung und die Bedeutung der einzelnen Elemente für das persönliche Heil wurde dabei noch nicht eigens nachgedacht.

Die Übersetzung der Bibel in andere Sprachen

Ab dem 2. Jahrhundert kam es zu Übersetzungen des griechischen Neuen, dann auch des Alten Testamentes (in der Fassung der Septuaginta) in andere Sprachen, und zwar aus missionarischen, liturgischen und theologischen Gründen. Dies geschah durch regionale oder lokale kirchliche Autoritäten. Zu den frühen Übersetzungen gehören solche in die lateinische, koptische, äthiopische, syrische, armenische, georgische und arabische Sprache. Zwischen 360 und 380 wurde die Bibel durch Bischof Wulfila auch in die gotische Sprache übersetzt.[4] Die kirchlichen Autoritäten bemühten sich, daß diese Übersetzungen möglichst sinngetreu den Originaltexten entsprachen. Das zeigt sich vor allem an dem Auftrag von Papst Damasus I. (366—384) an Hieronymus, die vielfältigen, sich zum Teil widersprechenden lateinischen Übersetzungen anhand des Urtextes zu überprüfen und durch eine zuverlässige lateinische Übersetzung zu ersetzen. Das Ergebnis dieser Übersetzung bildete dann die sogenannte Vulgata, d. h. „Allgemeine", die in der lateinischen Westkirche der maßgebliche Bibeltext wurde.[5]

In dieser Periode läßt sich eine besondere Sorge der bischöflichen Regionalautoritäten für die endgültige Festlegung des Kanons der neutestamentlichen Schriften und die Qualität der Bibelübersetzungen erkennen.[6] Diese Übersetzungen waren nicht nur für die Glaubensverkündigung und den Gottesdienst, sondern auch für den Gebrauch durch lesefähige Laien bestimmt.

Die Übersetzung der Bibel in die deutschen Sprachgruppen

Die christliche Mission wurde unter den keltischen, germanischen und slawischen Völkern mit maßgeblicher Hilfe der Übersetzung biblischer Texte — neben Gebeten und Glaubensformeln — durchgeführt. Träger dieser Übersetzungen waren vor allem Mönche, zum Teil auch Weltpriester. Im deutschen Sprachbereich ist neben Benediktinerklöstern (s. Fulda, Reichenau) auf Schulen an Bischofssitzen

---

4 Vgl. *L. Lentner*, Gottes Wort auf dem Weg zum deutschen Volk, in: Die Bibel in Deutschland. Hrsg. von *Schildenberger, Lentner, Vogel, Knoch*, Stuttgart 1965, 173—176; *H. Rost*, Die Bibel im Mittelalter, Augsburg 1939.

5 *Aland*, Text des Neuen Testaments (A 3), 196—198; *K. Th. Schäfer*, Vulgata, LThK 10, Freiburg 1965, Sp. 901f.

6 *A. Wikenhauser/J. Schmid*, Einleitung in das Neue Testament. Freiburg ^{6}1973, 24—64.

und Höfen der Fürsten, besonders die Hofschule Karls des Großen in Aachen, hinzuweisen. Ab 750 finden sich zunehmend Ansätze zur Eindeutschung religiöser, vor allem biblischer Texte. Um 800 entsteht im Kloster Mondsee eine Übersetzung des Matthäus-Evangeliums, um 825 eine Übersetzung der Evangelienharmonie des Syrers Tatian, der sogenannte Heliand, um 875 die Evangelienübersetzung des Otfried von Weißenburg (Elsaß). Daneben entstehen Nachdichtungen biblischer Texte, auch biblische Spiele und bildliche Darstellungen biblischer Szenen, um die biblische Botschaft dem Volk nahezubringen.[7]

Die im 12. und 13. Jahrhundert vielfältigen Bemühungen um die Eindeutschung biblischer Texte und Schriften finden ihren Höhepunkt am Hof Kaiser Karls IV. in Prag (1346—78), der sich sowohl um die Schaffung einer böhmischen wie auch einer deutschen Verkehrs- und Literatursprache mühte und auch gebildete Laien für die Übersetzung der Bibel heranzog, wie z. B. den Meistersinger Konrad von Mügeln. Dieser schuf eine Übersetzung der Psalmen mit reichen Anmerkungen. An Karls Hof entstand die Prosaübertragung des Alten Testaments für seinen Sohn Wenzel, die sogenannte Wenzelsbibel. Gefördert wurde diese Tätigkeit durch das Vorhandensein berufsmäßiger Abschreiber und das Interesse einer gebildeten Schicht von Adeligen und Bürgern, welche solche Abschriften erwarben. Neben Bibelübersetzungen finden sich auch Weltchroniken, Armenbibeln, biblische Lektionare, freie Nachdichtungen biblischer Texte und Psalmengebetbücher. Man kennt bis heute eine ganze Anzahl mittelalterlicher deutscher Bibelübersetzungen, die in etwa 1000 Handschriften und Bruchstücken überliefert sind. Die historische Arbeit des Prager Hofes hat einen bedeutsamen Einfluß auf die Kanzlei der sächsischen Fürsten ausgeübt.[8]

Bibelfrömmigkeit und Bibelpredigt von Laien

Ab dem 11. Jahrhundert finden sich Zeugnisse für die tägliche Schriftlesung von Mönchen und Priestern, vereinzelt auch von gebildeten Laien, die sich um eine besondere religiöse Lebensführung bemühten. Problematisch wurde diese Bibelfrömmigkeit erst in Verbindung mit Laienbewegungen, die nicht nur eine evangeliumsgemäße Lebensführung anstrebten, sondern damit auch eine Kritik an der verweltlichten Kirche verbanden. Hier sind besonders die Katharer[9] und die Waldenser[10] zu nennen.

Erstere lebten zu Beginn ihrer Wirksamkeit das evangelische Armutsideal. Petrus Waldes, ein reicher Kaufmann zu Lyon († 1218), bekehrte sich unter dem Einfluß biblischer Worte zu einem Leben der Nachfolge Christi in vollkommener Armut, veranlaßte zwei Kleriker zur Übersetzung des Neuen Testaments und einzelner Bücher des Alten in die provencalische Landessprache, sammelte Männer und Frauen um sich, sandte sie je zu zweien als Bußprediger aus und ließ die Menschen zur apostolischen Lebensführung auffordern. Papst Alexander III. verbot, ebenso wie das Laterankonzil 1179, die Glaubenspredigt, gestattete aber die Bußpredigt unter Aufsicht der Kirche. Da die Waldenser diese Bestimmung mißachteten, wurden sie 1184 exkommuniziert.

Bei den Waldensern zeigt sich zum ersten Mal die Gefahr subjektiver Bibelauslegung, d. h. mangelnder Einordnung der eigenen Glaubenserfahrung in die Glaubenslehre der Kirche in Verbindung mit

---

7 *Lentner*, Gottes Wort (A 4), 176—200.

8 AaO. 218—238; *G. Kettmann*, Die Kursächsische Kanzleisprache zwischen 1486 und 1546, Berlin 1969; *R. Hatz*, Luthers Deutsch, in: Ursprung der Biblia Deutsch. Ausstellungskatalog der Württembergischen Landesbibliothek, Stuttgart 1983, 45—49.

9 *A. Borst*, Katharer. LThK 2, Freiburg 1961, Sp. 58—60.

10 Vgl. *A. Mens*, Waldenser. LThK 6, Freiburg 1965, Sp. 933—935; *Lentner* aaO. 200—208.

einer fundamentalistischen Bibeldeutung. Papst Innozenz III., dem es gelang, einen Teil der Waldenser mit der Kirche zu versöhnen, schrieb 1199 in zwei Briefen an den Bischof von Metz und an die Äbte von Citeaux, Morimond und de Christa:

„Das Verlangen nach Kenntnis der Hl. Schrift und das Bestreben, aufgrund derselben Mahnungen zu äußern, ist nicht zu tadeln, vielmehr zu empfehlen . . . Tadelnswert ist, daß sie geheime Veranstaltungen abhalten und sich das Predigtamt anmaßen . . . Die Geheimnisse des Glaubens können nicht unterschiedslos von allen ausgelegt werden, da sie nicht unterschiedslos von allen verstanden werden . . ."

Einen ähnlichen evangelischen Anstoß finden wir bei Franziskus von Assisi, der Jesus Christus auf vollkommene Weise nachfolgen und die Kirche von innen her erneuern wollte.[11] Seine erste Regel bestand nur aus Bibelworten. Allerdings wollte er Christus entsprechend dem Wort der Bibel als Glied der Kirche und nicht im Gegensatz zu ihr nachfolgen. Die bewußt auf das Volk zugeschnittene Predigt der Franziskaner war im Geist des hl. Franziskus stark biblisch geprägt.

Die Erfindung des Buchdrucks und die Verbreitung der Bibel — die Lutherbibel

Einen bedeutenden Schritt zur weiteren Verbreitung der Bibel unter den Christen bildete die Erfindung des Buchdrucks mit beweglichen Lettern durch Johannes Gutenberg.[12] Bezeichnenderweise druckte er zwischen 1452 und 1454 zuerst die lateinische Bibel.

Im 15. Jahrhundert zählt man in Europa 94 Gesamtausgaben der Vulgata und weit mehr als 60 Ausgaben des Psalters (ab 1457). Im 16. Jahrhundert finden sich 438 Ausgaben der Vulgata, im 17. Jahrhundert noch 262, im 18. Jahrhundert 192. Ab 1481 wurden diesen Ausgaben verschiedene Lese- und Verstehenshilfen beigegeben wie Register, Kapitelgliederungen mit Überschriften, Randverweise und Kommentare (Glossen).
1466 druckte Mentelin in Straßburg die erste deutsche Bibel. Bis 1522, dem Erscheinungsjahr des Neuen Testaments von Martin Luther, entstanden 14 oberdeutsche und 4 niederdeutsche Bibeldrucke.[13] Unter ihnen ragen die Zainerbibel (Augsburg 1475/76) und die Kobergerbibel (Nürnberg 1483) je durch verbesserten Text und — vor allem letztere — durch vorzügliche Ausstattung hervor. Außerdem wurden 15 Psalmenübersetzungen gedruckt (erste Ausgabe 1477, Straßburg, mit Text und Kommentar von Heinrich von Mügeln).

„Die Zahl der vor 1522 gedruckten Bibeln ist erstaunlich hoch. Ihre Verbreitung behinderte jedoch nicht nur ein hoher Preis, sondern auch ihre schwierige, oft unverständliche, sich am Latein orientierende Sprache."[14]
Das änderte sich entscheidend durch die Übersetzung Martin Luthers, die von den Urtexten ausging und sich mit Erfolg um ein verständliches und lebensnahes Deutsch mühte.

Von seiner Übersetzung (1534: Gesamtausgabe) wurden zwischen 1522 und 1546 (Todesjahr) etwa 600.000 Bibeln und Bibelteile in verschiedenen Formaten und zum Teil voneinander abweichenden

---

[11] Zur Biographie und den Quellen des Heiligen und seiner Bewegung s. *O. Bonmann*, Franziskus von Assisi. LThK 4, Freiburg 1960, Sp. 231—234 und *S. Clasen*, Franziskaner, ebda. Sp. 273—279.

[12] *H. Reinitzer*, Bibeldruck. LGB 2, Stuttgart 1987, Bd. 1, 349—350; *H. Volz*, Bibel und Bibeldruck im Deutschland des 15. und 16. Jahrhunderts, Mainz 1960; *A. Ruppel*, Johannes Gutenberg, Berlin ²1947; *A. Kaps*, Johannes Gutenberg. Thesen und Tatsachen, Leipzig 1977. *C. Wehmer*, Mainzer Probedrucke, München 1948; *W. Werner*, Biblia Sacra. Handschriften, Frühdrucke, Faksimileausgaben. Heidelberg 1977; *M. Berve*, Die Armenbibel, Beuron 1969.

[13] *H. Reinitzer*, Bibeldruck, aaO. 351—352; *P. H. Vogel*, Die deutschen Bibeldrucke, in: Bibel in Deutschland (s. A 4), 251—256. Vogel nimmt an, daß 8000 bis 10.000 Exemplare an Gesamtbibeln ingesamt gedruckt wurden; *A. Schramm*, Deutsche Bibeln. Vom ältesten Bibeldruck bis zur Lutherbibel, Leipzig 1934; *H. Vollmer*, Die Psalmenverdeutschung von den ersten Anfängen bis Luther, in: Bibel und deutsche Kultur. Veröffentlichungen des Deutschen Bibelarchivs Hamburg, Bd. 2, Potsdam 1932; *W. Eichenberger/H. Wendtland*, Deutsche Bibeln vor Luther; Hamburg 1977; *J. F. Leonhard*, Biblia. Deutsche Bibeln vor und nach M. Luther, Katalog der Ausstellung der Universitätsbibliothek Heidelberg 1982/83, Heidelberg 1982.

[14] *H. Reinitzer*, Bibeldruck aaO. (s. A 12), 352.

Textfassungen hergestellt, eine ungeheuer große Zahl. Damit kam die Bibel in die Hand der Wohlhabenden und Gebildeten, vor allem des Adels und des Bürgertums. Für die einfachen Leute, soweit sie lesen konnten, war sie allerdings immer noch zu teuer.
Um Luthers Übersetzung zu würdigen, ist auf zweierlei hinzuweisen: Er übersetzte aus den zu seiner Zeit durch die Arbeit der Humanisten wieder verfügbaren Urtexten[15], um so den ursprünglichen Text der Hl. Schrift selbst darzubieten. Vor allem aber wollte er das Wort Gottes, näherhin das Evangelium als rettendes Gnaden- und Glaubensangebot Gottes an die Sünder, rein und klar allen Menschen darbieten. Darum übersetzte er bewußt so, daß seine Grundüberzeugung von der Rechtfertigung des Sünders durch Gnade und Glaube deutlich hervortrat. Demgegenüber haben alles Menschenwort, auch die Glaubenslehre der Kirche und der Päpste, selbst die Glaubensentscheidungen der Konzilien, zurückzutreten. Die Kirche müsse daher von der Bibel her grundlegend reformiert werden. Deshalb gab er seinen Bibelausgaben, vor allem durch Illustrationen, antikatholische Züge. Dieses Sola-Scriptura-Prinzip machte die Bibelausgaben für den evangelischen Christen zum Grundbuch des Glaubens und verlieh der Bibellesung heilsstiftenden Wert.[16]
Dieses Prinzip wurde vom Züricher Reformator Huldreich Zwingli übernommen, der in Verbindung mit den Züricher Ältesten (Presbytern) ebenfalls eine Bibel herausgab, die aber nicht dieselbe Verbreitung fand wie die Luthers.[17]

Die Einstellung der Kirche zu Übersetzung, Verbreitung und Gebrauch der Bibel nach der Reformation

Auf dem Konzil zu Trient (1546—63) nahm die Kirche grundlegend Stellung zu den theologischen Prinzipien der Reformatoren. Auf der 4. Sitzung 1546 stellt sie im Dekret über die Herausgabe und den Gebrauch der Hl. Schriften fest, daß „die Wahrheit und Ordnung (nämlich: des Evangeliums, wie es die Apostel predigten) enthalten ist in geschriebenen Büchern (d. h. der Bibel) und in ungeschriebenen Überlieferungen (z. B. Kirchenordnung, Glaubensbekenntnisse, Sakramente), welche die Apostel von Christi Mund empfangen haben oder die von den Aposteln selbst auf Eingebung des Hl. Geistes gleichsam von Hand zu Hand weitergegeben wurden und so bis auf uns gekommen sind." Gegenüber Luther, der für das Alte Testament den hebräischen Kanon übernahm, verteidigte das Konzil den inspirierten Charakter der sogenannten deuterokanonischen Schriften, die in der Septuaginta überliefert wurden und erklärte die Vulgataübertragung als beweiskräftig in Fragen der Glaubenslehre (authentisch).
Vor allem aber wurde die verbindliche Autorität der Glaubensüberlieferung und der Lehrvollmacht der Kirche verteidigt:

„Niemand soll es wagen, in Sachen des Glaubens und der Sitten . . . die Hl. Schrift im Vertrauen auf die

---

15 Als griechische Vorlage benützte er die zweite Textausgabe des Erasmus von Rotterdam, Basel ^{2}1519, die leider auf zwei späten, dazu unvollständigen Bibelabschriften aufruhte, als hebräische für das Alte Testament die zweite Rabbinerbibel des Jakob ben Chajjim, Venedig 1524/25, bei Daniel Bomberg gedruckt, die sog. Bombergiana. Zur Übersetzung, ihrer Verbesserung und Verbreitung, ihrer Eigenart s. *Vogel*, Luthers deutsche Bibel, aaO (s. A. 13) 257—259; *H. Volz*, Martin Luthers deutsche Bibel. Entstehung und Geschichte der Lutherbibel, Hamburg 1978; *H. Reinitzer*, Biblia deutsch. Luthers Bibelübersetzung und ihre Tradition. Ausstellungskataloge der Herzog-August-Bibliothek Nr. 40, Wolfenbüttel 1983; Ursprung der Biblia Deutsch von Martin Luther. Katalog der Ausstellung der Württembergischen Landesbibliothek, Stuttgart 1983, hrsg. von *St. Strohm* u. *E. Zwink* mit Bibliographie der wichtigsten Veröffentlichungen zur Bibelübersetzung und dem Bibeldruck ab dem Mittelalter mit Schwerpunkt Lutherbibel, aber auch Hinweisen zu Bibelübersetzungen vor, neben und nach Luther (katholische, Zürcher Bibel).

16 Vgl. dazu die sehr aufschlußreiche Abhandlung: *H. Karpp*, Die Autorität der Bibel, in: TRE 6, Berlin 1980, 49—93 (mit Berücksichtigung der „Funktion der Bibel im Katholizismus", 89—90).
Zur Bibelillustration, besonders der Lutherbibeln: *Chr. A. Isermeyer*, Bibelillustration II. Druck und Druckgraphik, RGG 1, Tübingen 1957, Sp. 1176—1183 (mit reichen Literaturangaben), für die katholischen Bibelausgaben: *H. Hummel*, Die Bibel in Bildern. Illustrierte Bibeldrucke des 15. bis 20. Jahrhunderts. Katalog, Stuttgart 1983.

17 Vgl. *W. Walther*, Die ersten Konkurrenten des Bibelübersetzers Luther, Leipzig 1917; *J. J. Metzger*, Geschichte der deutschen Bibelübersetzungen in der Schweizerisch-reformierten Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart, Basel 1876; Die gantze Bibel, der ursprünglichen Ebräischen und Griechischen Waarheyt nach, aufs allertreuliche verteuscht, Zürich 1531 (Faksimiledurck 1983 mit Einführung).

eigene Klugheit nach seinem eigenen Sinn zu drehen, gegen den Sinn, den die Hl. Mutter Kirche festhielt und festhält. Ihr steht das Urteil über den wahren Sinn und die Erklärung der Hl. Schrift zu — oder auch die Hl. Schrift gegen die einstige Auffassung der Väter auszulegen."[18]

Papst Paul IV. machte daher im ersten erschienenen Index verbotener Bücher (1559) den Druck und Gebrauch von Bibeln in Landessprachen abhängig von der Erlaubnis der römischen Inquisition. Diese Bestimmung wurde nach seinem Tod von Papst Pius IV. (1564) dahingehend eingeschränkt, daß Ortspfarrer und Beichtväter die Erlaubnis zum Bibellesen für geeignete Laien beim Bischof oder bei der Inquisition erwirken konnten. Papst Alexander VII. genehmigte 1757 allgemein den Gebrauch kirchlich (vor allem bischöflich) approbierter Bibelausgaben in den Landessprachen. Papst Benedikt XIV. hieß 1758 den Brauch gut, daß Laien Bibelübersetzungen gebrauchen dürfen, wenn sie kirchlich approbiert und mit Anmerkungen von Kirchenvätern und katholischen Theologen versehen sind. Diese Bestimmungen engten die Verbreitung und den Gebrauch von Bibelübersetzungen durch Laien in den außerdeutschen Ländern erheblich ein, im deutschsprachigen Gebiet aber setzten sich die katholischen Fürsten, Bischöfe, geistlichen Fürsten und Äbte bewußt für die Übersetzung, den Druck und die Verbreitung deutschsprachiger Bibeln unter den katholischen Christen ein, um dem Werben protestantischer Kreise mit Hilfe der Bibel entgegenzuwirken. Diese Übersetzungen gründeten auf der Vulgata, meist unter Berücksichtigung der Urtexte, und bedienten sich auch der Lutherübersetzung, wo dies tunlich schien. So erschienen bereits ab 1527 zahlreiche Ausgaben des von Hieronymus Emser „korrigierten" Luthertextes des Neuen Testamentes. Ab 1534 veröffentlichte der Dominikaner Johannes Dietenberger eine Gesamtbibel mit Erklärungen und Stellungnahmen gegen die Übersetzung Luthers. Sie wurde bis 1600 zwanzigmal neu aufgelegt und wurde zur eigentlichen Bibel der Katholiken bis etwa 1700/1735. Bis 1776 (Letztausgabe) erlebte sie rund 100 Auflagen. Daneben sind die Übersetzungen von J. Eck (1537—1630 sechs Auflagen) und C. Ulenberg (ab 1630, zahlreiche Auflagen bis 1757) zu nennen. Diese Ausgaben sind bewußt für die Hand gebildeter Laien bestimmt, weisen zumeist auf die liturgischen Lesungen der Kirche hin und bieten zahlreiche Verstehenshilfen und Anmerkungen.[19] Neben diese Bibelausgaben treten im 17. und 18. Jahrhundert die geistlichen Kurfürstenbibeln von Mainz und Straßburg[20], die zweisprachigen (lateinisch/deutsch) Benediktinerbibeln[21] und die Biblia Sacra (2 Bde.) des Deutschen Ordens mit biblischem Katechismus, Nürnberg 1753.

Ab der Aufklärung kam es im katholischen Raum — im Gegensatz zur protestantischen Bindung an die Luther- oder Zürcher Übersetzung — zu einer ungeahnten Vermehrung der Bibelübersetzungen und -ausgaben.[22] Vom Ende des 18.

---

[18] Übersetzung nach *J. Neuner/H. Roos*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg [11]1983.

[19] S. dazu *Vogel*, Die katholische Bibel in der Reformation und Gegenreformation, aaO. (s. A 13) 259—267; *G. W. Panzer*, Litterarische Nachricht von den allerältesten gedruckten deutschen Bibeln aus dem fünfzehnten Jahrhundert, welche in der öffentlichen Bibliothek der Reichsstadt Nürnberg aufbewahrt werden, Nürnberg 1771 (fotomechanischer Nachdruck Leipzig 1971); *J. Kürzinger*, Moderne Bibelübersetzung: 2) Deutsche Bibeln, LThK 2, Freiburg 1958, Sp.401—404.

[20] *Vogel*, Die Reichsfürsten und die Bibel, aaO. 267—270.

[21] *Vogel*, Benediktinerbibeln des 18. Jahrhunderts, aaO. 271—274; Nürnberger Bibel, aaO. 270.

[22] Übersicht bei *Vogel*, Die Periode der Aufklärung, aaO. 274—284. Er zählt 9 Gesamtbibelausgaben auf von Weitenauer (1777—83), Fleischütz (1778), Rosalino (1781), Braun (1786), Feder (1803, Neubearbeitung von Braun), Brentano/Dereser (1790/1810), Scholz (1828—1837), Wiener Bibel (1791—93), van Eß

zum Beginn des 19. Jahrhunderts entsteht im Raum der deutschsprachigen katholischen Kirche eine erste Bibelbewegung, die eigene Bibelgesellschaften gründete (ab 1804) und dabei mit evangelischen Christen und vor allem mit der kirchlich offenen Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft eng zusammenarbeitete.[23] Hinzuweisen ist hier vor allem auf den Kreis um Johann Michael Sailer, besonders den Regensburger Regens und Weihbischof Michael Wittmann, sodann auf den Bibelübersetzer Joseph Franz von Allioli (1830/1837), dessen Bibelübersetzung zur grundlegenden katholischen Familienbibel wurde, und auf den Bibelübersetzer Leander van Eß (1772—1847), der eine eigene Bibelgesellschaft gründete und im Vorwort seiner Bibeln auf die Pflicht und den Segen des regelmäßigen Bibellesens hinwies.

Leider kam es durch entsprechende Anklagen konservativer Kreise in Rom 1816 zum Breve Papst Pius VII. „Postremis litteris", in dem er die Zusammenarbeit mit den protestantischen Bibelgesellschaften verbot und diese eine hinterlistige Erfindung und eine Pest nannte. Dennoch dauerte die Zusammenarbeit teilweise noch etwa 30 Jahre weiter an. Leander van Eß, dessen Neues Testament 1831 auf den Index gesetzt wurde, verbreitete davon noch bis 1851 mit Hilfe der Britischen Bibelgesellschaft rund 700.000 Exemplare unter katholischen Christen. Auch F. J. von Allioli bat noch 1838 als Domkapitular von Regensburg diese Bibelgesellschaft um Hilfe zur Verbreitung seiner Übersetzung unter Hinweis auf deren kirchliche Anerkennung.[24]

Dennoch setzte sich die Abgrenzung gegenüber der Bibel und den evangelischen Bibelgesellschaften durch und schwächte den biblischen und ökumenischen Aufbruch. Diese Abgrenzung wurde noch verschärft durch den Syllabus

---

(1807/1839), Jäck (1835/36, mit Bildern), daneben 9 separate Übersetzungen des Neuen Testaments von Schnappinger (1787—97), Weyl (1789), Mutschelle (1789/90), Krach (1790), A. S. (1791), Wittmann (Regensburger Neues Testament, 1808), Goßner (1815), Badische Schulausgabe (1815), Münchner anonyme Ausgabe (^{2}1829). Manche dieser Übersetzungen sind aus den Urtexten gefertigt, manche ohne kirchliche Druckerlaubnis herausgegeben (so die anonymen).

Nach der Aufklärung sind zu erwähnen die Übersetzungen der Gesamtbibel von J. F. Allioli (1830), Loch/Reischl (1851/1866) sowie die Neuen Testamente von Kistemaker (1818/23), Weinhart (1865), Watterich (1887) und Arndt (1899/1901). Die Übersetzung von Allioli erlebte vielfältige Auflagen in Deutschland und Amerika und wurde zur katholischen Hausbibel. Sie wurde auch, ohne Anmerkungen, durch die Deutsche Bibelgesellschaft bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts verbreitet und erreichte im Neuen Testament Millionenauflagen. Daneben wurde das Neue Testemant von Kistemaker durch diese Bibelgesellschaft in hoher Auflage verbreitet.

[23] Nachweise bei *W. Gundert*, Geschichte der deutschen Bibelgesellschaften im 19. Jahrhundert. Texte und Arbeiten zur Bibel, Bielefeld 1987, 70—101. Er stellt fest: „Die katholische Bibelbewegung ist eng verzahnt mit der evangelischen . . . Sie beginnt 1805 mit der Regensburger Bibelgesellschaft, gehört also mit zu den ersten deutschen Bibelgesellschaften." „Zwischen 1804 und 1825 sind (mit Hilfe der Britischen und Ausländischen Bibelgesellschaft, London!) rund 500.000 katholische Neue Testamente . . . und rund 500.000 Lutherbibeln, Neue Testamente und Bibelteile (Psalmen und Jesus Sirach) verbreitet worden. Die meisten Bibelgesellschaften waren ‚ökumenisch', ohne natürlich dieses Wort zu gebrauchen. Größtenteils waren es evangelische Bibelgesellschaften mit katholischer Beteiligung, doch gab es auch katholische Bibelgesellschaften mit evangelischer Beteiligung wie Kleve und Heiligenstadt. Daneben wurden auch rein katholische (Regensburg) und rein evangelische (Stuttgart, Nürnberg) Bibelgesellschaften gegründet. Unter dem Vorzeichen der Bibel entstanden so erste ökumenische Ansätze, die sich zu entwickeln begannen" (70). Er zitiert auch das Wort des Leiters der Regensburger katholischen Bibelgesellschaft, des Regens und späteren Weihbischofs Michael Wittmann: „Wir haben . . . einen und denselben Herrn, nämlich Jesum Christum. Vereinigt in ihm sind wir miteinander verbunden, und weder Weltteile noch Meere, weder verschiedenartige Religionsformen noch ungleiche äußere Bekenntnisse der Religion können uns trennen. Alle Dinge vergehen, aber die Liebe bleibt" (76/77). Zu Leander van Eß s. ebd. 82—95.

[24] Text bei *Gundert*, Bibelgesellschaften, 97, vgl. noch 98—101: Die Päpste und die Bibelgesellschaften; sodann *J. Schmid*, Bibelgesellschaften, 1) katholische, 2) protestantische, LThK 2, Freiburg 1958, Sp. 346—349. Zu Papst Pius VII. s. *R. Aubert*, Pius VII., LThK 8, Freiburg 1963, Sp 533—535.

Papst Pius IX. (1864), in dem im Anschluß an die Enzyklika Papst Gregors XVI. „Inter praecipuas" (1844) die evangelischen Bibelgesellschaften als Gefahr für die Kirche — neben Sozialismus, Kommunismus und Geheimgesellschaften — herausgestellt wurden.[25] Das Erste Vatikanische Konzil 1870 erneuerte die biblischen Beschlüsse von Trient (Über die Offenbarung, Kap. 2 und 3) und stellte erneut fest, „daß der Kirche das Urteil über den wahren Sinn . . . der Hl. Schriften zusteht". Papst Leo XIII. legte in der Konstitution „Officiorum ac munerum" (1897) die Bedingungen für den Gebrauch von Bibelübersetzungen fest, die dann in das kirchliche Gesetzbuch, den Codex Juris Canonici (1917), aufgenommen wurden (s. die Canones 1385; 1391; 1399 und 1400): Bibelübersetzungen und -auslegungen bedürfen der kirchlichen Genehmigung durch den Apostolischen Stuhl oder die zuständigen Bischöfe; die Anmerkungen müssen der katholischen Glaubenslehre entsprechen; nichtkatholische Bibelausgaben und -auslegungen dürfen nicht gebraucht werden, ausgenommen von solchen, die theologischen Studien obliegen.[26]

Zwischen Abwehr und Förderung

Ab Papst Leo XIII. läßt sich ein dialektisches Verhalten der kirchlichen Führung gegenüber Verbreitung und Gebrauch der Bibel feststellen. Einerseits wird vor den Gefahren protestantischer und modernistischer Bibelauslegung gewarnt, andererseits ist man bestrebt, die Heranbildung von katholischen Bibelwissenschaftlern zu fördern und die biblische Ausbildung der Seelsorger und Katecheten zu verbessern. Gleichzeitig wird die Verbreitung von Ausgaben der Bibel, vor allem des Neuen Testaments, gutgeheißen und das Bibellesen empfohlen. So gründete Papst Leo XIII. die Hieronymusgesellschaft (1902), die im ersten Jahr ihres Bestehens 180.000 italienischsprachige Exemplare des neuen Testaments verbreitete.

Daneben errichtete er im selben Jahr die Päpstliche Bibelkommission zur Förderung des Bibelstudiums. Unter Papst Pius X. wurde einerseits die Erforschung der Bibel durch restriktive Entscheide der Bibelkommission beeinträchtigt, andererseits bestellte er 1910 das Päpstliche Bibelinstitut zur Heranbildung katholischer Bibelwissenschaftler, empfahl den Besitz und das regelmäßige Lesen der Bibel, besonders des Neuen Testaments, in den Familien und ließ auf eigene Kosten Drucke herstellen und verteilen. Papst Benedikt XV. unterstrich diese Zielsetzung in seiner Enzyklika zur 1500-Jahr-Feier des Todes des Hieronymus „Spiritus Paraclitus" (1920) und empfahl unter Hinweis auf Thomas von Kempen, der katholische Christ solle sich nach dem Willen Gottes von zwei Tischen nähren, dem der Eucharistie und dem des Wortes Gottes.[27] Diese Empfehlungen weisen auf das Aufkommen zweier neuer religiöser Bewegungen ab der Jahrhundertwende, verstärkt nach dem ersten Weltkrieg, hin: der

---

[25] Zu den Bibelverboten s. *W. Sucker*, Bibelverbot, Religion in Geschichte und Gegenwart, Bd. 1, Tübingen 1957, Sp 1224/25. Die Entscheidungen der Kirche und des kirchlichen Lehramts bezüglich der Bibel finden sich in dem Sammelwerk Enchiridion biblicum, Rom [4]1961, alle dogmatischen Entscheidungen im Enchiridion symbolorum, hrsg. von *H. Denzinger/A. Schönmetzer*, Freiburg [36]1979; in Auswahl und deutscher Übersetzung bei *J. Neuner/H. Roos*, Der Glaube der Kirche in den Urkunden der Lehrverkündigung, Regensburg [11]1983.

[26] S. neben der Ausgabe des Codex Jurix Canonici noch *E. Eichmann/Kl. Mörsdorf*, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts aufgrund des Codex Juris Canonici (1917) Bd. 2, München/Paderborn/Wien [11]1965, 189: Die Verkündigung des Wortes Gottes (402—412).

[27] S. dazu *O. Knoch/H. Schürmann*, Bibel und Seelsorge, Stuttgart 1964, 78—81.

liturgischen und, damit verbunden, der biblischen. Angestrebt wurde die Erneuerung der Liturgie aus dem Wort Gottes und aus dem Geist der Urkirche, die mündige Mitfeier des Gottesdienstes durch die Laien und die Prägung des eigenen Lebens durch Gottesdienst, Gebet und Schriftlesung. Dahinter stand die Erkenntnis, daß der Gottsdienst Antwort auf Gottes Anruf ist und die Bibel nicht nur Urkunde des apostolischen Glaubens und Quelle der Glaubenslehre, sondern selbst geistgeprägtes Zeugnis der Offenbarung und lebendige Anrede Gottes.

Bereits 1908 forderte der deutsche Bibeltheologe Norbert Peters dazu auf, die biblischen Texte in den Gottesdiensten ganz zu verlesen und in der Predigt auszulegen, Bibelkreise zu gründen und preiswerte Ausgaben der Bibel im katholischen Volk zu verbreiten. In Klosterneuburg bei Wien gründete Pius Parsch das Volksliturgische Apostolat, in Stuttgart wurde 1933 die katholische Bibelbewegung (später: Bibelwerk) ins Leben gerufen mit dem Ziel, die Hl. Schrift auf jede Weise zu verbreiten, zur Bibellesung anzuleiten, Bibelkreise in den Pfarreien zu gründen und die Seelsorger biblisch zu schulen. Beide Einrichtungen erstrebten zugleich die ökumenische Begegnung auf der Grundlage der Bibel. Zwar wurden diese Bestrebungen durch den Nationalsozialismus unterdrückt, die persönliche Begegnung mit der Bibel half aber Ungezählten, im Glauben festzustehen, Unterscheidung der Geister zu üben und sich als Christ zu bewähren. Zugleich kam es zu fruchtbaren ökumenischen Begegnungen auf der Grundlage gemeinsamer Bibellesung.[28]

Energische Hinwendung zum Wort Gottes und zu den nichtkatholischen Kirchen

Papst Pius XII. machte sich zum Sprecher und Wegbereiter einer neuen, grundsätzlich offenen Einstellung der Kirche zur Heiligen Schrift als gottgegebener, vom Geist inspirierter Urkunde des Wortes Gottes durch die Enzyklika „Divino afflante Spiritu" (1943).[29]

Neben der Gewährung der Freiheit für die wissenschaftliche Erforschung der Bibel forderte er die Bischöfe und Priester darin auf, die Verkündigung biblisch zu gestalten, preiswerte Ausgaben der Evangelien und der Bibel unter den Gläubigen zu verbreiten, Bibelkreise und biblische Vereinigungen zu fördern, zur täglichen Lesung der Bibel in den Familien anzuleiten, Bibelkonferenzen durchzuführen und biblische Veröffentlichungen zu unterstützen. „Christus, den Urheber unseres Heils, werden alle um so vollkommener erkennen, umso inniger lieben und umso treuer nachahmen, je mehr sie zur Kenntnis und Betrachtung der Hl. Schrift, besonders des Neuen Testaments, angeeifert werden. Denn, wie der hl. Hieronymus sagt: ‚Die Hl. Schrift nicht kennen, heißt Christus nicht kennen' . . ."

Diese Ermutigung und Wegbereitung führte — durch Krieg und Nachkriegsnot verzögert — zu einem großen Aufschwung der katholischen Bibelwissenschaft und zu einer bewußten Hinwendung zur Bibel in theologischem Studium, Unterricht, Seelsorge und Frömmigkeit. Dies zeigte sich u. a. an neuen Bibelübersetzungen aus den Urtexten, deren großer Verbreitung, an der Einrichtung zahlreicher Bibelkreise, der Durchführung vieler Bibeltagungen und Bibelkurse, vor allem für junge Christen.[30] All diese biblischen und pastoralen, aber auch ökumenischen Anstöße mündeten in das Zweite Vatikanische Konzil (1962—65), das geprägt war durch seine pastorale Zielsetzung, die entschlossene Hinwendung zu Bibel und

---

[28] S. dazu *N. Peters*, Katholische Kirche und Bibellesen, Paderborn 1908; *A. Stonner*, Bibellesung. LThK 2, Freiburg 1958, Sp. 366/367; *Ders.*, Bibellesung mit der Katholischen Jugend, Paderborn 1932; *J. Kürzinger*, Bibelbewegung. LThK 2, Freiburg 1958, Sp. 344/346; *H. Kahlefeld*, Bibelstunde, ebda., Sp. 370/371; *J. P. Michael*, Liturgische Bewegung. LThK 6, Freiburg 1961, Sp. 1097(1100; *O. Köhler*, LThK 5, Freiburg 1960, Sp. 1181/82; *O. Knoch*, Katholisches Bibelwerk, in: Die Bibel in Deutschland, Stuttgart 1965, 330—334.

[29] Text im Enchiridion biblicum, Rom (4) 1961, Nr. 538—569; *H. Haag*, Divino afflante Spiritu, Biblische Beiträge, Baden (Schweiz) ²1950.

[30] *O. Knoch/H. Schürmann*, Bibel und Seelsorge, Stuttgart 1964. An Bibelausgaben sind im 20. Jahrhundert zu nennen: E. Dimmler (1911—22); N. Schlögl (1915—22); P. Rießler (AT), R. Storr (NT) (1924—26: Grünewald-Bibel); Klosterneuburger Bibel (ab 1934); E. Henne (AT), K. Rösch (NT) (1934/1921); Zür-

Liturgie und seine ökumenische Leidenschaft. Die grundlegende Konzilsaussage über das Wort Gottes (Verbum Dei, 1965)[31] bestimmte zunächst das Verhältnis Offenbarung—Bibel—Kirche neu.

Die Kirche ist das von Gott gerufene Volk, das „Gottes Wort hört und voll Zuversicht verkündet". Im Wort teilt sich Gott selbst heilstiftend seinem Volk mit (Nr. 1; 5). Dieses Wort fand unter der Mitwirkung des Hl. Geistes seinen schriftlichen Ausdruck „in der Hl. Überlieferung und in der Hl. Schrift" (Nr. 7—8). „Die Hl. Überlieferung und die Hl. Schrift bilden den einen, der Kirche überlassenen Schatz des Wortes Gottes." „Die Aufgabe, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird. Das Lehramt ist nicht über dem Wort Gottes, sondern dient ihm, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist, weil es Gottes Wort aus göttlichem Auftrag und mit dem Beistand des Hl. Geistes voll Ehrfurcht hört, heilig bewahrt und treu zu glauben auslegt . . . Die Hl. Überlieferung, die Hl. Schrift und das Lehramt der Kirche sind gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugesellt, daß keines ohne das andere besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Hl. Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen" (Nr. 10).
Besonders bedeutsam ist das 6. Kapitel dieses Dokuments über „Die Hl. Schrift im Leben der Kirche". Dort wird vom Gotteswort gesagt, daß es „für die Kirche Halt und Leben, für ihre Glieder Glaubensstärke, Seelenspeise und . . . Quell des geistlichen Lebens ist" (unter Hinweis auf Hebr 4,12; Apg 20,32; 1 Thess 2,13).

Daraus wird die Folgerung gezogen: „Der Zugang zur Hl. Schrift muß für die an Christus Glaubenden weit offen stehen." Deshalb sollen Übersetzungen, möglichst aus den Urtexten, geschaffen werden, „bei sich bietender Gelegenheit mit Zustimmung der kirchlichen Autorität in Zusammenarbeit mit den getrennten Brüdern". Dann wird zu verstärkter biblischer Forschung, biblischer Unterweisung und Verkündigung aufgerufen; die Verkünder werden zu biblischer Lesung und Betrachtung gemahnt; alle Christen werden zu regelmäßiger Schriftlesung aufgefordert; biblische Arbeitsstellen und Vereinigungen in ihrer Arbeit ermutigt.
Zuletzt wird die Hoffnung geäußert: „Der Schatz der Offenbarung erfülle mehr und mehr die Herzen der Menschen. Wie das Leben der Kirche sich mehrt durch die ständige Teilnahme am eucharistischen Geheimnis, so darf man neuen Antrieb für das geistliche Leben erhoffen aus der gesteigerten Verehrung des Wortes Gottes" (Nr. 21—26). Um dies zu verwirklichen wurde die Feier der Liturgie in den Landessprachen erlaubt und wurden neue Leseordnungen festgelegt, damit alle wichtigen Texte der Bibel im Lauf der Jahre zur Verlesung gelangen. In Rom wurde beim Sekretariat für die Einheit der Christen eine Abteilung für die Bibelverbreitung und die Zusammenarbeit mit den evangelischen Bibelgesellschaften eingerichtet. Die Bischofskonferenzen werden aufgefordert, für die Verbreitung der Bibel unter ihren Gläubigen zu sorgen und Arbeitsstellen für die seelsorgliche Bibelarbeit zu schaffen.

Im deutschen Sprachgebiet kam es daraufhin zu einem Zusammenschluß der verschiedenen katholischen Bibelwerke in der Arbeitsgemeinschaft Mitteleuropäischer Bibelwerke, auf Weltebene zur Gründung der „Katholischen Weltföderation für das Bibelapostolat" (Sitz der Zentrale in Stuttgart). Auf Antrag des Deutschen Katholischen Bibelwerkes beschlossen die deutschen Bischöfe 1962, für den Gebrauch in Gottesdienst und

---

cher Katholische Familienbibel (1947); V. Hamp/M. Stenzel (AT), J. Kürzinger (NT) (1955/56: Pattloch-Bibel); an Neuen Testamenten außerdem: Grundl (1900); J. Ecker (1903); V. Schweizer (1915: Kepplerbibel); F. Tillmann (1925/27; 1947 revidiert von E. Becker); J. E. Niederhuber (1926); J. Perk (1933); O. Karrer (1950); Herder-Testament (1958); F. Sigge (1958); A. Zwettler (1960); F. Streicher (1964); an Auswahlbibeln: J. Ecker (1903); P. Ketter (1937); Herders Laienbibel: (1948: K. Thieme; 1962: F. Kraemer), E. Beck, G. Miller, Reich Gottes (1962); K. A. Leimbach (1907—1934: Biblische Volksbücher, 14 Hefte: Altes Testament); S. Weber (1919: Altes Testament); L. Dürr (1929: Altes Testament); E. Henne/O. M. Gräff (1938: Altes Testament). Die größte Verbreitung erreichten an Gesamtbibeln Henne/Rösch und Hamp/Stenzel (je über 100.000); an Neuen Testamenten die Kepplerbibel, Rösch, Kürzinger, Storr, die ersten drei erreichten etwa 1 Million, an Auswahlbibeln: Ecker, Reich Gottes, Henne/Gräff (je mehrere Hunderttausend).

31 An kommentierten Ausgaben (lateinisch-deutsch) sind zu nennen: *O. Semmelroth/F. Zerwick*, Vaticanum II. über das Wort Gottes. SBS 16, Stuttgart 1966; Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. LThK/Suppl. Das Zweite Vatikanische Konzil Teil II, Freiburg 1967, 497—583, mit Kommentaren von J. Ratzinger/A. Grillmeier/B. Rigaux.

Schule eine neue biblische Übersetzung aus den Urtexten zu schaffen, und zwar in Zusammenarbeit mit allen deutschsprachigen Diözesen und mit den nichtkatholischen Kirchen. So entstand die „Einheitsübersetzung der Hl. Schrift", getragen durch alle Bischöfe des deutschen Sprachgebiets unter Mitarbeit des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland (für Psalmen und Neues Testament).[32] Daneben wurde vom Katholischen Bibelwerk die Zusammenarbeit mit den Evangelischen Bibelgesellschaften vertieft. Das führte zur Herausgabe eines gemeinsamen jährlichen Leseplanes für das Bibellesen im deutschsprachigen Gebiet, zu gemeinsamen jährlichen Bibelwochen, einem ökumenischen Bibelsonntag und zur Schaffung biblischen Arbeitsmaterials für ökumenische Bibelkreise. Außerdem wurde neben der katholischen kirchenamtlichen Einheitsübersetzung eine vollauf ökumenisch verantwortete Übersetzung der Hl. Schrift in das Umgangsdeutsch durch die katholischen und evangelischen Bibelwerke im deutschen Sprachgebiet verwirklicht, die „Gute Nachricht. Bibel in heutigem Deutsch" (1982). Angestrebt wird zugleich für die Zukunft eine vollauf von allen Kirchen verantwortete und anerkannte Übersetzung der Bibel für den kirchlichen Gebrauch.[33]

Offene Fragen — Ausblick

Der geschichtliche Überblick über die kirchliche Einstellung in dieser wichtigen Frage hat gezeigt, daß die katholische Kirche im deutschen Sprachraum in der Vergangenheit mehr getan hat für die Verbreitung der Bibel als weithin bekannt und vermutet wird und daß sich die Kirche allgemein zu einer wirklich aufbauenden Haltung in der Gegenwart durchgerungen hat. Sie weiß um die Lebenskraft, die das Wort Gottes für das Glaubensleben in sich birgt und sie öffnet sich ihm daher voll Vertrauen neu. Mit guten Gründen hält sie allerdings an ihrer Grundüberzeugung fest, daß Bibel und Kirche zusammengehören und daß der Kirche die Aufgabe und die Vollmacht übertragen ist, das Wort Gottes zu verbreiten, auszulegen und zu verkünden. Im neuen, nachkonziliaren Codex Juris Canonici (Rom 1983) wird daher in Canon 825 bestimmt: Bücher der Hl. Schrift können nur mit Erlaubnis des Apostolischen Stuhls oder der Bischofskonferenz herausgegeben werden; Übersetzungen in die Landessprachen bedürfen der Gutheißung derselben Autoritäten, auch wenn sie mit den getrennten Brüdern erarbeitet werden, vorausgesetzt, daß sie über die nötigen Erklärungen verfügen.[34]

Die evangelischen Kirchen halten zwar an ihrer Grundauffassung fest, daß das Wort Gottes letztlich sich selbst bezeugt, aber sie sehen neuerdings Erläuterungen zu sachgemäßem Verstehen für sinnvoll an und haben den kirchlichen Charakter und Bezug der Bibel neu erkannt und damit die Zuordnung von biblischem Glaubenszeugnis und kirchlichem Glaubensbekenntnis. Sie setzen biblisches Wort und Wort Gottes heute auch nicht mehr ohne weiteres in eins. Aber sie vertrauen ebenso wie die katholische Kirche darauf, daß

---

[32] S. dazu *J. Plöger/O. Knoch*, Einheit im Wort. Informationen und Dokumente zur Einheitsübersetzung, Stuttgart 1979.

[33] S. dazu *J. Gnilka/H. P. Rüger* (Hg.), Die Übersetzung der Bibel — Aufgabe der Theologie. TAB 2, Bielefeld 1985, besonders den Beitrag von *J. Scharbert* (149—168) mit seiner Forderung einer „Einheitsbibel für das Jahr 2020" und seiner Feststellung: „Wie sollte die una sancta ecclesia eher von der Utopie zur Realität gebracht werden als über die Bibel? Eine gemeinsame Bibel aller deutschsprachigen Christen wäre ein sehr beredtes Zeichen in der Welt, das nicht mehr übersehen werden könnte."

[34] Codex Juris Canonici, Rom 1983, 144; vgl. Handbuch des katholischen Kirchenrechts, hrsg. von *J. Listl/H. Müller/H. Schmitz*, Regensburg 1983, 570/71.

das gemeinsame Hören auf das Zeugnis der Hl. Schrift dazu helfen wird, zu lebendiger Begegnung mit dem Wort Gottes und damit zu tieferer Einheit im Glauben zu finden. Alle Kirchen stehen jedoch heute vor der großen Schwierigkeit, daß die Bibel trotz großer seelsorglicher und katechetischer Bemühungen den meisten Christen zu einem fremden Buch geworden ist und daß bisher kein Weg gefunden wurde, diese Bibelfremdheit zu überwinden. Bibelkreise gibt es wenige, noch weniger funktionierende ökumenische; deren Teilnehmerzahlen sind gering. Der Prozentsatz derer, welche die Bibel regelmäßig lesen, vor allem in Familien, ist auch unter den evangelischen Christen recht niedrig. Gezeigt hat sich, daß dort, wo eine lebendige Gemeinschaft von Christen im Glauben und Beten besteht, auch die Bibel mit Eifer und Gewinn gelesen wird, daß andererseits das gemeinsame Lesen der Bibel und Hören auf Gottes Wort vor Oberflächlichkeit, äußerer Geschäftigkeit und entleertem Traditionalismus bewahrt. Es ist ein Zeichen echten Glaubens, wenn die Bibel nicht nur geachtet, sondern auch gelesen, befragt, studiert wird und wenn man durch ihr Wort hindurch Gottes lebendiges Wort zu hören versucht. Die entscheidende Frage lautet daher heute nicht, ob man „Laien", d. h. jedem Menschen die Bibel in die Hand geben soll, sondern welche Art von Bibelausgaben geeignet ist für verständiges und hörendes Lesen und wie die Kirchen ihre Glieder dazu bringen können, mit Eifer, Geduld und gläubiger Offenheit die Bibel zu lesen, um dadurch Gottes lebendigem Wort zu begegnen.

ALOIS STÖGER

Die Wurzel priesterlichen Lebens

2 Tim 1,6—14

Bischof Dr. Alois Stöger faßt im vorliegenden Beitrag Gedanken eines Vortrages zusammen, den er zum Abschluß seiner Tätigkeit als Weihbischof im Februar 1987 vor dem Klerus der Diözese St. Pölten gehalten hat. Anhand einer Auslegung von 2 Tim 1,6—14 entfaltet er die bleibenden Wurzeln und Aufgaben priesterlichen Dienstes und zeigt das Weiterwirken dieser Linien im Konzilsdekret des 2. Vatikanums über Dienst und Leben der Priester.
(Redaktion)

„Die Priester gelangen auf ihre eigene Weise zur Heiligkeit, nämlich durch aufrichtige und unermüdliche Ausübung ihrer Ämter im Geiste Christi" (Presbyterorum ordinis = PO 13). Auftrag und Befähigung für diese Ausübung gibt das „sacramentum ordinis", durch das die heiligen Diener konsekriert und bestimmt werden, damit sie entsprechend ihrem Rang in der Person Christi, des Hauptes, die Ämter des Lehrens, des Heiligens und des Leitens ausüben und so das Volk Gottes weiden (vgl. CIC 1008). Diese Texte haben ihre Quelle und Explikation in 2 Tim 1,6—14. Der gleiche Geist leitet die Kirche von Anfang bis heute.

1. Historischer Rahmen und literarische Eigenart

Die kirchlichen Ämter, die sich bei Paulus ansatzweise finden, beginnen am Ende des ersten Jahrhunderts feste Formen anzunehmen. Es gibt in deutlicher Abhebung nebeneinander: Älteste (Presbyter), Bischöfe (Episkopen) und Diakone. In der neuen Situation der sich in der Welt mehr und mehr einbürgernden Kirche geben die Pastoralbriefe Richtlinien für die Amtskirche. Die heutige Bibelwissenschaft ist überzeugt, daß die Pastoralbriefe nicht von Paulus stammen. Sie sind Pseudepigraphen. Der Geist des Paulus steht zwar hinter ihnen, aber die Zeit ist anders geworden und die Probleme, die bewältigt werden sollen, haben sich geändert.
Der Text, der zur Behandlung steht, wird in heutigen Kommentaren als Appell, Aufruf, Aufforderung, Anweisung bezeichnet. Der Text selbst leitet sich durch das Wort anamimnésko ein, d. h. ich rufe dir etwas ins Gedächtnis, ich erinnere dich. Die Worte enthalten eine Mahnung, aber in sehr vornehmer Form. Christliche Ethik ist eine Auswirkung dessen, was Gott angefangen hat. Im priesterlichen Leben will sich auswirken, was Gott begonnen hat und wirkt.
Die Struktur dieser Anamnese läßt sich nach dem Schema darstellen: A+B+C+B+A.

A *[6]Darum rufe ich dir ins Gedächtnis: Entfache die Gnade Gottes wieder, die dir durch die Auflegung meiner Hände zuteil geworden ist. [7]Denn Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit.*

B *[8]Schäme dich also nicht, dich zu unserem Herrn zu bekennen; schäme dich auch meiner nicht, der ich seinetwegen im Gefängnis bin, sondern leide mit mir für das Evangelium. Gott gibt dazu die Kraft.*

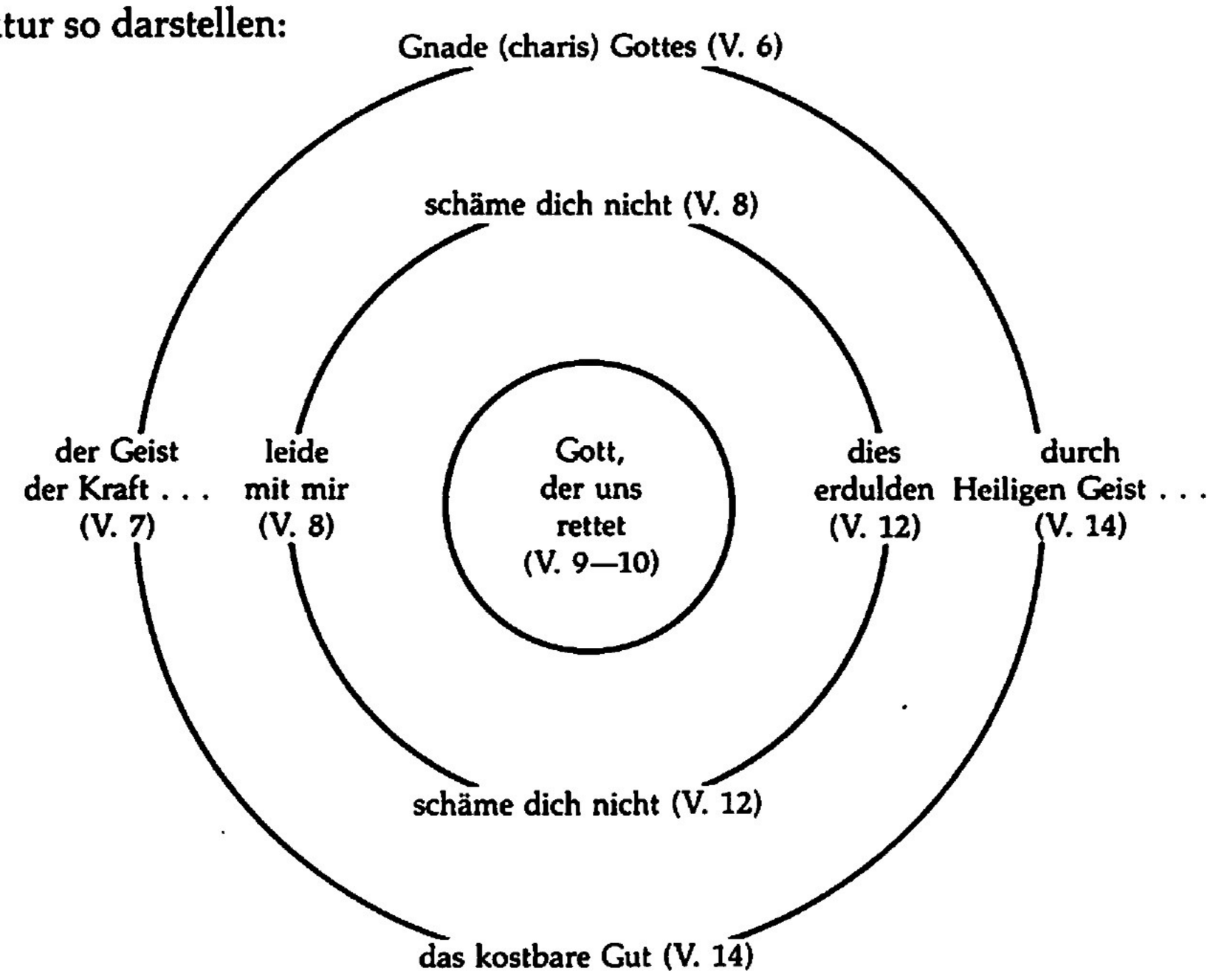
C *[9]Er hat uns gerettet; mit einem heiligen Ruf hat er uns gerufen, nicht auf Grund unserer Werke, sondern aus eigenem Entschluß und aus Gnade, die uns schon vor ewigen Zeiten in Christus geschenkt wurde; [10]jetzt aber wurde*

sie durch das Erscheinen unseres Retters Christus Jesus offenbart. Er hat dem Tod die Macht genommen und uns das Licht des unvergänglichen Lebens gebracht durch das Evangelium, [11]als dessen Verkünder, Apostel und Lehrer ich eingesetzt bin.

B *[12]Darum muß ich auch dies alles erdulden; aber ich schäme mich nicht; denn ich weiß, wem ich Glauben geschenkt habe, und ich bin überzeugt, daß er die Macht hat, das mir anvertraute Gut bis zu jenem Tag zu bewahren. [13]Halte dich an die gesunde Lehre, die du von mir gehört hast; nimm sie dir zum Vorbild, und bleibe beim Glauben und bei der Liebe, die uns in Christus Jesus geschenkt ist.*

A *[14]Bewahre das dir anvertraute kostbare Gut durch die Kraft des Heiligen Geistes, der in uns wohnt.*

Schematisch läßt sich diese Struktur so darstellen:



Die Anamnese hat also einen Kern (2 Tim 1,9—11) und zwei Schalen (2 Tim 1,6—7.14 und 1,8.12—13).

2. Erinnerung und Vergegenwärtigung

a. Vorgaben Gottes — die Amtsgnade und das Gut des Glaubens (2 Tim 1,6—7.14)

Die äußerste Schale des Textes bilden die Verse 6—7 und 14. Anfang und Schluß entsprechen sich. Am Anfang ist von der *„Gnade Gottes"* (charisma theou) die Rede. Sie erhielt Timotheus durch die Auflegung der Hände des Paulus. Nach 1 Tim 4,14 erhielt er dieses Charisma, die Gnade, die in ihm ist und die ihm verliehen wurde, als ihm die Ältestens (tou presbyteriou) auf Grund prophetischer Worte gemeinsam die Hände auflegten. Es handelt sich um die sakramentale Amtsgnade.

Am Ende der Anamnese entspricht dieser Gnadengabe *„das anvertraute kostbare Gut"* (kale paratheke). Dieses Gut (para-

theke) bezeichnet die Wahrheit, die Lehre, den Glauben, insofern er überkommenes Gut und Bestand an rechtgläubiger Lehre ist. Es ist die „kale" paratheke, „das anvertraute kostbare Gut" (EÜ), besser: das rechte, in der Auseinandersetzung bewährte Glaubensgut, an dem die Stellung der Christengemeinden der zweiten Generation, vor denen eben die große Frage der Bewährung stand, erkannt wird.
Der Priester operiert mit zwei Vorgaben: mit der *Amtsgnade,* die durch die Handauflegung in ihm ist, und mit dem *Evangelium* Jesu Christi, das durch treue Zeugen weitergegeben worden ist. Beide Gaben haben es mit dem *Heiligen Geist* zu tun: darauf weist der äußere Kreis links und rechts hin. „Gott hat uns nicht einen Geist der Verzagtheit gegeben, sondern den Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit." Geist bedeutet hier nicht die Person des Heiligen Geistes, sondern sein Geschenk, die Geistesgabe (vgl. 1 Kor 14,12). Aus diesen Gaben, die der Heilige Geist schenkt, werden drei herausgehoben: *Kraft* (Gegensatz: Verzagtheit, Furcht), die das Gottvertrauen bewirkt (Röm 8,15) und die in der Entschlossenheit des Auftretens und im Mut der Verkündigung sich äußert. Die schenkende *Liebe* ist ein Abbild der Liebe Gottes und wird vom Heiligen Geist gegeben (Röm 5,5). *Besonnenheit,* Maßhalten, Zucht ist für die Pastoralbriefe, die die christliche Ethik in die Welt des Hellenismus einbürgern wollen, bezeichnend.
Die Anamnese erinnert an die *Weihegnade;* sie soll „entfacht" (EÜ) werden. Das Wort (anazopyrein), das der griechische Text gebraucht, setzt sich zusammen aus ana- (empor), zoo- (leben) und pyr (Feuer); die Weihegnade gleicht dem lodernden Feuer, das zu einer matten Glut zusammensinken kann, wenn es vernachläßigt wird (1 Tim 4,14); sie muß wieder zum Leben erweckt und zum emporlodernden Feuer gemacht werden.

Die zweite Vorgabe priesterlichen Lebens und Wirkens ist das „anvertraute kostbare Gut (kale paratheke)", die *rechtgläubige Lehre,* die sich vom Evangelium herleitet. Die Anamnese mahnt, dieses Gut zu bewahren (phylaxon, hüte); denn es ist von der Irrlehre bedroht. Für diese bewahrende Verkündigung ist „die Kraft des Heiligen Geistes" gegeben, „der in uns wohnt". Im Geweihten wohnt also der Heilige Geist; er wirkt in ihm die Amtsgnade, mit deren Hilfe er das anvertraute Gut verkündet und es dabei unverfälscht bewahrt. Die Wurzeln priesterlichen Lebens liegen in der Amtsgnade, die ständig erweckt werden muß, im anvertrauten Gut des treu überlieferten Evangeliums, vor allem im Heiligen Geist, der im Geweihten wohnt. Mit Recht wird der Geweihte „Geistlicher" genannt. Er soll sich als ein vom Heiligen Geist Geleiteter wissen und leben.

b. Leiden für das Evangelium (2 Tim 1,8.12—13)

Der zweite (mittlere) Kreis (VV. 8.12—13) dreht sich wieder um zwei Stichwörter, die in chiastischer Anordnung in V. 8 und V. 12 stehen:
V. 8: schäme dich nicht — leide mit mir
V. 12: dies erdulden (páscho) — ich schäme mich nicht.
Die Verkündigung des Evangeliums bringt Verachtung und Leiden. Die Umwelt betrachtet die Christen als Außenseiter. Politische Macht und Irrlehre bedrängen sie. Die späten Briefe des Neuen Testaments haben diese Situation als Hintergrund (Pastoralbriefe, Hebr, 1 Petr, Offb). In der pseudepigraphischen Rede des Paulus vor den Ältesten in Milet heißt es:

„Ich weiß, nach meinem Weggang werden reißende Wölfe bei euch eindringen und die Herde nicht schonen. Und selbst aus eurer Mitte werden Männer auftreten, die mit ihren falschen Reden die Jünger auf ihre Seite ziehen" (Apg 20, 29f).

Diese Situation, als Außenseiter aus der Gesellschaft verdrängt zu werden, bringt für die Christen die Versuchung, sich der Verkündigung des Evangeliums und des Lebens gemäß dem Evangelium zu schämen. Auch Paulus hat erfahren, daß die Verkündigung des gekreuzigten Christus „für die Juden ein empörendes Ärgernis, für die Heiden eine Torheit (Gottlosigkeit) ist" (1 Kor 1,23). Wie Paulus sich des Evangeliums nicht schämt (Röm 1,16), so darf sich auch Timotheus nicht schämen, sich zu Christus dem Herrn („unserem Herrn") zu bekennen und zu Paulus, der um des Evangeliums willen im Gefängnis sitzt und als Verbrecher gegen das Wohl der Gesellschaft verurteilt ist.

Paulus leidet für das Evangelium; er ist eingekerkert, er hat Leiden aller Art um des Evangeliums willen auf sich nehmen müssen (1 Kor 4,11—13; 2 Kor 6,4—10; 11,23—27; 12,10). Timotheus soll mit Paulus die Leiden, die er um des Evangeliums willen erfährt, auf sich nehmen (synkakopátheson, nur noch 2 Tim 2,3: „Leide mit mir als guter Soldat Christi"). Das Evangelium ist eine Kraft Gottes, die jeden rettet, der glaubt (Röm 1,16). Das Evangelium, das Timotheus anvertraut ist, hat Kraft Gottes in sich. Hinter dem Evangelium steht Jesus Christus. Er ist mächtig, das von Paulus überlieferte Glaubensgut („meine paratheke", das von Paulus überlieferte und geprägte Evangelium) bis zum Tag der Wiederkunft des Herrn zu bewahren und dessen Verheißungen zu erfüllen. Paulus weiß, wem er geglaubt und vertraut hat: Christus (2 Tim 2,8—13). Die Lehre, die Timotheus in der Gefolgschaft des Paulus weiterverkündet, ist eine „gesunde Lehre"; sie enthält keinen Irrtum und sie ist heilbringend. Sie ist ein Beispiel, ein Vorbild (hypotýposis). Die Wirkung solcher Verkündigung ist das Leben „in Christus Jesus", dessen Quelle Glaube und Liebe sind.

Die *Amtsgnade wird im Widerspruch verwirklicht* — gegen Spott und Verfolgung. Timotheus wird daran erinnert, daß ihm das Zeugnis des Herrn anvertraut ist, das Evangelium mit der Kraft Gottes, das kostbare Gut, das bis zum Tag der Wiederkunft Christi Bestand hat und dessen Verheißungen dann erfüllt werden; das Evangelium, das die gesunden, heilbringenden Worte enthält, die den christlichen Lebensstand begründen. Ist das nicht Grund genug, auch um dieser Verkündigung willen Spott und Verfolgung zu ertragen? Noch dazu steht Gott mit seiner Kraft hinter dem Evangelium, Christus steht hinter dem kostbaren Gut und Paulus, der dem Evangelium seine Prägung gegeben hat, damit es den Menschen seiner Umwelt angepaßt ist.

c. Die Vergegenwärtigung des Heilswerkes Gottes (2 Tim 1,9—11)

Der dritte Kreis umschließt den *Kern* der Anamnese (9—11). Die Verse 9—10 heben sich stilistisch von den übrigen ab, sie zeigen eine gehobene Sprache und sind mit Recht im Nestle-Aland-Text optisch hervorgehoben. Sie sind wahrscheinlich ein Fragment dessen, was in 1 Tim 4,14 „Prophetie" (prophetisches Wort) genannt wird, welche die Handauflegung begleitet hat. Sie stellen ein Stück der „Weihepräfation" dar. V. 11 gehört nicht mehr zur Weihepräfation, sondern will zeigen, was diese mit der Sendung des Paulus zu tun hat; dazu rüstet sie auch Timotheus aus. Durch die Weihegnade soll das *Rettungs-* oder *Heilswerk* Gottes weitergetragen, vergegenwärtigt werden. Dieses vollzieht sich in zwei Perioden. Der göttliche Heilsratschluß ist präexistent, ewig, vorweltlich und war als solcher verborgen (V. 9). Seine Verwirklichung aber geschah „jetzt" (V. 10). Seine Vermittlung in beiden Perioden geschieht „in Christus Jesus".

Als eine Art Überschrift fungieren die Worte: „Er (Gott) hat uns gerettet." Gott und Christus werden in den Pastoralbriefen mit Vorliebe „Retter" (sotér) genannt 1 Tim 1,1; 2,3 u. ö. — Tit 1,4; 2,13 u. ö.). Dieser Sprachgebrauch wird innerhalb einer hellenistischen Umwelt verständlich, die den Retter- (Heilands-)Titel verbreitet und prägnant verwendete. Im hellenistischen Raum hat die Verkündigung der Retter- (Heilands-)Gottheit alle Aussicht, gehört und angenommen zu werden.

Der *Heilsratschluß Gottes* hat seinen *Beginn „vor ewigen Zeiten"*. Er beginnt mit dem Ruf Gottes, der „mit heiligem Rufe ruft". Dieser hat uns aus der Gottferne, aus der Sünde, in die Gemeinschaft mit Gott gerufen. Diese Berufung geschah nicht auf Grund unserer Werke, sondern auf Grund des „eigenen Ratschlusses" Gottes und (das heißt) aus Gnade. Sie ist Geschenk Gottes, vor ewigen Zeiten geschenkt, vermittelt durch Christus Jesus. Der deuteropaulinische Epheserbrief drückt den gleichen Gedanken mit den Worten aus: „Aus Gnade seid ihr durch den Glauben gerettet, nicht aus eigener Kraft — Gott hat es geschenkt — nicht aufgrund eurer Werke, damit keiner sich rühmen kann" (Eph 2,8f vgl. Röm 3,27). Durch die Betonung der Gnade und des göttlichen Heilswillens soll die menschliche Schwäche und Unsicherheit in Zuversicht verwandelt werden.

Das „jetzt aber" leitet die *Verwirklichung* des präexistenten ewigen Heilsratschlusses Gottes *in der Geschichte* ein, die neue endgültige Periode, die Heilszeit. Jetzt ist der Heilsratschluß der Gnade Gottes offen-(sicht-)bar geworden. Dies geschah durch das „Erscheinen" („Epiphanie") Christi Jesu, unseres Retters. Epiphanie wird im Neuen Testament nur als religiöser Ausdruck gebraucht, und zwar meist von dem künftigen eschatologischen Erscheinen Christi (2 Thess 2,8; 1 Tim 6,14; 2 Tim 4,1.8; Tit 2,13), nur an unserer Stelle hingegen von dem zurückliegenden Ereignis des Lebens Christi. Auch die irdische Erscheinung Christi ist als eschatologisches Ereignis verstanden. Die Endzeit ist angebrochen. „Die Epiphanie unseres Retters (Heilandes)" ist auch eine Formel des Kaiserkultes. Die Christen dürfen sich an der Epiphanie ihres wahren Retter- und Heilandsgottes freuen.

Die Epiphanie als Heilsgeschehen und Heilsoffenbarung, das Heilswerk, bringt die Entmachtung des Todes, die Befreiung von den Unheilsmächten, die Erleuchtung des Lebens und die Unvergänglichkeit, das ewige Leben, das mit dem Lichtglanz der Freude dargestellt wird.

Das Heil, das in der Vorzeit der Ewigkeit seine Quellen hat, wurde in der Geschichte durch die Epiphanie Jesu Christi verwirklicht; es ereignet sich in der Gegenwart „durch das Evangelium", durch die Verkündigung dieses Heilswerkes. Die Verkündigung, das „euangelion" ist Vergegenwärtigung. „Die Epiphanie als die erste Erscheinung Christi, als die sie hier verstanden ist, ist ein bleibendes Geschehen, insofern das Offenbarwerden und das Angebot von Leben und Unvergänglichkeit sich in der Verkündigung fortsetzt" (N. Brox).

Für dieses Evangelium — V. 11 ist eine Art Anmerkung zu „Evangelium" — ist Paulus „Verkünder, Apostel und Lehrer". Als Verkünder (Herold) ruft er als gegenwärtig aus, was er verkündet; als Apostel weiß er sich als Gesandter, der seinen Sendungsauftrag gewissenhaft erfüllt; als Lehrer unterrichtet er im Glauben und in der Wahrheit (1 Tim 2,7), damit die Glaubenden in ihren Lebensfragen Orientierung finden. Paulus weiß sich dafür eingesetzt und bevollmächtigt. Er wird als autoritative Orientierung, als Typos der Rechtgläubigkeit beschrieben; seine Predigt ist Vorbild (hypotýposis V. 13) der „gesunden Worte", der heilbringenden Verkündigung.

3. Echo der Anamnese in Texten des II. Vatikanums

Kern und Mitte der Anamnese, das Heilswerk Gottes durch Jesus Christus, ist auch die Mitte und der Quell priesterlichen Lebens. Es wird in der Verkündigung gegenwärtig, die ihren Höhepunkt in der Feier der Eucharistie findet.

„Die Heilige Eucharistie enthält ja das Heilsgut der Kirche in seiner ganzen Fülle, Christus selbst, unser Osterlamm und das lebendige Brot. Durch sein Fleisch, das durch den Heiligen Geist lebt und Leben schafft, spendet er den Menschen das Leben . . . Darum zeigt sich die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt aller Evangelisation (Dekret „Presbyterorum ordinis" PO 5).

Durch die Weihegnade wohnt der Heilige Geist im Geweihten. Er ist die Kraft seines Wirkens.

„Zu den Tugenden, die für den Dienst des Priesters besonders erfordert sind, muß man als ständige Seelenhaltung die innere Bereitschaft zählen, nicht den eigenen Willen zu suchen, sondern den Willen dessen, der sie gesandt hat. Das göttliche Werk nämlich, zu dessen Durchführung der Heilige Geist sie berufen hat, übersteigt alle menschlichen Kräfte und menschliche Weisheit . . . Im Bewußtsein der eigenen Schwäche tut darum der wahre Diener Christi seine Arbeit demütig; er prüft, was Gott wohlgefällig ist und läßt sich, gleichsam durch den Geist gebunden, in allem vom Willen dessen führen, der aller Menschen Heil will; diesen Willen kann er in den konkreten Umständen des täglichen Lebens entdecken und erfüllen, indem er allen Menschen demütig dient, die ihm in seinem Amt und in den vielfältigen Ereignissen seines Lebens von Gott anvertraut sind" (PO 15).

Die Weihe macht zum „Verkünder (Herold), Apostel und Lehrer" des Evangeliums.

„Da niemand ohne Glaube gerettet werden kann, ist die erste Aufgabe der Priester, als Mitarbeiter der Bischöfe allen die frohe Botschaft Gottes zu verkünden, um so . . . das Gottesvolk zu begründen und zu mehren . . . Die Priester schulden also allen, Anteil zu geben an der Wahrheit des Evangeliums, deren sie sich im Herrn erfreuen. Niemals sollen sie ihre eigenen Gedanken vortragen, sondern immer Gottes Wort lehren und alle eindringlich zur Umkehr und zur Heiligung bewegen, ob sie nun durch eine vorbildliche Lebensführung Ungläubige für Gott gewinnen oder in der ausdrücklichen Verkündigung den Nichtglaubenden das Geheimnis Christi erschließen; ob sie Christenlehre erteilen, die Lehre der Kirche darlegen oder aktuelle Fragen im Licht Christi zu beantworten suchen. Die priesterliche Verkündigung ist aber in den gegenwärtigen Zeitumständen nicht selten außerordentlich schwer" (PO 4).

Die Weihe schenkt den „Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit".

„Im freundschaftlichen und brüderlichen Verkehr untereinander und mit den übrigen Menschen haben die Priester Gelegenheit, die menschlichen Werte zu pflegen und die irdischen Güter als Geschenke Gottes zu würdigen. Mitten in der Welt sollen sie dennoch immer wissen, daß sie nach dem Wort unseres Herrn und Meisters nicht von der Welt sind" (PO 17). „In der Auferbauung der Kirche müssen die Priester allen nach dem Beispiel des Herrn mit echter Menschlichkeit begegnen" (PO 6).

„Entfache die Gnade Gottes wieder, die dir durch die Auflegung meiner Hände zuteil geworden ist."

„Die Priester, die durch die Weihe in den Priesterstand eingegliedert wurden, sind in inniger sakramentaler Bruderschaft miteinander verbunden. Besonders in der Diözese, deren Dienste sie unter dem eigenen Bischof zugewiesen werden, bilden sie das eine Presbyterium . . . Mit den übrigen Gliedern dieses Presbyteriums ist jeder einzelne durch besondere Bande der apostolischen Liebe, des Dienstes und der Brüderlichkeit verbunden. Dies wird schon seit frühen Zeiten in der Liturgie bekundet, wenn die anwesenden Priester aufgefordert werden, dem Neuerwählten zusammen mit dem weihenden Bischof die Hände aufzulegen, und wenn sie einmütig die Heilige Eucharistie zusammen feiern" (PO 8).

Auch die Kirche selbst pflegt also die Anamnese, die das urchristliche Pastoralschreiben 2 Tim empfohlen hat.

ERWIN GATZ

Die Bischofsernennungen in den deutschsprachigen Ländern

Theorie und Praxis seit dem 19. Jahrhundert

Can. 377 § 1 des neuen kirchlichen Gesetzbuches sieht vor, daß der Papst die Bischöfe frei ernennt *oder* die rechtmäßig Gewählten bestätigt.
Nach der vorliegenden Studie besitzen in den deutschsprachigen Ländern von 38 Bistümern bei genau der Hälfte die Domkapitel noch in irgendeiner Form das Recht zur Bischofswahl. Seit 1917 zeichnet sich zwar eine Tendenz ab, die diesen Modus der Bischofsbestellung zurückdrängt, umgekehrt hat sich — von Österreich ausgehend — ein Konsultationsverfahren im allgemeinen Kirchenrecht durchgesetzt, das bei weiser Handhabung den ortskirchlichen Interessen entgegenkommt.
Der Autor des Beitrags, bekannt durch zahlreiche Veröffentlichungen zur neueren Kirchengeschichte des deutschen Sprachraums, ist Rektor des Priesterkollegs am Campo Santo Teutonico in Rom. (Redaktion)

Die Ernennung von Diözesanbischöfen ist wegen der weitgehenden Leitungsbefugnis, die mit diesem Amt verbunden ist und die das Geschick eines Bistums auf Jahrzehnte bestimmen kann, stets der Aufmerksamkeit gewiß. In den deutschsprachigen Ländern weichen nun die Modalitäten bei der Berufung von Diözesanbischöfen aufgrund konkordatärer Vereinbarungen z. T. vom allgemeinen Kirchenrecht ab. Während dieses nämlich vorsieht, daß in der lateinischen Kirche alle Bistümer frei durch den Papst verliehen werden, besitzen in Deutschland, Österreich und der Schweiz nach wie vor 19 Domkapitel das Bischofswahlrecht. In 19 weiteren Sprengeln erfolgt die Ernennung der Diözesanbischöfe dagegen frei durch den Hl. Stuhl.

Die gegenwärtig geltenden Verhältnisse wurzeln in Vereinbarungen, die zu Beginn des 19. Jahrhunderts zwischen dem Hl. Stuhl und den betreffenden Regierungen abgeschlossen wurden. Während nämlich der Hl. Stuhl den katholischen Monarchen damals das Nominationsrecht auf bischöfliche Stühle konzedierte, verweigerte er es den evangelischen Monarchen, mit denen er zu konkordatsähnlichen Vereinbarungen kam. In diesen Fällen bestand er auf dem Bischofswahlrecht der Domkapitel, während er es in den katholischen Monarchien zu Gunsten des Nominationsrechtes preisgab. Infolgedessen behielten das Bischofswahlrecht alle preußischen, hannoverschen (Hildesheim, Osnabrück) und die Domkapitel der Oberrheinischen Kirchenprovinz (Freiburg, Mainz, Rottenburg, Limburg, Fulda). Alle nunmehr bayerischen Domkapitel verloren dagegen ihr Bischofswahlrecht. Auch den Domkapiteln der neu geschaffenen schweizerischen Bistümer Basel (Bistumsvertrag 1828) und St. Gallen (Bistumsvertrag 1845) wurde das Wahlrecht konzediert. Ein Sonderfall lag in Chur vor, dessen Domkapitel nie säkularisiert worden ist, das das Bischofswahlrecht erhielt und somit als einziges Bistum im deutschen Sprachraum auf eine ununterbrochene Tradition seit dem Mittelalter zurückblicken kann.

In Österreich besaß der Monarch das Nominationsrecht für Wien, St. Pölten und Linz ohnehin. 1818 erhielt er es neu für Brixen und Trient, während das Salzburger Metropolitankapitel mit Rück-

sicht auf seinen historischen Rang und die Salzburger Rechte bei der Berufung der Bischöfe von Gurk, Seckau und Lavant das Wahlrecht behielt.

Im folgenden soll nun am Beispiel der preußischen Domkapitel für die Zeit von der Neuordnung durch die Bulle „De salute animarum" im Jahre 1821 bis zum Untergang des Freistaates im Jahre 1945 dargestellt werden, wie das domkapitelsche Wahlrecht tatsächlich praktiziert wurde. Dabei wird sich ergeben, daß zwischen Theorie und Praxis ein erheblicher Unterschied klaffte. In einem zweiten Teil soll der Anteil Österreichs an der Entwicklung der neueren Modalitäten für die Bischofsberufung geschildert werden.

Die Domkapitel in Norddeutschland

In den 1821 zu Preußen gehörenden Bistümern Köln, Trier, Münster, Paderborn, Breslau, Gnesen-Posen, Kulm und Ermland war die Besetzung der Kanonikate an den Domkapiteln in der Weise geregelt, daß die Dompropstei und die in ungeraden („päpstlichen") Monaten vakant werdenden Stellen auf einen königlichen Vorschlag nach Vorlage eines bischöflichen Idoneitätszeugnisses vom Papst verliehen wurden. Da die Initiative in diesem Fall beim Monarchen lag, sprach man von königlichen Nominaten. Die Domdechanei und die in geraden („bischöflichen") Monaten frei werdenden Kanonikate besetzte der Bischof, der dazu bis 1848 der Zustimmung des Monarchen (Plazet) bedurfte. Bei den nichtresidierenden sog. Ehrendomherren, die aus den Dechanten bzw. Erzpriestern auszuwählen waren und am Bischofswahlrecht teilhatten, wurde ebenso verfahren. Die Berufung der Domvikare erfolgte durch den Bischof.

Im Gebiet des 1866 von Preußen annektierten Königreichs Hannover erfolgte die Besetzung der Kapitelstellen in Hildesheim und Osnabrück entsprechend den Bestimmungen der Bulle „Impensa Romanorum Pontificum" von 1824 in der Weise, daß bei einer Vakanz abwechselnd der Bischof und das Domkapitel der Regierung eine Liste von vier Kandidaten vorlegten, aus der diese die ihr nicht genehmen Namen streichen konnte. Aus den Verbliebenen wählten der Bischof oder das Kapitel ihren Kandidaten aus. Dieser Modus galt für den Dekan, die Kapitulare und die Vikare.

In den 1866 ebenfalls an Preußen gefallenen Bistümern Fulda (Kurhessen) und Limburg (Nassau, Frankfurt), die zur Oberrheinischen Kirchenprovinz gehörten, erfolgte die Besetzung der Kapitelstellen gemäß der Bulle „Ad Dominici gregis Custodiam" von 1827 in der gleichen Weise wie in Hildesheim und Osnabrück.

Einen aktiv gestaltenden Einfluß auf die Zusammensetzung der Kapitel hatte also in allen Fällen der Ortsbischof, wobei er in den altpreußischen Bistümern an die Zufälligkeit des Vakanzeintrittes gebunden war. In Hildesheim, Osnabrück, Fulda und Limburg besaß auch das Kapitel wichtigen Einfluß auf die Besetzung der Kapitelsstellen. Das hing mit der ihm zugedachten Mitwirkung in der Bistumsverwaltung zusammen.

Während der Monarch in Hildesheim, Osnabrück, Fulda und Limburg auf die Zusammensetzung der Kapitel nur durch die Streichung mißliebiger Kandidaten einwirken konnte, besaß er in den 1821 preußischen Bistümern ein aktives Gestaltungsrecht auf die Zusammensetzung der Kapitel. Der Bischof konnte zwar den königlichen Nominaten aus kanonischen Gründen das Idoneitätszeugnis verweigern und sie aus der Bistumsverwaltung fernhalten. Ihre Mitwirkung bei der Bischofswahl war jedoch unanfechtbar.

Das Preußenkonkordat von 1929 hat dann die Besetzung aller Kapitelstellen, einschließlich an den in Aachen und Ber-

lin neu errichteten Kapiteln, in Art. 8 folgendermaßen geregelt:

„1. Die Dignitäten der Metropolitan- und Kathedralkapitel verleiht der Heilige Stuhl, und zwar beim Vorhandensein zweier Dignitäten die erste (Dompropstei) auf Ansuchen des Kapitels, die zweite (Domdekanat) auf Ansuchen des Diözesanbischofs, beim Vorhandensein nur einer Dignität (Dompropstei oder Domdekanat) diese abwechselnd auf Ansuchen des Kapitels und des Diözesanbischofs. 2. Die Kanonikate der Kapitel besetzt der Diözesanbischof abwechselnd nach Anhörung und mit Zustimmung des Kapitels. Die Abwechslung findet bei residenzialen und nichtresidenzialen Kanonikaten gesondert statt. 3. Die Domvikarien besetzt der Diözesanbischof nach Anhörung des Kapitels."

Dadurch ist gegenüber der Regelung von 1821 bei der Besetzung der Dignitäten der Einfluß des Heiligen Stuhles, bei den übrigen Kapitelstellen der des Bischofs gestärkt worden, während eine Mitwirkung der Regierung nicht mehr stattfindet.

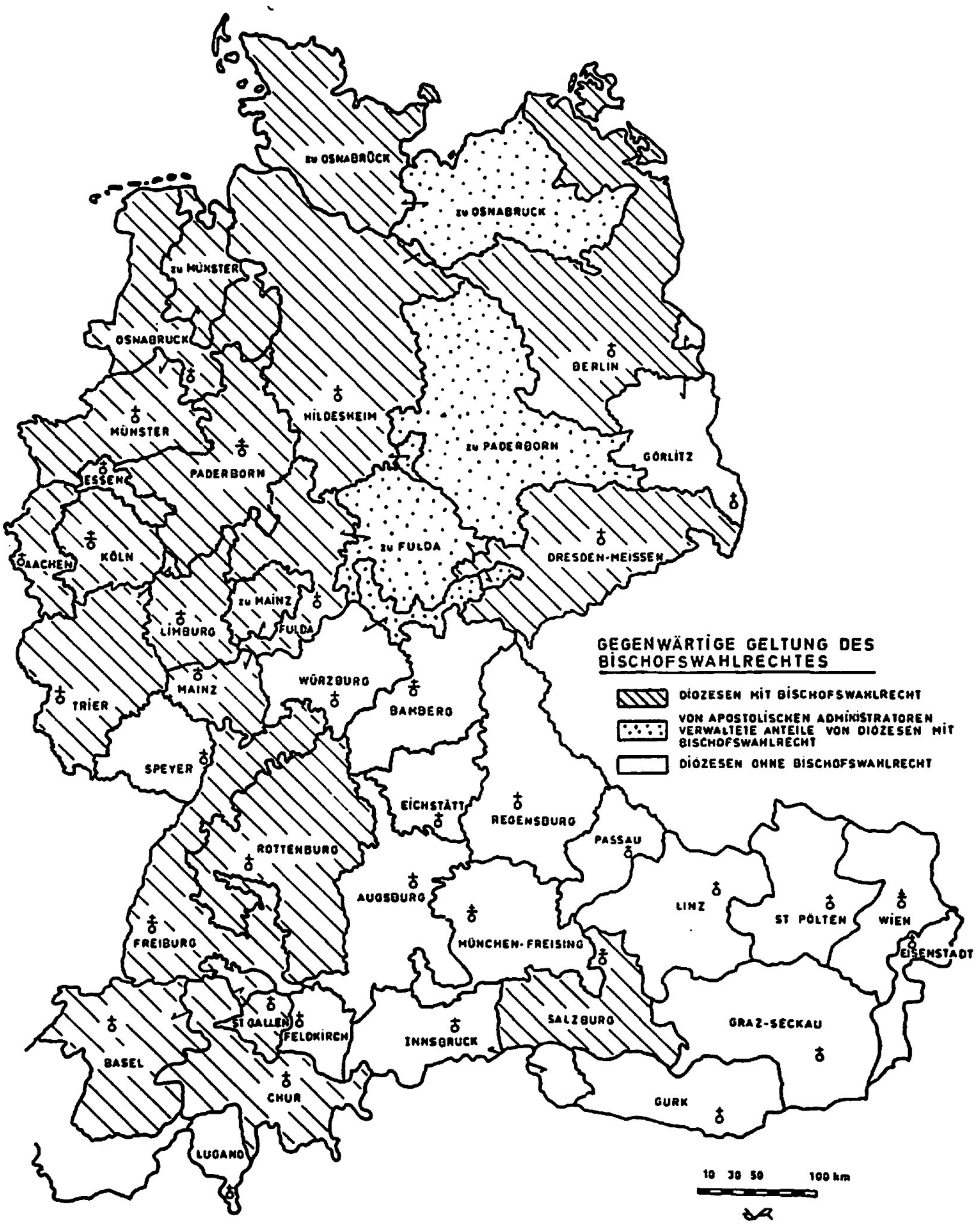
Die österreichischen Domkapitel

Viel weitgehender als in Preußen und in den deutschen Bundesstaaten war bis zum Ende der Monarchie das Mitwirkungsrecht des österreichischen Kaisers bei der Besetzung der Kapitelstellen. Soweit diese nicht durch spezielle Patronatsverhältnisse geregelt waren, wurden diese außer der Dompropstei, die nominell durch den Papst verliehen wurde, durch den Kaiser besetzt. Das galt auch für die Domkapitel von Salzburg, Brixen und Trient, die bis zur Säkularisation im Rahmen der reichskirchlichen Verfassung einen Sonderstatus besessen hatten. Das österreichische Konkordat von 1933 hat diese Bestimmungen folgendermaßen modifiziert: Die Berufung der Domherren erfolgt nach den Bestimmungen des CIC, d. h. die Dignitäten werden durch den Heiligen Stuhl, die Kanoniker durch den Bischof nach Anhörung des Kapitels ernannt. Das Bischofswahlrecht des Salzburger Metropolitankapitels wurde 1933 insofern eingeschränkt, als die Wahl nunmehr aus einem Dreiervorschlag des Heiligen Stuhles erfolgt.

Die Praxis der Bischofswahlen im ehemaligen Preußen

Das Bischofswahlrecht jener Domkapitel, die 1821 zu Preußen gehörten, war durch die Bulle „De salute animarum" mit dem Breve „Quod de fidelium", das der Kapitel von Hildesheim und Osnabrück durch die Bulle „Impensa Romanorum Pontificum" von 1827 und das der Kapitel von Fulda und Limburg durch die Bulle „Ad Dominici gregis custodiam" mit dem Breve „Re sacra" von 1827 geregelt. Bis zur Beilegung des Kölner Kirchenstreites (1840) erfolgten in den preußischen Bistümern unter ausdrücklicher Duldung der Römischen Kurie nur Scheinwahlen. Der König beauftragte jeweils einen Wahlkommissar, meist den Oberpräsidenten der betr. Provinz, den Kapitularen den von ihm gewünschten Kandidaten zu bezeichnen. Die Wahl selbst vollzog sich in kanonischen Formen und wurde sogleich vom Wahlkommissar bestätigt. Nach Abschluß des Wahlgeschäftes erfolgte die Proklamation des Erwählten.

Seit 1840 wählten die preußischen Kapitel wie schon zuvor die Kapitel von Hildesheim, Osnabrück, Fulda und Limburg nach dem sog. irischen Listenverfahren. Danach vollzog sich die Wahl in folgenden Stufen: Nach Eintritt der Vakanz reichte das Kapitel der Regierung eine Liste ein, die über den Oberpräsidenten an den Kultusminister weitergeleitet wurde. Von dieser wurden die dem König minder genehmen Kandidaten gestrichen. Bei ihrem Urteil stützte die Regierung sich im allgemeinen auf die durch ihren Wahlkommissar eingezogenen Erkundigungen. Die vom Kultusminister an das Kapitel zurückgeleitete Liste mußte mindestens drei Namen enthalten, doch hat die Regie-


zu OSNABRÜCK
zu OSNABRUCK
zu MÜNSTER
OSNABRUCK
BERLIN
HILDESHEIM
MÜNSTER
zu PADERBORN
GÖRLITZ
PADERBORN
ESSEN
zu FULDA
DRESDEN-MEISSEN
AACHEN
KÖLN
zu MAINZ
LIMBURG
FULDA
WÜRZBURG
MAINZ
TRIER
BAMBERG
SPEYER
EICHSTÄTT
REGENSBURG
PASSAU
ROTTENBURG
AUGSBURG
LINZ
ST PÖLTEN
WIEN
EISENSTADT
FREIBURG
MÜNCHEN-FREISING
SALZBURG
GRAZ-SECKAU
ST GALLEN
FELDKIRCH
INNSBRUCK
BASEL
CHUR
GURK
LUGANO
GEGENWÄRTIGE GELTUNG DES BISCHOFSWAHLRECHTES
DIOZESEN MIT BISCHOFSWAHLRECHT
VON APOSTOLISCHEN ADMINISTRATOREN VERWALTETE ANTEILE VON DIOZESEN MIT BISCHOFSWAHLRECHT
DIOZESEN OHNE BISCHOFSWAHLRECHT
10 30 50 100 km
ENTWURF: ERWIN GATZ
GEZEICHNET: WILLI DOVERN

rung gelegentlich die Zusammenstreichung der Liste auf nur zwei Namen versucht. Das Kapitel wählte aus dieser Liste den Bischof. Dessen Bestätigung durch den Wahlkommissar und seine Proklamation erfolgten sofort nach dem Ende des Wahlaktes, seit 1900 erst nach der Bestätigung durch den Heiligen Stuhl. Dieser Modus blieb bis zum Ende der Monarchie in Geltung. Obwohl der Heilige Stuhl nach 1917 unter Hinweis auf den CIC das Wahlrecht der Kapitel wie in Bayern durch die freie päpstliche Verleihung ersetzen wollte, blieb es in Preußen infolge der Bemühungen des Kölner Metropolitankapitels anläßlich der Neubesetzung Kölns im Jahre 1920 erhalten. In den 1919 an Polen gefallenen Bistümern Gnesen-Posen und Kulm (Sitz Pelplin) fiel es dagegen fort.

Das Preußenkonkordat von 1929 schränkte dann in Art. 6 das Wahlrecht erheblich ein. Seitdem wählen die Kapitel aus einer ihnen vom Heiligen Stuhl vorgelegten Dreierliste, die unter Würdigung der vom Domkapitel und den preußischen Bischöfen eingereichten Vorschlagslisten aufzustellen ist. Das eigentliche Prüfungsverfahren der Kandidaten geht der Aufstellung dieser Liste voraus. Dennoch wird nach dem Wahlakt, der ohne staatliche Einwirkung erfolgt, der Erwählte noch nicht proklamiert. Dem Kapitel obliegt es vielmehr, zuvor bei der Staatsregierung (seit Gründung der Bundesrepublik bei den betreffenden Länderregierungen) zu erkunden, ob gegen den Gewählten „Bedenken politischer Art" vorliegen. Nach Bestätigung der Wahl durch den Heiligen Stuhl nimmt dieser — nicht wie ehemals das Kapitel — die Publikation vor. Obwohl es sich bei dem abschließenden Rechtsakt um eine Wahlbestätigung („confirmatio") handelt, wird dieser in den Akten des Heiligen Stuhles als Ernennung („nominatio") bezeichnet. Nach dem Zusammenbruch des Deutschen Reiches am Ende des Zweiten Weltkrieges und dem Untergang des Freistaates Preußen hat der Heilige Stuhl die früheren konkordatären Vereinbarungen in den Nachfolgestaaten als fortgeltend angesehen. Infolgedessen blieb den Domkapiteln im Restgebiet des ehemaligen Preußen das Bischofswahlrecht ungeschmälert erhalten. Dieses erlosch dagegen in den nunmehr zu Polen gehörenden Gebieten für die Domkapitel von Breslau und Ermland. Auch das 1958 im Gebiet des ehemaligen Preußen errichtete Domkapitel des Bistums Essen erhielt das Bischofswahlrecht.

Im Gebiet des Königreiches bzw. späteren Freistaates Preußen (Hildesheim, Osnabrück, Fulda, Limburg sind erst 1866, Gnesen-Posen und Kulm nur bis 1918 berücksichtigt) fanden von 1821 bis 1945 insgesamt 88 Bistumsbesetzungen statt. In sieben Fällen handelte es sich um die Translation eines preußischen Bischofs auf ein anderes Bistum.

Von den 88 zum Diözesanbischof erhobenen Persönlichkeiten waren zwölf bereits vorher anderswo Bischof. In der Regel handelte es sich bei den Translationen um Beförderungen. Das wird besonders in Köln und Breslau deutlich, wohin sechs bzw. zwei Bischöfe von kleineren Bistümern transferiert wurden. Unter den 88 neuberufenen Diözesanbischöfen waren zuvor zehn Weihbischof, 19 Generalvikar, zwei Weihbischof und Generalvikar in Personalunion, neun Regens eines Priesterseminars, 13 Pfarrer, womit in der Regel die Stelle eines Dechanten oder Erzpriesters verbunden war. Sechs waren zuvor Universitäts- oder Seminarprofessoren und drei Gymnasiallehrer. Je einer war zuvor päpstlicher Nuntius, Feldpropst der preußischen Armee, Freier Prälat, Abt (es war dies in Preußen überhaupt der einzige Ordensmann auf einem Bischofsstuhl) oder Großdechant. Den Löwenanteil stellten die Domkapitulare.

51 von insgesamt 81 möglichen Kandidaten waren vor ihrer Erhebung zum Diözesanbischof Domkapitular. Die überwältigende Mehrheit der Diözesanbischöfe ging also aus jenem Personenkreis hervor, der mit der Bistumsleitung befaßt war. Bemerkenswert ist auch der Anteil ehemaliger Pfarrer, meist an besonders wichtigen Stellen, während der Anteil der Professoren und Gymnasiallehrer vergleichsweise klein war.

Bis zur Beilegung des Kölner Kirchenstreites und der Einführung des irischen Listenverfahrens (1841) erfolgten in Preußen 13 Bischofserhebungen, davon neun durch Scheinwahl. In vier Fällen einigte sich der Heilige Stuhl mit der preußischen Regierung, bei der damals im allgemeinen die Initiative für die Kandidatenauswahl lag, durch Verhandlungen auf einen Kandidaten. Einzig das Trierer Kapitel hat sich 1838 dem staatlichen Diktat versagt und sich auf einen Kandidaten festgelegt, der erst 1842 nach mehrjähriger Vakanz des bischöflichen Stuhles und dem Verzicht auf die staatliche Kirchenhoheit regulär gewählt und staatlich anerkannt wurde (W. Arnoldi).

Von 1841 bis 1929 erfolgten in Preußen 62 Bistumsbesetzungen, davon 47 durch Wahl und 15 nach Suspension des Wahlrechtes durch päpstliche Verleihung. Von den päpstlichen Verleihungen, die zuvor in oft langwierigen Verhandlungen mit der Regierung abgestimmt waren, erfolgte je eine 1841 im Zusammenhang der Beilegung des Kölner Kirchenstreites (J. Geissel, Köln) und 1929 anläßlich der schwebenden Verhandlungen um das spätere Preußenkonkordat, das auch das Bischofswahlrecht neu regelte (N. Bares, Hildesheim). Von den anderen päpstlichen Verleihungen erfolgten sieben im Zusammenhang mit der Beilegung des Kulturkampfes (1881: Trier, Fulda; 1882: Paderborn, Osnabrück, Breslau; 1885: Köln; 1886: Gnesen-Posen) und vier im Zusammenhang mit der preußischen Polenpolitik (1886: Kulm; 1891, 1914, 1915: Gnesen-Posen). Das Wahlrecht wurde ferner zweimal suspendiert, um von der Regierung besonders geförderten Kandidaten den Weg zu einem Bischofsstuhl zu sichern (1886: K. Klein in Limburg; 1887: G. Kopp in Breslau).

Diese Übersicht zeigt bereits, daß die päpstlichen Verleihungen keineswegs frei erfolgten, wenn man von der Ernennung des Trierer Regens N. Bares zum Bischof von Hildesheim (1929) absieht. In allen anderen Fällen hat sich der Heilige Stuhl mit der preußischen Regierung unter Umgehung des Kapitelswahlrechtes geeinigt. Im allgemeinen konnte sich die Regierung mit ihren Kandidatenwünschen durchsetzen.

Aber auch in jenen 47 Fällen, in denen die Kapitel ihr Wahlrecht ausüben konnten, kann man nur in einem sehr eingeschränkten Maße von echten Wahlen sprechen, denn infolge des irischen Listenverfahrens gerieten die Wahlen trotz aller korrekten Förmlichkeit oft zur Farce. N. Trippen hat dargelegt, daß in Köln streng genommen bis 1929 keine wirklich freie Wahl stattgefunden hat. Die Besetzung des Kölner Erzbischofsstuhles war nämlich der preußischen Regierung wie dem Heiligen Stuhl viel zu wichtig, als daß sie die Imponderabilien einer echten Wahl in Kauf genommen hätten. Das gleiche gilt für Gnesen-Posen, worüber wir allerdings im Detail weniger gut informiert sind. Wesentlich geringer war die staatliche Einwirkung auf die Besetzung von Suffraganbistümern, wo es daher gelegentlich zu Wahlüberraschungen kam.

Von 1930 bis 1945, also seit der Geltung des Preußenkonkordates, erfolgten in Preußen 13 Bistumsbesetzungen, davon neun durch Wahl. Bei der Besetzung des Bistums Berlin im Jahre 1930 war keine Wahl möglich, da das Kapitel noch nicht

eingerichtet war. Die Besetzung von Aachen im gleichen Jahr erfolgte dagegen durch Wahl, da bereits ein Domkapitel vorhanden war. In zwei weiteren Fällen suspendierte der Heilige Stuhl das Wahlrecht durch die Ernennung eines Koadjutors mit dem Recht der Nachfolge (Limburg 1930; Fulda 1939) und 1938 ernannte er in Aachen einen Apostolischen Administrator, als die nationalsozialistische Regierung politische Bedenken gegen den vom Domkapitel Gewählten äußerte.

Praktische Auswirkungen des Bischofswahlrechtes

Bei der Bischofswahl durch das Domkapitel hat stets die Berufung eines Bischofs für die Bedürfnisse des jeweiligen Bistums im Vordergrund gestanden. Dabei bevorzugten die Kapitel Kandidaten aus dem eigenen Bistum, die aus dem jeweiligen Presbyterium hervorgegangen waren und die örtlichen Verhältnisse kannten.
Von 88 in unserem Untersuchungsraum zu Diözesanbischöfen erhobenen Geistlichen stammten 54 aus jener Diözese, an deren Spitze sie traten. 32 kamen aus einer anderen preußischen Diözese. Nur der 1841 in einer besonders schwierigen kirchenpolitischen Situation nach Köln berufene J. Geissel sowie der 1845 unter ebenfalls schwierigen Verhältnissen zum Fürstbischof von Breslau ernannte M. v. Diepenbrock wurden von außerhalb Preußens berufen. 40 Bischöfe stammten aus dem Domkapitel ihres Bistums. Den höchsten Anteil auswärtiger Bischöfe hatten Berlin (3 von 3) und Köln (8 von 10). Danach folgten Breslau (4 von 8), Trier und Fulda (je 3 von 6), Ermland (2 von 6), Gnesen-Posen (2 von 9), Paderborn (2 von 10), Osnabrück (1 von 4), Limburg und Hildesheim (je 1 von 5). Nur die Aachener Bischöfe stammten ausnahmslos aus ihrem eigenen Bistum, nachdem der 1937 ordnungsgemäß gewählte Dechant W. Holtmann von Kevelaer die staatliche Zustimmung nicht erhalten hatte.
Die Berufung nur auswärtiger Kandidaten nach Berlin dürfte ihren Grund in den begrenzten Personalverhältnissen des schwierigen Diasporasprengels, aber auch in dem Wunsch des Heiligen Stuhles gehabt haben, dem jungen Bistum in seiner Aufbauphase wie auch wegen seines Sitzes in der Reichshauptstadt besonders erfahrene Oberhirten zu geben. In Köln, dem Zentrum des nordwestdeutschen Katholizismus, legten sowohl der Heilige Stuhl wie auch die Regierung Wert auf eine besonders erfahrene Persönlichkeit. So erklärt sich der hohe Anteil auswärtiger Berufungen. Dabei handelte es sich vornehmlich um Bischöfe, die bereits in der Leitung kleinerer Bistümer Erfahrung gesammelt hatten. Ein Nachteil dieses Systems lag allerdings im überdurchschnittlich hohen Alter der Berufenen und dem dadurch bedingten physischen Leistungsabfall. Bei ihrer Berufung nach Köln waren F. A. Spiegel (1825) 60, K. A. Droste zu Vischering (1836) 63, J. v. Geissel (1841) 45, P. Melchers (1866) 53, Ph. Krementz (1885) 65, H. Th. Simar (1899) 64, A. Fischer (1903) 62, F. v. Hartmann (1912) 61, K. J. Schulte (1920) 48 und J. Frings (1942) 55 Jahre alt. Die Bevorzugung älterer Kandidaten ist auch anderwärts zu beobachten.

Die Bischofsernennungen in Österreich von 1785 bis 1962

Die Bischofsernennungen in den Bistümern des heutigen Österreich, d. h. in den Kirchenprovinzen Wien und Salzburg einschließlich der bis zum Ende des Ersten Weltkrieges dazugehörigen Bistümer Brixen, Trient und Lavant war im Gegensatz zu Preußen sehr unterschiedlich geregelt. Das Bischofswahlrecht besaß nur das Salzburger Domkapitel. Der Kaiser besaß dagegen das Nominationsrecht für Wien

(seit 1469), St. Pölten, Linz und Leoben (seit 1783/86), Brixen und Trient (seit 1818). In Seckau und Lavant nominierte der Erzbischof von Salzburg stets, in Gurk im Wechsel mit dem Kaiser den Bischof. Innerhalb unseres Untersuchungsraumes amtierten 91 Diözesanbischöfe, darunter 20 Adelige. Zur Zeit der Reichskirche wurden nur drei dieser Bischöfe gewählt. Sie waren persönlich untadelig, jedoch vom Ideal des tridentinischen Seelsorgebischofs weit entfernt und in erster Linie geistliche Landesfürsten.

Ganz anders sah die Gruppe der kaiserlichen Nominaten aus. Bis 1848, also dem Ende der josephinischen Ära, wurden insgesamt 26 Diözesanbischöfe von Monarchen ernannt. Bei ihrer Auswahl hat die enge Verklammerung der Kirche mit der Habsburger Monarchie ihren Niederschlag gefunden. Daher waren viele von ihnen in der staatlichen Kultus- und Unterrichtsverwaltung, einschließlich des Feldvikariates bewährt. Bei den staatlichen Nominaten der josephinischen Ära spielten zwar auch Versorgungsaspekte gelegentlich eine Rolle, doch standen im allgemeinen pastorale Gesichtspunkte im Vordergrund. So erklärt sich auch der bemerkenswert hohe Anteil renommierter Pädagogen und Katecheten im bischöflichen Amt.

Die weitaus meisten Bischöfe dieser Epoche hatten vor ihrer Bischofserhebung auf verschiedenen Gebieten Erfahrung sammeln können. Sieht man von den adeligen Bischöfen der Reichsbistümer ab, so haben fast alle späteren Bischöfe wenigstens zeitweise in der Pfarrseelsorge gearbeitet. Darauf hat auch die josephinische Staatsverwaltung Wert gelegt. Die meisten Bischöfe unserer Epoche haben ferner in der Priesterausbildung oder in der Diözesanverwaltung mitgewirkt. Die meisten unter ihnen waren Domkapitulare, was jedoch im Gegensatz zu den Bistümern mit wahlberechtigten Kapiteln wenig besagt. 17 spätere Bischöfe waren Universitätsprofessoren, doch haben unter ihnen nur wenige eigenständige wissenschaftliche Veröffentlichungen vorgelegt.

Eine wesentliche und zukunftsweisende Änderung erfuhr die Nominationspraxis seit 1849 aufgrund des Vorschlages der Wiener Bischofskonferenz vom gleichen Jahr. Die dort empfohlene Regelung wurde im Konkordat von 1855 festgelegt. Danach mußte der Monarch vor der Nomination die Bischöfe, insbesondere jene aus der betreffenden Kirchenprovinz, konsultieren. Dieser Modus blieb auch nach der einseitigen Kündigung des Konkordates im Jahre 1870 in Kraft. Das landesherrliche Nominationsrecht erlosch mit dem Untergang der Monarchie, und die Republik Österreich als Nachfolgestaat der Monarchie hat nie den Anspruch auf das Nominationsrecht erhoben. Der Hl. Stuhl, der nach dem Ersten Weltkrieg, auf die Prinzipien des Codex Juris Canonici von 1917 gestützt, sein Recht der freien Bischofsernennung wie in vielen anderen Ländern so auch in Österreich durchsetzen konnte, hat sich jedoch vor jeder Ernennung bei der Regierung vergewissert, daß gegen seinen Kandidaten keine politischen Bedenken bestanden.

Während das Wahlrecht des Salzburger Kapitels vom Ende der Monarchie nicht berührt wurde, beanspruchte der Hl. Stuhl unter Berufung auf den Codex von 1917 nunmehr die freie Ernennung der Bischöfe von Gurk, Seckau und Lavant. Nach dem persönlichen Einspruch des Erzbischofs I. Rieder wurde diesem persönlich für die Dauer seiner Amtszeit (1918—34) die Ausübung des „Privilegium Salisburgense" zwar noch einmal gewährt. Praktische Auswirkungen hat dies jedoch nicht gehabt, denn Lavant gehörte seit 1919 zum Königreich der Serben, Kroaten und Slowenen und kam

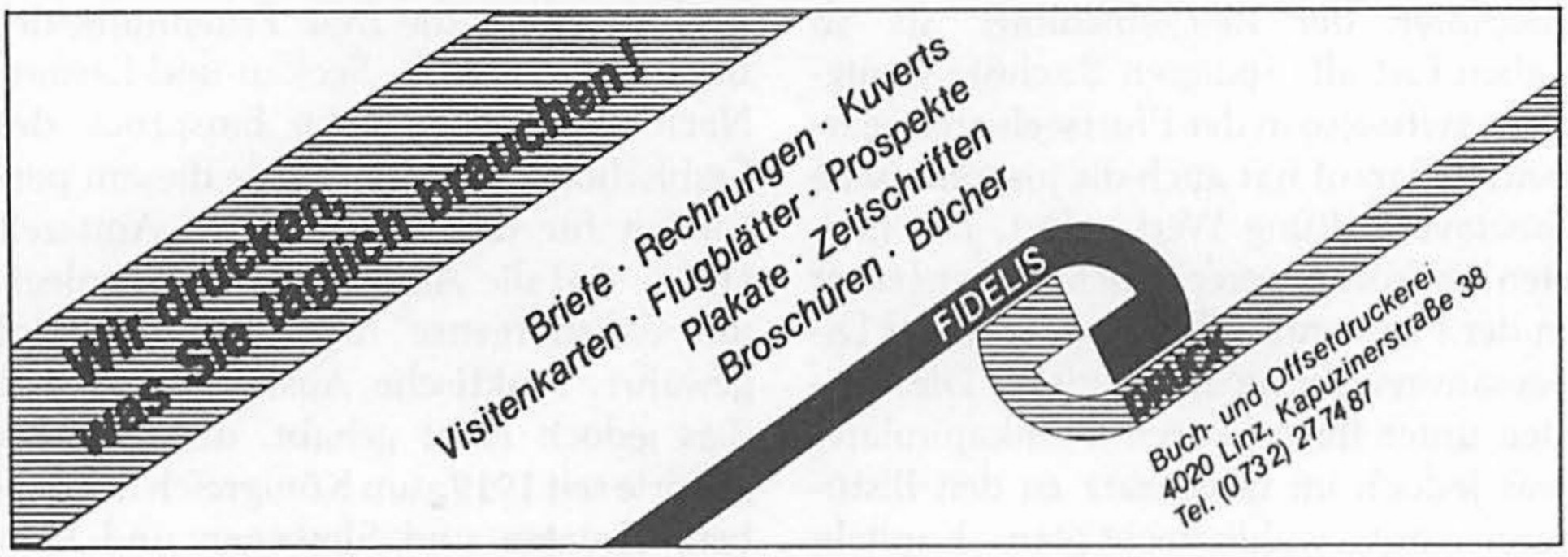
somit für eine Neubesetzung durch den Salzburger Erzbischof nicht mehr in Betracht. In Gurk trat dagegen während Rieders Amtszeit keine Vakanz ein, und in Seckau wurde 1927 unter Umgehung des Salzburger Rechts F. Pawlikowski Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge.

Die freie päpstliche Verleihung aller österreichischen Bistümer außer Salzburg ist dann im Konkordat von 1933 in der Weise fixiert worden, daß die österreichischen Bischöfe dem Hl. Stuhl innerhalb eines Monats nach Erledigung eines Bistums eine Kandidatenliste vorlegen, an die dieser allerdings nicht gebunden ist. Das Salzburger Wahlrecht wurde dagegen auf einen Dreiervorschlag des Hl. Stuhles reduziert.

Der Hl. Stuhl hat also seit 1917 das Bischofswahlrecht in unserem Untersuchungsbereich zu Gunsten des freien Verleihungsrechtes zurückdrängen können. Anderseits ist jedoch das m. W. erstmals von der Österreichischen Bischofskonferenz 1849 vorgeschlagene Konsultationsverfahren, das ursprünglich nur den Monarchen im Auge hatte, nicht nur in die nach 1917 abgeschlossenen Konkordate eingegangen, sondern ein Konsultationsverfahren ist auch in can. 377 § 2 des CIC 1983 allgemeines Kirchenrecht geworden. Somit hat die österreichische Praxis die allgemeine Kirchenrechtsentwicklung in diesem Punkt beeinflußt und zur Wiedereinführung einer in altkirchlicher Zeit selbstverständlichen Praxis beigetragen.

Literatur:

E. Gatz, Domkapitel und Bischofswahlen in Preußen von 1821 bis 1945, in: Römische Quartalschrift 78 (1983) 101—126. — Ders., Herkunft und Werdegang der Diözesanbischöfe der deutschsprachigen Länder von 1785/1803 bis 1962, ebd. 270—282. — Ders., Die Bischöfe der Kirchenprovinzen Wien und Salzburg von 1785/1803 bis 1962. Herkunft, Werdegang und Aufstieg, in: Archivium Historiae Pontificiae 21 (1983) 259—274. — Ders., Domkapitel und Bischofswahlen in den deutschsprachigen Ländern seit dem 19. Jahrhundert, in: Festschrift Heribert Raab (Paderborn 1988). In diesen Beiträgen alle weiterführende Literatur.



ALFRED DELP

Der Mensch allein schafft es nicht*

Laßt uns dem Leben und den Dingen wieder Namen geben. Ich war jetzt lange genug Nummer, um zu wissen, was ein Leben ohne Namen ist. Aber solange das Leben selbst den richtigen Namen nicht mehr weiß oder nicht ehrt, so lange werden Mensch und Ding immer mehr ihre Namen verlieren in dieser grausamen Namenlosigkeit und Numeriertheit, in die wir geraten sind. Das Leben ist feinnervig und es hängt alles zusammen. Seit der Name Gottes nicht mehr der erste Name des Lebens, des Landes, der Menschen ist, seitdem hat doch alles, was wert ist, gehabt zu werden, seinen Namen verloren und ist unter die falsche und verfälschende Herrschaft fremder Namen gekommen. Seitdem gilt das Klischee, die Etikette, die Uniform, das Schlagwort, die Masse: Wehe dem, der noch ein Gesicht hat und ein eigenes Wort und einen eigenen Namen.

Die Anbetung ist der Weg zur Freiheit und die Erziehung zur Anbetung der heilsamste Dienst am Menschen und die Ermöglichung einer Ordnung, in der Tempel und Altar wieder stehen, wo sie hingehören, und in der Wirklichkeit sich wieder neigt vor und messen läßt an dem Namen Gottes für große Verantwortung.

Zu uns komme Dein Reich

Der Mensch ist übermenschlicher Kräfte und Mächte bedürftig. Wenn ihm die Beziehung zu der echten Überwelt nicht mehr gelingt, dann fängt er an, groß zu träumen oder sich fremde Götter zu machen: Dinge, Leistungen, Menschen, Ordnungen usw. Ich kenne das. Ich habe geträumt und gesehnt und geliebt und geschafft und eigentlich war dies alles nur ein Lied der Sehnsucht nach dem Endgültigen und Beständigen. Mit seinen Träumen und seinen Götzen aber kommt der Mensch nicht weiter. Er erfährt sich immer wieder in die Grenze und das Ungenügen des Kreatürlichen verwiesen und ihm ausgeliefert. Auch das habe ich erfahren. Wie auf einmal alles zuschanden wird und man nur noch Scherben in der Hand hält, wo man noch an die vollen Krüge glaubte. Wie man nur ein blutiges Wimmern und Stöhnen ist, wo man doch ein Heldenlied singen wollte. Der Mensch allein schafft es nicht. Daß der Mensch es nicht allein zu schaffen braucht, und er der überirdischen Macht und Kraft, ja des lebendigen Gottes selbst teilhaftig wird: das ist der Sinn dieses Gebetes um das Reich Gottes. Auch das habe ich erfahren, daß und wie der Mensch im Nu über sich selbst hinausgehoben wird und die Dinge ihn nicht mehr anrühren und er ihnen gewachsen bleibt, auch wenn sie ganz anders kommen, als er sie erwartet. Der echte Dialog wird zur seinshaft verwirklichten und oft auch erfahrenen Lebensgemeinschaft.

Daß der Mensch in Gottes Gnade sei und die Welt in Gottes Ordnung: das ist das Reich Gottes. Die Überwindung der menschlichen Not durch Gottes Fülle, die Sprengung der menschlichen Grenze durch Gottes Kraft, die Bändigung der menschlichen Wildheit durch Gottes Zucht: das alles ist Reich Gottes. Es geschieht in Menschen und von und unter den Menschen. Es ist eine stille Gnade und

---

* Aus: *A. Delp*, Der Herrgott. (GESAMMELTE SCHRIFTEN, Band 1—4.) Hg. v. R. Bleistein. © by Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1985, 82—85. Wir danken dem Verlag für die Abdruckserlaubnis.

drängt doch zu Wort und Tat und existiert doch auch als Werk und Ordnung. Um alles, was uns heute fehlt, beten wir in dieser Bitte. Die große Sinnerfüllung des Lebens liegt in der Begegnung mit Gott. — Gott verhält sich in seiner Vornehmheit. Er kommt auch als der Begnadende vornehm und frei wartend. Er kommt nicht als Gewalttäter, obwohl er sich der Gewalt, dem herzhaften Entschluß ergibt. Das Reich Gottes ist Gnade, deswegen beten wir darum; aber die Gnade Gottes steht so oft vor dem geschlossenen Tor und klopft an und niemand öffnet ihr.

Zweifach kann der Mensch sich als Hindernis zwischen sich und das kommende Reich Gottes stellen: durch die personale Verfassung seines Lebens, zu der er sich entscheidet, und durch die soziale Ordnung seines Lebens, in der er sich befindet, die er duldet oder fördert. Das mindeste an personaler Haltung, das der Mensch aufbringen muß, ist die wache und willige Offenheit zu Gott hin. Der in sich selbst verschlossene Mensch, der Mensch der bloßen Humanität und Naturalität ist ein gnadenloses Geschöpf und sein Weg durch die Welt ist immer gnadenlos und unbarmherzig. Auf die Dauer wirkt er für sich und andere zerstörerisch. Er bleibt trotz aller prometheischen Deklamationen den Dingen, Aufgaben und Problemen unterlegen. Das ist der Schlüssel zur Geschichte der letzten Epochen, denen keine einzige der fälligen und drängenden Aufgaben zu erfüllen gelang. Wenn der Mensch es schon nicht zum Entschluß zu Gott hin bringt, muß er wenigstens in der Offenheit zu und Ansprechbarkeit durch Gott bleiben. Diese Bitte verlangt von uns allen eine Bekehrung und eine Selbstbescheidung. — Und die Bereitschaft zu einer Revolution, das heißt die Bereitschaft zu einer sozialen Umwälzung, damit eine Ordnung wieder wird, die es dem Menschen ermöglicht, menschgemäß und somit gottoffen und gottesbereit zu leben. Das frömmste Gebet kann leicht zur Blasphemie werden, wenn es unter Abfindung mit Zuständen oder gar unter ihrer Förderung gebetet wird, die den Menschen töten, ihn gottunfähig machen, ihn notwendig an seinen geistigen und sittlichen und religiösen Organen verkümmern lassen. Diese Bitte will Großes von Gott, ja letztlich ihn selbst. Sie entläßt den Menschen aber zugleich in eine große Verantwortung. Von deren Übernahme und Erfüllung hängt es ab, ob es sich wirklich um ein Gebet oder nur um frommes Gerede handelt.

PETER GRADAUER

Römische Erlässe und Entscheidungen

Konzerte in Kirchen

Unter diesem Titel erließ die Gottesdienstkongregation kirchenrechtliche Normen, welche die bisherigen Erlässe über Kirchenmusik in Erinnerung rufen bzw. den heutigen Zeitumständen anpassen wollen. Anlaß dazu war „die wachsende Zahl von Konzertaufführungen, die in letzter Zeit in einigen Ländern zur Folge hatte, daß häufig auch Kirchen aus verschiedenen Gründen zur Aufführung benützt wurden".

Der Erlaß richtet sich in erster Linie an die Bischofskonferenzen sowie die nationalen Liturgie- und Kirchenmusikkommissionen; er zeigt großes Interesse daran, daß der „Schatz der Kirchenmusik" erhalten bleibt, er erkennt Berechtigung und Wert von Kirchenkonzerten an und sucht einen Mittelweg zwischen „genereller Öffnung der Gotteshäuser für Konzerte aller Art" und „unterschiedsloser Verweigerung". Als oberstes Kriterium gilt es, die „Heiligkeit" des Ortes zu wahren, d. h. die eigentliche Bestimmung der Kirchen für die Feier der Liturgie, als Zeichen der Gemeinschaft Gottes mit den Menschen, als Ort der Stille und des Gebetes. Demgemäß sollen „Kirchen für Konzerte mit kirchenmusikalischen und religiösen Darbietungen offenstehen, während sie für jede Art anderer Musik verschlossen bleiben müssen". Ob die Musik nun einen geistlichen oder profanen Charakter hat, wird vom Inhalt und vom ursprünglichen Zweck der Komposition her bestimmt.

Hinsichtlich Organisation und Durchführung von Konzerten steht es dem Ortsbischof (Ordinarius) zu, die Erlaubnis zu erteilen, und zwar immer nur für einen bestimmten Termin, nicht jedoch für eine ganze Veranstaltungsreihe. Der Veranstalter muß beim Bischof einen Antrag einreichen mit Datum, Zeit und Programm des Konzertes. Die Genehmigung geht an den Pfarrer oder Kirchenrektor, der sie an die Interpreten weiterleitet.

Ein weiterer Grundsatz: „Der Eintritt in die Kirche muß frei und unentgeltlich sein". Ausführende und Publikum sollen in Kleidung und Benehmen den sakralen Charakter der Kirche achten; die Musiker und Sänger sollen, wenn irgendwie möglich, nicht im Altarraum aufgestellt werden, und wenn doch, dann muß die Ehrfurcht vor Altar, Ambo, Vorstehersitz und ebenso vor dem Allerheiligsten gewährleistet sein. Einführungen vor dem Konzert und Erklärungen im Konzert sind möglich, sie sollen aber über das Vermitteln künstlerischer Daten hinaus besseres Verständnis und Anteilnahme fördern. Der Veranstalter gibt außerdem eine schriftliche Erklärung ab über Haftpflicht, Deckung der Unkosten, Aufräumen, Ersatz eventueller Schäden.

Der Ortsordinarius kann und soll diese Bestimmungen in Übereinstimmung mit den Canones 1210, 1213 und 1222 des neuen Codex des kirchlichen Rechtes näher ausführen, so betont einerseits das Dokument; andererseits sehen jedoch Kommentatoren in den „Praktischen Bestimmungen" (Punkt 8 bis 10) verbindliche Anordnungen der Kongregation, die keine Abänderung zulassen, und damit Schwierigkeiten in der konkreten Durchführung, z. B. in der Bestimmung, daß für jede einzelne Aufführung um Genehmigung angesucht werden muß und daß der Eintritt in die Kirche frei und unentgeltlich sein muß; can. 1221 CIC sieht dies nur zur Zeit der gottesdienstlichen Feiern vor.

(Erlaß der Kongregation für den Gottesdienst vom 5. November 1987; „L' Osservatore Romano" vom 6. Dezember 1987; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 18. Dezember 1987.)

Neue Enzyklika zur katholischen Soziallehre

„Die Besorgnis über die sozialen Probleme" lautet — nach ihren Anfangsworten — der Titel der neuen Sozial-Enzyklika des Papstes Johannes Paul II. 20 Jahre nach dem viel beachteten Rundschreiben „Populorum progressio" will der Papst den Appell seines Vorgängers Paul VI. für eine solidarische Entwicklung aktualisieren. Vor dem Hintergrund des Nord-Süd-Konflikts will er bestätigen, daß Entwicklung „der neue Name für Frieden" ist. Er möchte für eine gerechte Verteilung der Güter der Welt plädieren; er will dafür werben, daß Initiativen im Wirtschafts- und Geschäftsbereich auf das Wohl des Menschen ausgerichtet sein müssen. Wissenschaft, Technik und Wirtschaft können dabei nur Hilfsmittel sein.

Die neue Enzyklika greift die aktuellen Entwicklungsfragen auf. Das Schreiben des Papstes Paul VI. vom 24. März 1967 hatte vor blinder Fortschrittsgläubigkeit gewarnt. Seither hat sich die Weltlage zugespitzt. Entwicklung ist weniger denn je nur ein Problem der „Entwicklungsländer", es berührt vielmehr die ganze Welt. Das neue Dokument befaßt sich mit der internationalen Schuldenkrise; es untersucht die wachsende Kluft zwischen armen und reichen Ländern — bei zunehmender gegenseitiger Abhängigkeit — und geht den Ursachen und Mechanismen von Armut und Abhängigkeit, von Flüchtlingsströmen und Obdachlosigkeit nach. Ausgangspunkt ist — jenseits von abstrakter Auseinandersetzung um Kapitalismus und Kollektivismus — die konkrete Situation des Menschen. Der Papst geht davon aus, daß die Erde mit ihren Bodenschätzen und Vorräten allen gehört. Das setzt einen verantwortungsvollen Umgang mit der Schöpfung voraus. In einem eigenen Kapitel geht es um das Problem der Arbeitslosigkeit.

Die erste Sozialenzyklika des Papstes Johannes Paul II. „Laborem exercens" von 1981 galt Fragen der Arbeitswelt. Mit dieser seiner zweiten Sozialenzyklika will der Papst eine Aktualisierung der Enzyklika „Populorum progressio" und der katholischen Soziallehre erreichen.

Eine reine Anhäufung von Gütern und Dienstleistungen kann sich leicht gegen den Menschen richten, wenn sie nicht von einer sittlichen Grundeinstellung gelenkt und auf das wahre Wohl der Menschheit ausgerichtet ist. Eine menschengerechte Entwicklung setzt voraus, daß soziale, politische und religiöse Unterdrückung beendet, Diskriminierung jeder Art abgebaut und die Menschenrechte garantiert werden. Entwicklung darf nicht zu einem Mittel eines Neokolonialismus werden; jedes Volk hat ein Recht auf eigene kulturelle Identität und Autonomie, und Hilfe darf auf keinen Fall zum Vorwand genommen werden, um anderen den eigenen Lebensstil oder den eigenen religiösen Glauben aufzuzwingen. Kritisch äußert sich der Papst sodann zum liberalen Kapitalismus wie zum kollektivistischen Marxismus, zugleich verurteilt er mit Nachdruck den systemübergreifenden Waffenhandel, weil er Mittel zur Bekämpfung des Elends verbraucht. Eine entschiedene Absage erteilt der Papst auch dem Terrorismus, der weder durch eine Ideologie noch durch die Hoffnung auf eine bessere Gesellschaft zu rechtfertigen ist. Ohne die Überwindung von Profitgier und Machtstreben und ohne Solidarität und Zusammenarbeit lassen sich Elend und Not in den Entwicklungsländern wie in den industrialisierten Staaten nicht beenden.

An die katholische Kirche richtet der Papst den Appell, in ihrer Soziallehre stärker als bisher die internationale Dimension und die weltweite gegenseitige Abhängigkeit der Menschen und Völker zu berücksichtigen.
Aufsehen und rege Diskussionen rief der Papst mit seinem Aufruf an die Bischöfe und Priester hervor, einen Überfluß an Kirchenschmuck und kostbaren Geräten für die Liturgie, ja, in Notfällen auch Notwendiges zu verkaufen, um den Bedürftigen dafür Speise und Trank, Kleidung und Wohnung zu geben. Dazu wurde sogleich betont, das bedeute nicht, daß der Vatikan daran denke, die Sixtinische Kapelle oder Kunstwerke aus den Vatikanischen Museen zu verkaufen; im Gegenteil: diese Schätze müssen sorgfältig gehütet werden.

Die Kunstschätze des Heiligen Stuhles sind ein Erbe früherer Zeiten, in denen der Papst auch Souverän eines Staates von bedeutender Größe war und in denen eine andere Mentalität herrschte. In vielen Fällen können Eigentümer großer Kunstschätze heute nicht mehr nach Belieben über diese verfügen. Auch Regierungen steht es oft nicht frei, landeseigene Kunstschätze ins Ausland zu verkaufen. Bei einem solchen Vorhaben können sie sich meist der Empörung der Bürger gewiß sein. Auch der Heilige Stuhl kann nicht frei über seine Kunstschätze verfügen, die zwar rechtlich sein Eigentum sind, aber sozusagen der ganzen Menschheit gehören. Im übrigen handelt es sich bei kostbaren Gemälden in Kirchen oft um Eigentum des Staates. So ist es beispielsweise in Rom.

Einige hatten diesen Absatz der Enzyklika als einen „Befehl" des Papstes interpretiert, die ganze Welt müsse nun Kelche und andere sakrale Gegenstände zu Gunsten der unterentwickelten Länder verkaufen. Der Kurienkardinal Rosalio Jose Castillo Lara, einer der Schöpfer des neuen Codex, sagte dazu, dies halte er für ein Mißverständnis. Es sei jedoch notwendig, daß die Kirche nicht versuche, Reichtümer anzuhäufen. Symbolische und beispielhafte Gesten (wenn z. B. der Papst seinen Ring für die Armen verkauft) der Nächstenliebe seien immer notwendig und nötig. Der Kardinal interpretierte den Appell des Papstes als Aufruf nicht nur an die Geistlichen, sondern an alle Gläubigen, sich dessen bewußt zu werden, daß Solidarität mit den Armen auch realen Einsatz erfordere — und dieser könne auch den Verkauf von „überflüssigen Gegenständen" einschließen.
(Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" vom 30. Dezember 1987).

Zum „Jahr der Obdachlosen"

Zum internationalen „Jahr der Obdachlosen" hat auch der Vatikan seine Initiativen für „Menschen ohne angemessene Wohnung" verstärkt; so wird auf seinem Territorium derzeit ein Obdachlosen-Asyl gebaut; außerdem erschien unmittelbar nach Abschluß des offiziellen „Gedenkjahres" ein Grundsatzdokument der Päpstlichen Kommission „Justitia et Pax", worin das dramatisch zunehmende Ausmaß dieser Notlage aufgezeigt wird, von der inzwischen ein großer Teil der Menschheit betroffen ist; es will zugleich die Katholiken an ihre solidarische Verpflichtung gegenüber den Obdachlosen, die „noch ärmer sind als die Armen", erinnern.
Das Recht auf eine angemessene Wohnung ist ein Menschenrecht, gegen das millionenfach verstoßen wird, ist der Leitsatz des Dokumentes. Eine Wohnung gehöre zur menschlichen Identität hinzu. Es sei ein Skandal, daß viele Menschen unter freiem Himmel geboren werden, leben und sterben; und es sei ein Unrecht, daß eine Milliarde Menschen, ein Fünftel der Weltbevölkerung, ohne angemessene Wohnung ist, daß 100 Millionen buchstäblich ohne ein Dach über dem Kopf leben. — Obdachlosigkeit ist ein Problem der Dritten Welt mit den riesigen Slum-Gürteln um die städtischen Ballungsräume, in deren Einzugsbereich 1986 rund

600 Millionen Menschen lebten; allein in Lateinamerika schlafen 20 Millionen Kinder auf der Straße. Obdachlosigkeit wird aber auch immer mehr zu einer ernsten Belastung für die Industriestaaten: mehr als eine Million Westeuropäer ist auf der Suche nach einer Wohnung.
Das Dokument analysiert Phänomene und Zusammenhänge der Obdachlosigkeit: Strukturprobleme, das enorme Ungleichgewicht zwischen Nord und Süd, zwischen den reichen und armen Ländern mit ihrem höchst unterschiedlichen Lohngefüge; die wachsende Verstädterung, die automatisch zu einem Anschwellen der Elendsgürtel führt; es verweist auf die Flüchtlingsströme, die sich im Zuge von Naturkatastrophen oder politischer Unstabilität bilden; es prangert Mißbräuche und Verstöße gegen das Recht des Menschen auf Wohnung an, kritisiert Mietwucher, Zwangsräumungen, Wohnungsspekulationen oder das Leerstehenlassen von Wohnungen zum Zwecke persönlicher Bereicherung. Dieser „Skandal", diese ungerechte Güterverteilung ist nach Ansicht des Vatikans eine Herausforderung für die gesamte Menschheit, die unter ethischem wie praktischem Gesichtspunkt ganz besonders die Kirche und ihre Soziallehre angehen muß.
Ausführlich geht das mehr praktisch-konkrete als theologische Papier auf Ansatzpunkte für kirchliches Wirken ein. Da die katholische Kirche an ihrer Option für die Armen festhalte, müsse sie geeignete Initiativen ergreifen, die ihrem Anspruch und ihren Wirkungsmöglichkeiten entsprächen. Neben materieller Hilfe bei Wohnungsbauprogrammen und dem Ausbau einer Infrastruktur (Lebensmittelversorgung, Elektrizität, Wasserversorgung, öffentliche Verkehrsmittel, Straßen, Schulen, medizinische Versorgungsstellen, Gotteshäuser) müßten sich die Ortskirchen um Ausbildung und Entwicklungs-Chancen für die Benachteiligten einsetzen. Schließlich sollten sie sich bei Politikern, Regierungen, Gewerkschaften und Verwaltungen für Gesetze verwenden, die insbesondere die Wohnungsnot der Armen mildern.
Das Dokument trägt das Datum vom 27. Dezember 1987; es ist allerdings erst nach Abschluß des von der UNO proklamierten „Jahres der Obdachlosen" publiziert worden; darin sieht die Päpstliche Kommission für Gerechtigkeit und Frieden nicht eine „Panne", — im Gegenteil: Nach den vielen Gedenkfeiern und Festjahrsreden sei es nun notwendig, in eine konkrete Arbeitsphase überzugehen: das Dokument versteht sich dazu als Anstoß.
(„L' Osservatore Romano" vom 3. Februar 1988; Wochenausgabe in deutscher Sprache vom 11. März 1988.)

Papstschreiben zur Jubiläumsfeier des II. Konzils von Nicaea

Die 1200-Jahr-Feier des II. Konzils von Nicaea bot für Papst Johannes Paul II. einen Anlaß zu einem Apostolischen Schreiben über das christliche Bildverständnis. Die Kirchenversammlung von Nicaea im Jahre 787 beendete den „Bilderstreit" und war das letzte von Katholiken wie von Orthodoxen anerkannte Konzil. Der Papst richtet in diesem Schreiben einen eindringlichen Appell an Katholiken und Orthodoxe, sich auf ihre gemeinsamen Traditionen zu besinnen, die im Laufe der Jahrhunderte entstandenen Mißhelligkeiten zu überprüfen und aufzuarbeiten und auf eine volle Einheit hinzuarbeiten. Vor allem müsse die katholische Kirche dafür eintreten, daß „mehr Kunstwerke von echter kirchlicher Würde und Qualität entstehen". Kunst um der Kunst willen, die „nur auf den Künstler selbst verweist, jedoch keine Verbindung mit der göttlichen Welt herstellt, hat im christlichen Bildverständnis keinen Platz". Jede Form von sakraler Kunst müsse — unab-

hängig von ihrem Stil — den Glauben und die Hoffnung der Kirche ausdrücken, betont der Papst in dem Schreiben, das in erster Linie an die Bischöfe der katholischen Kirche gerichtet ist. Der Künstler „muß sich bewußt sein, einen Auftrag im Dienste der Kirche zu erfüllen". Heute wie in der Vergangenheit sollte der Glaube der notwendige Inspirator der kirchlichen Kunst sein. Das seit einigen Jahrzehnten zunehmende Interesse an orientalischen Ikonen und ihrer Spiritualität ist Beweis für ein „wachsendes Bedürfnis nach einer geistlichen Sprache, wie sie die echte Kunst verwendet". Die Wiederentdeckung des christlichen Bildes sollte daher auch dazu beitragen, daß sich die Gläubigen entschiedener gegen die oft entwürdigenden Wirkungen der Bilder in Werbung und Massenmedien zur Wehr setzen. Das Schreiben beklagt, daß die zunehmende Säkularisierung der heutigen Gesellschaft zu einer immer größeren Gleichgültigkeit gegenüber geistig-geistlichen Werten führe. Der Brauch der Kirche, den Gläubigen in den Kirchen heilige Bilder zur Verehrung anzubieten, werde nicht angetastet. Das II. Konzil von Nicaea habe bestätigt, daß Bilder von Gott, der Gottesmutter Maria, von Engeln und Heiligen in Kirchen, in Häusern und auf den Straßen angebracht und aufgestellt werden dürfen. Das Konzil habe dabei jedoch feierlich die überlieferte Unterscheidung bestätigt zwischen der „Verehrung im Sinne echter Anbetung (latreia), die nach unserem Glauben nur der göttlichen Natur gebührt", und der „Ehrenbezeigung" (timetike proskynesis), die den Bildern erwiesen wird, weil „jemand, der ein Bild verehrt, die auf diesem Bild dargestellte Person verehrt". Das Papstschreiben hebt zudem hervor, daß die katholische Kirche auf dem Konzil von Trient (1545—1563) dem Bildersturm der Reformation entgegengetreten sei, indem sie diese bestehende Lehre bestätigt habe; das II. Vatikanische Konzil habe diese Haltung im Hinblick auf Bilder und auf sakrale Kunst erneuert.
(Apostolisches Schreiben „Duodecimum saeculum" zur Zwölfjahrhundertfeier des II. Konzils von Nicaea vom 4. Dezember 1987; „L' Osservatore Romano", deutsch, vom 12. Februar 1988.)

Papstschreiben zur Tausendjahrfeier der Christianisierung der Ukrainer und Russen

Die Christianisierung oder „Taufe" des Kiewer Reiches der Rus', die im Jahre 988 erfolgte, ist für die Ostkirche wie auch für die Westkirche ein Aufruf, neue Anstrengungen und Schritte zu unternehmen, um die Einheit der beiden Schwesterkirchen zu fördern und zu beschleunigen. Unter diesem Tenor widmet Papst Johannes Paul II. dem Gedenken der Tausendjahrfeier ein eigenes Apostolisches Schreiben. Wie darin an mehreren Stellen betont wird, sei diese „Taufe", durch die in der Folge die Ukrainer, Russen und später auch die Völker Nordasiens christianisiert wurden, in einer Zeit erfolgt, in der sich schon die beiden Formen des Christentums, die östlich-byzantinische und die westlich-römische, entwickelt hatten, jedoch trotz mancher Auseinandersetzungen weiterhin einig und ungeteilt geblieben. Diese Einheit in Vielfalt, die durch das Schisma im Jahre 1054 zerbrach, gelte es wiederzugewinnen. Sie wäre nach den Worten des Papstes nicht nur für die Kirche von Bedeutung, sondern auch für die kulturelle Einheit Europas und für den Entspannungsprozeß im zivilen Bereich, der ein friedliches Zusammenleben der Völker Europas garantieren kann. Ausdrücklich bekräftigt der Papst dabei die Eigenständigkeit der ukrainischen katholischen Kirche. Zunächst geht der Papst in seinem Schreiben auf die geschichtliche Entwicklung der Annahme des christlichen Glaubens

durch die slawischen Völker und deren kulturellen Folgen ein. Schon die Slawenapostel Cyrill und Method hätten das byzantinisch geprägte Christentum in der slawischen Sprache verkündet. Die Taufe des Kiewer Fürsten Wladimir des Großen, der dabei dem Beispiel seiner Großmutter, der Fürstin Olga, folgte, und die Christianisierung des von ihm regierten Volkes, hätte die kulturellen und geistigen Kräfte angeregt und dazu beigetragen, daß eine eigene slawisch-byzantinische Kultur entstand. Dazu wird hervorgehoben, daß diese eigenständige slawische Kultur am Schnittpunkt zwischen Ost und West entstanden sei, was sich unter anderem dadurch ausdrücke, daß Wladimir Beziehungen zu den damaligen Päpsten in Rom unterhielt und von diesen als „König der Russen" anerkannt wurde.

In Anspielung auf die Auseinandersetzungen um die Eingliederung der ukrainischen katholischen Kirche in die russisch-orthodoxe Kirche unter Stalin im Jahre 1946 schreibt der Papst wörtlich: „Durch das neue Zentrum kirchlichen Lebens, zu dem Kiew vom Augenblick an wurde, als es die Taufe empfing, gelangten das Evangelium und die Glaubensgnade zu jenen Völkern und Gebieten, die heute mit dem Patriarchat von Moskau, was die orthodoxe Kirche betrifft, und mit der ukrainischen katholischen Kirche verbunden sind, deren volle Gemeinschaft mit dem Bischofssitz von Rom in Brest erneuert worden ist". (Die Union von Brest-Litowsk erfolgte 1595.)

Indem der Papst die vermittelnde Stellung des Christentums in der damaligen Zeit hervorhebt, ruft er zur Rückgewinnung der Einheit von Ost- und Westkirche auf. Dabei würdigt er ausdrücklich die spirituelle, rechtliche und liturgische Eigenständigkeit des Ostens, die für die Weltkirche befruchtend sein könne. Unter Hinweis auf das II. Vatikanische Konzil, das im ökumenischen Bemühen eine neue Phase eingeleitet habe, ruft der Papst eindringlich zur Einheit und Versöhnung auf: „Welch einen Nutzen würde es für das Volk Gottes bedeuten, wenn die orthodoxen und die katholischen Erben der Taufe von Kiew, tief bewegt von einem erneuerten Bewußtsein ihrer anfänglichen Gemeinschaft, die darinliegende Herausforderung aufzugreifen verständen und den Christen unserer Zeit die sich daraus ergebende ökumenische Botschaft neu in Erinnerung zu bringen wüßten, indem sie diese dazu antreiben, die Schritte auf das Ziel der von Christus gewollten Einheit zu beschleunigen!"

Der Papst fordert in seinem Schreiben sodann auch die Staaten West- und Osteuropas auf, sich in enger Zusammenarbeit mit allen Nationen für mehr Frieden und Gerechtigkeit in der Welt einzusetzen. Im Kampf gegen Unfrieden und Gewalt in vielen Regionen der Erde komme dem in seinen Wurzeln christlichen Europa eine besondere Bedeutung zu. Es seien alle menschlichen Anstrengungen zu begrüßen, die darauf abzielten, Anlässe für Spannungen und Konflikte auf dem „friedlichen Weg des geduldigen Dialogs" zu beseitigen. Eindringlich weist der Papst in dem Dokument darauf hin, daß es nur dann einen „echten Frieden" geben könne, wenn „jedes Volk in Freiheit und Wahrheit die Wege der eigenen Entwicklung selbst wählen" könne.

(Apostolisches Schreiben „Euntes in mundum" zur Tausendjahrfeier der Taufe der Rus' von Kiew vom 25. Jänner 1988; „L' Osservatore Romano", deutsch, vom 25. März 1988.)

Neue Rechtsordnungen für die Vatikanstadt und das Vikariat von Rom

Im Vatikan gilt vom 1. Jänner 1988 an eine neue Rechtsordnung, die den Erfordernissen des neuen kirchlichen Gesetzbuches

angepaßt ist und von Papst Johannes Paul II. verfügt wurde. Gegenüber der bisherigen Ordnung aus dem Jahre 1946 wird deutlicher zwischen Kirchenrecht und Zivilrecht unterschieden. Die zivilrechtlichen Instanzen im Vatikanstaat sind damit künftig nicht mehr für Angelegenheiten des Kirchenrechtes zuständig. Für den Vatikanstaat wird ein eigener kirchlicher Gerichtshof eingerichtet, der nach dem Modell anderer kirchlicher Diözesangerichte aufgebaut wird, mit der Ausnahme, daß die Richter vom Papst ernannt werden sollen. Wichtigste Neuerung ist, daß die Richter des vatikanischen Berufungsgerichtes nicht mehr wie bisher eng von der Rota Romana abhängen — Präsident war bisher der Dekan der Rota Romana gewesen —, sondern ebenfalls vom Papst ernannt werden.
(Motuproprio „Quo civium iura" vom 21. November 1987; „L' Osservatore Romano" vom 29. November 1987.)

Der Aufgabenbereich und Instanzenweg der kirchlichen Gerichte in Rom und Italien war in den letzten Jahrzehnten einige Male geändert worden. So war bis vor kurzem die Rota Romana das Berufungsgericht zweiter Instanz für die Eheprozesse, die in erster Instanz beim Gericht der Region Latium (mit Rom) geführt worden waren; die Gerichte der Region Neapel und Cagliari (Sardinien) waren an das römische Regionalgericht als Appellationsinstanz gebunden. Dazu erklärt nun Papst Johannes Paul II.: „Nun haben sich wieder neue Verhältnisse und pastorale Notwendigkeiten ergeben. Vor allem möchten wir, daß das Apostolische Gericht der römischen Rota immer mehr in seiner Aufgabe als Instanz für die ganze Kirche hervortritt und diese wirksamer wahrnehmen kann. Es soll daher von der Aufgabe als Berufungsinstanz für alle Fälle, die in erster Instanz vom Gericht der Region Latium erledigt worden sind, entlastet werden. Daher haben wir . . . beschlossen: a) Im Vikariat Rom wird ein Berufungsgericht, verschieden von den anderen dort vorhandenen Gerichten, eingesetzt, dem in zweiter Instanz die Fälle vorzulegen sind, die in erster Instanz entschieden worden sind vom Gericht der Region Latium bei Nichtigkeitserklärung einer Ehe, von den Gerichten der Regionen Neapel und Cagliari bei Nichtigkeitserklärung einer Ehe, vom Gericht der Diözese Rom und denen anderer Diözesen der Region Latium für die übrigen Fälle. Unbeschadet bleibt die Möglichkeit, in zweiter Instanz bei der römischen Rota Berufung einzulegen nach can. 1444 § 1,1°. Daher ist das Gericht der Region Latium, das in erster Instanz die Fälle der Nichtigkeitserklärung einer Ehe behandelt, nicht mehr Berufungsinstanz für die Fälle, die von den Gerichten der Regionen Neapel und Cagliari behandelt worden sind . . . Diese Beschlüsse treten am 1. September 1988 in Kraft."
(Motuproprio „Sollicita cura" vom 26. Dezember 1987; „L' Osservatore Romano" vom 6. Jänner 1988; deutsche Wochenausgabe vom 12. Februar 1988.)

Karwoche und Ostern

Durch ein Rundschreiben der Kongregation für den Gottesdienst über „die Feier von Ostern und ihre Vorbereitung" werden die Katholiken aufgerufen, die Feier der Kar- und Osterliturgie wieder stärker in den Mittelpunkt des Kirchenjahres und des Christenlebens zu rücken; besonders wird bedauert, daß die Liturgie der Osternacht mitunter zu einer einfachen Vorabendmesse degradiert werde. Das Dokument hebt weiter hervor, daß Aschermittwoch und Karfreitag als Fast- und Abstinenztage zu achten seien. Die Gläubigen werden aufgerufen, die Fastenzeit als Vorbereitung auf das Osterfest zu nutzen und in dieser Zeit das Bußsakra-

ment zu empfangen. Die Gemeinden sollten mehr Beichtgelegenheiten und als Hinführung darauf Bußfeiern anbieten. Am Gründonnerstag sollte der traditionelle Brauch der Fußwaschung beibehalten werden. Die Karfreitagsliturgie mit Wortgottesdienst, Kreuzverehrung und Kommunionfeier sollte genau und getreu eingehalten werden und dürfte von niemandem eigenmächtig abgeändert werden. Übungen der Volksfrömmigkeit, wie Kreuzweg oder Passionsprozessionen sollten nicht vernachlässigt werden; ihre Texte und Gesänge sollten jedoch dem Geist der Liturgie entsprechen. Sie dürften auf keinen Fall den Hauptgottesdienst behindern.
Streng eingehalten werden sollten die Bestimmungen für die Feier der Osternacht, die festlich begangen werden sollte, betont das Dokument. Ihre Riten und Worte müßten größtmögliche Ausdruckskraft haben, vom Entzünden der Osterkerze am Holzfeuer und dem Osterlob angefangen, über die Schriftlesungen und die Tauffeier bis zur Eucharistiefeier. Die Gläubigen müßten dabei die Möglichkeit zu aktiver Mitwirkung haben.
(„L' Osservatore Romano" vom 16. Januar 1988; deutsche Wochenausgabe vom 19. Februar 1988.)

Gründonnerstagsschreiben an die Priester

Seinem traditionellen Gründonnerstagsschreiben an die Priester hat Papst Johannes Paul II. dieses Mal den Titel gegeben: „Wachsen in der Freundschaft mit Christus". In diesem Dokument bekräftigt er zunächst die Verpflichtung zum lebenslangen Zölibat, sodann ermuntert er die Priester, am Beispiel Mariens „die echte Kontaktfähigkeit zu den Frauen zu erlernen". Dazu sagt er wörtlich: „Der Priester muß auf Grund seiner Berufung und seines Dienstes in neuer Weise die Würde und Berufung der Frau, sei es in der Kirche oder in der Welt von heute, entdecken."
(„L' Osservatore Romano" vom 25. März 1988; deutsche Wochenausgabe vom 1. April 1988.)

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

Das aktuelle theologische Buch

■ PIERIS ALOYSIUS, *Theologie der Befreiung in Asien*. Christentum im Kontext der Armut und der Religionen. (Theologie der Dritten Welt Bd. 9). (270.) Herder, Freiburg i. Br. 1986. Ppb. DM 39,50.

A. Pieris stammt aus Sri Lanka, er ist Jesuit und promovierte neben seinen theologischen Studien auch in buddhistischer Philosophie. Er leitet ein von ihm 1974 gegründetes Dialogzentrum nördlich von Colombo und ist Schriftleiter der Zeitschrift „Dialogue"; darüber hinaus übt er eine weltweite Lehr- und Vortragstätigkeit aus. Der vorliegende Band beinhaltet Beiträge, die der Verfasser als Referate für verschiedene Kongresse oder als Zeitschriftenartikel erarbeitet hat. Elf der insgesamt dreizehn Beiträge sind unter drei Überschriften zusammengefaßt: Armut und Befreiung; Religion und Befreiung; Asiatische Befreiungstheologie. Als Anhang wurden noch zwei frühe Artikel aufgenommen, in denen der Verfasser tastende Versuche seiner Arbeit sieht, auch wenn inhaltlich manches überholt ist.

Die Theologie der Befreiung ist in den letzten Jahren vor allem in ihrer lateinamerikanischen Ausprägung bekannt geworden. Es ist das Anliegen von P., die Bedeutung der theologischen Begriffe von Heil, Erlösung und Befreiung in ihrem asiatischen Kontext aufzuzeigen. Er verweist dabei auf zwei verschiedene Denkansätze, in denen das Wort Befreiung eine jeweils andere Einfärbung erhält. Die lateinamerikanische Befreiungstheologie orientiert sich an den biblischen Propheten, die soziales Unrecht anprangern; diese Haltung findet auch Ausdruck in den Wüstenaufenthalten mancher Einsiedler der frühen Kirche, die teilweise einen Protest gegen die Liaison der Kirche mit den Reichtümern dieser Welt ausdrücken. Sie ist verwandt mit einer marxistischen Gesellschaftskritik; sie ist stark ethisch orientiert, getragen von Ungeduld und auch Ausdruck einer europäischen Denkweise.

Daneben gab es auch in Europa schon von alters her eine andere Art, mit Besitz, Reichtum und ungerechten Strukturen umzugehen. Die Stoa vertrat die Auffassung, daß man sich nicht in die vielfältigen Wirrnisse hineinziehen lassen sollte. Das Ideal war ein inneres Gelöstsein und Nichtberührtwerden, das in einer äußeren Muße (otium) seinen Ausdruck fand. Auch diese Denkweise ist in den biblischen Schriften zu finden. Durch eine neue Sicht der Dinge wird alles verändert, auch wenn die äußeren Verhältnisse (zunächst) unverändert weiterbestehen. Ein derartiges Denken, das sich auch in vielen offiziellen kirchlichen Texten findet, hat eine Entsprechung in der asiatischen Religiosität, nach der die sichtbare und unmittelbar erlebte Realität als Scheinwelt verstanden wird, die es zu durchschauen gilt auf die eigentliche Wirklichkeit hin, auch wenn sich diese dem erfahrungsmäßigen und verbalen Zugriff entzieht.

Armut und Religiosität sind die zwei Realitäten, die den asiastischen Raum prägen. Beide sind mächtige Gegebenheiten, die einander durchdringen, keine von beiden läßt sich der anderen als Mittel oder Zweck zuordnen. Armut ist die ins Auge springende Realität Asiens, und ein Christentum, das in Asien Fuß fassen will, muß in diese Armut eintauchen; sie ist die Sprache, die Asien vertraut ist und die es versteht. Es wäre jedoch verhängnisvoll, neben der aufgezwungenen und versklavenden Armut nicht auch die andere zu sehen, die freiwillig gewählt und die mit jeder echten Spiritualität verbunden ist. Andererseits läßt sich aber die individuelle Armut nicht loslösen von der gesellschaftspolitisch bedingten und strukturellen Armut. Befreiung von der versklavenden Armut bedeutet wiederum nicht nur ihre materielle Überwindung, sondern genauso die Befreiung von der Gier. Das Gegenteil von dieser Armut ist ja nicht einfach Reichtum, sondern „Gewinnsucht und Geiz, die den Reichtum antireligiös machen" (140). Man muß dabei auch den Kampf gegen die „organisierte Natur der Gier" führen, da die Armen das „Abfallprodukt der Kapital anhäufenden Plutokraten dieser Welt" sind (174).

P. verwendet den Begriff der Inkulturation mit Vorsicht. Er weiß um die Gefahr, daß man Elemente einer fremden Kultur nur als Bausteine für das eigene Lehrgebäude verwendet. Ein Christentum, das in Asien lebendig sein will, darf kein von Europa importierter Fremdkör-

per bleiben, sondern muß in die asiatische Realität eintauchen, wie dies Jesus im Jordan getan hat. Das Eintauchen in das in Asien gelebte Leben und seine vielfältigen Ausdrucksformen und Leiden ist das Primäre. Erst aus diesem Untertauchen kann eine für den asiatischen Raum gültige Bekenntnisform erwachsen.
Das Untertauchen Jesu im Jordan, das mit einem Offenbarwerden seiner Sendung verbunden war, darf jedoch nicht von der Taufe auf Golgotha getrennt werden, in der der Konflikt zwischen der erlösenden Liebe zu den gebundenen Menschen und dem dieser entgegengesetzten Machtstruktur überdeutlich wird (118).
Die das östliche Denken bestimmende Gnosis, die im in friedvoller Betrachtung unter dem Baum der Erkenntnis sitzenden indischen Weisen zum Ausdruck kommt, und die das Christentum prägende Agape, die am gefolterten und am Kreuz hängenden Jesus in ihrer letzten Konsequenz sichtbar wird, sieht P. als zwei verschiedene Paradigmen (128).
Die Sprache der „befreienden Erkenntnis" und „die Sprache der erlösenden Liebe" (125) sind nicht einfach Gegensätze, sondern zwei verschiedene Sprachspiele, die einander ergänzen könnten, die aber auch ihre spezifischen Gefahren in sich tragen. Die tätige Liebe kann vergessen lassen, daß sich das Eigentliche dem Zugriff entzieht und daß diesem das Schweigen eher gerecht wird als die Suche nach Wort und Begriff. Die kosmische Sichtweise wiederum führt leicht zu einem Bewußtsein kosmischer Einheit und Verbrüderung, bei der das konkrete sich zuwendende und verändernde Eingreifen der Liebe in Vergessenheit gerät.
Es scheint, daß die Verbindung von Befreiung und Religiosität bzw. von kosmischer und metakosmischer Religiosität im asiatischen Denken stärker ist als in einem säkularisierten Europa. Darum ist die Gefahr, daß die Befreiung zu einem rein ethischen oder gesellschaftspolitischen und emanzipatorischen Vorgang wird, in Asien derzeit (noch?) nicht gegeben.
P. ist mit der vom Hinduismus und Buddhismus geprägten asiatischen Denkweise wohl vertraut. Seine Schlußfolgerungen sind getragen von einer gläubigen Radikalität und vom Glauben an die Möglichkeiten des Christentums in seiner asiatischen Heimat. Seine Analysen und modellhaften Darstellungen sind überraschend; sie eröffnen neue Denkmöglichkeiten und setzen in Bewegung; man kann sich ihrer Faszination kaum entziehen; sie lohnen die Auseinandersetzung auch dort, wo man nicht alle Bedenken bezüglich ihrer Tragfähigkeit ausgeräumt sieht und wo man meint, nicht ohne Vorbehalte zustimmen zu können.
Wo die Grenzen des Dialoges liegen bzw. wie weit man auf dem Weg zum anderen die eigene Position verlassen darf und muß, ist ja nicht nur das Problem einer objektiven Abklärung, sondern es spielen dabei auch die eigene Glaubenskraft und die Realität der Kirche, der man sich zugehörig weiß, eine wichtige Rolle.

Linz *Josef Janda*

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

PHILOSOPHIE

■ WUCHERER-HULDENFELD AUGUSTINUS, *Personales Sein und Wort.* Einführung in den Grundgedanken Ferdinand Ebners. (309.) Böhlau, Wien/Köln/Graz 1985. Ppb.

Die vom Autor bescheiden als „Einführung" bezeichnete Monographie entfaltet Ebners Denken ausgehend von der „Kurzformel" wie es im ersten der „Pneumatologischen Fragmente" vorliegt. Das in Aphorismen, Fragmenten, Tagebüchern und Briefen vorliegende Werk Ebners erfährt durch die Konzentration auf dessen Grundgedanken bei aller Differenziertheit eine Zusammenschau, die auch systematischen Ansprüchen gerecht wird.

Ferdinand Ebner (1882—1931) — zum Teil Zeit- und Problemgenosse Wittgensteins —, dessen Werk und Bedeutung bisher eher zögernde Aufmerksamkeit fand, wird allgemein jener Bewegung zugeordnet, die als „Dialogisches Denken" bekannt geworden ist. Diese Bewegung ist wesentlich von der Anstrengung geprägt, nach dem Verlust einer einheitlichen metaphysischen Sprachgestalt die Grundlagen einer neuen philosophischen Sprachmöglichkeit im radikalen Rückgriff auf das Subjekt zu gewinnen. Insofern die Theologie in ihrer Sprachkompetenz an diesen kulturellen Voraussetzungen partizipiert, ist sie in wichtigen Momenten in diesen Transformationsprozeß eingebunden.

Der Grundgedanke Ebners besteht in der Erkenntnis der fundamentalen Zusammengehörigkeit von personalem Sein und Wort. Die Wort- und Sprachfähigkeit des Menschen gilt ihm als das bedenkenswerteste Phänomen der menschlichen Existenz. Wucherer-Huldenfeld hat dieses Zentrum Ebnerschen Denkens text- und literarkritisch mit aller Deutlichkeit herausgearbeitet und in sieben größeren Kapiteln expliziert. Dabei wird die geläufige Auffassung von Ebners Philosophie insofern vertieft, als über das dialogische, pneumatologische und personalistische Verständnis hinaus die phänomenologische Verankerung dieses Entwurfs herausgestellt wird. Die Erhellung des Sprachphänomens in der Ursprungssituation des Sprechens läßt noch vor jedem kognitiv-noetischen Sinn den Menschen als Täter des Wortes, als geistige Realität, als „Ich" und „Du" in Erscheinung treten. Sofern dieses Erfahrungsfeld bei Ebner im Hinblick auf den biblischen Kontext (Paulus und Johannes) reflektiert wird, erhält seine Pneumatologie einen spezifisch christlichen Charakter.

Aus diesem, dem lebendigen Vollzug des Wortgeschehens verpflichteten Ansatz leitet Ebner seine puritanische Kultur-, Ideologie- und Gesellschaftskritik ab, die mit hartnäckiger Widerständigkeit den Idealismus neuzeitlicher Transzendentalphilosophie als Promotor personalistischer Verständigungsdefizite (Icheinsamkeit) anklagt. Auf diesem Hintergrund wird vom Verfasser das positive Anliegen Ebners, die Ergründung des Ursprungs der menschlichen Sprachwelt, abgehoben. Die anthropologische Relevanz der pneuma- und logos-bestimmten Existenz findet im Mitmenschen zu ihrem wesensgemäßen Pendant und trägt im Vollzug dieser Relation (Liebe) jede soziale und politische Aktualisierung.

So ist dann auch Ebners „personale Ontologie" (6. Kap., 210) mit ihrer kritischen Wendung gegen die „Substanzialisierungstendenz" herkömmlicher Philosophie am dialogischen Verhältnis der Person orientiert, das sich in der Folge (7. Kap. 7: „Das Wissen um Gott", 264) auch für die Religionsphilosophie als grundlegend erweist. Im Rahmen der Religionsphilosophie entspringt so nochmals jene scharfe Kritik bei Ebner, die jede objektivierende Redeweise von Gott als unangemessen zurückweist, zugleich jedoch ein vom Wort her denkendes, weil auf das Wort hörendes Welt- und Schöpfungsverständnis gewinnt. Und weil nach Ebner nur die religiöse Existenzweise das Ich in ein authentisches Verhältnis zum Du zu setzen vermag, liegt auch der Sinngrund der Ethik letztlich im persönlichen Verhalten zu Gott.

Das methodische Problem, in der Form der Darstellung ständig gegen die Voraussetzung der angezielten Unmittelbarkeit anschreiben zu müssen, läßt an das Schweigegebot Wittgensteins erinnern. Die einfühlsame Sprache des Verfassers und die breite Abstützung am Text vermag diese Spannung nur zu mildern.

Zuletzt sei noch vermerkt, daß gerade bei einem Denken, das so sehr dem eigenen gequälten Lebensvollzug entsprungen ist, eine biographische Skizze über F. Ebner dem Leser eine hilfreiche Ergänzung gebracht hätte.

Graz *Josef Schmuck*

■ GORDAN PAULUS (Hg.), *Lebensentscheidung.* Die Vorlesungen der Salzburger Hochschulwochen 1986. (225.) Butzon & Bercker, Kevelaer/Styria, Graz 1987. Kart. S 220.—

Das Einleitungsreferat zu den Salzburger Hochschulwochen 1986 hielt die Berliner Senatorin für das Schulwesen *Hanna-Renate Laurien*. Sie macht die grundlegenden Zusammenhänge für ein Leben in Freiheit und Bindung deutlich, die, obwohl sie als Gegensätze erscheinen, untrennbar zusammengehören. Über „Freiheit aus Gnade" sprach der Wiener Fundamentaltheologe *J. Reikerstorfer.* Freiheit ist dann menschengemäß und führt dann zu mehr Humanität, wenn sie ihr Ziel in der Begegnung mit Gott findet. In ähnlicher Weise betont der Wiener Pädagoge *M. Heitger,* daß die heute von der Pädagogik stark betonte Emanzipation nicht als Befreiung von einem transzendenten Sollen mißverstanden werden dürfte. *H. Schaefer* (Physiologe, Heidelberg)

referierte über die Grenzen der Willensfreiheit. Bei aller Determiniertheit menschlichen Verhaltens gibt es Freiheit und Verantwortung, die darin bestehen, daß der Mensch durch wachsende Vernunfteinsicht in die bestehende Determiniertheit einzugreifen vermag. *H. Thomae* (Psychologe, Bonn) arbeitet heraus, daß Entscheidung unter verschiedenen Gesichtspunkten (als Herausforderung, als Last und als Gnade) erfahren werden kann und macht so ihre Vielschichtigkeit deutlich. *A. Pieper* (Philosophin, Basel) geht vom Freiheitsverständnis bei Platon, Kierkegaard und Sartre aus. Menschliche Freiheit ist immer auch auf die Freiheit der anderen angewiesen. Sie braucht Spielräume, in denen die große Freiheitsutopie im Zusammenspiel mit anderen gelebt werden kann, wobei die Regeln auf die Freiheit hin durchsichtig bleiben müssen. *J. Isensee* (Jurist, Bonn) zeigt die Eigenart politischer Entscheidungen auf, die meist unter Zeitdruck getroffen werden müssen und bei denen — trotz aller Versuche einer wissenschaftlichen Absicherung — ein Wissen um das letzthin Richtige fehlt. Zuletzt arbeitet *K. Steinbuch* (Karlsruhe) heraus, wie oft — bedingt durch Zeitströmungen, Schlagworte und auch das Säen von Mißtrauen — Entscheidungen nicht getroffen, sondern erschlichen werden.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Ein Thema, das das philosophische Suchen des Menschen und seine unmittelbar erlebte Lebenspraxis in gleicher Weise bewegt, wird unter verschiedenen Gesichtspunkten bedacht. Die einzelnen Beiträge sind gründlich gearbeitet. Sie vermitteln neue und immer wieder auch überraschende Einsichten zu einer Frage, die in eine Weite führt, die nie zur Gänze ausgeschritten sein wird.

Linz *Josef Janda*

■ AICHELBURG PETER C./KÖGELER REINHARD (Hg.), *Evolution.* Entwicklungsprinzipien und menschliches Selbstverständnis in einer sich wandelnden Welt. (Forum St. Stephan Bd. 3). (124.) NÖ. Pressehaus, St. Pölten-Wien 1987. Brosch. S 128.—.

Die 3. Veröffentlichung des Forums St. Stephan stellt das Thema Evolution zur Diskussion. Die Evolution betrifft in einer umfassenden Weise das Leben des Menschen und die Welt, in der er lebt. Um die Vielfalt der Facetten deutlich zu machen, bedarf es einer Beschreibung des Phänomens durch viele Einzelwissenschaften.

Nach einer grundlegenden Einführung über Zufall und Naturgesetz (F. Ferschl) wird die Evolution des Kosmos bedacht (P. C. Aichelburg und R. Kögeler) und im Anschluß daran die Evolution innerhalb der Biosphäre (F. Pirchner), in der es um eine Auseinandersetzung mit Darwin geht. G. Vollmer beschäftigt sich mit der Frage der Evolution der Wahrnehmungs- und Denkformen, der inzwischen verstorbene J. Illies mit der Evolution in Kultur und Gesellschaft. P. Schoonenberg denkt über den Zusammenhang zwischen einer sich entwickelnden Welt und dem Wirken Gottes nach. In der ihm eigenen behutsamen Art zeigt er auf, wie die Welt, der Mensch und die dem Menschen eigene Geschichte noch einmal bei Gott bewahrt und gut aufgehoben sind. E. Biser äußerst sich zum „Wohin" der Evolution, wobei der Zusammenhang mit der christlichen Eschatologie zur Sprache kommt. Im letzten Beitrag macht G. Eder in einer gebündelten Fülle geistreicher Hinweise deutlich, wie vielschichtig die Herausforderung durch die Wissenschaft ist und daß man sich dieser Herausforderung nicht durch eine Ablehnung der Wissenschaft entziehen sollte, die vielleicht nur die eigene Scheu vor einer anstrengenden Auseinandersetzung verrät.

Die Frage nach der Evolution ist zunächst eine Frage der Naturwissenschaft. Es gilt, die Entwicklungsabläufe in riesigen Zeit-Räumen zurückzuverfolgen und ihre Gesetzmäßigkeiten zu ergründen. Neben der Notwendigkeit, zu den gewonnenen Erkenntnissen Stellung zu nehmen, haben Philosophie und Theologie die Frage nach dem Woher und Wohin auch selbständig zu formulieren, wobei die Frage selbst eine veränderte Bedeutung bekommt. Da es nun derselbe Mensch ist, der die verschiedenen Fragen stellt, ist es verständlich, daß er auch nach einer Verbindung zwischen den gefundenen Antworten sucht. Obwohl der Mensch bei seiner Suche nach einer umfassenden Zusammenschau von der Wissenschaft allein gelassen wird — da es dafür nun einmal keine exakte Beweisführung geben kann —, bleibt die Versuchung bestehen, die Existenz Gottes oder ein Leben nach dem Tod durch naturwissenschaftliche oder humanwissenschaftliche Beobachtungen und Gesetzmäßigkeiten beweisen zu wollen. Es bedarf einer großen wissenschaftlichen Redlichkeit, wissenschaftliche Vermutung und Beweisführung von einer persönlichen Glaubensüberzeugung zu unterscheiden, die zwar nach einer Übereinstimmung mit wissenschaftlichen Erkenntnissen suchen, aber sich nicht darauf gründen kann.

Die vorliegende Veröffentlichung zeichnet diese Redlichkeit aus. Sie vermittelt allerdings auch etwas von der Anstrengung, die aufzuwenden ist, wenn man sich mit derartigen Fragen grundlegend und solid auseinandersetzen will.

Linz *Josef Janda*

■ REST WALTER (Hg.), *Kierkegaard für Christen.* Eine Herausforderung. (Herderbücherei Bd. 1389). (224). Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1987. Ppb. DM 10,90.

Unter dem Titel „. . . für Christen" wird in der Herderbücherei eine Reihe von Texten als Hilfestellung für die Vertiefung des religiösen Lebens angeboten. Im Falle der vorliegenden Auswahl aus dem Schriftum Kierkegaards gewinnt sowohl der Titel als auch der Untertitel der Reihe eine besondere Brisanz, weil beide das tiefste Anliegen des Autors formelhaft zusammenfassen: Kierkegaard kämpfte zeitlebens für ein entschiedenes Christentum im Zeichen der Kategorie des „Einzelnen" und verstand seine schriftstellerische Tätigkeit als eine Herausforderung an die bestehende Christenheit.

Indem die Einleitung die gegenwärtige Bedeutung Kierkegaards aufweist, gibt sie zugleich den Schlüssel für die Textauswahl in die Hand. Kierkegaards Betonung des einzelnen vertritt nicht einen Indivi-

dualismus, sondern zielt auf die Existenz in Gleichzeitigkeit mit Jesus Christus, die ihrerseits nur in der Gemeinde gültig zu vollbringen ist. Kierkegaards Programm einer Christianisierung der bestehenden Christenheit reicht hier über ihre Relevanz für die Existenzphilosophie und das personal-dialogische Denken weit hinaus. Die Veräußerlichung des religiösen Lebens, die gedankenlose Gewohnheit sind ja keineswegs Gefahren, denen sich bloß das 19. Jh. gegenübergesehen hat. Dasselbe gilt von Kierkegaards leidenschaftlich geführtem Kampf gegen eine Bürokratisierung des kirchlichen Lebens und die Auszehrung der Theologie durch eine sich falsch verstehende Philosophie. Zwar hat Hegels Diktum vom Dummwerden des Salzes sowie seine Warnung vor einer Flucht der Theologie in Historie nichts an Aktualität verloren, doch darf darob nicht vergessen werden, daß der Glaube allemal das Fundament theologischer Bemühung zu sein hat. Kierkegaard hat sich diesbezüglich nichts abmarkten lassen. Und sollte uns Heutigen seine Befürchtung weniger unter die Haut gehen, daß die größte Gefahr der Christenheit nicht so sehr vom kämpferischen Atheismus als von dem Lauwerden, der inneren Gleichgültigkeit und dem Belangloswerden droht?

Der Herausgeber streicht denn auch die diesbezügliche Verwandtschaft Kierkegaards mit Nietzsche heraus, wie er es überhaupt versteht, Kierkegaards Denken in das geistige Umfeld in einer Weise hineinzustellen, die frei von bloßer Gelehrsamkeit ist. Die Bedeutung Kierkegaards für die Existenzphilosophie sowie für die Dialektische Theologie erfährt dergestalt eine unprätentiöse Darstellung. Nie unterläßt es Walter Rest, auf die Notwendigkeit hinzuweisen, nicht bloß beim Hörer des Wortes stehen zu bleiben, sondern zu seinem Täter zu werden. Einen solchen erblickt er zwar in hohem Maß in Kierkegaard selbst, ohne daß er die problematischen Seiten an dessen „Täter-Sein" unerwähnt ließe. So erfüllt die Einleitung in ihrer Ausgewogenheit von Einführung und Mahnung ihre Aufgabe bestens, uns den Zugang zu dem großen Dänen zu erschließen. Die Auswahl der Texte zeigt uns Kierkegaard, inwiefern sich dieser als religiöser Schriftsteller verstanden hat. Kein Zweifel: Kierkegaard ist nach wie vor eine Herausforderung!

Wien *Günther Pöltner*

HEILIGE SCHRIFT

■ RÜTERSWÖRDEN UDO, *Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde.* Studien zu Dtn 16,18—18,22. (Bonner Biblische Beiträge, Bd. 65). (167.) Athenäum, Frankfurt/M. 1987. Kst. DM 48,—.

Diese Kieler Habilitationsschrift ist den Ämtergesetzen des Deuteronomiums gewidmet. Vf. betrachtet sie im Anschluß an N. Lohfink als einen thematisch einheitlichen Entwurf einer Verfassung und nimmt dies außerdem schon für das älteste Stadium an. Die einzelnen Gesetze werden nach einer textkritisch gesicherten Übersetzung jeweils einer Literar- und Sachkritik unterworfen. Sie ergibt eine vorexilische „deuteronomische Grundschicht". Zu ihr gehören Dtn 16,18*.19.21f; 17,8—10.12—15.16aα.17+.20; 18,1*.3f.5*.6—8.9—15. Die Ämter der Richter, des Königs, der Priester und des Propheten sind hier nach der Art ihrer Designation geordnet, so daß die menschliche Einsetzung immer mehr zugunsten der alleinigen Verfügungsgewalt Jahwes zurücktritt. In dieser teilweise utopischen Staatsvorstellung ist Israel als politisch autonomer Personalverband konzipiert. Analogien bestehen zur israelitischen Stadt der Richterzeit und zur griechischen Polis. Nach ihrem Modell wurde der Text später auch von der Septuaginta interpretiert. In der Exilszeit haben deuteronomistische Überarbeiter vor allem die Ämter der Priester und des Propheten fortgeschrieben. Sie dienen nun der Sicherung der Tora in einer staatslosen Gemeinde.

Die Studie beschäftigt sich mit einer exegetisch eher vernachlässigten, für die Diskussion um die Ämterstruktur in der Kirche aber höchst brisanten Perikope. R. hat zu ihrer Kenntnis wertvolle Einzelbeobachtungen beigesteuert. Seine Hauptthese läßt sich aber m. E. nicht halten. Ich muß mich im folgenden mit ein paar eher grundsätzlichen Überlegungen begnügen. Weitere Bemerkungen finden sich in meinem Aritkel „Zur Abfolge der Gesetze in Deuteronomium 16,18—21,23" (erscheint voraussichtlich in „Biblica") und im zweiten Teil meines Deuteronomiumkommentars in der Neuen Echter Bibel.

R. beschränkt sich methodisch fast ausschließlich auf die Literarkritik. Das bedeutet: Ihre Ergebnisse können schon von den nächsten Untersuchungsschrittten, vor allem von der Analyse der sprachlichen Gestalt und von der „Traditionskritik", korrigiert werden. R. hat zwar verschiedene sprachstatistische und traditionsgeschichtliche Überlegungen eingebaut. Er führt aber keine der exegetischen Methoden wirklich konsequent durch. Schon eine umfassendere Sprachanalyse und Auswertung der Konkordanzbefunde hätte den Großteil der angeblich deuteronomischen Grundschicht als deuteronomistisch und damit frühestens joschianisch erwiesen. Das staatskritische und utopische Gesamtkonzept dieses Textes, ferner seine Verbindung mit bestimmten Texten des Deuteronomistischen Geschichtswerks, z. B. Dtn 12,2f.29—31; 1 Sam 8* und 12*; 2 Kön 21*, machen als Abfassungszeit des Entwurfes (nicht unbedingt jeden Gesetzes) doch erst die Exilszeit wahrscheinlich. Methodisch hätte sich überhaupt empfohlen, 16,18—18,22 vor einer hypothetischen Isolierung einzelner Schichten zunächst einmal synchron zu untersuchen. Dabei wären von R. unbeachtete Phänomene in den Blick gekommen, die auch andere literarkritische Resultate erbracht hätten.

Bezüglich seiner exilischen Überarbeitungsschicht macht R. nicht genügend deutlich, daß ihre deuteronomistischen Redaktoren die älteren Texte nicht eliminiert, sondern sie nur ergänzt haben. Der Verfassungsentwurf rechnet somit auch auf dieser Ebene noch mit der Möglichkeit eines künftigen Staates, einer „politischen Gemeinschaft", und nicht bloß mit einer „Gemeinde", der allein Priester- und Prophetentum als Institutionen verblieben sind. Warum sollte man nicht auch, ja gerade in staatsloser Zeit eine

Staatsstruktur erdenken, die nun in Kult und Politik die Fehler der Jahrhunderte von Salomo (vgl. Dtn 17,16f z. B. mit 1 Kön 10,14—11,8) bis Manasse (vgl. Dtn 18,9—11 mit 2 Kön 21,6) vermied, die zum Untergang der Monarchie geführt hatten?

Wien *Georg Braulik*

■ KOCH KLAUS, *Die Profeten I.* Assyrische Zeit. (Urban-TB, Bd. 280). 2. durchgesehene Auflage. (186, 2 Abb.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 20,—.

Absicht der 1978 erstmals veröffentlichten Studie ist es, „in das Denken der Profeten Israels einzuführen", ihr „geistiges Eigenprofil . . . herauszuarbeiten". Denn den prophetischen Gestalten, den Schriftpropheten wenigstens, wird der nicht gerecht, der in ihnen bloße Charismatiker, Dichter oder Umkehrprediger sieht. Gewiß sind sie das auch. Weit mehr aber sind sie „eigenständige Denker", welche die ihnen auf intuitivem Wege zugekommenen Gewißheiten hinsichtlich Bestehendem und Zukünftigem zusammen mit alltäglichen Erfahrungen in „nachlaufender Erkenntnis" rational zusammenordnen.
Entsprechend dem Untertitel „Assyrische Zeit" stehen Amos, Hosea, Micha und Jesaja im Zentrum der Untersuchung. Ein aus gegenwärtiger Problematik heraus entwickeltes „Vorverständnis" möchte dem Leser den Einstieg erleichtern. Das dem Hauptteil vorangestellte „Vorspiel" verankert das israelitische Phänomen Prophetie in der Religionsgeschichte des Alten Orients und schlägt die Brücke zum vorliterarischen Prophetentum. Recht knapp gehalten ist das Schlußkapitel. Es erwähnt Joel, Nahum und Zephanja und streift neben dem „Tag Jahwes" Fragen des Übergangs von der Vorschrift- zur Schriftprophetie sowie der Überlieferung prophetischer Texte.
Wie schon in seiner Monographie zu Amos (1976) läßt Koch sich in verstärktem Maße von strukturalformgeschichtlicher Methodik leiten. Ihn interessiert die, seit dem Auftreten der nᵉbi' im greifbare Gattung der Prophezeiung, welche mit der ihr eigenen Textgestalt: A „Lagehinweis", B „Weissagung" und (selten) C „abschließende Charakteristik" ein typisches Argumentationsmuster darstellt. Daneben ist es die sorgfältige Behandlung semantischer Fragen, die dem Hamburger Alttestamentler am Herzen liegt und auf die er in seinen Ausführungen immer wieder zu sprechen kommt.
Nicht allein die methodischen Zugänge verleihen dem Buch seine besondere Prägung. Koch hält neue Ergebnisse und Ideen nicht zurück — und er ist ein gar eigenwilliger Theologe, der überdies eine nicht minder eigenwillige Sprache spricht. Nicht immer ist es dem Leser möglich, Gedankengänge mitzuvollziehen, zugrunde liegende Konzeptionen zu durchblicken.
Dies gilt z. B. für die, in den Kapiteln zu Amos und Jesaja breit ausgeführte, von den Propheten insgesamt vorausgesetzte, ontologische Struktur der „Metahistorie". „Gemeint ist . . . eine Theorie über den Zusammenhang alles Wirklichen als eines umfassenden, aber komplexen Prozesses, bei dem Israel und Jahwe die beiden entscheidenden Pole bilden" (S. 85). Der Prozeß vollzieht sich, indem „göttliche Wirkungsgrößen" und „menschliche Tatenhüllen" auf verschiedenen Ebenen aufeinandertreffen und in unterschiedlicher Intensität kooperieren.
Auch sonst möchte man gerade dort, wo die Hauptinteressen des Verfassers liegen, mit ihm ins kritische Gespräch treten. So bezüglich seiner Sicht des Verhältnisses von Nabitum und Schriftprophetie, zu Art und Weise des Zusammenhangs von menschlichem Tun und Ergehen, zur semantischen Festlegung von mišpaṭ und ṣᵉdaqā, oder hinsichtlich der Aufrechterhaltung der Bindung Amos' an kultische Bezüge, welche sich zur Hauptsache auf eine stillschweigend getroffene, nicht rechtzufertigende Textkorrektur in Am 3,10 stützt.
Welchem Leserkreis kann man das Buch empfehlen? Sein Autor läßt die Frage offen. Wer mit dem Wunsch, eine „Einführung" zu lesen, danach greift, wird sicher eine Menge lernen über Auftreten, Botschaft und Werk der Propheten. Und er wird nicht zuletzt eine wertvolle Ahnung von der Vielschichtigkeit und Unsicherheit, welche mit exegetischen Fragestellungen einhergeht, von der Lektüre mitnehmen. Ständige Bereitschaft, mitzudenken (nicht zuletzt auch, was die zahlreichen, zwar transkribierten, aber nicht immer mitübersetzten hebräischen Worte betrifft), ist unabdingbare Voraussetzung.

Linz *Borghild Baldauf*

■ SCHREINER JOSEF (Hg.), *Unterwegs zur Kirche.* Alttestamentliche Konzeptionen. (Quaestiones disputatae, Bd. 110). (200.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Kart. DM 46,—.

Der Sammelband enthält nach einer Einführung des Herausgebers (7—10), in der als Grundfrage formuliert ist: „Was läuft vom Alten Testament her auf (die) Kirche zu?", sechs Referate einer Tagung der deutschsprachigen katholischen Alttestamentler vom 2. bis 6. September 1985 in Würzburg. Entsprechend dem Niveau einer solchen Tagung richten sich die Beiträge zunächst an theologische Fachleute (möglichst mit Hebräischkenntnissen).
Der einleitende Aufsatz des Dogmatikers *W. Breuning*, „Wie ‚definiert' sich Kirche heute?" (11—32), versteht sich als Anfrage an die Alttestamentler, ob nicht doch die Kirche als „inkarnatorisch vermittelte Unmittelbarkeit zu Gott" (21) und vom Geist Jesu und des Vaters durchwirkte Gemeinschaft über alttestamentliche Vorstellung von „Kirche" und „Volk Gottes" hinausgehe, und wie eine Kontinuität zwischen alttestamentlichem und neutestamentlichem Bundesvolk und Kirche als „Grundsakrament" erkennbar sei.
N. Lohfink untersucht in „Der Begriff des Gottesreichs vom Alten Testament her gesehen" (33—86) die Vorstellung vom Königtum Jahwes. Er befragt die Texte, ob und seit wann Jahwe in Kult und Theologie als „König" bezeichnet wurde. Als Bezugsgröße dieser Vorstellung dienen die gesellschaftlichen Ordnungen der drei Hauptepochen der israelitischen Geschichte: Frühzeit, Königtum, Exil mit nachexilischer Zeit der Jerusalemer Tempelgemeinde. Jede Epoche „legitimierte sich durch den Hinweis auf den Gott Jahwe und dessen gesellschaftlichen Willen" (42f), doch nur in der Zeit des Königtums und in der exilisch-nachexilischen Zeit geschah dies mit Blick

auf den „König Jahwe". Die Vorstellung diente einerseits der Staatserhaltung, andererseits als Ansatz für Kritik an Fehlleistungen des Staates. Die Vorstellung vom universalen Königtum Jahwes im Daniel-Buch wurde von Jesus aufgegriffen und neu interpretiert. Aufgrund des Ansatzes „Königtum Jahwes — gesellschaftliche Ordnung" ergibt sich für N. Lohfink, daß das Gottesreich keine „rein religiöse", sondern eine „gesellschaftliche Größe" ist (80).

W. Groß zeigt in „Israels Hoffnung auf die Erneuerung des Staates" (87—122), daß die exilische priesterschriftliche Grundschrift (Pg) und nachexilische Texte im Jeremia- und Ezechiel-Buch für Israel als „heilvolle Existenz" eine Existenz im eigenen Land mit staatlicher Verfaßtheit (Königtum) erhofften.

F.-L. Hossfeld konzentriert sich in „Volk Gottes als Versammlung" (123—142) „auf den Übergang von Israel als Volk Gottes und Staat zu Israel als Volk Gottes und Kirchenversammlung" (123), der während des Exils im 6. Jh. geschehen ist. Er sieht die ekklesiologisch relevante Begrifflichkeit erst ab Dtn/Dtr und Pg vorliegen. Während die spätdtr. Ekklesiologie Israel ohne König, als sozial gleichgestellte und unter dem Gesetz stehende Gemeinde betrachtet, will Pg Israel einerseits als Kultgemeinde („Kirche"), geleitet vom Priesteramt und einem unpolitischen Führungsamt, andererseits (in ferner Zukunft?) anhand der Völker-Könige-Verheißungen der Patriarchenerzählungen staatsorientiert und restaurativ verstehen.

H. F. Fuhs untersucht die Wendung „Heiliges Volk Gottes" (143—167) in den wenigen in Frage kommenden Texten (Ex 19,3b—8; Dtn 7,6; 14,2.21; 26—19 — der älteste Text —; 28, 9; Lev 17—26/H) und erkennt sie als Ausdruck für die besondere Beziehung Israels zu Gott, begründet in der Erwählung und verbunden mit bestimmten Forderungen.

Th. Seidl stellt in „Volk Gottes und seine Zukunft nach Aussagen des Buches Daniel" (168—200) Israels unterschiedliche Rolle und Funktion im Gottesreich nach Aussage der drei Schichten des Daniel-Buches dar (mit eingehender Analyse von Dan 9).

Jeder der Aufsätze ist durch Zwischenüberschriften gut gegliedert. Eine Auseinandersetzung zwischen den Autoren über die manchmal unterschiedlichen Ansichten zu gleichen Textkomplexen findet kaum statt. Nicht jeder der Aufsätze (W. Groß, F.-L. Hossfeld, Th. Seidl) macht das „Unterwegs zur Kirche" explizit deutlich. Dogmatiker, Neutestamentler usw. müssen selbst entscheiden, inwieweit ihnen die einzelnen Beiträge hilfreich sein können.

Bochum *Werner Berg*

■ GUNKEL HERMANN, *Das Märchen im Alten Testament*. (252.) Athenäum, Frankfurt a. M. 1987. Geb. DM 58,—.

Der Alttestamentler H. Gunkel († 1931) hat sein Buch über das Märchen im AT, das hier in einer praktisch unveränderten Neuauflage vorliegt, 1921 geschrieben. Er hat an zahlreichen Beispielen herausgearbeitet, daß sich unter den biblischen Texten poetische Erzählungen finden, die Elemente des Märchens in sich tragen und in denen die Volksweisheit zum Ausdruck kommt. G. geht dabei von der Hypothese aus, die unter anderem von W. Wundt vertreten wurde, daß das Märchen das Ursprüngliche ist und die später entstandenen Mythen und Sagen Märchenmotive übernommen haben.

G. verwendet den Begriff des Märchens in einem ungenauen und weiten Sinn. Es geht ihm weniger um die Literaturgattung Märchen, sondern um die phantastischen und märchenhafte Züge, die in den Wünschen und Träumen der Menschen beheimatet sind und die sich — wie in den Erzählungen anderer Völker — auch in den biblischen Geschichten finden. H. J. Hermisson weist in seinem Nachwort darauf hin, daß der Begriff des Märchens, wie ihn G. faßte, der heutigen Märchenforschung nicht mehr entspricht. Von den terminologischen Fragen abgesehen sieht er jedoch das Buch als „eine wahre Fundgrube für die mannigfaltigen Erzählmotive der Volksliteratur" des alten Israel (201).

In den letzten Jahren sind die Märchen und das Erzählen von Geschichten neu entdeckt worden. Man versucht, ihre bildhafte Sprache zu decodieren und die verborgenen Inhalte zu entschlüsseln. Dabei verwendet man vielfach das Instrumentarium der Tiefenpsychologie, das zur Zeit G.s noch kaum zur Verfügung stand. Je genauer das Werkzeug wird, umso größer ist aber auch die Gefahr, daß die in einer poetischen Erzählung enthaltene Lebens- und Glaubensweisheit auf eine bestimmte Verstehensweise eingeengt wird. Damit aber wäre die Fülle, die einer Erzählung eigen ist, verloren.

Viel Menschheits- und Menschenerfahrung findet ihren Ausdruck in Geschichten. Lebensweisheit und Glaubensüberzeugung sind gleichsam die Seele, die in Geschichten ihre leibhaftige Gestalt bekommen. Die Wahrheit der Geschichten, die in ihnen enthaltene „Offenbarung", wird aber nicht dadurch gehoben, daß man die Geschichten analysiert und daß man so ihren Inhalt kennenlernt. Geschichten leben vom Erzählen, und ihre Botschaften erreichen den Zuhörer, indem sie durch Erzählen immer wieder neu zum Leben erweckt werden.

Die Zeiten, da man die Wahrheit der Bibel dadurch zu retten suchte, daß man ihre Geschichten als geschichtlich verteidigte und alles Geschichtenhafte und Märchenhafte ausschloß, sind weitgehend vorüber. Man hat zu unterscheiden gelernt zwischen geschichtlichen Ereignissen und zwischen Erzählungen, die Glaubenswahrheiten beinhalten. Die Gefahr liegt gegenwärtig eher darin, daß man — fasziniert von den interkulturellen Bildern und Aussagen der Geschichten — nach deren ursprünglicher und archetypischer Bedeutung fahndet. Dabei aber kann die Botschaft abhanden kommen, die die Bibel mit diesen Geschichten vermitteln will und die immer wieder auch gegen ein „ursprüngliches" Empfinden und Wollen gesagt ist.

Den Geschichtencharakter und das Märchenhafte in biblischen Geschichten zu entdecken, kann zu einem besseren Verständnis der Texte und zu einem befreienden Umgang mit ihnen beitragen. Bei G. kann man allerdings auch lernen, wie sehr ein derartiges Verstehen Studium und Wissen voraussetzt und nichts mit einer oberflächlichen Stimmigkeit zu tun hat. Weiters darf nach G. nicht übersehen werden, daß bibli-

scher Jahweglaube das Märchenhafte der Volksliteratur immer wieder auch zu überwinden suchte; er betont, daß sich das Wirken Jahwes in der geschichtlichen Realität und nicht in einem märchenhaften Traumland vollzieht.
Man ist überrascht über die Aktualität, die das Buch G.s immer noch (und wieder) besitzt. Es ist schön gemacht, hat aber leider einen hohen Preis.

Linz *Josef Janda*

■ REVENTLOW HENNING GRAF, *Gebet im Alten Testament.* (334.) W. Kohlhammer, Stuttgart 1986. Kart. DM 36,—.

Eine Monographie zum Gebet im AT ist trotz der Fülle der Psalmenliteratur ein Desiderat. Der evangelische Bochumer Alttestamentler gibt einleitend einen Überblick zum Gebet in der heutigen Diskussion (9—80): ein Gang durch wichtige Stationen der Geistesgeschichte, beginnend mit Thomas von Aquin, zeigt die enge Verknüpfung von Gebetsverständnis und (philosophischem) Gottesverständnis bis in die Gegenwart, insbesondere die Wurzeln für ein weithin monologisches Gebetsverständnis. Der Hauptteil des Werkes gilt den Formen des Betens im AT (81—294), sind doch in diesem Teil der Bibel die von den verschiedenen Gebetstheorien wenig berücksichtigten gewichtigen Grundlagen für jede Theologie des Gebetes zu finden. Die einzelnen Kapitel (Kurzgebete in der älteren Prosa; das Loben/der Hymnus; das Bitten; das Danken; die Fürbitte; Kunstformen des Gebetes in der Spätzeit) geben jeweils einen informativen Überblick über die einschlägigen atl. Texte oder behandeln bei Lob, Dank und Bitte einzelne Beispiele ausführlicher (so u. a. Ri 5; Ps 33.8.93; 3.73.79; 116.23). Ein besonderes Augenmerk gilt dabei dem Stand der Diskussion zu Fragen der Form und deren institutioneller (kultischer) Verankerung. Hervorhebung verdienen darunter m. E. das in der Wissenschaft derzeit vernachlässigte Kapitel über die Kurzgebete in der älteren Prosa (81—118), mit kritischen Stellungnahmen zur These von ursprünglichen einfachen Kurzformen sowie vom freien Laiengebet im vorexilischen Israel bei Wendel: nach R. wäre keine vom Kult gelöste frühe Gebetsfrömmigkeit im AT sicher nachzuweisen (117). Auch die Behandlung der Fürbitte (228—264) in den Prosatraditionen, in der prophetischen Überlieferung und in der theologischen Betrachtung Gen 18,22b—32 sowie der Blick auf Kunstformen des Gebetes der Spätzeit (bei Ijob; Tempelweihgebet 1 Kön 8,23—53; Gebete bei Esra — Nehemia; Dan 9) und die Aspekte zum redaktionellen Einbau von Psalmen in jüngeren Textzusammenhängen (1 Sam 2,1—10; 22; 23,1—7; Dtn 32; Jonapsalm) seien als dankenswerte Impulse für weitere Forschungen ausdrücklich genannt.
Zusammenfassend formuliert R. als gesellschaftliche und theologische Voraussetzungen des Gebetes im AT (295—309) die Hineinbindung des einzelnen in die Gemeinschaft, den Kult als Brennpunkt und Orientierung aller Lebensäußerungen des Israeliten, das positive Verhältnis von Gebetstradition und Aktualität, vor allem aber die zentrale Bedeutung des Verhältnisses zum offenbaren und verborgenen Gott.
Im letzten Abschnitt werden im Blick auf Einseitigkeiten vieler einleitend dargestellter Gebetstheorien Konsequenzen aus der atl. Gebetspraxis für unser Gebetsverständnis gezogen (310—319): Voraussetzung des atl. Gebetes als Anrede (Lob, Dank, Bitte) ist Gott als personales Gegenüber in Wandelbarkeit aber auch in Freiheit. Gebet ist von daher letztlich nicht anthropologisch, sondern theologisch zu verstehen. Besonders wichtig scheint R. auch die gottesdienstliche Gebundenheit bzw. der „ekklesiologische Bezug" des Gebetes innerhalb Israels.
Daß man bei einem so weitgespannten Werk auch manche Akzente anders setzen könnte, ist selbstverständlich: so scheint die aus der Auseinandersetzung mit der neuprotestantischen Abwertung des Kultes (vgl. 304.315) zu verstehende starke Gewichtung der Kultgebundenheit atl. Gebets vielleicht von der Redaktionsgeschichte des Psalters her zu differenzieren bzw. zu relativieren. Die stärkere Einbeziehung der Hagiographie mit den großen christlichen Meistern des Gebets hätte einleitend auch andere (positivere) Aspekte zur abendländischen Theologie des Gebetes ergeben können (S. 9). Unter dem Gesichtspunkt der Aktualisierung atl. Gebetsstrukturen seien ergänzend mehrfache Anregungen von W. Brueggemann (u. a. The Message of the Psalms, 1984) genannt. Die reichlich dokumentierten Ausführungen zu sehr vielen Detailfragen (Text, Literarkritik, Gliederung . .) sind leider durch keinen Index der Schriftstellen erschlossen.
Insgesamt stellt vorliegende Gesamtdarstellung zum Gebet im AT in einem weiten theologischen Horizont mit ihrer Fülle an Information und Material ein solides Fundament mit vielfältigen Anregungen für weitere Arbeiten dar.

Graz *Johannes Marböck*

■ LOHFINK NORBERT, *Das Jüdische am Christentum.* Die verlorene Dimension. (272.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Ppb. DM 29,80.

Der Alttestamentler der Jesuitenhochschule in Frankfurt/Main und gerne eingeladener Vortragende biblischer Themen in Europa und Übersee beginnt sein Buch mit der Feststellung, daß die bürgerliche Religion das Christsein auf Innerlichkeit und Jenseitshoffnung reduziert hatte. Das Zweite Vatikanum habe sich zwar entschieden, sich der Welt zuzuwenden. Dann schreibt er: „Mir scheint: Ein Punkt ist erreicht, wo es nicht mehr darum geht, ob der Glaube sich der Welt zuwenden soll oder nicht, sondern wo neu geklärt werden muß, wie und wo er dies originär zu tun hat" (11).
In zehn Kapiteln, die ursprünglich als Vorträge bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten wurden (und fast alle schon irgendwo veröffentlicht sind), wird das *eine Thema* eines unmittelbaren Bezuges des christlichen Glaubens zur Welt von immer *neuen Seiten* angegangen. Eine Ahnung davon sollen die Überschriften der Kapitel mit in Klammern gesetzten Untertiteln geben: Der Glaube und die Form (Ein Gespräch mit neueren Schriften von Peter Handke); Die Vision einer menschlichen Stadt (Ein Gespräch mit Verfechtern der Volkskirche); Das Jüdische am Christentum (Wider die Entscheidung der Christen

zur Weltlosigkeit); Das Königtum Gottes und die politische Macht (Zur Funktion der Rede vom Gottesreich bis zu Jesus von Nazaret); Das Gottesreich und die Wirtschaft (Ein Gang durch die Bibel mit Seitenblick auf heute); Gott auf der Seite der Armen (Zur „Option für die Armen" im Alten Orient und in der Bibel). Der Glaube und die nächste Generation (Das Gottesvolk der Bibel als Lerngemeinschaft); Das vorpersonale Böse (Das Alte Testament und der Begriff der Erbsünde); Der Gott der Bibel und der Friede auf Erden (Oder: Von wann ab ist eine Friedensbewegung christlich?); Bücherei und Buch zugleich (Die Einheit der Bibel und die neueren deutschen Übersetzungen). — Der rote Faden, der die einzelnen Themen verbindet ist die diesseitige, soziale, materielle Dimension des Glaubens selbst, die das Christentum verloren habe.

Der Rezensent möchte für den Leser (L. weiß es ohnehin!) vermerken: Wenn es in den Büchern des Alten Testaments immer wieder um „Volk", „Land" usw. geht, so sind das unbestritten „diesseitige", „irdische/weltliche" Dimensionen. Doch wurden sie schon seit etwa dem zweiten Jahrhundert vor Christus verloren (fußend auf späten atl. Texten wie Jes 65,17; 66,22 und anderen Stellen). In der jüdischen Apokalyptik ist immer wieder die Rede vom zukünftigen Äon (u. a. „Welt"), der in schroffem Gegensatz zu diesem Äon steht. In jenem werden die auferstandenen Toten leben in der Fülle des Lichts. Bei allen „irdischen" Zügen in den Schilderungen des kommenden Äons ist doch die Idee einer artverschiedenen neuen Welt, die Idee einer „Neuschöpfung" vorhanden. Folglich treffen wir auch im Neuen Testament die Diesseits- und die Jenseitsdimension des Glaubens. Sie liegen miteinander im Widerstreit, wenn es um ein Entweder-Oder geht. Da aber die junge Kirche weiterhin in dieser Welt leben mußte, hat sie versucht, ihre Welt aus dem Geiste Jesu heraus zu gestalten (Vgl. Apg 4 u. a.).

Die Welt, in der wir jetzt leben, zu einer christlichen Welt zu machen, Staat, Wirtschaft, Erziehung usw. aus dem Glauben heraus zu gestalten, ist das Anliegen dieses Buches. Es ist nicht nur kritisch, sondern auch konstruktiv. Es kann allen, die am Aufbau einer christlichen Gesellschaft mitarbeiten, bestens empfohlen werden.

St. Pölten *Heinrich Wurz*

■ GNILKA JOACHIM, *Das Matthäusevangelium. 1. Teil (Kp. 1,1—13,58).* (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament Bd. I,1). (536). Herder, Freiburg 1986. Ln. DM 108,—.

Der Münchener katholische Exeget, von dem zahlreiche bedeutsame Kommentare in dieser Reihe stammen, legt hier einen Teilband seines Kommentars zum 1. Evangelium vor, der — unter Verzicht auf eine Einleitung, die erst in Bd. 3 folgen soll — sich durch gediegene Sachkenntnis, klare Gliederung, knappe Behandlung der anstehenden Fragen, nüchternes Urteil und Ausgewogenheit auszeichnet. Man muß den Mut bewundern, das für die Kirchengeschichte so bedeutsame Evangelium, dem gerade in der Neuzeit eine Fülle von Untersuchungen und einander widersprechenden Auslegungen gewidmet wurden, erneut in Form eines breitangelegten Kommentarwerkes ganz auszulegen. Reizvoll ist es, daß dies gleichzeitig mit anderen Kommentarwerken zum gleichen Evangelium geschehen kann, so dem von *Luz* in der Evangelisch-Katholischen Kommentarreihe, von *A. Sand* im Regensburger Neuen Testament und von *R. Schnackenburg* in der Echter Bibel, was zu einer ganzheitlichen Würdigung der exegetischen und theologischen Positionen des Autors und seiner Gesamtauslegung verhilft.

Arbeitsweise und Standpunkte von Gnilka lassen sich im vorliegenden Teilband am leichtesten an den Auslegungen der Vorgeschichte (beachte die Exkurse über Jungfrauengeburt und das literarische Genus von Kp. 2), der Bergpredigt, des Wunderzyklus Kp. 8f und der Aussendungsrede Kp. 10 erheben. Gnilka informiert je über die wichtigsten Deuteversuche, legt möglichst objektiv den exegetischen Sachverhalt frei, wägt dann die einzelnen Positionen und skizziert vorsichtig den eigenen Standpunkt, wobei er jeweils darauf achtet, die kirchliche Auslegungstradition nicht als unmöglich oder überholt hinzustellen. Wichtig ist ihm jedoch, die theologische Aussage der einzelnen Kompositionen aus den Intentionen des Evangelisten heraus aufzuzeigen, ohne sich auf aktualisierende Auswertungen festzulegen. So hält er bei der Aussage über eine vorzeitige Schwangerschaft Marias vor der Heimholung einen historischen Überlieferungskern für möglich, weist bei der Bergpredigtkomposition des Matthäus darauf hin, daß Jesus sich ursprünglich an Israel gewandt habe, was bedeute, daß die Kirche der Adressat dieser Rede sei, nicht der einzelne Christ, und zeigt dann anhand der verschiedenen Deuteauffassungen vorsichtig auf, wie diese Rede heute verstanden und verwirklicht werden könne und legt bei der Aussendungsrede dar, welche kirchliche Absicht der Evangelist mit dieser Komposition verbindet.

Die nüchtern abwägende, das Ganze des Evangeliums nie aus dem Auge verlierende kenntnisreiche Auslegung leistet jedem, der sich mit dem Matthäusevangelium und seiner Botschaft heute beschäftigt, einen sehr wichtigen Dienst, indem es zu ganzheitlichem Verstehen dieses für die Kirchengeschichte wichtigsten Evangeliums verhilft. Sie darf daher im Bücherschrank der Seelsorger und Religionslehrer nicht fehlen.

Passau *Otto B. Knoch*

■ TRUMMER PETER, *Aufsätze zum Neuen Testament.* (Grazer Theologische Studien 12). (224). Eigenverlag des Instituts für Ökumenische Theologie und Patrologie an der Universität Graz 1987. Kart. S 280.—.

Der habilitierte Universitätslektor, bekannt durch seine Studie *Die Paulustradition der Pastoralbriefe,* veröffentlicht in diesem Band Aufsätze zu folgenden Themen: Armut um des Evangeliums willen; Die Sanftmut Jesu und der Zorn Gottes; Wieso „aus Werken des Gesetzes kein Mensch gerechtfertigt wird" (Gal 2,16); „Treue Menschen" (2 Tim 2,2). Amtskriterien damals und heute; Ein barmherziger Hoherpriester. Das Christusbild des Hebr; Zur Bildersprache der Apokalypse; Die Nabatäer.

Er geht all diese Themen (außer den beiden letzten) philologisch-hermeneutisch an und versucht deren Aussage für die Gegenwart neu zu erschließen. Zu Hilfe kommt ihm hier die langjährige Beschäftigung mit dem Bibelgriechisch und sein Versuch, eine neue Übersetzung des Neuen Testaments zu schaffen sowie die Bemühung, herkömmliche Fragestellungen theologisch neu zu bedenken, wobei er dem dialektischen Denksystem des Paulus und seiner großen Schüler verhaftet ist. Er führt eine kritische Sprache, liebt zugespitzte, herausfordernde Feststellungen und Formulierungen und will durch Provokation zu neuem Nachdenken nötigen. Erstaunlicherweise ist er aber kein Bilderstürmer, sondern sucht zuletzt durch differenziertes theologisches Abwägen zu vertiefter Glaubenseinsicht zu führen. Insofern sind seine Überlegungen bedeutsame Gesprächsbeiträge zu einigen aktuellen Fragen gegenwärtiger Bibeltheologie. Seines bewußt kritischen Ansatzes gegenüber herkömmlichen kirchlichen Positionen wegen haftet aber seinen Lösungsversuchen etwas Gegensätzliches, Überspitztes und damit Einseitiges an. Ist der Zorn Gottes tatsächlich nur Ausdruck seiner Leidenschaft für den Menschen, oder nicht doch auch Zeichen seiner richtenden Heiligkeit und Hoheit? Ist die Armutsforderung des Neuen Testaments, z. B. der Bergpredigt des Matthäus, wirklich nur eine Forderung der Gerechtigkeit und Wiedergutmachung getanen Unrechts oder nicht auch geistliche Weisung?
Sind die Amtskriterien der Pastoralbriefe nur solche allgemeinen Christseins oder haben sie auch amtsspezifischen Charakter? Geht es im Hohepriesterdienst Jesu nach dem Hebräerbrief nur um stellvertretende Hingabe und nicht auch um ein sühnendes Opfer? Diese Fragen zeigen auf, daß der Autor keineswegs abschließende Antworten bieten, sondern dialektisch zu vertieftem ganzheitlichem Denken herausfordern will. Theologisch vorgebildete, für kritisches Denken aufgeschlossene Christen erwartet hier ein sehr anregender Gesprächspartner; mehr „konservative" Theologen und Laien aber sollten die Auseinandersetzung mit diesem Dialektiker nicht scheuen.
Wertvoll sind die immer wieder eingestreuten kritischen Anmerkungen zur Einheitsübersetzung, die für den Autor offenbar so etwas wie eine Prüfinstanz für sein Übersetzungsvorhaben darstellt.

Passau *Otto B. Knoch*

■ KERTELGE KARL (Hg.), *Das Gesetz im Neuen Testament*. (Quaestiones disputatae 108). (240.) Herder, Freiburg—Basel—Wien 1986. Kart. DM 49,80.

Die ntl. Aussagen über das Gesetz gehören verschiedenen Traditionsschichten an und markieren einen fundamental anthropologischen Sachverhalt, der — weil und sofern der Mensch die vornehmlichste Sorge der Theologie ist — zugleich ein fundamental theologischer ist. Das vorliegende Buch „Das Gesetz im Neuen Testament" bietet die Referate und Beiträge der Arbeitstagung (Frühjahr 1985) der Arbeitsgemeinschaft deutschsprachiger katholischer Neutestamentler zur Gesetzesproblematik, die sich um das schon im Urchristentum höchst kontroverse Gesetzesverständnis Jesu bewegt und wie sich dieses paulinische Lebensthema in der Biographie des Apostels an ihren entscheidenden Punkten artikuliert und das mosaische Gesetz christologisch relativiert. *Karlheinz Müller* zeigt in seinem Tagungsreferat „Gesetz und Gesetzeserfüllung im Frühjudentum" (11ff), daß wegen der Fülle und Disparatheit gesetzlicher Traditionen im Judentum zur Zeit Jesu und des Urchristentums, diese nicht a priori auf die mosaische Tora der Sinai-Offenbarung zu reduzieren seien, was Folgen hat für die Darstellung der Gesetzeskonflikte in den Evangelien und für das Gesetzesverständnis des Paulus und seine Rechtfertigungstheologie. Für ihn ist „Gesetz" eine konkrete ganzheitliche Größe und zuweilen geradezu nomen proprium eines handelnden Subjekts. Das zweite Tagungsreferat von *Gerhard Dautzenberg* handelt über „Gesetzeskritik und Gesetzesgehorsam in der Jesustradition" (46ff) und weist stärker auf die traditionsgeschichtliche Differenzierung hin. Der dritte Hauptvortrag der Tagung von *Jan Lambrecht* behandelt das „Gesetzesverständnis bei Paulus" (88ff). Biblischer Ausgangspunkt dazu sind Formeln, Wendungen und Texte im Gal und Röm, wo Paulus sich mit dem Judentum und den judaistischen Richtungen auseinandersetzt. Für ihn schließen sich Gesetzeswerke und Gerechtwerdung vor Gott gegenseitig aus. Die ethischen Forderungen sind für den Christen, der vom „Fluch des Gesetzes" losgekauft ist (Gal 3,10—14), nicht Weg zum Heil, sondern Folge des Heils. Paulus geht damit in der Ablehnung des Gesetzes als Heilsweg und in der Auffassung von seiner heilsgeschichtlichen Ablösung durch Christus über die Synoptiker hinaus. Die Verwurzelung Jesu und des Urchristentums im Judentum sind Themen der Beiträge von *F. Mußner* (28ff) und *P. Fiedler* (71ff). Weitere Aufsätze sind die „Gesetzes- und Tempelkritik der ‚Hellenisten'" von *A. Weiser* (146ff), ferner „Das Gesetz in Apg 15" von *W. Radl* (169ff), „Gesetz im Jakobusbrief" von *H. Frankemölle* (175ff) und „Das Hauptgebot im Johannesevangelium" von *J. Beutler* (222ff). Da die Artikelsammlung nur eine Teilorientierung der Gesamtproblematik bietet, sind Themen wie die der Gesetzesaussagen im Rahmen der paulinischen Ethik, ferner die im paulinischen und johanneischen Schrifttum sich anbahnende Differenzierung zwischen „Gesetz" und „Schrift", die sich dann im Hebräerbrief vollendet, und die, wie Paulus am Thema des Gesetzes den homo abyssus in seiner Sünde und die Unermeßlichkeit der Gnade in ihrer Tiefe durchdenkt, kaum gestreift.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ MUSSNER FRANZ, *Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?* (92.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 12,—.

Der bekannte Bibelwissenschafter Franz Mußner legt hier in neuer Bearbeitung und erweitert um zwei Besinnungen („Kennzeichen des nahen Endes nach dem Neuen Testament" und „Was kommt beim ‚Weltgericht' zur Sprache?") sein Buch „Was lehrt Jesus über das Ende der Welt?" in 3. Auflage vor, da das Interesse an diesem Thema neu erwacht ist. Die Frage

nach dem „Ende der Welt" war ja schon immer eine bedrängende Frage der Menschheit. In der Hl. Schrift finden wir vor allem in der sogenannten synoptischen Apokalypse (= die Enthüllung der Geheimnisse der Endzeit nach den ersten drei Evangelisten: Mk 13, Mt 24, Lk 21) Antwort. Es zeigt sich, daß Jesus in einem mächtigen Strom apokalyptischer Überlieferungen steht, angefangen von den Propheten des Alten Bundes (vor allem Daniel) bis zu den Apokryphen. „Das Neue, das das Neue Testament an apokalyptischer Belehrung bietet, besteht vor allem in der unlösbaren Bindung der endzeitlichen Ereignisse an die Person Jesu Christi. Er ist jener ‚Menschensohn', der nach den Propheten Daniel das Reich Gottes heraufführt und dem das Endgericht über die widergöttlichen Reiche der Endzeit von Gott übergeben ist" (13).
Im vorliegenden Buch wird nun die Frage, was Jesus über das Ende der Welt lehrt, anhand des 13. Kapitels im Markus-Evangelium fortlaufend ausgelegt, wobei freilich auch die Endzeitreden bei Matthäus und Lukas und auch diesbezügliche Aussagen des übrigen Neuen Testamentes berücksichtigt werden. In Mk 13 geht es um Jesu Weissagung über die Zerstörung des Tempels, um das „Wann" und die „Zeichen" und „Wehen" der endzeitlichen Ereignisse, um die Verfolgung um des Evangeliums willen und ihren Höhepunkt in der Zeit des Antichrists (dazu ein Exkurs über den „Antichrist"), um die Wiederkunft (Parusie) des Menschensohns, und dann noch über das „Wann" des Endes und die Mahnungen Jesu zur Wachsamkeit.
Für wen ist dieser schmale Band geschrieben? Der Autor selbst sagt es uns: „Es ist für einen weiteren Leserkreis bestimmt und erhebt nicht den Anspruch, eine wissenschaftliche Monographie zu sein. Es will eine Orientierungshilfe für Christen in einer Zeit sein, die voller Drangsale ist und wachsame Ausschau nach der Wiederkunft des Herrn von ihnen verlangt" (14). In dieser unserer Zeit, in der so viele das Ende der Welt befürchten, ist daher diese biblisch gläubige Schau des Endes besonders wertvoll!
Linz *Siegfried Stahr*

■ VANHOYE ALBERT (Hg.), *L'Apôtre Paul.* Personnalité, style et conception du ministère. (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, Bd. 73). (470.) Leuven University Press, Louven 1986. Ppb.

Der stattliche Band bringt den Großteil der Referate, die beim 35. Colloquium Biblicum Lovaniense 1984 gehalten wurden. 28 Autoren verschiedenster geographischer und konfessioneller Herkunft bemühen sich, aus den heute in der exegetischen Wissenschaft unbestritten für echt gehaltenen Briefen des Paulus, also unter Ausschluß der Deuteropaulinen, Tritopaulinen und der Apostelgeschichte, ein Bild von der Persönlichkeit des Apostels Paulus zu gewinnen. Ausdrücklich wird dabei die Erörterung bibeltheologischer Themen, die bei früheren Kongressen Aufmerksamkeit gefunden haben, zurückgestellt und mehr nach dem menschlichen Charakter des Apostels, seinem Stil und seiner Rhetorik als Elementen gefragt, die auch für das Verständnis seiner Theologie von Relevanz sein können. Eine zweite Gruppe von Aufsätzen befaßt sich damit, wie Dienst und Amt bei Paulus beschaffen sind, und schließlich geht ein dritter Teil auf zahlreiche Einzelprobleme ein. So sieht, um nur zwei Beispiele anzuführen, *F. Neirynck* mit den Großteil der Exegeten keine Abhängigkeit des Paulus von der Evangelientradition mit ihrer Herrenwort-Überlieferung, und vertritt *N. Walter*, was aber weniger Zustimmung finden wird, die Meinung, die Gegenmission gegen Paulus in Galatien sei nicht von Judenchristen, sondern von Juden ausgegangen. Obwohl auf diese Weise nur Ausschnitte und Bruchstücke geboten werden, tragen die zahlreichen Fragmente schließlich doch in Summe dazu bei, die facettenreiche Gestalt des Paulus besser hervortreten zu lassen. Daß die gewählte Fragestellung, und nicht nur die literarisch-thematische Exegese der paulinischen Briefe, ihre Berechtigung hat, wird man gerade nach der Lektüre dieses Bandes nicht bezweifeln.
Linz *Albert Fuchs*

■ PESCH RUDOLF, *Paulus kämpft um sein Apostolat.* Drei weitere Briefe an die Gemeinde Gottes in Korinth. Paulus — neu gesehen. (HerBü 1382). (192.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 10,90.

Im Kanon des Neuen Testamentes finden wir zwei Korintherbriefe. Aus ihnen aber geht hervor, daß Paulus öfter nach Korinth geschrieben haben muß. Nach R. Pesch hat Paulus sieben Briefe an die Gemeinde von Korinth gerichtet, vier sind im 1. Korintherbrief enthalten und drei im zweiten. Mit der historisch-kritischen Methode kann man sie rekonstruieren. Dabei gewinnt man einen einmaligen Einblick in die Entstehungsgeschichte des Christentums und in die persönliche Sorge des Paulus.
Pesch geht bei seiner Untersuchung so vor: Zunächst interessiert ihn die Vorgeschichte der in 2 Kor gesammelten Korrespondenz anhand der Gegner des Paulus in Korinth. Er blickt dabei auf die spannungsreichen Auseinandersetzungen des Apostels mit den Korinthern und den bei ihnen eingedrungenen Gegnern zurück, die sich großteils schon in den vier Briefen, die in der Briefkomposition des 1 Kor zusammengefaßt sind, und die Abschnitt um Abschnitt kurz kommentiert werden. Diese drei Briefe, also der fünfte bis siebente Brief „an die Gemeinde Gottes, die in Korinth ist" sind: Die „Apologie" (2,14—7,4 und 8,1—24), der „Tränenbrief" (10,1—13,13) und der „Versöhnungsbrief" (1,1—2,13 und 7,5—16 und 9,1—15). Anschließend wird die Briefkomposition des 2 Kor erläutert und die Antwort auf die Frage gesucht, warum diese drei Briefe zusammengefügt und als ein Schreiben veröffentlicht worden sind und wie die Redaktoren dabei vorgegangen sind. So ergibt sich nun folgende Gliederung des 2 Kor: nach dem Briefeingang (1,1—11) folgen drei Teile: 1. Versöhnung mit der Gemeinde und Selbstverteidigung des Apostels (1,12—7,16), 2. Die Kollekte für die Jerusalemer Urgemeinde als Maß innerkirchlichen „Ausgleichs" (8,1—9,15) und die 3. Warnung vor den Irrlehrern (10,1—13,13). Im Spiegel nun dieser drei im 2 Kor zusammengefaßten Briefe, in denen Paulus in der Auseinandersetzung mit seinen Gegnern sein

Apostolat verteidigt und um seine Vollmacht kämpft, wird sein Bild erweitert und vervollständigt und es erscheint die Frühgeschichte der Kirche in einem neuen Licht. Darum ist dieses Buch nicht nur den Theologiestudenten zu empfehlen, sondern jedem, der sich näher für Paulus und das Urchristentum interessiert.

Linz *Siegfried Stahr*

■ MAYER GÜNTER, *Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike.* (142.) Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 44,—.

Verf. gibt eine systematische Darstellung der Stellung der jüdischen Frau in der damals bekannten Welt und Kultur, nämlich der hellenistisch-römischen. Grundlage dazu sind ihm sprachliche Quellen (Urkunden, Inschriften, literarische Zeugnisse). Er steckt den geographischen Rahmen ab und zeigt, daß die Juden tatsächlich in allen Teilen des römischen Reiches vertreten waren. Weiters beschreibt er die politischen, gesellschaftlichen und religiösen Verhältnisse der Juden in Palästina, Ägypten, Rom und Mesopotamien/Babylon. Eine Erklärung über die Bedeutung der Namen jüdischer Frauen und eine Auflistung derselben führt zur Analyse der verschiedenen Möglichkeiten der Frau im Judentum. Dieser Teil ist der Hauptteil des Buches. Der Lebenslauf, die gesellschaftliche Stellung, die Unmöglichkeit, am Tempelkult in derselben Form teilzunehmen wie die Männer, der Platz der Frauen im Synagogengottesdienst werden differenziert und anschaulich beschrieben; so das modische Verhalten (vgl. S. 77/78) oder das Rollenverhalten (S. 85/86) oder die Beziehung Mutter-Kind (S. 71ff). Die Ausführungen werden mit statistischen Tabellen ergänzt. Deutlich wird, daß man nicht von d e r Frau, ihren Möglichkeiten und Unmöglichkeiten reden kann. Die Quellen geben ein viel differenzierteres Bild. Das Büchlein gibt einen guten Einblick in die Welt der Frau in der angegebenen Zeit. Schade, daß es — verglichen mit Ausführung und Umfang — relativ teuer ist.

Linz *Roswitha Unfried*

■ BERGER KLAUS/COLPE CARSTEN (Hg.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament.* (NTD Textreihe Band 1). (328.) Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen—Zürich 1987. Brosch. S 374.40/DM 48,—.

Als vor hundert Jahren P. D. Chantepie de la Saussaye sein „Lehrbuch der Religionsgeschichte" (1887/89) veröffentlicht hatte, nahm er darin eine knappe Übersicht über das auf, was er als erster die „Phänomenologie der Religion" nannte. Die religionsgeschichtlich vergleichende Forschung hat sich seither stark ausdifferenziert und ist für die theologische Forschung unentbehrlich geworden. Das vorliegende „Religionsgeschichtliche Textbuch zum Neuen Testament", ein Gegenstück zum „Textbuch zur neutestamentlichen Zeitgeschichte" (NTD-Ergänzungsreihe Bd. 8, Göttingen 1979), setzt den biblischen Text zu seiner geistig-literarischen Umwelt in Beziehung und eröffnet jenes halbierte Gespräch, auf das das Kerygma einst, als es seine Textgestalt fand, eine Antwort und eine Alternative sein wollte. Über 600 Texte aus der „jüdischen" und „hellenistisch-paganen" Welt im weiteren Sinn, angeordnet in der Reihenfolge der neutestamentlichen Schriften, werden ganzen Textabschnitten gegenübergestellt. Jeder Stelle ist eine kurze Hinführung als Lesehilfe beigegeben; dabei wird auf die respektive Sekundärliteratur hingewiesen. Die Materialien werden unter dem Aspekt des Kontrastes und der Andersheit sowie der Ähnlichkeit, Konvergenz, Entlehnung u. ä. in Bezug zueinander gesehen. Diese Textsammlung zur literarischen Umwelt des NT ist ein wichtiger und unentbehrlicher Behelf, die Ideengeschichte des mediterranen Kulturraumes wie die des Vorderen Orients in ihren realhistorischen Relationen und Vermittlungswegen mitzubedenken, zu konturieren und manchmal unter einer neuen Perspektive sehen zu helfen.

Graz *Karl Matthäus Woschitz*

■ DREWERMANN EUGEN, *„An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen".* Antwort auf Rudolf Peschs und Gerhard Lohfinks „Tiefenpsychologie und keine Exegese". (204.) Walter, Olten 1988. Brosch. DM 22,—.

Es verwundert nicht, daß sich D. gegen die massiven Angriffe und die Vorwürfe, die gegen ihn erhoben werden, zur Wehr setzt. Es ist auch richtig, daß ihm manches vorgeworfen wird, was er gar nicht sagt, was aber nicht nur von seinen Kritikern, sondern auch von seinen Anhängern aus seinen Worten herausgehört wird. Das Anliegen, das D. vertritt, ist wichtig; er will erreichen, daß die christliche Botschaft mit ihrer erlösenden und befreienden Kraft die Menschen in ihrer konkreten Lebenssituation erreicht. Das Hauptübel sieht er darin, daß diese Botschaft zu einer sterilen Lehre geworden ist, die keine Betroffenheit mehr auslöst.

Zweifellos trägt D. viel dazu bei, daß biblische Texte dem heutigen Menschen verständlicher werden. Der Grund für die Kritik und die Ablehnung, auf die er auch stößt, liegt wohl nicht nur darin, daß nicht alle bereit sind, seinen Überlegungen zu folgen, sondern auch im Anspruch und in der Art und Weise, wie er sein Anliegen vertritt. Es ist unverständlich und ärgerlich zugleich, wenn die historisch-kritische Methode praktisch dafür verantwortlich gemacht wird, daß aus der Botschaft eine sterile Lehre geworden ist, während die tiefenpsychologische Sichtweise als Voraussetzung für existentielle Betroffenheit angesehen wird. Natürlich ist es richtig, daß man mit einer Kenntnis der historischen Ereignisse immer erst an der Schwelle der Wahrheit steht; aber dies gilt wohl in ähnlicher Weise für die tiefenpsychologische Methode; und auch ihre Erkenntnisse können zu einer Lehre werden, die zu keiner verändernden Betroffenheit führt.

Im Hintergrund der Auseinandersetzungen geht es um ein richtiges Verstehen der Inkarnation, um die Verbindung des geschichtlich Konkreten und Einmaligen mit der darin zum Ausdruck kommenden allgemein gültigen und überzeitlichen Wahrheit. Anders gesagt: das historische Sterben Jesu und das mit den Methoden der Geschichtswissenschaft nicht mehr erfaßbare Geschehen seiner Auferstehung sind

zusammen Grund der Erlösung und Hauptinhalt christlicher Verkündigung.
Der polemische Ton, in dem die Auseinandersetzung geführt wird, mag auf Grund der Vorgeschichte verständlich sein, ist aber unangenehm und verdeckt das eigentliche Anliegen. Auch nährt er den Verdacht, daß es mehr um Jüngerschaft geht als um eine Auseinandersetzung, in der man auch die eigene Position in Frage stellen läßt. Diese Anmerkungen seien angebracht, auch wenn sie D. in seinem Nachwort bereits vorausgesehen hat.

Linz *Josef Janda*

■ JASCHKE HELMUT, *Psychotherapie aus dem Neuen Testament.* Heilende Begegnungen mit Jesus. (Herder-Bücherei 1347). (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.

Der Autor, Professor für Katholische Religion und Psychotherapeut, zeigt in diesem Bändchen anhand von Begegnungserzählungen der Evangelien auf, wie die Begegnung mit Jesus Christus durch einen gesprächsfähigen, lebendigen Christen zur Heilung der Person führen kann. Er geht dabei davon aus, daß, so wie Menschen damals Heilung von Angst und Leid erfuhren, dasselbe auch heute mit Hilfe der Meditation der betreffenden biblischen Zeugnisse möglich ist. Er benennt dabei als den, der ihm diese Sehweise der biblischen Heilungserzählungen erschloß, den dieses Jahr verstorbenen Stuttgarter Theologen, Psychotherapeuten und Seelsorger Hans Böhringer und verweist zugleich auf den Theologen und Psychotherapeuten E. Drewermann, dessen biblische Auffassung und Auslegungsmethode er teilt. Für ihn selbst bildet die Bitte der Liturgie: „Sprich nur ein Wort, so wird meine Seele gesund!" den Schlüssel zur Freilegung der heilenden Wahrheit und Kraft der biblischen Zeugnisse.
Die Heilungserzählungen werden in diesem Band in folgende Abschnitte eingeteilt, wobei die psychotherapeutische Bedeutung als Einteilungsprinzip dient: Was fehlt mir denn? (Hinführung: Der reiche Mensch, Mt 10,17—22); (1) Im Bann der Herkunft (Eure Sorge hält mich fest: Der zwölfjährige Jesus im Tempel; Ich bin nicht so, wie ihr mich gern hättet: Die Verwandten Jesu; Ich liebe und hasse euch: Nachfolgeworte; Ich bin von euch be-sessen: Der Sohn des Vaters: Mk 9,17—27). (2) Die Macht der Ichhaftigkeit (Ich will mich rächen: Herodes; Ich bin der Größte: Der Rangstreit der Jünger; Ich bin auf niemanden angewiesen: Pharisäer; Ich bringe mich um, weil ihr mich nicht liebt: Der Besessene von Gerasa). (3) Suche nach dem Sinn (Wer bin ich? — Johannes der Täufer; Ich weiß gar nichts mehr: Nikodemus; Daß man sich nie genug bedanken kann: Die Samariterin; Wenn mir einer die Augen öffnet: Blindenheilung). (4) Die verdrängten Gefühle (Beispiele: Maria-Marta; Die Sünderin; Die gekrümmte Frau; die blutflüssige Frau). (5) Die Schuld vergeben (Beispiele: Jesu Todesangst; Vor Pilatus; Verspottung Jesu; Tod und Auferstehung Jesu).
Wie die Übersicht zeigt, werden die Personen der biblischen Erzählungen als Typen gefallener und daher in dieser gestörten Welt leidender Personen gedeutet und dabei versucht, den Gott, den Jesus verkündet und verkörpert, in seiner Liebe erlösend und befreiend erfahrbar zu machen. Der Autor kennt die Exegese und hütet sich, diese Erzählungen psychologisch zu vergewaltigen, macht aber Tiefenschichten sichtbar, welche die erlösende Kraft des Glaubens an Jesus Christus freisetzen. Wegen seiner Behutsamkeit und geistlichen Erfahrung ein Buch, das Seelsorgern und gläubig Suchenden zu einer befreienden Begegnung mit Christus und sich selbst zu helfen vermag.

Passau *Otto B. Knoch*

BIBELARBEIT

■ LANGER WOLFGANG (Hg.), *Handbuch der Bibelarbeit.* (350.) Kösel, München 1987. Kart. DM 39,80 (geb. DM 65,—).

Wer sich unter einem Handbuch ein wissenschaftlich voll abgesichertes, ausschließlich informierendes Standard- und Nachschlagewerk vorstellt, könnte von dem vom Wiener Ordinarius für Religionspädagogik und Katechetik herausgegebenen „Handbuch der Bibelarbeit" zunächst enttäuscht sein. Das in unleugbarer Verwandtschaft (bis zu Format und Schriftbild) mit dem kürzlich im selben Verlag erschienenen „Handbuch religionspädagogischer Grundbegriffe" stehende Bibelhandbuch gleicht eher einer Werkstatt in voller Arbeit als einem abgeklärten Standardwerk. Die sechsundfünfzig Einzelbeiträge, die von dreiundvierzig, aus dem gesamten deutschen Sprachraum kommenden Autorinnen und Autoren (ca. ein Viertel sind Frauen) verfaßt wurden, sind durchwegs lebendig und praxisnah geschrieben, so daß das Gesamtwerk nicht nur informiert, sondern auch die Lust des Lesers an der Bibelarbeit weckt.
Der Praxisorientierung des Handbuches entspricht es, daß die bibelwissenschaftlichen Grundlagen im 1. Kapitel (9—22) nur in knapper Form dargestellt werden. Trotzdem wird schon auf den ersten Seiten die Grundentscheidung des Buches für eine „korrelative Hermeneutik" deutlich, die im Sinne von E. Schillebeeckx Jesus Christus als zentralen „hermeneutischen Schlüssel" der Bibelarbeit vorstellt. Das erste Kapitel legt auch Grundzüge exegetischer Arbeit offen und bringt in einer Art Literaturbericht eine Übersicht von Materialien für die Schriftauslegung, die von Studenten und Praktikern dankbar aufgenommen werden wird.
Im II. Kapitel (33—92), das sich ausführlicher mit der Sprache der Bibel befaßt, fällt besonders auf, daß neben der Auslegung exemplarischer biblischer Sprachformen wie Geschichte, Prophetie, Weisheit usw. auch Literatur, Mythos/Symbol, Bild und Märchen eingehend erörtert werden. Diesen weiten Sprachhorizont zeigt schon der einleitende Artikel zu diesem Kapitel, der die heutige Metapherforschung u. ä. rezipiert, auf.
Die im III. Kapitel erschlossenen „Wege der Annäherung an die Botschaft" der Bibel (93—174) erfahren ebenfalls in den einleitenden Abschnitten ihre deutliche Akzentuierung: *J. Thiele* (der die Redaktion des gesamten Buches besorgte) lenkt den Blick vom sach-

lich fundierten Bibelunterricht (der als unentbehrlich bezeichnet wird) auf die „Bibel als Lebens- und Glaubensbuch". Er macht auf die Gefahr aufmerksam, daß die Bibel zu einem Buch für Spezialisten werden könnte und plädiert für neue Initiativen (z. B. Erzählgemeinschaften), die die Bibel als Quelle der Glaubens- und Lebenspraxis, und damit in ihrer verändernden Kraft, zur Geltung kommen lassen. Konkrete Möglichkeiten erschließt *G. Stachel* in seinen Anregungen zu einem „spirituellen Umgang mit biblischen Texten". Die meditative Komponente der Bibelarbeit wird durch die kritische Rückfrage an den gesellschaftspolitischen Kontext und dessen Bedeutsamkeit für die Bibelauslegung sowie durch das konkrete Modell von Bibelarbeit, wie es in den Basisgemeinden Lateinamerikas praktiziert wird (die Bibel als Buch des Volkes), ausbalanciert. Diesen grundsätzlichen Erschließungswegen biblischer Texte folgen knappe Einführungen in die unterschiedlichen Methoden der Schriftauslegung, von der historisch-kritischen Methode (evangelisch und katholisch behandelt) über die linguistische, sozialgeschichtliche, materialistische, feministische bis hin zur tiefenpsychologischen Bibelauslegung. Den Überblick ergänzen eine Einführung in die Prinzipien protestantischer Exegese und in die Grundzüge jüdischer Schriftauslegung.

Das IV. Kapitel (175—230) handelt von den Möglichkeiten und Grenzen der Bibelarbeit, die sich aufgrund der unterschiedlichen Lernorte und der verschiedenen Altersstufen der Adressaten ergeben. Die praktischen Vorschläge, die sich etwa beim Artikel „Die Bibel in der Schule" bis zu einem aufbauenden Curriculum konkretisieren, werden am Beispiel evangelischer und katholischer Jugendarbeit durch interessante geschichtliche Überblicke ergänzt. Ebenfalls geschichtlich orientiert ist der abschließende Überblick zur evangelischen und katholischen Bibeldidaktik.

Den breitesten Raum nimmt das V. Kapitel (231—344) ein, das in die unterschiedlichsten Formen der Bibelarbeit einführt. Zunächst werden zwei grundsätzliche Praxismodelle vorgestellt: Im Kontext pädagogischer — speziell humanistischer — Psychologie die Bibelarbeit mit der Themenzentierten Interaktion (R. C. Cohn) und die gestaltpädagogische Bibelarbeit. Im weiteren werden Grundfragen didaktischer Textvermittlung und exemplarische Formen des Umgangs mit Bibeltexten behandelt: Erzählen, Meditation, Verfremdung/Übertextung, Interaktionale Bibelauslegung. Ein Überblick zu den Kinderbibeln und zum biblischen Schulbuch schließt die vorwiegend textorientierten Verarbeitungsformen ab.

Eine große Fülle von Anregungen, die der Praktiker bisher nur in vielen Büchern verstreut gefunden hat, geben die grundsätzlichen und bis ins Detail von Anleitungen gehenden Einführungen in die vielfältigen kreativ-gestalterischen Formen der Bibelarbeit: Biblisches Spiel, Bibliodrama, Tanz/Pantomime, Malen/Zeichnen, Lied/Spiellied. Der Beitrag zu „Bibel und audiovisuelle Medien" schließt das Praxiskapitel ab.

Für jeden einzelnen Artikel wird weiterführende Literatur angegeben. Ein Register und ein Autorenverzeichnis ermöglichen einen schnellen Zugriff.

Die Vielfalt der Autoren gewährleistet ein äußerst buntes Bild der Darstellungen, läßt aber auch manche Doppelgeleisigkeiten, Überschneidungen, ja sogar widersprüchliche Meinungen erkennen. So wird die Geschichte der Schriftauslegung wiederholt aufgegriffen, die Auslegung der Gleichnisse öfters behandelt und das Verhältnis der historisch-kritischen Exegese zu neueren Formen der Bibelauslegung unterschiedlich bestimmt. Das Einleitungskapitel zur Hermeneutik zeigt die Tendenz, daß die neueren exegetischen Methoden die historisch-kritische Exegese ablösen könnten, in den meisten anderen Beiträgen werden diese ausdrücklich als Ergänzung bezeichnet.

Wer mit einiger Praxiserfahrung die Einführungen in die vielfältigen ganzheitlich-kreativen, biblischen Vermittlungswege liest, muß auch kritisch fragen, ob nicht manche methodischen Anleitungen, die eine große persönliche und kommunikative Fähigkeit des Leiters/Lehrers erfordern, zu einer naiven Realisierung in der Praxis verleiten könnten. Andererseits ist es zu begrüßen, daß in diesem Handbuch die Vielfalt der praktischen Bibelarbeit zur Sprache kommt.

Insgesamt ist der Sammelband als gelungener und für die Praxis höchst anregender Versuch zu werten, dem Leser Einblick in die vielfältigen Möglichkeiten der Bibelarbeit zu geben, ihn aber auch zum konkreten Handeln zu motivieren. Insofern ist das Buch allen, die in der Gemeinde, Schule, Kinder- und Jugendarbeit, Erwachsenenbildung usw. mit der Bibel arbeiten oder in der Ausbildung Bibelarbeit lernen, zu empfehlen. Dem Verlag ist zu wünschen, daß die Reihe dieser „handlichen" religionspädagogischen Schriften, etwa in Richtung theologischer Ethik, Liturgie u. ä., fortgesetzt wird.

Linz *Matthias Scharer*

■ VOGT THEOPHIL, *Bibelarbeit*. Grundlegung und Praxismodelle einer biblisch orientierten Erwachsenenbildung. (Praktische Wissenschaft: Kirchengemeinde). (176.) Kohlhammer, Stuttgart 1985. Kart. DM 29,80.

Der Autor ist der Ansicht, daß unsere Zeit ein Zeitalter der Bibel sei. Er weist auf drei Aspekte hin, die zeigen, daß sich für eine bibelorientierte Erwachsenenbildung gerade in unserer Zeit drei Gründe anführen lassen: einen *anthropologischen* Grund (Bibelarbeit, um den Menschen einen Zugang zu einer existentiellen Aneignung der Bibel zu verhelfen), einen *ekklesiologischen* Grund (Bibelarbeit ist gemeinschafts- und kirchenstiftend) und einen *bibeltheologischen* Grund (Bibelarbeit führt zu einem vertieften Verständnis der Grundlagen unseres Glaubens).

Verf. gibt weiters die Chancen des Bibelgesprächs für die Gemeinde an. Er kommt zur Aussage, daß heute ein ganzheitliches Verstehen und ein Arbeiten mit der Bibel gefordert ist, d. h. das Einbeziehen aller menschlichen Fähigkeiten soll den Zugang zum Text für den Leser ermöglichen. Schließlich ist aber

immer das Verständnis der Schrift Geschenk und Gnade.
Den Hauptteil des dritten Kapitels bilden verschiedene Modelle der Bibelarbeit (u. a. von C. Mesters, W. Wink und einem schweizerischen Modell). Drei Schritte werden jeweils gemacht: Die Methode wird vorgestellt, ein Beispiel wird angeführt und durch Protokolle belegt, theologische Anmerkungen und Anfragen an die betreffende Methode werden gestellt.
Schließlich zeigt Verf. die Lernziele einer Bibelarbeit für Erwachsene auf. Mit einem Nachdenken über die didaktisch-methodische Struktur der Bibelarbeit und dem Nachdenken darüber, was Bibelarbeit für Theologie und Kirche leistet, schließt das Buch.
Vogt legt mit dieser Studie ein sehr gut belegtes und fundiertes Werk zum Thema Bibelarbeit vor. Seine Beispiele und Berichte von Bibelarbeiten sind Ansporn dafür, selbst mit dieser zu beginnen, bzw. sie machen Mut, den Weg einer bibelorientierten ganzheitlichen Erwachsenenbildung weiterzugehen. Hin und wieder scheinen die Ausführungen, die Auswertungen und Schlußforderungen ein wenig langatmig.
Das Buch wird Gläubigen, die eine fundierte Einführung in und Reflexion auf die Bibelarbeit wünschen, weniger jedoch dem Praktiker, sehr willkommen sein.

Linz *Roswitha Unfried*

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

■ KESSLER MICHAEL, *Kritik aller Offenbarung.* Untersuchungen zu einem Forschungsprogramm Johann Gottlieb Fichtes und zur Entstehung und Wirkung seines „Versuchs" von 1792. (Tübinger Theologische Studien, Bd. 26). (432.) Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1986. Kart. DM 48,—.
Das Werk von Kessler bietet eine gründliche und umfassende Darstellung und Interpretation des „Versuchs einer Critik aller Offenbarung" von J. G. Fichte. Darüber hinaus werden die philosophiegeschichtliche Einordnung und die Wirkungsgeschichte dieser Frühschrift behandelt. Vf. sucht die Schrift als der Aufklärung verpflichtet zu erweisen; er belegt aber auch, daß die in ihr behandelte Problematik für Fichte aktuell geblieben ist, obwohl im Fortgang seines religionsphilosophischen Denkens das Thema Offenbarung deutlich zurücktritt. „Kritik aller Offenbarung" ist zu verstehen im Sinne der Philosophie Kants sowie im Kontext seines Religionsverständnisses. Damit ist sicher schon eine wichtige Beschränkung von Religion und des möglichen Inhalts von Offenbarung gegeben. Ausgangspunkt für Fichtes Versuch ist die Analyse des vorfindlichen Gebrauchs des Wortes Offenbarung als einer bestimmten Art der Bekanntmachung von Religionsgrundsätzen (S. 214). Offenbarungsreli-

Hellmut Zschoch

Klosterreform und monastische Spiritualität im 15. Jahrhundert

Conrad von Zenn OESA († 1460) und sein Liber de vita monastica

Die Spiritualität des reformgesinnten spätmittelalterlichen Mönchtums wird anhand einer Schrift aus dem Augustiner-Eremitenorden dargestellt. Es zeigt sich dabei, daß aus den Grundlagen des Klosterlebens ein eigenes Konzept der Reform erwachsen ist.

1988. Ca. 264 Seiten (Beiträge zur historischen Theologie 75).
ISBN 3-16-145362-X Leinen. Ca. DM 138,–

J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen

P13/67 – 30.05.88

gion kann sich zwar inhaltlich nicht von der Naturreligion unterscheiden; sie verweist aber doch auf ein „Übernatürliches außer uns", und sie kommt zum Menschen durch ein „geheimnisvolles übernatürliches Mittel" (S. 219). Daß die Rückführung einer Erscheinung der Sinnenwelt als Offenbarung auf Gott mit Hilfe der theoretischen Vernunft nicht zu apodiktischer Gewißheit führen kann, steht von den Grundlagen des Versuchs her nicht zu erwarten. Um etwas als Offenbarung annehmen zu können, muß ein empirisches Bedürfnis gegeben sein, sich durch eine Offenbarung helfen zu lassen (S. 224f). Dieses Bedürfnis könnte im moralischen Verfall des Menschen oder der Menschheit bestehen, aus der sie nicht zur Sittlichkeit zurückfinden können außer durch die Religion und zur Religion nicht anders als durch die Sinne (S. 223). Ausführlich behandelt Fichte auch die Problematik der Offenbarungskriterien. Entscheidend und wegweisend an diesem Versuch ist nach Kessler aber vor allem, daß Fichte das „instruktions-theoretische Offenbarungsmodell" überwindet; er bereite damit den Boden vor für ein Verständnis von Offenbarung „als Erlösungs- und Heilsgeschehen", wie es vom II. Vatikanum formuliert wurde (S. 12f). Fichte gelingt dieser Durchbruch von der Analyse des moralischen Bewußtseins her, insofern es den Glauben an eine moralische Weltordnung fordert. Sie ist für Fichte das Göttliche; „ein von sich selbst her frei Erscheinendes und sich Zuschickendes, das um seiner selbst willen gewollt, geliebt und angenommen wird" (S. 311).
Die von Kessler vorgelegte Studie ist sehr sorgfältig erarbeitet, was kritische Rückfragen zu Einzelinterpretationen (auch zu wichtigen) nicht auszuschließen braucht. Es hängt sicher auch mit der Vorlage zusammen, daß man sich um ein Verstehen der Ausführungen bemühen muß. Unterzieht man sich aber dieser Anstrengung, dann wird der Gewinn nicht ausbleiben. Die Frage, was man mit welchem Recht als göttliche Offenbarung verstehen darf, ist und bleibt eine grundsätzliche Frage christlichen Glaubens und eine Antwort darauf gehört zu den Aufgaben einer recht verstandenen Glaubensbegründung.

Regensburg *Heinrich Petri*

■ GUARDINI ROMANO, *Die Annahme seiner selbst. Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß.* (Topos-Taschenbücher, Bd. 171). (80.) Grünewald, Mainz 1987, Kart. DM 7,80.

„Die Annahme seiner selbst", unveränderter Nachdruck der 5. Auflage 1969, in 1. Auflage 1960 erschienen, wird seither im wachsenden Maß verifiziert, dies allerdings schmerzlich, wenn etwa Eugen Biser 1987 beim heutigen Menschen einen gebrochenen Seinswillen konstatiert: „Was ihm fehlt ist, mit einem Guardini-Titel . . . gesprochen, die Fähigkeit zur ‚Annahme seiner selbst'" (Glaubenswende, 46f).
Eine der bedeutungsvollen Wahrheiten, die sich mit dem Charakter der Alltäglichkeit umgeben und darin dem Blick entschwinden, ist jene, die uns am nächsten angeht, „daß ich der bin, der ich eben bin — jeder von uns er-selbst", ausgedrückt durch den Satz: „Ich bin mir das einfachhin Gegebene" (9). „Ich habe mich empfangen . . . am Anfang meiner Existenz steht eine Initiative, ein Jemand, der mich mir gegeben hat." Damit ist mir die Aufgabe aller Aufgaben gestellt: Ich soll sein wollen, der ich bin (15). „Es gibt eine Auflehnung dagegen, man selbst sein zu müssen" (17). Ich kann mich selbst weder erklären noch beweisen, ich muß mich annehmen von etwas Höherem her — und damit sind wir beim Glauben: „Glauben heißt hier, daß ich meine Endlichkeit aus der höchsten Instanz, aus dem Willen Gottes heraus verstehe" (20). Wird diese Beziehung nicht nur abstrakt gedacht, sondern lebendig erfahren, bekommen die Fragen menschlicher Existenz ihre Antwort, warum ich der bin, der ich bin . . . warum ich überhaupt bin, und nicht vielmehr nicht. Das Endlich-Seiende muß dann durchaus nicht in Angst, es könnte auch in Mut und Zuversicht existieren (22f).
Aus diesen skeletthaften Angaben wird deutlich, daß hier Guardini anthropologisch-religionsphilosophisch Grundlegendes geleistet hat. Die Rezeption beweist es.
„Den Menschen erkennt nur, wer von Gott weiß", unveränderter Nachdruck der 4. (erw.) Auflage 1965, in der 1. Auflage 1952 unter dem Titel: „Nur wer Gott kennt, kennt den Menschen" erschienen, reiht sich, obwohl zeitlich älter, logisch an. Denn in obiger Arbeit hieß es im Ausklang: „Wer ich bin, verstehe ich nur in dem, was über mir ist. Nein: in Dem, der mich mir gegeben hat" (30). Völlig anders als in neuzeitlich anthropologischen Entwürfen — der Mensch als ein Wesen, das sich aus der eigenen Natur heraus entwickelt — wird er im Licht der Offenbarung verstanden: als „Ebenbild Gottes". Er ist Mensch nur in Beziehung zu Gott. Das „Von-Gott-her" und „Auf-Gott-hin" begründet sein Wesen (49). „Soviel weiß der Mensch, wer er ist, als er sich selbst aus Gott heraus versteht" (53). Der Mensch hat sich aber gegen den Bezug zu seinem Urbild aufgelehnt, ohne ihn doch aufheben zu können (55). In Christus wurde das Menschenbild zum Mittel für die Epiphanie Gottes in der Welt; der neue Mensch wird gestaltet nach dem Bild von Gottes Sohn (56). — Im Abschnitt „Der Name des Menschen" identifiziert G. den Namen mit dem Wesen, dem sich der Mensch immer nur annähert: „Nur in Gott liegt des Menschen Wesen" (67), der „weiße Stein" von Offb 2,17. — Zuletzt handelt G. von der Ferne und Nähe Gottes. Von der Nähe spricht die Offenbarung vor allem, sie ist recht eigentlich ihre „gute" Botschaft (71). „Durch die Nähe werden wir gestärkt, durch die Ferne geprüft" (76).
Die Pastoralkonstitution des Konzils hat das Denken Guardinis von der Ebenbildlichkeit aufgegriffen — ein Hinweis auf dessen hohen Rang.

Linz *Johannes Singer*

■ GUARDINI ROMANO, *Tugenden.* Meditationen über Gestalten sittlichen Lebens. (Werke / Romano Guardini. Hrsg. von Franz Henrich, Katholische Akademie in Bayern). (184.) Grünewald, Mainz und Schöningh, Paderborn 1987. Kart. DM 29,80.

Diese 3. Auflage ist der unveränderte Nachdruck der 2. (1967); die 1. erschien 1963. Die „Briefe über Selbstbildung" von 1930 wandten sich an junge Men-

schen, die vorliegenden Meditationen an Ältere; sie „haben die bitteren Jahre zur Voraussetzung, die wir seitdem durchlebt haben". Sie sind aus gesprochenem Wort hervorgegangen, sind keine wissenschaftlichen Abhandlungen und erstreben in ihrer „ganz unsystematischen Weise" keine Vollständigkeit. Im Greifen in die tägliche Wirklichkeit und im Suchen in ihr nach Ausgangspunkten der sittlichen Selbstverwirklichung soll dieses Tägliche aus dem Ewigen heraus gedeutet werden (9f).
Guardini rehabilitiert die Jugend: Sie ist „etwas Lebendiges und Schönes" (11), „sittlich geformtes Menschentum" (14), sie ist vollendet Leben, Freiheit und Schönheit (9), „Brechung des unendlich-reichen Einfachen auf eine Möglichkeit des Menschen hin" (18). Tugenden sind „Weisen, wie die Gerechtigkeit Christi fruchtbar wird" (182), die sich dem glaubenden Menschen in der Wiedergeburt zu neuem Leben schenkt (176). Plato hat für immer klargestellt, daß das Gute, das eins ist mit dem Göttlichen, als verwirklichtes „den Menschen zur eigentlichen Menschlichkeit führt, indem die Jugend entsteht" (9).
In behutsamer Phänomenologie werden 17 Tugenden (Ordnung, Wahrhaftigkeit, Annahme, Geduld, Gerechtigkeit, Ehrfurcht, Treue, Absichtslosigkeit, Askese, Mut, Güte, Verstehen, Höflichkeit, Dankbarkeit, Selbstlosigkeit, Sammlung, Schweigen) zum Leuchten gebracht in ihrer Realisierung unter Menschen und Gott gegenüber bis zur tiefsten Verankerung und Quelle als „Tugend Gottes".
Eine hochaktuelle Aussage zur Wahrhaftigkeit bezeuge den Reichtum des Buches: „Zu Fragen eigener Art führen Zustände, wie wir sie aus der Vergangenheit und Gegenwart kennen: wenn eine Gewaltherrschaft das Leben unter Zwang setzt . . . Hier ist der Mensch in beständiger Notwehr. Gewalt-Übende haben kein Recht, Wahrheit zu verlangen. . . . Durch die Gewalt verliert die Sprache ihren Sinn. Sie wird beim Vergewaltigten zu einem Mittel des Selbstschutzes — es sei denn, die Situation gestalte sich so, daß sie das Zeugnis fordert, wodurch der Sprechende Gut und Leben wagt. Das zu ermessen, ist Sache des Gewissens — und der in sicherer Freiheit Lebende soll, bevor er hier urteilt, sich wohl prüfen, ob er das Recht dazu habe" (21).

Linz *Johannes Singer*

■ BROX NORBERT / FELBER ANNELIESE / GROMBOCZ WOLFGANG L. / KERTSCH MANFRED (Hg.), *Anfänge der Theologie.* XAPICTEION Johannes B. Bauer zum Jänner 1987. Styria, Graz—Wien—Köln 1987.

In einem Vorwort stellen die Herausgeber die in fünf Abteilungen gegliederten 24 Aufsätze im Inhalt bzw. Ergebnis kurz vor. Dabei wird auch deutlich, in welchem unterschiedlichen Sinn das Thema der Festschrift „Anfänge der Theologie" jeweils zutrifft. Es ist z. B. von Anfängen der Theologie im AT ebenso berichtet wie von Anfängen der Ausbildung einzelner exegetischer Traditionen und systematischer Lehrpunkte. Die Veränderungen in heutiger Theologie sind am stärksten angesprochen auf dem Felde der ökumenischen Theologie. In einem Beitrag wird z. B. gezeigt, wie durch Theologen und Theologie der Dritten Welt die alte europäische ökumenische Theologie relativiert wird. Da es nicht möglich ist, die Beiträge im einzelnen vorzustellen, soll doch noch der persönliche Eindruck gesagt werden, daß etwa die Hälfte der Beiträge unmittelbare Anstrengungen für die in der Praxis stehenden Theologen bieten kann, die andere Hälfte wird in den entsprechenden theologischen Fächern zur Kenntnis genommen werden.
Der Band gereicht dem Jubilar zur Ehre. Sein reiches theologisches Schaffen dokumentiert eine Bibliographie seiner Veröffentlichungen am Ende des Bandes, die 419 Nummern zählt.

Würzburg *Josef Speigl*

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

■ SCHWAGER RAYMUND, *Der wunderbare Tausch.* Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. (327.) Kösel, München 1986. Kart. DM 34,—.

Der vorliegende Band enthält eine Sammlung von zehn Studien zur „Geschichte und Deutung der Erlösungslehre", die seit 1980 in der Innsbrucker „Zeitschrift für Katholische Theologie" veröffentlicht wurden. Jede mit sorgfältiger Akribie ausgearbeitete Untersuchung ist ein Schritt auf dem imponierenden Gang durch die großen theologischen Entwürfe zur Erlösungslehre. Aus der Begegnung mit dem Denken des französischen Literaturwissenschaftlers René Girard in seinen literarischen, anthropologischen und religionswissenschaftlichen Analysen kommen entscheidende Impulse für eine Interpretation der christlichen Erlösungslehre, wie dies auch schon in der früheren Untersuchung: „Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften" (1978) nachgewiesen werden konnte.
Im ersten Beitrag: „Der Gott des Alten Testaments und der Gott des Gekreuzigten. Zur Erlösungslehre bei Markion und Irenäus" wird die Theorie Girards genauer vorgestellt, aus der sich in bibeltheologischer Konsequenz folgendes ergibt: „Jesus ‚mußte' sterben . . ., weil die Menschen eines ‚Opfers' bedurften, auf das sie wie auf einen Sündenbock all ihre unbewältigte Bosheit ungestraft abladen konnten" (10). Diese leitende Idee bringt eine gewisse Korrektur der Rekapitulationslehre des Irenäus mit sich (31). — Die Frage nach dem Zusammenhang der neuen Theorie mit den traditionellen Vorstellungen leitet die einzelnen Untersuchungen (10). Entgegen der Tatsache, daß es „in der kirchlichen Überlieferung keine durch die Jahrhunderte hindurch geltende einheitliche Erlösungslehre" (10) gab, soll gefragt werden, ob der neue Versuch die christliche Erlösungslehre im Sinne einer stärkeren Vereinheitlichung weiterführe. — Wir wenden uns jenen Studien zu, in denen ausdrücklich versucht wird, die Erlösungslehre „aus der Perspektive René Girards" zu betrachten. Die Fülle der angesprochenen theologischen Themen kann hier unmöglich ausgebreitet werden, sie erschließen sich kraft der klaren Diktion jedem interessierten Leser ohne weiteres.
„Die Erlösungslehre und die Deutung biblischer Texte aus der Perspektive Girards" kommen in dem fundamentalen Artikel „Der Sieg Christi über den Teu-

fel. Zur Geschichte der Erlösungslehre" in ihrem inneren Zusammenhang klar zu Wort. — „Zur Erlösungslehre des Athanasius" wird auf die interpretatorisch belangvolle Nähe zur Theorie Girards hingewiesen (73f). „Der wunderbare Tausch. Zur ‚physischen' Erlösungslehre Gregors von Nyssa" zeigt das Zentralthema (s. den Buchtitel!) in großer Geschlossenheit auf: Die Menschen haben „ihre Sünde auf Christus abgewälzt und ihn zur Sünde und zum Träger der Sünde gemacht . . . und dafür als ‚göttliche Vergeltung' den Geist des Verzeihens, der Liebe, des Friedens und der Unsterblichkeit empfangen . . ." (100). — „Unfehlbare Gnade gegen göttliche Erziehung. Die Erlösungsproblematik in der pelagianischen Krise" gibt Gelegenheit, die Rolle der Mimesis oder der Nachahmung in ihrer mehrdeutigen Wirklichkeit aufzuzeigen, die besonders in der Auslegung durch Girard ihr problematisches Wesen zeigt (107f). — Die kritische Auseinandersetzung mit der Erlösungslehre des Maximus Confessor wird durch die Theorie Girards vertieft (156ff). — Überraschend auch die Parallelen zwischen Anselm von Canterbury und Girard bezüglich der Zuordnung von Vernunft und Glaube (179—184). — Die „Erlösungs- und Rechtfertigungslehre Martin Luthers" wirft vor allem die Frage nach dem Rang und Sinn menschlicher Freiheit auf. Die „Grundvorstellung, mittels derer man die Beziehung Gott—Geschöpf zu denken versucht" (224), kann durch die Theorie Girards korrigiert werden (ib.). — Nach der imponierenden Darstellung der Versöhnungslehre Karl Barths in „Der Richter wird gerichtet" wird in der „Kritischen Würdigung und Auseinandersetzung" auf Übereinstimmung zwischen Barth und Girard, aber auch auf tiefgreifende Unterschiede hingewiesen (262—264). — Der letzte Beitrag ist der Erlösungslehre Hans Urs von Balthasars gewidmet: „Der Sohn Gottes und die Weltsünde". In einer beispielhaft dichten Nachzeichnung seiner „Theodramatik", in der aufgezeigt wird, wie das Böse durch Christus überwunden wurde, zeigt sich eine frappierende Nähe zum Werk Girards. „So drängt sich der Gedanke auf, daß beide Werke — als sich innerlich ergänzend — zusammengesehen werden sollten" (301).

Die Kraft synthetisierender Zusammenschau des Verfassers bringt die Erlösungslehre ein entscheidendes Stück weiter in Richtung auf das Ziel: universale Rettung.

Graz *Winfried Gruber*

■ KEHL MEDARD, *Eschatologie*. (370.) Echter, Würzburg 1986. Brosch. DM 34,—/öS 265.20.

Die vielfältigen Bedrohungen, die schwer über der gesamten „Schöpfung" lasten, sind für heutige Menchen oft Anlaß zur Frage nach dem umfassenden Sinn nicht nur menschlicher Existenz. Die einen wollen der Hoffnung auf ein persönliches Leben über den Tod hinaus den Abschied geben und fordern die „Auferstehung hier und heute". Die anderen, zu denen sich die Christen zählen, hoffen auf die „Auferstehung der Toten".

Die „Eschatologie" M. Kehls entstammt Vorlesungen über „Theologie der Geschichte" und „Eschatologie" an der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen und wendet sich primär an Studenten und Interessenten der Theologie. Ohne „wissenschaftliche ‚Materialschlacht'" widmet sich Vf. hauptsächlich der „Begründung unserer gegenwärtigen Hoffnung auf das Reich Gottes". Diesem Ziel dienen bibeltheologische, dogmengeschichtliche, systematisch-theologische und philosophische Ausführungen.

Einer Einleitung zu Begriff, Methode und erkenntnisleitendem Interesse seines Vorhabens läßt Vf. 4 Hauptteile folgen, deren erster eine Analyse exemplarischer Gegenwartszeugnisse der christlichen Hoffnung darstellt. Dabei scheut er keineswegs vor der Besprechung aktueller Umfeldprobleme wie etwa der „Seelenwanderung" oder gewisser Phänomene aus der Parapsychologie zurück. Ein Exkurs zur eschatologischen Hoffnung im Koran leitet zum zweiten Teil über.

Während der erste Teil eine Darstellung und Analyse heute *„wahrgenommener"* Hoffnungsentwürfe ist, versteht sich der zweite Teil mit seinen Untersuchungen zum geschichtlichen Grund christlicher Hoffnung als *„Vergewisserung"*. Von der alttestamentlichen Vorgeschichte ausgehend, wird die Hoffnung auf Gott und sein Reich in Jesu Verkündigung und in der Geschichte der Kirche aufgesucht. Wiederholt verweist Vf. auf die gegenwärtige Bedeutung der Hoffnung, auf das endzeitliche Reich. Theologische Erwägungen zum Problem der Naherwartung haben daher hier ebenso einen Platz wie chiliastisch-utopische Entwürfe der christlichen Überlieferung (z. B. Joachim a Fiore, Theologie der Befreiung u. a.).

Die systematische Begründung heute verantwortbarer christlicher Hoffnung im dritten Teil will zeigen, daß christliche Hoffnung heute nicht bloß in geschichtlicher Kontinuität steht, sondern auch in ihrem sachlichen Gehalt *„Vergegenwärtigung"* der Hoffnung ist, die sich aus biblischen Verheißungen nährt und in der kirchlichen Tradition gelebt wurde. Im ersten Abschnitt kommen die sozialen Verwirklichungsweisen des Reiches Gottes (Universal-Eschatologie) zur Sprache, der zweite betrachtet den einzelnen im Vollendungsgeschehen des Reiches Gottes (Individual-Eschatologie). Dabei wird der Besonderheit und Einzigartigkeit christlicher Hoffnung in allem Rechnung getragen, so daß ihrer *„Bewährung"* in dem im vierten Teil angestellten Vergleich und Gespräch mit außerchristlichen Geschichtsentwürfen nichts im Wege steht: Das christliche Hoffnungsverständnis behält seine „Plausibilität" auch angesichts außerchristlicher Hoffnungsentwürfe (Kant, Hegel, Marx, Benjamin, Bloch und Nietzsche).

Da Vf. nicht bloß die aktuellen Probleme der Menschen aufgreift, analysiert und mitbedenkt, sondern auch in durchaus verständiger Sprache zu schreiben versteht, kann dieses Buch allen Menschen, die sich um die Zukunft der eigenen Existenz und ihrer Welt Sorge machen, empfohlen werden.

Regensburg *Adam Seigfried*

■ JOHANNES PAUL II., *Enzyklika „Mutter des Erlösers"*. Maria — Gottes Ja zum Menschen. Hinführung von Joseph Kardinal Ratzinger. Kommen-

tar von Hans Urs von Balthasar. (143.) Herder, Freiburg i. B. 1987. Ppb. DM 14,80.

Als Vorbereitung des „Marianischen Jahres 1987/88" hat der Papst die vorliegende Marienenzyklika herausgegeben. Ihre Bedeutung liegt darin, daß die ganze Mariologie in den Heilsplan Gottes hineingestellt ist, gemäß dem Anfang des Epheserbriefes. Der Erwählung Mariens zum Mitwirken am Heilsplan entspricht ihr Ja des Glaubens, das ausführlich durch das ganze Leben durchgezogen wird. Ein sehr zentraler Teil ist der „mütterlichen Vermittlung" Mariens gewidmet. Ratzinger betont, daß der Papst zwar nicht über die Aussagen des II. Vatikanums hinausgehe, diese aber vertiefe und ihnen eine neue Gewichtigkeit verleihe. Diese Thematik ist noch in keinem lehramtlichen Dokument so ausführlich behandelt worden. In der Methode verbindet der Papst viele Schriftzitate, die er assoziiert und meditativ auslegt. Auf diesem Hintergrund wird auch die Rolle Marias im Leben der Kirche und des einzelnen Christen behandelt. Die Entsprechung zwischen der Inkarnation Jesu in Nazaret und der Anwesenheit Mariens bei der Geburt der Kirche ist unübersehbar. Nach dem ewigen Plan der Vorsehung soll sich die göttliche Mutterschaft Marias über die Kirche ausbreiten und jeden einzelnen einbeziehen. Er ist ja auch mit dem Jünger mitgenannt, der sie „in sein Eigenes hineinnahm", wie Joh 19,27 präzis zu übersetzen ist. Die Marienfrömmigkeit des Papstes zeigt sich gerade in der Betonung, daß die mütterliche Vermittlung Mariens jedem einzelnen Christen gilt.

Ratzinger sieht auch darin eine Bedeutung der Enzyklika, daß sie uns anleitet, die weibliche Linie der Bibel mit ihrem eigenen Heilsgehalt neu zu entdecken. Hier liegt wohl auch eine Aufgabe der feministischen Theologie. Der Ausblick auf das Jahr 2000 ist nicht im Sinne eines neuen Millenarismus zu sehen, sondern soll Hinweis auf den Advent in der Geschichte sein, in dem Christus erwartet wurde. So ist der Advent in der Liturgie der Kirche immer eine Marianische Zeit.

Urs von Balthasar hat in seinem Kommentar vier inhaltliche Schwerpunkte der Enzyklika herausgestellt, nämlich: Maria — die Glaubende; das Zeichen der Frau; Mittlerschaft Mariens und Sinngebung des marianischen Jahres.

Die Auseinandersetzung mit der Enzyklika, die durchaus nicht nur erbauliche Meditation enthält, wird auf der anderen Seite das ökumenische Gespräch über die Stellung Mariens in der Heilsgeschichte und im Leben der Kirche sicher befruchten. Vorübergehen wird man an ihr nicht können.

Linz *Sylvester Birngruber*

■ HEINE SUSANNE, *Frauen der frühen Christenheit.* Zur historischen Kritik einer feministischen Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Kart. S 177.70/DM 22,80.

Es ist gewiß eine Notwendigkeit, die Annahmen und Aussagen feministischer Theologie im Kontext der Glaubenstradition kritisch zu prüfen. Daß diese Prüfung von einer Frau vorgenommen wird, mag zur Versachlichung der Diskussion beitragen. So muß das Anliegen der Autorin bedankt werden, Fehlannahmen und Einseitigkeiten als solche aufzuzeigen. Es werden vor allem die biblischen und frühchristlichen Traditionsströme auf der Basis exegetischen Wissens sachlich dargelegt, was zur Korrektur falscher Vorurteile führt; z. B. in der Bewertung von Paulus, Tertullian u. a. Die Autorin weiß exegetisch mehr als die meisten von ihr kritisierten Autoren und Autorinnen. Doch sie kennt kaum die wissenschaftslogischen Grenzen historisch-kritischer Forschung. Wo sie ihre Argumentation durch ein philosophisches Modell der sogenannten „Dialektik" (im Sinne von E. Heintel) absichern will, gelingt dies kaum. Vor allem weicht sie ideologiekritischen und auch humanwissenschaftlichen Fragen an die Tradition apodiktisch aus. Doch wo Lebensform und Lebensgeschichte nicht in den Kontext von Denk- und Glaubensmodellen einbezogen werden, kommt es zu Immunisierungsstrategien, die Lernprozesse verhindern. So fällt die Autorin mit Betonung ihrer Rollenautorität vor allem Theologinnen in den Rücken, die teilweise auf einer soliden humanwissenschaftlichen Basis argumentieren. Und sie identifiziert sich fast selbstverständlich mit einer bestimmten Form von „Männertheologie", um deren Überwindung auch männliche Theologen in beiden Konfessionen ringen. Trotz dieser Mängel muß man für die historische Klarstellung mancher Fehlannahmen dankbar sein.

Graz *Anton Grabner-Haider*

■ HEINE SUSANNE, *Wiederbelebung der Göttinnen?* Zur systematischen Kritik einer feministischen Theologie. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. S 193.40/DM 24,80.

Diese Arbeit verfolgt die Absicht, Fehlannahmen in Teilbereichen feministischer Theologie zu korrigieren. Die Autorin warnt vor der „Kopflosigkeit des Herzens" (7ff) und streitet „zornig" mit Schwestern, die andere Modelle des Mythos und der Religion für humaner und lebensnäher halten als die Modelle einer christlichen Reichsreligion. Damit begibt sie sich in Teilbereiche der vergleichenden Religionswissenschaft und zeigt mit Recht, daß nicht nur Jahwe Menschenleben fordert, sondern daß die naiv verehrten großen Göttinnen (z. B. Anat) geradezu blutdürstig sein können. Doch die daraus abgeleiteten Verallgemeinerungen über den Mythos sind nicht haltbar; es kann nicht prinzipiell auf soziologische und psychodynamische Deutungsmuster in der Mythosforschung verzichtet werden. Gegen intellektuelle Redlichkeit verstößt die Meinung, christliche Tradition sei „nicht leibfeindlich" (70f) gewesen; entweder werden die Traditionen nur mit einem Auge gelesen, oder Leiblichkeit und Geschöpflichkeit werden weiterhin niedrig bewertet; auch Luther läßt sich nicht für eine „erotische Theologie" umdeuten. Auch die Aussagen über den Komplex der Matriarchatsforschung sind nur zum Teil richtig; denn es gibt gar nicht wenige Mythen, in denen Frauen als Kulturbringer auftreten oder soziale und kultische Dominanz haben. Auch hier identifiziert sich die Autorin mit einer Theologie, hinter der zu einem guten Teil eine bestimmte Personstruktur (rigid, autoritär, angstbesetzt, schuldbesetzt) deutlich wird; diese verteidigt sie „voll Zorn" und möchte

andere Redeweisen über Gott, um welche Männer und Frauen mit anderen Personstrukturen heute legitimerweise ringen, fast schulmeisterlich reglementieren. Damit aber sind Lernprozesse, die auch durch „Trauerarbeit" und Schuldaufarbeitung gehen müssen, nicht in Sicht. Insgesamt steht diese systematische Kritik auf einer schwachen wissenschaftslogischen, religionswissenschaftlichen und humanwissenschaftlichen Basis. (Vgl. meine ausführliche Stellungnahme zu dem Problem in meinem Buch „Strukturen des Mythos: Theorie einer Lebenswelt", München 1988).

Graz *Anton Grabner-Haider*

■ FAHLBUSCH ERWIN u. a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon Lieferung 4 (G-H).* (480 Spalten). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. Brosch. Subskriptionspreis DM 78,—.

Die „faire ökumenische Orientierung", die H. Vorgrimler diesem Lexikon bestätigt, trifft auch für den vorliegenden Faszikel zu. Als Beleg verweise ich z. B. auf den Artikel „Heiligenverehrung", den man einem katholischen Autor (W. Beinert) auch für jene Teile anvertraut hat, die die reformatorischen Kirchen betreffen. Man war gut beraten; dem Autor gelingt eine sehr ausgewogene Darstellung. Der Artikel über die „Geistliche Kleidung" fällt dagegen etwas ab und trägt vor allem dem Geschichtlichen zu wenig Rechnung. Es müßte übrigens „Pileolus" heißen, nicht „Phileolus" (35), was aber ein Druckfehler sein mag. Vorzüglich ist der von mehreren Autoren erstellte Artikel „Glaube", der eine kleine Abhandlung ausmacht und die Lektüre mancher Bücher ersetzen kann. Beachtlich sind auch die meisten Länderartikel, z. B. jener über Großbritannien von P. Oestreicher. Aufgrund der Benützung englischer Autoren wird hier endlich eine realistische Sicht der Reformation in England geboten, die hier nicht mehr nur als Ergebnis der Eheschwierigkeiten Heinrichs VIII. (wie noch bei K. Heussi) gesehen wird. Markant stehen die aussagekräftigen Sätze nebeneinander: „Der Boden für die engl. Reformation war gut vorbereitet"; und: „Der Bruch Heinrichs VIII. mit Rom war persönlich und politisch motiviert. Doch mit dem kath. Glauben wollte er nicht brechen . . ."
Wir konnten nur auf einige Stichworte Bezug nehmen. Wir hoffen aber, daß damit der Eindruck eines soliden theologischen Nachschlagewerks, das die Konfessionsgrenzen sprengt und auch für den Katholiken oder Orthodoxen wichtig ist, vermittelt werden konnte. Wir wünschen dem Unternehmen einen zügigen Fortschritt und eine weite Verbreitung.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

KIRCHENGESCHICHTE

■ JEDIN HUBERT/LATOURETTE KENNETH SCOTT/MARTIN JOCHEN, *Atlas zur Kirchengeschichte.* Die christlichen Kirchen in Geschichte und Gegenwart. (274.) Herder, Freiburg ²1987. Geb. DM 68,—.

Der schon gut bewährte Atlas wird hier in einer aktualisierten Neuausgabe vorgelegt. Durch die plakative Gestaltung der einzelnen Karten (z. B. zur Entwicklung des Kirchenstaates, S. 33; Kreuzzüge und Kreuzfahrerstaaten, S. 60; geistliche Staaten, S. 82f) wird Geschichte einprägsam vermittelt.
Zur Information über Anlage und Inhalt folgen wir am besten der Verlags-Aussendung.
„Behandelt werden: Die Ursprünge des Christentums in Palästina, die Ausbreitung im Mittelmeerraum der Antike und unter den germanischen und slawischen Völkern im Mittelalter, die großen Missionserfolge seit dem Beginn der Kolonialzeit und die Neugestaltung der kirchlichen Landkarten seit dem Aufstieg der Länder der Dritten Welt. Neben den Landkarten werden Aufbau, Gliederung und Entwicklung der katholischen, protestantischen und orthodoxen Kirchen veranschaulicht. Sonderkarten über die Entwicklung von Sekten, häretischen Bewegungen, Ordensgründungen, Kirchenspaltungen und Kirchenvereinigungen veranschaulichen auf je ihre Weise das kirchengeschichtliche Bild der einzelnen Jahrhunderte.
Im ausführlichen Kommentarteil, der dem Kartenteil vorangestellt ist, wird jede einzelne Karte erklärt, so daß auch der kirchengeschichtliche Laie die Angaben leicht verstehen kann. Zusammengenommen ist der Kommentarteil ein kurzgefaßter, anschaulicher Überblick über die Geschichte des Christentums. Das abschließende Register enthält alle Orts- und Ländernamen — es sind etwa 17.000 —, die in den Karten vorkommen."
Gegenüber der Erstauflage ist vor allem der „Gegenwartsteil" erweitert worden, u. a. um die Schemata zur Organisation verschiedener Kirchen, des Ökumenischen Rates der Kirchen und interkirchlicher Unionen. Druck- und Lokalisierungsfehler wurden richtiggestellt, doch ist Lauriacum im Register weiterhin als „Lorsch" (statt richtig „Lorch") ausgewiesen (S. XIX, XX). Wenn Göttweig als ehemaliges Chorherrenstift Berücksichtigung findet (S. 50), hätte dies eigentlich auch bei Garsten geschehen sollen. In der Karte über die „hussitischen Städtebünde" hätten sich bei etwas kleinerem Maßstab auch die Hussiteneinfälle leicht einzeichnen lassen. Eine Karte über die Verbreitung des Hexenwesens fehlt.
Das etwas unhandliche Format wurde beibehalten. Es sei zum Vergleich auf den Historischen Weltatlas von F. W. Putzger verwiesen, der bei hervorragender Druckqualität und Übersichtlichkeit mit einem wesentlich kleineren Format auskommt.
Aber das sind unbedeutende Mängel, die den hohen Informationswert dieser preiswerten Neuausgabe nicht beeinträchtigen. Der Atlas gehört in die Hand aller Theologen, Historiker und Religionslehrer.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ GÖDECKE MONIKA, *Geschichte als Mythos.* Eusebs „Kirchengeschichte". (EHS XXIII). (307.) P. Lang, Frankfurt 1987, sfr. 69,—.

Die Monographie ist eine theologische Doktordissertation. Darum verwundert der durchgehende Gebrauch von Kategorien wie mythisch, ideologisch und metaphysisch, wo beim angesprochenen Eusebius schlicht ein theologischer Sachverhalt zu finden ist. Die gut gemachte Arbeit der Journalistin G. wirft

tiefere Fragen auf als die im Vordergrund stehende Auseinandersetzung um die Brauchbarkeit der Kirchengeschichte des Bischofs aus Caesarea vom Beginn des 4. Jhs. Das zeigt sich noch nicht so sehr im 1. Kapitel mit Einleitungsfragen u. a. über Eusebs Darstellungstechnik, die Intentionen, die Quellenkenntnis und die Quellenverarbeitung. Hier ist im Anschluß an die Forschung viel Instruktives zusammengetragen. Vf.in steht hier wie immer auf der Seite der ernstzunehmenden strengen Kritiker der Unzulänglichkeit des Historikers Eusebius. Darüber hinaus heißt aber bei ihr „theologisch" einfach soviel wie „tendenziös" und „apologetisch" nur soviel wie „parteilich".
Im Hauptteil werden seine „Schlüsselbegriffe und Denkrahmen" untersucht. Euseb ist teilweise ein Aufklärer, weitgehend ein Ideologe, der trotz aller Distanz zur heidnischen Mythologie natürlich selbst mythisch und metaphysisch Geschichte schreibt. Weil G. sehr wohl zu differenzieren versteht, stellen ihre Ausführungen u. a. zu den Denkrahmen „Wahrheit", „Abbild", „Einheit" und „Pädagogik in der Heilsgeschichte" kräftige Anfragen an die Theologie des Eusebius dar. Der überall gefundene „Dualismus" und der Denkrahmen „Prominenz" müßte vertieft von einer theologischen Auseinandersetzung her verstanden werden. Die theologische Auseinandersetzung scheint im 3. Kapitel über Eusebs „Politische Theologie" unausweichlich. Aber es reicht nach einer Analyse nur zu einer Disqualifizierung, die in der Abstempelung als „Vertreter totalitären Denkens" ihren Höhepunkt hat. Das Buch ist aber durch Analysen und durch gute Literaturverarbeitung für die dringend nötige theologische Auseinandersetzung mit Eusebius wichtig.
Würzburg *Jakob Speigl*

■ MAYER HANS EBERHARD, *Geschichte der Kreuzzüge*. (Urban-Taschenbücher 86). (293, 3 Karten). Kohlhammer, Stuttgart, 6. überarb. Auflage 1985. Kart. DM 28,—.

Innerhalb von 20 Jahren erreichte die Geschichte der Kreuzzüge von Mayer bereits die sechste Auflage, was allein schon hinreichend für die Qualitäten des Buches spricht. Es handelt sich um eine sehr präzise und detailreiche Darstellung der drei Jahrhunderte, die sich aber auf die Kreuzzüge ins Heilige Land bzw. nach Ägypten beschränkt; andere kriegerische Unternehmungen, die auch unter dem Titel Kreuzzüge laufen, werden nur marginal erwähnt.
Nur knapp wird auf die Kreuzzugsidee eingegangen, die ja zu Beginn keineswegs abgeklärt war. Wohltuend liest sich die sachliche Darstellung des Buß- und Ablaßwesens und deren Weiterentwicklung durch die Kreuzzüge. Die neue Auflage bringt auch eine gewisse Erweiterung durch die Einarbeitung der wirtschaftlichen Verhältnisse in den Kreuzfahrerstaaten. Schwerpunkt bleibt aber die Darstellung der militärischen Auseinandersetzungen. Für die österreichische Geschichte ist von Interesse, daß der Streit zwischen Leopold V. und Richard Löwenherz handfeste Interessen betraf; Richard und der französische König wollten sich die Beute allein teilen, während die Deutschen leer ausgehen sollten.
Sicherlich ist die Geschichte der Kreuzzüge von Steven Runciman wesentlich ausführlicher und wortreicher, sie berichtet auch ausführlicher über die Nebenkriegsschauplätze und den Mongoleneinfall. In der eigentlichen Kreuzzugsdarstellung bleibt sie aber eher zurück. Man vergleiche z. B. die Abschnitte über die Kreuzfahrerarchitektur, wo Mayer mit wenigen Zeilen die übliche Überinterpretation souverän ironisiert.
Mayer hat sich vielfach mit den Kreuzzügen auseinandergesetzt; von ihm stammt auch die bedeutende Bibliographie der Kreuzzüge (1965). Die diesem Werk beigefügte Bibliographie und die in den 147 Anmerkungen angeführte Literatur bringen daher auch den aktuellen Stand der Kreuzzugsforschung. Damit ist dieses Werk bereits ein Klassiker der Kreuzzugsliteratur, zugleich aber auch auf dem heutigen Stand der Forschung.
St. Pölten *Friedrich Schragl*

■ HOGG JAMES (Hg.), *Kartäuserregel und Kartäuserleben*. Internationaler Kongreß vom 30. Mai bis 3. Juni 1984. (Analecta Cartusiana 113:4). (118.) Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1987. Brosch.

Der kleine Band stellt zunächst zwei Manuskripte vor: die „Cartae Cartusianae" (Ms II 1959 der Königl. Bibl. in Brüssel) und eine Handschrift von „De Divina Sapientia" des Würzburger Kartäusers Heinrich Reicher von 1450. Daran fügt sich eine interessante Abhandlung von Jean de la Croix Bouton über Generalkapitel *vor* Citeaux. Die Grundthese, daß es auch *vor* Citeaux die Einrichtung von Generalkapiteln gegeben hat, wird unwidersprochen bleiben. Im einzelnen finden sich leider manche Ungenauigkeiten. Daß der hl. Pirmin die Klöster Niederaltaich, Mondsee, Mosbach und Disentis „gegründet" habe, wird man so nicht sagen können. Daß 769 (!) ein Papst Johannes XIII. (!) dem Abt von Fulda den Vorrang über alle Äbte von Deutschland und Lothringen übertragen habe, kann nicht zutreffen, da es 769 keinen Johannes XIII. gegeben hat. Eine saubere kleine Studie über die Kartause Grünau (Franken) bietet James Hogg. Was mit dem im Zusammenhang mit der Beschreibung der Baulichkeiten erwähnten „Galilea" wirklich gemeint ist, wird nicht gesagt. Es sei darauf hingewiesen, daß dieses Wort in Durham die Vorhalle der Kathedrale bezeichnet. Interessant ist die Bemerkung, daß die noch erhaltenen Bücher der ehemaligen Bibliothek die Autorennamen am Schnitt angeben. Waren sie also — wie im Escorial — mit dem Schnitt nach vorn aufgestellt? Was die „Indices nominum et locorum" zur „Histoire de la Chartreuse Sheen Anglorum" in diesem Band mit Kongreßreferaten sollen, bleibt ungesagt. So dankbar man für die Reihe insgesamt ist, sei wieder einmal angemerkt, daß der Verzicht auf Vorworte und auf nähere Angaben des Zustandekommens bedauerlich ist.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ DUNGERSHEIM HIERONYMUS, *Schriften gegen Luther*. Theorismata duodecim contra Lutherum Articuli sive libelli triginta. Hrsg. und eingelei-

tet von Theobald Freudenberger. (Corpus Catholicorum, Bd. 39). (XII u. 263). Aschendorff, Münster 1987. Efalin. DM 98,—.

Zu den Theologen des 16. Jh., die frühzeitig erkannten, wohin Luthers Weg führen werde, zählt Prof. H. Dungersheim, der führende Kopf der Leipziger Theologischen Fakultät. Er hat einen Briefwechsel mit Luther begonnen, um über seine Stellung zum Papsttum und seine Exegese bessere Klarheit zu gewinnen. Die immer stärkere Entfremdung Luthers von der Kirche beachtete er mit wachsender Sorge. Die Verbrennung der Bannandrohungsbulle und theologischer Werke durch Luther 1520, seine Haltung auf dem Reichstag in Worms und sein Gelübdebruch durch die Heirat mit der ehemaligen Nonne Katharina von Bora ließen bei Dungersheim keine Zweifel mehr aufkommen, daß Luther sich endgültig von der Kirche getrennt hatte.
In seinen Schriften weist Dungersheim auf Luthers widersprüchliche Aussagen hin. So stellt er in „Articuli" den Gegensatz zwischen Luthers früheren und späteren Aussagen heraus. Seine Schrift war eine erste umfassende kritische Stellungnahme zu Luthers Theologie aus katholischer Sicht und ein freilich vergeblicher Versuch, Luther von seinem Irrtum zu überzeugen und zur Umkehr zu bewegen.
Theobald Freudenberger, der sich durch die Edition der Konzilsakten von Trient den Ruf des besten Editors des „Concilium Tridentinum" erworben hat, legt hier eine kritische Edition der Schriften von Dungersheim vor. Einleitend gibt er einen Überblick über Leben und Schriften von Dungersheim, würdigt seine Werke und liefert anschließend eine kritische Edition seiner Schriften gegen Luther. Als die entscheidenden Lehrgegensätze zwischen Luther und der Kirche sieht er die Antichrist-Vorstellung Luthers und seine Polemik gegen den Papst, die Lehre vom Fegfeuer, von der Heiligenverehrung, der Messe, der Rechtfertigung, der Sakramente, der Willensfreiheit und der Christologie. Weitere Themen behandeln: die Fürbitte für die Verstorbenen, die Kommunion unter beiden Gestalten, die Bedeutung der Jungfräulichkeit, die Kirchengebote, die Osterkommunion, das Schriftverständnis, die Primatslehre und den Zölibat. Hingewiesen sei auch auf die fundierte Kenntnis der Konziliengeschichte, die in den Schriften von Dungersheim deutlich wird und auf die zentrale Bedeutung, die er der Papstfrage in der Auseinandersetzung zuschreibt. Die Edition mit Kommentar sind von hervorragender Qualität. Ein sorgfältiges Register (Schriftstellenverzeichnis, biblische Zitate, Personen-Ortsregister, Sach- und Begriffsregister, das allein 13 Seiten umfaßt) schlüsselt den reichen Inhalt des Bandes auf, der die umfassende Schrift-, Quellen- und Literaturkenntnis von Dungersheim deutlich macht.
Mit seiner fundierten Untersuchung über Dungersheim hat Freudenberger eine Forschungslücke geschlossen und einen Theologen des 16. Jh. in die wissenschaftliche Diskussion wieder eingeführt, der unverdientermaßen lange vergessen war. Übrigens wird Freudenberger das Leben und Werk von Dungersheim in einer umfassenden Darstellung würdigen, die 1988 in den „Reformationsgeschichtlichen Studien und Texten" erscheinen wird. Seine Forschungen über Dungersheim sind ein wichtiger Beitrag über die theologischen Auseinandersetzungen des 16. Jh., die man mit Dank und Anerkennung entgegennimmt.

Freiburg *Remigius Bäumer*

■ SCHATZGEYER KASPAR, *Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit, De vera libertate evangelica.* Hrsg. u. eingeleitet von Philipp Schäfer. (Corpus Catholicorum, Bd. 40). (XXVIII u. 136). Aschendorff, Münster 1987. Efalin. DM 42,—.

Kaspar Schatzgeyer gehört zu den Theologen des 16. Jh., die stark biblisch argumentiert haben und der Augustinischen Richtung angehörten. 1984 hat Erwin Iserloh seine Schriften zur Verteidigung der Messe ediert. Jetzt legt Ph. Schäfer sein Werk „Von der wahren christlichen und evangelischen Freiheit" in lateinischer und deutscher Fassung vor. Einleitend erinnert er an die Diskussionen über die christliche Freiheit im 16. Jahrhundert, u. a. an die Stellungnahmen von Johannes Dietenberger, Johannes Eck, Johannes Driedo, Nikolaus Herborn und würdigt die Ansichten Schatzgeyers. In seiner Antwort auf Luthers „Von der Freiheit eines Christenmenschen" orientiert sich Schatzgeyer an der Hl. Schrift. Schatzgeyer betont gegen Luther, daß freiwillig übernommene Verpflichtungen, z. B. Gelübde, nicht gegen die christliche Freiheit sind. Christliche Freiheit befreie auch nicht aus bürgerlicher Knechtschaft oder von äußerer Regierungsgewalt. Tyrannenmord und Aufstände sind nach Schatzgeyer nicht mit der christlichen Freiheit zu rechtfertigen. Die Auseinandersetzung mit dem Bösen bleibe den Christen aufgetragen, da die evangelische Freiheit nicht von der Versuchbarkeit und der Gefahr zur Sünde entbindet. Die Behauptung, die evangelische Freiheit habe allein den Glauben zum ewigen Heil und zur Gerechtigkeit nötig, bezeichnet Schatzgeyer als Irrtum. Schatzgeyer wendet sich gegen Luther und seine Schrift „De libertate Christiana" und gegen die Ansichten und Bestrebungen, die durch Luthers Freiheitsschrift ausgelöst wurden. Schatzgeyer verzichtet — im Gegensatz zu Luther — auf jede Polemik. Theologische Autoritäten werden nur selten genannt und die Werke zeitgenössischer Theologen nicht als Begründung verwertet.
Schäfer legt den Text der Freiheitsschrift von Schatzgeyer in kritischer Ausgabe vor. Der deutsche Text ist ausführlicher als der lateinische. Nach Schäfer läßt sich nicht mehr feststellen, in welcher Sprache das Werk von Schatzgeyer ursprünglich verfaßt wurde. Er äußert die Vermutung, daß Schatzgeyer beide Fassungen erarbeitet oder überarbeitet habe.
Die Edition von Schäfer erfüllt ein Desiderat und macht mit den Freiheitsvorstellungen eines katholischen Theologen des 16. Jahrhunderts bekannt, der mit seinem Werk leider keine stärkere Nachwirkung ausgeübt hat und sich in der Auseinandersetzung der Zeit kein entsprechendes Gehör verschaffen konnte. Schatzgeyer, der bis zuletzt unermüdlich für die Verteidigung des Glaubens tätig war, starb schon 1527. Der Tod überraschte ihn am Schreibtisch. In seinem Leben und Werk wird deutlich, wie tief damals

bereits in den ersten Jahren der Glaubensspaltung die theologischen Gegensätze waren, die auch durch einen so irenischen Theologen nicht überwunden werden konnten.
In einem Anhang legt Schäfer einen Aufruf von Schatzgeyer an seine Mitbrüder vor, die Ordensregel im Geiste evangelischer Freiheit zu leben. Die Arbeit von Schäfer ist eine verdienstvolle Edition einer bedeutsamen antireformatorischen Schrift. Ein umfangreiches Schriftstellenverzeichnis und ein knappes Personenverzeichnis ist angefügt.
Freiburg *Remigius Bäumer*

■ HOLTZ LEONARD, *Geschichte des christlichen Ordenslebens.* (405.) Benziger, Zürich 1987. Kart. DM 38,—.

Grundsätzlich vermittelt das Buch für einen weiteren Leserkreis wertvolle und verläßliche Informationen zum Thema Ordenswesen. Für den Fachmann ist es nicht bestimmt. Die teils etwas zu modische Diktion ist nicht immer ein Vorteil. Wer sucht z. B. unter der Überschrift „Heilige, Mystiker und Aktivisten" die Jesuiten, auch wenn die angeführten Stichworte mit ihnen zu tun haben? Neben einem ausgezeichneten kleinen Kapitel über die Ritterorden wurde m. E. die Bedeutung und innere Grundstruktur mancher großer Orden wie Zisterzienser, Kapuziner und Jesuiten zu wenig gewürdigt. Sehr wertvoll ist der Anhang des Buches. Diesen wird z. B. auch der Religionslehrer zum Nachschlagen und als Orientierungshilfe mit Gewinn benützen können. Geboten werden Überblicke mit einschlägigen Bibelstellen zur Nachfolge Christi, eine gute Zeittafel, ein Verzeichnis der Benediktinerabteien in Deutschland (Warum wurde nicht wenigstens auch noch Österreich miteinbezogen?), eine Liste der Gründungen von Frauenkongregationen in deutschen Landen (1830—1860) sowie der entsprechenden Ordensstifterinnen, ein Abkürzungsverzeichnis der Ordensnamen und ein kleines Lexikon wichtiger Begriffe.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LANGEWIESCHE DIETER, *Das deutsche Kaiserreich.* Bilanz einer Epoche. (256, 16 Tafeln, zahlr. Textabb.) Ploetz, Freiburg 1984. Ppb. DM 39,80.

„Das deutsche Kaiserreich" und sein Scheitern, die Hintergründe und bestimmenden Kräfte sind der Gegenstand dieses Werkes. Das Buch hält, was es verspricht: es zieht Bilanz, und zwar mit kräftigen und sicheren Strichen. Das hat freilich auch den Nachteil, daß man über die behandelten Themen schon einiges wissen muß. So wird, um nur ein Beispiel zu nennen, der Kulturkampf eigentlich nur erwähnt, nicht wirklich behandelt. Besonders hervorgehoben seien der gut geschriebene Einleitungsessay von *W. Conze* und das ehrliche Kapitel über Religion in Staat und Gesellschaft von *M. Greschat.* Bei diesem wird einem wieder einmal bewußt, wie stark doch die Parallelen (wenn auch teilweise zeitversetzt) zwischen den Konfessionen sind. Jede Konfession hat immer wieder den Weg zu finden zwischen ihren konservativen und liberalen Kräften und Auffassungen. Sehr verdienstvoll ist der Überblick über „Ereignisse und Entwicklungen 1851—1918". Hier wird manches an Information nachgeholt, was man in den Beiträgen vermißt. Informativ sind die aufgenommenen Abbildungen. Daß freilich keine Karten beigegeben wurden, ist bedauerlich.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HÜRTEN HEINZ, *Verfolgung, Widerstand und Zeugnis.* Kirche im Nationalsozialismus. Fragen eines Historikers. (132.) Grünewald, Mainz 1987. DM 19,80.

Das lesenswerte Buch will nicht „die Geschichte der Kirche unter dem Nationalsozialismus" darstellen (11), sondern beitragen zum Nachdenken über jene Zeit, aber auch über die Grenzen der Geschichtswissenschaft bei der Beurteilung vergangener Ereignisse. Damit wird bewußt gemacht, wie leichtfertig dieses Urteil ausfällt, wenn es die Maßstäbe aus der Gegenwart nimmt. Deutlich wird auch, daß die eigentliche Kategorie für christliches Verhalten nicht der (aktive) Widerstand ist, sondern das Zeugnis. Viele wichtige Aussagen sind bedauerlicherweise nicht im Text des Buches zu finden, sondern im Anmerkungsapparat. Vielleicht läßt sich das bei einer ev. Neuauflage ändern.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ HAIDER SIEGFRIED, *Geschichte Oberösterreichs.* (Geschichte der österreichischen Bundesländer). (508, 46 Abb.). Verlag für Geschichte und Politik, Wien 1987. Geb. S 490.—.

Dieses Buch bedeutet die Realisierung eines seit langer Zeit bestehenden Desiderats. Nach über hundert Jahren liegt hiermit erstmals wieder eine zusammenfassende Landesgeschichte vor. Das Ergebnis ist ein überaus solides Werk, das teils aus Quellen, teils aufgrund guter Kenntnis der Literatur erstellt wurde. Haider ist von Haus aus Mediävist. Es gelingt ihm aber, auch die anderen Zeitabschnitte mit souveräner Sachkenntnis darzustellen. Für die letzten hundert Jahre konnte er dabei auf den einschlägigen Publikationen von H. Slapnicka aufbauen. Daß er für die Abschnitte, die das kirchliche Geschehen betreffen, Arbeiten des Rezensenten als nützlich erachtete, freut diesen. Besonders hervorzuheben ist die Behandlung der komplizierten Materie der Landwerdung, die den neuesten Forschungsstand berücksichtigt. Ein Auswahl-Literaturverzeichnis, eine Zeittafel und ein verläßliches Namensregister beschließen den Band. Daß nicht auch ein Sachregister beigegeben wurde, ist bedauerlich, da dadurch viele Belange nur schwer zu finden bzw. wiederzufinden sind, zumal die Gliederung nicht besonders detailliert ausgefallen ist. Ein paar kleine Versehen sind mir aufgefallen. So sind bei Steyr die Zahlen, die das Bevölkerungswachstum ausweisen, vertauscht (340); die Zahl von 19 Pfarren ohne eigenen Pfarrer im Jahr 1986 ist viel zu niedrig angesetzt (438); die Schreibung „Brandstätter" für den bekannten oberösterreichischen Autor ist auf „Brandstetter" zu korrigieren (448).
Die Gestaltung des Buches, die allerdings auf die Reihe Rücksicht nehmen mußte, läßt leider zu wünschen übrig. Die an sich gut ausgewählten Bilder kommen z. B. viel zu wenig zur Geltung. Man hätte

dem Werk jedenfalls eine optisch günstigere Präsentation gewünscht. Für eine ev. Neuauflage sollte am Schluß eine knappe Zusammenfassung des Inhalts geboten, das abrupte Ende (453) auf jeden Fall vermieden werden.

■ LEIDL AUGUST u. a. (Hg.), *Ostbairische Grenzmarken Bd. 29.* (Passauer Jahrbuch für Geschichte, Kunst und Volkskunde). (320, zahlr. Abb., Pläne und Karten). Verein für Ostbairische Heimatforschung, Passau 1987. Brosch.

Der Provenienz des Rezensenten und der Zielrichtung unserer Zeitschrift entsprechend, kann hier nur auf die kirchengeschichtlich einschlägigen Beiträge, die diesmal zahlenmäßig stark zurücktreten, eingegangen werden.
A. Schmid bietet eine sehr saubere Behandlung der „Instruktion für Aventin als Erzieher Herzog Ernsts von Bayern", des späteren Passauer Bistumsadministrators (1517—1540). Schade, daß nicht auch der Text des Dokuments abgedruckt wurde. Über die Prozessionen im 19. Jh. als Ausdruck kirchlichen Lebens handelt *O. Wiebel-Fanderl*. Im einzelnen wird auf Bittgänge, Wallfahrten, Flur-, Lichter-, Ablaß-, Jubiläums-, Palm-, Fronleichnams- und Sterbeprozessionen eingegangen. Letztere hätte man wohl besser „Leichenzüge" nennen und die „Friedhofgänge" zu Allerseelen davon als eigene Gruppe unterscheiden sollen. Sehr richtig wird in der Zusammenfassung darauf hingewiesen, daß durch die Prozessionen dem Menschen bewußt gemacht wird, daß er „nur Pilger auf Erden ist". Das aktive Dabeisein der Gläubigen weist diesen eine andere Rolle in der Kirche zu als etwa beim „Hören" der Messe. Daneben kommt auch dem didaktischen Element (Bewußtmachung von Glaubensinhalten) eine wichtige Funktion der Umgänge zu. Einen guten Überblick über „150 Jahre Institut der Maria-Ward-Schwestern in Passau-Niedernburg" vermittelt *A. Leidl*. Interessant sind die aufgezeigten Zusammenhänge mit *J. M. Sailer* bei der Einführung der Schwestern in Passau. 55 Jahre nach Hitlers „Machtergreifung" und 50 Jahre nach dem „Anschluß" gewinnt der Beitrag von *P. C. Hartmann* über „Die Gleichschaltung in Bayern 1933 unter besonderer Berücksichtigung von Passau" an Bedeutung. Dem Verfasser gelingt der Nachweis, daß Bayern keineswegs jenes Zentrum des Nationalsozialismus war, als das es manchmal ausgegeben wird, ja daß hier die Gleichschaltung vergleichsweise zögernd vor sich ging. Erwähnt sei schließlich die Dokumentation von *A. Leidl* über die Jubiläumsfeier des Vereins für Ostbairische Heimatforschung. Wir schließen uns den Glückwünschen zum 60jährigen Bestand an. Ein umfangreicher Berichts- und Rezensionsteil sowie die übliche Bibliographie einschlägiger Neuerscheinungen beschließen den abwechslungsreichen Band; es wäre zu überlegen, ob man diese wertvollen Zusammenstellungen von *F. E. Seitz* nicht etwa alle zehn Jahre in Buchform zusammenfassen und als „Neue Veröffentlichung des Instituts" herausbringen sollte. Benützung und Benützbarkeit würden dadurch jedenfalls in viel höherem Maße gewährleistet.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

RELIGIONEN

■ KHOURY ADEL TH./HÜNERMANN PETER (Hg.), *Wie sollen wir mit der Schöpfung umgehen?* Die Antwort der Weltreligionen. (Herderbücherei Bd. 1338). (160.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 9,90.

Von ihrem Schöpfungsbezug her lassen sich die in sechs Kapiteln dargestellten Weltreligionen zu zwei Gruppen bündeln. Den traditionellen Religionen der Naturvölker (von *A. Th. Khoury* unter „Religionswissenschaftliche Anmerkungen" abgehandelt), dem Hinduismus (*K. Meisig*) und dem Buddhismus (*E. Meier*) liegt ein monistisch-zyklisches Weltbild zugrunde. Sie kennen im strengen Sinn keinen Schöpfergott und keine Schöpfung. Auf je unterschiedliche Weise wird der Mensch so als Teil der Natur verstanden, daß er dieser nicht gegenübersteht. Diese Wirkeinheit Gott-Mensch-Welt hat bereits in den Naturreligionen normativen Charakter.
Demgegenüber kennzeichnen die monotheistischen Religionen des Judentums (*D. Vetter*), des Islams (*M. S. Abdullah*) und des Christentums (*P. Hünermann*) die polare Gegenüberstellung von Schöpfer und Schöpfung, die Heraushebung des Menschen aus den übrigen Geschöpfen und ein linear-teleologisches Welt- und Geschichtsverständnis. Der Mensch hat einen Auftrag in und mit der Schöpfung, den er vor Gott, dem Herrn der Schöpfung, verantworten muß. Diese Sicht der Schöpfungsverantwortung ist im wesentlichen dem Judentum, dem Islam und dem Christentum gemein. Das nachösterliche Bekenntnis des NT radikalisiert den atl. Schöpfungsgedanken, indem es ihn mit dem Erlösungsgedanken verbindet: Jesus ist Sinn, Mittler und Ziel der Schöpfung.
Auf den ersten Blick könnte der Leser den Eindruck gewinnen, daß das ökologische Anliegen bei den monistisch-zyklischen Religionen besser gewahrt sei als bei den monotheistischen Schöpfungsreligionen. Allerdings werden bei den Darstellungen auch die Grenzen und Aporien der monistischen Religionen nicht verschwiegen. In den magischen Formeln und Praktiken der Naturvölker wird bereits der Versuch gesehen, aus der Einheit der Natur auszubrechen, über die Natur zu verfügen. Der Hindu und der Buddhist sind bestrebt, das als leidvoll empfundene Dasein zu überwinden, den Kreislauf der Wiedergeburten zu sprengen.
Der Wert des Buches liegt wohl vor allem darin, daß die unterschiedlichen Einzelbeiträge insofern eine wechselseitige Bezogenheit aufweisen, als dem Leser deutlich wird, daß beide Religionsgruppen im Umweltanliegen voneinander lernen können. Hinduismus und Buddhismus können die jüdisch-christliche Tradition daran erinnern, daß auch nach ihrem Selbstverständnis der Mensch Teil der Gesamtschöpfung ist. Das Christentum hat den monistischen Weltreligionen zu sagen, daß der lineare zielgerichtete Schöpfungs- und Erlösungsglaube eine alle denkbaren Umweltkatastrophen übersteigende Hoffnung ermöglicht und so die Schöpfung end-gültiger bewahrt.

Wolfsburg *Walter Kalesse*

■ KHOURY ADEL THEODOR/HÜNERMANN PETER (Hg.), *Warum leiden?* Die Antwort der Weltreligionen. (HerBü 1383). (158.) Herder, Freiburg i. B. 1987. DM 9,90.

Die Reihe der Herderbändchen, in denen zentrale theologische Fragen aufgegriffen werden, die dann jeweils aus der Sicht der Weltreligionen bedacht werden, hat sich gut eingeführt. Im vorliegenden Band geht es darum, wie Hinduismus (*K. Meisig*, München), Buddhismus (*E. Meier*, Burgdorf bei Hannover), Judentum (*D. Vetter*, Bochum), Islam (*L. Hagemann*, Koblenz) und Christentum (*P. Hünermann*, Tübingen) zur Frage des menschlichen Leides stehen. Die einzelnen Beiträge sind solid gearbeitet und in einer verständlichen Sprache geschrieben, sie können allerdings dem Thema nichts von seiner letztlich unergründlichen Schwere nehmen. Neben der Notwendigkeit, das Leid zu ertragen, wenn man davon betroffen wird, neben den oft recht kurzschlüssigen Erklärungsversuchen und den sich aufdrängenden Unterscheidungen wie z. B. in verschuldetes und unverschuldetes Leid sieht sich jede Religion mit der Frage nach dem Leid konfrontiert, sobald sie nach einer umfassenden Erklärung des menschlichen Daseins fragt.

Auf der Suche nach den Ursachen und dem Sinn des Leidens wird man nie ans Ende kommen; so verwundert es auch nicht, daß die Antworten auf die betreffenden Fragen auch innerhalb ein und derselben Religion nebeneinander oder in einem geschichtlichen Hintereinander verschiedene Akzentsetzungen aufweisen. Grundsätzliche Unterschiede — wenigstens bei einer ersten Betrachtung — bestehen zwischen den fernöstlichen Denkweisen und den monotheistischen Religionen. Für Hinduismus und Buddhismus ist das menschliche Dasein durch Leid bestimmt. Die Ursachen dafür liegen in der Unkenntnis der wahren Wirklichkeit und im Begehren. Die Lösung liegt für den Hinduismus darin, daß der Mensch zum eigentlichen Selbst findet, während es Buddha darum ging, das (falsche) Selbst zum Erlöschen zu bringen und so die Bedingung für einen losgelösten, aber nicht näher beschreibbaren Zustand zu erreichen. Für die monotheistischen Religionen stellen sich die Fragen etwas anders. Es ist nicht nur das Leid in einer von Gott gut geschaffenen Welt zu erklären, sondern es geht auch um die Zusammenhänge von der Sünde und ihren Folgen, von Strafe, Gericht und Vergebung. Es ist unverkennbar, daß die Gefahr von Fehldeutungen umso größer wird, je personaler — im Sinne einer menschlichen Person — Gott gedacht wird.

Die Verschiedenheiten, die sich für eine Leidbetrachtung aus der Sicht der Religionen ergeben, kommen aber nicht nur von diesen selbst. Sie hängen auch zusammen mit der jeweiligen geschichtlichen Situation und den eine Gesellschaft beherrschenden Denkweisen. Hier ist etwa daran zu denken, daß jüdisches und christliches Denken heute mit dem Ereignis des Holocaust konfrontiert ist und daß sich vor allem eine christliche Theologie im wachsenden Maß einem säkularisierten Denken gegenüber sieht.

Aus der Art, wie eine Religion mit dem menschlichen Leid umgeht, erfährt man nicht nur etwas über einen möglichen Sinnzusammenhang von Leid, sondern auch viel über die betreffende Religion selbst.

Linz *Josef Janda*

■ BRÜCK REGINA UND MICHAEL von, *Ein Universum voller Gnade.* Die Geisteswelt des tibetischen Buddhismus. (160.) Herder, Freiburg 1987. (HerBü 1257). DM 9,90.

Die beiden Verf. sind evangelische Theologen (geb. 1947 und 1949); sie lebten jahrelang in Indien und haben sich intensiv mit östlicher Religiosität auseinandergesetzt. Ihre Kenntnisse des tibetischen Buddhismus stammen aus theoretischen Studien, aber auch aus persönlichen Begegnungen mit Lamas, die ihnen Einblicke in das Bewußtsein und die Praxis ihrer Welt vermittelten. Nach einem Überblick über die Geschichte des Buddhismus in Tibet beschäftigt sich der Hauptteil des Buches mit der Geisteswelt des tibetischen Buddhismus; zuletzt geht es um das Phänomen, daß Menschen zu Medien werden, durch die sich göttliche Wesen orakelhaft vermitteln.

Der tibetische Buddhismus versteht sich als Richtung des Mahayana; er verbindet buddhistische Geisteshaltung mit einem Wissen um eine Fülle von Kräften, die auf den Menschen einwirken. Auf dem Weg aus den vielfältigen irdischen Verstrickungen zur Erkenntnis des klaren Lichtes begegnet der Mensch einem geheimnisvollen Universum verschiedenster Erscheinungen. Wenn von den Dingen und von dem Erlebten der Schleier weggenommen wird, der sie in einer bestimmten Weise erscheinen läßt, ist man Strömungen ausgesetzt, die erschreckend und bedrohlich, aber zugleich heilend sind. Sie sind notwendig auf dem Weg der Läuterung, sie können den Menschen jedoch in ein unentwirrbares Chaos stürzen, wenn sie unkontrolliert zu wirken beginnen. Was dem westlichen Denken unter den verschiedenen Gesichtspunkten des Medizinischen, Psychologischen, Geistigen und Religiösen bekannt ist, ist hier zu einer einheitlichen und überaus komplexen Ganzheit verbunden; es bedarf mehrerer Inkarnationen, um sie verstehen zu lernen (nach abendländischem Denken: es braucht Generationen, bis man in dieser Welt beheimatet ist). Diese Kräfte werden gebändigt durch komplizierte Rituale; der Unterschied zwischen ihnen und der physikalischen Welt wird bedeutungslos, da beide Welten nur vorübergehende und zufällige Ausdrucksformen eines dahinterstehenden Unsagbaren sind.

Eine zentrale Bedeutung hat im tibetischen Buddhismus das Ideal des Boddhisattva. In dem Maß, in dem man selber frei wurde von Verstrickungen, wird man zum Boddhisattva und so gleichsam zur Gnade und zum Sakrament der Erlösung für andere Menschen und für die Welt.

Die beiden Verf. haben ein großes Wissen über die tantristische Frömmigkeit. Es ist jedoch für den Leser nicht leicht, in der Fülle der Details die großen Zusammenhänge zu erfassen. Dies ist auch darin begründet, daß die tantristische Welt zwar einfühlsam und redlich dargestellt wird, dem Leser, der in dieser Welt jedoch nicht beheimatet ist, kaum eine Übersetzungshilfe angeboten wird, ob und wieweit das Beschriebene etwa mit christlichen Vorstellun-

gen in einen Dialog gebracht werden könnte oder ob und wieweit es dafür Entsprechungen in einem wissenschaftlich orientierten, säkularisierten Denken gibt. Anders gesagt: Es wird bei der Beschreibung des tibetischen Buddhismus nicht unterschieden zwischen spezifisch tantristischen Auffassungen und allgemein gültigen religiösen Aussagen oder psychologischen Erkenntnissen.

Linz *Josef Janda*

■ GANDHI MAHATMA, *Aus der Stille steigt die Kraft.* Von der Macht des Gebetes. Auswahl und Übersetzung von H. Rick. (HerBü Texte zum Nachdenken 1385). (125.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 7,90.

Nach einer knappen Einführung von M. Kämpchen folgt eine Auswahl von Texten, die Gandhi niedergeschrieben hat. Sie sind einem Sammelband entnommen, der den Titel „Prayer" trägt und der 1977 erschienen ist. Das Nachwort stammt von R. Ch. Gandhi, einem Enkel des Mahatma, der zum Zeitpunkt von dessen Ermordung zehn Jahre alt war.
Die kurzen und besinnlichen Texte sind schön zu lesen; sie vermitteln etwas von der geistigen Heimat, in der Gandhi lebte, und lassen seine tiefe Religiosität erahnen. Obwohl sich Gandhi ein Leben lang zum Hinduismus bekannt hat, ist seine Nähe zur christlichen Botschaft nicht zu übersehen. So liest man z. B. auf S. 63: „Meine Religion lehrt mich, daß wir immer dann, wenn wir eine Notlage nicht beheben können, fasten und beten müssen."

Linz *Josef Janda*

VERSCHIEDENES

■ SEIDEL WALTER (Hg.), *Offenbarung durch Bücher?* Impulse zu einer „Theologie des Lesens". (160.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 9,90.

Im Zeitalter eines dichten Mediengeflechts scheint es gelegentlich, als ob „das Wort gefesselt" wäre, das Wort von Mensch zu Mensch, vom Menschen zu Gott und von Gott zum Menschen. Ein vielseitiges Verstummen ist ein eigenartiges Phänomen einer „wortverschwenderischen Zeit".
Auch dem geschriebenen Wort droht anscheinend ein ähnliches Schicksal: einer fast unübersehbaren Zahl von Neuerscheinungen auf dem Buchmarkt steht eine ständig schwindende Zahl an Lesern, ja sogar ein drohender Analphabetismus gegenüber.
Was soll angesichts dieser Tatsachen dieses schmale Bändchen der Herderbibliothek, herausgegeben anläßlich ihres dreißigjährigen Bestandes, noch dazu mit dem provozierenden Titel: „Offenbarung durch Bücher?"
Dieses Taschenbuch bildet eine kleine Summe einer Tagung des „Hauses am Dom" zu Mainz, der Stadt Johannes Gutenbergs. Die Fragestellung im Titel deutet schon an, daß es diesem Seminar nicht nur um das bloße Lesen ging, sondern um das W o r t , das betroffen macht, dem man begegnet, letztlich dem „Logos", der für uns „Fleisch geworden ist und unter uns wohnt".
Aus der Sicht der Buchmarktforschung stellt *Ludwig Muth* die Frage: „Was fängt die Kirche mit dem Leser an?" und er bringt nüchterne Zahlen, die besagen, daß im protestantischen Bereich mehr gelesen wird als im katholischen, nicht nur bezüglich des religiösen Schrifttums. Muth geht dann dem Schicksal des Buches im Laufe der Geschichte nach und meint u. a., daß Jesus dem Buch eher reserviert gegenübergestanden sei, was etwas später aus neutestamentlicher Sicht von Rudolf Pesch korrigiert wird. Für Muth liest der gute Leser laut und besinnlich, denn das Wort soll nicht nur durch das Auge, sondern vielmehr durch das Ohr, wenn nicht überhaupt, wie z. B. in der jüdischen Rezitation, mit dem ganzen Körper aufgenommen werden. Diese Ansicht unterstützt *Hans Joachim Koppitz* in seinem Referat „Gedrucktes Buch — gesprochenes Wort". Er verweist auf die semitischen Sprachen, in welchen die Vokale erst im lauten Lesen zum Klingen kommen. Koppitz kritisiert aber auch eine Überladung mit geistlichem Lesegut im katholischen Gottesdienst und meint, die Kirche verfalle gegenwärtig einer „industrialization of historical thought" (Toynbee).
Der evangelische Kirchenhistoriker, Neutestamentler und Germanist *Georg Kretschmar* untersucht „Die Reformation und das Buch" und zeigt, daß eben in der evangelischen Kirche das Wort als das Sakrament im Mittelpunkt des Glaubens steht (vielleicht mit ein Grund, warum im protestantischen Raum mehr gelesen wird als im katholischen). In der Zuordnung der Autorität gibt er nach evangelischer Intention der Heiligen Schrift den Vorrang vor der Kirche, was nach katholischer Sicht insofern einer Korrektur bedarf, als der Kirche der Heilige Geist verheißen ist und eben in ihr die Schrift lebt.
Rudolf Pesch spricht über „Die Buchwerdung der neutestamentlichen Offenbarung". Es habe zur Zeit Jesu eine hohe Buchkultur gegeben (vgl. Qumran) und Jesus wäre mit dem Buch vertraut gewesen. Einigen Anmerkungen Peschs muß man wohl mit gewissen Reserven gegenüberstehen, wenn er z. B. sagt „Matthäus hatte keine Scheu . . . historische Fakten zu verändern" (91) oder „da Jesus nichts zu schreiben befohlen, auch selbst nichts geschrieben hat" (92). Auch seine Hypothesen bezüglich der Paulusbriefe sind umstritten; ebenso ist es eine Frage, ob man sagen kann, der Terminus „Biblos" bzw. „Biblion" in Mt 1,1 bzw. Offb 22,18f kennzeichne „dieses Buch (sc. das NT) auch deutlich als ein Gesamtbuch" (98).
Eugen Biser betrachtet „Das Buch in medienkritischer Sicht" und vermerkt, daß eben in den modernen Medien Radio oder Fernsehen eine personale Begegnung eher vorgetäuscht werde, denn was vermittelt werde, wären eben nur technische Prozesse, er warnt aber auch vor einer Sucht des „diagonalen Lesens". Es müßte eine Lesekultur gefördert werden, die zur Betroffenheit mit dem Wort führe.
Der Intendant des Zweiten Deutschen Fernsehens *Karl Holzamer* will in den neuen Medien einen „Kairos" sehen, denn durch sie dringe das Wort „in alle Welt".
Hinweise zu den Autoren und auf die „kleine Glaubensbibliothek in der Herderbücherei" beschließen dieses gehaltvolle Taschenbuch.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ WEYAND WINFRIED, *Schriftenverzeichnis Joseph Höffner 1933—1983*. Herausgegeben von der Erzbischöflichen Diözesan- und Dombibliothek Köln. (XIII + 427.) Köln 1986. Geb.

■ HÖFFNER JOSEPH KARDINAL, *In die Kraft des Glaubens*. Ansprachen, Aufsätze, Referate, Hirtenbriefe, Predigten des Erzbischofs von Köln aus den Jahren 1969—1986. 2 Bände. (1340.) Herder, Freiburg 1986. Geb. DM 148,—.

1. Zum 80. Geburtstag des Erzbischofs von Köln Joseph Kardinal Höffner (24. Dezember 1986) erschienen u. a. die oben genannten drei Bände. Die vorliegende Bibliographie umfaßt die Veröffentlichungen aus den Jahren 1933 bis 1983, die Joseph Höffner zum Autor haben. Sie umfaßt 3652 Titel. Auch wenn man berücksichtigt, daß der weitaus größere Teil aus Zeitschriften-Aufsätzen, Hirtenbriefen, Predigten, Ansprachen, Grußworten und Interviews besteht, — die Bücher erschienen größtenteils schon in der Zeit, bevor der Verfasser Bischof wurde (1962), angefangen mit seinen Dissertationen in Rom und in Freiburg bis zu seiner „Christlichen Gesellschaftslehre" (Kevelaer 1962; 8. erw. Aufl. 1983) —, daß manche Beiträge unter verschiedenen Titeln mehrmals veröffentlicht wurden und daß auch die vielen Übersetzungen mitgezählt sind, so daß man auf eine eigentliche Gesamtzahl von 2029 verschiedenen Publikationen kommt, macht diese Summe schriftstellerischer Leistungen aus einem halben Jahrhundert doch einen gewaltigen Eindruck. Auch aus der Tatsache, daß einzelne Veröffentlichungen in Auflagen von Hunderttausenden erschienen sind, kann man Ansehen und Einfluß dieses verantwortungsbewußten Bischofs ablesen. „Die Vielzahl der von Kardinal Höffner behandelten Themen zeigt seine pastorale Aufgeschlossenheit und ist Spiegelbild der Hoffnungen und Sorgen unserer Zeit. Sein Werk macht aus ihm einen Zeugen unseres Jahrhunderts." (Aus dem Geleitwort des Kölner Generalvikars Norbert Feldhoff für das vorliegende Werk, S. VIII.)

Außerhalb der Bistümer Köln und Münster wird das Schriftenverzeichnis wohl nur einen relativ begrenzten Interessentenkreis erwarten können. Ein um so größerer Leserkreis ist den beiden Sammelbänden mit den Publikationen des Erzbischofs sicher.

2. Die Bibliographie zählt von 1969 bis 1983 weit über 1500 Titel. Die Sammelbände reichen drei Jahre weiter; trotzdem enthalten sie „nur" 206 Beiträge. Die Auswahl bedeutete Mühe und Risiko. Eine weitere, umfangreiche und schwierige Arbeit war damit gegeben, daß die Veröffentlichungen nicht chronologisch, sondern (dankenswerterweise) thematisch geordnet sind. (Den beiden Sammelbänden sind übrigens schon zwei vorausgegangen: Der erste [1966] enthält Reden und Aufsätze des Professors Höffner, der zweite [1969] Reden und Aufsätze des Bischofs von Münster.)

In den beiden vorliegenden Sammelbänden bleibt kaum ein Gebiet der Glaubenslehre oder der Sittenlehre ausgespart. Der Autor nimmt zu allen Problemen Stellung, die sich dem gläubigen Christen in unserer Zeit aufdrängen (die ihm aufgedrängt werden). Im *ersten Band* ist nach zwei Kapiteln über das gläubige Leben im dreieinigen Gott das Hauptthema die *Kirche*, die zunächst vorwiegend dogmatisch vorgestellt wird als „Christusgemeinschaft im Heiligen Geist", dann mehr pastoraltheologisch als das „allumfassende Heilssakrament". Dieselbe solide theologische Fundierung wie hier stellt man auch bei den vier Beiträgen über das „Petrusamt im Dienst der Christus-Gemeinschaft" fest, so verschieden und „zufällig" die konkreten Anlässe für ihre Entstehung auch waren. Ob in den folgenden Kapiteln dann im besonderen vom Priestertum die Rede ist, von der Heiligenverehrung oder von Tod und Auferstehung, immer wird sichtbar gemacht, daß es ein privates, individualistisches Christentum nicht gibt, daß für den Katholiken religiöses Leben nur in der Kirche und mit der Kirche möglich ist. In diesen Rahmen gehören auch Ökumenismus und Glaubensverkündigung hinein. Von den Beiträgen unter dem Titel „Kirche inmitten der Welt von heute" befaßt sich eine Abhandlung mit dem angeblichen und dem wirklichen „Unbehagen an der Kirche". Abgeschlossen wird der erste Band mit einer Gruppe von Beiträgen über „Die verschiedenen Dienste innerhalb der Kirche". Darunter ist eine sehr beachtenswerte und aufschlußreiche Stellungnahme zu den Angriffen auf das „Opus Dei". Der Kardinal spricht wörtlich von einer Opus-Dei-Hetze und erinnert an die Anfeindungen, denen der Jesuitenorden in früheren Zeiten wiederholt ausgesetzt war.

Der *zweite Band* („Kirche — Gesellschaft") enthält Abhandlungen unterschiedlicher Art und verschiedenen Umfangs über die soziale Bedeutung christlichen Glaubens und christlicher Sitte — für den Menschen und seine Würde, im besonderen für die einzelnen Lebensphasen des Menschen, für Ehe und Familie, für Staat und Gesellschaft, für Kunst und Wissenschaft, für die soziale Ordnung im Zusammenspiel von Eigentum und Arbeit, schließlich für das politische Leben im allgemeinsten Sinn in der Beziehung des Menschen zu „Heimat — Vaterland — Europa". Das Schlußkapitel „Friede — Sehnsucht der Menschheit" behandelt das „Friedensproblem im Licht des christlichen Glaubens".

Auf manche Schwerpunktthemen, neuralgische Punkte im kirchlichen und im gesellschaftlichen Leben, kommt der Erzbischof naturgemäß wiederholt bei verschiedenen Anlässen zu sprechen. Durch den Wechsel der Gesichtspunkte werden aber bloße Wiederholungen vermieden. Auch wo die soziale Dimension des Menschen besonders betont wird, begnügt sich der ehemalige Professor für christliche Sozialwissenschaft nicht mit bloßer Sozialethik, sondern bietet immer echte Theologie. Er ist sich „bewußt, daß wir im Ringen um Gerchtigkeit und Frieden nie nur uns selbst und nie nur den jeweiligen gesellschaftlichen Verhältnissen gegenüberstehen. Überall steht Gott in unserer Mitte" (II, 64). Stets geht es dem Bischof um die Verkündigung der geoffenbarten Wahrheit und des Gebotes Gottes, — „ob man es hören will oder nicht" (2 Tim 4,2). So findet man hier eine zuverlässige Orientierung über eine Fülle von Fragen, und immer kann der Suchende sicher sein, daß er die Antwort der *Kirche* erfährt und nicht eine (selbst wieder fragwürdige) Privatmeinung. Es wird

aber auch nicht mehr behauptet und verlangt, als die Kirche verpflichtend lehrt und fordert. Nie ist der Autor um bloße Aktualität bemüht, so aktuell seine Ausführungen und Appelle auch immer sind. Klar, verständlich und übersichtlich werden die Offenbarungsinhalte dargelegt, ruhig, wissenschaftlich fundiert und überzeugend ist die Argumentation. Literatur wird ausgiebig herangezogen.
Alles in allem: Klärende, richtungsweisende, anregende und hilfreiche Ermunterung und Ermutigung. Der aufmerksame Leser wird erleben, wie die Wahrheit frei macht (vgl. Joh 8,32).
Salzburg *Peter Eder*

■ KOLB ANTON (Hg.), *Glaube — Wissen — Zukunft.* Festakt und Symposion zum 400-Jahr-Jubiläum der Katholisch-Theologischen Fakultät der Karl-Franzens-Universität Graz im Jahre 1985. (214.) Styria, Graz 1987. Geb. S 320.—/DM 44,—.

Festschriften enthalten zumeist eine Menge nicht direkt vermittelter Beiträge oder Reden, oder sie bieten eine klar konzipierte und strukturierte Behandlung eines Themas von unterschiedlichen Seiten her. Worum handelt es sich bei der vorliegenden Festschrift? Eigentlich um eine Mischung aus beiden Varianten.
Die theologische Fakultät in Graz hielt anläßlich des Jubiläums (vom 23. bis 25. 4. 1985) ein Symposion ab über „Glaube — Wissen — Zukunft". Das Thema verspricht viel, die angebotenen acht Beiträge (bzw. Referate) liefern eine bunte Palette von mehr oder weniger fundierten Einblicken (der weitausholende Vortrag von Prof. H. Pissarek-Hudelist über „Die Sicht der Befreiungstheologie und der feministischen Theologie" etwa ist am ehesten durch den umfassenden „Literaturbericht" [111—114] von Belang). Manche Referenten wurden gewiß auch des repräsentativen Namens wegen eingeladen (z. B. J. Moltmann). Über das theologische Interesse hinaus greift der Beitrag des Wiener Professors Herbert Pietschmann über Naturwissenschaft und Glauben (135—145); der letzte Satz dieser Ausführungen soll hier wegen der geistvollen Prägnanz wie auch wegen der existentiellen Brisanz im Wortlaut wiedergegeben werden: „Unser Leben *hat* keinen Sinn, weil es schon Sinn *ist*. Wer liebt, ist sich dessen gewiß! Wer nicht liebt, möge sich eher fragen, warum er nicht liebt, als die unsinnige Frage zu stellen, was ein Leben ohne Liebe, Humor und Weisheit für einen Sinn haben könnte" (145).
Respektable Einrichtungen können jubilieren; eine theologische Fakultät kann sich erfreuen an ihrer bewegten Geschichte; sie mag sich auch delektieren an den Bischofsgrüßen, die im Namen des Weltepiskopates übermittelt werden (24). Sie kann sich aber allemal glücklich wissen, wenn ihr auch Außenstehende (wie der Naturwissenschafter Pietschmann) so erfreulich zuarbeiten!
Linz *Ferdinand Reisinger*

■ DYCK JOACHIM/JENS WALTER/UEDING GERT (Hg.), *Rhetorik, Band 5: Rhetorik und Theologie.* Ein internationales Jahrbuch. (188.) Verlag Niemeyer, Tübingen 1986. Ppb.

Der 5. Band des Jahrbuchs „Rhetorik" ist in der Hauptsache dem Verhältnis von Rhetorik und Theologie, also dem homiletischen Bereich gewidmet. In den acht Hauptartikeln geht zunächst G. Otto auf die „Kritik am rhetorischen Predigtverständnis" ein, die seinem Werk „Predigt als Rede" (1976) entgegengebracht wurde, und eröffnet so den Sammelband mit einem dialogischen Beitrag. „Facit: Die Eigenständigkeit der homiletischen Fragestellung ist noch nicht entdeckt" (11), die Suchbewegung der folgenden Beiträge mithin sinnvoll und notwendig.
W. Magaß (promovierter Pfarrer in Bonn) erörtert dann das ambivalente Verhältnis des Predigers zur Rhetorik und stellt als die zentrale Aufgabe der geistlichen Rede heraus, „Sachfragen in Lebensfragen zu übersetzen" (22). E.-R. Kiesow nimmt in einem „Plädoyer für Prediger und Predigerin" die Kanzelredner gegen Überforderungen in Schutz und stellt die spezifischen Vorzüge der (evangelischen) Predigerin gegenüber den männlichen Kollegen vor. Nach W. Hegewalds Leipziger Examensarbeit „Zur Bedeutung des Poetischen . . ." folgt eine spezielle Rhetorik des „Worts zum Sonntag" aus der Feder von G. Mainberger, wie alle seine Arbeiten sehr eigenwillig formuliert, aber trotz mancher heraklitischen Dunkelheiten viele verborgene Zusammenhänge erhellend. Beispielsweise begründet die Arbeit den hohen pragmatischen Wert von Allgemeinplätzen (63) und führt zu vier praktischen Regeln. Einem Aufsatz von H. J. Dörger (Professor an der Gesamthochschule Kassel) über „Gottesdienst und Öffentlichkeit" folgen dann noch zwei geschichtliche Beiträge.
In der Sparte „Diskussionsforum" berichtet G. Ueding über die von ihm und W. Jens geleitete Arbeit für ein „historisches Sachwörterbuch der Rhetorik". Vierzig Seiten Rezensionen und ebenso umfangreiche Bibliographien runden den respektablen und interessanten Jahresband ab.
Den Rezensenten erfreut besonders die unprätentiöse Art des Theologisierens und die selbstverständliche Offenheit, in der hier zwei mit allen Menschlichkeiten belastete Wissenschaften einander begegnen.
Ising *Winfried Blasig*

■ FRIEDL HERBERT, *Auch Dinge haben ihre Tränen.* Mit einem Vorwort von Kardinal Franz König, einer Einführung von Günter Rombold und Meditationstexten von Gottfried Bachl. (78,23 Farbbilder), Tyrolia, Innsbruck 1988. Geb. S 248.—/DM 36,—.

Dieses Buch ist rechtzeitig erschienen zum Gedenken an den „Anschluß" Österreichs an das Deutsche Reich vor 50 Jahren. Dieser brachte uns auch das Konzentrationslager Mauthausen, um das es in den eindrucksvollen Bildern von H. Friedl geht. Sie bilden einen Kreuzweg eigener Art, der die Personen ausspart und nur die Dinge zeigt, die zu den Menschen gehören, die ihn gegangen sind. Der Weg scheint ins Nichts zu führen (S. 22: „Die Spur ins Nichts"), er geht nicht vorbei an Golgotha (S. 62—64), endet aber nicht mit dem Grab („Abfallhalde", S. 67), sondern eine Tür tut sich auf (S. 72 f), vor dem Hintergrund der erdrückenden Steinmauer beginnt ein Bäumchen zu grünen und der blaue Himmel leuchtet durch den Stacheldraht (S. 75). Mit

diesen Bildern wird kein billiger Trost geboten; sie anerkennen die harte, grausame Realität und sind daher realistisch gemalt, sie bedeuten aber doch keine letzte Verzweiflung. Am Schluß steht der Appell: „Trotzdem ja zum Leben sagen." Vergangene Schrecken werden in Erinnerung gerufen, aber nicht als Selbstzweck, nicht um die Menschen erneut mit dem zu quälen, was vorbei ist, sondern um sie davor zu bewahren, noch einmal so Böses zu tun, ist doch „das Vergessen des Bösen . . . die Erlaubnis zu seiner Wiederholung", wie dies eine Denkmalinschrift im Konzentrationslager Mauthausen sagt. G. Rombold, der in das Werk Friedls einführt, teilt uns mit, wie schwer es dem Künstler gefallen ist, seine Arbeit durchzustehen; G. Bachl macht es durch seine einfühlsamen Begleittexte auch dem Leser schwer, das Buch nur durchzublättern. Man muß verweilen, sich mit den Bildern auseinandersetzen. Sie werden einen auch dann noch beschäftigen, wenn man das Werk schon im Bücherregal abgestellt hat.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WILLI VICTOR J., *„Im Namen des Teufels?"* Kritische Bemerkungen zu David A. Yallops Bestseller „Im Namen Gottes?" Der mysteriöse Tod des 33-Tage-Papstes Johannes Paul I. (170). Christiana-Verlag, Stein a. Rhein, 2. Aufl. 1988. Paperback. DM 18,—.

Ein Journalist antwortet einem Journalisten. Hatte David A. Yallop in seinem Buch „Im Namen Gottes?" die These aufgestellt, daß der 33-Tage-Papst Johannes Paul I. 1978 von Kurialen vergiftet worden sei, so vertritt Victor J. Willi unter Hinweis auf die schwache Gesundheit des Papstes die Auffassung eines natürlichen Todes. Er zeigt zahlreiche Widersprüche in Yallops Buch auf und bringt Zeugen bei für die angeschlagene Gesundheit (Herzerkrankung) des Papstes. Zugleich bedauert er es, daß der Vatikan dem bösen Gerücht von der Ermordung nicht klarer entgegengetreten ist, weil dieses so noch genährt wurde. Im Anhang werden lesenswerte zusätzliche Stellungnahmen (Artikel, Briefe, Interviews) abgedruckt.

Manche Passagen — wie jene über den Anti-Rom-Affekt — führen zu weit vom Thema ab. Der Stil wirkt streckenweise allzu salopp. Das Anliegen des Buches verdient jedoch allen Respekt.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ ECKERT GERHARD, *Finnland.* (Walter-Reiseführer). (328, 70 Abb., Karten und Pläne). Walter, Olten u. Freiburg i. B. 1987. Geb. DM 32,— / sfr 29,50.

Finnland bildet im europäischen Reiseverkehr immer noch eine Art „terra incognita". G. Eckert bietet mit diesem Buch eine angenehm lesbare Einführung, die mit Details nicht überfrachtet wird, sondern sich auf das Wesentliche konzentriert. Ein eigener Abschnitt über die Geschichte des Landes wird nicht geboten, die entsprechenden Informationen werden unter die Sach- und Ortsartikel subsumiert. Einen gewissen Ersatz bietet auch die Zeittafel im Anhang. Für ein erstes Kennenlernen des Landes kann dieser gut illustrierte Walter-Reiseführer empfohlen werden.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ FISCHER RUDOLF, *Marokko.* Walter-Reiseführer. (414., zahlreiche Abb. u. Karten) Walter-Verlag, Olten u. Freiburg i. B. 1986, Ppb. DM 36,—, sfr 33,—.

Voll gepackt mit Information und dennoch gut lesbar! So könnte man diesen neuen Walter-Reiseführer über Marokko charakterisieren. R. Fischer erweist sich als guter Kenner des Landes, außerdem als vorzüglicher Fotograf. Text und Illustrationen zusammen ergeben ein anschauliches Bild von einem fernen Land. Nach einer geographischen und historischen Einleitung sowie einer Beschreibung von Land und Leuten werden die einzelnen Sehenswürdigkeiten anschaulich vorgeführt. Ein Anhang bietet die für den Touristen wichtigen Informationen zur Vorbereitung und Durchführung der Reise. In dieser Zeitschrift muß freilich auch darauf hingewiesen werden, daß das Christentum, das in Marokko auch seine Rolle gespielt und seine (zugegebenermaßen bescheidenen) Spuren hinterlassen hat, praktisch übergangen wird.

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 gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

HEILIGE SCHRIFT

BAUDLER GEORG, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse.* Das erzählerische Lebenswerk Jesu — ein Zugang zum Glauben. (329). Calwer, Stuttgart, und Kösel, München 1986. Kart.

ERNST JOSEF, *Markus.* Ein theologisches Portrait. (120). Patmos, Düsseldorf 1988, Brosch. DM 19,80.

KERTEGLE KARL (Hg.), *Der Prozeß gegen Jesus.* Historische Rückfrage und theologische Deutung. (QD 112). (240). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 39,50.

LOHFINK GERHARD, *Wem gilt die Bergpredigt?* (240). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 28,—.

PETZER J. H./HARTIN P. J. (Hg.), *A South african Perspektive on the New Testament.* Essays by South African New Testament Scholars presented to Bruce Manning Metzger during his Visit to South Africa in 1985. (271). E. J. Brill, Leiden-Niederlande 1986, Geb. $ 41.75.

SCHNIDER FRANZ, *Der Jakobusbrief.* (Reihe: Regensburger NT). (171). Friedrich Pustet, Regensburg 1987. Ln. DM 38,—.

SCHWARZ GÜNTHER, *Jesus und Judas.* Aramaistische Untersuchungen zur Jesus-Judas-Überlieferung der Evangelien und der Apostelgeschichte. (Bei-

träge zur Wissenschaft vom AT und NT, 123). (X, 308). Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 69,—.

SMELIK KLAAS A. D., *Historische Dokumente aus dem alten Israel.* (Kleine Vandenhoeck-Reihe). (166). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. DM 20,80.

VÖGTLE ANTON, *Die Dynamik des Anfangs.* Leben und Fragen der jungen Kirche. (208). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 19,80.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

BOGENSBERGER HUGO/ZAUNER WILHELM (Hg.), *Versuch, über Gott zu reden.* (Forum St. Stephan, Bd. 4). (116). NÖ. Pressehaus, St. Pölten 1987. Kart.

FORUM FÜR DAS CHRISTLICHE MENSCHENBILD (Hg.), *Das christliche Menschenbild.* Zur Überwindung eines zu einseitig aufgeklärten zu materialistischen Menschenbildes in Wissenschaft, Kunst, Zeitgeist und Alltag. (176). Paulusverlag, Freiburg Schweiz 1988. Kart.

LANGEMEYER GEORG, *Menschsein im Wendekreis des Nichts.* Entwurf einer theologischen Anthropologie auf der Basis des alltäglichen Bewußtseins. (IV, 116). Aschendorff, Münster 1988. Kart. DM 19,80.

MOLTMANN JÜRGEN, *Was ist heute Theologie?* (Quaestiones disputatae 114). (104). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 19,80.

PANNENBERG WOLFHART, *Christentum in einer säkularisierten Welt.* (80). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 10,80.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

FAHLBUSCH ERWIN u. a. (Hg.), *Evangelisches Kirchenlexikon.* Internationale theologische Enzyklopädie. 4. Lieferung: Gabun — Hellenismus. (480 Spalten). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1988. Kart. DM 78,—.

GRESHAKE GISBERT, *Tod — und dann?* Ende — Reinkarnation — Auferstehung. Der Streit der Hoffnungen. (HerBü 1504). (93). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 7,90.

LIES LOTHAR (Hg.), *Origeniana Quarta.* Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.—6. September 1985). (Innsbrucker theol. Studien, 19). (506). Tyrolia, Innsbruck 1987. Kart. lam. S 620.—/DM 94,—.

URBAN HANSJÖRG/WAGNER HARALD (Hg. im Auftrag des J.-A.-Möhler-Instituts), *Handbuch der Ökumenik. Band III/2.* (344). Bonifatius, Paderborn 1987. Pappb. DM 48,—.

MORALTHEOLOGIE

BAUER DOLORES M./VIRT GÜNTER (Hg. im Auftrag d. Komm. Justitia et Pax), *Für ein Lebensrecht der Schöpfung.* Analysen, Visionen und Strategien zur Bewältigung der Umweltkrise. (200). Otto Müller, Salzburg 1988. Kart. S 138.—.

BENDER WOLFGANG, *Ethische Urteilsbildung.* (Ethik: Lehr- und Studienbücher, Bd. 1). (234, 5 Abb.). W. Kohlhammer, Stuttgart 1987. Kart. DM 49,80.

CURRAN CHARLES, *Sexualität und Ethik.* Aus dem Amerikanischen von Vivien Marx. Mit einem Nachwort von Stephan Pfürtner. (228). Athenäum, Frankfurt 1988. Geb.

LOEWIT KURT, *Geheimsprache Sexualität.* (94). Tyrolia, Innsbruck 1988. Kart. S 128.—/DM 19,80.

REINHARDT RUDOLF (Hg.), *Franz Xaver Linsenmann.* Sein Leben. Mit einer Einführung von Alfons Auer. (IX, 332). J. Thorbecke, Sigmaringen 1987. Ln. DM 48,—.

PASTORALTHEOLOGIE

BAUMGARTNER KONRAD/LANGER MICHAEL (Hg.), *Mit Außenseitern leben.* Eine Herausforderung für die Christen. (270). F. Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 29,80.

BLEISTEIN ROMAN (Hg.), *Menschen unterwegs.* Das Angebot der Kirche in Freizeit und Tourismus. (292). Josef Knecht, Frankfurt 1988. Borsch. DM 29,80.

HUNGS FRANZ-JOSEF, *Das Alter — ein Weg zu Gott?* Orientierungen für die Altenpastoral. (136). Josef Knecht, Frankfurt 1988. Borsch. DM 19,80.

LOHFINK NORBERT, *Kirchenträume.* Reden gegen den Trend. Sonderausgabe. (192). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 12,80.

NEUNER PETER, *Der Laie und das Gottesvolk.* (236). Josef Knecht, Frankfurt 1988. Brosch. DM 32,—.

SIN JAIME L., *Menschwerdung der Kirche.* Vorwort von P. M. Zulehner. (Repräsentanten der Befreiungstheologie). (220). Walter, Olten 1988. Brosch. Fr. 23.—/DM 26,—.

STENGER HERMANN (Hg.), *Eignung für die Berufe der Kirche.* Klärung — Beratung — Begleitung. Unter Mitarbeit von K. Berkel, Kl. Schaupp, F. Wulf. (288). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 29,80.

TUMBRÄGEL ANTON, *Von Gott und den Menschen geliebt.* Arbeitshilfen zur Neu-Evangelisation durch lebendige Zellen in den Pfarrgemeinden. Mit einem Vorwort von Paul Michael Zulehner. Bundesstelle der Katholischen Landvolkbewegung Deutschlands, Rhöndorf 1987. Ringbuch. DM 18,— (Staffelpreise).

JUGEND

SCHNIDER ANDREAS, *Mit jungen Menschen von Gott sprechen.* (208). Styria, Graz 1988. Kart. S 220.—/DM 29,80.

SPORSCHILL GEORG, *Verstehst Du mein Problem?* Der Pater antwortet jungen Menschen. (144). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 16,80.

KIRCHENGESCHICHTE

ALTERMATT URS/WIDMER JOSEF, *Das Schweizerische Missionswesen im Wandel.* Strukturelle und mentalitätsmäßige Veränderungen im schweizerischen Missionswesen 1955—1962. (50). Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft, Immensee (Schweiz) 1988. Kart. Fr. 8.—.

HARTWICH RICHARD SVD (Hg.), *Steyler Missionare in China.* IV. Geistlicher Führer seiner Chinamissionare Rev.mus P. Wilh. Gier 1922. Beiträge zu einer Geschichte. (110). Steyler-Verlag, Nettetal 1988. Kart.

INSTITUT FÜR KIRCHENGESCHICHTE VON BÖHMEN-MÄHREN-SCHLESIEN (Hg.), *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesin VIII.* (140). Eigenverlag, Königstein/Ts. 1987. Kart.

MOYES MALCOLM ROBERT, *Richard Rolle's Expositio super novem Lectiones Mortuorum.* Volume One. (104). Volume Two (298). (Salzburger Studien in English Literature, 92:12). Institut für Anglistik und Amerikanistik, Salzburg 1988. Kart.

SCHWAIGER GEORG (Hg.), *Teufelsglaube und Hexenprozesse.* (203, 15 Abb.). C. H. Beck, München 1987. Ppb. DM 19,80.

WALSH MICHAEL, *Christen und Caesaren.* Die Geschichte des frühen Christentums. Übersetzt von Gabriele Wollmann. (256). Ploetz, Freiburg 1988. Geb.

HOMILETIK UND LITURGIK

BEXELL OLOPH, *Liturgins teologi hos U. L. Ullman.* (Bibliotheca theol. practicae 42). (450). Almquist & Wiksell Internaitonal, Stockholm 1987. Kart.

Das große SCHOTT-Fürbittbuch. Wochentage 2. Mit einem Vorwort von Rupert Berger. (264). Herder, Freiburg 1988. Pappb. DM 29,50.

RICHTER KLEMENS, *Was die sakramentalen Zeichen bedeuten.* Zu Fragen aus der Gemeinde von heute. (160). Herder, Freiburg 1988. Kart. 18.80.

SCHEDL CLAUS, *Gott kommt in der Stille.* Ausgewählte Predigten aus den Lesejahren A, B und C. (136). Herold, Wien 1988. Brosch. S 140.—/ DM 19,80.

RELIGIONSPÄDAGOGIK UND KATECHETIK

BOCK SEBASTIAN (Hg.), *Brot des Lebens.* Meine Erstkommunion. (64, viele farb. Fotos und Ill.). Verlag St. Gabriel, Mödling 1988. Geb. S 165.—/ DM 24,—.

KAEFER HERBERT, *Neue Gottesdienste für die Grundschule 2.* 42 Modelle zu Themen des Religionsunterrichts. (128). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 16,80.

LAARMANN HERIBURG, *Wir feiern Erstkommunion.* Gottesdienstmodelle. (80). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 10,80.

LACHMANN RAINER/ADAM GOTTFRIED (Hg.), *Gemeindepädagogisches Kompendium.* (451). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Kart. DM 52,—.

LANG WALTER, Begleitlektüre für den Religionsunterricht in der Oberstufe. *Teil 4: Grundwissen.* (184). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 19,80.

MEYER IVO (Hg.), *Faszinierende Welt der Bibel.* Von Menschen und Schicksalen, Schauplätzen und Ereignissen. (200, 84 farbige u. 175 s/w Abb., 35 Karten). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 49,80.

NOPPEN JEAN-PIERRE VAN (Hg.), *Erinnern, um Neues zu sagen.* Die Bedeutung der Metapher für die religiöse Sprache. (320). Athenäum, Frankfurt 1988. Kart. DM 58,—.

PACOMIO LUCIANO/VANETTI PIETRO (Hg.), *Kleiner Bibelatlas.* Geschichte, Geographie, Archäologie der Bibel. Übersetzt von Guido Sommavilla. (64, vierfärbig). Bonifatius, Paderborn 1987. Kart. DM 28,50.

SCHARER MATTHIAS, *Leben/Glauben lernen.* Lebendig und persönlich bedeutsam. Handbuch zu „Miteinander glauben lernen". (485). Otto Müller, Salzburg 1988. Geb. S 320.— (Subskr. S 268.—)/DM 45,80. (38,—).

VANONI GOTTFRIED/OPPERMANN-DIMOW CHRISTINA, *Das große Fest.* Jesus erzählt eine Geschichte. (32, vierfarbig illustriert). Verlag St. Gabriel, Mödling, und Verlag Ernst Kaufmann, Lahr 1988. Geb. S 158.—/sfr 21.80.

RELIGIONSWISSENSCHAFT

BSTEH ANDREAS (Hg.), *Dialog aus der Mitte christlicher Theologie.* (Beiträge zur Religionstheologie 5). (245). Verlag St. Gabriel, Mödling 1987. Kart. S 310.—/DM 45,—.

GRESCHAT HANS-JÜRGEN, *Was ist Religionswissenschaft?* (Urban-TB 390). (141). W. Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 20,—.

SPIRITUALITÄT

ADAM ADOLF, *In deiner Hand geborgen.* Gebetbuch für ältere Menschen. (208, 8 farb. Abb.). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 19,80.

BLANK JOSEF, *Als sie den Herrn sahen, freuten sie sich.* Österliche Wirklichkeit. (80). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 10,80.

BREITENBACH ROLAND, *Gott wird wissen warum.* Aus dem Tagebuch eines Stadtpfarrers. (128). Grünewald, Mainz 1988. Kart. DM 16,80.

ELCHINGER LEON ARTHUR, *Sät die Kirche auf Beton?* Der Zukunft den Boden bereiten. (96). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 12,80.

ENOMIYA-LASSALLE HUGO M., *Kraft aus dem Schweigen*. Einübung in die ZEN-Meditation. (158). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.

FRANZ VON SALES, *Philothea*. Anleitung zum religiösen Leben. Übersetzt und herausgegeben von Otto Karrer. (228). Paulusverlag, Freiburg Schweiz, und Echterverlag, Würzburg 1988. Kart.

GORITSCHEWA TATJANA, *Hiobs Töchter*. (Reihe: frauenforum). (144). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 16,80.

GUTIERREZ GUSTAVO, *Von Gott sprechen in Unrecht und Leid — Ijob*. Aus dem Spanischen von Horst Goldstein. (Fundamentaltheol. Studien, Bd. 15). (156). Grünewald, Mainz, in Gemeinschaft mit Kaiser, München, 1988. Kst. DM 24,80.

MARTINI CARLO M., *Es ist der Herr*. Christus begegnen. (96). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 11,50.

MARTINI CARLO MARIA, *Das immer neue Antlitz der Kirche*. (186). Styria, Graz 1988. Kart. S 178.—/DM 24,80.

MUTTER TERESA/FRÊRE ROGER, *Maria*. Mutter der Versöhnung. Ausgewählt und herausgegeben von der Kommunität von Taizé. (72). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 9,80.

NIKON IGUMEN, *Briefe eines russischen Starzen an seine geistlichen Kinder*. Mit einem Vorwort von Tatjana Goritschewa. (160). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 19,80.

PRINZ JOACHIM, *Die Geschichten der Bibel*. (216, 71 Ill.). Athenäum, Frankfurt 1988. Geb. DM 38,—.

ROTZETTER ANTON, *Wunderbar hat er euch erschaffen*. Wie Franziskus den Tieren predigt. (96). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 12,80.

SCHILLING ALFRED, *Geschichten Jesu — weitererzählt*. (Herder-Tb 1513). (160), Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.

SCHÜLLER HELLMUT A., *Der gestörte Dialog*. Mit Gott im Gespräch bleiben. (176). Josef Knecht, Frankfurt 1988. Pappb. DM 26,80.

SCHUSTER HEINZ, *Gott — Dich suche ich*. Gebete eines kritischen Realisten. (112). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 12,80.

SCHÜTZ CHRISTIAN, *Der Herr lebt*. Auferstehungsgedanken. (128). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 14,80.

SMOLITSCH IGOR, *Leben und Lehre der Starzen*. Der Weg zum vollkommenen Leben. Mit einem Nachwort neu herausgegeben von Emmanuel Jungclaussen. (240). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 29,80.

VERSCHIEDENES

ASPER KATHRIN, *Von der Kindheit zum Kind in uns*. Lebenshilfe aus dem Unbewußten. (182, 6 Abb.). Walter, Olten 1988. Brosch. Fr. 26.—.

BEGERT MICHAEL, *Kreta*. Walter-Reiseführer. (408, ca. 70 teils farbige Abb.). Walter, Olten 1988. Geb. Fr. 33.—/DM 36,—.

DOMINIQUE LE TOURNEAU, *Das Opus Dei*. Kurzporträt seiner Entwicklung, Spiritualität, Organisation und Tätigkeit. (234). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1987. Pbp. DM 14,—.

FINK JOSEF, *Das Petrusgrab in Rom*. Bearbeitet von Heinrich M. Schmidinger. (104, 8 s/w Bildseiten, 5 Pläne). Tyrolia,. Innsbruck 1988. Geb. S 148.—/DM 22.—.

GUARDINI ROMANO, *Die Annahme seiner selbst*. Grünewald-Sprechkassetten (Sprecher: Christian Brückner). Laufzeit: 2 x 25 Minuten. Grünewald, Mainz 1988. DM 19,80.

GUARDINI ROMANO, *Der unvollständige Mensch und die Macht*. Grünewald-Sprechkassetten (Sprecher: Romano Guardini). Laufzeit: 2 x 30 Minuten. Grünewald, Mainz 1988. DM 19,80.

HESSE GUNTER/WIEBE HANS-HERMANN (Hg.), *Die Grünen und die Religion*. (304). Athenäum, Frankfurt 1988. Kart. DM 24,—.

HOLLWECK SEPP (Text)/SCHIEFER HERBERT (Idee), *Und alsbald krähte der Hahn*. Gedanken zur Passion nach Bildern von Julius Schnorr von Carolsfeld. Mit einem kunstkritischen Essay von Kristian Sotriffer. (56). Verlag St. Gabriel, Mödling 1988. Ln. S 249.—/DM 36,—.

JUST-DAHLMANN BARBARA/JUST HELMUT, *Die Gehilfen*. NS-Verbrechen und die Justiz nach 1945. (328). Athenäum, Frankfurt 1988. Geb. DM 38,—.

MERTIN ANDREAS/SCHWEBEL HORST (Hg.), *Kirche und moderne Kunst*. Eine aktuelle Dokumentation. (184, viele Abb. in Farbe und s/w). Athenäum, Frankfurt 1988. Brosch. DM 56,—.

OBRIST WILLY, *Neues Bewußtsein und Religiosität*. Evolution zum ganzheitlichen Menschen. (340, 5 Skizzen). Walter, Olten 1988. Brosch. Fr. 35.—/DM 38,—.

RAAB PETER (Hg.), *Heilkraft des Lesens*. Erfahrungen mit der Bibliotherapie. (Herder-Tb. 1535). (176). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.

RAMBOSEK LEONORE (Hg.), *Mädchen für alles — Emanze vom Dienst*. Unsere Erfahrungen mit der Kirche. (160). Herder, Freiburg 1988. (frauenforum). Kart. DM 17,80.

SCHLEINZER FRIEDRICH, *Zwischen Festhalten und Wagen*. Plädoyer für eine erneuerte Pastoral am Beispiel der Diözese Eisenstadt. Hg. vom Inst. f. kirchl. Zeitgeschichte Salzburg. (387). Geyer-Edition, Wien 1987. Kart. S 350.—.

THÜRKAUF MAX, *Endzeit des Marxismus*. Mit einem Nachwort von Anatolij Korjagin. (244, 40 Fotos). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1987. Ppb. DM 24,—.

ZIELINSKI HELMUT R., *Wo Schmerzen ihre Schrecken verlieren*. Ein Modell der Palliativen Therapie. (92). Grünewald, Mainz 1988. Kart. DM 14,80.

Service

..... umfassend und vorteilhaft nützen
mit dem VKB-Dienstleistungspaket.

PRIVATKONTO

als Jugend-, Studenten-, Gehalts- oder Pensionskonto
ein verläßlicher Begleiter durchs ganze Leben
auch ohne Bargeld stets zahlungsfähig sein
automatische Abwicklung regelmäßiger Zahlungen
klare, übersichtliche Privatbuchhaltung
finanzielle Beweglichkeit durch Dispositionsrahmen

Wir informieren Sie gerne über weitere
Vorteile und andere Servicemöglichkeiten

VKB Bank
Wo der Mensch Vorrang hat

Linz, Rudigierstraße 5-7
38 Geschäftsstellen
in Linz und Oberösterreich

KUNST ALS HERAUSFORDERUNG

kunst und kirche



versteht eine der renommiertesten Kunstzeitschriften des deutschen Sprachraumes. Sie beschäftigt sich in engagierter und offener Weise mit der Transzendenz in der Kunst, insbesondere mit der in der Gegenwart.
Sie versteht sich als Vermittler zwischen Kirche und Kunst und dient in ihrer ökumenischen Konzeption auch dem Gespräch zwischen den Konfessionen.

kunst und kirche

COUPON

Einsenden an LANDESVERLAG, Zeitschriftenabteilung, Hafenstr. 1 – 3, A-4020 Linz

☐ ... St. Heft Nr. ... um öS 120.–
☐ ein Abonnement ab Heft .../19.. (S 428.– für 4 Hefte)

Name: .....

Anschrift: .....

Bildungszentrum

Stift Reichersberg

KURSE — KONZERTE — AUSSTELLUNGEN

Als Gaststätten empfehlen sich
Stiftsstüberl (beim Klostereingang)
Restaurant Klosterhof
(im Stiftsmeierhof)

Besuchen Sie das Stift Schlägl!

Gotische Stiftskirche
Romanische Krypta
(eigentl. Kapitelsaal,
erbaut um 1250)
Stiftsmuseum
Gemäldegalerie mit gotischen
Tafelbildern etc.
Stiftsbibliothek mit 60.000
Bänden
Laufend
Sonderausstellungen
im neuen Kapitelsaal

Stiftsmuseum geöffnet: Mai bis Oktober
wochentags: 10—12 und 13—17 Uhr
an Sonn- und Feiertagen: 11—17 Uhr
im Winter gegen Voranmeldung.

Institut für Hörgeschädigte

A-4020 Linz, Kapuzinerstraße 40, Tel. 0 73 2/27 13 66

Hier nähen und sticken geschickte Frauen und Mädchen: liturgische Gewänder, Kirchenwäsche, Taufkleider und Tauftüchlein, Kirchenfahnen — dabei gehen wir gerne auf ihre persönlichen Wünsche ein. Ebenso werden Schärpen, Abzeichen, Vereinsfahnen nach unseren vorhandenen Vorlagen oder von Ihnen beigestellten Entwürfen in Gold-, Silber- und Seidenstickerei hergestellt.

Mit Ihren Aufträgen unterstützen Sie auch die Sicherung des Arbeitsplatzes der Behinderten.
Wir übernehmen auch gerne Restaurierungen.

Antike Sakrale Goldschmiedekunst

RENAISSANCE KELCH

Handgeschlagen aus massivem Silber, Cuppa innen und am äußeren Rand feuervergoldet, auf Kelchfuß, Schaft und Übercuppa aufgesetzte Engel, auf dem Kelchfuß Adels- und Patronatswappen.

TURMMONSTRANZ

Entstanden um 1800 in Münster/Westf. durch Goldschmiedemeister Brujn, viele figürliche Darstellungen, Filigranarbeit.

MESSKELCH

Um 1500 in Italien entstanden, spätgotisch, allerfeinste Treib- und Ziselierarbeit museal.

RELIQUIENMONSTRANZ

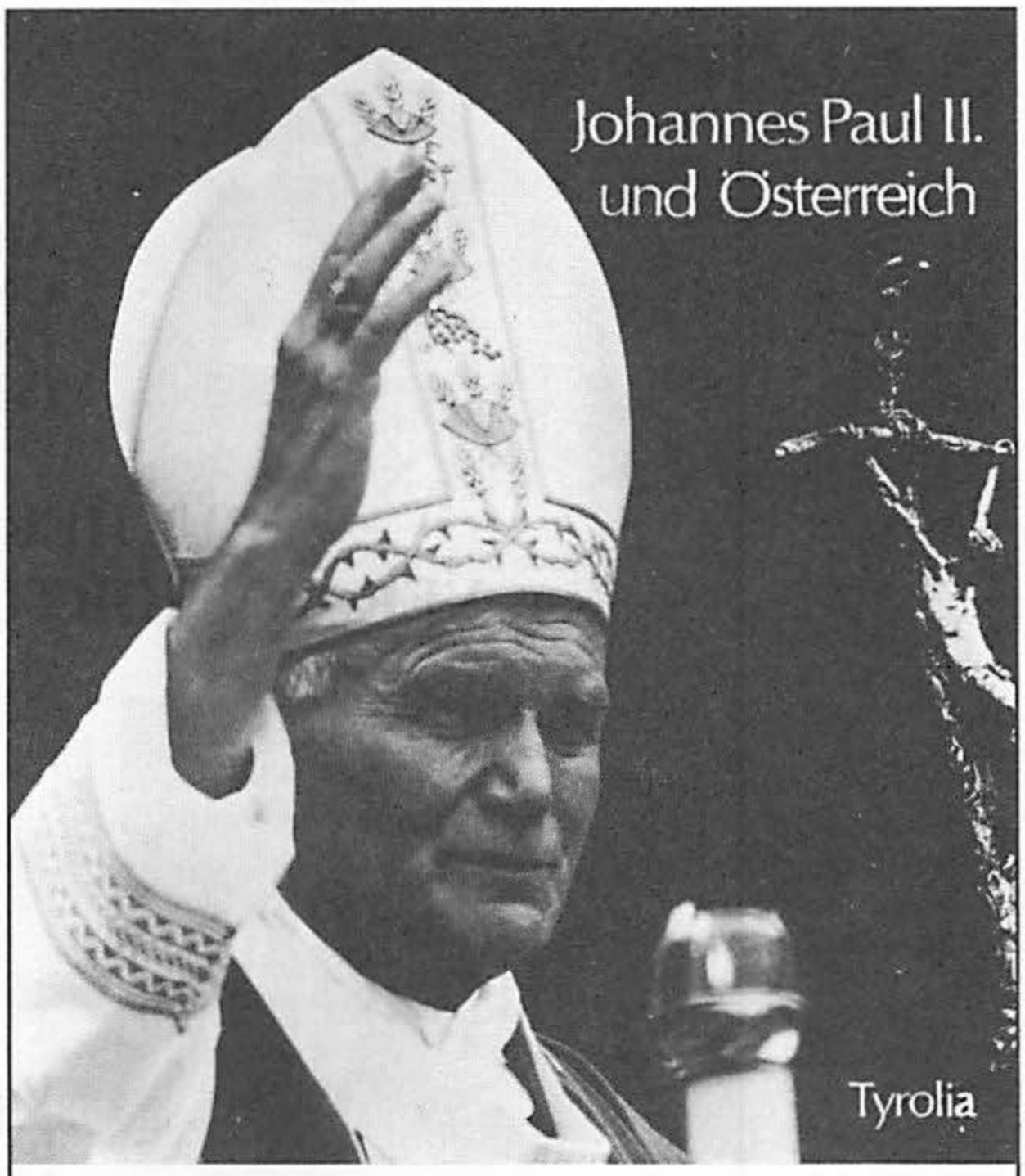
In Form eines dreiflügeligen Altars, spätgotisch, allerbeste handwerkliche Arbeit mit den Reliquien des hl. Vincent von Paul.

Sowie eine große Anzahl weiterer echter antiker Sakralgeräte, fachkundig restauriert.

Sakrale Goldschmiedekunst Patten

Ginsterweg 5
4044 Kaarst 2
Telefon 0 21 01 / 62 5 77

Anfertigung nach eigenen und vorgegebenen Entwürfen, Restaurierungen, Vergoldung und Versilberung mit Garantie.



Das große Tyrolia-Erinnerungsbuch

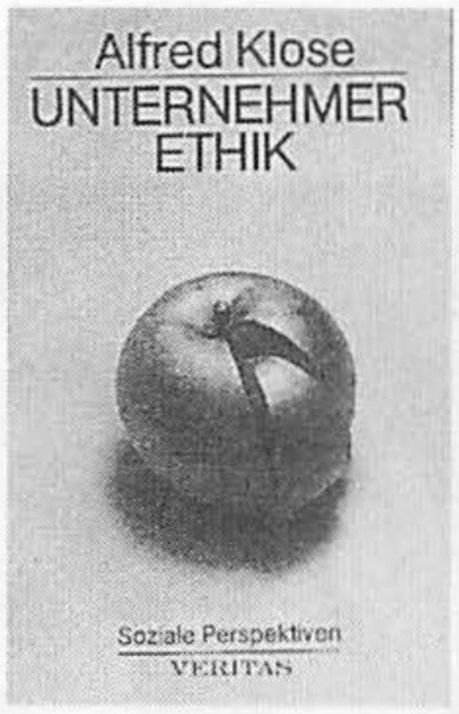
Johannes Paul II. und Österreich

96 Seiten, mit 48 Farbbildern, Format 21 × 24 cm, gebunden, S 198.–.

Aus dem Inhalt:
Otto Schulmeister: Wandel und Widerspruch – Österreichs Katholizismus im Übergang
Maximilian Liebmann: Die Päpste unseres Jahrhunderts und Österreich
Hanns Humer: Ein Papst, der zu uns kommt
Außerdem: Exklusivaufnahmen eines Fotografen des „Osservatore Romano".

Bereits Ende Juli in allen Buchhandlungen.

VERITAS - SOZIALE PERSPEKTIVEN



Alfred Klose
UNTERNEHMERETHIK
128 S., S 148,-/DM 22,-
ISBN 3-85329-638-6

BÜCHER FÜR VERANTWORTUNGSTRÄGER



Valentin Zsifkovits
ETHIK DES FRIEDENS
200 S., S 198,-/DM 29,-
ISBN 3-85329-607-6

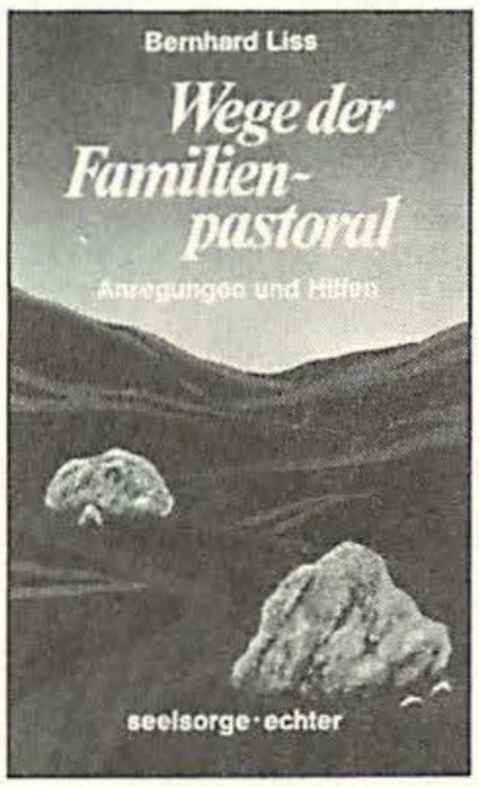
UND VERANTWORTUNGSBEWUßTE



Otto Kimminich
UMWELTSCHUTZ-PRÜF-
STEIN DER RECHTSSTAAT-
LICHKEIT
200 S., S 198,-/DM 29,-
ISBN 3-85329-608-4

Christlich leben heute

Eine Literaturauswahl



Wege der Familienpastoral
Anregungen und Hilfen.
Von Bernhard Liss.
1988. 128 Seiten. DM 18,–.
ISBN 3-429-01116-7.

Dieser Leitfaden gründet auf der Überzeugung, daß „Pfarrgemeinderäte auch aufgerufen sind, Ehe und Familie als Schwerpunkt der pfarrlichen Bemühungen zu sehen. Doch vielfach herrscht große Unsicherheit und Ratlosigkeit, wie solches nutzbringend geschehen kann. Daher erschien ein neues Buch, das für diese Aufgabe direkt maßgeschneidert ist... Ein Buch, das dazu ermutigt, sofort mit der konkreten Familienarbeit zu beginnen". *Josef Petrik, in: Dialog, Wien*

Gott begegnen in der Welt
Erfahrungen des Glaubens.
Von Friedrich Wulf.
1988. 204 Seiten. DM 34,–.
ISBN 3-429-01148-5.

Friedrich Wulf zeigt in diesem Buch, wie einseitig Dualismen jeder Art wirken. Der Getaufte ist Christ in allen seinen Äußerungen und Handlungen. Auch und gerade die sogenannten rein menschlichen Tugenden wie Verzeihen, Trösten und geduldiges Ausharren sind daher Zeichen für das Wirken Gottes in der Welt.



Die vergessene Mystik
– und die Herausforderung des Christentums durch New Age.
Von Josef Sudbrack.
1988. 124 Seiten. DM 14,80.
ISBN 3-429-01146-9.

Was unterscheidet New-Age-Erfahrungen von den Erfahrungen christlicher Mystiker wie Meister Eckhart oder Teilhard de Chardin? In vielen Dingen stimmen sie überein, in einigen unterscheiden sie sich. Der kompetente Autor Sudbrack ebnet mit seinen Untersuchungen Wege des Verstehens.



Mein Leben mit Christus gestalten
Eine Anleitung zu den geistlichen Übungen des Ignatius von Loyola.
Von Josef Neuner.
1988. 332 Seiten. DM 34,–.
ISBN 3-429-01121-3.

Der Jesuit und Konzilstheologe Neuner wirkt seit vielen Jahren im hinduistischen Indien. Die Frucht der dort gewonnenen Erfahrungen bringt er in dieser Anleitung Menschen heute nahe. „Das Buch ist eine wertvolle Hilfe für den Begleiter von Exerzitien. Priestern und Ordensleuten, doch auch Christen, die ihr Leben vertiefen wollen, kann es als Betrachtungsbuch dienen."
Bonaventura Kohlmann, in: Die kath. Aktion, Bamberg

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!

Aus dem Inhalt des nächsten Heftes:

Schwerpunktthema des 4. Heftes: „Tod und Begräbnis"

Piet Schoonenberg	Der Tod als Anfang
Ferdinand Reisinger	Der Tod als Ende
Winfried Glade	Begräbnisliturgie
Franz Georg Friemel	Die Toten begraben — Pastoraltheologische Überlegungen
Josef Gelmi	Die Reisen des Papstes
Johannes Singer	Otto Karrer — Bericht

Inlandsbezug	vom Verlag 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.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1988	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	320.— (einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	S 90.—
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 15,—
Schweiz	sfr 51.—	sfr 13.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Hafenstraße 1—3
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Harrachstraße 7

REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART



Markus Arnold / Josef Annen / Martin Kopp

Firmung mit 17

Theologie, Pädagogik, Modelle
88 Seiten. Linsonbroschur, 21.80

Manchen Pfarreien scheint das Risiko „Firmung mit 17" noch zu groß. Noch überwiegen Ängste und Verunsicherungen. Das Buch will Mut machen, die heute gängige Firmpraxis zu überdenken. Anhand von konkreten Modellen und Erfahrungen möchte es mithelfen, die entscheidende Phase dem jungen Menschen entsprechend zu gestalten.

Hans Kuhn-Schädler

Gottesdienste vom Kindergarten bis zur Erstkommunion

2. Auflage 1987. 159 Seiten. Mit Illustrationen, Fotos und Skizzen. Linsonbroschur, 29.80

Dieser Band enthält Impulse, Anregungen und Materialien für voreucharistische Gottesdienste. Neben grundsätzlichen Überlegungen zum Thema werden Gottesdienstmodelle zu drei Bereichen vorgelegt: liturgische Haltungen und Gebärden (knien, Kreuzzeichen), liturgische Elemente (Begrüßung, Schuldbekenntnis, Lobgesang u. a.) und Feiern zu Festen des Kirchenjahres (Advent, Weihnachten, Ostern, Pfingsten). — Ein Materialbuch mit vielen wertvollen Anregungen!





Gerhard Eberts

Familiengottesdienste

Modelle
140 Seiten. Linsonbroschur, 28.80

Diese Familiengottesdienste orientieren sich thematisch am Kirchenjahr, nehmen aber auch besondere Situationen der Familie auf oder greifen auf Familienfeste zurück. Die Modelle, die sich durch eine anschauliche Sprache und eine spielerische Gestaltung auszeichnen, sind sowohl für die Gemeinde als auch für kleine Gruppen oder Familienkreise geeignet. Sie sind außerdem eine Fundgrube für die Gestaltung von Morgen- und Abendandachten.

REX-VERLAG LUZERN / STUTTGART

Auslieferung in Österreich: **Rudolf Lechner & Sohn,** Postfach 105, 1232 Wien, Tel. 0 22 2 / 67 75 26

THEOLOGISCH-PRAKTISCHE QUARTALSCHRIFT

■ TOD UND BEGRÄBNIS

Schoonenberg Der Tod als Anfang

Reisinger Der Tod als Ende?

Friemel Die Toten begraben

Glade Die kirchliche Begräbnisfeier

Gelmi Die Reisen Johannes Pauls II.

Delp Der Sinn des Todes ist das Leben

Singer Otto Karrer — Zum 100. Geburtstag

Grabner-Haider Probleme der Mythosforschung

Gelmi Kirchliches Zeitgeschehen

Literatur

(Buddhismus und Christentum, Moraltheologie, Pastoraltheologie, Kirchengeschichte, Gesellschaft, Frieden, New Age, Edith Stein u. a.)

4. Heft 1988 136. Jg.

Inhaltsverzeichnis des vierten Heftes 1988

Schwerpunktthema: Tod und Begräbnis

Piet Schoonenberg: Der Tod als Anfang 309
Ferdinand Reisinger: Der Tod als Ende? Zur ungenügenden Todesbewältigung im Marxismus 316
Franz Georg Friemel: Die Toten begraben — Pastoralsoziologische Überlegungen 326
Winfried Glade: Die kirchliche Begräbnisfeier 335

Abhandlung

Josef Gelmi: Die Reisen Johannes Pauls II. 344

Spiritueller Beitrag

Alfred Delp: Der Sinn des Todes ist das Leben 354

Berichte

Johannes Singer: Otto Karrer — Zum 100. Geburtstag 356
Anton Grabner-Haider: Probleme der Mythosforschung 362
Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen 368

Literatur

Josef Janda: Buddhismus und Christentum (A. Fernando, Zu den Quellen des Buddhismus) 376
Besprechungen 378
Ethik (378), Ökumenik (380), Moraltheologie (381), Pastoraltheologie (386), Kirchenrecht (390), Patristik (392), Kirchengeschichte (394), Gesellschaft (398), Theologie und Frieden (401), New Age (403), Edith Stein (403), Verschiedenes (405), Die neue Kleinschrift (408)
Eingesandte Schriften 408
Register 411
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, Bethlehemstraße 20.
o. Prof. Dr. Wilhelm Zauner, A-4020 Linz, Lustenauerstraße 29.
o. Prof. Dr. Rudolf Zinnhobler (Chefredakteur), A-4040 Linz, Petrinumstraße 12.
Mitarbeit von Professoren der Kath. Theol. Fakultäten Graz, Passau und Regensburg.

Anschriften der Mitarbeiter: o. Prof. Dr. Franz Georg Friemel, DDR-5104 Stotternheim, Goethestraße 19.
o. Prof. Dr. Josef Gelmi, I-39042 Brixen, Seminarplatz 1.
o. Prof. Dr. Winfried Glade, A-2340 Mödling, St. Gabriel.
Univ.-Prof. Dr. Anton Grabner-Haider, A-8010 Graz, Heinrichstraße 26.
Prof. Dr. Josef Janda, A-4020 Linz, Kaisergasse 26.
o. Prof. Dr. Ferdinand Reisinger, A-4020 Linz, Harrachstraße 7.
P. Dr. Piet Schoonenberg, NL-6564 CH. H. Landstichting, Nijmeegsebaan 74.
o. Prof. Dr. Johannes Singer, A-4020 Linz, Rudigierstraße 10.

Die Theologisch-praktische Quartalschrift wurde 1848 begründet (als Neubelebung der zwischen 1802 und 1821 erscheinenden „Theologisch-praktischen Monathschrift"). Sie erscheint jährlich in den Monaten Jänner, April, Juni 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 die Oberösterreichische Landesregierung.

PIET SCHOONENBERG

Der Tod als Anfang

In Fortführung der Thematik „Ewiges Leben", die diese Zeitschrift im Heft 2 des Jahrgangs 1986 behandelt hat (107—148), wenden wir uns diesmal den Fragen von „Tod und Begräbnis" zu.
Der Verfasser des folgenden Beitrags ist em. Professor für Dogmatik der Universität Nijmegen. In dogmatisch und spirituell sehr dichten und hilfreichen Ausführungen wird zunächst der christliche Glaube darüber, was uns nach dem Tode erwartet, reflektiert, anschließend über das, was vorausliegt, d. h. über unseren Weg in Tod und Auferstehung hinein. Schoonenberg bietet eine christliche „ars moriendi", eine „Anleitung" für den Hinübergang aus dem Tod in das Leben durch Loslösung und Liebe, vor allem aber durch das Wachstum unserer persönlichen Beziehung zu Christus. (Redaktion)

Das Tiefste, was unser christlicher Glaube über den Tod zu sagen hat, wird von Paulus ausgesprochen: „Verschlungen ist der Tod vom Sieg" (1 Kor 15,54; vgl. Jes 25,8). Im Johannesevangelium sagt Jesus: „Jeder, der lebt und an mich glaubt, wird auf ewig nicht sterben" (11,26). Das sind nicht Worte eines wirklichkeitsfremden Enthusiasmus. Todesfälle und Todesannäherung erregen Trauer, und das ist auch für Christen normal. Paulus, der die nahe Parusie erwartete, fand es dennoch nötig, Trost zu spenden (1 Thess 4,18) und der Evangelist der „realisierten Eschatologie" scheut sich nicht zu sagen, daß Jesus am Grab des Lazarus weinte (Joh 11,35). Es ist denn auch keineswegs meine Absicht, in diesem Artikel die Härte des Todes zu bagatellisieren; es geht mir nur darum, daß wir nicht trauern „wie die anderen, die keine Hoffnung haben" (1 Thess 4,13). Deshalb einige Worte über den Tod im Lichte der Auferstehung, wobei ich zuerst im Glauben über das nachdenke, was uns nach dem Tod erwartet, und dann auch über das, was ihm vorausgeht. Ich versuche in einer verstehenden Hoffnung über den Tod hinaus zu denken, um dann das Herannahen des Todes besser zu begreifen.

Auferstehung

Über unsere Auferstehung wurde in den letzten Jahrzehnten katholischerseits viel veröffentlicht, namentlich von Gisbert Greshake in Zusammenarbeit mit den Neutestamentlern Gerhard Lohfink und Jacob Kremer. Ich beziehe mich hier besonders auf das Buch *Resurrectio mortuorum* von Greshake und Kremer, ohne detailliert ihre Auseinandersetzungen wiederzugeben[1]. Vielmehr möchte ich stichwortartig einige bisher in unserer Theologie herrschende Gedanken — von ihrer und meiner eigenen Sicht her — neu zu verstehen versuchen.

1. Im heutigen Sprachgebrauch alterniert „Auferstehung der Toten" mit „Auferstehung des Fleisches": man vergleiche z. B. das Credo von Konstantinopel mit dem Apostolikum. Meistens wird dann „Fleisch" nicht biblisch als der geschöpflich-sterbliche (ganze) Mensch aufgefaßt, sondern als der Leib im Gegensatz zur Seele. In dieser Auffassung ist die Auferstehung des Fleisches ein Ereignis „am letzten Tag", in der die unsterbliche Seele des Menschen (in welcher Weise auch immer)

[1] S. u.a. *G. Greshake/G. Lohfink*, Naherwartung — Auferstehung — Unsterblichkeit, Freiburg—Basel—Wien ²1986; *G. Greshake/J. Kremer*, Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung, Darmstadt 1986 (fortan RM).

mit dem Leib wiedervereint wird. Demgegenüber werde ich hier unsere Auferstehung als ein einziges Ereignis betrachten, das den *ganzen* Menschen betrifft, und bevorzuge deshalb den Ausdruck „Auferstehung der Toten".

2. In der Scholastik wurde diese Auferstehung gemeinhin als ein gewissermaßen „neutrales" Ereignis vorgestellt, das dem allgemeinen Urteil und deshalb der Trennung von Seligen und Verdammten vorausliegt. Deshalb schreibt man die Auferstehung der *urteilenden* Gerechtigkeit Gottes zu. Diese Auffassung kann sich auf Texte wie Dan 12,2 und Joh 5,29 („. . . zum Leben, . . . zum Gericht auferstehen") berufen und wird leicht in die matthäische Szene vom Weltgericht (25,31—46) hineingelesen. Demgegenüber ist bei Paulus, sicher in 1 Kor 15, und bei Johannes im 11. Kap. einzig von der Auferstehung *zum Leben* die Rede. Die Johannesapokalypse läßt der „ersten Auferstehung" (20,5f) keine zweite folgen. Demgemäß spreche ich hier nicht von einer „*Auferstehung* zum Gericht", welche sich übrigens mit dem „zweiten Tod" (Offb 20,14) schwierig zusammen denken läßt. Die hier zu besprechende Auferstehung ist Auferstehung zum ewigen Leben.

3. Diese Auferstehung ist Tat Gottes, ist Auf*erweckung*. Sie ist eine Vollendung der immerwährenden Schöpfungstätigkeit Gottes, aber eine sprunghafte. Es scheint mir, daß der Mensch sich zwar im irdischen Leben für diese Tat öffnet (oder sich ihr verschließt), aber diese Tat selbst nicht mit-setzt. Es ist so wie bei jedem Empfangen der Gnade, und besonders bei der Aufnahme der Menschheit Jesu durch das Wort: beides ist reines Empfangen. In all diesen Taten Gottes wird menschliches Sehnen erfüllt, menschliches Wirken überstiegen und menschliche Sünde getilgt. Darum ist die Auferweckung des Menschen die Tat Gottes durch das Osterereignis, ist *Teilgabe* an der Auferweckung Christi. Er ist „der Erste der Entschlafenen" (1 Kor 15,20), „der Erstgeborene der Toten" (Kol 1,18). Damit wird nicht verneint, daß Gott schon vor Christus Menschen aus dem Tod auferweckt hat. Dennoch spricht der Hebräerbrief von „etwas Besserem", das die vorchristliche Menschheit damals noch nicht erlangt hatte, „denn sie sollten nicht ohne uns vollendet werden" (11,40). Den vor Christus Auferweckten stand noch eine Vollendung bereit, auch in ihrer eigenen Auferstehung.

4. In diesem letzten Satz wird die Auferstehung als ein fortschreitendes Ereignis angedeutet. Dieser Gedanke ist die revolutionärste These heutiger Eschatologie. Sie verbindet die Auferstehung mit dem Tod des Individuums, was übrigens eine allgemeine Auferstehung „am letzten Tag" nicht ausschließt. Greshake spricht von einer Auferstehung „im Tod". Nach Kremer erwägt Paulus in 2 Kor 5,1—10 „die Möglichkeit, schon im Tod für immer mit Christus vereinigt zu werden"[2], Texte von Johannes[3] und namentlich Lukas[4] weisen darauf hin, wie auch die Bekleidung der „Seelen unter dem Altar" in Offb 6,9—11[5]; diese Hinweise werden noch verstärkt durch die „Auferstehung" und „das zum Leben Kommen" in der „präsentischen Eschatologie" der späteren Paulusbriefe und des Johannesevangeliums.[6] Diese exegetische Argumentation wird von Greshake spekulativ verstärkt, indem er auf die Aporien des Denkens über die vom Leib getrennten Seelen

---

2 RM 119.
3 RM 126.
4 RM 126—128.
5 RM 129.
6 RM 139—149.

hinweist.[7] Es scheint mir schwer zu verstehen, daß der noch nicht vollkommene Mensch (die entleibte Seele) die Seligkeit des sich unmittelbar mitteilenden Gottes erfassen kann, und mehr noch, daß diese höchste Selbstmitteilung Gottes den Menschen als unvollkommen existieren läßt. Die Schwierigkeit, sich die auferstandene Leiblichkeit des Menschen zu denken, ist für die Auferstehung im Tod gleich groß wie für jene am jüngsten Tag. Aufschlußreich ist hier ein Wort von J. B. Metz. Für ihn ist der Leib des Menschen „nichts anderes als seine wirkliche Seele, insofern diese nur dadurch wirklich sein kann, daß sie *sich selbst* ausdrückt und darstellt in einer vorgegebenen Raumzeitlichkeit"[8]. In dieser Sicht ist es unnötig, das Sprechen von den Verstorbenen als von „Seelen" zu bestreiten: Sie sind ganz Seelen, *weil* sie in auferweckter, verherrlichter Leiblichkeit existieren.

5. Die Auferstehung ist also ein Heilsereignis, eine Verherrlichung, eine Himmelfahrt. Wir sprechen dann auch gerne von unseren Verstorbenen „im Himmel". Dennoch führt das Sprechen vom Himmel leicht zu einem Mißverständnis, und zwar bezüglich der Seligen und bezüglich Gottes selbst. „Unser Vater im Himmel" deutet auf Gottes Transzendenz, keineswegs auf seine Absenz; er ist im Herzen der Welt, er ist selber dieses Herz. Daß die Seligen im Himmel sind, bedeutet, daß sie bei und in Gott sind und mit ihm in unserer Welt. Wie Christus und in Christus sind sie mit uns „alle Tage bis zum Ende der Welt" (Mt 28,20) und gerade an diesem Ende werden sie und wir „einen neuen Himmel und eine neue Erde" bewohnen (2 Petr 3,13; Offb 21,1). Deshalb sind die Seligen auch wie Christus und in ihm in unserer Geschichte anwesend und wirksam. Hier müssen wir bedenken, daß im Neuen Testament, auch bei Johannes, die Auferstehung am letzten Tag immer mitklingt. Sie ist ja die Vollendung der im Tode sich ereignenden Auferstehung. Man kann beide gerade als leibliche Auferstehung miteinander verbinden, indem man sich von einer irdisch-physischen Vorstellung des Leibes löst und ihn als „Außenerfahrung" und Außenbeziehung des Menschen denkt. Die Seligen wachsen auf die allgemeine Vollendung hin, indem sie immer mehr mit Gott und miteinander[9], aber auch mit uns eins werden (vgl. Joh 17,11) in unserer Geschichte, welche ihre eigene Geschichte war und noch immer ist. So sind sie in ihrer Seligkeit und wir in unserer unentschiedenen Geschichte gemeinsam auf dem Weg zum neuen Himmel und zur neuen Erde, in der Gerechtigkeit wohnt. Und in all dem ist Gott auf dem Weg, alles in allen zu werden.

Gottesschau, Gericht, Fegefeuer

Unsere westliche Theologie sieht den Kern der Seligkeit in der unmittelbaren Schau

---

[7] Besonders in Dialog mit Thomas: RM 223—236.

[8] *J. B. Metz*, Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes, in: Hochland 55 (1962/63) 97—107, Zitat 103. „Von der einen und ständig ganzen Wirklichkeit des Menschen her gesehen, ist deshalb der Leib nicht einfach etwas anderes als die Seele, sondern diese selbst in ihrer ‚Außenerfahrung'" (ebd.; beide Zitate bei *Greshake*, RM 227).

[9] Man höre noch einmal Metz (s. Anm 8), 105: „Der Mensch als leibliche Existenz ist ein Pluraletantum, immer unter anderen, mit anderen, für andere. Nie lebt ein leibliches Dasein sich selbst allein, nie ist es Narziß, nie Monade — oder Engel, der ‚die entströmte eigene Schönheit wieder schöpft zurück in das eigene Antlitz' [Rilke]. Wir, die Leibhaftigen, leben nicht von der Spiegelung, nicht vom erhabenen Monolog, sondern vom Austausch, vom Gespräch, immer auf dem Sprung, unsere Seele und ihre Schönheit erst in den anderen zu finden. Leibliches Sein ist Miteinandersein, und darum ist uns auch unsere Seligkeit verbürgt als eine festlich-hochzeitliche Gemeinschaft in der einen himmlisch-irdischen Basileia Gottes, und unsere Verlorenheit als stumme Vereinsamung, als Spiegelung im Nichts der ungeöffneten, nicht mitgeteilten Existenz."

des göttlichen Wesens. Das ist nicht nur scholastische Lehre, es wird auch in einer Lehrentscheidung von Papst Benedikt XII.[10] hervorgehoben, ohne aber zu deren Aussage-Intention selbst zu gehören. Die Unmittelbarkeit schließt sicher das mittelbare Erkennen Gottes auf der begrifflichen Ebene unserer irdischen Erkenntnis aus, wodurch wir von den Geschöpfen ausgehend auf Gott rückschließen. Aber diese Gottesschau schließt nicht aus, sie schließt vielmehr ein, daß Gott *in* seinen Geschöpfen wirksam ist, daß er sich *in* ihnen offenbart, daß wir ihn in der ganzen Schöpfung erkennen, ohne Konklusionsverfahren, intuitiv und in diesem Sinn unmittelbar. Diese unmittelbare Nähe Gottes zu unserem Sein, Erkennen und Lieben ist das, was Paulus „Gott alles in allen" nennt (1 Kor 15,28). Dem Sein nach ist Gott schon immer alles in allen und alles in jedem, gemäß dem Sein eines jeden. Im irdischen Erkennen aber bricht eine Sicht auf Gott nur mühsam durch und in unserem irdischen Wollen wird die Antwort auf seine Liebe nur im Kampf geboren. Kampf und Leiden erwarten jene Menschen, für die Gott alles zu werden anfängt, von seiten derer, in denen er es noch nicht ist: der Christus hat diesen Kampf und dieses Leiden bis zum Kreuzestod ertragen.

Was bedeutet nun das „Gott alles in allen" für die Seligen vor der Vollendung? Sie schauen Gott und erkennen, daß Gott sie anschaut; sie erkennen ihn, wie sie von ihm erkannt werden, „von Angesicht zu Angesicht" (1 Kor 13,12f). Paulus sagt dabei, daß die Liebe bleibt als das Größte in Vergleich zu Glaube und Hoffnung: wir werden lieben dürfen als Antwort auf die unverhüllte Liebe Gottes. Das bedeutet aber nicht bloß das Gottverhältnis eines jeden für sich. In Gott werden wir einander erkennen; die Geschichte des einen verflicht sich mit der Geschichte des anderen, und das in Liebe und deshalb in Vergebung. Gott vergibt allen und jedem und darin ereignet sich das, was jetzt unmöglich ist: jeder wird jedem vergeben. Auf Erden ist das töricht, aber erst dort werden wir die Weisheit Gottes in der Vergebung des Gekreuzigten anerkennen und beantworten. Wir werden Gottes Vergebung hinnehmen, indem wir anderen und uns selbst vergeben. Und wie die Weisheit und Liebe Gottes sich zugleich auf die Menschen auf Erden richtet, werden auch die Seligen daran teilhaben.

Diese Gedanken drängen mich, auch das Gericht Gottes zu bedenken. Wenn die Auferstehung als Heilsereignis aufgefaßt wird, ist sie dem Gericht als Verurteilung entgegengesetzt. Schließlich verurteilt darin der Mensch sich selbst, indem er sich der immer bleibenden Liebe Gottes verschließt. (Ob Gottes Liebe immer werbend bleibt und Wege findet, wo der Mensch alle Zugänge gesperrt hat, ist eine Frage, die ich hier nicht beantworten kann.) Aber auch denen, die den guten Tod gestorben sind, ist das Angesicht Gottes *richtend*, richtend in liebender Vergebung. Jeder wird die eigenen Sünden anerkennen und deren Vergebung annehmen, in diese Vergebung hineinwachsen. Sie ist aber auch das richtende Feuer, das probt, was am Werk, an der Geschichte eines jeden taugt. „Brennt es sein Werk nieder, dann muß er den Verlust tragen; er selbst aber wird gerettet werden, doch so wie durch Feuer hindurch" (1 Kor 3,15). Ich meine, daß dieses Pauluswort der einzig klare Text des Neuen Testaments ist über das, was wir Fegefeuer nennen. Wenn es wahr ist, daß Gott sich dem gestorbenen Menschen als zugleich richtend und vergebend enthüllt, dann ist das Fegefeuer nicht eine „vorläufige Hölle", sondern der Eintritt in die beseligende Schau und die

[10] 1336; s. DS 1000.

beseligende Liebe. Damit ist es aber nicht weniger schrecklich. Die Hinnahme der Vergebung bringt die Scham über das Böse, das wir getan, und das Gute, das wir unterlassen haben (vgl. Ez 36,31). Gerade wenn wir im Tode leiblich auferstehen, gibt es noch mehr Grund anzunehmen, daß noch ein Niederschlag unserer sündigen Haltungen entfernt werden muß.

Überdies findet sich ein solcher Niederschlag nicht nur im gestorbenen Menschen selbst, sondern auch in seiner Wirkungsgeschichte auf Erden, denn jeder von uns hinterläßt „Erbsünde". Die in der westlichen Theologie so sehr betonte Tatsache, daß die „armen Seelen" nur auf die Hilfe der Hinterbliebenen angewiesen sind, findet hier ihre Berechtigung. Die auf Erden Lebenden sind nicht zu einem leeren Gebet für die Verstorbenen berufen, sie müssen auch vergeben und recht machen, was diese verkehrt getan haben. Und wir können denken, daß der Verstorbene mit den Relikten seiner Sünden in sich selbst auch deren Relikte in anderen in der Hinnahme der vergebenden Liebe Gottes ausleidet. Darin wird er dem Leiden Christi gleichförmig, der sich als verleiblichte Vergebung des Vaters der Sünde der Welt ausgesetzt hat. Ist die Gleichförmigkeit vollendet, dann weilt er in der Herrlichkeit des Auferstandenen.

Der Tod: das Ende, das Anfang ist

Mein Versuch, die christliche Hoffnung über den Tod hinaus zu verstehen, ist zu einem persönlichen Kompendium der Eschatologie angewachsen. Von da aus einige Gedanken über unseren Weg zum Tode und in den Tod hinein. Unser Menschenleben führt sicher und merkbar zum Tode, somatisch und psychisch und meistens psychosomatisch. Unsere Organe werden verletzt und unsere Kräfte geschwächt, auch die geistigen; unsere Arbeit müssen wir anderen übergeben, unsere Rolle wird zu Ende gespielt, die Welt nimmt ihren Lauf ohne uns. Zum Schluß kommt ein Unfall oder das innere Zerfallen aller unserer Lebenskräfte.

Die christliche Weise, diesen Weg zu gehen, endet wahrscheinlich mystisch, aber sie kann mit einer ganz nüchternen Einsicht anfangen, die jedem Menschen zugänglich ist. Der Tod ist nicht ohne weiteres tragisch (obwohl manche seiner Formen sehr tragisch sein können). Gegeben einmal, daß der Mensch in jeder seiner Dimensionen endlich ist und daß die menschliche Art durch Fortpflanzung weiterlebt, ist es gut, daß wir sterben, damit die kommende Generation Platz hat. Deshalb können wir von marxistischen Idealisten lernen, auf eine Ernte zu hoffen, die man nicht sehen wird, und es mit Israel als einen Segen erfahren, daß die Früchte unserer Arbeit unseren Kindeskindern zugute kommen. Das bringt uns zum Ethos, selbstlos für andere zu arbeiten, so selbstlos, daß man sich zurückzieht, damit andere Raum haben. Damit erfüllen wir schon eine „Ermahnung in Christus" von Paulus, „daß ihr nichts aus Ehrgeiz und nichts aus Prahlerei tut; sondern in Demut schätze einer den anderen höher ein als sich selbst" (Phil 2,3f). Paradoxerweise wird solch eine selbstlose Gesinnung, die „dem Leben in Christus entspricht", nicht nur unseren Weg zum Tode leichter machen, sondern auch unsere Hoffnung auf das überirdische Leben bestätigen. Bei Dostojewski verweist ein Starez eine Frau, die am ewigen Leben zweifelt, auf die Erfahrung der werktätigen Liebe: „Bemühen Sie sich, Ihre Nächsten tätig und unermüdlich zu lieben. In dem Maße, wie Sie in der Liebe fortschreiten, werden Sie sich auch vom Dasein Gottes und von der Unsterblichkeit ihrer Seele überzeugen. Wenn Sie aber in Ihrer Liebe zum Nächsten bis zur vollen Selbstverleugnung gekommen sind, dann werden Sie auch den vollen Glauben errungen

haben, und dann wird kein Zweifel mehr in Ihre Seele einschleichen können. Das ist eine alterprobte Wahrheit".[11]

Der Christ kann tatsächlich in der tätigen Liebe, und damit in Glaube und Hoffnung, fortschreiten, weil er im auferstandenen Christus lebt. Hier ist die deutero-paulinische und johanneische Präsenz des Eschaton wichtig. Da ist der Übergang des Christen von der Sünde zur Liebe ein Übergang „aus dem Tod in das Leben" (1 Joh 3,14), aus der Erde zu einem Platz mit Christus im Himmel (Eph 2,6). Da sich diese Tat Gottes aber in unserer irdischen Geschichte vollzieht, ist das Leiden davon nicht ausgeschlossen, sondern miteingeschlossen. Der „Paulus" des Kolosserbriefes freut sich sogar über die Fruchtbarkeit dieses Leidens: „Ich ergänze in meinem irdischen Leben das, was an den Leiden Christi noch fehlt für den Leib Christi, die Kirche" (1,24) — und wir können hinzufügen: für alle Menschen auf ihrem Weg zur Auferstehung. So ist das christliche Leben ein Mitsterben mit dem Gekreuzigten in der Kraft seiner Auferstehung und in der Freude an ihr. Das bedeutet auch eine Annahme der Vergebung Gottes im Ausleiden der eigenen Sünden, der Wirkungsgeschichte dieser eigenen Sünden in uns selbst und in anderen, und damit ein Mit-Tragen der „Sünde der Welt". So enthält dieses Mit-Leiden an der Sünde eine Vorwegnahme dessen, was oben als Fegefeuer beschrieben wurde. Es ist sogar möglich, daß dieser Weg auf Erden das jenseitige Fegefeuer erübrigt. Daß wir alle durch *dieses* Fegefeuer hindurchzugehen haben, ist kein Dogma! Das jenseitige Fegefeuer ist nicht mehr und nicht weniger als Vollendung unseres Sterbens und unseres Weges dahin.

Dieser Weg ist zuerst der Weg einer Loslösung von allem egoistischen und egozentrischen Besitzergreifen. Das gilt zuerst unseren irdischen Gütern. In irgendeinem Ausmaß wird der Herr uns vielleicht einmal die Worte zum reichen Jüngling zusprechen oder uns wie den Zachäus befreiend besuchen. Wichtiger ist aber die Befreiung vom geistigen Besitz, vom Pochen auf unsere Leistungen und (irdischen) Verdienste, und zumal die Lösung von unseren Ansichten und Einsichten, die wir so gerne gegen Kritik abschirmen. Aber vor allem müssen wir vom Besitzergreifen im Geistlichen befreit werden. Zuerst bezüglich Vertröstungen und Erfahrungen („experiences" in manchen charismatischen Kreisen!). Sicher wird erfahren, daß wir von Gott ergriffen und Christus einverleibt sind und werden, aber es wird in einer Tiefe erfahren, die meistens jenseits unserer „inneren Erlebnisse" liegt. Nicht religiöse Erlebnisse sind das Kriterium, daß wir „aus dem Tod in das Leben hinübergegangen sind", sondern „daß wir die Brüder lieben", und zwar „nicht mit Wort und Zunge, sondern in Tat und Wahrheit" (1 Joh 3,14.18). Es ist sogar möglich, daß das tiefste Von-Gott-ergriffen-sein selbst die oben angedeuteten Erfahrungen blockiert: das ist die Wüste- oder Nacht-Erfahrung (welche übrigens auch ohne die Dramatik des Johannes vom Kreuz ausgelitten werden kann). Weiters und mehr allgemein bezieht sich die Loslösung auf den „Besitz" guter Werke, „geistlicher Leistungen", sogar im Leiden, kurz auf Verdienste. Unser christlicher Weg soll mit Eifer beschritten werden, aber zugleich müssen wir unsere Fehler und Sünden Gott in Christus übergeben. Der „kleine Weg" der Thérèse von Lisieux ist nach beiden Seiten ein Beispiel. Kürzlich hörte ich in einer Jugendgruppe ein Gebet im Sinne von „Christus, wir sind deine Hände, deine Füße" usw. Schön, aber man wird doch einmal mit Paulus sagen müssen: „Du, Jesus, bist unsere

[11] *F. M. Dostojewski*, Die Brüder Karamasow, München 1952, 92 f; zitiert von *Greshake*, RM 316.

Weisheit, Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung" (vgl. 1 Kor 1,30).
Soviel über den hauptsächlich negativen Aspekt unseres Lebensweges in Christus. Positiv bedeutet dieser Weg, daß wir aus dem auferstandenen Christus heraus Leben empfangen, Leben in Überfluß. Von uns selbst her gesehen, empfangen wir dieses Leben in dem Maß, als wir uns loslösen und so sterben. Tiefer und wahrer gesehen, sterben wir mit Christus in dem Maß, als Gott uns in Christus zum Leben auferweckt. In diesem Leben haben wir Geburtswehen, aber niemand und nichts kann uns unsere Freude nehmen (vgl. Joh 16,21f), denn jeder, der an Christus glaubt, wird — auch am Ende seiner irdischen Existenz — „auf ewig nicht sterben" (Joh 11,26): Der „Stachel" ist seinem Tod genommen, denn „der Stachel des Todes ist die Sünde" (1 Kor 15,56) und die mit der Sünde gegebene Selbstverschließung und Verzweiflung. So „bleiben" — jetzt und über den Tod hinaus — „Glaube, Hoffnung und Liebe, diese drei, doch am größten unter ihnen ist die Liebe" (1 Kor 13,13). Durch die Liebe werden unser Glaube und unsere Hoffnung immer mehr lebendig und personal werden. Der Glaube wächst vom „Glauben — daß" zum „Glauben — an", zu einer persönlichen Beziehung zu Gott in Jesus Christus, welche heute auch denen, die „noch etwas glauben", leider oft fehlt. Und die Hoffnung wird, inmitten vieler auch geistlicher Enttäuschungen, gelassen sein und offen für die verheißenden Zeichen der Zeit. Es erübrigt sich fast zu sagen, daß dieser Weg auch ein Weg des Gebetes ist, nicht nur der Konzentration und Verinnerlichung — wie heilsam diese auch sein können —, sondern der persönlichen Aussprache auf Gott und Christus hin, in der „nüchternen Trunkenheit" des Heiligen Geistes. Denn der christliche Weg ist ein mystischer Weg, auch ohne Visionen, Ekstasen und „Erfahrungen".

Der Tod ist Ende, das Anfang ist. Wir sterben, weil wir endlich sind, aber auch weil wir die Verheißung der Unendlichkeit in uns tragen. Paulus hat das verstanden, als er von denen, die nach der damaligen Erwartung bei der Parusie noch leben würden, doch sagte, daß sie, so wie die Aufzuerweckenden, „verwandelt werden" müßten: „Denn dieses Vergängliche muß sich mit Unvergänglichkeit bekleiden und dieses Sterbliche mit Unsterblichkeit" (1 Kor 15,53). Wir wissen jetzt, daß diese Verwandlung sich nur im Tode vollzieht, aber auch, daß der Tod den Zweck hat, uns in das Leben der Auferstehung zu verwandeln. In dieser Verwandlung ist unser Leben in Christus als Haltung das Bleibende. Diese Haltung wird, wenn nötig, geläutert im Fegefeuer, sie wird vollendet in ewiger Gemeinschaft. Das hoffen wir von unserem Tod. In dieser Hoffnung leben wir, wobei es nicht nötig ist, jeden Tag an den Tod zu denken. Die Umstände unseres Todes müssen wir Gott in die Hände legen. Es wäre schön, wenn vor unserem Tod Konflikte gelöst und Mißverständnisse beseitigt werden könnten, wenn wir inmitten von liebenden und geliebten Menschen sterben, wenn wir noch eine Blüte der Kirche erleben könnten oder etwas mehr Frieden in der Welt. Aber auch die schönsten Wünsche müssen wir Gott in die Hände legen. Es ist möglich, daß wir in einer harten Krankheit sterben, durch eine Katastrophe, verlassen und unbemerkt. Aber auch so sterben wir — nach einem schönen Wort, das Maria Riebl über Jesus sagt — „in unsere Auferstehung hinein".[12]

[12] *M. Riebl*, Auferstehung Jesu in der Stunde seines Todes? Zur Botschaft von Mt 27,51b-53, Stuttgart 1978, 75. Zum Thema meines Artikels möchte ich noch auf die schöne Studie von *S. M. Schneiders* verweisen: Der Tod in der Gemeinde des ewigen Lebens. Geschichte, Theologie und Spiritualität im 11. Kapitel des Johannesevangeliums, in: Theologie der Gegenwart 31 (1988) 27-36.

FERDINAND REISINGER

Der Tod als Ende?

Zur ungenügenden Todesbewältigung im Marxismus

„. . . ohne menschengerechte Antworten auf den Tod . . .": So kann man das Resümee des vorliegenden Befundes über die Behandlung des Todes im Marxismus bzw. bei den Marxisten formulieren. Die heute „unter dem Volk gültigen" Antworten der Parteidoktrin reichen nicht mehr aus; sporadische Ansätze zu einer neuen Fragestellung und zu neuen Antworten werden erkennbar. Hier öffnet sich ein weites Feld für den Dialog zwischen Marxisten und Christen.

Der Autor ist Professor für Gesellschaftslehre und Pastoralsoziologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz. (Redaktion)

1. Notwendige Vorbehalte

Max Thürkauf versucht in einer jüngst erschienenen antimarxistischen Streitschrift[1] herauszustellen, daß der Marxismus (als Materialismus) angesichts des Todes unweigerlich *in der Enge sei;* in stets neuen Anläufen kehrt das Resümee wieder: „Tod gleich Ende", „Tod gleich Ende der menschlichen Person", etc.[2] Der Verfasser dieser Schrift liefert freilich fast keine Belege aus der marxistischen Literatur; umso heftiger attackiert er jeglichen trivialen, atheistischen Materialismus, — und als solchen schätzt er auch den marxistischen Kommunismus ein. Eine solche Art von Auseinandersetzung wird der Gesamtwirklichkeit von Marxismus bzw. Marxismen und Kommunismen aber keineswegs gerecht. Sie entspringt einer feindgeprägten Atmosphäre, und wahrscheinlich auch einem Wunschdenken! Der Titel von Thürkaufs Schrift, *„Endzeit des Marxismus"*, legt diesen Schluß nahe; allerdings: „Totgesagte leben länger . . ."

Allenthalben gibt es Grenzen

Gegen Thürkaufs Argumente mag man Vorbehalte haben; das bedeutet freilich keine allgemeine Befürwortung des Marxismus und seiner Positionen. Und damit ist keineswegs der Sachverhalt in Abrede gestellt, daß es Marxisten seit jeher schwerfällt, angesichts der Todeswirklichkeit eine durchgängige und tragende Begründung der existenz-philosophischen Ansätze zu erstellen.[3] Zu fragen bleibt allerdings, ob die *Realitäten* von *Sterblichkeit* und *Endlichkeit* nicht von so *einschneidender Tatsächlichkeit* sind, daß jeglicher systematische Antwortversuch in eine Sackgasse kommt. In einer solchen Situation tut freilich niemand einem bzw. seinem Glauben (und wäre es auch der christliche!) einen guten Dienst, wenn er diesen als Überwindung des so erkennbaren Engpasses anpreist,[4] nach dem Motto: „Für mich, mit meinem Glauben, ist der Tod kein Problem!"

Meines Erachtens ist es nicht legitim und auch nicht zielführend und erfolgverspre-

---

1 Endzeit des Marxismus, Stein am Rhein 1987.

2 Z. B. ebda, 35, 36, 185 u. a. wörtlich, der Sache nach oftmals.

3 Dazu meine umfassende Untersuchung: Der Tod im marxistischen Denken heute, München/Mainz 1977, darin bes. den vorinformierenden „kursorischen Literaturbericht: Über den Tod im heutigen Marxismus" (37—49); umfassender noch in der Vorarbeit dazu: Die Todeswirklichkeit im zeitgenössischen marxistischen Denken, (phil. Diss), Salzburg 1975.

4 Dieser Versuchung erlagen sogar die theologischen Väter des Zweiten Vatikanums, als sie — in der Erörterung der Würde des Menschen — an die Befassung mit dem Geheimnis des Todes (Nr. 18) die Behandlung der Phänomene des Atheismus (Nr. 19—22) anschlossen.

chend, den *Marxismus* und das *Christentum* als zwei konkurrierende Welterklärungssysteme bzw. -schemata anzusehen, die auf der gleichen Ebene stehen.[5] *Marxismus* ist etwas anderes, und will etwas anderes sein als es die christliche Religion ist bzw. sein will; er ist auch alles eher als ein Religionsersatz. Der marxistische Kommunismus ist vor allem eine umfassende *politisch-revolutionäre Bewegung;* als solche kommt er freilich auch nicht um die Notwendigkeit herum, sich auch wissenschaftlich zu begründen. In der konkreten kommunistischen Ausprägung ist die „Wissenschaftlichkeit" sogar zum konstitutiven (und angeblich unterscheidenden) Kriterium gemacht. Dabei stehen unumgänglich auch philosophische und existentielle Fragen zur Behandlung an, darunter auch die Frage nach dem Tod.
Schaut man genauer hin, ist die Tatsache unübersehbar, daß redliche Marxisten sich „zeitlebens" in diesem Fragenbereich in einem Dilemma wissen; d. h. wenn es gilt, den systematisch-kommunistischen Ansatz zu begründen bzw. zu verteidigen gegenüber einer *letztlich spröden, endlichen Lebenswirklichkeit.* Manche unter diesen Marxisten, z. B. der gebürtige Tscheche Milan Prucha geben unumwunden zu, daß ihre Antwortversuche „Notlösungen"[6] sind. In ehrlich-dialogischer Haltung geben solche Marxisten freilich auch allen, die an etwas Unsterbliches, an eine Auferstehung und an ein Weiterleben nach dem Tod glauben, zu bedenken, daß sie die Menschheitsfragen nicht durch vorschnelle und billige Lösungen entspannen dürfen, da die Weltwirklichkeit doch (auch) endliche Wirklichkeit ist. Wo dies (oft genug triumphal!) übersehen oder übersprungen wird, formulieren auch die Marxisten unserer Tage eine konsequente *Religionskritik,* wie sie gerade angesichts des Auferstehungs- und Jenseitsglaubens schon bei Ludwig Feuerbach und Karl Marx sehr engagiert vorgedacht wurde: eine billige religiöse „Entwirklichung" von Welt und Menschsein wird allemal noch konsequent-kritisch angegriffen.

Marxismus — zu leicht genommen?

Das im Christentum gängige Verhältnis zum Marxismus hat Oswald von Nell-Breuning in den letzten Jahren betroffen befragt (und beklagt): „Mit dem Marxismus machen wir es uns immer noch zu leicht".[7] Seine (altersweise) Mahnung „zur Methodik" im Umgang mit dem Marxismus sollte man nicht weiterhin übersehen:

> „Solange wir Marx (und den Marxismus), seine Lehre oder seine Terminologie pauschal verwerfen, bestreiten wir unvermeidlich auch das, worin er unbestritten recht hat, setzen uns damit ins Unrecht und geben ihm Waffen in die Hand, mit denen er uns empfindlich schlagen kann. Nur wenn wir dem Gegner in allen Stücken, in denen er recht hat, auch recht geben, sind wir unschlagbar und zwingen ihn, sich ganz auf die Verteidigung dessen zu verlegen, was objektiv unhaltbar ist."

Und Nell-Breuning gibt auch den Glaubenden zu bedenken:

> „Es gibt keine falsche Lehre, in der nicht ein Wahrheitskern enthalten wäre, aus dem sie ihre Kraft zieht. Es gibt keine schlagendere Widerlegung einer falschen Lehre, als ihr diesen Wahrheitsgehalt bis auf das letzte Tröpfelchen zu entziehen".[8]

Eine so gesehene Befassung mit Marxismus (bzw. Marxismen und Marxisten) will alles andere sein als eine unbesonnene

---

5 Dazu Näheres bei *M. Prucha,* Wandlungen im Charakter des marxistisch-christlichen Dialogs, in: *H. Rolfes* (Hg.), Marxismus — Christentum, Mainz 1974, 262—275. Auch *F. Reisinger,* Christentum und Marxismus — ein Beispiel ideologischer Auseinandersetzung, in: Funk-Kolleg Religion, Studienbegleitbrief 12, Weinheim 1984, 81—115; *ders.,* Christentum und Marxismus — ein Beispiel ideologischer Auseinandersetzung (Sendetext), in: Funk-Kolleg Religion, Gütersloh 1985, II, 329—355.

6 Z. B.: Die Idee der persönlichen Unsterblichkeit und die marxistische Kritik der religiösen Entfremdung, in: Conc (D) 11 (1975) 310.

7 Marxismus — zu leicht genommen, in: StdZ 110 (1985) 87—91.

8 Ebda 90f.

Auslieferung des Christentums an (taktisch meist geschicktere) Marxisten. Die aus Rom, aus dem Vatikan kommenden Warnungen vor einem leichtfertigen Kokettieren mit marxistischen Parolen und Positionen wird man klugerweise ernst nehmen (müssen).[9] Es ist aber auch an der Zeit, den (nur und immer noch) „konservativen Umgang mit dem Marxismus" (Franz J. Hinkelammert[10]) zu überwinden; es ist hoch an der Zeit, *Marx*, den Marxismus und die redlichen Marxisten *als Anstoß* (im doppelten Sinn des Wortes) zu akzeptieren.[11]

Die folgenden kursorischen Erörterungen[12] versuchen die *notwendigerweise aporetische Situation* des Marxismus angesichts des Todes nachzuzeichnen; sie möchten dabei aber auch zu bedenken geben, daß diese *Lage* keineswegs singulär ist, sie ist vielmehr für den neuzeitlichen Menschen und für unser gängiges Denkschema typisch. Es soll dazu aber auch aufgezeigt werden, wo die „marxistische Inspiration" (Leszek Kolakowski) und wo die konkret-marxistischen Impulse sehr wohl auch (mehr oder weniger) respektable Beiträge zur Behandlung der Todesproblematik einbringen. Nicht übersehen kann man dabei aber auch, daß der Marxismus auf dem ihm genuin-eigenen Feld, nämlich dem der *Politik* und *Ökonomie* (bisher) *vieles schuldig bleibt* — auch in der Bewältigung des Todesproblems. Dies gilt für die Theorie, weit mehr aber noch für die Praxis (der realexistierenden Sozialismen).

2. Die „Aufdringlichkeit des Todes" — Orte der Unausweichlichkeit — schwaches Mühen um Antworten

Der Tod und die mit ihm einhergehenden Fragen haben keinen singulären, einfach fixierbaren Ort auf dieser Welt; zu jeder Zeit und überall können sie „ins Leben treten"; dies gilt auch für die Menschen jeglicher Weltanschauung, es gilt auch im Marxismus.

Ernst Bloch brachte diese Tatsache auf die bildreiche Formel: „Die Kiefer des Todes zermalmen alles."[13]

Aussperren läßt sich der Tod nicht; ebensowenig die mit ihm virulenten Probleme. Das Abschieben und das *Verdrängen* sind keine Lösungen. Das spüren wir heutzutage in allen Zivilisationen, besonders in den von neuzeitlichem Denken geprägten,[14] und das wissen auch die Marxisten. Ob und wie weit den Todesfragen Raum gegeben ist[15] — das ist nicht zuletzt auch eine Angelegenheit der jeweiligen Gesellschaft, der „herrschenden Weltanschauung" und des das Leben bestimmenden Klimas; propagierte und gesellschaftlich akzeptierte Deutmuster prägen die

---

9 *Kongregation für die Glaubenslehre*, Instruktion über einige Aspekte der „Theologie der Befreiung" (6. 8. 1984), bes. VII; *dies.*, Instruktion über christliche Freiheit und Befreiung (22. 3. 1986); dazu: *C. Boff*, Die ambivalente Haltung der „Instruktion zur Theologie der Befreiung" gegenüber dem Marxismus, in: *P. Rottländer* (Hg.), Theologie der Befreiung und Marxismus, Münster 1986, 109—115.

10 *F. J. Hinkelammert*, Der konservative Umgang mit dem Marxismus und die Veränderung der marxistischen Religionskritik, in: *P. Rottländer*, Theologie, 155—174.

11 Vgl. den Abschnitt „Marx als Anstoß" in: *F. Reisinger*, . . . daß wir geben und gönnen können . . . (352—355), in: *H. Paarhammer* (Hg.), Administrator bonorum (FS S. Ritter), Thaur 1987, 341—356; weiters *F. Reisinger*, Ist Marx noch zu fürchten?, in: Der Rufer (Zeitung der katholischen Männerbewegung der Diözese Linz) 8 (1983) Nr. 7, 8; *ders./G. Rombold (Hg.)*, Marxismus und Christentum, Linz 1983.

12 Vgl. *F. Reisinger*, „. . . . der Tod darf nicht leben" (Eine Reflexion zum marxistischen Todesverständnis), in: *ders./G. Rombold* (Hg.), Marxismus, 87—114.

13 *E. Bloch*, Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1968, 1301.

14 Zum Thema „Verdrängung des Todes heute", speziell im Marxismus: *W. Fuchs*, Todesbilder in der modernen Gesellschaft, Frankfurt 1969; *F. Reisinger*, Tod, 27—37 (Das Phänomen des Todes in der Reflexion).

15 *H. Marcuse*, Die Ideologie des Todes, in: *E. Ebeling* (Hg.), Der Tod in der Moderne, Königstein 1979, 106—115.

Lebensgestaltung und die individuellen Handlungen. Herbert Marcuse spricht im Zusammenhang mit der Todesbewältigung im Marxismus von einem „hypothetischen Normalverhalten".[16]
Kommunismus als System und Marxismus als Doktrin stehen so vor der ernüchternden Frage, ob und wie weit sie im jeweiligen Einfluß- und Machtbereich angenommen und internalisiert sind; die im (bzw. unter dem) Kommunismus Lebenden sind ja keineswegs automatisch (überzeugte) Marxisten; (das systemische Wollen scheint kontraproduktiv zu sein). Die konkrete Lebensanschauung und -praxis deckt sich bei weitem nicht mit dem, was die Ideologie vorschreibt. Segmente, die im Lebensvollzug sehr wohl vorkommen und Platz haben, können zudem von der Ideologie bzw. aus ideologischen Gründen verschwiegen und ausgesperrt sein, also nicht (oder fast nicht) vorkommen. Dies gilt in weitem Ausmaß für die große, real-existierende Relativierung, für den Tod.
Es ist und bleibt aber ein *Faktum: der Tod kommt vor — auch im Marxismus.* Dort, wo die offizielle Doktrin zureichende Antworten schuldig bleibt, versuchen die Menschen auf ihre je eigene Art, mit den herandrängenden Fragen „zu Rande und ins Reine zu kommen". Natürlich haben entsprechende *Leerstellen im System* und die in diese Leerstellen einbrechenden Anschauungen (z. B. religiöse Antworten) Rückwirkungen auf die Wirksamkeit und auf die *Vitalität* der herrschenden Ideologie. Wie es derzeit um den *„Marxismus als Lebenshilfe"* bestellt ist, kann man allenthalben ohne große Anstrengung wahrnehmen.

Resistent gegen virulente Fragen

Marxisten der ersten beiden Generationen spürten mit großer Deutlichkeit, daß ihr Programm auf *Fragen der Einzelmenschen* keine ausreichende Antwort bot. Über die offenkundigen Bedürfnisse und Anfragen ging man aber damals hinweg mit dem Verweis: Zuerst müssen die gesamtgesellschaftlichen Fragen, müssen die Bedingungen massenhaften Elends beseitigt werden, dann könne man auch Fragen wie die nach dem Sinn des (Einzel-)Lebens und des Todes angehen. Seither wurde aber weder das eine Vorhaben hinreichend gelöst, noch wurden ausreichende Antwortversuche auf die immer wieder gestellten Lebensfragen entworfen.
So ist die Anfrage *unausweichlich,* ob es nicht *systemimmanente Schwierigkeiten* gibt, den Tod im Marxismus „unterzubringen"; und: Würde nicht die Problematik von Endlichkeit und Sterbenmüssen den revolutionären Optimismus des neuzeitlich-fortschrittlich-programmierten Marxismus sprengen?
In die „ideologische Planung" wurde das Sterbenmüssen bisher nur dürftig, d. h. pragmatisch eingebracht. Das materialistisch-mechanistische Grundverständnis von Gesellschaft, Geschichte und Menschenleben läßt kaum eine Chance, die individuellen Aspekte zum Tragen zu bringen. Bis vor kurzem wenigstens schien es das (sture) Festhalten am Marxismus-Leninismus mit sich zu bringen, daß es unmöglich war, belebende Fragen an die offiziellen Repräsentanten (der Partei) heranzubringen.[17] Nicht zu Unrecht charakterisierte man derartige Erscheinungen schon als „Marxismus-Senilismus"; die Leichenfeiern für die mehrfachen „Helden der Nation" (z.B. Leonid Breschnew) gerieten zum vielsagenden Szenario einer hohlen Welt- und Geschichtsanschauung.

Offizielle Todesdeutungen

Zugleich freilich gestalten (und fristen) Millionen Menschen im (und unter dem)

[16] Ebda.
[17] Zum Problem des Revisionismus vgl. *F. Reisinger,* Tod, 18—26.

Marxismus ihr Leben (selbständig, im Rahmen des Möglichen). Soziologische Erhebungen bzw. Befunde, wie Kommunisten ihr *Leben vor dem Tod, angesichts des Todes und trotz des Todes* deuten und bewältigen, sind uns kaum zugänglich. Wir müssen uns auf *Beispiele bzw. Zeugnisse* stützen,[18] die mehr oder weniger repräsentativ und zugleich mehr oder weniger systemkonform sind.

Auf einem sowjetischen Schriftstellerkongreß wurde auf den Vorwurf, man übersehe im Kommunismus das Problem des Todes, folgendermaßen geantwortet: „. . . wirklich, an den Tod denken wir sehr wenig . . . wir haben gelernt, den Tod absolut zu ignorieren, weil wir viel an das Leben denken."[19] Daß dieses Vorhaben so nicht ganz aufgeht, ist offenkundig. In verschiedenen Lebens-Grenzsituationen drängen sich Todesgedanken unweigerlich auf: einerseits vor dem eigenen Sterbenmüssen, anderseits beim Miterleben des Hinsterbens von Mitmenschen (seien es gute Freunde, oder seien es auch Feinde); und nicht zuletzt auch bei den ungestümen existentiellen Fragen junger Menschen.[20]

Renommierte *Vordenker* bringen den Standpunkt der „Schuldoktrin" bisweilen auf eine kurze Formel, so z. B. Walter Hollitscher: „Jedes Lebewesen stirbt schließlich; sein Leben endet mit dem Tod". Die Konsequenz, die er daraus zieht, entbehrt der Begründung: „Die Liebe zum Leben . . . kann und muß von der Angst vor dem unvermeidlichen Tod befreit werden. Das Leben ist liebenswert, aber das Totsein ist in keinem Sinn furchtbar". Der Trost, den es vielleicht braucht, liegt in einer euphorischen Transformation: Es gibt ein Weiterleben in den Taten, „die Erinnerung ist eingeschreint in das große Herz der nach weiterem Fortschritt strebenden Menschheit".[21] Daß eine solche Antwort viele Fragen offenläßt, ja neue gebiert, dürfte klar sein.

Ähnlich wie Hollitscher wissen Lehrbücher über „Grundlagen des Marxismus-Leninismus" zu argumentieren:

> „Für den Menschen, der ein gehaltvolles gesellschaftliches Leben führt, . . . besteht das Wichtigste nicht darin, daß er irgendwann einmal stirbt, sondern wie er sein Leben in der Gesellschaft verbringt und was er den Menschen hinterläßt. Doch wenn die Persönlichkeit künstlich von der Gesellschaft losgelöst wird, dann steht ein zitterndes, eingeschüchtertes Menschlein vor uns, das sich vor dem Tod fürchtet und nicht weiß, was es mit dem Leben anfangen soll."[21]

Aber auch ein Lehrbuch für Staatsbürgerkunde[22] der 10. Schulstufe in der DDR (formuliert von Nikolai Ostrowski) doziert:

> „Das Wertvollste, was der Mensch besitzt, ist das Leben. Es wird ihm nur einmal gegeben, und er muß es so nützen, daß ihn später sinnlos vertane Jahre nicht qualvoll gereuen, die Schande einer unwürdigen, nichtigen Vergangenheit ihn nicht bedrückt und daß er sterbend sagen kann: Mein ganzes Leben, meine ganze Kraft habe ich dem Herrlichsten auf der Welt — dem Kampf für die Befreiung der Menschen — geweiht".[23]

Einzelne begeisterte und konsequente Marxisten, auch im Westen, scheinen den Marxismus mit einer Sendung und als Schicksal durchtragen zu wollen, auch wenn sie dabei an die Grenze der nihilistischen Aporie geraten, wie z. B. der Deutsche Joachim Kahl:

---

[18] Z. B. die wertvolle Dokumentation in: *H. F. Steiner,* Marxisten — Leninisten über den Sinn des Lebens, Essen 1970, 309—363.

[19] Nach: *H. F. Steiner,* Marxisten, 277.

[20] *A. Schaff* gibt ein beredtes Beispiel wieder, wie er als Philosophieprofessor in einem Gespräch mit Studenten „in Bedrängnis geriet": Marx oder Sartre?, Frankfurt 1966, 59.

[21] Alles: *W. Hollitscher,* Tierisches und Menschliches, Wien 1974, 146—152.

[22] Nach: *W. Döbertin,* Antworten auf die Sinnfrage, München 1986, 199; Vgl. *Autorenkollektiv* (Hg.) Wissenschaftlicher Kommunismus, Berlin/Ost 1972; *Autorenkollektiv* (Hg.), Grundlagen der marxistisch-leninistischen Philosophie, Berlin/Ost 1972.

[23] Zit. nach: *W. Döbertin,* Antworten, ebda.

„Die Wahrheit lautet, ohne falsches Pathos und ohne zerknirschtes Kreaturbewußtsein . . . : Der Tod führt die Menschen nicht in die ewige Qual, nicht in ewige Geborgenheit, sondern ins Nichts. Der Tod beendet das Kostbarste, was der Mensch hat, sein Leben, und führt zum endgültigen Welt- und Selbstverlust. Sterben heißt Abschied nehmen für immer von allem, von der Welt und von sich selbst."[24]

Für Kahl reicht die geschichtliche Kraft des Marxismus aus, solche Einsichten hinzunehmen; ob dies aber jeglichem real-existierenden Menschen im real-existierenden Sozialismus zumutbar ist, oder gar abverlangt werden kann . . .? Milan Machovec getraute sich (als Marxist) eine solche parteiliche Position auf ihre wirklich-humanen Implikationen zu hinterfragen; er meinte einmal: „Der Tod ist etwas Natürliches . . . Doch ist der Schmerz angesichts des Todes eines geliebten Menschen nicht ebenso natürlich . . .?"[25]

Begräbnisrituale im Marxismus

Angesichts solcher Befunde zur Doktrin verwundert es nicht, daß es den Marxisten bei den *„weltlichen Trauerfeiern"* und bei Begräbnissen zumeist „die Rede verschlägt". Ein Materialienpaket aus der DDR für entsprechende Anlässe (Leipzig 1972) trägt den vielsagenden Titel: „Alles hat am Ende sich gelohnt". Man wird den Verdacht nicht los, daß hier alles auf ein optimismus-schwangeres „hypothetisches Normalverhalten" projiziert wird; der Rest, der verbleibt, wird mit Pathos (und Hilflosigkeit) überhöht.[26]

Eigentlich wird so aber angesichts des Todes ein *Glaube an eine dem Kommunismus immanente Kraft eingefordert.* Ist — im Vergleich zum religiösen Glauben — ein solcher Glaube aber besser geeignet, das Leben leichter zu bewältigen? Aus konsequent-ideologischer Grundorientierung heraus fordern Marxisten wie Adam Schaff allerdings, man dürfe sich auch angesichts des Todes nicht „den Komfort einer religiösen Weltanschauung leisten".[27] De facto freilich gibt es im kommunistischen Einflußbereich einen *tatsächlichen Kompromiß* zwischen (angeblich) wissenschaftlicher atheistischer Ideologie und Religion. Derselbe Adam Schaff meinte sogar einmal: „Jeder soll auf seine Weise glücklich sein, sogar wenn er dafür ein bißchen wunderlich sein muß".[28]

So weist sich aus, daß der (offizielle wie vulgäre) Marxismus *keine vollständige Weltdeutung und -bewältigung* anzubieten vermag. In der Theorie vermeintlich konsequent, muß er doch die Menschen vor den Fragen der (individuellen wie auch kollektiven) Endlichkeit, und damit auch über weite Strecken in der Sinnfrage *sich selber überlassen.* Kommunismus als selbstbewußtes, fortschrittsgläubiges Experiment (unsere Welt als „laboratorium possibilis salutis", Ernst Bloch) mutet an wie ein Hochseilakt, bei dem man meint, auf das Sicherheitsnetz religiöser Hilfen verzichten zu können. Viele im Marxismus lebende (Mehr- oder Weniger-)Genossen vertrauen freilich auf das Vorhandensein von Sicherheitsnetzen. . .

---

[24] Warum ich Atheist bin, in: *F. Heer/J. Kahl/K. Deschner,* Warum ich Christ/Atheist/Agnostiker bin, Köln 1977, 103.

[25] Vom Sinn des menschlichen Lebens, Frankfurt 1971, 70.

[26] Dazu: *K. Richter,* Toten-„Liturgie". Der Umgang mit Tod und Trauer in den Bestattungsritualen der Deutschen Demokratischen Republik (DDR), in: *H. Becker/B. Einig/P. O. Ullrich* (Hg.), Im Angesicht des Todes. Ein interdisziplinäres Kompendium, St. Ottilien 1987, I. 229—259; *F. Prosenjak,* Bewältigung der Todesproblematik im sozialistischen und katholischen Begräbnis unter besonderer Berücksichtigung der Begräbnispraxis in Jugoslawien, (Diss), Innsbruck 1978; *G. Rein,* Das Tabu des Sterbens. Pluralismus im marxistischen Denken, in: Kirche im Sozialismus II (1985), Heft 1, 12—15; *G. Mury,* Die Beerdigung aus marxistischer Sicht, in: Conc (D) 4 (1968) 150—152.

[27] *A. Schaff,* Marx, 64; auch: *ders.,* Marxismus und das menschliche Individium, Wien 1965, 317.

[28] *A. Schaff,* Marxismus, 236.

3. Ansätze zu Antworten — mit Defiziten wie auch mit Impulsen — schon bei Karl Marx

Die Fragen nach dem *Leben mitsamt dem Sterben* sind nicht ein für allemal zu lösen; die Antworten, die ein einzelner gibt, sind von unterschiedlicher Tragweite.[29] Was Karl Marx dachte, schrieb und tat, hat eine weitreichende Wirkgeschichte. Seine revolutionäre Absicht richtete sich vor allem auf das Analysieren und Verändern der ökonomischen Verhältnisse. Unter dieser Rücksicht ist es verständlich, daß Marx kaum ausdrücklich die Todesfrage thematisiert; (aus diesem Sachverhalt darf freilich nicht der vorschnelle Schluß gezogen werden, daß im Marxismus kein Platz für die Behandlung der Todesfrage wäre). Giulio Girardi ist recht zu geben, der meint:

„Tatsächlich ist im Denken von Karl Marx das Thema des Todes viel mehr präsent als man gewöhnlich sagt. Aber es ist darin auf eine andere Problematik transponiert, nämlich vor allem auf die beiden Zentralthemen der Ausbeutung und der Revolution".[30]

Es ist darum eine (leider immer wiederkehrende) falsche Annahme, Marx hätte zum Tod nicht mehr als einen einzigen Satz zu bieten;[31] der Befund der Stellen, an denen Marx direkt oder indirekt sich zum Tod und zum Sterben äußert, kann hier nicht geliefert werden.[32] Nur drei Textpassagen werden kurz vorgestellt; in ihnen scheint sich — wie in einem Brennglas — die eigentliche Ansicht (und Absicht) von Marx zu bündeln. Einer der Texte betrifft das *naturhaft-dialektische Verstehen* des Daseins; ein zweiter veranschaulicht den *verändernd-prometheischen Anspruch;* der dritte dokumentiert die *einschränkend-partikuläre Position,* die Marx dem einzelnen (d. h. auch sich selber) zuweist.

Die *übergeordnete Prämisse* bei Marx (wie im bisherigen doktrinären Marxismus) ist das *dezidiert religionskritische, atheistische Gehabe,* das eine Antwort von seiten einer Religion kurzweg untersagt.[33] Das schließt freilich nicht aus, daß Marx im Gefolge von Hegel und Feuerbach in einer dialektischen Wirklichkeitsdeutung so etwas wie ein Absolut-Ganzes postuliert, auf das hin die Einzelelemente (und damit auch die Individuen) ausgerichtet sein müssen. In den sogenannten „Pariser Manuskripten" (1844) findet sich der (immer und allein zitierte) Satz:

Der Tod scheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein bestimmtes Gattungswesen, als solches sterblich."[34]

Der in einem benachbarten Text skizzierte „Kommunismus" erscheint dabei als die „wahrhafte Auflösung des Widerstreits" zwischen konkurrierenden Wirklichkeiten, vor allem zwischen „Individuum und Gattung". Die vulgär-marxistische Propaganda[35] zieht daraus den Schluß, der einzelne habe sich in den Prozeß von Gesellschaft und Geschichte zweckdienlich einzuordnen.

In seiner Schrift zur „Lage der arbeitenden Klasse in England" (1844/45) schildert

---

[29] Unter diesem Gesichtspunkt ist interessant der Vergleich zwischen der „Leistung" von Jesus und Marx; dazu: *I. Fetscher/M. Machovec* (Hg.), Marxisten und die Sache Jesu, München/Mainz 1974; *J. M. Lochmann,* Christus oder Prometheus?, Hamburg 1972; *M. Machovec,* Jesus für Atheisten, Stuttgart 1972.

[30] Der Marxismus zum Problem des Todes, in: Conc (D) 10 (1974) 297.

[31] Neuerdings: *R. Volp,* Der unverfügbare Tod, in: *H. J. Becker* u. a., Im Angesicht, I, 621; auch *G. Greshake,* Tod und Auferstehung in: ChGmG, 5, 77.

[32] Vgl. *F. Reisinger,* Tod, 50—91, bes. 82—88; *ders.,* Aussagen über den Tod in den Briefen von Karl Marx, in: Jahrbuch der Universität Salzburg 1977—1979, Salzburg 1980, 9—21.

[33] *K. Marx/F. Engels,* Über Religion, Berlin/Ost ²1986.

[34] *K. Marx/F. Engels,* Werke (MEW), Erg. Bd. 1, 539; dazu *G. Greshake,* Tod, 79 ff.

[35] Mehr aber noch die ideologischen (antimarxistischen) Gegner!

Friedrich Engels ganz drastisch das *Hinsterbenmüssen* der Arbeiter, des Proletariats;[36] daneben kommt derselbe Engels aber zur weltanschaulichen Position, die das Natur-Schema seines Freundes Marx unterstreicht, ja trivialisiert; in einer entsprechenden Passage der „Dialektik der Natur" heißt das Fazit nur: „Leben heißt sterben".[37]

Der kämpferische Karl Marx, dem sein Dasein als ein „Kampf auf Leben und Tod" erschien, formulierte einmal: *„Mag das Leben sterben: der Tod darf nicht leben."*[38] Aus diesem Satz wird erkennbar, daß es bei Marx einerseits ein natürliches Sich-Einverstanden-Erklären mit der Sterblichkeit gibt, daß er sich anderseits aber mit Vehemenz gegen eine (für ihn illegitime) *Ausbreitung des Todes* und der todbringenden Kräfte wehrt. Welche Implikationen der Imperativ „der Tod darf nicht leben!" enthält, ist aus dem Kontext nicht erhebbar. Wir dürfen vermuten, daß Marx dieses Postulat mit allem dem aufgeklärten Denken eigenen Anspruch, ja mit atheistischer Überheblichkeit ausruft. Kann man im Leben aber mit dieser Überzeugung bestehen . . .?

Angesichts von Todesfällen, insbesondere in der eigenen Familie, und beim Miterleben-Müssen des elenden Sterbens von Kampfgefährten, zeigt Marx, daß ihm solche Vorfälle nicht ins Konzept und Programm passen. Er erscheint aber nicht einfach als ein Unmensch, er ist vielmehr zuinnerst berührbar; anläßlich des Todes seines Lieblingssohnes Edgar (1855) schreibt er in einem Brief, daß ihm diese „Katastrophe" „Herz und Hirn tief erschüttert" hätte; und Wochen nach dem Ereignis heißt es: „Ich fühle den Verlust noch so frisch wie am ersten Tag".[39] Und im selben Brief gibt Marx die aufschlußreiche Auskunft:

„Bacon sagt, daß wirklich bedeutende Menschen soviele Relationen zur Welt und der Natur haben, soviele Gegenstände des Interesses, daß sie jeden Verlust leicht verschmerzen. Ich gehöre nicht zu diesen bedeutenden Menschen . . ."[40]

In den hier vorgestellten drei Textpassagen von Karl Marx wird deutlich, daß bei keinem Menschen die Antwortstruktur zum Todesproblem nur eindimensional sein kann. Dies muß man auch für den Marxismus als Gesamtideologie annehmen. Das bedeutet: Die jeweiligen Antwortmodelle korrespondieren immer auch auf die Situation der Problemstellung. Die Situationen (und damit die Probleme) sind aber je nach menschlicher, nach gesellschaftlich-geschichtlicher, nach individueller und kollektiver Lage verschieden. Es ist also damit zu rechnen, daß es im Marxismus (wie auch im Christentum!) eine geschichtliche und geographische *Differenzierung und Entwicklung des Problemstandes* und damit auch des Bewußtseins gibt, ja geben muß. Das bedeutet: Es ist eine illegitime und gefährliche Verkürzung, wenn man vom Marxismus *die* Antwort auf die Fragen angesichts des Todes erwartet.

4. Bleibende offene Probleme — kleine Antwortversuche

Die Geschichte des Marxismus bzw. Kommunismus ist nicht spannungsfrei; die Auseinandersetzungen über Revisionismus, Neomarxismus, Nachfolgemarxismus, um Perestroika und Glasnost dokumentieren, daß ein *Globalerklärungssystem*, wie es der Marxismus-Leninismus

---

[36] MEW 2, 325.
[37] MEW 20, 554.
[38] Nähere Erklärungen dazu: *F. Reisinger*, Tod, bes. 87—91.
[39] MEW 28, 617f.
[40] Ebda; dazu: *I. Fetscher*, Der Tod im Licht des Marxismus, in: *A. Paus* (Hg.), Grenzerfahrung Tod, Graz 1976, 283—317, bes. 302.

ist bzw. wenigstens sein möchte, immer wieder an die Grenzen seiner Leistungsfähigkeit und seiner argumentativen Kraft stößt.

Blickt man auf die jüngere Geschichte marxistischen Denkens, so ist augenfällig, daß gerade von reformfreudigen Ansätzen her (z. B. aus der Phase des Dialogs zwischen Christen und Marxisten in den sechziger Jahren) auch neue Überlegungen zur Bewältigung des Todesproblems entwickelt wurden.

Dies gilt in eminenter Weise schon für Ernst Bloch,[41] vor allem in den entsprechenden Passagen seines „Prinzip Hoffnung"; das gilt von Leszek Kolakowski und seinem „Versuch einer Rationalisierung des Todesdenkens" im Rahmen der Erörterungen von „Weltanschauung und alltäglichem Leben";[42] dies gilt auch für den ehemaligen polnischen Parteiideologen Adam Schaff,[43] der den Wert des Individuums im Marxismus zum Tragen bringen wollte, und der dabei unausweichlich mit den Problemen des Sterbenmüssens konfrontiert wurde. Das gilt auch für Milan Machovec,[44] der sich wie kaum ein zweiter Marxist mit dem Christentum, vor allem mit Jesus Christus auseinandergesetzt hat; dies gilt von Milan Prucha,[45] der in den Dialoggesprächen den Christen nicht nur bequeme Gegenfragen stellte, z. B. im Bezug auf den Unsterblichkeitsglauben und auf die Höllenangst. Es gilt von Vitezlav Gardavsky mit seiner These „Gott ist nicht ganz tot";[46] es gilt für den Jugoslawen Branko Bosnjak[47] und für den Bulgaren Pavel Apostel.[48] Es gilt für eine ganze Reihe von (selbst-)kritischen (Neo-)Marxisten, die die eigene philosophische Basis neu aufrollten. Es ist unverkennbar, daß — von solch innermarxistischen Diskussionen angeregt — auch die offizielle Parteiideologie genötigt ist, die stereotypen Antwortschemata weiterzudenken.[49]

Im übrigen verbleibt über weite Strecken das *innerkommunistische Schisma*, nämlich daß es einerseits eine globale Welt- und Lebensdeutung im Sinn der einen Ideologie gibt, daß im Detail und in der Alltagspraxis aber die Menschen auf ihre Weise mit dem Dasein zurechtkommen (müssen).[50]

Natürlich sind die kritischsten *Anfragen an den Marxismus* unter der Rücksicht der *Freiheit* zu stellen. Daneben aber gibt es berechtigte Vorbehalte, die das Lebenkönnen im Marxismus bzw. Kommunismus insgesamt betreffen. Und die Frage muß erlaubt sein, ob der Marxismus nicht in den von ihm so vehement reklamierten Feldern der *Ökonomie* und der *Politik* und von deren Zusammenhang mit dem menschlichen Alltagsleben weiterführende Vorschläge anbieten müßte. Was bedeutet schließlich der Kampf gegen unmenschliche Lebensbedingungen, was bedeutet die (angeblich) antikapitalistische Absicht im Bezug auf die Perspekti-

---

41 Bes. Prinzip Hoffnung, Frankfurt 1968, Kap. „Verschwinden des letalen Nichts im sozialistischen Bewußtsein", 1378ff; dazu: *H. Sonnemans*, Hoffnung ohne Gott, Freiburg 1973.

42 Der Mensch ohne Alternative, München 1964, 191—225; dazu: *F. Reisinger*, Tod, 130—160.

43 Dazu: *F. Reisinger*, Tod, 103—129.

44 Dazu: *F. Reisinger*, Tod, 161—193.

45 Bes.: Marxismus als Philosophie menschlicher Existenz, in: Neues Forum 15 (1967) 845—850; dazu: *F. Reisinger*, Tod, 193—223.

46 München 1968; dazu: *F. Reisinger*, Tod, 46f.

47 Zum Sinn des Unglaubens, in: *ders./W. Dantine/J.-Y. Calvez*, Marxismus und christliches Weltverständnis, Wien 1966, 9—64.

48 96 Sätze über Tod und Freiheit in Hegels Philosophie und in unserer Zeit, in: Praxis (IA) Heft 1/2 (1971) 191—202.

49 Z. B.: *R. Steigerwald*, Marxismus — Religion — Gegenwart, Berlin 1973.

50 Diesen Zustand reflektiert *A. Schaff* im Bezug auf das von der Ideologie (nicht) zu verbürgende Glück, in: Marx, 153ff.

ven von Lebenkönnen, von „Besitz am eigenen Leben", von Überlebenkönnen und doch auch Sterben-Müssen? Marxisten werden antworten, daß sie weniger Probleme haben mit dem *Daß* des (natürlichen) Sterben-Müssens; daß es ihnen aber viel mehr um die Fragen geht: Unter welchen Umständen und *wie* kann jemand leben, muß er sterben? Meines Wissens hat eigentlich nur Milan Prucha zukunftsorientierte Fragen dieser Art gestellt, und zwar auf marxistischer Basis, aber für Marxisten und Christen gemeinsam![51]

Es wäre gewiß zu einfach, einer Symbiose von ökonomisch-marxistischer Basis und philosophisch-religiösem Überbau das Wort zu reden. Es ist ja auch unwahrscheinlich, daß diese beiden Ebenen „übereinkommen könnten", da jedes der beiden Deuteschemata ohne das andere auskommen zu können meint, einer Konvergenz also keineswegs zuneigt.

Der unumgängliche *Fragehorizont Tod* bleibt allerdings den Marxisten ebenso aufgegeben wie allen anderen Verstehens- und Veränderungsangeboten (Philosophien, Religionen). Die Fragen, die verbleiben, heißen: Ist ein allfälliges Antwort- und Sinnangebot *menschengerecht?* Ist es *lebensdienlich.* Der hier vorgelegte Befund über den Marxismus bzw. die Marxisten zeigt, daß die heute „unterm Volk gültigen" Antworten zum Leben, zum Lebenkönnen, zum Lebenkönnen mitsamt dem Tod, zum Sterbenkönnen nicht zureichend sind.

Schritte zu einer Veränderung dieser Situation sind sporadisch feststellbar, und Christen tun gut daran, solche Veränderungen auch zu registrieren. In einer Atmosphäre feindlich-ideologischer Konfrontation kommt es auf beiden Seiten immer wieder zur sturen, stereotypen Verteidigung der alten, der überalterten Positionen, leider viel zuwenig zur (vielleicht sogar gemeinsamen) Fortentwicklung des zwar konfliktbewußten, aber dialogischen *Suchens.* Den Lebensfragen, die heutzutage immer auch schon Menschheitsfragen sind, den gesellschaftlichen wie zugleich den individuellen, den personalen Problemen müßte allseits Augenmerk geschenkt werden. Die Begegnung Christen — Marxisten dürfte nicht zu Ende sein; sie ist in unserer Zeit vielleicht notwendiger, aber möglicherweise auch fruchtbarer als je zuvor.

Ohne falsche Absicht des Anbiederns könnten auch Christen mit der Meinung von Rosa Luxemburg übereinkommen, daß es in dieser Welt noch vieles umzugestalten gibt, „aber jede Träne, die geflossen ist, obwohl sie abgewischt werden könnte, ist eine Anklage."[52]

---

[51] Der Humanismus als Theorie der Emanzipation, in: *ders./R. Thomas,* Marx und die Folgen, Mainz 1974, 109—191.

[52] Zit. nach: Diakonia 18 (1988) 145.

FRANZ GEORG FRIEMEL

Die Toten begraben

Pastoralsoziologische Überlegungen

Die Notwendigkeit eines Begräbnisritus galt bisher als gesichert plausibel. Es gibt jedoch Anzeichen dafür, daß man mit zunehmender Verdrängung des Todes auch den Verstorbenen selbst einfach verschwinden lassen möchte. Ein Ausfall des Begräbnisritus würde den Menschen eine Möglichkeit mehr nehmen, einen Todesfall trauernd zu verarbeiten und sich dem eigenen Tod zu stellen. Daraus ergeben sich wichtige Aufgaben für die Seelsorge, die der Erfurter Pastoraltheologe darstellt. (Redaktion)

I. Ende einer Selbstverständlichkeit?

Über das Selbstverständliche redet man nicht. Darum war bis in die jüngste Vergangenheit das kirchliche Begräbnis für die Kirchentreuen wie für die sogenannten Fernstehenden — anders als etwa Taufe und kirchliche Trauung — kein Diskussionsthema. Für den Ritus des Ausgangs aus dieser Welt hielt man die Kirche für zuständig, wen sonst? (Für Nichtglaubende, die zu keiner Kirche gehören oder aus ihrer Kirche ausgetreten sind, bieten die Bestattungsinstitute „weltliche" Feiern mit einem „weltlichen Redner" an, die im Grunde am Modell einer kirchlichen Feier orientiert sind.) Die Zahl der kirchlichen Beerdigungen entsprach bisher etwa der Zahl der Todesfälle.[1] Das Thema Sterben einerseits und die Vorstellungen und Inhalte, die ein Durchschnittschrist mit dem Begriff „Kirche" verbindet, scheinen in enger assoziativer Nachbarschaft zu liegen, denn auf die Frage, bei welcher Gelegenheit katholische Christen „am ehesten an Gott denken", lautete die am häufigsten gegebene Antwort: „bei Trauerfällen"; sie wurde nur von praktizierenden Katholiken übertroffen, die der Meinung waren: „während der Messe". Für Katholiken, die „ab und zu", „selten" oder „nie" in die Kirche gehen, ist ein Trauerfall der mit Abstand häufigste Anlaß, an Gott zu denken. Er übertrifft noch die Gott-Erinnerung am Weihnachtsfest.[2] Auch in einem weithin glaubenslosen Land wie der DDR erwartet man — durchaus volkskirchlich — einen Zusammenhang von Trauerfeier und Pfarrer. So werden in den Feierhallen des Erfurter Krematoriums ein Kreuz und eine Bibel zur Verfügung gehalten. Sozusagen als Gegenprobe sei die — freilich nicht demoskopisch abgesicherte — Beobachtung genannt, daß Nicht-mehr-Glaubende sich dahin äußern, daß sie Friedhöfe, Beerdigungen, Trauerfeiern und ähnliche Stätten und Gelegenheiten meiden und auch ihren Kindern ersparen möchten.

Auch die Pfarrer beider Konfessionen haben bisher mit Selbstverständlichkeit den von den Gemeindemitgliedern und von der Gesellschaft von ihnen erwarteten Dienst übernommen. Sie sehen freilich Probleme, die z. B. mit der Anonymität des Sterbens in der Großstadt, mit der an einen Fahrplan erinnernden Einteilung und Folge der Trauerfeiern in einer Lei-

---

1 Vgl. *P. M. Zulehner*, Heirat — Geburt — Tod. Eine Pastoral zu den Lebenswenden, Wien, Freiburg, Basel 1976, 209f; *P. Krusche*, Das Begräbnis, in: *H.-D. Bastian, D. Emeis, P. Krusche, K. H. Lütcke*, Taufe, Trauung und Begräbnis. Didaktischer Leitfaden zum kirchlichen Handeln, München und Mainz 1978, 103ff.

2 *G. Schmidtchen*, Zwischen Kirche und Gesellschaft. Forschungsbericht über die Umfragen zur gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland, Freiburg, Basel, Wien 1972, 218f.

chenhalle, mit der auch bei gutem Willen nicht mehr gelingenden Vorbereitung der kirchlichen Feier mit den Angehörigen zu tun hat. Die funktionelle Seite der Aufgaben dominiert dabei über die kommunikative. Der Pfarrer hat ein ungutes Gefühl. Er, der eigentlich Trost und Sinn vermitteln möchte, fühlt sich zum Zeremonienmeister degradiert. Die früher in homiletischen Vorlesungen der Seminarzeit gehörte „missionarische Chance" der Kasualpredigt — speziell anläßlich eines Todesfalles („So viele Nichtglaubende haben Sie nur selten vor Ihrem Ambo!") wird von Seelsorgern mit längerer Erfahrung im Beerdigungsdienst bezweifelt.[3] Dennoch steht fest, daß das Begräbnis ein wichtiger kirchlicher Dienst an den Menschen ist: Das Werk der Barmherzigkeit „die Toten begraben" darf nicht der Beliebigkeit überlassen werden. Es wird so sehr für typisch kirchlich gehalten, daß bei der entsprechenden Umfrage der Würzburger Synode nur 20 % der befragten Katholiken der Meinung waren, eine Beerdigung könnte „auch von Laien übernommen werden". 75 % der Antworten rechneten die Beerdigung zu den kirchlichen Akten, die „auf keinen Fall von Laien übernommen" werden können.[4]

Der kirchliche Übergangsritus in das jenseitige Leben wird als Selbstverständlichkeit angesehen; er besitzt eine hohe gesellschaftliche „Plausibilität". Es ist jedoch nicht uninteressant, im Katechismus nachzuschauen, ob, wie und wo dieses in den Augen kirchlich engagierter wie distanzierter Christen so wichtige Sakramentale zur Sprache kommt. Auffallenderweise taucht das Thema Begräbnis in vielen Katechismen überhaupt nicht auf; sie interessieren sich in erster Linie für die Lehre, nicht für das Leben der Kirche. Das ist merkwürdig, denn die Orthodoxie hat es immer auch mit der Orthopraxie zu tun. Richtiges oder falsches Glauben läßt sich vor allem an der Glaubenspraxis ablesen.[5] Eine Reihe von Katechismen beschreibt das Abschiednehmen von einem verstorbenen Christen im Zusammenhang mit den „Letzten Dingen".[6] Der vor einem Jahr erschienene Katechismus der Bischöfe Belgiens setzt die „funérailles" in Beziehung zur Eucharistie: Die Gemeinde versammelt sich und feiert das Paschamysterium. Sie bleibt mit dem Verstorbenen in Gemeinschaft, weil sie mit Jesus Christus in Gemeinschaft ist. „Ob tot oder lebendig, wir bleiben vereint im Leibe Christi."[7] Die Katechismen sollten doch auch selbstverständliche Vorgänge des kirchlichen Lebens wie das Begräbnis neu durchdenken; sie sollen darüber Auskunft geben, was geschieht, wenn ein Christ begraben wird, vielleicht auch, welchen Rang die dadurch vermittelte Botschaft in der „Hierarchie der Wahrheiten" hat.

II. Gründe für eine Neubewertung oder Entwertung des kirchlichen Begräbnisses

In der Gegenwart scheint die Selbstverständlichkeit, mit der die kirchliche Beer-

---

[3] Diesem Zweifel wird auch in der praktisch-theologischen Literatur Ausdruck gegeben: *R. Bohren*, Unsere Kasualpraxis — eine missionarische Gelegenheit? In: Theologische Existenz heute, ³1968, 147; *ders.*, Die schier unmögliche Möglichkeit der Grabrede, in: PrTh 1962, 492—513.

[4] *Schmidtchen*, a.a.O. 234.

[5] Der Katechismus Romanus übergeht das Thema Begräbnis, der „Katholische Erwachsenenkatechismus" von 1985 erwähnt „Beerdigungsgebete", um auf die Praxis einer für die Verstorbenen betenden Kirche hinzuweisen.

[6] Der sogenannte „Grüne Katechismus" (KKBD) erwähnt das Begräbnis im Zusammenhang der letzten Dinge, sein Nachfolger „Glauben — Leben — Handeln" setzt es in Beziehung zur „Hoffnung für die Verstorbenen". „Grundriß des Glaubens" stellt das Begräbnis sozusagen als Anhang in den Zusammenhang der sakramentalen Sorge für Kranke und Sterbende, „Botschaft des Glaubens" stellt es in den Kontext von „Tod und Auferstehung".

[7] Les Évêques de Belgique, Livre de la Foi, Bruxelles 1987, 120.

digung nicht nur von der Gemeinde, sondern auch von der Gesellschaft akzeptiert wurde, im Schwinden begriffen zu sein. Nachdem in den siebziger Jahren die Taufe und in den achtziger Jahren die kirchliche Trauung ihre Plausibilität verloren haben und bei vielen in eine Grundsatzdiskussion geraten sind, dürfte für die neunziger Jahre das kirchliche Begräbnis — vielleicht sogar die Bestattung als Erfüllung eines allgemein religiösen Bedürfnisses angesichts des Todes — zum Problem werden. Wenn wir nach Gründen für diesen Trend fragen, seien mit aller Vorsicht folgende genannt:

1. Anonymität

Sterben und Tod sind in unserer modernen Massengesellschaft etwas anderes geworden als sie es in einer mehr agrarisch-kleinstädtisch geprägten Gesellschaft waren. Trotz der Todesanzeigen in den Zeitungen und der Information über das Sterben herausragender Künstler, Wissenschaftler oder Politiker im Fernsehen ist der Tod in der Öffentlichkeit ausgegrenzt und bleibt, außer bei den genannten Ausnahmen, auf den kleinen privaten Raum der Familie, der Freunde, der Nachbarn beschränkt. Nur der „ferne" Tod — im Libanon oder am Persischen Golf — erreicht uns, aber nur als „Meldung", als Medieninformation und somit fast als Konsumartikel; der „nahe" Tod vollzieht sich unter Ausschluß der Öffentlichkeit in Kliniken und Altersheimen. Man ist nicht dabei. Mit Sterben und Tod haben Fachleute zu tun, nicht die Menschen der Durchschnittsbevölkerung. Selbst der engste Familienkreis überläßt den sterbenden Angehörigen gern den Spezialisten: Der Krankenhausarzt teilt den Hinterbliebenen die endgültige Ergebnislosigkeit seiner Bemühung mit, der Bestatter arrangiert die Beerdigung und die damit verbundenen Formalitäten, der Pfarrer führt die Beerdigung durch und der praktische Arzt verschreibt Beruhigungsmittel.[8]

Wir stehen in einer merkwürdigen Situation. Wir wissen in einem Ausmaß wie nie zuvor, wo und wie in der Welt gestorben wird. Wir kennen die Statistiken der Kindersterblichkeit und die Selbstmordraten der einzelnen Länder, aber wir haben keinen Kontakt mit dem Tod. Viele Menschen haben bis ins hohe Alter nie eine Leiche gesehen. Sterben und Tod sind anonym geworden. Der vita communis entspricht nicht mehr die mors publica.[9] Die Medien berichten häufig über Spezialprobleme, die mit Sterben und Tod zu tun haben, über Herztod und Hirntod, über Intensivmedizin, passive und aktive Euthanasie, über die Frage, ob die Gesellschaft sich auf die Dauer den „Luxus" der Erdbestattung wird leisten können usw., aber der Tod als Tod, der Tod, der auch auf den Leser solcher Berichte zukommt, wird nicht wahrgenommen. Das eigene „arme Herz" bleibt unbeteiligt.

2. Verdrängung

Es scheint, daß unsere technisch bestimmte, „digitalisierte" Welt mit dem Tod nichts anfangen kann. Man möchte möglichst wenig mit ihm konfrontiert werden. Elisabeth Kübler-Ross hat darauf hingewiesen, daß sich Abwehrmechanismen selbst bei jenen entwickeln können, die — als Arzt, Schwester oder Geistlicher — professionell mit Sterbenden zu tun haben. Menschen, die dem Tod nahe sind, spüren aber diese auf möglichst indirekte Kommunikation abzielende Zurückhaltung, den „Mangel innerer Beteiligung".[10] Aufmerksame Pfarrer, die auf eine längere Seelsorgepraxis zurückblicken, berichten von der Erfahrung, daß Hinterbliebene öfters den

[8] Vgl. *Y. Spiegel*, Der Prozeß des Trauerns, ³1977, 139.
[9] *E. Jüngel*, Tod, 1971, 44.
[10] Vgl. *E. Kübler-Ross*, Interview mit Sterbenden, Stuttgart ²1971, 212f.

Wunsch äußern, beim Begräbnis möge alles möglichst „kurz gemacht" werden, die Feier möge ganz sachlich und emotionsfrei ablaufen.[11] Diese Menschen möchten sich eben dem Gedanken an den Tod nur so lange als unbedingt nötig aussetzen und schnell und möglichst unbetroffen in den Alltag zurückkehren. Manchmal wird Tod und Sterben geradezu tabuisiert und Bemerkungen darüber werden als unpassend empfunden.[12]

Die Verlegenheit gegenüber dem Tod scheint zuzunehmen. In der Novelle „Der fremde Freund" erzählt Christoph Hein vom Leben einer geschiedenen Ärztin mit ihrem Freund Henry. Nach seinem plötzlichen Tod ist sie erst unschlüssig, ob sie zur Beerdigung gehen soll, entscheidet sich aber für eine Teilnahme: „Je näher ich dem Friedhof kam, desto beklommener wurde mir. Mir fiel ein, daß ich den ganzen Tag über nicht an Henry gedacht hatte. Trotzdem konnte ich auch jetzt nur das eine denken: daß ich mich seiner erinnern sollte. Ich konnte noch umkehren und nach Hause fahren, meinen Fotoapparat schnappen und irgendwo fotografieren. Ich hatte einen freien Nachmittag, und Henry erwartete sicher nicht, daß ich ihm ‚das letzte Geleit' gebe. Beerdigungen und Krankenbesuche bei Bekannten waren für ihn so etwas wie fremde Ehestreitigkeiten, die man mit anhören mußte. Sie sind unangenehm und machen passiv. Vertane Zeit. Atavistische Totenkulte. Ein uneingestandenes Spiel mit einer noch immer nicht aufgegebenen Ewigkeit. Oder ein höhnisches Triumphieren: wer trägt wen zu Grabe. Schließlich, es gibt Beerdigungsinstitute, die es professionell erledigen, optimal. Wozu die persönliche Anwesenheit. Zusammengehörigkeit mit einer Leiche? Woher rührt das Interesse, beim Verbuddeln, Verbrennen dabeisein zu wollen? Zu müssen. Der, den man liebte, ist es nicht. Ich hatte gehofft, Henry würde in Dresden beerdigt werden. Dresden ist weit, die Entscheidung, nicht hinzugehen, wäre mir leichtgefallen." (Berlin und Weimar 1982)

Wer dem Tod, dem eigenen oder dem der anderen, nicht mehr begegnen kann oder begegnen will, kann auch nicht trauern. Er kann den Verlust eines nahen und lieben Menschen nicht „verarbeiten". Er wird in dem Prozeß kein anderer; es gibt keine heilende Erneuerung, im Gegenteil, die vorzeitige Distanzierung von Gefühlen und das stoische Verhalten, welches vortäuscht, es sei „nichts gewesen", läßt unbewältigte Ängste und zerstörerische Schuldgefühle unkontrolliert und untergründig weiterwirken.[13]

3. Das Schwinden von Metaphysik

Bei Funden aus vorgeschichtlicher Zeit ist die Bestattung von Toten — wie auch die Verwendung von Feuer — ein Zeichen dafür, daß es der Paläontologe mit Menschen, mit menschlicher Kultur, mit Zeichen von Hoffnung über den Tod hinaus zu tun hat. Bestattung ist immer mehr als die Beseitigung einer Leiche. Sie hat außer der hygienischen eine religiöse Seite. Wie bei der Geburt, bei welcher der natürlich religiöse Mensch nach der Herkunft fragt, stellen sich Fragen bei Tod und Bestattung, die Fragen, wohin gehen wir? oder — wie Kant es formuliert hat — „was dürfen wir hoffen"? Seit ältester Zeit ist der Tod und

---

[11] Vgl. *P. Krusche*, a.a.O. 135f.

[12] Geoffry Gorer berichtete schon vor drei Jahrzehnten, das Wort „Tod" dürfe „in einer großen und angesehenen Tageszeitung, dem in Boston erscheinenden Christian Science Monitor, niemals gedruckt werden": Die Pornographie des Todes, in: Der Monat 16 (1956), Nr. 92, 61. — Durch Sprachregelungen versuchen amerikanische Bestattungsinstitute das Faktum Tod zu umgehen. Vgl. *Jessica Mitford*, Der Tod als Geschäft, Frankfurt 1966, 58.

[13] *A. und M. Mitscherlich*, Die Unfähigkeit zu trauern. Grundlagen kollektiven Verhaltens, München 1968; *P. Krusche*, a.a.O. 136 f, 156.

das, was mit ihm zusammenhängt, ein Ereignis, das für Fragen öffnet, ist metaphysikfreundlich: „Philosophieren heißt Sterben lernen".[14] Wenn aber eine religiöse oder, im eben zitierten Sinn, philosophische Weltbetrachtung zugunsten eines naturwissenschaftlich-technischen und zupackenden Weltverständnisses schwindet, dann muß auch das sozusagen schöpfungstheologische Vorverständnis für Tod und Begräbnis bzw. eine feierlich gestaltete Vorbereitung der Kremation sich ändern. Wenn vom Gedankenzusammenhang „Tod" am Ende nur „exitus" übrig bleibt, dann kann eine Frage oder ein Gedanke an ein „ekei", ein „Drüben", wie Plato es nennt,[15] gar nicht aufkommen. Ein „Adieu" am Ende ist sinnlos, wenn es kein „A Dieu" sein kann.[16] Man läßt es ehrlicherweise bleiben. So ist es ganz logisch, daß das Interesse an kirchlichem Begräbnis und religiöser Trauerfeierlichkeit in den „ungläubigen" Ländern Europas nachzulassen beginnt. Die dänischen Steinmetze haben es zuerst bemerkt, sie bekamen weniger Aufträge für Grabsteine. Zunehmend verzichteten die Hinterbliebenen auch auf eine Feier. Die Toten verschwanden im eigentlichen Sinn sang- und klanglos. Diese Bewegung ist nun im Übergreifen auf die südlichen Nachbarländer Schleswig-Holstein und die DDR. Trauerfeiern, die man dort nicht mehr beim Pfarrer erbittet, fallen auch nicht mehr den sogenannten „weltlichen Rednern", die in der DDR nicht ungewöhnlich sind, zu. „In 50 Prozent der Fälle, so schätzt man in einer größeren thüringischen Stadt, verzichten die Angehörigen überhaupt auf eine Feier."[17] Oft wird auf jegliche Erinnerung verzichtet, man läßt die Asche des Verstorbenen auf den „Grünen Rasen" streuen — so nennt man inzwischen die Stelle, die auf jedem größeren Friedhof für die Toten, für die es kein sichtbares Erinnerungszeichen gibt, eingerichtet ist. Dieses „Erinnerungsverbot" geht oft von alternden Menschen selbst aus, die ihren Kindern entweder die Mühe der Grabpflege ersparen wollen oder ihnen diese überhaupt nicht zutrauen.

Wir sehen an solchen Phänomenen, wie kirchliche und allgemein gesellschaftliche Werte sich immer weiter voneinander entfernen. Wir können darin sicher ein Zeichen von Ehrlichkeit sehen, aber doch auch einen Verlust an Humanität.

III. Die christliche Gemeinde und ihre Sorge für das Lebensende

Die christliche Gemeinde wird solche Entwicklungen zunächst nüchtern zur Kenntnis nehmen und erkennen, daß inzwischen auch beim Thema Beerdigung volkskirchliche Erwartungen an die Kirche zurückgehen. Diese Einsicht mag zunächst mit einem Gefühl der Entlastung verbunden sein, das mit dem Gedanken zusammenhängt, die Meinung vieler Leute, daß die Kirche hauptsächlich eine Art Bestattungsinstitut ist, sei nun nicht mehr länger möglich.
Dann aber müssen solche Einsichten zu praktisch-theologischem Umdenken führen. Sehr vereinfachend und pauschal könnte man diese Konsequenz nennen: Einfügung in Zusammenhänge.

1. Gemeindebezug

Bislang war die Beerdigung eine von einem kirchlichen Vertreter gestaltete Familienfeier. Die Familie, Freunde und Bekannte — auch aus der Pfarrgemeinde

[14] *Michel de Montaigne*, Essays, Kapitelüberschrift zu I, 19.
[15] Phaidon, 64 a.
[16] Livre de la Foi, 120.
[17] *G. Müller*, Wirkungen eines Tabus, in: Glaube und Heimat (Evangelische Kirchenzeitung für Thüringen) 43 (1988), Nr. 14; vgl. *J. Rosbach*, Mit dem Tod ist Schluß. Jeder zehnte Verstorbene wird anonym bestattet — Krise der Todesverarbeitung? In: DIE ZEIT, 1983 Nr. 26, 45.

— kamen zum Abschied eines Toten zusammen, oft in einer kommunalen Leichenhalle und nicht an einem kirchlichen Ort. Vor allem in der Großstadt war das Begräbnis ein punktuelles Geschehen, dem höchstens die Anmeldung mit einer kurzen Vorbesprechung voranging. Zwar wird die Notwendigkeit einer späteren Kontaktnahme mit den Trauernden in vielen pastoral-theologischen und pastoralpsychologischen Veröffentlichungen betont, aber in der Praxis einer großen Gemeinde mit nur einem Pfarrer ist ein Besuch bei jeder Familie eines Verstorbenen, der ja vor allem in der „regressiven Phase" der Trauer[18] stattfinden soll, nahezu unmöglich. In früheren Zeiten, mit kleinstädtischer Gesellschaftsstruktur, hielt die Gemeinde durch Gottesdienste am 3., 7. und 30. Tag, sowie am Jahrestag des Todes mit den Hinterbliebenen einen liturgischen Kontakt, dem in kleinen Gemeinden ganz natürlich ein menschlicher entsprach. Dieser Gemeindebezug ist neu zu entdecken. Die Trauer mit den Trauernden, die Hilfe bei der Trauerarbeit (Freud) ist nicht nur Sache des Pfarrers. In unseren Gemeinden müßte darauf hingearbeitet werden, daß geeignete Gemeindemitglieder — Menschen, die ein Verhältnis zum eigenen Tod gewonnen haben und vielleicht schon einmal eine Trennungssituation durchlitten haben — gefunden werden und psychologisch geschult werden, um den Trauernden beistehen zu können. Es ist in unserer Zeit notwendig, daß Talente bzw. Charismen nicht nur entdeckt werden, sondern auch Anleitung und Ausbildung erfahren. Solche Arbeit soll ehrenamtlich sein. Man muß nicht einen neuen kirchlichen Beruf „Trauerhelfer" einführen. Eine diakonisch verstandene Kasualpraxis muß auf jeden Fall die Gemeinde einbeziehen.[19]

Ein Gemeindebezug könnte auch dadurch hergestellt werden, daß zum Gebet für die in letzter Zeit Verstorbenen aufgefordert wird, daß ihre Namen bei der Bitte für die Verstorbenen im Hochgebet genannt werden, daß bei der Begräbnisansprache die Zugehörigkeit zur Gemeinde erwähnt wird. Da, wo die Angehörigen den Pfarrer nicht zu einer Trauerfeier bitten und wo kein kirchliches Begräbnis mehr stattfindet, sollte die Gemeinde das Requiem — als in diesem Fall einzige Abschieds- und Übergangsfeier — bewußt erleben. Die „Funérailles" sollen nicht nur im Katechismus in der Nähe der Eucharistie angesiedelt sein.

2. Verkündigung

Die Einbeziehung der Begräbnisfeier in den größeren Zusammenhang der Gemeinde geschieht auch im Rahmen der Verkündigung.

Die Gemeinde ist die Stelle, wo die Erinnerung an Jesu Leben, seinen Tod und seine Auferstehung nicht nur festgehalten, sondern sakramental gefeiert wird. Des Vergangenen wird gedacht, aber auf eine Weise, die es weiter präsent macht und mit der Zukunft verknüpft. Der Ruf „Deinen Tod, o Herr, verkünden wir, und Deine Auferstehung preisen wir, bis Du kommst in Herrlichkeit" ist nicht nur eine liturgische

---

[18] Ausgehend von Überlegungen von K. Abraham und S. Freud, teilt man den Verlauf der Trauer in vier Phasen ein. Die „Schockphase" ist die erste nur Stunden dauernde Reaktion auf die Todesnachricht, eine Art Erstarrung. In der „kontrollierten Phase" hat der vom Verlust Betroffene sich wieder in der Hand. Der Selbstkontrolle entspricht eine gewisse Kontrolle durch Angehörige und Freunde. In der „Phase der Regression" (etwa ein Vierteljahr nach dem Verlust) wird dem Hinterbliebenen die Größe seines Verlustes klar, er reagiert mit starker Verletzlichkeit und Resignation bis hin zur Gefahr, das eigene Leben wegzuwerfen. In der „adaptiven Phase", die etwa dem sogenannten Trauerjahr entspricht, wird allmählich eine neue Daseinswelt aufgebaut. Nach und nach wendet sich der Trauernde dem Leben und seinen Aufgaben wieder zu. Vgl. *Y. Spiegel*, Der Prozeß des Trauerns, ³1977, 57—86.

[19] Vgl. *E. Winkler*, Seelsorge an Kranken, Sterbenden und Trauernden, in: Handbuch der Seelsorge, Berlin 1983, 416—427.

Akklamation, sondern auch eine kerygmatische Grundaussage, und es ist — gleichsam mystagogisch — daran zu erinnern, daß eine Gemeinde, die aus Getauften besteht, deshalb auch als eine Gemeinschaft der mit Christus Gestorbenen, Begrabenen und Auferstandenen (Röm 6,3—11) anzusprechen ist. Deswegen kann das Thema „Tod" nicht nur der Verkündigung am Grabe oder am Allerseelentag vorbehalten sein; es gehört legitim an viele Stellen der Verkündigung im Laufe des Kirchenjahres und zwar in dialektischer Betrachtung: Tod *und* Auferstehung, Angst vor dem Sterben *und* Hoffnung über den Tod hinaus; Bereitschaft, am heutigen Tag für unsere Welt und ihre Menschen da zu sein *und* Erwartung des neuen Himmels und der neuen Erde (Offb 21,1); das auf den Zerfall zugehende Produkt der Evolution *und* das von Ewigkeit her geliebte Geschöpf; die „Leiden dieser Zeit" *und* „die Herrlichkeit, die an uns offenbar wird" (Röm 8,18). Weil die Kirche nicht nur in der Dimension der Zeit lebt, in welcher Leben, Planungen und Hoffnungen immer unter dem Vorbehalt des Todes stehen (vgl. Jak 4,13—16), sondern auch unter den Verheißungen Gottes, kann sie ungeniert auch von der Furchtbarkeit des Todes, von der Vergeblichkeit und Vergänglichkeit, vom Seufzen der Schöpfung (Röm 8,22), von der Frustration der Lebenshoffnungen sprechen. Sie darf die Tabuisierung des Todes nicht mitmachen; euphemistische Rede über „das Furchtbare" ist ihr nicht gestattet. Heutige Prediger können dafür bei ihren Kollegen aus der Barockzeit einiges lernen.

Das Kirchenjahr hält in reichlichem Maße sozusagen natürliche Gelegenheit der Verkündigung über Tod *und* Leben bereit, etwa das Triduum Sacrum der Karwoche, die Feste der Martyrer, die Sonntage, an denen das Evangelium Jesu Einsatz für das Leben schildert. Wo wir eine solche durchgehende Linie der Verkündigung finden, da handelt die Predigt bei der Beerdigung nicht von einem ganz anderen Thema; im Gegenteil, sie betrifft das oft Gehörte. Es gibt den Effekt des Wiedererkennens, jetzt aber in der konkreten Situation des Verlustes, der Trauer, vielleicht der Versuchung zur Verzweiflung. In der Begräbnispredigt wird eine oft als „allgemein" empfundene Wahrheit *meine, deine* und *unsere* Wahrheit, die an diesem Augenblick ergriffen werden muß. Es handelt sich um den Ernstfall, in dem der Glaube zeigt, was er leistet. Die Predigt anläßlich des „Casus" des Todes legt — wie jede Kasualpredigt — das Wort Gottes angesichts einer Situation aus und stellt den Tod, den Lebensgang des Verstorbenen, die Betroffenheit der Angehörigen und die menschliche Verbundenheit der Gemeinde mit ihnen ins Licht der Offenbarung. Deswegen muß eine Beerdigungspredigt mehr sein als die Darbietung einer Lehre; sie erzählt, sie erinnert sich, sie spricht Klagen aus, sie tröstet und stärkt, sie stellt Verbindungen her zwischen dem Leben des Verstorbenen und der Gemeinde, zwischen diesem Abschiedsgottesdienst und der sonntäglichen Eucharistiefeier, sie zeigt den Zusammenhang der Situation eines offenen Grabes mit dem immer schon verkündeten Evangelium.

3. Stellvertretung

Natürlich ist es nicht möglich, daß eine ganze Gemeinde an einem Begräbnis teilnimmt; eine nahezu vollzählige Teilnahme gibt es nicht einmal beim Tode eines viele Jahre eine Gemeinde leitenden, beliebten Pfarrers auf einem Dorf. Dennoch ist der Gemeindebezug im Auge zu behalten, vor allem dann, wenn die volkskirchliche Trauerfeier ihre Selbstverständlichkeit verliert.

Der Begräbnisgottesdienst ist mehr als eine familiäre Trauerfeier. Wie kann das gesellschaftlich sichtbar werden? Problemlos geschieht das da, wo christliche-

und örtliche Nachbarschaft zusammenfallen; nahezu unsichtbar bleibt hingegen die Beziehung zur Gemeinde in der Großstadt. Hier erleben wir manchmal Abschiedsfeiern, die den Namen „Feier" nicht verdienen, einmal deswegen, weil niemand da ist, der Abschied nehmen möchte, dann aber auch deshalb, weil der Tote und der Pfarrer manchmal die einzigen sind, die mit Kirche und Glaube verbunden sind, bzw. waren. Derartige „Feiern" trösten nicht, sondern sie erzeugen Depressionen. Viele Pfarreien haben für mancherlei Anliegen Initiativkreise, Ausschüsse oder Subgruppen, z. B. für die Caritasarbeit, für die Sorge um die Dritte Welt, für die Solidarität mit Ausländern, für Frieden und Gerechtigkeit, für das ökologische Anliegen, für regelmäßige Hausbesuche. In einer Großstadtgemeinde gibt es vermutlich genügend ältere Frauen und Männer, die das Anliegen einer „Beerdigungsbruderschaft" positiv aufnehmen könnten. Sie repräsentieren dann die Gemeinde bei der Aussegnung des Verstorbenen und helfen mit, daß aus einer Abfolge von festgelegten Riten ein menschlicher und christlicher Gottesdienst wird. Im christlichen Mittelalter nahmen sich solche Bruderschaften besonders der Fremden an, die anonym und unterwegs starben, um ihnen ein „ehrliches" Begräbnis zu ermöglichen.[20] Eine Belebung des Anliegens einer derartigen „confraternitas exulum" würde mehr sein als die Errichtung einer neuen Gruppe in der Gemeinde. Sie wäre im eigentlichen Sinn eine Hoffnungsträgerin.

Aus der Sozialpsychologie wissen wir, daß es sich beim Begräbnis um ein Ritual handelt. Rituale regeln Lebenssituationen, denen der einzelne nicht ohne weiteres gewachsen ist; sie stellen Verhaltensmuster bereit, in die die Betroffenen sozusagen hineinschlüpfen können; sie helfen ihnen, ungewohnte und kritische Situationen zu bestehen. Sie müssen nicht beim Punkt Null anfangen und darüber nachdenken, wie dieser Fall durchgestanden werden kann. „Der Mensch lebt als ritualisiertes Wesen".[21] Das Beerdigungsritual liefert Verhaltensschemata, mit deren Hilfe Trauerklage oder Mitgefühl ausgedrückt werden können. Es stellt — nicht nur verbal — Möglichkeiten bereit, in denen Abschied und Loslösung sich vollziehen können. Es ruft auf zum Gedenken und zur Fürbitte, es bestätigt in der Würdigung des Toten das Selbstwertgefühl der Familie. Es gewährt den Hinterbliebenen Schutz und Schonung. Es ermöglicht Gefühlsausdruck, aber es kanalisiert ihn zugleich. Es bietet in einer verzweifelten Situation Sinn an. Das Begräbnisritual, aber auch eine Trauerfeier vor einer Einäscherung oder die mit der Trauerfeier verbundene Totenmesse, ist ein wichtiger Schritt in eine neue, menschlich und im Glauben zu bestehende Situation.

Dieses Ritual vollzieht sich im Zusammenspiel von Partnern, in „symbolischer Interaktion" von Hinterbliebenen, von Pfarrer und Gemeinde. Die Beteiligten begleiten im Ablauf der Handlung den Toten symbolisch auf einem Weg, dessen erste Station der Schoß der Erde ist — „Von der Erde bist du gekommen, zur Erde kehrst du zurück" —, der aber weiterführt zum ewigen Leben: „Der Herr aber wird dich auferwecken".[22] In dieser Interaktion des Begräbnisritus ist jeder Teilnehmer bzw. jede Gruppe wichtig; fehlt die Grup-

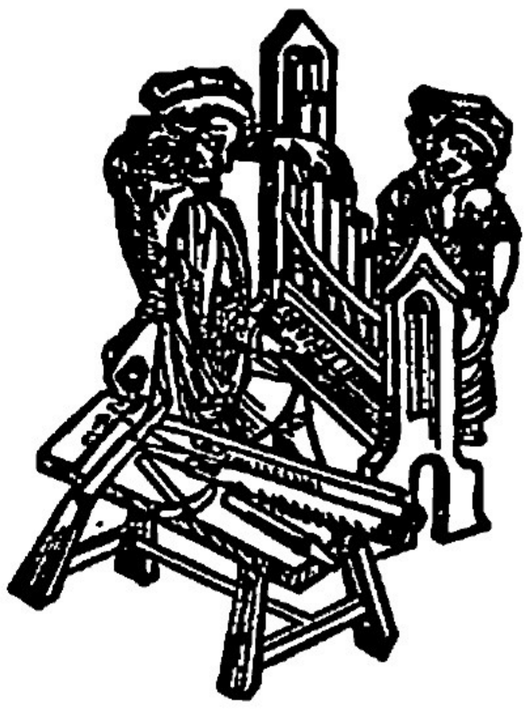
---

[20] Vgl. *F. Grass/G. Schreiber*, Bruderschaft, in: LThK (2. Aufl.) II, 719—721.

[21] *M. Josuttis*, Vorläufige Erwägungen zu einer praktisch-theologischen Theorie der Sakramente, in: Diakonia 7 (1976) 299 ff.

[22] Vgl. *P. M. Zulehner*, a.a.O. 211 f; *E. Schulz*, „Trauernde trösten". Ein pastoral-theologisches Postulat an Seelsorger und Gemeinden, in: *E. Schulz/H. Brosseder/H. Wahl* (Hg.), Den Menschen nachgehen (Festschrift für Hans Schilling), St. Ottilien 1987, 242 f.

pe der Mitchristen, welche die Gemeinde vertritt, so entfällt das Angebot der Solidarität mit den Hinterbliebenen, das in der Situation von Trennung und Trauer überaus wichtig ist. Deshalb ist die Vertretung der Gemeinde, eine „Bruderschaft vom Geleit auf dem letzten Weg" für eine christliche Beerdigung konstitutiv. Die geschilderten deprimierenden Eindrücke von mancher Beerdigung hängen mit dem Defizit an Interaktion oder dem Ausfall von Partnern zusammen. Wo aber alle Interaktionsteilnehmer christlich ihren Part im Ensemble übernehmen, wird der Abschied eines Menschen von dieser Welt eine Feier des Glaubens.



OBERÖSTERREICHISCHE
ORGELBAUANSTALT
GESELLSCHAFT MIT BESCHRÄNKTER HAFTUNG
Geschäftsführender Gesellschafter:
Orgelbaumeister Helmut Kögler

A-4490 St. Florian bei Linz
Telefon (0 72 24) 247, nach Dienstschluß 89 31

Kanisius Verlag Freiburg/Schweiz **Neuerscheinungen**

Vinzenz Felder
Täglich am Krankenbett
Erlebnisse und Erfahrungen
In diesem Buch erzählt der Autor, Krankenhausseelsorger, von ergreifenden Erfahrungen am Krankenbett. Angehörigen und Kranken gibt er wichtige und praktische Anregungen zur Begleitung von Kranken und Sterbenden.
108 S., brosch., Fr. 14.80

Adolf Fuchs
Werde Mensch
Meditation zum Kirchenjahr und Erlebnisse mit Mitmenschen, die Zuversicht ausstrahlen und Mut machen.
96 S., ill., brosch., Fr. 12.80

Guido J. Kolb
Herbergsuche
Lebensnahe und von echter Menschlichkeit geprägte Weihnachtsgeschichten. Ein ergreifendes Geschenkbuch!
116 S., Klappenbroschur, Fr. 14.80

Bruno Stephan Scherer
Nahe bist DU
Gebetsgedichte zum Kirchenjahr C
72 S., brosch., Fr. 10.—

Johannes Messner
Selbstverwirklichung ist gefragt
32 S., geh., Fr. 3.50

HEROLD Verlagsauslieferung, Piaristengasse 9, 1081 Wien. Tel. 0 22 2/42 41 38

WINFRIED GLADE

Die kirchliche Begräbnisfeier

Je nach Volk und Kultur haben sich eigene Formen der Begräbnisse herausgebildet.[1] Was geschieht, wenn die Kirche dieser Vielfalt begegnet? Dieser Frage will der Aufsatz nachgehen im Blick auf die heute notwendigen Formen und Anpassungen. Dies ist wichtig für die jungen Kirchen in der dritten Welt, aber wohl auch für unsere Breiten. Im folgenden soll nach einem Blick in die Geschichte die erneuerte Liturgie des Begräbnisses vorgestellt werden. Im letzten Punkt geht es um Erfahrungen aus den jungen Kirchen.

1. Ein Blick in die Geschichte[2]

Die Anfänge und die ersten Jahrhunderte

Jesus und seine Jünger haben kein Ritual für das Begräbnis aufgestellt. Jesu Leichnam wurde nach jüdischem Brauch bestattet. Wo immer Christen sterben, werden sie nach den Gewohnheiten der Gegend begraben.

Der Tod eines Christen geht nicht nur dessen Familie und Angehörige an. In der Taufe wird ja der Christ Glied einer neuen, größeren Gemeinschaft, des Leibes Christi. Dieser ganze Leib ist betroffen, wenn eines seiner Glieder stirbt. So nimmt also die ganze Gemeinde Anteil am Tod und trauert (vgl. etwa Apg 9, 36—41).

Diese Trauer hat aus dem Glauben an die Auferstehung Jesu Christi eine andere, eine neue Dimension bekommen. Paulus weist die Thessalonicher darauf hin, wenn er ihnen schreibt:

„Brüder, wir wollen euch über die Verstorbenen nicht in Unkenntnis lassen, damit ihr nicht trauert wie die anderen, die keine Hoffnung haben. Wenn Jesus — und das ist unser Glaube — gestorben und auferstanden ist, dann wird Gott durch Jesus auch die Verstorbenen zusammen mit ihm zur Herrlichkeit führen" (1 Thess 4, 13 f).

Dieser Glaube verleiht dem Sterben und Begrabenwerden des Christen — und auch der Trauer um ihn — eine österliche Dimension. Das Licht von Ostern erhellt die Dunkelheit des Todes. Das hat z. B. Konsequenzen für die Formen der Trauer. Die Klageweiber und lautes Klagen haben keinen Platz mehr beim christlichen Begräbnis. An ihre Stelle treten die Psalmen und Hymnen, der christliche Osten singt sogar das Halleluja. Die schwarzen Trauerkleider werden durch weiße ersetzt.

Bereits im 2. Jahrhundert übernehmen die römischen Christen den Brauch der Totenmähler am 3., 7. und 30. Tag nach dem Tod und beim Jahresgedächtnis. Mit diesen Mählern wird die Eucharistiefeier verbunden. Hier liegen übrigens Wurzeln der werktäglichen Eucharistiefeier.[3]

Die alte Kirche hält normalerweise an der Erdbestattung fest. Sie denkt dabei auch an Jesus, der sich in seinem Begräbnis wie ein Weizenkorn in die Erde senken ließ und so Frucht brachte (vgl. Joh 12, 24).

Das frühchristliche Begräbnis — besonders auch wegen des heißen Klimas im Mittelmeerraum — bildet e i n e n Gottesdienst mit mehreren Stationen. Dabei

---

1 Vgl. *H. Wißmann*, Art. Bestattung I, in: TRE 5, 730—734, hier 732.

2 Vgl. *R. Kaczynski*, Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: *B. Kleinheyer, E. v. Severus, R. Kaczynski*, Sakramentliche Feiern II (= Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft 8) Regensburg 1984, 191—232; *F. Schulz*, Agenda mortuorum. Evangelische Marginalien zu einer katholischen Darstellung der Sterbe- und Begräbnisliturgie, in: ALw 29 (1987) 385—405.

3 Vgl. *Th. Klauser*, Kleine Abendländische Liturgiegeschichte. Bericht und Besinnung, Bonn 1965, 104.

betet man auch für den Verstorbenen; die Fürbitte dominiert allerdings nicht.
Was hier in kurzen Zügen dargestellt wurde, ist in gewisser Weise nur ein Idealbild. Die Kirchenväter rügen in ihren Schriften und Predigten, daß sich in der Begräbnisliturgie Ostern nicht genügend durchgesetzt hat. Es gibt noch immer das lautstarke Klagen, das Zerreißen der Kleider u. ä.

Mittelalter und Folgezeit

Im Mittelalter kommt es zu einer starken Verdunkelung der Osterhoffnung. Dies gipfelt in der schwarzen Farbe der Gewänder und im düsteren Gerichtsbild des „Dies irae". Der Blick der Kirche geht nicht mehr so sehr auf den auferstandenen Herrn, der den Weg zur Herrlichkeit des Himmels geebnet hat, sondern auf den „strengen Richter aller Sünder". Vor allem die Lehre vom Fegefeuer drängt den Gedanken des Gerichts und der notwendigen Läuterung in den Vordergrund. Die Fürbitte für den Verstorbenen beherrscht fast den ganzen Gottesdienst, der eschatologische Aspekt der Eucharistiefeier verblaßt. Fast nur noch im Stundengebet tritt in der Psalmodie mit ihren Antiphonen der österliche Charakter in Erscheinung.
Die reformatorische Begräbnisliturgie findet in ihrer Bestimmung durch das Wort Gottes zu einer österlichen Grundhaltung zurück, die Fürbitte wird fast gänzlich verdrängt.
Eine feste Form findet die katholische Bestattung im Rituale Romanum von 1614. Diese soll im folgenden in ihren Grundzügen dargestellt werden. Die ursprüngliche Einheit der Liturgie wird aufgegeben, man feiert nun mehrere Gottesdienste. Die Wegzehrung wird nicht mehr als das eigentliche Sakrament der Sterbenden gesehen, sie wird als Nebenform der Krankenkommunion behandelt. An die Stelle des Viaticums tritt die letzte Ölung, mit all den Unzulänglichkeiten, die sich mit diesem Sakrament verbunden hatten.[4] Das Rituale enthält Gebete für den geistlichen Beistand, der dem Sterbenden zu leisten ist, die „Commendatio animae" für den Augenblick des Sterbens und Orationen für die Zeit nach dem Eintreten des Todes.
Das Herrichten des Leichnams geschieht im privaten Bereich. Die Liturgie setzt, wenn man von der Totenwache einmal absieht, erst wieder mit dem eigentlichen Begräbnisgottesdienst ein. Der Tote wird zur Kirche gebracht, wenn möglich verrichtet man dann einen Teil des Stundengebetes, es folgen die Eucharistiefeier, die Absolution und das Begräbnis.
Die Absolution spielt im Rahmen der Fürbitte für den Verstorbenen eine sehr wichtige Rolle, für kirchliche und weltliche Würdenträger wird sie fünfmal wiederholt. Sie wird nicht mehr so sehr als Schlußhandlung in der Kirche und als Verabschiedung vom Toten gesehen, sondern als Gebet um Läuterung von den Sündenstrafen, sie wird zum Bußritus.
Was hier in Kurzform geschildert wurde, wird noch einmal um vieles komplizierter, wenn man die äußerlichen Umstände berücksichtigt, die ein Begräbnis begleiten, vor allem den Pomp und Aufwand sowie das Klassenwesen innerhalb der Bestattung. Auf solchem Hintergrund werden etwa die radikalen Reformversuche Josefs II. verständlicher.[5]
Wo immer Missionare aus Europa hingingen, nahmen sie das Rituale Romanum mit und den Ordo des Begräbnisses. Alle Welt mußte nun nach europäischem Muster seine christlichen Toten begraben, ohne Rücksicht auf die Gepflogenheiten

---

[4] Vgl. *W. Glade*, Unsere Sorge für die Kranken. Zur Neuordnung der Krankenliturgie, in: verbum svd 15 (1974) 238—256.
[5] Vgl. *H. Schmölzer*, A schöne Leich. Der Wiener und sein Tod, Wien 1980.

der einzelnen Gebiete. Das hieß etwa für China, daß man den Christen vorwarf, sie ehrten ihre Toten nicht. In jedem Gebiet war genau geregelt, was die Getauften in Hinkunft nicht mehr tun und mittun durften.
Ein besonderes Problem ergab sich z. B. mit der schwarzen Farbe der Gewänder. Der Farbkanon war zwar erst mit dem Meßbuch von 1570 festgelegt, galt aber, wie manches andere, als unabänderlich. In China war jedoch „weiß", d. h. die Farbe des ungebleichten Leinens, die Trauerfarbe. Als bei einem feierlichen Begräbnis die Zelebranten in ihren schwarzen Gewändern das Trauerhaus verließen, lachten die umstehenden Nichtchristen laut auf.[6]
In unserem Jahrhundert gab es Bemühungen, den düsteren Hintergrund des Begräbnisses ein wenig zu erhellen. Erinnert sei an die Einführung einer eigenen Präfation für die Totenmesse im Jahr 1919. Der Steyler Missionar Karl Weber bemühte sich auch um die Anpassung des Begräbnisses an chinesische Verhältnisse. Interessant sind dabei vor allem die eingebauten Auferstehungsmotive.[7]
All diese Bestrebungen gipfeln in den entsprechenden Reformanweisungen des 2. Vatikanischen Konzils.

Es bestimmt in der Liturgiekonstitution, Art. 81: „Die Totenliturgie soll deutlicher den österlichen Sinn des christlichen Todes ausdrücken und besser den Voraussetzungen und Überlieferungen der einzelnen Gebiete entsprechen, auch was die liturgische Farbe betrifft." Art. 82 sagt: „Der Begräbnisritus für Kinder soll überarbeitet werden und eine eigene Messe erhalten." In den Art. 73—75 werden die Konturen der Krankensalbung und des Versehganges neu gesetzt.

Hier wird in großen Zügen eine Entwicklung in die Wege geleitet, wie sie in den ersten Jahrhunderten der Kirche zu beobachten war: Das Licht von Ostern soll die Begräbnissitten der Völker erhellen und prägen.

2. Die erneuerte Gestalt des Begräbnisgottesdienstes

Schon bald nach diesen Reformbestimmungen ging man daran, die Anregungen und Empfehlungen des Konzils in die Wirklichkeit umzusetzen. Es wurden vorläufige Richtlinien und Texte erarbeitet. Diese wurden in einzelnen Gebieten, Pfarreien und religiösen Gemeinschaften[8] erprobt. Die Erfahrungen wurden gesammelt, gesichtet und in das Römische Modellbuch eingearbeitet. Dieses wurde 1969 als „Ordo exsequiarum" veröffentlicht. 1973 erschien die deutsche Fassung unter dem Titel „Die kirchliche Begräbnisfeier".
Der Titel will schon ein Programm sein. Die Liturgie, die mit dem Sterbenden, für den Toten und mit der Gemeinde vollzogen werden soll, ist eine Feier, ein Fest, denn es geht um nicht mehr und nicht weniger als um den Tod und die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus, die jetzt neu unsere bestimmende Gegenwart werden. Alles muß getan werden, damit dies transparent werden kann.
In der Folgezeit wurde die Reform fortgeführt durch die entsprechenden Teile in den erneuerten Liturgiebüchern, die mit dem Begräbnis zu tun haben, etwa Meßbuch, Lektionar und Stundenbuch.
Wie fast allen erneuerten liturgischen Gebrauchsbüchern geht auch demjenigen mit der *Begräbnisfeier* eine „pastorale Einführung" voraus. Einige Punkte daraus

---

6 Vgl. *W. Glade*, Liturgische Bewegung in der Mission. Die Bemühungen von Karl Weber um eine Anpassung der Liturgie in der Süd-Shantung-Mission, in: verbum svd (1974) 34—78, hier 46—53.
7 Ebda 52.
8 Während meines Theologiestudiums in St. Augustin bei Bonn bekamen wir über das Liturgische Institut in Trier, an dem ein Mitbruder weitergehende Studien betrieb, die Möglichkeit an diesem Experiment teilzunehmen.

seien eigens hervorgehoben. Bei den „Diensten" wird interessanterweise an erster Stelle die Gemeinde genannt. Dazu sagt die Nr. 25: „Die Gemeinde trägt den Gottesdienst durch ihre Teilnahme, durch ihre Bereitschaft, das Wort Gottes anzunehmen, und durch gemeinsames Beten und Singen."[9]

Anschließend daran werden der Vorsteher und andere Dienste genannt (Vorsteher, Kantor und Chor sowie Dienste, die von der Nachbarschaft bzw. anderen Gemeindemitgliedern geleistet werden können). Der Vorsteher kann übrigens auch ein dazu beauftragter Laie sein. Ihm obliegt die Gestaltung der Feier, dabei soll er berechtigte Wünsche der Angehörigen und die konkrete Situation berücksichtigen. Das ganze Buch bietet in den Handlungsabläufen und in den Sprech- und Gesangstexten viele Variationsmöglichkeiten; die Einführung sagt ausdrücklich: „Bisweilen wird es angebracht sein, die Texte noch weiter anzupassen, z. B. durch Auslassungen oder kleine Beifügungen" (Nr. 23).

Immer wieder wird in der Einführung der österliche Charakter der Feier angesprochen. Nr. 19 handelt über die Eucharistiefeier. Es heißt:

„Der Höhepunkt des christlichen Begräbnisses ist die Eucharistiefeier, auf deren Bedeutung die Gläubigen hingewiesen werden sollen. Durch die Feier der Eucharistie verkündet die Gemeinde den Tod und die Auferstehung des Herrn, vereinigt sich mit seinem Opfer und wird in ihm auch mit den Verstorbenen verbunden . . ." Nr. 20 sagt u. a.: Die Lesungen der Schrift „verkünden Tod und Auferstehung Christi, stärken die zuversichtliche Hoffnung auf die Vollendung im Reiche Gottes, lehren die Verbundenheit mit den Verstorbenen in der Gemeinschaft mit Christus und rufen zum Zeugnis des christlichen Lebens auf." Nr. 22: „Der Gesang beim Begräbnis bringt die österliche Zuversicht zum Ausdruck und soll deshalb gefördert werden." Im V. Abschnitt heißt es in Nr. 32: „Bei der Feier in der Kirche soll die Osterkerze an einem gut sichtbaren Platz aufgestellt werden, um so den Zusammenhang zwischen Taufe, Sterben und Auferstehen Christi sichtbar zu machen".

Der „pastoralen Einführung" folgen Texte und Handlungsanweisungen („Rubriken") für das Begräbnis: 1. Stundengebet, Totenwache und Gebet im Trauerhaus, 2. Eucharistiefeier, 3. Begräbnis mit drei Stationen, 4. Begräbnis mit zwei Stationen, 5. Begräbnis mit einer Station, 6. Kinderbegräbnis und 7. Urnenbeisetzung. Die Anhänge bieten Auswahltexte, Gebete und Hinweise.

Das 3. Kapitel bringt 3 Formen für das Begräbnis mit 3 Stationen. Zwei davon sind immer Kirche und Grab, die 3. ist entweder der Ausgangspunkt (Trauerhaus) oder die Leichenhalle. Diese Form wird wohl von den Bearbeitern des Buches als der Normalfall angesehen. In Kapitel 2 heißt es zur Eucharistiefeier: „Es ist sinnvoll, den Leichnam in die Kirche zu bringen und die Eucharistie in dessen Gegenwart zu feiern. Wo es möglich ist, soll man diesen Brauch beibehalten". In städtischen Verhältnissen dürfte dies wohl nur in Ausnahmefällen (z. B. bei einem verstorbenen Pfarrer) möglich sein. Mitunter feiert man in der Leichenhalle die Eucharistie.

Das 4. Kapitel mit dem Begräbnis in 2 Stationen dürfte die Form bringen, die am häufigsten gebraucht wird. Man versammelt sich in der Leichenhalle, dort ist der Wortgottesdienst und die Verabschiedung, mit dem Sarg zieht man dann zum Grab.

Das Begräbnis mit einer Station (5. Kapitel) wird vor allem für eine Trauerfeier vor der Verbrennung des Leichnams in Frage kommen. In der „pastoralen Einführung" heißt es in Nr. 17: „Bei der Einäscherung ergeben sich für die liturgische Feier zwei Möglichkeiten: Findet zur Einäscherung ein kirchlicher Gottesdienst statt (vgl. Form III), wird die Urne später in einer einfachen Feier beigesetzt (vgl. Kapitel VII). Wenn bei der Einäscherung keine kirchliche Feier stattgefunden hat, wird die Urne nach Form II oder III beigesetzt."

Das 6. Kapitel befaßt sich mit dem „Kinderbegräbnis". Hier lag ein eigener Auftrag des Konzils vor. In den Vorbemerkungen heißt es: „Das Begräbnis getaufter Kinder, die vor Erlangen des Vernunftgebrauches gestorben sind, wird nach einer Form gehalten, die für das Begräbnis Erwachsener vorgesehen ist, jedoch mit eigenen Texten." Und etwas später: „Stirbt ein Kind, das die Eltern taufen lassen wollten, vor der Taufe, kann das Begräbnis nach der gleichen Ordnung gehalten werden, jedoch mit den dafür vorgesehenen Texten. Bei der allgemeinen Unterweisung der Gläubigen soll die Lehre von der

[9] Diese Betonung der Gemeinde findet sich auch in der Beschreibung der Eucharistiefeier im Meßbuch. Dort heißt es: „Die Gemeinde versammelt sich. Darauf tritt der Priester an den Altar" (S. 323).

Notwendigkeit der Taufe nicht verdunkelt werden."[10]
Das *Meßbuch* hat einen eigenen Abschnitt mit „Messen für Verstorbene", hinzu kommen die 5 Präfationen von den Verstorbenen und die eigenen Einschubtexte in den Hochgebeten II und III. Im (neuen) *Lektionar*, Band VII: „Sakramente und Sakramentalien. Für Verstorbene" findet sich eine große Anzahl von biblischen Lesungen für die Begräbnisgottesdienste. Das Wiener Diözesanblatt macht in einem Hinweis auf „Begräbnismessen in Großstadtpfarren" aufmerksam, daß bei einer Häufung von Totenmessen nach vorheriger Unterrichtung der Angehörigen und der Gläubigen die Tagesmesse bzw. die fortlaufende Lesung der Normalfall bleiben sollte.[11]
Das *Stundenbuch* hat ein eigenes Formular für das „Gedächtnis der Verstorbenen" mit einem ausgesprochen österlichen Charakter. Einen starken Akzent setzen die Hymnen von Laudes und Vesper. Sie entstammen unserer Zeit, wie das Register angibt.
Die Gesangstexte zum Begräbnis finden sich im *Graduale*, im *Antiphonale* und im *Gotteslob*. Die „Arbeitsgemeinschaft für ökumenisches Liedgut" hat 1978 ein Heft mit „Gesängen zur Bestattung" herausgegeben, das gemeinsame Lieder und Gebete bietet.

Im folgenden sollen einige *Einzelfragen* im Zusammenhang mit der erneuerten Begräbnisliturgie besprochen werden:

Anpassung

Die Begräbnisliturgie weist eine Fülle von Texten zur Auswahl auf, sie weist immer wieder darauf hin, daß man es auch anders machen kann. Es bleibt aber die Frage, ob eine echte Anpassung nur durch Auswahl geschehen kann? Sollte nicht gegebenenfalls auch die Freiheit bestehen, daß der Vorsteher eine Situation in freies Gebet verdichtet und vor Gott hinträgt?[12] Erfüllen etwa die Orationen des Meßbuches die Funktion, für die sie gedacht sind, oder hat man sie einfach dem alten Bestand entnommen? Man vergleiche etwa eines der Tagesgebete im Meßbuch mit jenem Eröffnungsgebet, das H. Rennings formuliert hat:

„Allmächtiger, ewiger Gott, Vater im Himmel. Sei du in unserer Mitte, da wir uns im Namen deines Sohnes Jesus Christus versammeln. Sei du uns nahe in seinem Wort. Sei bei uns in dem Mahl, das wir seinem Tod und seiner Auferstehung verdanken. Höre unsere Bitten: jene, die wir aussprechen, und alle, die ungesagt bleiben und von dir allein gehört werden. Durch unseren Herrn Jesus Christus . . ."[13]

Die Orationen des Meßbuches sind mitunter noch zu sehr von der reinen Fürbitte für den Verstorbenen geprägt und berücksichtigen zu wenig die Situation der feiernden Gemeinde.

Begräbniseucharistie

In einer großen Gemeinde im Süden von Wien war es bis vor anderthalb Jahren noch „normal", daß die zum Begräbnis gehörende Eucharistiefeier vier oder mehr Wochen später begangen wurde. Terminlich fixierte Meßintentionen ließen es dazu kommen. Inzwischen wird auch dort die Samstagsmesse von Meßintentionen „frei"gehalten, damit all derer gedacht werden kann, die in der betreffenden Woche begraben wurden.[14] Dies ist zwar noch nicht ideal, aber wohl doch ein Fortschritt. Schwierigkeiten haben sich dadurch ergeben, daß einige trauernde Angehörige „eigene" Priester „mitbringen". Die Pfarre, auf die Bezug genommen wurde, bittet ausdrücklich, daß dieser Umstand nicht in der Parte erwähnt wird. Von einigen Gläubigen werden nämlich die Zusammenhänge nicht verstanden.

---

[10] Während meines Promotionsstudiums in Trier wurde ich mit einem tragischen Fall konfrontiert. Ein Ingenieurstudent kam zu mir und erzählte von der Geburt seines ersten Kindes. Es war eine Totgeburt. Die geistliche Schwester sagte der unglücklichen Mutter, sie würde das Kind nie wiedersehen, da es ja in den Limbus käme. Der Vater fertigte einen Sarg an und wollte das Kind begraben lassen. Er mußte dem Totengräber einen Geldschein in die Hand drücken, damit er den Sarg in irgendein Grab schmuggelte.
[11] Vgl. WDBl 115 (1977) 138.
[12] Vgl. *H. Rennings*, Streiflichter zur Reform der Begräbnisliturgie, in: Conc 4 (1968) 121—125.
[13] *H. Rennings*, Gebetstexte zu Tod und Begräbnis, in: *K. Richter* (Hg.). Der Himmel geht über allen auf. Beispiele der Verkündigung angesichts des Todes, Freiburg 1980, 151—155, hier 151.
[14] Vgl. WDBl 115 (1977) 138.

Ich war einmal in der Pfarrkanzlei jener Gemeinde, als eine Frau, deren Mutter gestorben war, sich aufregte, weil ihre Mutter „keine eigene Messe bekäme". Wenn der Pfarrer nur wolle, dann gehe es schon. Das sehe man ja; bei anderen gehe es auch. Sie konnte den Hinweis auf den „eigenen" Priester nicht verstehen. Sie drohte sogar mit dem Kirchenaustritt, da sie es nicht ertragen konnte, daß neben ihrer Mutter auch andere Verstorbene im Gebet genannt wurden. — Das Problem: Begräbnis — Eucharistiefeier bedarf noch einer pastoralen Klärung.

Homilie

Ein altes Problem ist die Ansprache im Rahmen des Begräbnisses. Oft weiß man vom Verstorbenen nicht viel mehr als das Geschlecht und den Namen. Man kennt die Angehörigen nicht, weiß nichts von ihren Lebensumständen, ihrem Glauben oder Unglauben. In anderen Fällen werden Tote gleichsam heiliggesprochen, daß man denken könnte, man wäre bei der falschen Beerdigung. Man erlebt Fälle, in denen — von der Predigt her gesehen — eigentlich jede biblische Lesung genommen werden kann, weil in der Ansprache die Hl. Schrift sowieso nicht vorkommt. Die „Pastorale Einführung" sagt zu unserem Thema in Nr. 21:

„Im Anschluß an die Lesungen wird in der Regel eine kurze Homilie gehalten, in der das Wort Gottes erklärt wird. Sie kann auch das Leben des Verstorbenen miteinbeziehen. Bei besonderen Umständen kann an Stelle der Homilie ein Meditationstext verlesen werden."

In der Schweiz habe ich bei einem Begräbnis erlebt, daß vor der Homilie der Lebenslauf des Verstorbenen verlesen wurde, die Homilie selbst war intensiv von den Lesungen geprägt und deutete vorsichtig einige Züge aus dem Leben des Toten im Licht der biblischen Botschaft. Es ist dies sicher ein guter Weg, dem berechtigten Interesse der Trauergemeinde am Leben des Toten und dem Toten selbst gerecht zu werden.[15]

Teilnahme der Gemeinde

Als Diakon hatte ich einmal ein Begräbnis zu leiten, bei dem außer mir und dem Mesner nur noch zwei Personen anwesend waren. Manchmal fehlen auch noch diese zwei. Noch öfters kann die anwesende Trauerschar aus Unkenntnis nicht einmal in das „Vater unser" einstimmen, ein Gesang kommt schon gar nicht zustande. Wie will man unter solchen Umständen noch von einer Feier sprechen? F. G. Friemel schlägt in seinem Beitrag zu diesem Heft die Errichtung einer „Begräbnisbruderschaft" vor. Vielleicht könnte dies eine Hilfe sein, daß wirklich wieder „Gemeinde" vertreten ist, wenn ein Mitglied der Pfarrei zu Grabe getragen wird.

Ein anderer Aspekt dieser Frage ist die um sich greifende Tendenz des Begräbnisses „in aller Stille". Hier wird die Gemeinde bewußt ausgeschlossen, sie kann am Begräbnis nicht teilnehmen, auch wenn sie es wollte. Als Seelsorger sollte man daraufhin wirken, daß sich diese Un-Sitte nicht ausweitet. Von Anfang an ist gerade die Anteilnahme der Gemeinde am Tod eines Christen das christliche Spezifikum. Menschen, die aus der Kirche ausgetreten sind, haben damit jeden Kontakt mit der Gemeinde abgelehnt. Haben sie vor dem Tod nicht in irgendeiner Weise zu verstehen gegeben, daß sie diesen Schritt bereuen, daß sie ihn eigentlich rückgängig machen wollten, dann muß die Gemeinde den Wunsch des Verstorbenen respektieren. Man wird dies auch den Angehörigen mit aller Vorsicht verständlich zu machen suchen.[16]

---

[15] Vgl. *Th. Müller*, Konfirmation — Hochzeit — Taufe — Bestattung. Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste, Stuttgart 1988, 154 f.

[16] Vgl. etwa WDBl 116 (1978) 35.

Aufwand beim Begräbnis

Die österreichische Tageszeitung „Kurier" vom 18. Juli 1984 berichtet: „Im Budget jeder amerikanischen Durchschnittsfamilie stehen die Beerdigungskosten nach den Ausgaben für Haus, Auto und Ausbildung der Kinder bereits an vierter Stelle." Solche Dimensionen sind in unseren Breiten sicher noch nicht üblich, aber manche Erscheinung ist auch hier schon bedenklich. So wird man es sicher begrüßen, wenn in Parte und Todesanzeige darauf aufmerksam gemacht wird, daß statt Kränzen und teuren Blumen Spenden für bestimmte gute Zwecke gegeben werden sollen. Dies erinnert an mittelalterliche Stiftungen für Arme und Kranke.

Trauer

Die alte Kirche hat bestellte Klageweiber und zu lautes Klagen als Zeichen der Trauer verboten, heute setzt sich aber eine Entwicklung durch, die jede Träne verbannt.

In einer Zeitschrift wurde von dem Brief eines Großstadt-Seelsorgers berichtet, in dem er schrieb: „Tränen und sichtbare Trauer am offenen Grab werden immer seltener". In der Notiz heißt es weiter: „Es ist fast zur Tagesordnung geworden, daß der Arzt bei der Ausstellung des Totenscheins von sich aus fragt: ‚Soll ich Ihnen etwas zur Beruhigung verschreiben?' Aber auch umgekehrt werden die Ärzte sehr häufig von den Verwandten angegangen, durch ein Psychopharmakon zu helfen".[17]

Die Trauer darf nicht verbannt werden, sie gehört zum Sich-zurecht-Finden in der neuen Situation, in der neuen Rolle, zum „Freiwerden" von dem Toten. All das kann ein Psychopharmakon sicher nicht leisten, wohl aber kann die Teilnahme und die Anteilnahme der Gemeinde eine große Hilfe sein. Zu dieser Hilfe kann schon das tröstende Mahl nach dem Begräbnis beitragen. In meiner Heimat wird es deshalb auch „Tröster" genannt.

Umfeld

Das Begräbnis hat ein weites Umfeld, das nicht ohne Bedeutung ist für das Bestehen der Lebenskrise, die durch den Tod hereinbrechen kann. Dazu gehört die Gestaltung der Parte, der Todesanzeige, des Totenbildchens, die Auswahl der Lesungen und Lieder. Nicht unwichtig ist das Verhalten der liturgischen Rollenträger und des Friedhofpersonals. Spürt man an ihrem Tun etwas von der Ehrfurcht vor dem Toten und seinen trauernden Angehörigen, oder ist dieses Tun zur reinen Routine erstarrt?
Die „pastorale Einführung" weist auf die Lokaltraditionen hin, die nach Möglichkeit erhalten bleiben sollen (Nr. 35). Nr. 38 sagt:

„Der Friedhof ist Stätte der Besinnung und Hinweis auf die kommende Welt. Das Kreuz oder ein schlichtes Grabmal sollen dafür Zeichen sein. Die Pflege des Grabes ist ein Ausdruck christlicher Gesinnung."

Ein Zusammenarbeiten aller Verantwortlichen, vom Priester bis hin zu den Friedhofsgärtnern, kann sicher nur von Nutzen auch für die Angehörigen sein.

3. Ein Blick in die Jungen Kirchen der dritten Welt

Wie schon anfangs ausgeführt wurde, gibt es eine solche Vielzahl von Bestattungsbräuchen, daß es unmöglich ist, auf Einzelheiten einzugehen. Im übrigen dürfte vieles noch zu sehr im Fluß sein, als daß man allgemeingültige Aussagen machen könnte.
In vielen Fällen ist aber gerade das, was bei *uns* zu zerbrechen droht, etwa die Gemeinschaft, in den jungen Kirchen noch intakt. Allerdings dürfte es in städtischen Ballungsräumen schon ähnlich sein wie bei uns. Gerade die Gemeinschaft trägt die Hinterbliebenen, oft in ganz genau umschriebenen Regeln.[18]

---

[17] CiG 36 (1984) 303.
[18] Vgl. *Th. Sundermeier,* Auch das Trauern dient dem Leben. Eine afrikanische Lektion für Christen in Europa, in: Pth 70 (1981) 406—415.

Auffällig ist in der dritten Welt oft die Unbefangenheit der Beziehung zum Tod und zu den Toten. H. J. M. Nouwen berichtet in einer Art Tagebuch von einem längeren Aufenthalt in Lateinamerika. Einige Zeit weilte er in Cochabamba. Am Allerseelentag 1981 besuchte er dort mit Freunden den Friedhof. Auszugsweise sei sein Bericht hier wiedergegeben:

„Tausende von Menschen lagerten oder spazierten zwischen den Gräbern, als ob sie mit ihren lieben Verstorbenen im Freien kampierten . . . War hier ein Riesenpicknick im Gang, ein handfester Totenschmaus, ein Gebetsgottesdienst der ganzen Stadt, ein Fest, eine Wiedersehensfeier, ein Bußtag, oder feierte man eine nie endende Verbrüderung und Verschwisterung? Offenbar war es all das und viel, viel mehr. Hier auf diesem Friedhof wurde etwas sichtbar, was sich nicht in unsere gewohnten Gegensatzpaare von Freud und Leid, Trauer und Freudenfest, Essen und Fasten, Gebet und Spiel und, vor allem, Leben und Tod fassen ließ . . . Eine traurige Ausnahme bildete allerdings der Unterschied zwischen Arm und Reich."

Die Gruppe begab sich dann auf den Friedhof der Armen. „Überall, wohin wir kamen, schauten uns die Menschen freundlich lächelnd an, als ob sie uns für unser Kommen danken wollten. Sie schienen ein Familienfest zu feiern. Jedes Grab war von Menschen umlagert, die ein Tuch über das Grab gedeckt und Speisen darauf aufgetragen hatten . . ." Nouwen berichtet von Buben, die von Grab zu Grab zogen und für die Verstorbenen beteten. „Es war klar, daß die Buben nicht die geringste Vorstellung von dem hatten, was sie aufsagten, aber sie hielten die Augen fest geschlossen und die Hände fromm gefaltet." Nach dem Gebet bekamen die Buben etwas von den Speisen auf dem Grab.

„Als ich den Friedhof verließ", sagt Nouwen, „gingen mir viele Gedanken durch den Kopf. Was hatte ich da gesehen? Was bedeutete das alles? Unter all den Eindrücken, die ich empfangen hatte, war der am stärksten, daß ich etwas sehr Tiefes, Altes, Urtümliches und Menschliches gesehen hatte. Das Lagern um die Gräber, die Tücher mit den Speisen darauf, das Gebäck in Menschengestalt, die betenden Buben, der Austausch von Gaben und die überall herrschende Atmosphäre von Güte und Gastfreundschaft, all das schien mir aus ferner Vergangenheit zu kommen und sogar weit älter zu sein als die Zeit, in der die ersten Boten des Evangeliums Jesu nach Lateinamerika gekommen waren".

„Ein Bild ging mir noch lange nach. Es war das Bild der Buben, denen man für ihr Beten etwas zu essen gab. Die Speisen, die man zur Mahlgemeinschaft mit den Toten auf die Gräber stellte, gab man denen, die für sie beteten. Ich sah zum Greifen deutlich, wie Gebete sich in Speisen und Speisen sich in Gebete verwandelten. Ich sah, wie Kinder, die um ihr Überleben kämpfen mußten, von den Toten das Leben erhielten, und wie die Toten von den kleinen Kindern, die um das Heil ihrer Seelen beteten, mit Hoffnung beschenkt wurden. Ich sah eine tiefe Gemeinsamkeit zwischen den Lebenden und den Toten, eine innige Einheit, die in Worten und Gesten zum Ausdruck kam, deren Bedeutung unserem praktischen und oftmals skeptischem Denken leicht entgeht." Der letzte Satz dieser „Allerseeleneintragung" sei auch noch zitiert: „Ja, wir sind alle ein Volk, geliebt von dem einen Herrn, der für uns alle zu Speise und Trank geworden ist und so alles beseitigt hat, was die Lebenden von den Toten trennen könnte."[19]

Die Verbindung der Lebenden mit den Verstorbenen, die hier zum Ausdruck kommt, existiert in vielen Gebieten unserer Erde, sie wird meist „Ahnenkult" genannt. Mit ihm verbindet sich eines der großen Probleme der Missionsgeschichte. Der Titel eines Aufsatzes aus dem Jahre 1928 sei hier beispielsweise angeführt: „Ahnenkult und Magie, unsere Hauptgegner bei der Missionierung der Bantuheiden".[20]

Dieses Problem ist heute für viele Gebiete noch eine Belastung. Laut einem Bericht gaben über 90 % der Taiwanesen an, sie wollten wegen der Ablehnung der Ahnenverehrung durch die Christen nicht die Taufe empfangen.[21]

In anderen Gebieten geht die Kirche unbefangener mit den Ahnen um. In der Messe, die die Kirche im Zaire für sich erarbeitet hat und die Rom inzwischen endgültig bestätigt hat, heißt es in einer Litanei am Beginn:

---

[19] *H. J. M. Nouwen*, Wohin willst du mich führen? Notizen aus Lateinamerika, Freiburg 1983, 44—49. — Der Brauch des Essens auf dem Grab ist weiter verbreitet. CiG 40 (1988) 138 berichtet es von Rußland.

[20] *P. Bösch*, Ahnenkult und Magie, unsere Hauptgegner bei der Missionierung der Bantuheiden, in: ZMR 18 (1928) 265—267.

[21] Vgl. CiG 36 (1984) 90.

„Ihr alle, die ihr schon gestorben seid, seid uns nahe! Ihr Heiligen im Himmel seid uns nahe! Ihr seid beim Herrn und schaut ihn, seid uns nahe! Und allen, die diese Feier mitmachen, seid ihnen nahe! Heilige Maria, sei uns nahe! Du Mutter Gottes, sei uns nahe! Erhör unser Gebet, sei uns nahe! Und allen, die jetzt bei dieser Freier mittun, sei ihnen nahe! Ihr unsere Vorahnen, seid uns nahe! Ihr habt Gott gedient in wahrhaftigem Menschsein, seid uns nahe! Und allen, die bei dieser Messe mitfeiern, seid ihnen nahe!" Die Gemeinde antwortet jeweils mit dem Kehrvers: „Seid uns nahe, seid uns allen nahe."[22]

Hier wird deutlich ausgesprochen, was unsere Hochgebete meinen, aber leider nicht deutlich aussprechen: daß die Toten anwesend sind, wenn wir Eucharistie feiern. Paulus hat es für die Römer auf diesen Nenner gebracht:

„Keiner von uns lebt sich selber, und keiner stirbt sich selber. Leben wir, so leben wir dem Herrn, sterben wir, so sterben wir dem Herrn. Ob wir leben oder wir sterben, wir gehören dem Herrn. Denn Christus ist gestorben und lebendig geworden, um Herr zu sein über Tote und Lebende" (Röm 14, 7—9).

Wo der Herr ist, da ist auch sein Leib mit allen Gliedern, seien sie schon verherrlicht oder seien sie noch auf dem Weg. Hier nehmen wir Abschied voneinander, dort hoffen wir auf ein Wiedersehen.

---

[22] *P. Wey,* Zairesischer Meßritus, in: Gd 8 (1974) 143 f.

VERLAG ST. GABRIEL



MIT ALLEN DEINEN GESCHÖPFEN. Der Sonnengesang des heiligen Franz von Assisi. Mit Bildern von Wim van der Kallen, Einführung: Bischof Wilhelm Egger. Verlag St. Gabriel, 80 Seiten, 50 Farbbilder, Leinen, S 349,—

Der Sonnengesang hat den heiligen Franziskus als Bruder der gesamten Schöpfung in besonderer Weise berühmt gemacht. Das Lied ist nicht Ausdruck einer romantischen Stimmung — Franz hat es in schwerer Krankheit gedichtet —, sondern bezeugt seine Verbundenheit mit Gott, Mensch und Umwelt.
Die Bilder — alle in und um Assisi aufgenommen — laden zu einem wachsamen Spaziergang durch die Natur ein. „Wenn man die Dinge aufmerksam anschaut, ergibt sich ganz von selbst das Lob", schreibt Bischof Wilhelm Egger in seiner Einführung. Der Südtiroler Oberhirte, als Kapuziner dem heiligen Franz bersonders verpflichtet, befaßt sich intensiv mit dessen Leben und Werk und seiner Bedeutung für die Menschen von heute.

JOSEF GELMI

Die Reisen Johannes Pauls II.

Das Jubiläum, das an die Wahl Johannes Pauls II. vor zehn Jahren erinnert, und eine zweite Reise des Papstes nach Österreich im Juni 1988 sind Grund genug, um etwas näher auf die Reisetätigkeit dieses Oberhirten der katholischen Kirche einzugehen.
Der Verfasser ist Professor für Kirchengeschichte an der Philosphisch-Theologischen Hochschule Brixen. (Redaktion)

Die Reisen der Päpste

Reisen waren für die Päpste früherer Jahrhunderte nichts Außergewöhnliches. Ein besonders reisefreudiger Papst war z. B. Leo IX. (1049—1054), der gleich dreimal über die Alpen zog. Über den Ablauf seiner Reisetätigkeit sind wir durch zeitgenössische Quellen sehr gut informiert.[1] Mit der Einnahme Roms im Jahre 1870 durch die Italiener hat sich Papst Pius IX. (1846—1878) in den Vatikan eingeschlossen und als „Gefangener" betrachtet.[2] Damit war die Reisetätigkeit der Päpste vorerst zu Ende. Die nachfolgenden Päpste Leo XIII. (1878—1903), Pius X. (1903 bis 1914), und Benedikt XV. (1914 bis 1922) haben den Vatikan nicht mehr verlassen. Erst Pius XI. (1922 bis 1939) verließ den Vatikan wieder und fuhr zur Erholung nach Castel Gandolfo, nachdem es im Jahre 1929 zum Abschluß der sogenannten Lateranverträge gekommen war. Der erste Papst, der es auch wieder wagte, über den römischen Bereich hinauszugehen, war Johannes XXIII. (1958 bis1963), als er 1962, eine Woche vor Beginn des II. Vatikanischen Konzils, eine Wallfahrt nach Assisi und Loreto machte. Nachdem er wieder in den Vatikan zurückgekehrt war, sagte er zu seinen Mitarbeitern: „Ich bin alt, mein Nachfolger wird weiter reisen."[3] In der Tat war Paul VI. (1963 bis 1978) der erste Papst, der seit 1812, als Pius VII. (1800 bis 1823) durch Napoleon nach Frankreich ins Exil geschickt wurde, wieder Italien verließ. Im Jahre 1964 pilgerte er ins Heilige Land, wo es auch zur denkwürdigen Begegnung mit dem ökumenischen Patriarchen Athenagoras von Konstantinopel kam. Im ganzen machte Paul VI. neun Auslandsreisen.[4]

Für Johannes Paul II. sind die Reisen zum Kennzeichen seines Pontifikates geworden. Ja, sie nehmen mittlerweile einen hohen Stellenwert in seiner Amtsführung ein. Seit seinem Regierungsantritt im Oktober 1978 bis Anfang 1988 hat Johannes Paul II. 36 Reisen ins Ausland und 70 Reisen innerhalb Italiens gemacht. Der Diözese Rom sowie Castel Gandolfo stattete er 341 Pastoralbesuche ab. Rechnet man die Kilometer zusammen, die Johannes Paul II. in den neun Jahren seiner Regierungszeit gemacht hat, so wäre er schon von der Erde bis zum Mond gefahren und befände sich auch wieder auf halben Weg zurück. Zusammengezählt dürften es ca. 570.000 Kilometer sein.[5]

---

1 *X. Seppelt*, Geschichte der Päpste, 3. Bd., München 1956, 12—31.
2 *J. Gelmi*, Die Päpste in Lebensbildern, Graz — Wien — Köln 1983, 204.
3 *L. A. Dorn*, Johannes XXIII., Graz — Wien — Köln 1986, 61.
4 Vgl. *W. Sandfuchs*, Paul VI., Würzburg 1978, 33—50.
5 *S. Stracca*, Il Pontefice pellegrino, Avvenire v. 19. 3. 1988; vgl. auch *C. Kramer von Reißwitz*, Auf dem Rückweg vom Mond, Dolomiten v. 20. 1. 1988.

Gründe für die umfangreiche Reisetätigkeit des Wojtyla-Papstes

Viele rätseln über dieses geradezu „seemännische Fernweh" des Papstes.[6] Die internationale Presse nennt Johannes Paul II. scherzend den „eiligen Vater". Karikaturen zeigen ihn auf dem Dach der Peterskirche, wie er über die Ewige Stadt blickend, sagt, da sei er schon gewesen, worauf der ihn begleitende Kardinal antwortete: „Ja, Heiliger Vater, aber selten, selten".[7] Es fragt sich nun, warum der Papst soviel reist? Hans-Jakob Stehle, einer der führenden Vatikanjournalisten des deutschen Sprachraumes, meinte bei einer Studientagung der Katholischen Medienakademie in Salzburg, daß Johannes Paul II. unter anderem auch halb bewußt, halb unbewußt die Neigung habe, sich vom vatikanischen Alltag etwas zu beurlauben.[8]

In diesem Zusammenhang ist es sicher entscheidend, was der Papst selbst über seine Reisetätigkeit meint. In einem Gespräch mit dem bekannten französischen Schriftsteller Andrè Frossard sagte er einmal:

„Nach Paul VI. habe ich sozusagen dieses Kapitel Reisen schon weit geöffnet vorgefunden. Ich habe dann dieses Kapitel weitergeschrieben, indem ich mich auf meine persönlichen Überzeugungen stützte, die ich während meiner vorhergehenden Lebensphase gewonnen hatte. Was ich in Krakau praktiziert habe, galt auch für Rom, für meinen päpstlichen Dienst. Die Entwicklung schneller Verkehrsmittel schuf besonders günstige Voraussetzungen, um meine Überzeugung verwirklichen zu können. Und das Bedürfnis, dem sie entsprechen, wurde immer deutlicher. Ich glaube, daß das Leben der nachkonziliaren Kirche dieses Bedürfnis in einen Imperativ umgewandelt und ihm das Gewicht eines Gebots und einer Gewissenspflicht gegeben hat. Ich spüre sehr tief in mir die Vielfältigkeit der Kirchen in der einen Kirche, eine Vielfältigkeit, die nicht nur quantitativ, sondern auch qualitativ ist und auf einer Vielzahl von Faktoren und Umständen beruht. Ist es nicht die Aufgabe des Nachfolgers Petri, alles daranzusetzen, daß sich diese Kirche in ihrer Vielfalt um Christus in ihrer sichtbaren Einheit versammelt? Ich danke der Vorsehung Gottes, daß sie mir so viele Wege geöffnet hat, um zu den Heiligtümern des Volkes Gottes zu kommen; ich bin mir meiner Unwürdigkeit und meiner Schwäche bewußt, und ich bitte, daß Gott mir die Kraft gibt, diesen Dienst zu erfüllen, wie es meine Aufgabe ist."[9]

Nach Johannes Paul II. kommt jeder Reise eine ganz besondere Bedeutung zu, deren Gründe im II. Vatikanischen Konzil und im ersten Rundschreiben Pauls VI. grundgelegt sind. Wörtlich sagte er zu André Frossard:

„Ich möchte noch einmal sagen, daß jede dieser Pilgerreisen zu den Heiligtümern des Gottesvolkes, die ich im Laufe der Zeit gemacht habe, ihre eigene Bedeutung hat. Die Gründe dafür finden sich im Lumen Gentium und auch in der ersten Enzyklika von Paul VI. Jede Reise dient einem bestimmten Ziel, in gewisser Weise dazu, das Konzil zu verwirklichen. Jede Reise drückt den Glauben an die Kirche aus, welcher dank des Zweiten Vatikanischen Konzils in besonderer Weise eine Öffnung erfahren hat und eine Bereitschaft zum Dialog. Die Glaubenden sind sich bewußt geworden, Kirche der ganzen Welt zu sein. Dieser Ausdruck hat sicher nichts Triumphalistisches an sich, er unterstreicht nur die dienende Rolle, welche die Kirche innehat, denn überall und jederzeit dient sie dem Willen, dem Heilswillen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes. Überall, offensichtlich also auch dort, wo der Weg des Papstes nicht hinführen kann".[10]

Nach diesen Aussagen sieht der Papst offenbar in der Natur der Kirche selbst, die eine Vielheit in der Einheit darstellt, den Grund für seine Reisen. Hinzu kommt das unbestreitbare Sendungsbewußtsein, das Johannes Paul II. besitzt und das ihn veranlaßt, immer wieder die Ortskirchen aufzusuchen. Dies kam klar in einem Interview zum Ausdruck, das er nach seiner Frankreichreise im Mai 1980 dem

---

6 Vgl. Süddeutsche Zeitung v. 14./15. 5. 1988.
7 *K. H. Ritschel*, Wie die Kirche das Maß verliert, Salzburger Nachrichten v. 26. 9. 1987.
8 *J. Pumberger*, „Um zu leben, muß man reisen", Kathpress v. 27. 4. 1988.
9 *A. Frossard*, Fürchtet euch nicht!, München — Zürich — Wien 1982, 260 f.
10 Ebda 264.

Osservatore Romano und Radio Vatikan gewährte. Damals sagte er:

„Viele sagen, der Papst reise zu viel — und in zu kurzen Zeitabständen. Menschlich gesehen, denke ich, haben sie recht. Aber es ist die Vorsehung, die uns führt und uns mitunter anleitet, etwas per excessum, also im Überfluß, zu tun."[11]

Letzten Endes ist es ganz einfach der missionarische Auftrag, der Johannes Paul zu seiner Reisetätigkeit treibt. Versteht er sich doch als der erste Missionar der Kirche. Einem elfjährigen Ministranten, der ihn bei einem Besuch der römischen Pfarrei San Benedetto am 14. Februar 1988 fragte, warum der Papst immer auf Reisen sei, antwortete er: „Weil die Welt nicht nur hier ist". Als der Kleine insistierte: „Aber fährst Du denn nicht manchmal auch wegen des Tourismus weg", sagte der Papst: „Das wäre schön, aber es gibt auch für den Papst eine ganz bestimmte Disziplin". Dann fragte Johannes Paul II.: „Wie kommst Du denn auf diese Frage?" Als der Bub etwas verlegen schwieg, fügte Johannes Paul II. hinzu: „Hast Du denn nicht gelesen, was Jesus gesagt hat: ‚Gehet hin und verkündet die Botschaft des Evangeliums aller Welt'".[12]

Vorbereitungen und Verlauf der Papstreisen

Es dürfte nicht uninteressant sein, sich die Frage nach den Vorbereitungen und dem Verlauf der Papstreisen zu stellen. Normalerweise wird der Papst von den betreffenden Ortskirchen eingeladen. Es wird dann vom Vatikan ausgeforscht, ob es etwa von seiten des betreffenden Staates irgendwelche Schwierigkeiten gibt. Dann setzt sich die vatikanische Organisationsmaschinerie in Bewegung. Reisemarschall der ersten 15 Auslandsreisen war Msgr. Paul Marcinkus, der schon die Reisen Pauls VI. organisiert hatte. Seit der Spanienreise im Herbst 1982 ist P. Roberto Tucci SJ für die Auslandsreisen verantwortlich. Für die Papstvisiten innerhalb Italiens ist Msgr. Dino Monduzzi, Präfekt des Päpstlichen Hauses, zuständig. Die Vorbereitungen werden in der Regel viele Monate, wenn nicht Jahre vor der Reise in Angriff genommen. Sobald eine Einladung vom Papst angenommen wird, nimmt P. Tucci sofort Kontakt mit der Bischofskonferenz des Landes auf, das der Papst besucht. Dann wird dieser Kontakt auch auf die verantwortlichen staatlichen Stellen ausgedehnt. Schließlich visitiert P. Tucci all die Orte, die der Papst besuchen wird, um eventuelle Probleme an Ort und Stelle zu klären. Er bespricht sich auch mit allen Vorbereitungsgremien, die dort für den Papstbesuch verantwortlich sind.[13]

So unterschiedlich auch die äußeren Anlässe für den Papstbesuch sein mögen, der Papst gibt ihnen allen ein einheitliches Vorzeichen und zwar, indem er sie wechselweise „Pastoralbesuche", „apostolische Reisen" oder „Pilgerreisen" nennt. Daher wird der offizielle Kontakt mit den politischen Vertretern auf ein Mindestmaß reduziert. Meist handelt es sich um ein protokollarisches Zeremoniell zu Beginn und am Ende der Reise. Wenn also auch an der primär religiös-pastoralen Zielsetzung der päpstlichen Reisen nicht zu zweifeln ist, so sind politische Implikationen dennoch unvermeidlich. Dafür lieferten die Papstvisiten 1982 nach England und Argentinien während des Krieges um die Falklandinseln genügend Beweise. Deshalb bedeuten manche Reisen für den Papst immer auch eine Gratwanderung.[14]

---

[11] *E. Bordfeld*, Warum der Papst reist, L'Osservatore Romano, Wochenausgabe in deutscher Sprache v. 7. 9. 1984.
[12] Kathpress v. 17. 2. 1988.
[13] Vgl. dazu *S. Stracca*, Il Papa pellegrino, Avvenire v. 23. 3. 1988.
[14] Vgl. dazu *U. Ruh*, Kirchenführung durch Reisen, in: HerKor 36 (1982) 573 f.

Welche Orte der Papst in einem Lande besucht und auch das ganze Reiseprogramm hängen weitgehend vom betreffenden Episkopat ab. Wenn der Vatikan diesbezüglich interveniert, so handelt es sich meist um eine Auflockerung des Programmes. Anderseits ist es auch der Wunsch des Papstes, von Rom nicht allzulange abwesend zu sein. Es sollten nicht mehr als 12 oder 13 Tage sein, wie anläßlich der längsten Reise 1986 nach Asien und Australien.

Der Papst selbst bereitet sich auf all seine Reisen gewissenhaft vor. Das reicht bis zum Studium der Sprache des zu besuchenden Landes, wenn er diese nicht ohnehin schon spricht. Er versucht sich auch immer mit den kirchlichen Problemen und der politischen Situation des Landes vertraut zu machen. Für die Ansprachen, die er hält, wünscht der Vatikan, daß der Episkopat ein einheitliches Thema oder ein Motto vorschlägt, unter dem die Visite erfolgen soll. So lautete das Thema für die Reise nach Holland im Jahre 1985 „Vater unser". Das Motto des österreichischen Papstbesuches im Jahre 1988 hieß „Ja zum Glauben, ja zum Leben". Um die Kräfte des Papstes zu schonen, beginnen seine Verpflichtungen, wenn er auf Reisen ist, in der Regel nicht vor acht Uhr und enden um 21 Uhr. Wie allgemein bekannt ist, schläft und ißt der Papst in geistlichen Häusern, im jeweiligen Bischofspalais, in einem Kloster oder in der Nuntiatur.

Nachdem das Reiseprogramm sowohl von kirchlichen und staatlichen Stellen des betreffenden Landes als auch vom Papst seine definitive Bestätigung erhalten hat, besucht Tucci in der Regel ein paar Monate vor der Reise noch die Hauptstadt des Landes, um mit den Verantwortlichen noch einmal alle Details zu besprechen. Kurz vor der Papstreise werden dann den kirchlichen und staatlichen Stellen noch die Namen der Gefolgsleute des Papstes mitgeteilt. Diese übersteigen niemals die Zahl dreißig, und zwar angefangen vom Kardinalstaatssekretär bis zum Leibarzt des Papstes sowie den Vertretern der vatikanischen Medien und Sicherheitskräften. Für die Reisen innerhalb Europas bedient sich der Papst für den Hinflug immer der Alitalia, für den Rückflug der Luftfahrtgesellschaft des betreffenden Landes. Für Interkontinentalflüge hängt die Wahl des Flugzeuges von den Möglichkeiten der zu besuchenden Länder ab. Im vorderen Teil des Flugzeuges wird für den Papst ein abgeschlossenes Abteil mit Bett, Tisch und Stühlen eingerichtet. Weiters sitzen im Vorderteil des Flugzeuges die Mitglieder des Gefolges.

Bis jetzt hat die Organisation der Papstreisen immer bestens funktioniert. Nur das Wetter hat manchmal den Organisatoren einen Strich durch die Rechnung gemacht. So konnte z. B. das päpstliche Flugzeug im September 1984 im kanadischen Fort Simpson wegen des Nebels nicht landen. Als der Papst 1986 aus Indien zurückkehrte, konnte das Flugzeug wegen des gefallenen Schnees in der Ewigen Stadt nicht ansetzen und mußte auf Neapel ausweichen. Der Papst mußte dann mit einem Sonderzug nachts nach Rom fahren.[15]

Nach diesen minutiösen Vorbereitungen laufen allen Begegnungen mit den Ortskirchen nach einem mehr oder weniger gleichen Programmschema ab. Die Variationen fallen kaum mehr ins Gewicht. Der Bodenkuß nach der Landung scheint seinen Ursprung in Jerusalem zu haben. Als Papst Paul VI. 1964 im Garten Getsemane war, warf er sich förmlich auf den Felsen der Todesangst-Christi-Basilika, wo Jesus gefleht hatte, Gott möge den Leidenskelch an ihm vorübergehen lassen, und küßte voller Inbrunst den Stein. Im Jahre 1967,

[15] Siehe Anm. 14.

als Paul VI. Portugal besuchte, küßte er in Fatima erstmals den Boden des Gastlandes. So ist der Bodenkuß auf den Flughäfen als Zeichen der Demut gegenüber dem Lande, das den Papst beherbergt, entstanden.[16] Kennzeichen jeder Papstreise sind dann die großen Gottesdienste sowie die Begegnungen mit verschiedenen Gruppen, und zwar mit Priestern, Ordensleuten, Arbeitern und Jugendlichen. Wenn man kritisiert, daß das Programm zu dicht, zu aufwendig und zu pompös gestaltet wird,[17] dann geht das meist auf das Konto der betreffenden Bischofskonferenzen. Bei den Papstreisen wiederholt sich auch immer wieder die Vielzahl von Ansprachen und Predigten sowie die Akklamationen und Sprechchöre der Massen. Trotz dieses gleichbleibenden Schemas kann es aber immer wieder auch zu dramatischen Szenen kommen. Als Johannes Paul II. am 6. April 1987 in Santiago de Chile bei einer feierlichen Messe die chilenische Ordensfrau Teresa de los Andes (1900—1920) seligsprach, blieben ihm die Worte buchstäblich im Halse stecken, weil Tränengasschwaden bis zum Altare vordrangen. Linksextremistische Gruppen hatten die Feier gestört. Es kam daraufhin zu Zusammenstößen zwischen Sicherheitskräften und Hunderten von Radikalen, bei denen es auch Verletzte gab.[18]

Der Inhalt der Papstreden folgt ebenfalls einem Schema. Johannes Paul II. knüpft meist an die kirchliche Vergangenheit des jeweiligen Landes an, spricht von den aus der christlichen Tradition erwachsenden Pflichten, zollt Lob und Anerkennung für authentische Werte und ermahnt dann dazu, die unverfälschte Lehre weiterzugeben, die Einheit mit dem Stuhle Petri zu wahren und sich gegen bestehende Formen der Empfängnisverhütung, gegen Abtreibung, Scheidung und Wiederverheiratung einzusetzen. Mit Vorliebe spricht der Papst aber auch soziale Probleme an und verurteilt gleichermaßen den konsumorientierten Kapitalismus wie den materialistischen Marxismus als Grund für Ungerechtigkeit und Unterentwicklung. Der Papst scheut sich auch nicht, soziale Mißstände beim Namen zu nennen und Mahnungen an die Regierungen zu richten, demokratische Prinzipien und die Menschenrechte zu achten, womit er auch unverkennbar politische Akzente setzt.[19] Hoch einzuschätzen ist in diesem Zusammenhang der Einsatz des Papstes für den Frieden überall dort, wo Konflikte und Streitigkeiten das Zusammenleben der Völker unmöglich machen. Unvergessen bleibt diesbezüglich der Irlandbesuch im Jahre 1979. Den zweieinhalbtägigen Aufenthalt in diesem Lande hat der Papst benützt, um leidenschaftliche Friedensappelle an die in blutiger Fehde lebenden Katholiken und Protestanten Nordirlands zu richten. Für sie hatte der Papst mehrmals folgendes Wort mit allem Nachdruck zitiert: „Wer zum Schwert greift, wird durch das Schwert umkommen."[20]

Was bleibt von den Papstreisen?

Manche Kritiker antworten auf diese Frage, die Wirkungen seien gering oder gleich null. So schreibt Karl Heinz Ritschel bezüglich der Österreichreise im Jahre 1983:

„Unvergessen ist, wie Hunderttausende bei der großen Papstmesse im strömenden Regen ausharrten.

---

16 *L. A. Dorn*, Was will der Papst bei uns, Wien — München 1986, 35 f.
17 Siehe Anm. 7.
18 *J. Gelmi*, Kirchliches Zeitgeschehen, in: ThPQ 135 (1987) 369.
19 Vgl. Anm. 14.
20 *J. Gelmi*, Jahr der großen Papstreisen. Kirchenpolitischer Jahresrückblick 1979, Katholisches Sonntagsblatt. Kirchenzeitung der Diözese Bozen — Brixen v. 23. 12. 1979.

Aber was ist letztlich von dieser vermeintlichen Aufbruchsstimmung geblieben? Die bestürzende ehrliche Antwort heißt: Nichts. Null. Spricht man mit den Pfarrern etwa in Wien, so haben sich die Austrittswellen nicht beruhigt, sind nicht mehr Menschen ansprechbar, die ständigen Kirchengeher werden weniger, und es nimmt die Zahl der Gleichgültigen zu."[21]

Was von solchen Reisen jeweils bleibt, dürfte im Detail kaum feststellbar sein, da sich nun einmal geistliche Aufrüstung und Erbauung nicht in Zahlen, in Maß und Gewicht ausdrücken bzw. quantifizieren lassen. Die Wochenzeitung „Die Furche" schrieb im Zusammenhang mit dem Österreichbesuch 1983 über die Faszination des Papstes:

„Wenn er während der Messe ‚Lasset uns beten' sagt, ist es keine Floskel, sondern Aufforderung zum Gebet. Wenn er im Haus der Barmherzigkeit Behinderten den Kopf streichelt, ist es weder Show noch Routine . . Weil diese Glaubwürdigkeit sogar Fernstehende spüren, hören auch solche die Botschaft Christi, die weit weg von der Kirche sind."[22] „Aber wer möchte", schrieb Oskar Simmel 1985 bezüglich des Deutschlandbesuches im Jahre 1980, „den ungeheuren Eindruck übersehen, den der Papst hier in Deutschland mit seiner Rede im Kölner Dom vor den Vertretern der Wissenschaft, im Münchner Herkulessaal vor den Künstlern und Journalisten, in der Frauenkirche vor den Alten und Kranken gemacht hat? Vielleicht nur in diesen Stunden, und es mag sein, daß die Beichtstühle hernach nicht mehr besucht wurden als vorher. Aber wer möchte behaupten, daß solche Stunden nicht nachwirken, ein ganzes Leben lang, ja vielleicht erst am Ende des Lebens?"[23]

Wer möchte in diesem Zusammenhang leugnen, daß die Besuche das Papstes nicht etwas in seiner Heimat bewirkt haben, ja vielleicht sogar das Schiff der Kirche wieder so richtig auf Fahrt gebracht haben? Sicher ist auch, daß die Papstreisen vor allem das Selbstbewußtsein der afrikanischen und asiatischen Kirchen stärken. Wenn der Papst auch keine Wunder wirken kann, so verbreitet er gerade in der jungen Kirche immer wieder Freude, Mut und Hoffnung.
Kardinal König sieht die Bedeutung der Papstreisen vor allem in der Garantie der Einheit der Weltkirche in ihrer Vielheit. Wörtlich schreibt er diesbezüglich:

„Die zahlreichen Reisen des Papstes zu den verschiedenen Völkern und Nationen sind für die künftige Weltkirche von ganz großer Bedeutung. Das historische Zentrum in Rom wird die römische Note zurücktreten lassen gegenüber dem Universellen als Weltkirche. Als geistiges Band des Friedens und der Völkerverständigung ist das geographische Zentrum allein nicht mehr ausschlaggebend. Der Papst als Zeichen der Einheit und Hüter der Einheit wird in Verbindung mit der Verantwortung der Bischöfe die Einheit der Weltkirche in ihrer Vielfalt garantieren. Es scheint mir im Anschluß an das Gesagte opportun zu sein, die Reisen des Papstes in alle Kontinente, die gelegentlich mißverstanden und kritisiert werden, einmal unter diesem Aspekt zu sehen. Gerade für eine Weltkirche muß der Papst als sichtbares Zeichen der Einheit für viele Menschen erlebbar sein."[24]

Wenn der Papst auf seinen Reisen auch weniger zu sehen bekommt als manche Touristen, da er notgedrungen einer ganz besonderen Abschirmung ausgesetzt ist, so ist es doch unverkennbar, daß auch bei ihm ein Lernprozeß in Gang kommt und er bereichert nach Hause zurückkehrt. Oft schon hat er am Ende seiner Reise bekannt: „Ich habe viel gelernt". In diesem Zusammenhang schrieb der schon zitierte Journalist Hans-Jakob Stehle:

„Dies läßt ihn immer öfter, wenn auch zögernd, vom Podest päpstlicher Lehramtsgewißheit herabsteigen und auch etwas vorsichtiger umgehen mit jenen Reizthemen von Sex bis Marx, die ihm unverhältnismäßig viele Schlagzeilen einbringen — auch wenn ihnen kein Tausendstel seiner über tausend Reisepredigten gewidmet war."[25]

---

21 Siehe Anm. 7.
22 Die Furche v. 19. 10. 1983.
23 *O. Simmel*, Seine Reisen stärken die Ortskirchen, Münchner Katholische Kirchenzeitung v. 19. 5. 1985.
24 *F. König*, Das Vatikanum II — wegweisend für die Zukunft der Kirche, in: *F. König* (Hg.), Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils, Düsseldorf 1986, 141.
25 *H. J. Stehle*, Ein Papst — schwer zum Einordnen, Kirche. Wochenzeitung für das Bistum Innsbruck v. 21. 2. 1988.

Eine nicht zu unterschätzende Bedeutung bei den Papstreisen kommt den Bildern zu, die das Fernsehen verbreitet. Der Kommunikationswissenschaftler Derrick de Kerckhove hat darauf hingewiesen, daß die Bilder sogar der entscheidende Faktor sind. Menschen, die für den religiösen Sinngehalt der Worte kaum mehr zugänglich sind, muß mit Bildern etwas vermittelt werden. Johannes Paul II. beherrscht zum Glück diese Sprache bestens. Sie vermag in manch säkularisierten Ländern vielleicht mehr als eine Flut von Worten, die die Menschen nicht mehr erreichen. Dies mag z. B. der Fall gewesen sein, als der Papst 1986 Singapur, Neuseeland und Australien betrat.[26] Im jeweiligen Gastland ist die Resonanz des Papstbesuches in den Medien nach wie vor beträchtlich. Ansonsten ist sie im Laufe der Jahre sicherlich schwächer geworden, dennoch finden die Papstvisiten immer noch eine starke öffentliche Beachtung.

Die Kosten und Kostendeckung der Papstreisen

Ein großes Problem bei den Papstreisen sind die Kosten. Sechs Monate nach dem Papstbesuch in den USA im September 1987 schlugen sich einige Diözesen noch mit dem Schuldenberg herum, den sie mit dem Besuch des Papstes aufgehäuft hatten. So mußte die Diözese Phoenix in Arizona noch 165.000 Dollar für die Miete des Stadions bezahlen, in dem der Papst einen Gottesdienst gefeiert hatte. Der Verantwortliche der Finanzen in der Erzdiözese San Francisco sagte: „Wir wußten zwar, daß wir in die roten Zahlen kommen werden, aber nicht in diesem Ausmaß." Die Erzdiözese mußte noch im März 1988 für 24 Stunden Papstbesuch eineinhalb Millionen Dollar abzahlen. Die Diözese Monterey, wo sich der Papst nur sechs Stunden aufgehalten hat, stand im März 1988 noch mit 1,1 Millionen Dollar in der Kreide.[27] Die gleiche Diözese war mit amerikanischen Fernsehgesellschaften um die Übertragungsrechte für den Gottesdienst, den der Papst dort am 17. September 1987 halten sollte, in Streit geraten. Da sich das Bistum außerstande sah, die mit rund zwei Millionen Dollar veranschlagten Kosten für den relativ kurzen Aufenthalt des Papstes alleine zu tragen, hatte sie die Fernsehstationen aufgefordert, die Übertragungsrechte entsprechend zu bezahlen. Die Fernsehgesellschaften haben jedoch dieses Ansinnen entrüstet abgelehnt und der Diözese vorgeworfen, ein religiöses Ereignis zu vermarkten. Anschließend soll die Bischofskonferenz die Diözese aufgefordert haben, sich nach anderen Finanzierungsmöglichkeiten umzusehen.[28] Daß Papstbesuche auch bescheiden sein können, hat die Papstvisite 1988 in Südtirol gezeigt, die, wenn sie auch kaum sechs Stunden gedauert hat, nur 200 Millionen Lire gekostet hat.

Der Papst selbst weist die Kritik an den Kosten seiner Pastoralreisen zurück, indem er zu verstehen gibt, daß für die Ewigkeit nichts zu teuer ist. Auf dem Rückflug von seinem Australienbesuch im Jahre 1986 nahm er gegenüber den ihn begleitenden Journalisten äußerst temperamentvoll zu einem Artikel der römischen Zeitung „Il Messaggero" Stellung. Darin wurde gesagt, der Papst habe die Australier mehr Geld gekostet als die Visite der englischen Königin. Nach Angaben der Zeitung kostete der Staatsbesuch der Monarchin umgerechnet rund 900 Millio-

---

[26] *E. Leitenberger*, Papst-Bilder, Die Furche v. 21. 11. 1986.
[27] *S. Stracca*, Il Papa pellegrino, Avvenire v. 23. 3. 1988.
[28] Münchner Katholische Kirchenzeitung v. 1. 3. 1987.

nen Lire, der sechseinhalbtägige Papstaufenthalt dagegen zehnmal soviel. Zu den Journalisten sagte Johannes Paul II.: „Sie reden von den Kosten, um den Papst zu stoppen", dann fügte er hinzu: „Gottseidank! denn die Reise hat ihren Wert — einen transzendenten Wert."[29] In der Tat sollte man nicht kleinlich rechnen, denn die Pastoralreisen des Papstes lassen sich in keiner Währung ausdrücken.

Es besteht auch immer wieder die Gefahr, daß es zu kommerziellen Mißbräuchen der Papstbesuche kommt. Dies sollte eine von der Kirche eingerichtete Firma in Australien anläßlich der dortigen Papstvisite im Jahre 1986 verhindern. Die „Papal Visit Ltd" sollte überhöhte Preise von Souvenirs unterbinden und dafür sorgen, daß keine geschmacklosen Artikel auf den Markt kommen.[30] Beim Deutschlandbesuch 1987 waren die Grenzen des guten Geschmacks sicherlich überschritten worden, als ein evangelischer Süßwarenhändler in der Fußgängerzone von Kevelaer Lutscher mit dem Bild Karol Wojtylas anbot und zwar unter der Bezeichnung „Papst-Lollis".

Wer bezahlt nun tatsächlich die Papstreisen? Die Kosten am Ort für Papst und Gefolge werden in der Regel von der Ortskirche getragen. Die Flugkosten hingegen decken die mitreisenden Journalisten. Während Presseleute, die von Politikern eingeladen werden, sie auf ihren Reisen zu begleiten, kostenfrei fahren bzw. fliegen, ist es bei den Papstbesuchen umgekehrt. Da müssen die Presseagenturen und Zeitungen selbst für die Kosten der Journalisten aufkommen. Eingeladen werden bei den Papstreisen nur Zeitungsleute, die im vatikanischen Pressesaal akkreditiert sind. Dabei wird allerdings kein Taufschein oder pfarrliches Leumundszeugnis verlangt.[31] Es ist allerdings schon vorgekommen, daß ein Journalist, der die Papstreisen in der Zeitung „La Republica" kritisiert hat, bestraft und von der Reise des Papstes (nach Südamerika im Jahre 1985) ausgeschlossen wurde.[32] Ansonsten gilt aber auch in der Kirche und ihr gegenüber die Freiheit der Meinungsäußerung, wie sie in der Pastoralinstruktion „Communio et progressio" (Nr. 116, 119, 141) festgestellt wird.

Während der mehrstündigen Flüge pflegt dann der Papst auch mit den Journalisten zu sprechen. Das kürzeste diesbezügliche Interview gab Johannes Paul II. auf dem Flug nach Deutschland 1980. Er erschien in der Kabine der Journalisten und sagte: „Ich komme nur, um zu sagen, daß ich nicht komme." Daraufhin sagte Hans-Jakob Stehle, dies sei aber schade, worauf der Papst erwiderte: „Wir gehen schon runter; schreiben Sie gut, dann komme ich vielleicht beim Rückflug."[33] Bei diesen fliegenden Interviews ist der Papst aufgeschlossener als mancher Politiker, meint Hans-Jakob Stehle. Allerdings glaubt er, daß Johannes Paul II. zu Beginn seines Pontifikates unbefangener war. Stehle ist auch aufgefallen, daß Johannes Paul II. in letzter Zeit öfters auf verschiedene Fragen der Journalisten mit „Ich weiß nicht" antwortet. Er scheint ihm nachdenklicher geworden zu sein. Wahrscheinlich, so meint Stehle, sei dies durch das Attentat 1981 ausgelöst worden.[34]

Die hohen Kosten für die Sicherheit des Papstes trägt der jeweilige Staat, der manchmal durch Ausgabe von Gedenkmünzen und Briefmarken sowie durch

---

[29] Dolomiten v. 3. 12. 1986.
[30] Münchner Katholische Kirchenzeitung v. 2. 3. 1986.
[31] Siehe Anm. 16, S. 45.
[32] Siehe Anm. 21; vgl. zu diesem Fall auch *P. Hebblethwaite*, Wie regiert der Papst, Zürich — Köln 1987, 222 f.
[33] Siehe Anm. 16, S. 186.
[34] Siehe Anm. 8.

einsetzende Devisenströme sogar profitiert. Die Kirchen versuchen vor allem durch Spenden den Kostenaufwand zu decken. In Spanien konnte dadurch sogar ein Plus erreicht und dem Papst eine beträchtliche Summe übergeben werden, die er dann zurückstellte mit der Anweisung sie zur Förderung der katholischen Presse zu nützen.[35] Auch in der Diözese Linz im Jahre 1988 lagen die Kosten weit unter den Spenden, die dann einem Sozialprojekt zugute kamen.

Schluß

Die Reisetätigkeit Johannes Pauls II. mag in hohem Maße seinen persönlichen Neigungen entspringen. In diesem Zusammenhang hat er kürzlich selbst gesagt: „Solange ich mich wohl fühle, mache ich weiter"; und scherzend fügte er hinzu: „Um zu leben, muß man reisen".[36]
Dessen ungeachtet werden in diesen Reisen die Konturen eines neuen Papstbildes erkennbar. Bis vor kurzem war die einzige Möglichkeit einer persönlichen Begegnung mit dem Papst eine Fahrt nach Rom. Die Christen pilgerten zum Oberhaupt der katholischen Kirche. Nun geht auch der Papst zu den Menschen.
Brachte die Ablegung der päpstlichen Tiara durch Paul VI. zum Ausdruck, daß der Papst kein Herrscher über die Kirche ist, so scheinen die Reisen des Papstes symbolhaft zu sagen, daß er für die Menschen da ist. Hier hat sich eine ähnliche Wende vollzogen wie beim Priesterbild vom Mittelalter zur Neuzeit. Der mittelalterliche Geistliche wartete darauf, daß die Menschen zu ihm kommen. Das Leitbild des Priesters spätestens seit der Aufklärung wurde dagegen der „pastor bonus", der gute Hirte, der den Menschen nachgeht. Nicht die Menschen sind für ihn da, sondern er ist für die Menschen da.

[35] *L. A. Dorn*, Wer bezahlt die Papstreisen?, Katholisches Sonntagsblatt. Kirchenzeitung der Diözese Bozen — Brixen v. 23. 9. 1984.
[36] Siehe Anm. 8.

Die bisherigen Auslandsreisen Johannes Pauls II.

1. Dominikanische Republik, Mexiko, Bahamas	25. 1.— 1. 2. 79
2. Polen I	2. 6.—10. 6. 79
3. Irland, USA I	29. 9.— 8. 10. 79
4. Türkei	28. 11.—30. 11. 79
5. Afrika I (Zaire, Kongo, Kenia, Ghana, Obervolta, Elfenbeinküste)	2. 5.—12. 5. 80
6. Frankreich I	30. 5.— 2. 6. 80
7. Brasilien	30. 6.—12. 7. 80
8. Bundesrepublik Deutschland I	15. 11.—19. 11. 80
9. Asien (Pakistan, Philippinen, Guam, Japan, Alaska)	16. 2.—26. 2. 81
10. Afrika (Nigeria, Begin, Gabun, Äquatorial-Guinea)	12. 2.—19. 2. 82
11. Portugal	12. 5.—15. 5. 82
12. Großbritannien	28. 5.— 2. 6. 82
13. Argentinien (u. Rio de Janeiro)	10. 6.—13. 6. 82
14. Genf (Schweiz) Intern. Organ.	15. 6. 82
15. San Marino	29. 8. 82
16. Spanien	31. 10.— 9. 11. 82
17. Mittelamerika und Karibik (Lissabon, Costa Rica, Nicaragua, Panama, El Salvador, Guatemala, Honduras, Belize, Haiti)	2. 3.—10. 3. 83
18. Polen II	16. 6.—23. 6. 83
19. Lourdes (Frankreich)	14. 8.—15. 8. 83
20. Österreich I	10. 9.—13. 9. 83

21. Asien und Pazifik (Alaska, Südkorea, Papua-Neuguinea, Salomon-Inseln, Thailand)	2. 5.—12. 5. 84
22. Schweiz	12. 6.—17. 6. 84
23. Kanada	9. 9.—21. 9. 84
24. Lateinamerika (Saragossa, Santo Domingo, San Juan de Puerto Rico)	10. 10.—13. 10. 84
25. Venezuela, Ecuador, Peru, Trinidad und Tobago	26. 1.— 6. 2. 85
26. Niederlande, Luxemburg, Belgien	11. 5.—21. 5. 85
27. Afrika (Togo, Elfenbeinküste, Kamerun, Zentralafrikanische Republik, Zaire, Kenia, Marokko)	8. 8.—19. 8. 85
28. Lichtenstein	8. 9. 85
29. Indien	31. 1.—10. 2. 86
30. Kolumbien, Santa Lucia	1. 7.— 8. 7. 86
31. Frankreich II	4. 10.— 7. 10. 86
32. Südasien und Ozeanien (Bangladesch, Singapur, Fidschi-Inseln, Neuseeland, Australien, Seychellen)	18. 11.— 2. 12. 86
33. Lateinamerika (Uruguay, Chile, Argentinien)	31. 3.—13. 4. 87
34. Bundesrepublik Deutschland II	30. 4.— 4. 5. 87
35. Polen III	9. 6.—16. 6. 87
36. USA II	10. 9.—19. 10. 87
37. Lateinamerika (Uruguay, Bolivien, Peru, Paraguay)	7. 5.—19. 5. 88
38. Österreich II	23. 6.—27. 6. 88

NEUERSCHEINUNG:

Ein mutiges Plädoyer für den Laien

Die Kirche ist nicht in eine lehrende, eine hörende und gehorchende Kirche aufzuteilen. Als ganze bewahrt sie den Glauben und gibt ihn weiter, als ganze spendet sie die Sakramente und als ganze vollzieht sie ihren Dienst in der Welt.

Peter Neuner ruft diese grundlegenden Wahrheiten in Erinnerung. Wenn nämlich heute die „Laien" um ihre Rechte ringen, so ist zu vermuten, daß mit unserer Theologie und Praxis des Volkes Gottes etwas nicht stimmt: Die Kirche verwirklicht sich noch nicht im vollgültigen Sinn als Volk Gottes. Dieses Buch wird viele Frauen und Männer ermutigen.



VERLAG JOSEF KNECHT
FRANKFURT AM MAIN

236 Seiten, Paperback DM 32,—
ISBN 3-7820-0572-4

ALFRED DELP

Der Sinn des Todes ist das Leben*

Der Tod des Christen ist eigentlich der letzte Mitvollzug des Kreuzes, aber des Kreuzes, über dem schon Ostern steht.
Deswegen ist der zweite Sinn des Todes, der da sichtbar wird: Durchgang. Es ist für den Christen, der weiß, um was es geht und was er ist, nicht möglich, einem letzten Todesschrecken zu erliegen; er fällt und stirbt in das Leben. Tod ist für uns nicht Abgrund und Absturz und Zerrinnen und Scheitern, sondern Tor ins Leben hinein: Durchgang.
Und der dritte Sinn des Todes, der von diesem Sakrament her sichtbar wird, das Salbung ist: Kräftigung und Stärkung und innere Heilung. Tod ist Entscheidung. Ist noch einmal Kampf, ist noch einmal ein Zurückrufen des Menschen, ein Zusammenballen seiner ganzen Aufgabe auf diesen einen Moment: teilzuhaben an der großen Entscheidung, die mit Christus in die Welt hineingerufen ist. Und in der Teilnahme an dieser Entscheidung scheidet und entscheidet sich sein eigenes Schicksal. So verstehen wir einerseits, warum die Kirche den kranken Menschen, den sterbenden Menschen mit Gebet und Fürbitte umgibt, und verstehen anderseits, daß da eine Salbung geschieht, die immer Salbung zum Kampf, zum Aushalten der Härte, zum Bestehen ist — und daß in diesem letzten Moment sich alles noch einmal zusammendrängt wie zu einem Endspurt. Der Tod des Christen ist nicht wie das Verenden irgendeines Lebewesens. Da ist noch einmal die ganze Dimension, die ganze Spannung, die im Christenleben ist, zu einer letzten inneren Verdichtung und Wirklichkeit aufgerufen; deswegen Sakrament und Salbung und Gnade und deswegen Weihe und Würde des christlichen Menschen im Tode. Der Christ stirbt, er verendet nicht.
Aber das alles ist nur vorläufige Sicht und gibt seinen ganzen Inhalt nicht her, wenn wir nicht durchschauen auf ein Wort vom Leben, von dem gesagt wird: Es ist die erste Botschaft des Christen nicht der Tod und das Sterben, es ist die erste Botschaft immer die Frohbotschaft, der Wille zum Leben, die Verheißung des großen Segens, die Verheißung der großen Erfüllung. Und gerade, daß wir im Sterben noch einmal gesegnet und geweiht werden, das zeigt uns von hier aus eine entscheidende Sicht: es werden die letzten Horizonte unseres Lebens sichtbar. Es ist ein alter Satz, wenn ich Ihnen sage, unser Leben reicht über unsere irdischen Horizonte hinaus. Aber nehmen Sie diesen Satz einmal hinein in ihr alltägliches Bewußtsein, was das dann bedeutet. Daß wir tatsächlich immer der Absicht und Hinordnung und der Lebendigkeit nach über die Sterne hinausragen, daß wir dem Ganzen immer überlegen sind und darüber hinausragen. Sehen Sie nur ein Beispiel. Der Mensch wird ärgerlich und müde, wenn er dauernd vertröstet wird, wenn ihm dauernd gesagt wird, das kommt irgendwann einmal, jetzt geht es noch nicht. Wir haben das Recht und die Pflicht zu einer ganz echten Vertröstung. Wir haben das Recht, daß wir im Leben Dinge stehen lassen, die nicht aufgehen, weil wir wissen: unser Raum geht über diesen Raum hinaus; unser Leben ist in

---

* Aus: *A. Delp*, Siebenfache Erlösung der Welt, Hg. v. R. Bleistein. © by Verlag Josef Knecht, Frankfurt a. M. 1986, 113—115. Wir danken dem Verlag für die Abdruckerlaubnis.

größere Zusammenhänge hinein konzipiert als in die, die wir jetzt sehen. Darum können Rätsel stehen, können Geheimnisse stehen, ohne daß wir daran wund werden. Ja, wir werden gerade dann immer wieder wach, weil sie uns Mahnzeichen sind und Wegzeichen, über das Ganze hinaus. Wir dürfen vertrösten und wir dürfen vor Unbegreiflichem stehen, weil wir selbst ein Unbegreifliches sind, das über die Sterne hinausragt.

Es wird sichtbar nicht bloß der letzte Horizont, der ein großer, letzter, unendlicher, überirdischer ist, sondern es wird sichtbar der Grundcharakter, die Grundform des Lebens gerade vom Sterben her. Der Sinn des Lebens war nicht, volle Frucht zu bringen, Entfaltung, Blüte, Reife zu sehen; der Sinn des Lebens war Saat, Saatkorn sein, eingesenkt werden in den Acker der Zeit und der Geschichte und da das Schicksal des Saatkorns erleiden, des Weizenkorns, von dem der Herr sagt: wenn es nicht vergraben wird und stirbt und vergeht, bringt es keine Frucht. Es muß gesprengt werden, dann wird es aufgehen und sich entfalten und fruchtbar sein. Wie Ignatius, der Bischof von Antiochien, vor seiner Marter sagte: Ich freue mich, Samenkorn zu sein, auch wenn ich zermalmt werde. Das ist ja das Schicksal des Samens, gesprengt zu werden, um so Frucht zu bringen. Saat und Acker, das als Lebensgefühl mitbringen, gerade von diesem Sterben her, dem man es anspürt aus einer neuen Segnung heraus, daß da noch ein letztes Aufgehen, Vollenden erwartet wird. Und es wird sichtbar nicht nur Saat als stilles organisches Wachsen, sondern Kampf, Sichdurchsetzen-Müssen gegen ein anderes. Das Christentum ist nicht irgendeine Lämmleinsweide auf himmelblauer Wiese, es ist ein agonales Geschehen. Wer da hineingeraten ist, der muß geradestehen, muß Farbe bekennen, gerade weil er in dieses fruchtbare und entscheidende Ende hineingeraten will zu einer letzten Reife. Man kann nicht ohne Linie und ohne Haltung auf diesem Acker der Geschichte wachsen.

Schließlich wird sichtbar die allerletzte Absicht und allerletzte Sicherheit unseres christlichen Lebensgefühls, und die heißt Sieg. Wir salben und segnen zum Heile. Wir wurden immer gesalbt und gesegnet in der Form des Kreuzes. Aber die passio, der Untergang des Herrn, in den wir hineingetauft und geschickt sind, ist immer wieder die passio des Herrn, der bereits gesiegt hat. Das ist alles Nachvollzug, Wiederholung durch den, der gerufen und geschickt und gesandt ist, der innerlich zu gleichem Schicksal ausgerüstet die Garantie hat des gleichen Enderlebnisses und gleichen Endergebnisses. So wird gerade von unserem Tode her sichtbar, daß wir leben zum Leben und zum Sterben und daß wir untergehen in das Lebendige, in den Sieg, in die Glorie hinein.

JOHANNES SINGER

Otto Karrer — Zum 100. Geburtstag

Am 30. November 1988 sind es hundert Jahre, seit Otto Karrer, eine herausragende Priestergestalt, zur Welt kam. Der Bogen seines Lebens spannt sich über 88 Jahre. Die Geschichte dieser Zeit, vor allem aber die Geschichte der Kirche und die Verantwortlichen an ihrer Spitze haben tief — und schmerzlich — in sein Leben eingegriffen; er aber hat durch die Arbeit seines Lebens im Dienst des Evangeliums das Erscheinungsbild der Kirche nachhaltiger als andere mitgeprägt.
Der Autor dieser Würdigung Karrers ist Professor für Fundamentaltheologie an der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz.

Es ist oft das Schicksal Großer, daß nach ihrem Tod eine Phase des Vergessens eintritt. Anders bei Otto Karrer. Die langjährige Mitarbeiterin Liselotte Höfer veröffentlichte, kaum zehn Jahre nach seinem Heimgang, eine Biographie Karrers,[1] der dieser Beitrag viel verdankt. Der Historiker Victor Conzemius hat die Biographie betreut und bearbeitet und mit einer Einleitung versehen, in der die Konturen des Weges Karrers etwas deutlicher nachgezeichnet werden. „Erst nach Abschluß der Biographie wurden wichtige Dokumente gefunden, die den Hintergrund einzelner Vorkommnisse besser belegen, Motive und Prozeduren der Gegenspieler Karrers schärfer hervortreten lassen" (11f). Das Material konnte für die erwähnte Einleitung nur teilweise ausgewertet werden. Conzemius behält sich die Auswertung im Rahmen einer größeren Nachlese vor. Die Biographie samt der Einleitung ermöglicht es, die Gestalt Karrers und deren Profil wahrzunehmen.

Das Leben

Otto Karrer stammt aus dem Südschwarzwald, aus dem badischen Dorf Ballrechten, aus einer bäuerlich-handwerklichen Familie. Das Dorf hatte in seiner Vergangenheit der Protestantierungspolitik erfolgreich Widerstand geleistet. Mit dreizehn Jahren kam Karrer ins Erzbischöfliche Knabenkonvikt in Freiburg und besuchte die beiden konfessionell gemischten großherzoglichen Gymnasien. Seine Religionslehrer, so Karrer, waren ihrer Aufgabe nicht gewachsen, sie dozierten vor allem mehr oder weniger langweilig Apologetik. Die katholische Erziehung war damals ganz auf die Verteidigung und Bewahrung des Glaubens ausgerichtet. „Seither bin ich der Meinung, daß als Religionslehrer an Mittelschulen nur die Allerbesten taugen", schreibt Karrer in der Festschrift zu seinem 70. Geburtstag (Autobiographisches, in: Begegnung der Christen, 1959, 15). Ganz anders der neue Präfekt und Religionslehrer Dr. Meinrad Vogelbacher, der ihm ein väterlicher Freund wurde. Die Maturareise mit ihm führte zuerst nach Luzern.
Im Herbst 1908 immatrikulierte Karrer an der Theologischen Fakultät Innsbruck und wohnte im Nikolaikolleg in der Sillgasse. (Das Canisianum wurde erst 1910/11 erbaut.) Regens war P. Michael Hofmann, dem man nachsagt, der gebo-

[1] HÖFER LISELOTTE, *Otto Karrer 1888—1976.* Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche. Unter Mitarbeit und mit einem Vorwort von Victor Conzemius. (480.) Herder, Freiburg 1985, 2. Aufl. 1986. Ln. DM 52,—, S 406.—. Die Biographie ist gut aufgebaut und gut lesbar; sie schöpft aus umfassender Quellenkenntnis. Theologische und innerkirchliche Fachausdrücke werden erschlossen. Sie enthält auch das Memorandum Karrers von 1959 zum Konzil und eine gekürzte Bibliographie.

rene Priestererzieher gewesen zu sein. Bekanntere Namen unter den Lehrern Karrers sind Stufler, Donat und Biederlack.

1910 trat Karrer in die Gesellschaft Jesu ein. Novizenmeister in Tisis (bei Feldkirch) war Paul de Chastonay, eine geistliche Persönlichkeit von hohem Format und großer Dienstbereitschaft. Im Herbst 1911 ist Karrer Scholastiker[2] in Valkenburg und beginnt das Philosophiestudium. 1912 legt er die ersten Gelübde ab und beginnt 1913 für sechs Jahre das Interstiz an der „Stella Matutina" als Sozius des Präfekten, als Präfekt und als Lehrer. Es dürfte sich bereits damals eine innere Ablösung vom Orden angebahnt haben. Ab dem Herbst 1919 beendete Karrer das Theologiestudium in Valkenburg. Am 20. Juni 1920 wird er zum Priester geweiht. Sein sieben Jahre älterer Landsmann Augustin Bea assistiert ihm bei der Primiz. 1921 erscheint bei Herder seine Biographie über den hl. Franz von Borja. Mit der Promotion schließt Karrer 1922 sein Studium ab und wird nach München versetzt. Auf Anraten des späteren Kardinals Franz Ehrle, eines bedeutenden Fachmanns für mittelalterliche Kirchengeschichte, wird er vom Ordensgeneral nach Rom zu einer Arbeit über Robert Bellarmin gerufen. Im Zusammenhang damit (es wird noch genauer darüber zu reden sein) wuchsen die Zweifel, ob der Ordenseintritt für ihn das Rechte gewesen sei. Der Austritt war nur mehr eine Frage der Zeit. Aus seiner Jugendzeit hatte er schöne Erinnerungen an evangelische Christen. Ein waldensischer Geistlicher vermittelte ihm die Adresse eines bayerischen lutherischen Geistlichen.

Im Juli 1923 meldete Karrer in einem Brief an seinen Provinzial P. Bea den Austritt aus der Gesellschaft Jesu und sprach auch von einem Kirchenaustritt. Was folgte, läßt sich nicht mehr genau rekonstruieren. Ein Vierteljahr lang wußte niemand, wo er war, weder im Orden noch zu Hause. Karrer hatte den fränkischen Pfarrer aufgesucht und übersiedelte im September 1923 nach Nürnberg ins Predigerseminar, ein formeller Übertritt hat aber nicht stattgefunden, wohl aber eine innere Annäherung an die lutherische Kirche. Daß Karrer einige Jahre Protestant war und auf protestantischen Kanzeln gepredigt habe, ist ein Gerücht, das nicht der Wahrheit entspricht. Er hatte den Eindruck, daß man ihn zu einem demonstrativen Akt gegen Rom mißbrauchen wollte. Die Situation, in die er sich hineinmanövriert hatte, brachte ihm zum Bewußtsein, wo er geistlich und kirchlich beheimatet war. In einer gewissen Spannung dazu sagt Conzemius, daß die Krise ihn, wenn auch nur für wenige Monate, aus der römisch-katholischen Kirche führte (11); mangels ausreichender Dokumentation können nicht alle Motive freigelegt werden (16).

Eine Rückkehr in den Orden war von beiden Seiten nicht mehr möglich. Chastonay, damals in Zürich, setzte sich beim Bischof von Chur ein; dieser erklärte sich bereit, Karrer als Weltpriester zu übernehmen. Im Februar 1924 begann Karrer Exerzitien in Wolhusen. Die Erlaubnis des S. Officium ließ freilich noch eine Weile auf sich warten, bis er die hl. Messe wieder feiern und als Priester ins Bistum Chur aufgenommen werden konnte.

Da Karrer von seiner schriftstellerischen Arbeit leben mußte, gewährte ihm der Bischof freie Wahl des Wohnsitzes. In Weggis am Vierwaldstätter See mietete Karrer 1925 ein Häuschen und richtete mit der Mutter und der Schwester einen Haushalt ein. Er kehrte damit in die Heimat seiner Ahnen zurück, die helvetischen Ursprungs waren. Zehn Jahre später

[2] So bezeichnet man im Jesuitenorden die Studenten der Philosophie.

erwarb er das Schweizer Bürgerrecht. Weggis erwies sich aber als zu abgelegen. So bezog man 1928 das Chalet unter den Eichen in Luzern, das durch 50 Jahre Karrers Heim wurde.

Das Werk

Karrers Wirken als Priester war nicht das Amt eines Pfarrers; er hat es nie angestrebt. Gelegentliche Anfragen um Übernahme einer Professur (aus Tübingen und Wien) zog er nicht in Erwägung (244). Ein Grundzug seines Wirkens war der, daß er kein Lebensprogramm entwarf, um es wie einen Raster auszufüllen. Er ließ sich führen, indem er Rede und Antwort stand, wenn die Zeit und die Menschen in ihr Fragen stellten. Das Spektrum seiner Begabung befähigte ihn zu einer breiten Fächerung. Er hatte ein Gespür für die Lebensfragen seiner Epoche. Das halbe Jahrhundert in Luzern war die Zeit eines außergewöhnlichen Wirkens im Dienst des Evangeliums, im Dienst in und an der Kirche.

Begonnen hat Karrer als Historiker. Für sein Erstlingswerk, das Borja-Buch, erntete Karrer von Fachleuten außergewöhnlichen Beifall. Er hätte vermutlich das Zeug zu einem Historiker von Format gehabt. Er ließ sich aber zu einer Theologie führen, die als Vermittlung des Evangeliums nicht nur auf der akademischen Ebene verblieb: „Wenn eine jüngere Generation fragt, wer Otto Karrer war, so ist ihr zu sagen, daß dieser Mann im deutschen Sprachraum zwischen 1930 und 1970 einer der großen Vermittler der christlichen Botschaft war" (Conzemius, 9).

Einige Schwerpunkte seien genannt. Für die Weite seines Blickes zeugt die oftmalige Beschäftigung mit den Religionen, vor allem das Buch „Das Religiöse in der Menschheit und das Christentum" (1934, 1949 in vierter Auflage erschienen, mehrfach übersetzt). Es ging Karrer um mehr als bloßes Sachwissen: um die geistige Verarbeitung. Es ging ihm um die Würdigung der Gottesidee. Sein Bild ist das konzentrischer Kreise, die um die Mitte Christus angeordnet sind. — Innerchristlich ist Karrer der Ökumenismus immer mehr das große Anliegen seines Lebens geworden. Er wollte das Antworten auf die Fragen der Reformation weitertreiben. Das Thema taucht schon bald nach 1930 auf, vor allem seit 1945, als sich mit ihm und um ihn ökumenische Kreise bildeten. Solchen Kreisen der ersten Nachkriegsjahre wurde es von Rom bekanntlich nicht leicht gemacht. Dazu gehört auch das Mariendogma von 1950, das gewisse katholische Kreise als eine „Rückkehr zu Maria" mit aufdringlichen Triumphtönen kommentierten (229). Karrer wußte auch die Ostkirchen zu würdigen, naturgemäß stand aber das reformatorische Christentum im Vordergrund. Er wurde zum Wegbereiter der Ökumene.

Innerkirchlich ging es Karrer um die Herkunft aus der biblischen Botschaft (sieben Bände „Erklärung des Matthäusevangeliums" 1935/36 und sein wohl bedeutendstes Werk, die Übertragung des Neuen Testaments 1950) sowie um die genuine christliche Tradition in Gebeten früherer Epochen und in großen Gestalten (Augustinus, Franz von Assisi, Ignatius von Loyola, Franz von Sales, Kardinal Newman und viele andere). Breiten Raum nehmen Mystik und Mystiker ein. 1926 erschien die dreibändige „Textgeschichte der Mystik", eine Textauswahl und zugleich eine Geschichte der Mystik.[3] Die Beschäftigung mit Meister Eckhart durchzieht Karrers ganzes Schaffen; er weist nach, daß die Verurteilung als Pantheist durch

[3] Davon gibt es eine Neubearbeitung als reines Lesebuch, versehen mit biographischen und bibliographischen Hinweisen: *Der mystische Strom.* Von Paulus bis Pascal. Eine Textauswahl von Otto Karrer. Bearbeitet von Klaus Dahme. Otto-Müller-Verlag, Salzburg 1986.

die Kurie von Avignon am wahren Sinn des mystischen Meisters vorbeigegangen sei. Über die Mystik hinaus widmete sich Karrer der Spiritualität überhaupt, vor allem als Herausgeber der „Nachfolge Christi" (1927 und 1960) sowie der „Philothea" (1961), die er mit einer Einleitung und mit einem Leben des Autors Franz v. Sales versah.[4]

Wiederholt griff Karrer das Theodizee-Problem auf. Der Radio-Vortrag von 1940 „Warum greift Gott nicht ein?", auf Drängen vieler gedruckt, sagt über das Bittgebet, dessen Sinn sei es nicht, daß Gott die Naturgesetze ändere, sondern daß Gott uns die Gesinnung gebe, in der wir begreifen, alles gereiche uns zum Besten (157). Hier waren freilich vom biblischen Gottesbild her Anfragen berechtigt. „Gebet, Vorsehung, Wunder" mit derselben Thematik wurde 1942 auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Auch Karrers Freund Hugo Rahner hat auf liebenswürdige Weise kritische Bemerkungen zu diesem Buch gemacht. — Mariologischen Themen widmete sich Karrer häufig. Es ging ihm um „Maß und Zucht" in der marianischen Frömmigkeit, wenn in einem „marianischen Tropenklima" der Inhalt von Privatoffenbarungen ebenso glaubensfordernd vorgebracht wurde wie die Christusbotschaft (243).

Einige Details sind in die Theologiegeschichte eingegangen. Karrer hat in den nicht wenigen Artikeln über das Papsttum biblischer vom Petrusamt gesprochen, als es sonst in der katholischen Kirche üblich war. Er hat diese neue Perspektive aufgegriffen und als einer der ersten katholischen Theologen Konsequenzen daraus gezogen. Es ging ihm darum, den Hierarchismus der Papstkirche zu korrigieren, der, gemessen an der biblischen Kirchenidee, eine Einseitigkeit ist (267). — Daß Karl Rahner der Urheber des Gedankens einer Auferstehung im Tod sei, wird kaum zutreffen: „Mindestens die Äußerungen Karrers dürften Rahner vorausliegen", tatsächlich ist er noch viel älter (G. Greshake/J. Kremer, Resurrectio mortuorum, 1986, 269).

Seit Johannes XXIII. im Jahre 1959 das Konzil angekündigt hatte, widmete Karrer eine Reihe von Publikationen diesem Thema. Er war von der Idee begeistert; in der Folgezeit mußte er oft seinen Enthusiasmus zügeln. Bei allen vier Sessionen war er wenigstens teilweise in Rom; die inoffizielle Funktion war ihm am liebsten. Freunde nannten ihn den „nichtregistrierten Konzilsvater". Abt Emanuel Heufelder von Niederaltaich hat die Bedeutung des Konzils für Otto Karrer treffend ausgedrückt: „Das ist die Krönung Ihrer Lebensarbeit."

Diese läßt sich auf einen Nenner bringen: Seelsorge. In Luzern wurde Karrer zu einem viel aufgesuchten Seelsorger, dies in besonders schwierigen Situationen. Er verlangte keinen sofortigen Heroismus, sondern bot Zwischenlösungen an. Er nahm sich für jeden Zeit. Die Hilfesuchenden wurden immer zahlreicher und ihre Anliegen vielfältiger. Gerechtigkeit für sozial oder gesellschaftlich Hilflose war ihm ein Anliegen, ebenso die Frauenfrage. Die priesterlich-seelsorgliche Bestimmung war ihm nie fragwürdig geworden; er meinte aber, sie in der Zeit einer Krise, sie im evangelischen Bereich besser realisieren zu können als im katholischen (411). Alle seine Aktivitäten waren zuinnerst seelsorglicher Natur, alles Publizieren und selbstverständlich auch alles Predigen: Über 40 Jahre stand er Sonntag für Sonntag auf der Kanzel der Pauluskirche

---

[4] Ein Nachdruck erschien 1988: FRANZ VON SALES, *Philothea.* Anleitung zum religiösen Leben. Übersetzt und herausgegeben von Otto Karrer. Paulusverlag, Freiburg (Schweiz) und Echter Verlag, Würzburg.

von Luzern. Er hat viele vor dem Fall in die Glaubenslosigkeit und Kirchenmüdigkeit bewahrt.

Der Christ

Das Kreuz seines Meisters blieb auch Otto Karrer nicht erspart. Die Biographie trägt den bezeichnenden Untertitel: „Kämpfen und Leiden für eine weltoffene Kirche". Demnach resultiert sein Kreuz aus einer Verschlossenheit der Kirche. Karrer bekam diese hart zu spüren.

Es begann gleich mit dem ersten Werk, dem Buch über den hl. Franz de Borja, dem dritten General der Gesellschaft Jesu. Die Biographie fand zwar die Zustimmung der Fachwelt, nicht aber die des Ordensgenerals Ledóchowski, der ein vernichtendes Urteil schrieb. Karrer hatte nicht das tradierte Borja-Bild fortgeschrieben, sondern darauf hingewiesen, daß Borja durch seine Reglementierungen auf dem Gebiet der geistlichen Übungen ein ignatianisches Grundprinzip verlassen habe. Das Herausarbeiten der ursprünglichen Strukturen des Ordens wurde übel vermerkt.

Ledóchowski berief dennoch Karrer nach Rom, weil er sich davon viel Nutzen für Karrer und das Vermeiden künftiger „Fehlleistungen" erhoffte. Karrer sollte für die Heiligsprechung Robert Bellarmins und dessen Erhebung zum Kirchenlehrer die biographisch-theologiegeschichtliche Grundlage liefern. In einer Audienz ließ der General die eigentliche Absicht erkennen, die Gesellschaft Jesu wolle einen der Ihren zum Kirchenlehrer haben wie andere Orden auch. Bei dieser Selbstglorifizierung des Ordens wollte Karrer nicht mitmachen. Es kam zu der berichteten überstürzten Trutzhandlung.

Sie hatte unbarmherzige Folgen über Jahrzehnte hinaus. Erst nach einem Jahr wurde Karrer von Rom aus erlaubt, die Messe wieder zu feiern; das Predigen war weiterhin Einschränkungen unterworfen. Mehrfach wurden ihm Vorträge und Predigten außerhalb Luzerns untersagt. Nach der Indizierung seines Buches 1942 wurde ihm das Predigen sogar für ein Jahr verboten. Die allgemeine Beichtjurisdiktion war Gegenstand einer Rechtsunsicherheit. Erst als Fünfundsiebziger, im Jahr 1963, ist Karrer von Kardinal Ottaviani, dem Präfekten des Hl. Offiziums, in allen seinen priesterlichen Rechten rehabilitiert worden.

Maßgebliche der Weltkirche und Maßgebliche der Schweizer Ortskirchen arbeiteten bei der Diskriminierung Karrers Hand in Hand. Mitbrüder bezichtigten Karrer der Unkirchlichkeit, verdächtigten ihn in objektiv liebloser Weise, schalteten ihn aus und verfolgten ihn. Die größere Geistes- und Herzensweite Karrers stieß mit Geistes- und Herzensenge zusammen. Der Luzerner Professor für Kirchenrecht, Viktor von Ernst, und die Redaktion der Schweizerischen Kirchenzeitung taten sich besonders hervor — während in der unmittelbaren Nachbarschaft ein Kirchenkampf sondergleichen tobte. Conzemius meint, daß zur Erklärung die Kategorie des Neides nicht genüge:

> „Die eigentlichen Ursachen sind im Milieu des geschlossenen, nach außen immunisierten Ghettokatholizismus zu suchen . . . Nun tauchte dieser Unruhestifter auf . . . Er wagte es, die reflexionslos übernommenen Formeln des Glaubensverständnisses zu prüfen und sie neu auszusagen . . ." (32).

Was Karrer angetan wurde, ist beschämend unchristlich. Gerade dann, wenn man diesen Leuten die bona fides in der Sorge um die Rechtgläubigkeit zubilligt, wird das Problem erst recht schmerzlich, insofern es sich in der Tiefe um eine Verschlossenheit gegenüber dem Geist Christi handelt, der doch aus egoistisch-aggressiver Verschlossenheit in die Weite verzeihender Liebe hinausführt. Möglich war dies auch damals, denn es gab solche befreite Christen: Karrers Familie, die Mutter vor allem, und den Religionslehrer Dr. Vogelbacher; den Novizenmeister P.

Chastonay, der den „verlorenen Sohn" in ungebrochener Freundschaft wieder aufnahm; P. Bea und andere Jesuiten, die Karrer nicht einfach abgeschrieben hatten; viele Freunde, unter ihnen Hugo Rahner SJ; der Bischof von Chur; die Pfarrer von St. Paul; die irenischen Mitglieder der Luzerner Fakultät, die freilich durch die polemisch-polternde Richtung ins Abseits gedrängt wurden; der Schweizer Provinzial P. Wacker SJ, der mit dem Einverständnis des Ordensgenerals 1967 das Angebot überbrachte, sich wieder als dem Orden zugehörig zu betrachten, was Karrer ergriffen annahm.

Zu diesen befreiten Christen gehörte vor allem Karrer selbst. Wenn er ein „Kämpfer" gegen Verschlossenheit war, dann kein „grimmiger". Seine Autobiographie zeigt keine Härte, sie ist von abgeklärter Gelassenheit. Innerlich überlegen erträgt er alle Maßregelungen und Schikanen. Auch die enttäuschende Station Nürnberg — sie ließ ihn erleben, daß es auch in der evangelischen Kirche Geistliche gibt, die die andere Konfession mit fragwürdigen Mitteln bekämpfen — nahm er nicht zum Anlaß einer polemischen Verhärtung gegen den Protestantismus. Karrers Charakter war auf Versöhnung angelegt. Eine vorhandene Neigung zu Extremen hat er mehr und mehr in die Hand bekommen. Sein spiritueller Ort in der Kirche war es, „in den Riß zu treten", in den konfessionellen vor allem, von beiden Seiten beargwöhnt, wie ihm ein evangelischer Pfarrer in Anspielung an Jes 58,12 schrieb. Und Karrer selbst: „Man muß bereit sein, mit Christus in die Fundamente der Kirche einzugehen" (40). Fragt man noch weiter zurück, wird man mit der Biographin von Karrer als einem Mystiker sprechen dürfen (49f). Schon als Elfjähriger machte er die Erfahrung einer intensiven Nähe Gottes. Es hatte seinen Grund, wenn er sich so oft mit Mystik beschäftigte.

*

Otto Karrer starb nach einer fortschreitenden Cerebralsklerose am 8. Dezember 1976 an einer Lungenentzündung. Am 11. Dezember wurde in der Luzerner Hofkirche das Requiem konzelebriert. An der Südseite der Kirche fand er seine letzte Ruhestätte. In seiner Ansprache beim Begräbnis sagte Pfarrer Burkard Zürcher von St. Paul: „Mit Dr. Otto Karrer ist einer der bedeutendsten Theologen, ein überragender Geistesmann, ein Vorkämpfer für die Einheit der Christen, ein tiefgläubiger Priester und ein Mensch mit einem grundgütigem Herzen gestorben . . . Luzern und die ganze Schweiz — die Kirche und die Christenheit verdanken ihm unendlich viel und trauern um den Verlust."



Matthias Scharer
LEBEN / GLAUBEN LERNEN
Handbuch zu „Miteinander glauben lernen"
500 Seiten, gebunden, 100 Abbildungen. Subskriptionspreis öS 268,–, noch bis 30. 9. 1988, danach öS 320,–

Kurt Zisler (Hrsg.)
IM LEBEN UND IM GLAUBEN WACHSEN
Handbuch zu „Glaubensbuch 6"
ca. 500 Seiten, gebunden, öS 298,–

Diese Handbücher erschließen alle Bilder, Texte und Arbeitsanregungen der Glaubensbücher und werden dadurch für den Lehrer zum unentbehrlichen Hilfsmittel, ohne durch fertige Stundenbilder seine Kreativität und Spontaneität zu behindern.

OTTO MÜLLER VERLAG SALZBURG



ANTON GRABNER-HAIDER

Probleme der Mythosforschung

Selbst dezidierte Rationalisten greifen in ihrer persönlichen Lebensgestaltung häufig auf den Mythos zurück. Können Menschen ganz ohne Mythos leben? Wenn nein, welche Formen des Mythos garantieren uns eine humane Lebenswelt? Denn vermutlich hat der Mythos rationale Kritik nicht zu fürchten, sie trifft ihn nur partiell.
Der Verfasser, Professor für Religionsphilosophie am Institut für Philosophie der Universität Graz, geht auf diese Problematik in Form eines Forschungsberichtes ein. Es handelt sich um ein Referat am Deutschen Kongreß für Philosophie in Gießen, September 1987.

Mythische Lebensformen gewinnen heute wieder zunehmend an Attraktivität, sie werden positiver bewertet als noch vor kurzem. Viele, die den Folgen von Naturwissenschaft und Technik kritisch gegenüberstehen, erwarten sich eine Rückkehr des Mythos bzw. eine Remythisierung der Lebenswelt; oder sie träumen von einer „Wiederverzauberung" der Welt und sind auf der Suche nach einem neuen Mythos, oft einem Amalgam aus verschiedenen Kulturen. Damit verbinden sich nicht selten Tendenzen der Vernunftfeindlichkeit, es entstehen neue Formen von Irrationalismen.[1] Es sieht so aus, als ob ein Zuviel an technischer Rationalität — oder an Rationalität überhaupt — nicht erträglich wäre.

So gewinnt heute Mythosforschung an Bedeutung für unsere Lebenswelt. Sie könnte auch für die Theologie von Interesse sein, lebt doch der Mythos in seiner Vielfalt in den Religionen weiter. Gewiß geht Religion weit über den Mythos hinaus, aber eine scharfe Grenze zwischen beiden läßt sich gar nicht ziehen, wie verschiedene Entmythologisierungsdebatten gezeigt haben. So mangelt es gegenwärtig nicht an Versöhnungsversuchen zwischen wissenschaftlicher Vernunft und mythischer Lebenswelt. *K. Hübner* hat am Beispiel der griechischen Mythologie zu zeigen versucht, daß auch der Mythos einer rationalen Struktur folge und nicht irrational sei.[2] Doch übertreibt er deutlich und überzeichnet auch die vorrationalen Reste der Wissenschaft; vor allem unterschätzt er die emotionale Dynamik bei der Bildung von Mythen; allgemein ist die Basis für generelle Aussagen über Strukturen des Mythos zu schmal. *H. Lübbe* hat die Ansicht vertreten, daß Mythos und Religion zusammen mit der Wissenschaft zu den Erhaltungsbedingungen unserer Kultur gehören; nur eine konstruktive Kooperation zwischen Wissenschaft und Religion könne unsere Kultur vor Totalitarismus, neuer Irrationalität und Weltflucht bewahren.[3] Doch er übersieht dabei, daß bestimmte Religionsformen zu totalitären Systemen degenerieren können und daß nicht jede Religionsform die Menschen dem erstrebten Ziel näherbringt.

Mythos und Religion müssen sich folglich einer konsequenten Ideologiekritik aussetzen, wollen sie zu gelingender Kommunikation und zu einer humanen Lebenswelt beitragen.[4]

---

1 *M. Bermann,* Wiederverzauberung der Welt, Reinbek 1986; *R. Müller,* Die Neuerschaffung der Welt, München 1984; *M. Ferguson,* Die sanfte Verschwörung, Basel 1983.
2 *K. Hübner,* Die Wahrheit des Mythos, München 1985.
3 *H. Lübbe,* Religion nach der Aufklärung, Graz 1986.
4 *A. Grabner-Haider,* Ideologie und Religion. Interaktion und Sinnsysteme in der modernen Gesellschaft, Wien, 1981.

1. Mythos — Strukturen und Begriff

Hier sollen nun einige Strukturen der mythischen Lebenswelt angedeutet werden. Der weite Sammelbegriff „Mythos" wird vom griechischen Verb „myein" hergeleitet, mit der Doppelbedeutung: Geheimnisse sagen und mit magischer Kraft reden. In archaischen Lebenswelten beanspruchen Tabupersonen Geheimwissen und magische Kraft; ihr Wort bewirkt das, was es sagt. Die Weltsicht ist „dynamistisch", d. h. allenthalben werden unverfügbare Kraftfelder (mana, me, teh, brahma u. a.) gesehen, denen sich der Mensch ausgesetzt weiß; diese sind ambivalent, einesteils lebenschützend und -entfaltend, andernteils lebensbedrohend und -zerstörend; sie werden als „gute" und als „böse" Kräfte bewertet. Menschen wollen nun auf diese Kraftfelder auf kreative Weise einwirken; sie tun dies durch Körpersprache und Verbalsprache, durch Ritual, Wort, Gesang, Tanz und Opfer. In ihrem Leben gibt es keinen Zufall, alles wird von Kräften gewirkt und verursacht. Diese werden in der Frühzeit amorph vorgestellt, später in konkreter Gestalt, analog zu Pflanzen, Tieren und Menschen; es werden kreative Beziehungen zu Manakräften und Geistwesen möglich.[5]

Die archaische Lebenswelt ist zweigeteilt: Die Menschen kennen einen allgemein verfügbaren und zugänglichen Bereich (noa, profanum); und einen ausgegrenzten und nicht verfügbaren Bereich (tabu, fanum). Damit symbolisieren sie die Grunderfahrung von Verfügbarem und Nichtverfügbarem. Die empirische Lebenswelt hat eine zweite Dimension, die unsichtbar, aber in bestimmten Situationen erlebbar ist; zu dieser metaempirischen Dimension gehören Manakräfte, Seelenkräfte und Geistwesen. So haben alle Gegenstände und Lebewesen eine „Seele" (animistisches Weltbild); Steine, Pflanzen, Tiere und Menschen sind beseelt; Menschen leben in mehreren Seelen und können ihren Seelenzustand wechseln (Tagseele, Nachtseele, Schattenseele, Traumseele u.a .). Seelenkräfte sind durchwegs aus dem biologischen Prozeß des Werdens und Vergehens ausgenommen. Für frühe menschliche Gemeinschaften sind die Seelen der Ahnen lebenswichtig (Ahnenverehrung).[6] Die Anführung dieser Grundzüge mythischer Lebensdeutung mag hier genügen.

2. Deutungsmöglichkeiten des Mythos

Nun stellt sich die Frage, wie wir in der Mythosforschung solche Lebensmodelle und Orientierungssysteme aufgrund heutigen Wissens analysieren und interpretieren können. Im Grunde sind mehrere Deutungsmuster möglich:

Nach einem *soziologischen* Deutungsmuster speichert der Mythos reale Lebenswelt und Lebensformen von Menschen, soziale Dynamik und zwischenmenschliche Prozesse; diese werden auf symbolische Weise dargestellt und für längere Zeit stabilisiert (tabuisiert), später durch Zeichensysteme (Schriften) festgeschrieben. Bereits Euhemeros von Messeme (300 v. Chr.) vermutet, daß der Mythos eine reale menschliche Lebenswelt spiegelt und legitimiert; was in der Menschenwelt

---

5 *F. Heiler*, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart² 1969; *G. van der Leeuw*, Phänomenologie der Religion, Tübingen 1967; *G. Becker*, Die Ursymbole in den Religionen, Graz 1987.

6 *L. Petzoldt* (Hg.), Magie und Religion, Darmstadt 1978; *H. G. Kippenberg und B. Luchesi* (Hg.), Magie. Sozialwissenschaftliche Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens, Frankfurt 1978; *V. Gronbech*, Primitive Religion I, in: *J. P. Asmussen* (Hg.), Handbuch der Religionsgeschichte I, Göttingen 1971, 11—54; *J. P. Johansen*, Primitive Religion II, A. a. O. 55—152; *M. Eliade*, Geschichte der religiösen Ideen I—III, Freiburg 1979—1982.

geschieht, werde in einen heiligen Kosmos projiziert.[7]
Diesen Gedanken haben vor allem L. Feuerbach und S. Freud aufgegriffen und weiter entwickelt. Andere lesen den Mythos als das „groß geschriebene Leben" der Menschen (M. Weber).
M. Weber hat versucht, den Mythos als „Widerspiegelung der materiellen und intellektuellen Interessenslagen" zu sehen; sowohl äußere (soziale) als auch innere (psychologische) Interessenslagen prägen den Mythos; in sozial geschichteten Gesellschaften sei jeder Mythos schichtabhängig. Der Mythos werde primär von menschlichen Gefühlsinhalten geprägt, erst sekundär durch Gedankeninhalte; doch sei im Mythos beides, Vorrationales und Rationales, gespeichert.[8] Damit werden monokausale Deutungen unmöglich, es muß vielmehr das Zusammenspiel mehrerer Deutungsmuster angestrebt werden; soziologische Deutungen müssen durch psychodynamische u. a. ergänzt werden.
Nun sind emotionale Kräfte und Dynamiken ungleich schwerer analysierbar als soziales Verhalten. Folglich muß hier auf mehrere Theoriemodelle zurückgegriffen werden. Zunächst sind es *individualpsychologische* Deutungen, die vom Seelenleben einzelner Personen ausgehen; sie lesen den Mythos als Speicherung und symbolhaften Ausdruck von real erlebten emotionalen Prozessen in konkreten Lebenssituationen und sozialen Kontexten; konkret als Ausdruck von Angstdynamiken und Schuldprozessen, von Haßgefühlen und aggressiver Destruktivität, aber ebenso von Lebensfreude und Vitalität, von Lusterfahrung und Liebe, von Sehnsucht und Hoffnung. Wir finden im Mythos alle emotionalen Kräfte des Menschen dargestellt; und emotionale Sozialisation erfolgt zu einem guten Teil durch den tradierten Mythos. Auch hier sind es zunächst Tabupersonen, die den Mythos in einer Gruppe prägen; dieser wird allerdings durch die Lebenserfahrung anderer Personen weiterentwickelt.
W. James (1902) sieht im Mythos zwei Grundstrukturen menschlichen Bewußtseins ausgedrückt, nämlich seelisch gesundes und seelisch krankes Bewußtsein, die Ambivalenz menschlicher Seelenkräfte; je nach Dominanz des einen oder des anderen kann ein Mythos zur seelischen Gesundheit und Stabilität von Menschen beitragen oder er kann Menschen seelisch krank machen.[9] Diese Gedanken hat *E. Fromm* (1946) aufgegriffen und weiterentwickelt, indem er zwischen autoritären und destruktiven Mythosformen einerseits und humanem Mythos andererseits unterscheidet.[10] *S. Freud* sieht im Mythos vor allem die kranke menschliche Seele dargestellt, die „kollektive Neurose", die weltflüchtige „Illusion" und die „Projektion" innerer Zustände in die Außenwelt.[11] *C. G. Jung* liest den Mythos ausschließlich psychodynamisch, als Ausdruck der Ambivalenz menschlichen Seelenlebens; er vermutet emotionale Muster, die in allen Kulturen ähnlich sind (Archetypen).[12] *E. Drewermann* in der Schule von S. Freud liest den Mythos als Entwicklungsgeschichte des menschlichen Selbst;

---

7 *J. Fischl*, Geschichte der Philosophie I, Graz 1946, 81f; *M. Hossenfelder*, Die Philosophie der Antike III, München 1985, 100ff.
8 *M. Weber*, Einleitung in die Wirtschaftsethik der Religionen, in: Soziologie, weltgeschichtliche Analysen, Politik (Hg. von J. Winckelmann), Stuttgart ⁴1968, 401f, 418ff, 423f.
9 *W. James*, The varieties of religious experience, New York 1902 (deutsch 1978).
10 *E. Fromm*, Psychologie und Religion, Frankfurt 1967.
11 *S. Freud*, Die Traumdeutung, 1898; Zukunft einer Illusion, 1927. Dazu *A. Plè*, Freud und die Religion; Wien 1969.
12 *C. G. Jung*, Psychologie der Religion, Zürich 1940.

der Traum sei das mythenbildende Ursprungserlebnis.[13]

Sozialpsychologische Mythosdeutungen gehen nicht von der emotionalen Dynamik von Individuen aus, sondern von affektiven Gruppenprozessen; denn jedes menschliche Individuum lebt in Gruppenbezügen und wird durch diese sozialisiert. Hier wird davon ausgegangen, daß der Mythos soziale Prozesse, Kommunikationsformen und Interaktionsmodelle von Menschen vor allem auf der emotionalen Ebene speichert und symbolisiert. Es wird darauf geachtet, wie Menschen mit Geistwesen und Ahnenseelen umgehen, wie sie diese darstellen und wie sie untereinander kommunizieren; es werden soziale Rollen und Beziehungsmuster analysiert. Dabei werden Methoden der Kommunikationsforschung, der Transaktionalen Analyse und z T. auch der experimentellen Sozialpsychologie angewendet.[14] Schließlich seien noch *strukturalistische* Mythosdeutungen erwähnt, die vor allem Sprachstrukturen, Handlungsmuster und Symbolketten nach logischen Gesichtspunkten analysieren; mit formalisierten Deutungsschemata können approximativ Verhaltensweisen und Lebensformen erschlossen werden, doch werden emotionale Prozesse dabei kaum berührt.[15]

Darüber hinaus sind noch andere Mythendeutungen möglich. Monokausale Deutungen kommen an die Vielfalt archaischer Lebensformen nicht heran, sie sind daher unzulässig. Ganz allgemein zeigt sich ein Dilemma, das kaum überwindbar scheint: Die exakteren Deutungsmodelle (soziologische, sozialpsychologische, experimentalpsychologische) kommen nur an Oberflächenstrukturen der archaischen Lebenswelt heran. Diejenigen Methoden, die sich an Tiefenschichten der mythischen Lebenswelt herantasten (psychodynamische, psychoanalytische u. a.) sind weniger präzis und auch schwer präzisierbar; trotzdem kann nicht auf sie verzichtet werden. Sinnvoll erscheint eine Kooperation zwischen mehreren Methoden, wobei das naturwissenschaftliche Exaktheitsideal nicht für alle Wissenschaften gelten kann. Denn emotionale Tiefenschichten menschlichen Lebens können mit naturwissenschaftlichen Methoden nicht erforscht werden.

3. Mythos und Religionskritik

Hier soll noch kurz über *Mythoskritik und Religionskritik* in unserer heutigen Lebenswelt gesprochen werden. Denn ohne Zweifel lebt der Mythos in Volksreligionen und Universalreligionen weiter, Abgrenzungen sind nicht einfach. In den meisten Religionen erscheint die metaempirische Welt anthropomorph personalisiert, den Menschen werden personale Beziehungen zur göttlichen Welt möglich — selbst der Buddhismus bildet hier nur eine partielle Ausnahme. Nun sind Mythos und Religion seit der konsequenten Emanzipation der Vernunft zunehmend der rationalen Kritik ausgesetzt. Vertreter empiristischer Weltsichten kritisieren die Grundannahmen von Mythos und Religion.[16] Seit aber die Grenzen solcher Weltsichten deutlicher werden, richtet sich rationale Kritik zunehmend gegen die Lebensgeschichte konkreter Religionen, vor allem gegen stark destruktive Glaubensgeschichten.[17] Wir müssen bei

---

[13] *E. Drewermann*, Tiefenpsychologie und Exegese I—II, Olten 1985.
[14] *M. Rokeach*, The open and the closed mind, New York 1960; *G. Köstlin-Gloger*, Sozialisation und kognitive Stile, Weinheim 1973.
[15] *C. Levi-Strauss*, Strukturale Anthropologie, Frankfurt 1967.
[16] Z. B. L. Feuerbach, S. Freud, K. Marx, A. Comte u. a..
[17] Z. B. *K. H. Deschner*, Kriminalgeschichte des Christentums I, Reinbek 1986.

solcher Kritik zwischen partieller und totaler Religionskritik unterscheiden.

Wenn man die Entwicklungsgeschichte von Mythos und Religion in human-wissenschaftlicher Sicht betrachtet, wird eine *totale Kritik zunehmend sinnlos und unmöglich;* sie würde nämlich einer Verdrängung von realer emotionaler Lebensgeschichte gleichkommen. So werden heute sowohl rationalistische als auch empiristische Weltsichten immer fraglicher; und es wird uns z. B. aus der physikalischen Forschung einsichtig, daß uns Welt als geschlossenes System nirgends zugänglich ist. Wir haben vielmehr — wegen der Relativität aller Meßorte und der Unschärferelation aller Messungen und der Nichtentscheidbarkeit komplexer formaler Systeme — immer mit offenen Systemen zu rechnen.[18] Wenn also unsere empirische Welt nicht abschließbar ist, besteht prinzipiell auch die Offenheit für eine metaempirische Dimension, die sich in Mythos und Religion artikuliert. Es werden uns deutlich Brücken zwischen wissenschaftlicher und mythischer Weltdeutung möglich. So haben Physiker darauf aufmerksam gemacht, daß Materie nicht anders denn als Energieprozeß verstanden werden kann. Hier ist es naheliegend, an die Kraftfelder des Mythos zu denken.[19]

Partielle Mythoskritik bleibt jedoch in einer humanen Lebenswelt *notwendig*. Denn der Mythos enthält immer auch lebensfeindliche und destruktive Potentiale und gibt sie in der Sozialisationskette weiter. So müssen Glaubensgemeinschaften auch ihre destruktive Glaubensgeschichte aufarbeiten, wollen sie humane Zielwerte verwirklichen. Das bedeutet konkret „Trauerarbeit" für die späten Menschenopfer in der Form von heiligen Kriegen, Hexenwahn und Ketzerverfolgungen.[20] Ohne solche Trauerarbeit auf breiter Basis gibt es kaum personale Lernschritte und es wird kritischen Zeitgenossen der Zugang zur Glaubensgemeinschaft zunehmend verwehrt. Christliche Kirchen müssen ihr Menschenbild und ihre Monopolansprüche überdenken und sich mit der langen Abwertung von Leiblichkeit, Geschöpflichkeit und Sexualität konstruktiv auseinandersetzen; oder es bleibt die latente Abwertung des weiblichen Geschlechts zu überwinden. Doch Menschen, die zu keinen personalen Lernschritten bereit sind, verweigern Schuldaufarbeitung.

Die Lebensform einer Glaubensgemeinschaft wird immer von konkreten Personen mit einer bestimmten Personenstruktur geprägt. So wird die christliche Lebensform nachhaltig und langzeitlich von rigiden und asketischen Personen geprägt, die stark angst- und schuldbesetzt sind und keine unbedingte „Lebenserlaubnis" haben; auch von autoritären und fanatischen Personen.[21]

Diese Lebensform hat starke Intoleranz und Destruktivität zur Folge, sofern man bereit ist, Glaubensgeschichte genau anzusehen. Nun tun sich Menschen mit anderer Personenstruktur, mit unbedingter „Lebenserlaubnis", mit weniger Schuld- und Angstgefühlen, offene, tolerante und lebensbejahende Personen zunehmend schwer, sich mit dieser Lebensform zu identifizieren, die aber bei genauem Zusehen gar nicht die ursprüngliche Lebensform Jesu ist.[22] Dies dürfte ein Hauptgrund dafür sein, warum sich

---

18 *A. Gierer*, Die Physik, das Leben und die Seele, München 1986.
19 Z. B. *F. Capra*, Wendezeit, Bern 1985.
20 *A. Grabner-Haider* (Hg.), Fanatismus und Massenwahn, Graz 1987.
21 *M. Rokeach*, a. a. O.; *Th. W. Adorno*, The autoritarian personality, New York 1940; *Ders.*, Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt 1967; *C. Rogers*, Entwicklung der Persönlichkeit, Stuttgart 1974.
22 *G. Theißen*, Soziologie der Jesusbewegung, München 1977; *S. Heine*, Frauen in der frühen Christenheit, Göttingen 1986.

heute viele Zeitgenossen von bestimmten kirchlichen Lebensformen ab- und mythischen Lebensformen in der Form von Esoterik, Mystik und östlichen Religionen zuwenden. Die vermutete fortschreitende „Säkularisation" dürfte bei genauer Betrachtung ein Scheinproblem sein. Für die kirchliche Glaubensgemeinschaft folgt daraus, daß sie genötigt ist, personale Lernprozesse[23] zuzulassen und zu fördern. Es müssen auch offene und tolerante Personen, die keine Monopolansprüche stellen, die Möglichkeit erhalten, christliche Lebensform mitzugestalten; und es müssen ohne Zweifel Frauen mit ihrer spezifischen Lebenserfahrung die Chance haben, gleichwertig christliche Lebensform mitzugestalten. Und es müssen Männer, vor allem asketisch lebende Männer begreifen, daß ihre konkrete Lebenserfahrung nur ein Teilbereich der christlichen Lebenswelt sein kann. Hier kann ohne Zweifel Mythosforschung[24] auf humanwissenschaftlicher Basis auch Impulse geben für Theologie und Seelsorge.

---

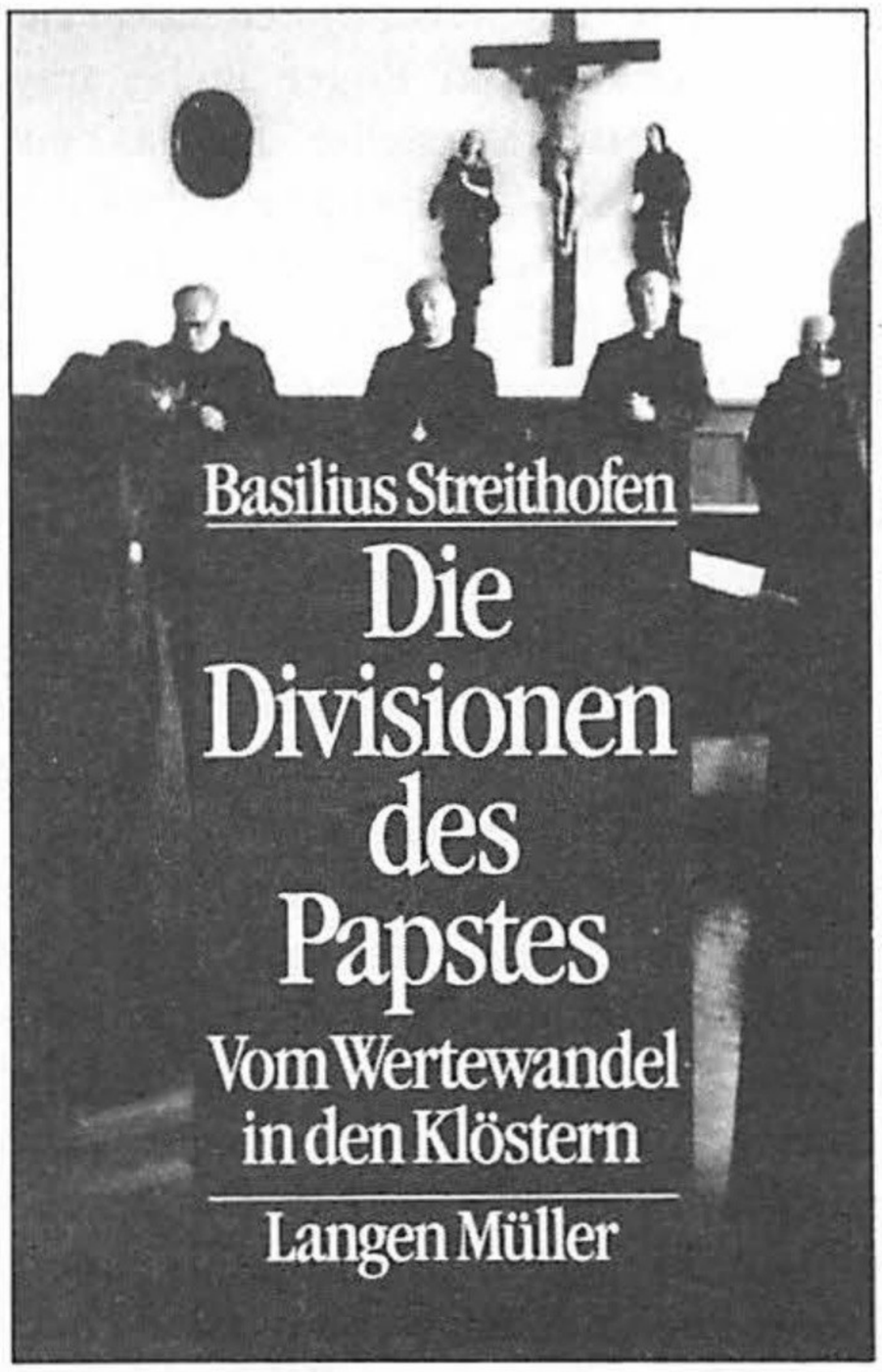
[23] *C. Rogers,* Die Kraft des Guten, München 1978.
[24] *A. Grabner-Haider,* Strukturen des Mythos. Theorie einer Lebenswelt, (erscheint München 1988).

Wie stark sind die »Divisionen des Papstes«?

Die Verweltlichung der Theologie, überstürzte Reformen und der Druck ideologisch motivierter Gegner haben den geistlichen Orden in Bedrängnis gebracht. Sind die Divisionen des Papstes stark genug standzuhalten? Werden in Zukunft neue religiöse Gemeinschaften dominieren wie das viel angefeindete Opus dei?
Ein Buch, das deutlich Stellung bezieht und das eine tiefgreifende Diskussion entfachen wird.

Basilius Streithofen
Die Divisionen des Papstes
Vom Wertewandel in den Klöstern
304 Seiten · öS 296,40

Langen Müller



JOSEF GELMI

Kirchliches Zeitgeschehen

1. Streiflichter

Am 19. Februar 1988 hat *Papst Johannes Paul II.* seine siebte Enzyklika veröffentlicht, die mit den Worten „Sollicitudo rei socialis" beginnt. In diesem Schreiben zieht das Oberhaupt der katholischen Kirche eine recht negative Bilanz der sozialen Entwicklung in der Welt zwanzig Jahre nach der Veröffentlichung der Sozialenzyklika „Populorum progressio" von Papst Paul VI. Anders als sein Vorgänger führt der jetzige Papst den heillosen Zustand auf die Blockbildung zwischen Ost und West zurück. Aufhorchen ließen vor allem die Worte, mit denen Johannes Paul II. die Bischöfe und die Pfarrer aufrief, notfalls auch Kirchenschätze für die Armen zu veräußern. Mit Recht sagte der Präsident der Päpstlichen Kommission für Gerechtigkeit und Frieden, Kurienkardinal Roger Etchegaray, der das Schreiben vorstellte, daß das neue Sozialdokument eine „prophetische Geste und ein Appell" sei, „den die Kirche auch an sich selbst gerichtet hat."

Im März würdigte Johannes Paul II. die Enzyklika „Humanae vitae", die vor 20 Jahren erschienen ist, und sagte bei einer Audienz für 350 Teilnehmer eines internationalen Familienkongresses, daß das strikte Verbot künstlicher Mittel der Empfängnisverhütung „eine Wahrheit" sei, „die nicht diskutiert werden kann".

Am 29. Mai kündigte der Papst für den 29. Juni ein Konsistorium an und nannte die 25 Namen der aus 18 Ländern stammenden neuen Kardinäle. Darunter befand sich erwartungsgemäß der Wiener Erzbischof Hans Hermann Groër. Etwas überraschend hingegen waren die Ernennungen des über 80jährigen Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar und des Essener Bischofs Franz Hengsbach. Jener hat die Überreichung des roten Biretts nicht mehr erlebt, da er am 26. Juni völlig unerwartet einem Herzinfarkt erlag. Im Zusammenhang mit der Kardinalskreierung hat Johannes Paul auch Spitzenämter des Vatikans neu besetzt. So wurde der bisherige Apostolische Nuntius in Santiago de Chile, Erzbischof Angelo Sodano, zum Sekretär des Rates für die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche bestellt. Der bisherige Pronuntius in den Niederlanden, der australische Erzbischof Edward Cassidy, ist zum Substituten im Staatssekretariat ernannt worden.

Der Vatikan schreibt weiterhin rote Zahlen, wenn auch der „Peterspfennig" im Jahre 1987 eine Rekordhöhe erreicht hat. Wie der für vatikanische Finanzfragen zuständige Kardinalsrat im März mitteilte, rechnet der Heilige Stuhl für das Jahr 1988 mit einer Finanzlücke von etwa 14 Milliarden Lire.

In *Italien* machten mehr als hundert Priester und Ordensleute von sich reden, da sie aus Protest gegen die hohen Rüstungsausgaben einen Teil der Steuern einbehalten. In einem an den Präsidenten der Italienischen Bischofskonferenz, Kardinal Ugo Poletti, gerichteten Brief baten die „Steuerhinterzieher", keine Disziplinarstrafen gegen sie zu verhängen. In ihrem Schreiben wiesen sie auf die wiederholten Appelle des Papstes hin, Rüstungsgelder besser für Entwicklungszwecke auszugeben.

Besorgniserregend ist die religiöse Situation in Rom. Erhebungen, die im Rahmen für eine Diözesansynode durchgeführt wurden, ergaben, daß in der Hauptstadt der Christenheit die Hälfte der Bewohner

sich als nichtpraktizierend, religiös gleichgültig oder nichtgläubig bezeichneten. Nur rund 25 Prozent der Römer besuchen regelmäßig den Gottesdienst. Vor 20 Jahren gingen noch 42 Prozent der Römer jeden Sonntag zur Messe.

Hohe Wellen schlug eine Bischofsernennung in der *Schweiz*. Als der Papst den aus dem Fürstentum Liechtenstein stammenden Ordinariatskanzler Wolfgang Haas zum Koadjutor mit Nachfolgerecht für den Bischof von Chur ernannte, gab es von vielen Seiten lauten Protest. Vor allem der Umstand, daß das Domkapitel bei dieser Nominierung übergangen wurde, stieß auf heftige Kritik. Kanonikus Franz Stampfli wies darauf hin, daß das Domkapitel der Diözese Chur das Privileg besitze, aus einem römischen Dreiervorschlag den neuen Bischof zu wählen. In diesem Zusammenhang trugen Studenten der Theologischen Fakultät in Fribourg in einem „Trauerzug" von der Universität zum Sekretariat der Bischofskonferenz symbolisch das Zweite Vatikanische Konzil zu Grabe.

Bei einer Audienz für die Bischöfe aus *Nordwestdeutschland* im Februar beklagte der Papst die hohe Anzahl an Ehescheidungen in der Bundesrepublik. In diesem Zusammenhang sprach sich Johannes Paul II. auch entschieden gegen die „Ehen ohne Trauschein" sowie „allgemeine Bußgottesdienste" aus. Wie der Bischof von Münster, Lettmann, referierte, gebe es auch bezüglich der Zulassung von Ministrantinnen nichts Neues. Die deutschen Oberhirten haben bei dieser Gelegenheit den Vatikan erneut ersucht, die Laienpredigt in der Meßfeier zu erlauben.

Schlagzeigen machte der Münchener Kardinal Friedrich Wetter, als er in aller Deutlichkeit der als *Engelwerk* bekannten Bruderschaft verbot, innerhalb seiner Diözese Exerzitien und Einkehrtage zu halten. Diese Maßnahme ging auf eine Empfehlung der Deutschen Bischofskonferenz zurück. Das Engelwerk beabsichtigt dagegen gerichtlich vorzugehen.

In *Spanien* löste eine Umbesetzung in der Leitung der renommierten Wochenzeitung „Vida Nueva" (Neues Leben) starke Proteste aus. 57 katholische Journalisten aus ganz Westeuropa kritisierten in einem Schreiben an die Spanische Bischofskonferenz die Abberufung des früheren Direktors von „Vida Nueva", Pater Pedro Miguel Lamet SJ, der vor allem mit der von der Glaubenskongregation kritisch beurteilten Befreiungstheologie sympathisiert.

Im Jänner stattete der *Holländische Episkopat* unter Leitung von Kardinal Adrianus Simonis Rom den alle fünf Jahre fälligen „Ad limina"-Besuch ab. Dabei gab es für die katholische Kirche der Niederlande, die seit Jahren das Sorgenkind Roms war, viel Lob. Vor allem hat der Papst die Fortschritte der Ortskirchen auf die kirchliche Einheit hin gewürdigt. Durch eine Reihe neuerer Bischofsernennungen sind die Beziehungen zur Kurie beträchtlich verbessert und die Spannungen innerhalb des Episkopates abgebaut worden. Sorgen macht dem Papst aber der steigende Priestermangel und das Desinteresse vieler holländischer Katholiken für die Belange der Kirche.

In den *USA* haben die Bischöfe ein Dokument zur Rolle der Frau in der Kirche vorbereitet, das mit Nachdruck Zugang für Frauen zu verantwortungsvollen Aufgaben innerhalb der Kirche fordert. Gleichzeitig wird aber auch betont, daß es für die Zulassung der Frau zum Priestertum noch keine „theologische Grundlage" gebe. Mehr Aufsehen erregte ein Papier der USA-Bischöfe über AIDS, in dem es heißt, daß Aufklärungskampagnen bezüglich der Krankheit AIDS Informationen über Verhütungsmittel enthalten dürfen. Dieses Dokument erzeugte auch innerhalb der Bischofskonferenz massive

Spannungen. Schlagzeilen machte die Ernennung von Eugene A. Marino, bisher Weihbischof von Washington, durch Papst Johannes Paul II. zum Erzbischof von Atlanta/Georgia und damit zum ersten schwarzen Erzbischof in den USA. Obwohl die Zahl der schwarzen Katholiken in diesem Land in den letzten Jahren rapide gestiegen ist, haben sie bisher in den entscheidenden Gremien wenig Mitspracherecht.

Die Kirche in *Lateinamerika* stand im verflossenen Halbjahr ganz im Fieber der neunten Papstreise. Vom 7. bis zum 19. Mai besuchte das Oberhaupt der katholischen Kirche Uruguay, Bolivien, Peru und Paraguay. In Uruguay, einem weithin entchristlichten Land, rief der Papst bei einer Eucharistiefeier in Montevideo den 100.000 Anwesenden zu, daß sie jeden Sonntag zur Messe gehen sollten. Damit gab Johannes Paul II. der Sorge Ausdruck, daß in dem Land, in dem 70 Prozent der Bewohner getauft sind, nur vier Prozent regelmäßig zur Kirche gehen. In Bolivien, wo 40 Prozent der Bevölkerung eine Art Ehe auf Probe praktizieren, hat sich der Papst kritisch mit diesem Problem beschäftigt. Er forderte die Bolivianer auf, sich nicht von der leichten Scheidung oder der wilden Ehe verführen zu lassen und verurteilte die Empfängnisverhütung und die Abtreibung als „äußerst schwere Verletzung der sittlichen Ordnung". In Bolivien, das zu den ärmsten Ländern der Welt zählt, sagte der Papst wörtlich: „Die enorme Armut vieler Länder ist eine Schande für die ganze Menschheit und unvereinbar mit dem Willen Gottes."

Einen außerordentlichen Empfang bereitete dem Papst Peru, das sich wegen der unsicheren politischen Lage in einer Art Belagerungszustand befand. Der Schlußgottesdienst eines Eucharistischen Kongresses fand nicht nur im Schatten eines 35 Meter hohen Stahlkreuzes, sondern auch unter dem Schutz von Tausenden von Maschinenpistolen statt. In Paraguay, einem diktatorisch regierten Land, in dem ein Prozent der Bevölkerung Eigentümer von 80 Prozent des Bodens ist, gelang es dem Papst auch, mit den Führern der zum Teil illegalen Opposition zu sprechen. Dieses Treffen hatte zu beträchtlichen Spannungen zwischen Diktator Alfredo Stroessner und dem Papst noch vor dessen Ankunft geführt. Der Diktator wollte das schon festgelegte Besuchsprogramm durchkreuzen und das Treffen verbieten. Der Papst hat bei dieser zwölftägigen Südamerikareise wieder eine staunenswerte Kondition an den Tag gelegt.

In *Afrika* erfährt die katholische Kirche einen beträchtlichen Aufwind. Von den 555 Millionen Afrikanern sind heute etwa 73 Millionen katholisch. Wenn in einem afrikanischen Dorf Gottesdienst gefeiert wird, machen sich alle auf die Beine. Dann wird gesungen und getanzt. Die landesüblichen Musikinstrumente, z. B. Königstrommeln, haben längst in die Eucharistiefeier Eingang gefunden. Auch für den Priesternachwuchs ist in Afrika gesorgt. Junge Männer stürmen förmlich die Priesterseminare, wie z. B. in Zaire und Nigeria. In Burundi darf sich die Kirche nach dem Sturz des Braganza-Regimes auch wieder frei bewegen, ja, sie wird von der neuen Militärregierung geradezu umworben. In Südafrika nimmt das Apartheidregime immer brutalere Formen an. Daher stellten sich sogar katholische Bischöfe vor einer Kathedrale mit Plakaten auf, auf denen man lesen konnte: „Gebt uns unsere Menschenrechte wieder!"

Die Zahl der Christen steigt auch in *Asien*. Dies gilt vor allem für *China*, wo der ehemalige katholische Bischof von Shanghai, Ignatius Kung, seine politischen Rechte zurückerhalten hat. Es scheint, daß China immer mehr Bereitschaft zeigt, einen Dialog mit dem Vatikan aufzunehmen, ohne dafür den Abbruch der diplomatischen

Beziehungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Nationalchina zu fordern. In *Japan* sucht die Kirche in der Verkündigung des Evangeliums neue Wege zu gehen. Daher beschäftigen sich derzeit Theologen des Landes mit der Entwicklung einer „japanischen Theologie", die die christliche Botschaft dem japanischen Denken anpassen soll. Auf den *Philippinen* sind auch nach dem Sturz des Marcos-Regimes viele Probleme ungelöst. Dennoch sagte der populäre Kardinal Sin von Manila: „Ich danke Gott, daß wir Corazon Aquino als Präsidentin haben." Nichtsdestoweniger ist die Kirche auch gegenüber der neuen Regierung kritisch.

In *Australien*, das vor 200 Jahren von den Weißen entdeckt wurde, ist die katholische Kirche die stärkste Religionsgemeinschaft. Sie ist auch die einzige bedeutende gesellschaftliche Institution, die sich um die Verbesserung der Lebensbedingungen der Ureinwohner bemüht. Diese erklärten die Ankunft der Weißen vor 200 Jahren als Invasion und das Jahr 1988 zum „Jahr der Trauer".

In der *Sowjetunion* wird in diesem Jahr die 1000-Jahr-Feier der Russisch-Orthodoxen Kirche begangen. In diesem Zusammenhang kam es am 29. April zu einem sensationellen Treffen zwischen dem Generalsekretär der Kommunistischen Partei, Gorbatschow, und dem Patriarchen von Moskau, Pimen, im Kreml. Dabei machte der KP-Chef die vielversprechende Zusage, daß sich der sowjetische Staat künftig nicht mehr in kirchliche Angelegenheiten einmischen werde. Bereits am 22. März hat Papst Johannes II. mit einem Apostolischen Schreiben alle Katholiken zur 1000-Jahr-Feier der Christianisierung Rußlands eingeladen; in diesem Schreiben bringt er auch den orthodoxen Christen viel Sympathie entgegen. Vier Wochen später richtete er dann auch eine Botschaft an die ukrainischen Katholiken.

In der Sowjetunion ist die Rückgabe vom Staat beschlagnahmter Baudenkmäler und Kultgegenstände an die Kirchen in vollem Gange. Das berichtete der Vorsitzende des Rates für religiöse Angelegenheiten beim Ministerrat der UdSSR, Konstantin Chartschew, am 26. Mai auf einer Pressekonferenz in Moskau im Vorfeld der 1000-Jahr-Feier der Christianisierung der Ostslawen. Der „Kirchenminister" teilte dabei mit, daß seit 1956 13.200 der 20.000 Kirchen in der Sowjetunion geschlossen seien. Mittlerweile geben die Behörden der russisch-orthodoxen Kirche, aber auch anderen Religionsgemeinschaften, wieder Gottesdienststätten zurück. Allein in den ersten fünf Monaten dieses Jahres seien 60 Kirchen wiedergeöffnet worden; das seien mehr als in den letzten 20 Jahren zusammen.

Perestrojka und Glasnost scheinen sich in der *Tschechoslowakei* noch wenig auszuwirken. Allerdings gelang es dem Vatikan nach 15 Jahren wieder drei neue Bischöfe zu ernennen, die nicht zur Bewegung „Pacem in terris" gehören. Die Regierung hatte in den letzten Jahren nämlich nur Kandidaten dieser regimetreuen Gemeinschaft zum Bischofsamt zulassen wollen.

2. Die österreichischen Katholiken und ihre Vergangenheit

Das Jahr 1938 stand im vergangenen Halbjahr im Mittelpunkt des öffentlichen Interesses in Österreich. Am 11. März 1938 erfolgte nämlich der berüchtigte „Anschluß" Österreichs an das Deutsche Reich. Am 11. März 1988 gedachte man daher in zahlreichen Veranstaltungen dieses traurigen Kapitels österreichischer Geschichte. Dabei war auch die Kirche besonders gefordert, hatten doch die Bischöfe zur Volksabstimmung am 10. April 1938 erklärt: „Es ist für uns Bischöfe selbstverständliche nationale Pflicht, uns als Deutsche zum Deutschen Reich zu bekennen, und wir erwarten von allen

gläubigen Christen, daß sie wissen, was sie ihrem Volke schuldig sind." Obwohl diese Erklärung, wie neuere Studien gezeigt haben, unter starkem Druck vom damaligen Gauleiter Josef Bürckel zustandegekommen ist, belastet sie doch die österreichischen Bischöfe schwer. Den Vorwurf aber, die Kirche Österreichs habe damals das Hitler-Regime unterstützt, hat der Linzer Kirchenhistoriker Rudolf Zinnhobler mit Recht zurückgewiesen. Bei einem Vortrag vor katholischen Journalisten in Linz betonte er, daß das NS-Regime im österreichischen Klerus auf starken Widerstand gestoßen sei. Der nationalsozialistische Kirchenkampf sei deshalb in Österreich heftiger gewesen als im „Altreich".

Am Abend des 11. März 1988 fand ein Gedenkgottesdienst der österreichischen Bischöfe im Wiener Stephansdom statt. In Anwesenheit des Bundespräsidenten Dr. Kurt Waldheim, des Nationalratspräsidenten Leopold Gratz und des Bundeskanzlers Franz Vranitzky sowie zahlreicher Persönlichkeiten des öffentlichen Lebens hielt der Vorsitzende der Bischofskonferenz, der Salzburger Erzbischof Berg, eine bedeutende Ansprache. Der Oberhirte sagte, wenn „uns Österreichern heute vorgeworfen wird, wir hätten uns zu sehr als Opfer betrachtet und unseren Anteil an Schuld verdrängt", dann „wollen wir uns diesen Anklagen stellen". „Das heutige Gedenken" sei „ein Anlaß, Schuld zu bekennen, Reue zu empfinden und um Vergebung zu bitten, aber auch, die Anklagen zu begraben". Nur wenn es zur Versöhnung komme, sei das Haus Österreich „auf Fels gebaut", meinte der Erzbischof.

Einen vielbeachteten Vortrag zum Gedenkjahr 1988 hielt der Innsbrucker Bischof Reinhold Stecher am 10. März an der Theologischen Fakultät Innsbruck. Der Oberhirte sagte, daß er mit „heilsamem Schamgefühl" auf die Ereignisse vor 50 Jahren zurückblicke. „Es geht mir dabei nicht um das Einzelversagen in der Kirche", betonte Stecher, „auch nicht um die Erklärung Kardinal Innitzers aus dem Jahre 1938, die wir als niederschmetternd empfanden" und von der man „heute natürlich weiß, unter welchem Druck sie zustandegekommen ist. Nein, das Schamgefühl betrifft jene Fehleinstellung des christlichen Antijudaismus, die es jahrhundertelang bei uns gab und bei manchem noch immer gibt und die dem Rassenwahn und dem Holocaust emotionale Vorarbeit geleistet hat."

3. Erstmals ein Araber Patriarch von Jerusalem

Aus dem Heiligen Land erreichen uns seit Weihnachten beinahe täglich Nachrichten des Schreckens. Obwohl Israel im Mai sein 40jähriges Bestehen feierte, kommt es ständig zu gewalttätigen Auseinandersetzungen zwischen Palästinensern und israelischen Sicherheitskräften. Dabei gehen die Israelis so hart vor, daß mancher schon gesagt hat, das Land habe seine Unschuld längst verloren.

Im Heiligen Land gibt es aber nicht nur Probleme für die islamische Bevölkerung. Auch die Christen werden zunehmend unter Druck gesetzt. Immer mehr sehen sie sich gezwungen, ihre Heimat zu verlassen. Christliche Gemeinden sterben geradezu aus. Grund dafür sind die wachsenden wirtschaftlichen Probleme. Bei Arbeitsplatz- und Wohnungssuche, an den Universitäten oder bei anderen Institutionen werden Christen benachteiligt. Bleibt nur zu wünschen, daß der neue Lateinische Patriarch von Jerusalem, Michel Sabbah, der von Papst Johannes Paul II. Ende Dezember 1987 ernannt worden ist, diesen Exodus stoppen kann. Mit ihm hat der Papst erstmals einen Palästinenser auf diesen Posten berufen, nachdem der Italiener Giacomo Giuseppe Bel-

tritti zurückgetreten war. Sabbah war seit vier Jahren Präsident der Universität von Bethlehem. Er hatte in Beirut, Paris und in Deutschland studiert. Die Ernennung des Palästinensers wurde von den arabischen Christen mit Freude begrüßt. Auf weniger Gegenliebe dürfte sie hingegen bei den israelischen Behörden gestoßen sein. Im Vatikan wurde daher auch gleich betont, daß die Ernennung nichts mit der gegenwärtigen Situation in Israel zu tun habe. Das Lateinische Patriarchat von Jerusalem wurde in der Kreuzfahrerzeit errichtet. Ihm oblag die geistliche Leitung der römisch-katholischen Gemeinde im Heiligen Land. Zwischen dem 12. Jahrhundert und 1847 war der Posten vakant. Im Zusammenhang der Latinisierungsversuche der Orientalen unter Papst Gregor XVI. (1831 bis 1846) erwachte der Gedanke einer Wiedererrichtung dieses Patriarchates. Diese erfolgte allerdings erst nach einer längeren Verzögerung in den ersten Monaten des Pontifikates Pius IX. (1846 bis 1878), und zwar mit der Bulle „Nulla celebrior" vom 23. Juli 1847. In Rom befürchtete man nämlich, mit dieser Maßnahme die Orientalen zu verletzen. In der Tat stellte die Errichtung des Patriarchates einen Markstein im Latinisierungsprozeß des christlichen Orients dar. Der aktivste Vertreter dieser römischen Politik war Monsignore Giuseppe Valerga, der seit 1847 Lateinischer Patriarch von Jerusalem und seit 1858 Apostolischer Delegat in Syrien war. Er setzte seine ganze Kraft ein, um die Zentralisierungspolitik des Heiligen Stuhles gegenüber den unierten Patriarchen in die Tat umzusetzen. Obwohl diese Politik schon unter dem Pontifikat Leos XIII. (1878 bis 1903) ein Ende fand, waren doch weiterhin alle Lateinischen Patriarchen in Jerusalem Italiener. Von daher kann man die Tragweite der Ernennung eines Palästinensers für dieses Amt durch Johannes Paul II. ermessen. Die Nominierung Sabbahs spiegelt auch die demographische Entwicklung wider, da zirka 80 Prozent der katholischen Gemeindemitglieder im Heiligen Land Araber sind. Das Bistum des Lateinischen Patriarchats, das sich auf Israel, das israelisch besetzte Westjordanland, Jordanien und Zypern erstreckt, hat auch einen fast ausschließlich arabischen Klerus.

4. Gedenken an Johannes XXIII.

Mit einem Gottesdienst gedachte Johannes Paul II. des vor 25 Jahren, nämlich am 3. Juni 1963 verstorbenen Papstes Johannes XXIII. Dieser galt bei seiner Wahl im Jahre 1958 wegen seines bereits hohen Alters von 77 Jahren als „Übergangs-Papst", gab aber dieser Bezeichnung während seines fünfjährigen Pontifikats durch seine richtungsweisenden Aktivitäten eine völlig andere Bedeutung. So ist die Person Johannes XXIII. untrennbar mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil sowie mit dem sogenannten „Aggiornamento" — der Anpassung der Kirche an die Erfordernisse der Gegenwart — verbunden. Durch die Einladung von Vertretern der anderen christlichen Kirchen zum Konzil förderte er die ökumenische Öffnung der katholischen Kirche. Auch begann er den Dialog der katholischen Kirche mit den kommunistischen Ländern, der heute Früchte zu bringen scheint. Seine Enzykliken „Mater et Magistra" und „Pacem in terris", in denen er die Vision einer sozial gerechten und vom Geist des Friedens, der Solidarität und der Zusammenarbeit aller Menschen guten Willens bestimmten Welt entwickelte, fanden über die Grenzen der Kirche hinaus eine positive Resonanz. Großes Aufsehen machten die Besuche des Papstes in römischen Pfarren und Gefängnissen sowie seine Wallfahrten nach Assisi und Loreto. Damit beendete er die seit dem Untergang des Kirchenstaates (1870) bestehende „vatikanische Gefangenschaft" der Päpste, ja leitete jene „Reise-

pastoral" ein, die die Pontifikate seiner Nachfolger Paul VI. und Johannes Paul II. charakterisiert.

5. Zweite Pastoralreise Papst Johannes Pauls II. nach Österreich

Entgegen manchen Befürchtungen hatte der zweite Pastoralbesuch Papst Johannes Pauls II. in Österreich ein recht positives Echo. Die Tage vom 23. bis 27. Juni standen ganz und gar im Zeichen dieses Ereignisses. Hatte sich die Visite von 1983 hauptsächlich auf Wien konzentriert, so galt die diesjährige vor allem den Bundesländern. Die größten Veranstaltungen in Trausdorf (Burgenland), Enns-Lorch und Gurk vereinigten jeweils um die 80.000 Gläubige. Neben das Motto „Ja zum Glauben — Ja zum Leben" trat bald das Wort vom „Brückenschlag", das in den Begegnungen und Ansprachen immer wieder anklang. Brücken zwischen den Nationalitäten und Konfessionen sollten geschlagen werden; Österreicher, Ungarn, Kroaten, Slowenen und Italiener, Christen und Juden, Katholiken und Nichtkatholiken fanden sich um den Papst zusammen, der zum Symbol der Einheit wurde. Die Worte der Ansprachen waren behutsam gewählt. Keine Gräben wurden aufgerissen, die wunden Punkte aber dennoch beim Namen genannt. Bei der Begegnung mit den Juden sprach sich der Papst dafür aus, daß „der Prozeß der vollen Versöhnung zwischen Juden und Christen" weitergeführt werden müsse; er betonte aber auch, daß sich der Heilige Stuhl um „die Anerkennung der gleichen Würde für das jüdische Volk im Staate Israel *und* für das palästinensische Volk" bemühen werde (24. Juni).
Im ehemaligen KZ Mauthausen stellte der Papst die eingehende Frage: „Stimmt die Richtung, in die wir uns von den furchtbaren Erfahrungen von damals entfernen?" (24. Juni).
Eine Begegnung vor allem mit Fabriksarbeitern und Bauern sollte die Feier in Lorch-Enns sein. Vertreter der beiden Gruppen trugen ihre Sorgen und Nöte vor. Die Predigt des Papstes war als Antwort etwas zu allgemein gehalten, wie auch die Bischöfe von Linz und St. Pölten bemerkten. Aber die Struktur der Feier war dialogisch angelegt. Das hat auch Johannes Paul II. tief bewegt. In einer spontanen Äußerung am Schluß der Veranstaltung dankte er für diesen „Wortgottesdienst", der ein „Gesprächsgottesdienst" geworden sei; das Wort sei dem Menschen ja gegeben, „um ein Gespräch zu führen" (25. Juni).
Bei einer ökumenischen Feier in der evangelischen Christuskirche in Salzburg fielen bedeutsame Worte über die grundsätzliche Einheit im Credo und in der Taufe. Der Papst meinte, daß man — um des gemeinsamen „Ja zum Glauben" willen — „über Stimmungen, Gefühle und noch so liebgewonnene Traditionen hinausgehen" müsse. Er zeigte auch Verständnis für bekenntnisverschiedene Ehepaare, die er bat, „zusammen mit ihren Seelsorgern nach Wegen eines lebendigen Glaubens zu suchen, die ihnen in ihrer besonderen Situation heute offenstehen". An die evangelische Kirche wurde freilich auch die Frage gerichtet, ob sie sich „schon genügend der Möglichkeit geöffnet" habe, „sich der sakramentalen Gestalt des geistlichen Amtes anzunähern", nach jener Überlieferung, die die katholische und die orthodoxe Kirche bewahrt hätten (26. Juni).
Zum Abschied in Innsbruck sprach der Papst von „unvergeßlichen Erinnerungen" und dankte in besonderer Weise den „Mitbrüdern im Bischofsamt für ihren hingebungsvollen Dienst im Volk Gottes und ihre treue Verbundenheit mit dem Nachfolger des Apostels Petrus" (27. Juni). Seither haben sich wiederholt auch Bischöfe zu Wort gemeldet und ihrer Hoffnung Ausdruck verliehen, daß dieser Geist der

Einheit und Zusammenarbeit auch in den bevorstehenden Bischofsernennungen zum Ausdruck kommen möge.

6. Ein Schisma wird perfekt

Bis zuletzt bemühte sich der Vatikan darum, den rebellischen Erzbischof Marcel Lefebvre und seine „Priesterbruderschaft Pius X." wieder der Kirche zu integrieren. Wir berichteten darüber in Heft 2 dieses Jahrganges (S. 174). Am 29. Juni weihte Lefebvre erneut 16 junge Männer zu Priestern. Der Erzbischof, der das Zweite Vatikanum ablehnt, ist seit 1976 suspendiert und dürfte daher keine priesterlichen und bischöflichen Funktionen ausüben. Mit der Ankündigung, am 30. Juni zu Econe (Schweiz) auch Bischöfe zu weihen, war ein Schisma in greifbare Nähe gerückt. Noch am 29. Juni beschwor der Papst den Rebellen, „die Einheit mit dem Nachfolger Petri" nicht aufzugeben. Am Vorabend der geplanten Bischofsweihen ließ er sogar noch ein Telegramm nach Econe senden und Lefebvre „väterlich und bestimmt" bitten, „noch heute nach Rom abzureisen, ohne am 30. Juni die Bischofsweihen vorzunehmen". Es war alles umsonst. Vor mehr als 8000 Teilnehmern vollzog der Erzbischof die unerlaubte Weihe von vier Bischöfen. Er hält sich aber deswegen für keinen Schismatiker, sondern sieht eher die gesamte übrige Kirche als im Schisma befangen. Unter dem Beifall seiner Anhänger sprach er in seiner Weiheansprache die Worte: „Die nachkonziliare Kirche befindet sich auf Wegen, die nicht katholisch sind; meiner Ansicht nach ist der Papst im Irrtum — ich bleibe ein Bischof der katholischen Kirche, der den Glauben weitergibt."

Nach Vollzug des Schismas bemerkte der Wiener Weihbischof Helmut Krätzl in der Nummer 27/1988 der österreichischen Wochenzeitung „Die Furche": „Lefebvre schreibt in unrühmlicher Weise Kirchengeschichte. Die wirkliche Rebellion kam von ganz rechts. Möge dies alles ein heilsamer Schock für viele sein."

NEUERSCHEINUNG

Reinhold Bohlen

Chancen eines neuen Anfangs

Schritte zur Bibel

140 Seiten, 11 Abb., kt.
ISBN 3-7902-0048-4

Preis: 124,— öS



Aus dem Inhalt: Die Bibel — k(ein) Buch fürs Leben? — Die Bibel im Gottesdienst — Gemeinsam im Gespräch mit der Bibel — Chancen und Grenzen einer unbefangenen Schriftauslegung — Die Botschaft der alttestamentlichen Lesungen an den Fastensonntagen 1989

Paulinus-Verlag · Trier

Das aktuelle theologische Buch

Buddhismus und Christentum

■ FERNANDO ANTONY, *Zu den Quellen des Buddhismus.* Eine Einführung für Christen. (Aus dem Englischen übersetzt und bearbeitet von W. Siepen). (191). Verlag Matthias Grünewald (Topos-Tb 169), Mainz 1987. DM 12.80.

Fernando geht von den vier edlen Wahrheiten des Buddhismus aus und erklärt diese nicht nur in der gewohnten Weise, sondern er erschließt sie auch mit Hilfe einer exegetischen Fragestellung, die zwar im Buddhismus noch kaum üblich ist, aber auf Grund der sich verändernden Situation und einer wachsenden Säkularisierung auch in den Heimatländern des Buddhismus allmählich an Bedeutung gewinnt. Fernando beruft sich bei seinen Überlegungen auf den thailändischen Mönch Buddhadasa Thera, „der von vielen als der führende Theravada Denker unserer Zeit" angesehen wird (15).

Bei diesen Bemühungen ist Fernando allerdings gezwungen, zwischen der ursprünglichen Lehre Buddhas und einem volkstümlichen Buddhismus zu unterscheiden, der Schwerverständliches vereinfacht und auch mit anderen Auffassungen vermischt. Die wesentlichen Anliegen des Buddhismus werden mit denen des Christentums in Verbindung gebracht. Auch wenn man das Interesse, das den Verf. dabei leitet, in Betracht zieht und man bedenkt, daß bei einer derartigen Zielsetzung das Widersprüchliche und Trennende naturgemäß an den Rand gedrängt wird, ist man doch über die Entsprechungen, die dabei zum Vorschein kommen, überrascht. Manches von dem, was zunächst wie ein unüberbrückbarer Gegensatz aussieht, erweist sich bei genauerem Hinsehen als eine bloße Verschiedenheit, die sich als Hervorheben eines bestimmten Gesichtspunktes oder als kulturbedingte Denk- und Sprechweise erklären läßt.

Budda geht von der Erfahrung aus, daß menschliches Leben in einer umfassenden Weise von Leid geprägt ist. Dieser Gedanke spielt bereits im Hinduismus eine große Rolle, in dem Buddha — wie in einem „Alten Testament" — beheimatet war. Buddha sucht nach einer Möglichkeit, diese Leidverfallenheit zu überwinden, die aktuell erlebt wird, die aber zugleich Ausdruck eines metaphysischen Ungenügens ist und die durch selbstische Gier immer wieder neu in Gang gesetzt wird. Es ist nun zu fragen, ob und wieweit diese Sicht des Lebens mit dem verglichen werden kann, was im Sprachgebrauch der Bibel als Sünde (im Sinne von Erbsünde) bezeichnet wird. Sind nicht Leid (als Erleben eines allgemeinen Ungenügens und einer umfassenden Heimatlosigkeit) und Sünde (als Gottesferne) zwei Sehweisen ein und derselben Wirklichkeit?

Der (mittlere) Weg, den Buddha als Weg der Befreiung vom Leid angibt, ist durchaus mit dem vergleichbar, was auch ein christliches Vollkommenheitsstreben zu erreichen suchte, auch wenn dies etwas in Vergessenheit geraten ist. Es handelt sich dabei um eine wohldurchdachte Mischung von Streben nach Einsicht und von Verhaltensweisen, die dieser Einsicht entsprechen und sich aus ihr ergeben. Gewiß wirkt der von Buddha gewiesene Weg wie ein Weg der Selbsterlösung, der das eigene Bemühen betont und dem die Elemente der Gnade und der Vergebung fehlen. Andererseits lehrt Buddha sehr wohl, daß die Erleuchtung nicht durch aszetisches Bemühen erzwungen werden kann, und er weiß auch um ein umfassendes Wohlwollen, in dem alles geborgen ist und das auch der Mensch allen anderen Geschöpfen erweisen soll.

Im Gegensatz zu der verbreiteten Auffassung, nach der das „Nirvana" ein nicht näher beschreibbarer „jenseitiger" Zustand ist, versteht Fernando darunter eine neue Existenzweise des Menschen, zu der der Mensch hier und jetzt gelangen soll und kann. Im Nirvana lebt der Mensch, der sich von den vielfältigen irdischen Bindungen gelöst hat und der zu einer neuen Lebensweise gereift ist. Im christlichen Sprachgebrauch wird man dabei an den zentralen Begriff des Reiches Gottes erinnert, das ebenfalls eine neue Art von Leben bedeutet und eine neue Geburt des Menschen voraussetzt, das in diesem Leben beginnt und sich später vollendet.

Im Zusammenhang damit wäre auch die im

Buddhismus betonte Selbstlosigkeit nicht so zu verstehen, daß der Mensch die Täuschung eines eigenen Selbst zu überwinden hätte; der Mensch sollte vielmehr danach trachten, daß er seine selbstbezogenen Wünsche als solche erkennt und sie als unwichtig beiseite lassen kann. Der Weg zu diesem Ziel ist nicht nur lang und mühsam, sondern er birgt auch die Gefahr in sich, daß man sich in Phasen des Aufbruchs und der Begeisterung schon weiter wähnt, als man in Wirklichkeit ist, oder daß man unbemerkt wieder von Bedürfnissen eingeholt wird, von denen man meinte, sie bereits endgültig hinter sich gelassen zu haben.

Derartige Überlegungen sollen und können die zwischen Buddhismus und Christentum bestehenden Unterschiede und die sich daraus ergebenden Spannungen nicht beseitigen; sie können aber dazu beitragen, daß man die Verschiedenheit dort sieht, wo sie in Wirklichkeit ist. Zweifellos werden in beiden Religionen die Akzente verschieden gesetzt. Vielleicht läßt sich sogar sagen, daß Buddha gerade dort Antworten verweigert, wo sie leicht zu Mißverständnissen führen. Davon abgesehen, daß Schweigen, sobald es sich um Unsagbares handelt, für den anderen zum Anstoß werden kann, sich selbst auf die Suche zu machen, steht Buddha mit diesem Schweigen im Traditionszusammenhang des Hinduismus. Einmal kennt auch der Hinduismus dieses Schweigen über das Letzte und Unergründliche; andererseits setzt sich Buddha bewußt von aszetischen und rituellen hinduistischen Praktiken ab, mit deren Hilfe man das Unverfügbare herbeizwingen und über es verfügen wollte.

Gott, Jenseits, Gnade und Vergebung werden im Buddhismus nicht geleugnet, sondern es werden von vornherein die Fragen danach ausgeklammert. Das damit Bezeichnete ist so groß und so „jenseitig", daß man darüber nicht mehr reden kann. Es ist modern geworden, die Nachteile aufzuzeigen, die sich daraus ergeben, daß die Bibel — oft recht menschlich — von einem personalen und handelnden Gott redet. Im Gegensatz dazu hat man sich noch kaum Gedanken darüber gemacht, wie groß der Preis für das Schweigen ist, das sich ergibt, wenn man aufhört, die Fragen zu stellen, auf die es keine definitiven und alle Schwierigkeiten ausräumenden Antworten gibt.

Das zentrale Anliegen von Buddhismus und Christentum ist Erlösung und Befreiung. Allerdings sind die Ausgangspunkte verschieden. Während für das Christentum die umfassende Liebe Gottes und die Inkarnation in der Person Jesu Christi der Hintergrund sind, vor dem Schuld und Vergebung erst sichtbar und möglich werden, ist für den Buddhismus der Ausgangspunkt eine alles umfassende Leiderfahrung, deren Ursachen erkannt und aufgehoben werden sollen. Der Buddhismus fragt weniger nach Wahrheiten; was ihn interessiert, ist der Nutzen für den Menschen. Er fragt nach dem Weg, den der Mensch zu gehen hat, nach der Therapie hier und jetzt und schiebt eine Kenntnis der Hintergrundzusammenhänge beiseite. Vielleicht kommt der Buddhismus auch mit dieser Haltung einem ideologiemüden und praxisorientierten westlichen Menschen entgegen.

Fernando hat ein interessantes und verständliches Buch geschrieben, das sich weniger als Erstinformation über den Buddhismus empfiehlt, aber für das Gespräch und eine Verständigung zwischen Christen und Buddhisten von grundlegender Bedeutung ist. Der Autor geht den Quellen des Buddhismus nach und sucht nach einer authentischen Auslegung des buddhistischen Denkens. Dieses setzt er dann in Beziehung zu zentralen Aussagen des Christentums und macht es somit für Menschen verständlich, die in einer christlichen Welt beheimatet sind. Im englischen Originaltitel kommt diese Absicht noch deutlicher zum Ausdruck (Buddhismus and Christianity: Their inner Affinity. Colombo 1981).

Fernando (geb. 1931 in Sri Lanka) ist in beiden Traditionen verwurzelt. Er kennt das Christentum und den Buddhismus durch seine eigene Lebenspraxis und auch durch entsprechende Studien (Paris und Sri Lanka); er ist derzeit Universitätslehrer in Sri Lanka für beide Religionen. Daß das Buch als Taschenbuch erschienen ist, kann seiner Verbreitung dienlich sein, könnte aber auch bewirken, daß man sein „Gewicht" unterschätzt.

Linz *Josef Janda*

Besprechungen

Der Eingang der Rezensionen kann nicht gesondert bestätigt werden. Die Korrekturen werden von der Redaktion besorgt. Bei Überschreitung des Umfanges ist mit Kürzungen zu rechnen. Nach Erscheinen der Besprechung erhalten die Rezensenten einen, die Verlage zwei Belege.

ETHIK

■ KREIML JOSEF, *Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger.* Ein Vergleich von „Sein und Zeit" mit dem „Brief über den Humanismus". (Philosophie und Theologie — 2). (179.) S. Roderer Verlag, Regensburg 1987. Brosch. DM 42,—.

Die vorliegende Studie kann als Beitrag zu den Grundlagen der aktuellen Diskussion um Heidegger und die Politik gelten. Sie wurde an der Hochschule für Philosophie SJ in München als Magisterarbeit eingereicht (Begutachter: G. Haeffner/W. Kerber) und weist als solche ein beachtliches Niveau auf.
„Wohl wissend, daß Heideggers einzige Frage die Seinsfrage ist" (16), und daß er stets die an ihn herangetragene Aufgabe eine Ethik zu schreiben dezidiert abgelehnt hat, geht die vorliegende Arbeit der Frage nach, „welchen systematischen Ort die Ethik im Denken Heideggers einnimmt" und ob Heideggers Denken für die Behandlung ethischer Probleme „in irgendeiner Weise fruchtbar gemacht werden" könne (17). — Antworten auf diese Fragen findet Vf. vor allem in *„Sein und Zeit"* (1927) und im *„Brief über den Humanismus"* (1946), denen das 2. und das 4. Kapitel gewidmet ist. Breiten Raum nimmt jedoch Kap. 3 über „Heideggers Denkweg von der ‚frühen' und ‚späten' Auffassung des Ethischen" ein (65—113). Hier werden (im Rahmen von Heideggers Kant- bzw. Nietzscheinterpretation) das Problem der Freiheit und der Werte erörtert. Das 1. Kap., das in den Begriff der Ethik und in ihre Geschichte einführen will, kann man ohne Schaden für das Verständnis des darauf folgenden überblättern.
In *„Sein und Zeit"* beabsichtigt Heidegger eine phänomenologische Beschreibung und Erhellung des Daseins in all seinen Existenzweisen. Die existentialontologischen Analysen legen menschliche Daseinsmöglichkeiten frei, innerhalb derer sich das Dasein frei zu wählen hat. In dieser Analyse treten auch Phänomene wie Gewissen, Schuld, Uneigentlichkeit und Unwahrheit usw. auf. Sie werden aber nicht in einem ethischen Sinne verstanden. „In der Daseinsanalyse geht es nicht um Handlungskriterien für die ‚ethische Existenz' sondern um die Enthüllung des Möglichkeitscharakters des Daseins." (39) Dementsprechend wird die Frage nach Kriterien für verantwortliche, begründete Entscheidungen und nach der Wahrheit bzw. Richtigkeit des menschlichen Handelns ausgeblendet.
Die phänomenologische Analyse des Gewissens etwa kann als solche keine Auskunft darüber geben, welchen *inhaltlichen* Forderungen des Gewissensrufs ein Mensch zu folgen habe und welchen er sich zu Recht entziehen darf. Aber nicht nur Inhalte werden hier ‚gleich-gültig'. Aufgrund seiner „Aversion gegen ‚Bewertungen' jeglicher Art" (159) verkenne Heidegger auch, daß der Mensch ohne „Instrumentarium des Bewertens" (ebd.), d. h. ohne Kriterien, die ihm erlauben würden, zwischen ‚guten' und ‚bösen' Handlungen zu unterscheiden, nur willkürlich und irrational seine Wahl treffen kann. Kreimls Darstellung zufolge sieht der *frühe* Heidegger in Werten und Normen und damit in der Ethik überhaupt, wie sie ihm in der Geschichte der Philosophie begegnet, ausschließlich eine heteronomie- und entfremdungsfördernde Funktion. Daß in Heideggers Analyse unausgesprochen und unreflektiert Wertungen Eingang finden, wird an verschiedenen Stellen überzeugend nachgewiesen. *„Sein und Zeit"* ließe sich jedoch für die Ethik fruchtbar machen, wenn man es etwa (mit H. Fahrenbach) unter dem Blickwinkel einer Untersuchung der „hermeneutischen Bedingungen ethischen Existierens" (64) lesen würde, die den existential ursprünglichen Sinn moralischer Grundbegriffe aufzuklären sucht.
Der *späte* Heidegger stellt sich zwar (u. a. auf Drängen von Freunden) der Frage nach dem Verhältnis von Ontologie und Ethik. Seine Identifizierung des Handelns mit dem Denken, welches als „Entsprechen" begriffen wird, jedoch „entmündigt das diskursive Denken in unerhörter Weise" (163). Das Denken hat — nach der berühmten „Kehre" — die Aufgabe, die Anweisungen des Seins zu vernehmen. Vom verantwortlichen Handeln, von Freiheit und Autonomie des Subjekts bleibt in Heideggers Spätphilosophie kein (oder nur sehr wenig) Raum.
Dennoch enthält Heideggers Spätphilosophie für Kreiml einen wichtigen Impuls für die Ethik. In einer Zeit der Krise, in der „verläßliche Beständigkeiten dringend notwendig sind" (165) — und in der der Mensch sein Eingefügtsein in umfassendere Zusammenhänge „vergessen" hat — vermag nämlich ein „Hören" auf den „Zuspruch des Seins" auf metaphorische Weise eine Not und ein Bedürfnis auszudrücken und so zum Verständnis einer prekären, ethisch relevanten Grundsituation Anstoß zu geben.
Kreimls Studie gibt einen wertvollen Überblick über die Arbeiten, die sich mit den Auffassungen Heideggers über die Möglichkeit einer normativen Ethik befassen. Auch wenn gegenwärtig heftig diskutierte Probleme darin nicht direkt zur Sprache kommen, gewinnt man den Eindruck, daß Heideggers Weigerung, sich ethisch-moralischen Fragen als Philosoph zu stellen, nicht ohne Zusammenhang ist mit seinem irrationalen Engagement in der nazionalsozialistischen Ära. — Zu wünschen wäre eine deutlichere Trennung der Analyse Heideggerscher Texte von der kenntnisreichen Darlegung und Diskussion der Sekundärliteratur.

Graz *Florian Uhl*

■ WEILER RUDOLF, *Internationale Ethik.* Eine Einführung. Erster Band. (XI + 250). Duncker & Humblot, Berlin 1986. Kart. DM 78,—.

Mit der Tatsache, daß Modeworte wie „zwischenmenschliche Beziehungen" im Schwang sind, ist kei-

neswegs gesagt, daß die bezeichnete Sache voll verstanden und praktisch verwirklicht ist. Und was helfen letztlich auch geklärte und funktionierende zwischenmenschliche Beziehungen, wenn die größeren Dimensionen, wenn die zwischenstaatlichen Beziehungen davon nicht tangiert sind?
Auf der rechtlichen Ebene gibt es bis dato kein geltendes System von Regelungen, aber es gibt wenigstens Perspektiven und Elemente von (mehr oder weniger anerkanntem und respektiertem) Völkerrecht. Die legalen Sicherungsversuche reichen bei weitem nicht hin, um Kriege zu verhindern, Rassenhaß abzuschaffen, einen erträglichen Frieden zu garantieren; es bräuchte mehr.
Wie dieses „Mehr" zu verstehen ist, ist keineswegs ubiquität geklärt. Der Wiener Ordinarius für Ethik und Sozialethik möchte von der Ethik her ein Fundament legen. Eine „Einführung" ist zwar noch nicht das Fundament selber, aber doch ein Baugerüst dafür. Das Anliegen ist eingefangen in die Formel: „Eine sittliche Ordnung für die Völkergemeinschaft". Vf. muß sich erst den Weg zum Thema bahnen; er hebt an mit einer Recherche zu den „Wissenschaften vom Leben der Völkergemeinschaft" (Völkerrecht, Friedensforschung, Philosophie, Theologie und Ethik). Dann sondiert er „Fundament und Prinzipien", die freilich noch recht in der Luft zu hängen scheinen („internationales Ethos", „internationale Sittlichkeit" etc.). Dann werden konkretere Bewegungen aufgegriffen (z. B. der „marxistische Internationalismus" und ein „christlicher internationaler Gedanke"); aber schon hier wird deutlich, daß eine Universalisierung konkreter geschichtlicher Impulse nicht unproblematisch ist.
Im dritten Kapitel kommt der Kern des gesamten Themas zur Sprache: „Friedensethik". An dieser Stelle ist es interessant, zu vergleichen, was der Grazer Fachkollege Valentin Zsifkovits im gleichzeitig erschienenen Buch „Friedensethik" (Linz 1987, vgl. Rez. in Heft 4/1987, S. 381) vorlegt. Weilers Gedanken und Ideen sind zuweilen noch „visionenreicher" (z. B. in der Vorstellung vom „offenen Frieden", 211 f). Das Vorliegende ist der erste Teil des (auf zwei Teile konzipierten) „Programms"; der zweite Teil soll Konkretisierungsschritte und markante Einzelaspekte bieten. Ein gerechtes Urteil zum Vorhaben wird erst möglich sein, wenn das Ganze vorliegt.
St. Florian/Linz *Ferdinand Reisinger*

■ WEINGARTNER PAUL (Hg.), *Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft*. Festschrift zum 25jährigen Bestehen des Internationalen Forschungszentrums in Salzburg. (392). Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien 1987.

Das IFZ in Salzburg kann auf 25jährigen Bestand und entsprechende wissenschaftliche Tätigkeit zurückblicken. Aufgabenstellung, Organisationsstruktur und Effizienz dieser kirchlichen Einrichtung stehen zwar auch jetzt (wieder einmal) zur Diskussion; daß jedoch dort am Mönchsberg, in ermutigender Höhe über Salzburg, gut gearbeitet wurde und wird, weist auch dieser Band aus.
Hg., Philosoph an der Uni Salzburg und Leiter des Instituts für Wissenschaftstheorie am IFZ, organisierte zur Behandlung einer brisanten Frage unter unterschiedlichen Rücksichten ein respektables Arbeitsteam: von den 14 Mitarbeitern sind mehr als die Hälfte IFZ-Profis; darüber hinaus wurden einige auswärtige namhafte Experten zum Mitarbeiten eingeladen.
Die leitende Perspektive der vier Abschnitte bleibt das Christliche. Wie aber wurden im Schoß des christlichen Denkens ethische Impulse entwickelt? Z. B. eine Tugendlehre, die auch heute wieder gefragt wäre? (Vgl. F. M. Schmölz, 25—34, U. Faust, 105—122). Natürlich muß es auch um biblische Perspektiven gehen, aber eben auch in der Form heutiger Befragung, z. B. angesichts eines „wissenschaftlichen Wertrationalismus". Die wissenschafts-theoretischen Analysen von Wertannahmen (vgl. Chr. Pühringer, J. Czermak, P. Weingartner) sind für jene, die die (Zeichen-)Sprache der heutigen analytischen Philosophie nicht zu lesen vermögen, nicht in allem nachvollziehbar; gerade diese von der Thematik so engagierten Untersuchungen (z. B. über das „größte und erste Gebot") haben einen gewichtigen Reflexionswert angesichts der gravierenden Infragestellung von Ethik und Normen überhaupt.
Auch die Felder heutiger ethischer Problemstellungen erfahren (im 4. Teil) eine Durchleuchtung: Pädagogik, Massenkommunikation und Wirtschaft werden in ihren ethischen Implikaten befragt. (M. Langer, 303—320, A. Huter, 321—356, A. Riklin, 357—383). Für den Rez. erscheint der Beitrag von Lothar Roos (des Fachkollegen) am bedeutendsten: „Über Gegenstand, Erkenntniswege und heutige Aufgaben einer christlichen Gesellschaftslehre" (257—278).
Der wissenschaftsgeschichtliche Einstieg zur Soziallehre der Kirche zeigt die Spannungen auf: Zwischen dem Naturrecht und der biblisch-sozialrelevanten Botschaft (Prototypen: J. Messner — N. Monzel). Geschichtliche Entwicklungen zu sehen ist wichtig. Ebenso wichtig ist es auch, Prioritäten im Gegenstand der Soziallehre zu sehen und zu fixieren. Roos kommt zu folgender — vielleicht überraschender — Prioritätenliste: „Gegenstand der christlichen Gesellschaftslehre ist . . . erstens Kirche als Sozialgebilde, zweitens die heilsgeschichtliche Kirche-Welt-Beziehung und drittens der schöpfungstheologisch und heilsgeschichtlich begründete Auftrag, zu einer sittlich guten Ordnung des menschlichen Zusammenlebens durch dementsprechende Verhaltensweisen und Institutionen zu gelangen." (265) In der Absicht, die verschiedenen Dimensionen zu integrieren, gelingen dem Vf. dieses Aufsatzes bedeutsame Bezüge. Er sprengt dabei aber nicht die Grenzen des Möglichen; die wesentliche Einschränkung der Wirkungschancen (und auch der Geltungsmöglichkeiten) formuliert er in der Aussage: „Katholische Soziallehre kann nie ohne ihre konkrete Entstehungsgeschichte, also nie losgelöst von ihrem Träger, der Kirche, bzw. den aus seinem christlichen Gewissen handelnden Gläubigen, verstanden werden" (269). Die „Konsequenzen für die kirchliche Sozialverkündigung und christliche Gesellschaftslehre" rücken noch einmal den Stellenwert der Anstrengungen zurecht: „Sie ist gerade auch als Theologie gefordert" (272). Steckt darin die Hoffnung auf einen

Brückenschlag zwischen etablierter Soziallehre (der sich Vf. zurechnet) und einer „politischen Theologie"?
An dieser Festschrift — die nach außenhin recht bescheiden ans Licht tritt — kann man erkennen, wie wertvoll es sein kann, wenn ein Sachgebiet so multidimensional erörtert wird.
Mögen dem IFZ viele recht fruchtbare Jahre für interdisziplinäre Forschung und wissenschaftliche, bes. wissenschaftstheoretische Kooperationsarbeit geschenkt sein!
St. Florian/Linz *Ferdinand Reisinger*

■ *Im Bann der Natur.* Quellenband 2 / Teilband 32 der „Enzyklopädischen Bibliothek: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft", erarbeitet von Hoimar v. Ditfurth und Rudolf Walter, mit einem Essay von Hoimar von Ditfurth. (392). Herder, Freiburg 1985.

Die Enzyklopädie ist nicht nur aktuell-umfassend konzipiert; sie ist auch ergänzt (durch 7 Quellenbände) und abgerundet (durch ein Werkbuch).
Der vorliegende Quellenband — als einer der letzten erschienen — ist für den Diskurs von heute von Interesse und Belang. „Natur" ist wieder in Mode. Der ergänzte Titel „Im Bann der Natur" weist hin auf ein Gespür der Hg. für die Anliegen, Sorgen und auch Ängste der Menschen von heute. Er zeigt aber auch die Kraft an, die Menschen bannen kann, und die Probleme, wenn Menschen danach trachten, einem solchen Bann zu entkommen.
Die Textsammlung wird eingeleitet mit einem ausführlichen Essay eines renommierten Propagators rechten Naturverstehens, Hoimar v. Ditfurth (13—24). Der Aufbau der Texte hebt an beim „Doppelgesicht" (25) von Natur. Daraus resultieren die nächsten Fragen: nach dem Anfang (Paradies), nach der Naturbeherrschung, nach dem Frieden mit der Natur. Man gelangt so vor das/die Rätsel des Lebens, spürt das Große an der Entdeckung des faszinierenden Universums und gelangt vor die entscheidende Alternative: „Katastrophales Ende oder neue Schöpfung?"
Wie die anderen sechs Quellenbände, so bietet auch dieser eine fast horrende Fülle. Die Auswahl ist natürlich diskutabel: man findet selbstverständlich Texte von J. Monod und R. Riedl, von P. Sloterdijk und C. und J. Amery; man findet reihenweise Stellen aus Werken von Marx (sonderbarerweise aber keine von F. Engels, der gerade die wirkungsgeschichtlich so wichtige, wenn auch nicht profunde „Dialektik der Natur" hinterlassen hat); man findet natürlich (und fast obligaterweise) Texte von Karl Rahner, und vieles, vieles mehr.
Eine solche Sammlung ist dann tadellos, wenn die Texte sauber zitiert sind; das ist hier leider nicht durchgehend der Fall. Es mutet z. B. fast wie Zynismus an, wenn zum über 1600seitigen „Prinzip Hoffnung" von E. Bloch bloß „a.a.O." vermerkt ist (383). Bei vielen Stellen fehlt jegliche Seitenangabe bei der Quelle. Diese formalen Defizite sollten aber den inhaltlichen Wert der Quellensammlung nicht beeinträchtigen. Die Auseinandersetzung mit derartigen Texten kann (und soll wohl) besinnlich machen, will Natur als unsere Lebenswelt ausweisen, in der wir und mit der wir zu leben haben, und der wir entsprechend kultivierend und kultiviert zu begegnen haben/hätten. Günter Mack sagt bündig was nottut: „Daß wir, in einem Wort, dem Frevel Schranken setzen" (300).
St. Florian/Linz *Ferdinand Reisinger*

ÖKUMENIK

■ URBAN HANS-JÖRG/WAGNER HARALD (Hg.), *Handbuch der Ökumenik.* Bde. III/1 und III/2. (267 und 344). Bonifatius-Verlag, Paderborn 1987. Ppb. DM 36,— bzw. 48,—.

Mit den beiden Teilbänden findet das Handbuch der Ökumenik seinen Abschluß. Waren die Bände I bis II mehr biblisch-historisch ausgerichtet, so die vorliegenden Teilbände mehr systematisch-praktisch. Besonders hilfreich finde ich die Abschnitte über das Amt und über die Sakramente. Dabei werden Annäherungen und unterschiedliche Auffassungen jeweils behutsam aufgezeigt. In der Frage „Petrusamt-Primat" z. B. zieht H. J. Urban die Bilanz, „daß das Zeitalter der Polemik vorbei ist, Verständigungen erreicht worden sind und daß die allgemeine Lage weitere Verständigungen durchaus möglich erscheinen läßt" (III/2, 144). Dieser Satz scheint mir ganz allgemein den Stand der Ökumene zu umschreiben, wenn man die sogenannte „Konsensökumene" ins Auge faßt. Daß sich auf einer darunter liegenden Ebene die Probleme wieder ein wenig anders darstellen und hier oft auch die Phase der Polemik noch nicht überwunden ist, ist Herausgebern und Autoren bewußt. Gerade ihr Werk aber kann einen Beitrag leisten, um auf dem Weg zum gemeinsamen Ziel wieder einen Schritt vorwärtszukommen.
Da der Raum für eine nähere Erörterung der hier vorzustellenden Teilbände nicht reicht, sei wenigstens eine Auflistung der Thematiken geboten, um so auf die Fülle der behandelten Fragen hinzuweisen: Die gemeinsame Problematik christlicher Theologie heute und der ökumenische Austausch / Der ökumenische Dialog als Einübung in die Klärung theologischer Differenzen / Ökumenische Leitbilder und Alternativen / Gemeinsame ethische Probleme / Die konfessionellen Prinzipien: Grundübereinstimmung — Grundwissen / Wachsende Gemeinschaft im Glauben / Gemeinschaft im geistlichen Tun / Gemeinschaft im Zeugnis und Dienst.
Daß jeder Band durch ein Register erschlossen ist, erhöht die Brauchbarkeit des Werkes, dem wir eine weite Verbreitung wünschen.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ LINK HANS-GEORG (Hg.), *Gemeinsam glauben und bekennen.* Handbuch zum Apostolischen Glauben. (363). Neukirchener Verlag, Vluyn, und Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1987. Kart. DM 26,80.

Das hier vorzustellende Buch ist bereits 1985 in der englischsprachigen Originalausgabe erschienen und liegt seit 1987 in deutscher Übersetzung vor.
Die Kommission des Ökumenischen Rates der Kirchen für „Glaube und Kirchenverfassung" ist seit

1975 eingehend mit dem Studienprojekt „Auf dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute" befaßt. Um einem größeren Personenkreis die Beteiligung an diesem Besinnungsvorgang zu ermöglichen, wurden in dem vorliegenden Handbuch wichtige Glaubenszeugnisse zugänglich gemacht. Manche der hier vorgelegten Texte kennt auch der an Ökumene Interessierte nur fragmentarisch, andere sind schon in vielen Veröffentlichungen aufgenommen.
In einer kurzen Einführung des Herausgebers erhält der Leser zunächst einen Einblick in die zentrale ökumenische Bedeutung dieses Studienprojekts und in den geschichtlichen Kontext, angefangen vom „Lambeth Quadrilateral", 1888, bis zu den Beratungen im Sommer 1985 in Stavanger (Norwegen).
In der dann folgenden Sammlung finden sich im Teil A zunächst die grundlegenden Dokumente der Alten Kirche und im zweiten Abschnitt wichtige Aussagen des 16. und 17. Jh., wie Auszüge aus dem Kleinen Katechismus M. Luthers, aus den 39 Artikeln der Kirche von England oder das Trienter Glaubensbekenntnis. Interessanterweise ist auch das Bekenntnis des Dositheos aufgenommen, das die Auseinandersetzung der Orthodoxie mit dem Calvinismus, 1672, zeigt.
Teil B spiegelt die Ökumenische Bewegung des 20. Jahrhunderts wider. Es werden im ersten Abschnitt die Hauptkonferenzen für Glauben und Kirchenverfassung von 1927 bis 1975 und im zweiten die Vollversammlungen des Ökumenischen Rates von Amsterdam 1948 bis Vancouver 1983 in übersichtlicher Weise dokumentiert. Im dritten Abschnitt werden „Verschiedene Dokumente" abgedruckt, z. B. die Barmer Theologische Erklärung (1934), die Leuenberger Konkordie (1973), Unser Credo — Quelle der Hoffnung (1984). Die hier getroffene Auswahl ist aber für die Rezensentin nicht durchschaubar, auch dann nicht, wenn sie die in der Einführung genannten Kriterien beachtet. Warum wurde z. B. als einziger Text des Zweiten Vatikanischen Konzils die dogmatische Konstitution „Dei Verbum" aufgenommen und nicht die im Hinblick auf das Studienprojekt zentralen Aussagen der Kirchenkonstitution oder des Ökumenismusdekretes? Erst im vierten Abschnitt stehen die Dokumente, die sich unmittelbar mit dem Weg zu einem gemeinsamen Ausdruck des apostolischen Glaubens heute befassen, und werden Perspektiven der im Gang befindlichen theologischen Arbeit aufgezeigt.
Teil C bringt Vorschläge und Fragen für Arbeitsgruppen.
„Dieses Buch ist für einen weiten Leserkreis zusammengestellt, d. h. für alle an der Mitte der ökumenischen Bewegung interessierten Laien und Theologen, Gemeindeleiter und Pfarrer, einzelne und Gruppen, Frauen und Männer", schreibt der Herausgeber (32f). Da aber das „wünschenswerte Sachregister" der zeitlichen Beanspruchung des Herausgebers zum Opfer gefallen ist, wird die Verwirklichung dieser Absicht sehr beeinträchtigt. Bei einer Neuauflage sollte ein Sachregister nicht fehlen.

Wien *Christine Gleixner*

■ GÖSSMANN ELISABETH/BADER DIETMAR (Hg.), *Warum keine Ordination der Frau?* Unterschiedliche Einstellungen in den christlichen Kirchen. (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg). (120). Verlag Schnell und Steiner, München 1987. Kart. DM 18,—.

Der Band erwuchs aus einer Tagung der Kath. Akademie in Freiburg von 1986 und vereinigt fünf Vorträge geschichtlicher und theologischer Art aus unterschiedlicher konfessioneller Sicht sowie zwei „Statements" einer kath. Theologin, *Anne Jensen*, und einer luth. Oberkirchenrätin, *Heidi Sörensen*. Es geht um die unterschiedlichen Gründe für oder gegen die Frauenordination, mit dem Ziel, wenn möglich eine Kirche durch eine andere in der Einsicht zu vertiefen und das Thema nicht zur ökumenischen Hinderung, sondern zum ökumenischen Weiterdenken zu verwenden.
Die differenzierten Argumente treten in der Tat klar und somit dankeswert hervor. *Elisabeth Gössmann* (kath.), Tokio—München, erstellt einen Überblick über die lateinisch-westliche Tradition vom Urchristentum bis zur Scholastik (Thomas) und die (theoretisch gegenläufigen) mittelalterlichen Mystikerinnen; ihr Fazit: Zweifel an der Haltbarkeit der androzentrischen Voraussetzungen für einen Ausschluß der Frau vom Priestertum. — *Evangelos Theodorou* (gr.-orth.), Athen, kennzeichnet die bisherige orth. Ablehnung eines weiblichen Priester- und Bischofsamtes und das gleichzeitig praktizierte Diakonissenamt, wobei er die ekklesiologische Bedeutung eines weiteren Einbezuges der Frau in die Ämter betont. — *Elisabeth Behr-Sigel* (orth.), Paris, gibt einen grundsätzlichen Einblick in gegenwärtiges orth. Denken zum Thema „Frau und Amt" und versucht eine ebenso behutsame wie sachliche Kritik daran. — *John Vikström* (ev.-luth.), Erzbischof von Turku und Finnland, zeichnet die Entwicklung der Ordinationsfrage für seine Konfession nach. — *Hervé Legrand* (kath.), Paris, entwickelt die aktuelle kath. Hermeneutik nach 1976, als das Verbot der Frauenordination von Rom bekräftigt wurde; seine Schlußfolgerung gibt die Aufgabe einer künftigen Theologie vor: „Ebenso müßten die Theologen sich während dieser Zeit der Meinungsverschiedenheit darum bemühen festzustellen, ob die Nichtordination der Frau ausdrücklicher Wille Christi ist oder ob es sich derzeit — im vornehmsten Sinn des Wortes — um eine kluge Haltung der Kirche handelt, eine Haltung, die daher rührt, daß man sich nicht sicher ist, ob dies ausdrücklicher Wille Christi ist" (110).
Ein gewichtiger, sich redlich um den Kern der Frage mühender Band, fern von Karikaturen und Besserwissen; eine nachdenkliche Lektüre, die eine Fülle weiterer Denkanstrengungen verlangt, sie aber ernsthaft vorbereitet.

München *Hanna-Barbara Gerl*

MORALTHEOLOGIE

■ MIETH DIETMAR, *Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis.* Theologische Profile. (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 17). (143). Universitäts-

verlag, Freiburg Schweiz und Herder, Freiburg 1986. Kart. sfr. 24,80.

D. Mieth, Professor für Theologische Ethik in Tübingen geht es im vorliegenden Buch einerseits um die Frage nach dem sogenannten „Praxisbezug" (8) der Theologie, zum anderen versucht er eine Antwort darauf zu geben, wie der Praktiker zu dieser Theorie in der Praxis kommt. Praxisbezug wird ja von der heutigen Theologie geradezu gefordert.
Diese Spannungseinheit von Praxis und Theorie, von Kontemplation und Aktion in der Theologie läßt sich an Modellen aus der Väterzeit und aus der Spiritualität des Mittelalters ablesen, wie z. B. an der Diskussion der Predigt Meister Eckharts über Maria und Martha. Auf die Relevanz der praktischen Erfahrung für die kirchliche Verkündigung in der heutigen Zeit geht Mieth in einem weiteren Abschnitt ein und weist dabei auf die Spannung zwischen Objektbereich der kirchlichen Verkündigung und Tiefendimension der menschlichen Erfahrung hin (43—63).
Gerade die Problematik der kirchlichen Verkündigung für den Menschen von heute bedarf der Vermittlung durch die praktische Erfahrung. „Was kirchliche Verkündigung im einzelnen über die Wahrheit des Glaubens und die Wirklichkeit des Handelns auszusagen hat, ist konkret nur dann erschließend und betreffend für den Menschen, wenn er die entsprechende Erfahrungschance und Zeugenschaft hat." (62f) Dies gilt auch für die Erfahrung eines sittlich verbindlichen Anspruches. Weiters befragt der Autor das Grundmotiv der Leistungsideologie hinsichtlich seiner personalen, sozialen und religiösen Defizienz (64—81). Für die Theologie sieht er hierin die Möglichkeit, Korrekturmomente und übergreifende Sinneinsichten einzubringen und „die produktive Orientierung als tiefstes ethisches Grundmotiv der Leistungsideologie im christlichen Kontext" (80) neu zu interpretieren und als Chance des Menschen zu stimulieren.
Eine Spannungseinheit von Theorie und Praxis sieht Mieth auch in den Problemen und Wegen heutiger theologischer Ethik, die im Trend nach „natürlicher" Theologie sich zeigen und als eine Art Vorstufe, Brücke oder Verbindungssteg für religiöse und ethische Erfahrungen anderen Stils (82—101). Natürliche Theologie ist in diesem Sinne für ihn vor allem Schöpfungstheologie, „Theo-Anthropologie" (86), eine Brücke von oben, ein Entsprechungszeichen zwischen Glaube und Wirklichkeit.
Auf dieser Ebene könnte seiner Meinung nach auch innerhalb der Moraltheologie eine Brücke geschlagen werden zwischen der Glaubensethik und der autonomen Moral.
Abschließend untersucht Mieth noch zwei Typen christlicher Gotteserfahrung in der Tradition, die Gottesschau und Gottesgeburt im Herzen der Gläubigen (102—122) und erhebt die ethische und religiöse Relevanz der literarischen „Aussage" von Friedrich Dürrenmatts „Der Meteor" (123—141).
Mit der vorliegenden Untersuchung gelingt es Mieth, anhand von Modellen aus der Väterzeit, aus dem Mittelalter, aber auch aus der zeitgenössischen Literatur, aufzuzeigen, welchen Beitrag eine zur eigenen Theorie befähigte Praxis auch für die Theorie in der Theologie beibringen kann und welchen Beitrag eine weltliche Basis für die kirchliche Verkündigung leisten kann.

Salzburg *Raimund Sagmeister*

■ ROTTER HANS, *Die Würde des Lebens.* Fragen medizinischer Ethik. (118.) Tyrolia, Innsbruck 1987. Kart. S 168.—.

Hans Rotter setzt sich im vorliegenden Band mit Möglichkeiten der modernen Medizin auseinander, die traditionelle Auffassungen über Würde und Wert des Lebens in Frage gestellt haben. Z. B.: Wie ist im Fall einer Organverpflanzung der Begriff von der Würde und vom Wert des menschlichen Lebens zu verwenden? „Objektiv" scheint hier die Würde des einen gegen die des anderen Lebens ausgespielt zu werden. Ein anderes Beispiel: Schwangerenuntersuchung und pränatale Diagnostik können dazu verwendet werden, Menschen (bei positiver Diagnose) in Richtung einer Abtreibung zu beeinflussen. Darf man sie aber deshalb generell verurteilen? Eine pränatale Diagnose kann genausogut (wenn sie negativ ausfällt) die entscheidende Stütze einer werdenden Mutter sein, mit der sie dem auf ihr lastenden Druck, abzutreiben, widerstehen kann.
Das Buch nimmt nun in verschiedenen derartigen Fragen eine vorsichtige Abwägung des Für und Wider vor. Es befaßt sich mit der Praxis der genetischen Medizin, der Schwangerenuntersuchung, Abtreibung, Organtransplantation, mit Tierexperimenten, Euthanasie, mit der klinischen Bestimmung des Todeszeitpunktes und den Schwierigkeiten bei der Aufklärung todkranker Patienten. Es behandelt komplexe Probleme mit der einfachen Fragestellung des Betroffenen, und hier bleibt der Autor als Theologe ein Fragender, der nicht voreilig verbieten will, sondern die neue Situation zu verstehen sucht, allerdings bisweilen Warnungen ausspricht, wo ihm die menschliche Würde angegriffen erscheint.
Er verfolgt ein doppeltes Interesse: Er will — zum einen — der Bewältigung des persönlichen Leidens dienen, Menschen im unübersehbaren Dschungel der medizinischen Diagnosen und Angebote eine Orientierung anbieten; zum anderen geht es ihm um die medizinische Wissenschaft und um die Ärzte selbst: Wie muß das Verhältnis der katholischen Moraltheologie zu den wissenschaftlichen Errungenschaften der Medizin neu bestimmt werden?
In einem theologischen Kapitel über „Kirche und Moral" wendet er folgenden Grundsatz an: Das menschliche Handeln muß sich in strittigen Fragen am eigenen Gewissen orientieren. Wer sich nach seinem Gewissen verhält, handelt sittlich gut, auch wenn er nicht unbedingt objektiv richtig gehandelt haben muß. Er muß aber sein Gewissen nach den Normen einer christlichen Ethik bilden. Umgekehrt muß die Kirche ihre Moralverkündigung an Erkenntnissen der Medizin und Therapie weiterentwickeln. Wenn sie zu konkreten medizinischen Fragen Stellung nimmt, so spricht sie im lehramtlich-verbindlichen Sinne nur, insoweit sie allgemeine und übergeordnete Normen verkündet. Wendet sie hingegen nur ihre Normen auf eine spezielle Situation an, so ist diese Anwendung von Klugheitsurteilen

abhängig, und nicht mit der Norm selbst identisch. Für solche Urteile darf aber nicht leichtfertig ein unbedingter Wahrheitsanspruch gestellt werden.
„Die Würde des Lebens" will nicht endgültige Antworten geben, sondern Einschätzungen, Vergleiche und Güterabwägungen in einzelnen Fragen anbieten. Das Buch ist bemüht, keine wichtige Frage zu übergehen. Es ist ein theologischer Ratgeber, nicht nur für Theologen, sondern für alle „Betroffenen von Leid und Krankheit" lesenswert: für Patienten, Ärzte und Angehörige.

Innsbruck *Severin Renoldner*

■ DEMMER KLAUS, *Leben in Menschenhand.* Grundlagen des bioethischen Gesprächs. (Studien zur theologischen Ethik, Bd. 23). (168.) Universitätsverlag, Freiburg Schweiz und Herder, Freiburg 1987. Kart. sfr. 36.—.

Die neuen Möglichkeiten der Biotechnik setzen zunehmend menschliches Leben der Verfügung durch den Menschen aus. K. Demmer, Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, unternimmt im vorliegenden Buch den Versuch, die philosophischen und theologischen Voraussetzungen einer kritischen Grundlagenforschung zu erarbeiten. Es geht ihm dabei in erster Linie aber nicht um Information, sondern um Grundlagen für die Diskussion. Deshalb wird beim Leser ein fundamentaler Informationsstand vorausgesetzt und die Darstellung konkreter Beispiele auf ein Mindestmaß eingeschränkt.

In einem ersten Reflexionsschritt (13—85) versucht Demmer zunächst die Grundlagenproblematik abzustecken. Dabei geht es ihm um die Fragen, welche Voraussetzungen der Moraltheologe für das bioethische Gespräch zu bedenken hat, wo die Grenzen des theologischen Arguments liegen und welche Auswirkungen Glaube und theologische Reflexion auf das Erkennen und Lösen von bioethischen Problemen haben. Damit verbunden ist ein Hinterfragen des Instrumentariums, das dem Theologen im Kontakt mit den Ergebnissen der naturwissenschaftlichen Forschung zur Verfügung steht. Wie kann z. B. ein von der scholastischen oder neuscholastischen Tradition geprägter Substanzbegriff umgelegt werden auf die heutigen Probleme? Wie kann die Lehre von den Moralsystemen in einen gewandelten normtheoretischen Kontext übersetzt werden? Demmer hebt vor allem den Probabilismus und den Tutiorismus hervor. Weiters befaßt er sich mit der Problematik, wie auf dem Gebiet der Bioethik die Diskrepanz zwischen Normgewißheit und Handlungsnotwendigkeit überwunden werden kann.
Nun lassen sich aber aus der normativen menschlichen Natur nicht unmittelbar umsetzbare Maßstäbe verantwortlichen Handelns erheben, sondern sie erfordern einen komplexen Reflexions- und Interpretationsgang. In einem zweiten Reflexionsschritt greift Demmer daher konkrete Schwerpunkte aus dem Beginn, der Mitte und dem Ende des Lebens auf und versucht dabei eine konsequente Anwendung der vorher eingebrachten Grundlagen (89—166).

Eine neue Reihe zu aktuellen Fragen von Theologie und Kirche

PRAKTISCHE THEOLOGIE IM DIALOG

Herausgegeben von Leo Karrer

Band 1

Georg Köhl

Der Beruf des Pastoralreferenten

Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf

1987, 404 Seiten, broschiert sfr. 36.—

Band 2

Anton Thaler

Gemeinde und Eucharistie

Grundlegung einer eucharistischen Ekklesiologie

1988, 560 Seiten, broschiert sfr. 49.—

UNIVERSITÄTSVERLAG FREIBURG SCHWEIZ

Schlüsselbegriffe wie Natur und Person werden einer kritischen Anfrage unterzogen.
Der Autor untersucht weiters die Kriterien für eine Verfügbarkeit über den Beginn des Lebens, zumal beim verbrauchenden Humanexperiment, und erhebt den Beitrag der Moralsysteme bei einer solchen Kriterienfindung. Einen Rückgriff darauf lassen auch die Probleme der personalen Identität und biologischen Integrität, sowie die Fragen beim Verfügen über das Ende des Lebens als unerläßlich erscheinen.
Mit dem vorliegenden Buch gelingt es Demmer, einen wichtigen Beitrag für das interdisziplinäre Gespräch zu leisten. Gerade auf diesen interdisziplinären Kontakt sind ja Natur- und Geisteswissenschaftler angewiesen, wollen sie nicht Fehlschlüsse ziehen. Auch für den Moraltheologen ist eine solche epistemologische Diskussion eine wesentliche Voraussetzung. Er darf es aber nicht dabei bewenden lassen, die Ergebnisse der naturwissenschaftlichen Diskussion zur Kenntnis zu nehmen und sie in seine Denkkategorien einzuordnen. Er muß die Eignung seiner Denkmittel überprüfen und sich fragen, „inwieweit die naturalen Bedingungen sittlichen Erkennens und Handelns den normativen Diskurs differenzieren" (168), ohne einem naturalistischen oder spiritualistischen Reduktionismus zu verfallen. Dieser Herausforderung begegnet Demmer mit seiner bekannt präzisen und differenzierten Argumentation. Die Untersuchung Demmers empfiehlt sich jedem, der über eine Darstellung des bioethischen Gesprächs hinaus an philosophischen und theologischen Voraussetzungen einer kritischen Grundlagenforschung interessiert ist.

Salzburg *Raimund Sagmeister*

■ PIECHOWIAK HELMUT, *Eingriffe in menschliches Leben.* Sinn und Grenzen ärztlichen Handelns. (304). Knecht, Frankfurt 1987. Kart. DM 34,—.

Vf. war nach dem Studium der Medizin, der Philosophie und der Theologie an der Medizinischen Poliklinik der Universität München tätig; seit 1985 ist er Internist in Regensburg und Lehrbeauftragter für Allgemeine Medizin an der Universität München. Die in diesem Band aufgenommenen Beiträge wurden in der Zeit zwischen 1979 und 1985 vor allem in medizinischen Fachzeitschriften publiziert, für diese Veröffentlichung jedoch erheblich überarbeitet. Der Anmerkungsapparat wurde leider weggelassen. Der thematische Bogen spannt sich — der „Lebenslinie" folgend — von grundsätzlichen Erwägungen zur medizinischen Ethik über extrakorporale Befruchtung, Pränataldiagnostik und Fetaltherapie, Präventivmedizin und das Verhalten angesichts der Bedrohung durch AIDS, bis zu Überlegungen zur Euthanasie.
Jeder Beitrag bietet als Grundlage für die darauf aufbauende ethische Diskussion eine breite medizinische Information; in einigen Passagen dürfte der durchschnittliche Leser aber etwas überfordert sein. Eindringlich macht der Autor auf verschiedene Probleme aufmerksam, die ethischen Fragen werden jedoch teilweise nur andiskutiert, wiederholt vermißt man eine abschließende Stellungnahme. Betroffen ist der Rezensent darüber, daß Piechowiak, der doch Theologie studiert hat, im Hinblick auf die von der katholischen Moraltheologie vertretene Ablehnung der Abtreibung schreibt, theologische Darlegungen solcher Art würden das eigentliche Anliegen von Ethik beeinträchtigen, solche Theologie könnte zum Totengräber der Ethik werden (83).
Die Ausführungen über Euthanasie können ebenfalls nicht in allen Punkten befriedigen; etwa was die Behauptung betrifft, die deontologische Argumentation sei ohne „Sinnziel (finis operis)" an der Materialität des Aktes orientiert (261). Eine saubere Unterscheidung in direkte, indirekte, passive und aktive Euthanasie hätte mehr Klarheit gebracht. In einer Zeit, wo „Gesundheit" zum großen Geschäft geworden ist und so viele Menschen, sei es beruflich oder als Patienten, mit Fragen der medizinischen Ethik befaßt und an der damit verknüpften Entscheidungsfindung mitbeteiligt sind, bietet dieses Buch — unbeschadet der geäußerten Kritik — vor allem für den medizinischen Bereich wertvolle Informationen.

Salzburg *Gerhard Holotik*

■ EIFF AUGUST WILHELM VON/GRÜNDEL JOHANNES, *Von Aids herausgefordert.* Medizinisch-ethische Orientierungen. (103.) Herder, Freiburg i. Br. 1987. Kart. DM 10,80.

Aids ist nicht nur eine schlimme Krankheit, die die Medizin vor große Probleme stellt und gesellschaftspolitische Maßnahmen herausfordert, sondern zugleich eine Bedrohung, die den Menschen in seiner Existenz trifft und verdeckte Zusammenhänge neu offenlegt.
Der erste Beitrag gibt einen Vortrag wieder, den der Mediziner *A. W. v. Eiff* im Mai 1987 in Berlin gehalten hat. Er geht dabei neben den medizinischen Fragen auch auf das grundlegend veränderte Sexualverhalten Jugendlicher und auf die biologische und kulturelle Evolution der Sexualität ein. Er vertritt die Auffassung, daß sich eine medizinische Therapie nicht mit den unmittelbar notwendigen Sofortmaßnahmen begnügen darf, sondern in einer umfassenden Weise das menschliche Sexualverhalten im Auge haben müßte.
J. Gründel legt zunächst den Ansatz und das Anliegen einer theologischen Ethik dar und befaßt sich dann mit den ethischen Fragen, die in der Diskussion um Aids immer wieder aufgeworfen werden. Er beschließt seine Überlegungen mit Hinweisen auf die Verantwortung, die christliche Gemeinden in der Begegnung mit Aids-Kranken aufgegeben ist.
Das Erschrecken über Aids und die Angst davor gehen tief und sprengen sehr bald den naturwissenschaftlichen Rahmen, ob einem dies angenehm ist oder nicht. Es geht nicht nur darum, wie sich ein Mensch vor schlimmen Folgen schützen kann, sondern grundlegend um die Frage, wie er leben soll, ohne Gefahren heraufzubeschwören, die ihm das Leben zur Hölle machen beziehungsweise es überhaupt zerstören.
In einer Zeit, da der Mensch nie gekannte Lebens- und Veränderungsmöglichkeiten erfindet, gilt es, auch die Grenzen neu festzulegen zwischen Entfal-

tung und Zerstörung, zwischen harmlosem Vergnügen und Verantwortungslosigkeit, zwischen einer Haltung der Heiterkeit bei aller Bedrohtheit des Lebens und der anderen, die die Luststeigerung zum obersten Prinzip erhebt und damit nur die Angst vor dem Tod überspielen will.
Die Frage, ob und wieweit Aids auch als Folge eines moralischen Fehlverhaltens zu verstehen ist, verweist auf die allgemeine Überlegung,wie ein Zusammenhang zwischen dem moralischen und dem naturwissenschaftlichen Bereich überhaupt zu denken ist. Ein schnelles und leichtfertiges Reden von einer Rache der Natur oder gar von einer Strafe Gottes ist dabei genauso fatal wie ein Denken, das aus ideologischen Gründen derartige Zusammenhänge von vornherein ausschließt. Ethische Überlegungen werden jedoch nur helfen können, wenn sie nicht benützt werden, um die Panik und die Angst zu vergrößern, um Schuld zuzuweisen oder um rechtliche Maßnahmen zu rechtfertigen, mit deren Hilfe man sich das Problem vom Leibe halten will.
Linz *Josef Janda*

■ HILPERT KONRAD (Hg.), *Selbstverwirklichung*. Chancen-Grenzen-Wege. (Reihe: Moraltheologie interdisziplinär). (177.) Grünewald, Mainz 1987. Kart. DM 26,80.

Hilpert weist in seiner Einführung darauf hin, daß bei aller Gefahr einer oberflächlichen und mißbräuchlichen Verwendung des Wortes Selbstverwirklichung das damit gemeinte Anliegen nicht außer acht gelassen werden darf. Dieses Anliegen wird dann in den verschiedenen Beiträgen thematisiert. Die Autoren widmen ihre Beiträge dem 60jährigen B. Stöckle, dem sie sich in ihrer moraltheologischen Arbeit verbunden und verpflichtet fühlen.
G. Brunner stellt den Zusammenhang zwischen Selbstverwirklichung und Identitätsfindung her. Er bietet dabei eine gute und übersichtliche Darstellung des achtstufigen Entwicklungskonzeptes von E. Erikson. *H. Wahl* setzt sich sehr grundsätzlich mit Sünde und Glaube auseinander. Seine Überlegungen lohnen die Mühe des Mitdenkens. Der Ansatz der Selbstpsychologie macht verständlich, daß das Heillose an der Sünde weniger im Vorgang der Trennung liegt, sondern im Nicht-Wahrhaben-Wollen der totalen Annahme des seine Wege gehenden Menschen. Die Theologie drückt diese — nicht immer vom Bewußtsein akzeptierte — Wahrheit so aus, daß die Sünde weniger von ihrem (un)moralischen Ursprung her zu definieren wäre, sondern erst auf dem Hintergrund der vergebenden Gnade verstehbar wird. *H. J. Münk* geht auf dem Hintergrund heutiger Freizeitforschung den Möglichkeiten der Selbstverwirklichung in Arbeit und Freizeit nach. In dem Beitrag von *K. Hilpert* geht es um Liebe und Selbstverwirklichung und um die Spannung zwischen dem heutigen Partnerschaftsideal und einem christlichen Eheverständnis. H. geht damit auf ein Thema ein, das durch historische Gegebenheiten und durch eine emotional geführte Diskussion belastet ist. Es gelingt ihm, Klärendes zu sagen, so z. B. wenn er darauf verweist, daß Selbstsucht nicht als hypertrophierte Selbstliebe, sondern als Ausdruck von Selbsthaß zu verstehen ist (117). *F. J. Illhardt* schreibt über die Selbstbestimmung des Patienten. Er versteht darunter nicht nur eine entsprechende Information durch den Arzt, sondern ein umfassendes Zusammenwirken, das es dem Patienten möglich macht, die Verantwortung für seine Gesundung zu übernehmen. Heilung ist nicht die medikamentöse Behebung eines Störfalles an einem passiv bleibenden Patienten, sie hat auch die Trägheit (acedia) im Auge, die den Menschen hindert, die Anstrengung für ein heiles Leben auf sich zu nehmen. Zuletzt thematisiert *J. Blattner* die Selbstverwirklichung als Leitidee in der Ausbildung seelsorglicher Berater. Gerade in der Beratung ist Authentizität wichtiger als eingelernte und trainierte Fertigkeiten. Bei aller Zustimmung zu dieser Aussage ist aber doch zu fragen, ob Ez 16,6 („In deinem Blute lebe") in dieser Weise zu verstehen ist.
Die einzelnen Beiträge sind mit viel Sachkenntnis geschrieben und bieten eine gründliche Auseinandersetzung. Psychologische Einsichten werden zu theologischen Deutungen in Beziehung gebracht, wobei modische Oberflächlichkeit vermieden wird. Es wird verständlich gemacht, wie tief Selbstverwirklichung den humanwissenschaftlichen, aber genauso den anthropologischen und theologischen Bereich betrifft. Die damit zusammenhängenden Fragen können daher nicht nur auf dem Hintergrund zufälliger persönlicher Erfahrungen beantwortet werden.
Wer aus Mißtrauen gegenüber den guten Kräften im Menschen diesen vor allem durch äußere Gebote festhalten und so vor Bösem bewahren will, behindert sein Wachsen. Der so Geführte wird nicht heil und er wird, sobald er erwachsen ist, den verlassen, der ihn gegängelt hat. Dies gilt für familiäre und religiöse Bindungen in gleicher Weise. Ohne ideologische oder naive Blindheit, die weder die Realität noch die Macht der Sünde zur Kenntnis nimmt, treten die Autoren in einer differenzierten Weise für Selbstverwirklichung ein. Sie tun es in der Überzeugung, daß die für das Zusammenleben notwendige Rücksichtnahme nicht erzwungen werden kann, sondern daß sie eine Folge davon ist, daß der Mensch er selber sein darf.
Linz *Josef Janda*

■ LOEWIT KURT, *Geheimsprache Sexualität*. (94). Tyrolia, Innsbruck 1988. Kart. S 128.—/ DM 19,80.

Ziel des Autors ist es, den Lesern eine Sichtweise zu vermitteln, damit aus einer un-heimlichen eine beheimatete und heimatgebende Sexualität werden kann (10). Vf. ist Professor an der Medizinischen Fakultät der Universität Innsbruck und Leiter der Arbeitsgruppe für Sexualmedizin und Fortpflanzungsbiologie. Er bringt aus seiner Sicht Ergebnisse der wissenschaftlichen Tätigkeit in verständlicher Form ein, besonders auch über unsere Sexualität und ihre „Natur", wobei er mit Gehlen bemerkt, daß zur Natur des Menschen auch seine Kultur gehört. Dann unterscheidet er sauber biologische Natur und menschliche Natur in einem ganzheitlichen Sinn.

Dabei ist der Blick in die Vorgeschichte menschlicher Entwicklung hilfreich.
Loewit ist auch als Erwachsenenbildner tätig, was sich in dem Engagement ausdrückt, mit dem er aufzeigt, was Menschen brauchen. Wenn es einen Schwerpunkt herauszuheben gilt, dann ist es die Kommunikationsfunktion der Sexualität, die er als das eigentlich Menschliche bezeichnet (29). Wichtig sind die Aussagen über männliche und weibliche Akzentuierungen in der Sexualität (57), das Anliegen, die Sprache der Sexualität ohne Mißverständnisse zu entschlüsseln (62) und der Hinweis auf die Notwendigkeit des Gesprächs, soll Sexualität zwischen zwei Partnern gelingen: „Wie soll die nonverbale sexuelle Kommunikation gelingen, wenn man sich nicht um die verbale kümmert?" (75).
Angesichts skurriler Ideologien über das Verhältnis von Liebesausdruck und Zeugungszweck in der sexuellen Begegnung ist es aufschlußreich, aufgrund der dargelegten Tatsachen darüber nachdenken zu müssen, daß die Kommunikationsfunktion der Sexualität eine zwangsläufig gegebene ist, die Fortpflanzungsfunktion dagegen eine mögliche Aufgabe darstellt.
Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen. Unter Erwachsenenbildnern und Seelsorgern, aber auch bei interessierten Menschen an der sog. Basis, die jenseits aller Sensation einmal für sich darüber nachdenken wollen, was die sexuelle Begabung des Menschen bedeutet und wie man diese oft so mißhandelte Seite des menschlichen Lebens integrieren kann.

Linz *Bernhard Liss*

PASTORALTHEOLOGIE

■ KRUSE TORSTEN / WAGNER HARALD (Hg.), *Sterbende brauchen Solidarität.* Überlegungen aus medizinischer, ethischer und juristischer Sicht. (157). Beck, München 1986. Kart. DM 16,80.

„Die Beiträge des Buches möchten in erster Linie Ärzten, Pflegern, Seelsorgern und betroffenen Angehörigen, aber auch Studierenden der Medizin, der Theologie, der Soziologie und der Rechtswissenschaft Hilfestellung für den Umgang mit Sterbenden und den sich dabei ergebenden Problemen geben", heißt es im Vorwort. Obwohl in der letzten Zeit bereits sehr viele Publikationen mit ähnlicher Absicht erschienen sind, darf auch für das vorliegende Büchlein gedankt werden. Dies vor allem deshalb, weil es sich um ein interdisziplinäres Werk handelt. Wer sich theoretisch und praktisch mit der angesprochenen Thematik befaßt und selbst Sterbende immer wieder begleitet, erlebt, wie dringend notwendig eine interdisziplinäre Kooperation für einen effektiven Sterbebeistand ist. Aus medizinischer, ethischer und juristischer Sicht werden einerseits die jeweiligen fachlichen Aspekte herausgearbeitet und gleichzeitig der jeweilige mögliche Beitrag zu mehr menschenwürdiger Begleitung des Schwerkranken und Sterbenden angesprochen. Dabei wird nicht nur die Situation des Sterbenden analysiert, sondern auch die Befindlichkeit derer, die dem Patienten helfen wollen (z. B. 18ff, 60ff, 70ff). Wertvoll ist auch die Artikulation des gesellschaftlichen Hintergrundes, auf dem die Diskussionen im Hinblick auf ein menschenwürdigeres Sterben heute gesehen werden müssen (z. B. 25ff, 54—55). Daß auch die Problematik der Begleitung von sterbenskranken Kindern und Jugendlichen eigens angesprochen wird (70—81), ist deshalb entscheidend, weil heute viele so tun, als würde der Tod nur den alten Menschen treffen. In den zwei letzten Kapiteln (82—145) werden sehr umfassend die Probleme der „Sterbehilfe" im Sinne eines Sterbebeistandes mit vielen Informationen behandelt.
Insgesamt ein Buch für jeden, der sich mit der eigenen Sterblichkeit konfrontieren läßt und willens ist, andere im Sterben zu begleiten. Vor allem für solche, die im pfarrlichen Besuchsdienst für alte und kranke Menschen tätig sind, ist dieses verständliche und lesbare Büchlein sehr empfehlenswert.

St. Pölten *Franz Schmatz*

■ FÜRST WALTER, *Praktisch-theologische Urteilskraft.* Auf dem Weg zu einer symbolisch-kritischen Methode der Praktischen Theologie. (Studien zur Praktischen Theologie, Bd. 32). (VIII, 660, 157). Benziger, Zürich—Einsiedeln—Köln 1986. Kart. lam. DM 88,—.

Beim besprochenen Werk handelt es sich um eine Habilitationsschrift, die Walter Fürst (Pastoraltheologe in Bonn) beim Münchner pastoraltheologischen Lehrstuhl (Hans Schilling) erarbeitet und 1985 abgeschlossen hat. Der Rezensent ging mit gespannter Erwartung an die Lektüre. Seine Erwartungen wurden mehr als erfüllt. Doch fällt es schwer, dieses Kompendium an Reflexion (828 Seiten) in der gebotenen Kürze vorzustellen.
Fürst unternimmt einen tiefschürfenden und originellen Versuch, der Praktischen Theologie ein neues wissenschaftstheoretisches Fundament zu geben. Zwar führte der permanente Legitimationsdruck, unter dem das Fach seit seiner Begründung vor 200 Jahren bis heute steht, immer wieder zu sogenannten „Neuansätzen", doch außer dem christologischen (F. X. Arnold) und dem ekklesiologischen Ansatz (K. Rahner) verblieben die anderen im Bereich der „Problemanzeige". Fürst entwickelt den gegenwärtig häufig vertretenen handlungswissenschaftlichen Ansatz (W. Peukert, R. Zerfaß, N. Mette u. a.) theologisch weiter. Dabei geht er von der Frage aus, was „Handeln im Geist Jesu Christi" formal und material bedeute, nach welchen Kriterien es sich verifizieren bzw. falsifizieren lassen müsse und welchem Beurteilungsprinzip es unterliege. Über die paulinische „Gabe der Unterscheidung der Geister", die traditionellen Raster der „Pastoralklugheit" bzw. „Pastoralweisheit" stößt Fürst bei Immanuel Kant auf den Terminus „Urteilskraft" und führt diesen als „praktisch-theologische Urteilskraft" in den Fachdisput ein. Sapientiale und szientifische Elemente herkömmlicher Theologie miteinander verbindend, gelangt der Autor auf theologie-, geistes- und sozialgeschichtlich verschlungenen Pfaden, die teilweise verschüttet waren und von Fürst erst wieder freigelegt werden mußten, zu einer *pneumatologischen*

Grundlegung Praktischer Theologie, die den seit K. Rahner wohl bedeutendsten Fortschritt in der fachspezifischen Grundlagendiskussion darstellt.

Läßt man die für das Leseverständnis durchaus hilfreicheinordnenden Reflexionen außer Betracht, die am Beginn und am Ende gegeben werden, dann gliedert sich die Untersuchung in drei relativ selbständige Hauptteile, die jedoch durch die genuin durchgehaltene Kernfrage nach Wesen und Funktion der praktisch-theologischen Urteilskraft bzw. nach einem daraus resultierenden pneumatologischen Neuansatz von Praktischer Theologie stringent verklammert sind.

Der *erste Teil* (Theologie und Praxis) rekonstruiert den fundamental-praktischen, sapiential-lebenswissenschaftlichen Grundcharakter der katholischen Tübinger Theologie des 19. Jh. Der *zweite Teil* (Freiheit und Methode) bietet eine wissenschaftssoziologische und theologische Analyse der Praktischen Theologie seit 1777 und entdeckt dabei — auf katholischer wie auf evangelischer Seite — eine durchgängige Korrelation zwischen den Entwicklungen von Ansatz und Methode der Praktischen Theologie einerseits und dem soziokulturellen Prozeß der „Verkirchlichung des Christentums" bzw. der jüngst eingetretenen Gegenbewegung einer „Verchristlichung der Kirchen" andererseits. Der *dritte Teil* (Praktisch-theologische Urteilskraft) erschließt die Kommunikations- und Dialogstruktur der praktisch-theologischen Urteilskraft und zwar dadurch, daß „die christliche Weisheit in ihrer reflektierten Doppelgestalt als theologisch-wissenschaftliche und pastoral praktische Kompetenz" beschrieben wird (417 ff). Hauptergebnis dieser didaktischen Einheit ist der überzeugende Nachweis dafür, daß die Praktische Theologie ihre Entstehung eigentlich nur der historisch bedingten Kluft zwischen Glaubenslehre und -leben verdankt. Die ursprünglich eine und ungeteilte christliche Weisheit spaltete sich in der abendländischen Theologie auf, entwickelte sich einerseits zur akademisch-theologischen Lehrweisheit, andererseits zur mystisch-praktischen Lebensweisheit — und verlor damit ihre christliche Identität. Die auf Lehrweisheit reduzierte Theologie kann, nach Fürst, ihre ursprüngliche Vollgestalt nur durch Reintegration der auseinanderfallenden Theorie- und Praxismomente, durch Wiedervereinigung der szientifischen mit den sapientialen Elementen erreichen, und zwar so, daß sich theologische Wissenschaft und pastoral-kirchliches Leben wieder als zwei einander ergänzende, integrierende „Teil-Momente der *einen* christlichen Weisheit verstehen, die andauernd einander vermitteln und (sich) nicht zuletzt in der Art ihres Dialogs zur Darstellung bringen" (557). Mit dem dialogisch-kommunikativen Prinzip hofft Fürst Glaubenswissenschaft und -praxis, Theologie und Humanwissenschaft, Christentum und Gesellschaft erneut miteinander ins Gespräch und zu lebendigem Austausch bringen zu können.

Das Forschungsergebnis der vorliegenden Untersuchung ist komplex und vielschichtig; der theologisch aufgeschlossene Leser wird reichhaltig beschenkt. Fürsts Versuch, der Praktischen Theologie ein neues wissenschafts-theoretisches Fundament zu geben, ist m. E. überzeugend gelungen und könnte als *praktische Pneumatologie* in die Geschichte der Disziplin eingehen.

Passau *Ehrenfried Schulz*

■ MAYER BERNHARD / SEYBOLD MICHAEL, *Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten.* (EXTEMPORALIA — Fragen der Theologie und Seelsorge, Bd. 5). (88). Franz-Sales-Verlag, Eichstätt—Wien 1987. Broschur. DM 13,20.

Es gibt Begriffe, die man zu einer derartigen Bedeutungsschwere aufblasen kann, daß sie ihre Konturen verlieren. Der Begriff „Mysterium" eignet sich offenbar dazu, wie die vorliegende Veröffentlichung einer Vortragsreihe an der Katholischen Universität Eichstätt anschaulich macht.

Dabei kommt dieses Wort im ersten Teil, in dem *B. Mayer* aus der Sicht der Bibelwissenschaft „Ansätze im Neuen Testament" darstellt, abgesehen von der Überschrift gar nicht vor. Er gibt einen informativen, gut gegliederten Überblick über die Vielfalt der geschichtlichen Ansätze für die erst im 2. Jh. sich herauskristallisierende kirchliche Ämterstruktur. Seine Folgerung: „Immer aber konnte beobachtet werden, daß das kirchliche Amt . . . sich nicht selbst und auch nicht der Gemeinde verdankt, sondern dem durch seinen Geist wirkenden erhöhten Herrn." (39) Dies ist dann im Grunde die These, die der Dogmatiker *M. Seybold* mit den Mitteln seiner Kunst weiter entfaltet. Bevor er sich jedoch mit den Ämtern und Diensten befaßt, holt er weit aus zu einer Betrachtung über die Kirche als Mysterium: der „Aussagenmitte des Zweiten Vatikanischen Konzils" (44), denn er überschreibt die dogmatische Konstitution über die Kirche lapidar: „Das Mysterium der Kirche" (45). — Wer nachliest merkt, daß dies nur die Überschrift des ersten Kapitels ist! Der Hintergrund für die zu einer gewissen Einseitigkeit führenden Verliebtheit in diesen Begriff dürfte wohl im unterschwellig polemischen Ansatz der ganzen Darlegung sein: „Die nachkonziliare Kirchenreflexion war weithin durch außerkirchliche, theologie- und glaubensneutrale (bzw. -fremde) Verstehens- und Verhaltensmuster bestimmt . . . Ihre Wurzeln erwuchsen aber oft nicht aus der Tiefe des Glaubensverständnisses der Kirche von sich selber. So kam vielen der Maßstab abhanden." (44) Seybold sieht es als ein Anliegen, wieder in diese Tiefe des Mysteriums Kirche zu führen, die er in einer ontisch anzusetzenden Geisteinwohnung sieht, so daß wir von einer „Kirchewerdung des Geistes sprechen dürfen." (56) Deshalb müsse man auch von einer eschatologischen Unverlierbarkeit der Kirche „auch und gerade als Institution" ausgehen, im Gegensatz zu der These eines Aufgehens in einer „sogenannten universalen Reich-Gottes-Demokratie." (57) Spätestens hier wird mysteriös, wie denn nun der Begriff Mysterium/Sakrament zu begreifen sei.

Als Wesen des Amtes sieht Seybold v. a. die „wirksame, personale Versichtbarung des heilschaffenden Bezuges und Gegenüberstandes Christi zur Kirche", wodurch das allgemeine Priestertum derart auf das Amt bezogen ist, daß es „seine Identität nur in der Rückeinbergung in Christus durch den amtlichen Dienst (hat)." (63)

Da es zu einer Vermischung dieser Sakramentalität des Amtes führt, wenn Funktionen des Amtes in Kult, Lehre und Leitung von Nichtgeweihten ausgeführt werden, plädiert der Autor in seinen Folgerungen für die Notwendigkeit einer Einbeziehung in das Weihesakrament.

Linz *Markus Lehner*

■ ULLRICH LOTHAR (Hg.), *Kirche in nichtchristlicher Welt.* (Erfurter theologische Schriften, Bd. 15). (79). St.-Benno-Verlag, Leipzig 1986. Kart.

In der lockeren Folge eines drei- bis fünfjährigen Turnus veranstaltet das Philosophisch-Theologische Studium Erfurt seit vielen Jahren Theologische Wochen. „Kirche in nichtchristlicher Welt" lautete das Thema der letzten derartigen Veranstaltung, die sich zum Ziel gesetzt hatte, daß „Fragen zur konkreten Situation unserer Kirche, zum geschichtlichen Erbe, das für heute neu zu erschließen ist, und zur heutigen Realisierung von Kirche behandelt werden" (5).

Das vorliegende schmale Bändchen faßt vier bei diesem Anlaß gehaltene Vorträge zusammen. Zuerst gibt *Joseph Reindl* „Alttestamentliche Denkanstöße". Er zeigt in einer redaktionsgeschichtlichen Analyse, wie sehr die theologische Auseinandersetzung mit dem Thema des Verhältnisses Israels zu anderen Völkern, insbesondere mit der Frage nach dem „Heil der anderen", dem jeweiligen historischen Kontext verhaftet und auf eine konkrete Situation bezogen war. Das Weiterdenken auf die heutige Situation hin bleibt hier allerdings dem Leser überlassen, im Unterschied zum sehr informativen neutestamentlichen Beitrag von *Claus-Peter März.* Dieser wagt es sehr wohl, die theologischen Grundlinien der Anfänge der christlichen Mission daraufhin zu befragen, „ob sie in einer Kirche, die vielleicht schon am Anfang eines nachchristlichen Zeitalters steht und deshalb neu mit dem Problem ihres gesellschaftlichen Kontextes befaßt ist, Wegweisung und Orientierung geben können" (35). Entscheidende Anregungen sind für ihn die Notwendigkeit von „Grenzüberschreitungen in Richtung auf religiöses, geistiges und kulturelles Neuland", das Zulassen unterschiedlicher missionarischer Ansätze, ein produktives Spannungsverhältnis zwischen Konkurrenz und Kohärenz zu einer nichtchristlichen Umwelt sowie das Bewußtsein, daß das innere Leben der Kirche entscheidend ist für ihre Glaubwürdigkeit nach außen.

Für die beiden weiteren Beiträge bilden die Dokumente des II. Vatikanischen Konzils die theologische Basis. *Siegfried Hübner* geht in erster Linie auf die neue Sicht des Atheismus ein und führt aus, welch entscheidende Neuorientierung hier mit dem Verständnis der Kirche als Sakrament gelungen ist. *Lothar Ullrich* beschäftigt sich mit Sinn und Aufgabe priesterlicher Existenz und priesterlichen Dienstes in der Diaspora; ein Begriff, der sicherlich — noch — weitgehend von den Verhältnissen in der DDR bestimmt ist.

Im Grunde werden jedoch bei realistischer Sicht der Dinge auch viele Gemeinden in anderen deutschsprachigen Ländern feststellen, daß sie „Kirche in nicht-christlicher Welt" sind, womit die Aktualität des Themas über den Bereich des „realen Sozialismus" hinaus gegeben ist. Überdies bekommt man angesichts der guten Qualität der Beiträge Geschmack auf mehr theologische Literatur aus der DDR.

Linz *Markus Lehner*

■ ENICHLMAYR JOSEF, *Der Heilige Geist führt die Kirche.* (36). Ennsthaler, Steyr 1988. Ppb. S 38.— / DM 5,80 / sfr 5,—.

Der „Altpfarrer" der Pfarre St. Michael der Industriestadt Steyr hat sich schon mehrmals in gewichtigen Fragen der praktischen Seelsorge schriftlich geäußert. Sein Wort war jeweils lebensnah, kritisch, aber auch stets zuversichtlich und ermunternd. Von diesem Geist sind auch die Gedanken geprägt, die er zu Ehe und Familie in Verbindung mit den Erklärungen des II. Vatikanums vorlegt. Die Kürze der Darlegung mag auch den gestreßten Seelsorger noch veranlassen, sich diesen Überlegungen zu widmen.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ SCHÄFER PHILIPP, *Buße — Beichte — Vergebung.* (133). EOS, St. Ottilien, 1987. Kart. DM 14,80.

Ph. Schäfer, Dogmatikprofessor in Passau, bietet für die Seelsorger aber auch für die eigene Vertiefung eine klare und umfassende Einführung in Buße, Beichte und Vergebung an, die bei der noch immer bestehenden Verunsicherung auf diesem Gebiete eine wertvolle Hilfe ist. Da es sich hier um die uralte Frage nach Sünde, Schuld und Vergebung durch Gott handelt, werden die Quellen des Alten und Neuen Testaments ausgiebig befragt. Der Bußruf des Johannes und die Forderung Jesu nach Umkehr werden nach den Zeugnissen der Evangelisten und den Apostelbriefen dargestellt, eine wertvolle Hilfe für den Prediger und Katecheten. Es folgt eine kurze aber klare Darstellung der Bußverkündigung und Praxis der Vergebung in der Urkirche und Väterzeit. Auch auf die Bußtradition der Ostkirche wird geachtet. Von großer Bedeutung für die westliche Kirche wurde das keltische Bußwesen, das durch die iroschottische Missionstätigkeit weite Verbreitung fand. Gegen Auswüchse und Mißbräuche traten die Reformatoren auf. Das Trienter Konzil erneuerte die Bußpraxis der Kirche. Die Kapitel fünf und sechs befassen sich mit den dogmatischen Fragen über Sünde, Buße, Vergebung und den notwendigen Bedingungen dazu, wie Liebesreue und Furchtreue. Abschließend werden die Konstituenden des Bußsakramentes besprochen (Gewissenserforschung, Reue, Vorsatz, Bekenntnis der Sünde und die Genugtuung). Die wesentlichen Aussagen über Stiftung des Bußsakramentes und über Spender und Empfänger der Vergebung dürfen nicht fehlen. Klargestellt werden der Einsatz von Generalabsolution, Bußgottesdienst und Ablaß.

Vorteilhaft ist der Hinweis auf die wissenschaftlichen Quellen im Anmerkungsteil. Das Buch ist eine wertvolle Hilfe für die Umkehrpastoral in der gegenwärtigen verunsicherten Zeit.

Graz *Karl Gastgeber*

■ KLINGER ELMAR / ZERFASS ROLF (Hg.), *Die Kirche der Laien*. Eine Weichenstellung des Konzils. (176). Echter-Verlag, Würzburg 1987. Brosch. DM 24,80 / S 193,40.

Die Einleitung und die Beiträge der Herausgeber sind aufregend. Sie wollen betonen, „daß die eine Kirche aus Amtsträgern und Laien als ganze eine Kirche der Laien ist, als ganze der Verantwortung, der Kritik, dem Gebet und dem Engagement der Laien anvertraut, auf ihre Solidarität gegründet, auf ihren Glauben angewiesen, von ihrer Einsatzbereitschaft abhängig" (5). Wieviel gilt der (in der Taufe von Gott bekräftigte) Name eines jeden in der Kirche, wird Firmung überhaupt ernst genommen, genügen die müde gewordenen Gremien sich selbst, sind die Armen Objekt oder Subjekt in den Gemeinden?, fragt R. Zerfaß im ersten Beitrag, während E. Klinger Aussagen von Vertretern des Laienkatholizismus in Deutschland aufs Korn nimmt, die Kirche und Katholizismus prinzipiell unterscheiden. Das Zentralkomitee der deutschen Katholiken habe einen unbezahlbaren Vorteil: „Es spricht alles Falsche klar und deutlich aus" (16). Die Bekehrung zum Konzil ist daher überfällig.
Die weiteren Beiträge sind der Sicht des Laien in der Geschichte, auf dem Konzil, im neuen Kirchenrecht und in der Praxis gewidmet. Außer H. P. Siller sind alle Autoren Professoren der Theologischen Fakultät Würzburg, die hier behandelten Themen Beiträge eines Symposions zur Laienfrage. So behandelt H. J. Klauck die verschiedenen Aspekte des Charismas in der Sicht des Neuen Testaments, J. Speigl Laie und Amt in der alten Kirche, K. Wittstadt das „Laien-Bild" im 19. Jahrhundert. Den Neuansätzen im Zweiten Vatikanum gehen E. Klinger: Das Amt des Laien, und A. Ganoczy: Der Apostolat der Laien, sorgfältig nach. Der Orientierung für die Gegenwart dienen die Artikel von B. Fraling: Eigene Berufung des Laien?, P. Neuenzeit: Haben die Religionslehrer einen Ort in der Ortskirche?, R. Weigand: Zur Stellung des Laien im neuen Kirchenrecht und H. P. Siller: Die Kompetenz des „Laien" beim Aufbau der kirchlichen Gemeinde.
Auch und gerade nach der letzten Bischofssynode kommt der Frage nach der Berufung und Sendung der Laien entscheidende Bedeutung zu.

St. Pölten *Franz Sidl*

■ KÖHL GEORG, *Der Beruf des Pastoralreferenten*. Pastoralgeschichtliche und pastoraltheologische Überlegungen zu einem neuen pastoralen Beruf. (Praktische Theologie im Dialog Bd. 1). (404). Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1987. Brosch. sfr 36,—.

Der Beruf des Pastoralreferenten ist „ein . . . neues Dienstamt für die Diözesen der BRD" (327).
Mit dieser Deutung versucht Georg Köhl, selbst Pastoralreferent, eine ekklesiologische Einordnung seiner nunmehr ca. 15 Jahre alten Profession. Er setzt an bei der Vielfalt von Ämtern und Diensten in den christlichen Gemeinden der ersten Jahrhunderte, die aus den unterschiedlichen Bedürfnissen der Gemeinden heraus sehr verschiedene Ausformungen fanden, wobei er auch auf die wichtige Rolle der Frauen in dieser Zeit hinweist. Die weitere Entwicklung mit ihrer zunehmenden Verengung auf die drei gesamtkirchlich anerkannten Ämter ist eher als Verarmung zu diagnostizieren, wobei ja aus den konkreten pastoralen Anforderungen doch immer wieder zusätzliche kirchliche Dienste herauswachsen. Köhl verfolgt mit viel Akribie diese Geschichte bis herauf zu den Laientheologen unserer Zeit.
Er geht dann näher auf die Berufswirklichkeit der Pastoralreferenten ein, auf ihre Aufgabenbereiche und daraus erwachsende Fragen für die Zukunft dieses Berufs, wobei er auch versucht, aus diesen Erfahrungen einige Kriterien für einen sinnvollen Einsatz von Laientheologen in der Seelsorge abzuleiten. Ein Exkurs zum Einsatz von Laientheologen in der Seelsorge anderer europäischer Ortskirchen rundet das Bild ab.
Eine kurze berufssoziologische Analyse macht dann u. a. deutlich, wie sehr es pure Ideologie ist, wenn Laien im pastoralen Dienst die Anrede als „Seelsorger" verweigert wird.
In der Ekklesiologie des II. Vatikanums mit ihrer Neuentdeckung der Ortskirche und der im Motu-proprio „Ministeria quadam" ausgesprochenen Aufforderung zur Einrichtung von neuen, den jeweiligen pastoralen Notwendigkeiten entsprechenden Dienstämtern sieht Köhl eine Chance, den Pastoralreferenten einen festen Platz in unserer Kirche zu geben. Wieweit die kirchliche Großwetterlage derzeit für ein derartiges Vorhaben günstig ist, da will er allerdings nicht den Wetterfrosch spielen.
An dieser sehr gründlichen, nüchternen Arbeit, wird wohl für einige Zeit niemand vorbeikönnen, der sich ernsthaft mit der angesprochenen Problematik beschäftigen will.

Linz *Markus Lehner*

■ BEINERT WOLFGANG (Hg.), *Frauenbefreiung und Kirche*. Darstellung — Analyse — Dokumentation. (302). Friedrich Pustet, Regensburg 1987. Kart. DM 34.—.

Der inhaltsreiche Band umfaßt drei Referate einer Tagung der Kath. Akademie in München von 1986: a) Geschichte und Ziele feministischer Theologie durch die Innsbrucker Ordinaria für Katechetik und Religionspädagogik, Herlinde Pissarek-Hudelist, b) die theologische und kirchliche Haltung zur Frauenfrage von seiten Roms, sowie c) die offiziellen Verlautbarungen der letzten Jahrzehnte zum Thema Frau durch Päpste, den CIC und die westdeutsche Kirche, beides verfaßt von dem Regensburger Dogmatiker Wolfgang Beinert. Fundiert, mit eigener Anteilnahme, aber auch Loyalität geschrieben, zeichnen sich die Beiträge durch umfassende Kenntnis der Sachlage aus; der erste Beitrag gibt dankenswerterweise eine Literaturübersicht zur Rezeption und Entwicklung der feministischen Theologie im deutschen Sprachraum. Was den Band darüber hinaus wertvoll, ja unentbehrlich macht, ist die — zwei Drittel des Buches füllende — Zusammenstellung „Amtliche Dokumente zur Frage der Stellung der Frauen in Kirche und kirchlichen Gemeinschaften" von dem Regensburger Theologiestudenten Rudolf Zwank. Sie bringt knapp 100 Stellungnahmen ver-

schiedener christlicher Kirchen seit 1891 zu Wort, die in dieser Konzentration bisher nicht vorlagen und an entlegenen Orten zu suchen waren. Bei der Lektüre weisen sie deutlich die verschiedenen Etappen eines zögernden, aber auch wachsenden Verständnisses für die Frauenfrage aus. Überwiegen am Anfang mit Selbstverständlichkeit androzentrische Festlegungen des „Wesens" der Frau, insbesondere als Mutter, so differenzieren sich die Aussagen merklich mit dem II. Vatikanischen Konzil, wobei Unsicherheiten und Widersprüchlichkeiten doch vor dem Hintergrund einer umfassenden (biblischen) Betonung der Ebenbürtigkeit von Mann und Frau zu sehen sind. Sichtlich sind die spirituellen und gedanklichen Ansätze noch im Wachstum begriffen; für die Zukunft scheint noch mehr zu erhoffen. (Ein positiver Nebeneffekt der Lektüre: die katholischen Stimmen schneiden nicht am schlechtesten ab; die Frauenfrage wird vermutlich noch ökumenische Schwierigkeiten entzünden . . .)
Alles in allem: ein unentbehrliches Handbuch zur Sache, ohne Polemik, wenn auch nicht ohne Mit-Leiden geschrieben, das verschiedene andere Lektüren erspart oder zu deren Gebrauch besser instandsetzt.
München *Hanna-Barbara Gerl*

■ PLATE MANFRED (Hg.), *Ungläubige Jugend?* — Briefe und Bekenntnisse. (144). Herder, Freiburg—Basel—Wien 1987. Ppb. DM 14,80.

Das katholische Wochenblatt „Christ in der Gegenwart" veröffentlichte im Mai 1986 den „Brief an meine ungläubigen Kinder" von einer betroffenen Mutter, die sich nicht damit abfinden wollte und konnte, daß bei einem gemeinsamen Familientreffen zu Ostern die Kinder ihre Eltern beim Kirchgang alleingelassen hatten. In verständnisvoller Weise, aber nie entschuldigend, versucht sich die Mutter in die geistige Lage ihrer Kinder zu versetzen, diese in etwa zu verstehen, aber ihre Kinder zugleich zu einer weiteren Suche nach der Sinnhaftigkeit, nach geistigen und religiösen Werten und auch einem neuen Bejahen der Kirche zu ermutigen.
Dieser Brief einer Mutter fand ein weites Leserecho. Aus der umfangreichen Zahl der Leserbriefe hat der Herausgeber der Wochenzeitschrift Antworten und Stellungnahmen von Eltern, Priestern, von Älteren und Jüngeren herausgenommen, um sie in diesem Buch als Zeugnisse und Anregungen für den Dialog anzubieten.
Die Positionen derer, die sich diesem Brief der Mutter stellten, weichen gelegentlich stark voneinander ab. Während die einen von einer Verkrustung der Kirche in ihrer Struktur, Hierarchie und Sprache, von einer Leere der Liturgie, einem Unverständnis für moderne Sexualität u. a. m. sprechen, versuchen andere aus der Geschichte der Kirche und den Zeitströmungen heraus nicht nur die Ursachen für das Auswandern aus der Kirche zu erklären, sondern auch zu einem neuen, ehrlichen Suchen und Wagen zu ermuntern. Das Positive an den meisten Zuschriften ist die Aufgeschlossenheit und Dialogbereitschaft, aber auch das Eingeständnis, daß eben Christus eine „Kirche der Sünder" wagt und daß es sich lohnt, in dieser Kirche zu leben und für sie zu arbeiten.
Wegen der Offenheit der Sprache kann dieses Buch gute Anregungen für Diskussionen und Glaubensgespräche bieten.
Linz *Josef Hörmandinger*

KIRCHENRECHT

■ SOBANSKI REMIGIUSZ, *Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts.* (Böhlau-Studien-Bücher. Grundlagen des Studiums). (160). Böhlau Verlag, Wien—Köln 1987, Ppb. S 240.—/ DM 36,—.

Der bekannte polnische Kanonist Sobansky, der mit zahlreichen Veröffentlichungen zur Grundlegung des kanonischen Rechts hervorgetreten ist, legt hier eine umfassende Arbeit seiner Forschungen zu den Grundlagenproblemen der kirchlichen Rechtsordnung vor. Ausgehend von christologischen und ekklesiologischen Aussagen des II. Vat. Konzils zeigt S. auf, wie kanonisches Recht vom Glauben der Kirche zu begründen und als genuines Element kirchlichen Glaubensvollzugs zu verstehen ist. Kanonisches Recht ist eine im Glauben grundgelegte Wirklichkeit und bildet eine Rechtsordnung ganz eigener Art.
Der Autor gliedert das Werk in sieben Kapitel mit folgenden Überschriften: „Die Entwicklung der Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts (17—28); „Die Grundlagen des Kirchenrechts", (29—52); „Der kirchliche Gesetzgeber", (53—65); „Die Eigenart des Kirchenrechts", (67—92); „Die Verbindlichkeit der kanonischen Norm", (93—110); „Das kirchliche und das ‚andere' Recht", (111—127); „Die Denkmodelle des Kirchenrechts", (129—140). Den sieben Kapiteln vorangestellt sind in einer Einleitung kurze Angaben zur Entstehung, Anlaß und Intention dieses Buches. Ein umfangreiches Literaturverzeichnis sowie ein Verzeichnis der Abkürzungen und ein Personenregister machen die Arbeit zu einem wertvollen und praktisch zu handhabenden kanonistischen Grundlagenwerk.
Das aus seinen Mainzer Vorlesungen hervorgegangene Buch liest sich trotz seines komprimierten und äußerst dichten Inhalts leicht und wirkt über lange Passagen hinweg fesselnd für den kanonistisch und ekklesiologisch ausgerichteten Interessenten. Es ist dem Verfasser m. E. n. ausgezeichnet gelungen, eine attraktive Aufschlüsselung der Kirchenrechtsgrundlagenproblematik vorzulegen. Das Werk ist als ein bedeutender Meilenstein zu werten im Ringen um eine Erhellung jener Wurzeln und Schichten, auf denen allein der CIC, „das letzte Dokument des II. Vat. Konzils" (Papst Johannes Paul II.) in rechter Weise verstanden werden kann. Es ist eine wertvolle Handreichung für Kanonisten in Lehre und Kirchenrechtspraxis sowie für alle speziell an kirchlichen Grundfragen interessierten Seelsorger, Geistlichen und Laien. Dem Buch ist eine weite Verbreitung zu wünschen.
Salzburg *Johann Hirnsperger*

■ GABGRIELS ANDRÉ/REINHARDT HEINRICH F. J. (Hg.), *Ministerium Iustitiae.* Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60.

Lebensjahres. (428). Ludgerus Verlag, Essen 1985. Kart. DM 68.—.

Mit dieser umfangreichen Festschrift erfahren Persönlichkeit und Werk des kanonistischen Lehrers und Forschers *Heribert Heinemann* eine überaus eindrucksvolle Würdigung. Die Mitarbeit einer Vielzahl namhafter Kanonisten bestätigt die Freundschaft und Wertschätzung, die dem Geehrten entgegengebracht werden.
Vom Inhalt her, der hier nur schlagwortartig angegeben werden kann, steht dieses vorwiegend kirchenrechtliche Werk ganz im Zeichen des erneuerten Kirchenrechts.
Ökumenischen Fragestellungen widmen sich in ihren Beiträgen J. J. Degenhardt und H. Döring. H. J. Pottmeyer setzt sich mit der Konzilskritik von H. Barion auseinander. Die Arbeiten von R. Sobansky und W. Aymans dienen der Erschließung von Sinn, Geist und Gestalt des neuen Kirchenrechts. Schwerpunktmäßig werden die Pflichten und Rechte der Gläubigen behandelt: Die einschlägigen Aufsätze von E. Corecco, H. Müller und P. Krämer bieten für die Interpretation des neuen Rechts unverzichtbare Hilfen.
Das neue Mischehenrecht behandeln M. Kaiser und A. Stein. Dem erneuerten kirchlichen Prozeßrecht widmen sich H. Flatten, P. Wirth und J. Weier. J. Prader geht der Frage nach, wie weit c. 11 die kirchliche Rechtssprechung verändern wird. H. F. J. Reinhardt befaßt sich mit der kirchlichen Stellung der nichtkatholischen Christen im CIC.
H. Schmitz erschließt den Begriff des seelsorgerischen Amtes im neuen kirchlichen Rechtsbuch. Behandelt werden ferner: das neue Seminarrecht von H. Schwendenwein, das Recht der Metropoliten von H. Maritz, das Recht der Bischofssynode von W. Astrath. Ordensrechtliche Themen bearbeiten A. Scheuermann und B. Primetshofer. Beiträge von J. Schlick, M. Zimmermann, H. Mussinghoff und G. May dokumentieren, wie sehr das kirchliche Bildungswesen in Vergangenheit und Gegenwart ein Spannungs- und Begegnungsfeld von Kirche und Staat bildet. Weitere Themen staatskirchenrechtlicher Aufsätze sind: Die Beziehungen des Apost. Stuhls zu den jungen afrikanischen Staaten (R. Metz), Aspekte des revidierten Lateranvertrags (W. Schulz), das Entstehen von Diözesanrecht aufgrund von Staatskirchenrecht am Beispiel Essen (H. Marré).
Wertvolle Einsichten in die kirchliche Rechtsgeschichte ermöglichen H. Paarhammer, der zur Bücherzensur im 18. Jh. schreibt, und P. Landau, der das Anklagerecht Untergeordneter im mittelalterlichen Rechtsdenken beleuchtet. Zu den W.-Glossen zum Dekret Gratians arbeitet W. Weigand, über Haeresis und Schisma in den Canones früher nordafrikanischer Konzilien W. Geerlings. Die kanonische Strafzwecklehre legt A. E. Hierold dar. P. J. Hiuzing stellt seinen Beitrag unter das Thema „Beichtväter und Strafrecht".
Insgesamt ist mit dieser Festschrift den Herausgebern ein ausgezeichnetes wissenschaftliches Werk gelungen, das H. Heinemann sehr zur Ehre gereicht und das sowohl dem Fachwissenschaftler als auch dem in der kirchlichen Verwaltung und Gerichtspraxis Stehenden und in vielem auch dem Seelsorger gute Dienste leisten kann. Es wird die Rezeption des neuen Kirchenrechts nachhaltig fördern und der wissenschaftlichen Diskussion neue Impulse geben.

Salzburg *Johann Hirnsperger*

■ SCHULZ WINFRIED, *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine.* (116). Bonifatius-Verlag, Paderborn 1986.

Aus fachkundiger Hand wird in übersichtlicher Weise das Recht der kirchlichen Vereine systematisch dargestellt und erläutert.
Nicht zum Gegenstand des Buches zählen die kirchlichen Ordensverbände, die Säkularisierungsinstitute und die Gesellschaften des apostolischen Lebens, obwohl letztere, wie der Autor selbst vermerkt, „von ihrer Aufgabenstellung und ihrem Selbstverständnis her rechtssystematisch richtiger dem kanonischen Vereinsrecht zugeordnet werden müßten" (13). Der Autor hält sich in der Umgrenzung der Thematik an die Systematik des CIC (can. 298—329, allerdings unter Einbeziehung der Regelungen der juristischen Personen).
Kapitel I behandelt die kirchlichen Vereine vor dem Inkrafttreten des CIC/1983, im besonderen die altrechtlichen, die altkodikarischen (auf dem CIC/1917 beruhend) und die „religiösen Vereine" (nach dem Recht der BRD) mit ausschließlich staatlich-rechtlicher Anerkennung und geht abschließend knapp auf den Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils auf das kirchliche Vereinswesen ein.
Kapitel II erläutert die vereinsrechtlichen Kategorien des CIC/1983. Dabei ist der Abschnitt über die „funktionale Eingliederung der Vereinigungen in das Ordnungsgefüge der Kirche" (47—64) dank der päzisen und übersichtlichen Gliederung als besonders gelungen zu bezeichnen.
Kapitel III ordnet die bestehenden kirchlichen Vereine den vereinsrechtlichen Kategorien des CIC/1983 zu. Dabei finden sich viele fundierte praktische Hinweise wie etwa zu Fragen einer Statutenreform oder einer allfälligen Änderung des Rechtsstatus bestehender Vereinigungen. Verdienstvoll ist auch, daß sich der Autor zu der vom CIC offengelassenen Frage der Mitgliedschaft nichtkatholischer Christen in katholischen Vereinigungen mit einer kanonistisch wohlbegründeten eigenen Ansicht äußert.
Im Anhang (87—113) werden die für das Vereinsrecht wichtigsten Canones des CIC/1983 im authentischen lateinischen Text und in deutscher Übersetzung abgedruckt.
Ein Verzeichnis weiterführender Literatur (115 f) bildet den Abschluß des Bandes.
Der Autor vermeidet langatmige theoretische Erörterungen, versteht es aber dennoch vortrefflich, die Materie gründlich, exakt und in einer auch für den Nichtkanonisten zugänglichen Weise zu erschließen und dem staatlichen und kirchlichen Praktiker sachkundige Hinweise zu geben. Soweit staatskirchenrechtliche Bezüge hergestellt werden, beschränkt sich *Schulz* auf das Recht der BRD.
Das Buch kann jedem Studierenden und Praktiker

des Kirchenrechts empfohlen werden. Es ist ein verläßlicher Wegweiser für alle, die sich mit dem kirchlichen Vereinigungswesen, sei es kirchlicherseits oder staatlicherseits, beschäftigen.

Linz *Helmuth Pree*

■ BEYKIRCH URSULA, *Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe?* Eine kirchenrechtliche Untersuchung zur Entwicklung der gesetzlichen Bestimmungen. (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 2). (464). Echter, Würzburg 1987. Broschur. DM 56.—.

B. stellt in ihrer Dissertation die Entwicklung des Mischehenrechtes (= der Regelung der konfessionsverschiedenen Ehen) in der katholischen Kirche vom 19. Jh. bis zur Gegenwart dar, geht aber auch auf die Bezugspunkte in den anderen christlichen Konfessionen ein; das Partikularrecht wird ausführlich behandelt. Den breitesten Raum nimmt die Rechtslage gemäß dem MP Matrimonia mixta von 1970 ein. Die Ausführungsbestimmungen fast aller europäischer Bischofskonferenzen werden in ihrem wesentlichen Inhalt wiedergegeben. Die Rechtslage aufgrund des CIC/1983 wird im Vergleich zur vorhergehenden nur kompakt aufgezeigt, vermutlich weil der Hauptteil der Arbeit bereits abgeschlossen war. Auch die neuen Ausführungsbestimmungen sind noch nicht berücksichtigt. — B. verfolgt die durch den Titel angegebene Tendenz und findet Schritte dazu in der aufgezeigten Entwicklung verwirklicht, u. zw. hinsichtlich der Einstufung der Mischehe als erlaubnisgebundener Akt, der Gewissensfreiheit, der Kindererziehung und der Eheschließungsform, während die Strafbestimmung für nichtkatholische Kindererziehung ein unverständlicher Fremdkörper ist und die Regelungen über Interkommunion und Sonntagspflicht noch unbefriedigend bleiben. — Die Autorin versteht es, wissenschaftliche Gründlichkeit mit ökumenischem Engagement zu verbinden.

Graz/Linz *Hans Heimerl*

■ RODRIGUEZ P., *Teilkirchen und Personalprälaturen.* Theologische Erörterungen anläßlich einer neuen kanonistischen Institution. (Kan. Studien u. Texte Bd. 38). (246). Grüner, Amsterdam 1987. Ln. DM 75.—.

Das im spanischen Original und in italienischer und englischer Übersetzung erschienene Werk des Ekklesiologen an der Universität von Navarra behandelt aus solider theologischer Sicht ein Thema, das durch die Errichtung des Opus Dei als erste und bisher einzige Personalprälatur breitere Beachtung gefunden hat.

Der erste Teil befaßt sich mit der Geschichte der Personalprälaturen, die mit dem II. Vatikanum begonnen und im CIC/1983 ihren allgemeingesetzlichen Abschluß gefunden hat. Den zweiten Teil bilden systematisch-theologische Betrachtungen über die Personalprälatur. Ausführlich wird das Verhältnis von Gesamtkirche und Teilkirchen gemäß der Ekklesiologie des II. Vatikanums behandelt. Dabei wird die Einordnung der den Diözesen gleichgestellten territorialen Rechtsfiguren (Gebietsprälaturen und -abteien, Apostolische Vikariate, Präfekturen und Administraturen) in dieses ekklesiologische Grundschema versucht, anschließend wird das Verhältnis der Personalprälaturen zu den Teilkirchen und der Gesamtkirche durchleuchtet. Vf. kommt zum Ergebnis, daß Personalprälaturen Institutionen kirchlichen Rechtes sind, die sich von den Teilkirchen unterscheiden, aus einem coetus fidelium bestehen — nicht nur aus Klerikern — und als Dienst an der communio ecclesiarum einzuordnen sind (16). — Im Anhang werden 13 einschlägige Dokumente wiedergegeben.

Die geltende Gesetzgebung wird ausführlich kommentiert, die theologische Sicht jedoch steht im Vordergrund, was aber nicht die Tatsache verdecken darf, daß die Personalprälaturen eine positiv-rechtliche Einrichtung sind.

Graz/Linz *Hans Heimerl*

PATRISTIK

■ LIES LOTHAR (Hg.), *Origeniana Quarta.* Die Referate des 4. Internationalen Origeneskongresses (Innsbruck, 2.—6. September 1985). (Innsbucker theologische Studien, Bd. 19). (506). Tyrolia, Innsbruck—Wien 1987. Kart. lam. S 620.—.

„Origenes von Alexandria, christlicher (häretischer) Theologe, 185—254, als Häretiker verurteilt 400 und 553" (vgl. J. F. Dechow 405): Mit diesen Angaben ist das Origenesbild der landläufigen Theologie- und Philosophiegeschichte gezeichnet. Der 4. Internationale Origeneskongreß (Innsbruck 2.—6. 9. 1985) ist diesem Klischee mit historischer Gründlichkeit und Gelehrsamkeit zu Leibe gerückt. In fast 50 Beiträgen (deutsch, englisch, französisch, italienisch, spanisch) wird versucht, den historischen Origenes vom „Origenes" der Streitigkeiten des 4.—6. Jh. abzuheben. Unbezweifelbar wollte Origenes ein Mann der Kirche, Glaubender und Theologe sein (vgl. R. Gögler 355). Doch ist seine Theologie nicht die nachnizänische Orthodoxie, sondern eine „théologie en exercise", eine „theologia gymnastiké" (H. Crouzel 283), die vieles hypothetisch offen läßt. Sie zeigt aber den klaren Willen, die biblische Grundlage als Ausgangspunkt aller Theologie (R. Gögler 352—357) mit den philosophischen Mitteln der Zeit, vor allem dem Gedankengut des mittleren Platonismus und der allegorischen Exegese zu durchdringen (vgl. U. Berner 447—458).

Die Beiträge, an Gewicht und Qualität unterschiedlich, sind in drei thematischen Sektionen angeordnet. Die erste Abteilung beschäftigt sich mit Problemen der im griechischen Original bekanntlich nur fragmentarisch erhaltenen Texte des Kirchenvaters (bes. C. P. Hammond Bammel 16—20 und R. Roukema 21—25 zum Römerbriefkommentar). C. Micaelli beleuchtet die Rolle der Dialektik in Origenes' Exegese und zeigt dabei vor allem den Einfluß der stoischen Logik auf (26—35). Der Hauptteil des Bandes dient der Auseinandersetzung mit dem geistigen Werk des einflußreichsten östlichen Kirchenvaters. Den leitenden Gesichtspunkt umreißt H.-J. Vogt im ersten Hauptreferat: „Warum wurde Origenes zum Häreti-

ker erklärt?" (78—99). Wiederholt wird die Rolle Hieronymus' untersucht, der selbst eine Abkehr von origenistischen Positionen vollzieht. Der Frage eines (postnizänisch interpretierten) Subordinatianismus in der Trinitätslehre und Christologie Origenes' geht J. Rius-Camps nach (154—186). Wie wenig diese Christologie in das Schema einer nizäno-chalzedonensischen Orthodoxie paßt, wie sehr sie noch biblischen Denkmustern entspricht, macht u. a. J. A. McGuckin deutlich (211—222). Die Präexistenz Christi (auch seiner Seele nach) ist für Origenes gebunden an die Präexistenz der menschlichen Seele überhaupt, die mit der biblischen Schöpfungslehre nur schwer zu vereinbaren ist (M. Harl 238—258). Eine Umdeutung des Sündenfalls auf den Fall der Geistgeschöpfe (Noes) ist die Folge (P. Pisi 322—335). Origenes' Stellung zur Frage der Wiedereinkörperung in Astral- oder Tierleiber zeigt U. Bianchi auf (270—281). Zentral ist auch im Häresievorwurf die von H. Crouzel gründlich beleuchtete Lehre von der *apokatastasis panton* (282—290). Der Frage der Auferstehungsleiblichkeit geht u. a. G. Dorival nach (291—321). Der dritte Teil der Beiträge steht im Zusammenhang mit der Ortung und Wirkung des Kirchenvaters. E. Osborn zeigt die platonischen Voraussetzungen des Kausalitätsverständnisses bei Origenes auf, aber auch dessen Bruch mit dem Mittelplatonismus durch Eliminierung der (unendlichen) Zwischenursachen (362—369). Klar herausgearbeitet wird der Unterschied zwischen der Didaskalos-Christologie Clemens' und der Paidagogos-Soteriologie Origenes' (K. J. Torjensen 370—378). Die Beziehungen zu Plotin zu analysieren, war Aufgabe eines eigenen Seminars, das erste Ergebnisse vorlegen konnte (430—435). Theologiegeschichtlich bedeutsam ist das Fehlen eines unmittelbaren Einflusses auf die arianischen Streitigkeiten (R.P.C. Hanson 410—423). Man kann also Origenes nicht als „Arianer vor Arius" ansehen.

Für die Origenesinterpretation ist immer die Verständnisdifferenz zwischen dem eigenen Anliegen und Schaffen des Kirchenvaters und der dogmatischen Orthodoxie der postnizänischen Häresiologen zu beachten. Dieses Ergebnis in den einzelnen Bereichen zu verifizieren, lohnt die Mühe, die nicht nur für den Fachmann interessanten Beiträge durchzuarbeiten. Einige Schönheitsfehler (vor allem in fremdsprachigen Texten) fallen dabei auf. Ausführliche Register erleichtern dem nicht am ganzen Werk interessierten Benützer die Arbeit.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ CHADWICK HENRY, *Augustin.* (Kleine Vandenhoeck-Reihe 1526). (132). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987. Ppb. DM.

Dem modernen Leser das Denken des einflußreichsten lateinischen Kirchenvaters nahezubringen, ist das Ziel dieser gut lesbaren, informativen Einführung aus der Feder eines Professors in Cambridge (Übers. v. M. Mühlenberg). Sie wendet sich ursprünglich in Form von Vorlesungen an Studenten in Oxford und Toronto und ist geeignet, auch einen dem Denken Augustins und dessen platonischen Voraussetzungen fernstehenden Zeitgenossen anzusprechen.

Mit profunder Kenntnis der spätantiken und frühchristlichen Welt werden die prägenden Einflüsse des augustinischen Denkens dargestellt: Cicero und die lateinische Literatur, Manichäismus, Skepsis, (Neu-) Platonismus, Christentum. Vf. folgt im wesentlichen der Entstehung der Hauptwerke Augustins. Auf diese wird mehr Gewicht gelegt als auf die bloße Biographie. Im Vordergrund stehen anthropologische, psychologische, ethische und politische Fragestellungen. Mit Sachkenntnis, aber auch für den historisch nicht so bewanderten Leser sehr verständlich, wird der „Sitz im Leben" der jeweiligen Probleme bzw. Schriften herausgearbeitet. Die von Augustinus ausgehenden Einflüsse auf die europäische Geistesgeschichte, insbesondere auf Reformation und Neuzeit, werden zusammenfassend (8 f) und an vielen Einzelfragen beleuchtet. Die Kürze und Akzentuierung dieser Einführung bringt es mit sich, daß manche Fragen bzw. Schriften weniger beleuchtet werden, so etwa die philosophischen Frühschriften (vgl. 39 zu den Soliloquia). Die Schilderung der ersten Brüdergemeinschaft von Thagaste als „Philosophengemeinschaft" (50 f) ist wohl etwas zu intellektuell und „professoral" ausgefallen. Etwas unterbelichtet bleiben auch die theologischen Inhalte, vor allem Kirchenverständnis, Geschichtstheologie und Gnadenlehre.

Eine Kurzbibliographie zur Erstinformation und ein brauchbares Register vervollständigen die handliche und ansprechende Einführung in einen Denker, der wohl auch darin modern ist, daß er „mit seinen eigenen Schwierigkeiten zu leben" wußte (125).

Linz *Ulrich G. Leinsle*

■ BALDONI ANTONIO/CERIOTTI GIANCARLO, *Frammenti Agostiniani.* (Quaerere Deum, Bd. 6). (140). Edizioni „Augustinus", Palermo 1988. Kart. lam. Lire 11.000.

Fragmente sind Bruchstücke, die das Ganze, von dem sie genommen sind, wenigstens ahnen lassen. So ist es wohl auch die Absicht des Bändchens, sich der Gestalt und dem Denken des hl. Augustinus in einigen Teilaspekten zu nähern. Herausgegriffen werden von *A. Baldoni* drei Aspekte, die zentral sind für Augustins Denken: Bekehrung (13—45), Innerlichkeit (77—91) und Gemeinschaft (115—137). Die Bekehrung wird stark vom anthropologischen Gesichtspunkt aus gesehen: Sie ist die Wiederherstellung des Menschen nach dem Plan Gottes. Die spirituelle Bedeutung der Bekehrung Augustins für Menschen von heute wird aufgezeigt. Gut herausgearbeitet werden die Rolle der Skepsis (32) und das Ziel der „vita beata" (38 f). Glaube und Vernunft beim jungen Augustin werden recht harmonisch geschildert, wogegen C. Ac. III,20,43 und Solil. I,3,8—4,9 noch eine Höherstellung des Wissens über den Glauben erkennen lassen (vgl. *G. Kobler—U. Leinsle* in AnPraem 62 [1986] 145 f). Bekehrung ist der Weg nach innen, der vor allem im Gebetsleben gesehen wird (83—91), das augustinisch als Verlangen nach Gott und dankendes Bekenntnis gedeutet wird. Die Innerlichkeit Augustins ist aber engstens verbunden mit dem Gemeinschaftsleben. Bemerkenswert ist die Grundlegung der augustinischen Klosteridee in der Lebensform der Urkirche (Apg 4, 32—35). Wesentli-

cher Ausdruck dieser Gemeinschaft ist die Eucharistie. Hier und in der Deutung Marias als Symbol der Mütterlichkeit der Kirche überwiegen die Aussagen der heutigen Theologie, deren Ansatzpunkte bei Augustinus aufgezeigt werden.
Mehr historisch orientiert sind die beiden Beiträge von *G. Ceriotti* über Bekehrung und Taufe Augustins (47—75) und über Aktion und Kontemplation in der Lehre unseres Kirchenvaters (93—114). Klar herausgearbeitet wird das auf den Menschen zentrierte Interesse Augustins, demgegenüber seine Umwelt, ja die Welt überhaupt (vgl. Solil. 1,2,7) sekundär ist. Gut aufgezeigt wird auch der Weg Augustins von seinem Freundeskreis über die gemeinsame Bekehrung mit seinem Freund Alypius bis zum Mönchtum. Mönchtum ist jedoch nicht einseitig Kontemplation im Sinne der traditionellen Gegenüberstellung von Martha und Maria. Der Vorzug Marias besteht für Augustinus im Besitz dessen, was bleibt. Aktion und Kontemplation, „otium sanctum" und „negotium iustum" (De civ. Dei 19,19) gehören im Christenleben untrennbar zusammen. Eine kurze Bibliographie ergänzt diese feine Einführung in Grundgedanken des Kirchenvaters, der das abendländische Denken bis heute entscheidend geprägt hat.

Linz *Ulrich G. Leinsle*

KIRCHENGESCHICHTE

■ KELLY J. N. D., *Reclams Lexikon der Päpste.* Aus dem Englischen übersetzt von Hans-Christian Oeser. (375). Philipp Reclam jun., Stuttgart 1988. Ln. DM 49,—.

Die für ein Lexikon ungewöhnliche chronologische Anordnung der Artikel hat ihre Vorteile, da so der historische Kontext besser gewahrt ist. Übrigens ermöglicht das vorangestellte alphabetische Verzeichnis der Päpste das rasche Auffinden. Die einzelnen Artikel sind ausgewogen; sie sind gleich weit entfernt von Apologetik und Polemik. Im allgemeinen entspricht die Darstellung auch dem gegenwärtigen Forschungsstand. Auch bei so schwierigen Epochen wie den Anfängen des Papsttums oder der neueren Zeit wird durchaus zufriedenstellend zwischen Geschichte und Geschichten differenziert.
Nicht so geglückt ist die Übersetzung. *H. Ch. Oeser* mag ein guter Anglist sein, in kirchlich-theologischer Terminologie ist er jedoch offenbar zu wenig bewandert. So findet man z. B. einen so unverständlichen Satz wie diesen: „1895 setzte er (Leo XIII.) eine Kommission zur Untersuchung der Rechtmäßigkeit anglikanischer Orden ein; als dieser (!) einen negativen Befund vorlegte, erklärte er die Orden . . . für ungültig" (330). Hier muß im Original „Anglican Orders" gestanden sein, und es geht um die Frage der Gültigkeit der „anglikanischen Weihen". Daß Johannes XXIII. die „beiden Priesterseminare in Bergamo" besucht habe (338), klingt für deutsche Ohren ebenfalls seltsam. Gemeint sein müssen das Knaben- und das Priesterseminar. Auch daß Giovanni Battista Montini, der spätere Papst Paul VI., „Assistent" des Kardinalstaatssekretärs Pacelli war, entspricht nicht der deutschen Terminologie. Einige sachliche Fehler haben sich ebenfalls eingeschlichen. Das österreichische Konkordat wurde 1870 (nicht 1874) aufgekündigt (328); Leo XIII. entstammte einer Patrizierfamilie (nicht dem Adel) (328); eine „Altersgrenze für Priester" (342) gibt es nicht, da der Geweihte nach katholischer Auffassung für immer Priester bleibt.
Verdienstvoll ist das angefügte Glossar, obwohl z. B. der „Dreikapitelstreit" nicht sehr hilfreich erklärt wird. Das kleine Kapitel über die sogenannte „Päpstin Johanna" bringt das wichtigste Material zum Thema, führt jedoch die eigentlichen Gegenbeweise gegen die Existenz der Päpstin nicht an.
Hoffentlich ist durch die paar Verweise auf festgestellte Mängel kein falscher Eindruck entstanden. Das preiswerte Buch ist nämlich ein durchaus nützliches und auch gut lesbares Nachschlagewerk, das man empfehlen kann. Der Benützer wird aber gut daran tun, eine gewisse Unschärfe der Diktion, die offenbar auf die Übersetzung zurückzuführen ist, ins Kalkül zu ziehen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ KRANZ GISBERT, *Winfried Bonifatius.* Wegbereiter des Christentums. (58, mit 10 Abb.). Bonifatius-Druckerei, Paderborn 1988. Kart. DM 8,50.

Vf. versteht es, eine gut lesbare Lebensbeschreibung des Apostels der Deutschen zu bieten, die die wesentlichen Aspekte dieser bedeutenden Persönlichkeit klar herausarbeitet. Es gibt freilich auch einige Defizite. So wird S. 29 nicht erwähnt, daß bei der Reorganisation der bayerischen Diözesen (davon sollte man eher sprechen als von Bistumsgründungen), der Passauer Oberhirte belassen werden mußte. Der tiefgreifende Konflikt des Bonifatius mit dem hl. Virgil (und damit mit der iroschottischen Missionsrichtung) wird leider übergangen; auch wird nicht herausgearbeitet, wie einschneidend der Rücktritt Karlmanns für Bonifatius eigentlich war. Das Büchlein stellt einen Abdruck der Bonifatiusbiographie aus dem umfangreichen Werk des Verfassers: „Sie lebten das Christentum" dar. Für die selbständige Veröffentlichung hätte man unbedingt ein Verzeichnis der einschlägigen Literatur bringen müssen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ WALDMÜLLER LOTHAR, *Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn.* Von der Völkerwanderung bis zum Ende der Arpaden (1311). (Konziliengeschichte, Reihe A — Darstellungen). (XXI + 242). Schöningh, Paderborn 1987. Ln. DM 64,—.

Die Thematik des Buches scheint mir in zweifacher Hinsicht von großer Bedeutung zu sein: Erstens ist es für den kleinösterreichischen Erben altösterreichischer „Katholizität" nützlich, gelegentlich noch in Horizonten zu denken, die für einen Karl Kraus, Joseph Roth, Heimito von Doderer, Robert Musil, Rainer Maria Rilke, ja auch für Franz König und Bruno Kreisky noch selbstverständlich waren. Zweitens ist es für die ganze westliche Welt trotz der durch die Konferenz von Jalta willkürlich gesetzten ideologischen Grenzen wichtig, sich daran zu erinnern, daß die Kroaten, Ungarn und Polen eine tausendjährige „lateinische" Geschichte aufzuweisen haben. Es ist

ein unbestreitbares Verdienst des Vf., der sich schon als Kenner der frühen Kirchengeschichte des Donauraumes ausgewiesen hat und hier neben seiner Tätigkeit in einer führenden Position der Erzdiözese München-Freising seine Augsburger Habilitationsarbeit vom Jahre 1980 im Druck vorlegt, mit den Mitteln der historischen Analyse auf diesen Umstand überzeugend verwiesen zu haben.

Die Arbeit behandelt gut 40 Synoden, die an den Konzilsorten Split, Dubrovnik, Nin, Zadar, Bar, Kalocza, Esztergom und Buda tagten (u. z. vom 10. bis zum 14. Jh.). Die Quellenlage ist in dieser Frühzeit nicht zu vergleichen mit den Möglichkeiten, die man bei der Erforschung neuzeitlicher Synoden in Archiven und Bibliotheken vorfindet. Vf. mußte sich weithin auf spärliche Urkunden und relativ späte narrative Quellen mit pragmatischer, ja legendärer Zielsetzung abhelfen. Trotzdem waren folgende Ergebnisse zu gewinnen: Synodale Vorgänge sind hier häufiger als etwa im benachbarten bairisch-österreichischen Raum. Die Verfassungsstrukturen ähneln demnach den italienisch-mediterranen stärker als den deutschen. Das noch relativ späte Ringen um die Diözesanorganisation und um Rang und Ordnung der Metropolitansitze zeigt, daß die Kroaten keinen hl. Bonifatius hatten. Daß dogmatische Probleme in mittelalterlichen Synoden keine Rolle spielten, darüber braucht man sich nicht zu verwundern (220), wenn man bedenkt, daß selbst in den als ökumenisch anerkannten Konzilien Dogmatisierungen eher die Ausnahme darstellten. Umso wichtiger scheint es mir, daß die Frage der slawischen Liturgiesprache (Glagolismus-Problem) zu einer dogmatischen Unterscheidungslehre und -praxis aufstilisiert wurde. Man bekämpfte die große Tradition der Slawenapostel Cyrill und Method als vermeintlichen Arianismus und man beschimpfte die Anhänger der glagolitischen Liturgie als „Goten" (71). Denn von den Goten wußte man offensichtlich im 11. Jh. immer noch, daß sie zwar Christen, aber keine „lateinischen" waren. Hinter diesem Problem, standen die Bestrebungen des Reformpapsttums, den Einfluß der byzantinischen Kirche in Süditalien, in Mähren und eben auch auf dem Balkan zurückzudrängen, was u. a. ja auch zum Schisma von 1054 führte. In diesem Zusammenhang konnte Waldmüller sehr deutlich machen, daß die „Legatensynoden" in seinem Forschungsbereich eine charakteristische Rolle spielen (68, 221); d. h., die Bischofs- und Prälatenversammlungen, denen ein päpstlicher Legat präsidierte, wurden auf dem Balkan schon im Hohen Mittelalter ein Instrument kurialer Reformmaßnahmen und bald auch ein Durchführungsorgan für die Beschlüsse allgemeiner Konzilien (bzw. römischer Synoden). In diesem Kontext wurde auch seit dem 11. Jh. die Zölibatsgesetzgebung forciert und Hinweise auf andersgeartete ostkirchliche Traditionen nicht mehr anerkannt (69). Auf den Synoden wurden auch Bischofswahlen veranstaltet. Gleichzeitig wurden die Synoden ein Mittel sogar für die nach „Freiheiten" strebenden Städte, sich nicht genehmer Bischöfe zu entledigen (79). Auch diese Vorgänge erinnern eher an die Verhältnisse in Reichsitalien als in Deutschland.

Ich würde „Methodus" S. 13 nicht als „wissenschaftliche Abhandlung", sondern schlicht als Methode *(Ratio)* z. B. der Grammatik oder Theologie übersetzen. Ob in dem daselbst zitierten legendären Text das Spiel mit dem Begriff *Methodus* nicht auch eine Anspielung an den Slawenapostel Methodius beinhaltet? Sozusagen: Unser kirchliches Programm ist der Slawenapostel!
Im übrigen ist dem Verfasser uneingeschränkt zu gratulieren und das Buch allen zu empfehlen, die eine saubere, gehaltvolle und nüchterne historische Prosa schätzen.

Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ POSADA GERARDO, *Der Heilige Bruno.* Vater der Kartäuser. Ein Sohn der Stadt Köln. Mit Beiträgen von Adam Wienand und Otto Beck. (334 mit 50 Schwarzweißabbildungen). Wienand-Verlag, Köln 1987. Geb. DM 54,—.

Der Verleger Adam Wienand hat in überaus verdienstvoller Weise bereits eine ganze Reihe bibliophil gestalteter Bände zur mittelalterlichen Ordens- und Heiligengeschichte herausgebracht. Dabei soll das Programm durch eine ausgewogene Mischung von wissenschaftlichen Beiträgen, der Präsentation von Quellentexten, aktualisierender Dokumentation, von Photographie, Faksimile-Druck und sonstigem Illustrationsmaterial ein möglichst sachgerechter, gleichzeitig aber auch anschaulicher Eindruck der historischen Gestalten und Institutionen vermittelt werden. Dieses Ziel hatten die Herausgeber auch bei dem vorliegenden Buch im Auge, das Bruno von Köln (1030—1101) und sein Werk zum Gegenstand hat.
Als Bruno, 46jährig, in den Bergen von Grenoble eine Schar von Einsiedlern um sich sammelte, konnte er bereits auf ein erfolgreiches Leben als akademischer Lehrer zurückblicken. Es mag Weltflucht, Streben nach Innerlichkeit und eine unstillbare Sehnsucht nach der Vereinigung mit Gott gewesen sein, die ihn bewog, die Anwartschaft auf das Erzbistum Reims, eines der wichtigsten Bistümer der Christenheit, einen ehrenvollen Ruf an die Kurie, seine akademische Tätigkeit und ein zweites ihm angebotenes Bistum auszuschlagen bzw. aufzugeben. Sicher sah er aber auch in seiner Ordensgemeinschaft eine notwendige Alternative zum herkömmlichen Mönchstum und Kirchenwesen. Es gibt keinen Hinweis, daß sich Bruno je Cluny, die glanzvolle Metropole des damaligen Benediktinertums, angeschaut habe. Bruno lehrte die Seinen die Scheu vor den Insignien der Prälaten und damit vor der Verflechtung der Kirche in die feudalen Herrschaftsverhältnisse der Zeit. Damit darf man ihn als Vorläufer des hl. Franziskus 100 Jahre später ansehen.
Die Biographie stammt von einem spanischen Kartäuserprior und wurde von dem deutschen Kartäuser Hubertus Maria Blüm aus Marienau (nördlich von Bregenz) übersetzt. Sie ist gründlich gearbeitet unter Einbeziehung des erforderlichen historischen Umfeldes. Für hiesigen Geschmack ist sie vielleicht zu weitschweifig, vor allem da, wo die Quellen sehr wenig hergeben. Aber die allgemeinen *background*-Informationen etwa über den Studienbetrieb u. ä. mögen manchem Leser trotzdem willkommen sein.

Den Abdruck der Kartäuser-Konstitutionen auf deutsch fand ich sehr praktisch, nur vermißte ich eine wissenschaftliche Einleitung. Den aktualisierenden Teil über das Kartäuserleben heute fand ich sehr instruktiv.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ CIARDI FABIO, *Menschen des Geistes.* Zu einer Theologie des Gründercharismas. Aus dem Italienischen von August Berz. (378). Patrisverlag, Vallendar 1987, Kart. DM 59,—.

Am Beispiel von neun Gründergestalten (Franz von Assisi, 13. Jh.; Angela Merici, 16. Jh.: Ursulinen; Ignatius von Loyola, 16. Jh.: Gesellschaft Jesu; Camillus von Lellis, 16. Jh.: Kamillianer; Vinzenz von Paul, 17. Jh.: Lazaristen, Vinzentinerinnen; Paul von Kreuz, 18. Jh.: Passionisten; Eugène de Mazenod, 19. Jh.: OMI-Oblaten; Franziska Chervier, 19. Jh.: Franziskus-Schwestern; Don Giacomo Alberione, 20. Jh.: Pauliner u. a.) versucht Vf. eine Art theologische Phänomenologie des Ordenscharismas darzustellen. Nicht war geplant, eine wie immer geartete „Theologie des Heiligen Geistes" zu schreiben; denn diese müßte wohl aus den Glaubensquellen erhoben werden; während die geschichtliche Analyse nur zu definieren, zu erläutern, zu konkretisieren und zu deuten vermag, was in den Glaubensquellen vorgegeben ist. Vf. ordnet die historischen Phänomene nach folgenden Gesichtspunkten: 1. Die Ordensgründer verstanden sich als Exekutoren des göttlichen Willens (43 ff). 2. Bei allen Ordensgründungen ging es um eine besondere Form der Nachfolge Christi (131 ff). 3. Die Ordensgründungen standen im Dienst der Kirche und befanden sich bisweilen auch in einem Spannungsverhältnis zum Amt (211 ff). 4. Die Ordensgründer waren selbst „Kirchengründer", indem sie Jünger sammelten (293 ff). Hier werden wichtige Kategorien des Ordenscharismas angesprochen. Wertvoll erscheint mir die geordnete, wenn auch etwas materiallastige Präsentation zahlreicher Textstellen und Quellenzitate. Wichtig ist, daß überhaupt über dieses Thema nachgedacht wird. Methodisch ergeben sich für mich allerdings Probleme: 1. Die Auswahl der Beispiele erscheint mir eher willkürlich. Hätte man den „jüngerlosen" Charles de Foucauld als Beispiel genommen, wären die Ergebnisse etwas anders ausgefallen. 2. Der erhebliche Wandel im Ordensideal vor allem im 16. und 19. Jh. bleibt unberücksichtigt. Von daher wäre es vielleicht günstiger gewesen, den Franziskus des „Mittelalters" eher unberücksichtigt zu lassen. 3. Wenn man die Fülle der altchristlichen und mittelalterlichen Motivationen für Mönchtum und Orden bedenkt, ist „Nachfolge Christi" oder „Der unergründliche Reichtum Christi" (131 ff) als Begründung zu allgemein gesehen. 4. Der Inspirationsbegriff, verwendet für das Charisma der Ordensgründer, müßte doch gegenüber dem klassischen Inspirationsbegriff der Bibel abgegrenzt werden (43 ff). 5. vermisse ich eine stärkere fundamentaltheologische und religionskritische Differenzierung des „Offenbarungsbegriffes". 6. M. E. wäre es methodisch glücklicher gewesen, die Arbeit historisch nach den exemplarischen Gründergestalten zu gliedern und die systematische Fragestellung jeweils bei der Einzelanalyse anzubringen. Dadurch wäre die siebenmalige Neuaufnahme des Biographischen zu vermeiden gewesen.
Salzburg-Wilhering *Gerhard B. Winkler*

■ PRIMETSHOFER BRUNO — KOVACS ELISABETH — HOLD HERMANN — RADDATZ ALFRED — LENZENWEGER JOSEF (Hg.), *Franz von Assisi und die Armutsbewegung seiner Zeit und Auswirkungen von Luthers Thesen bis zum Augsburger Religionsfrieden und Kardinal Klesl.* Symposion der Internationalen Kommission für Vergleichende Kirchengeschichte — Subkommission Österreich. (Veröffentlichungen des Institutes für Kirchengeschichte an der Katholischen-Theologischen Fakultät und des Institutes für Kirchengeschichte. Christliche Archäologie und Kirchliche Kunst an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien, Neue Folge Bd. I). (96.). Dom Verlag, Wien 1987. Kart. S 98.—.

Dank einer verstärkten ökumenischen Zusammenarbeit auf dem Gebiete der Kirchengeschichte an beiden Theologischen Fakultäten der Universität Wien kam es zu einer gemeinsamen Publikationsreihe. Der vorliegende 1. Band enthält die Referate, die einerseits im Rahmen der Niederösterreichischen Landesausstellung über Franz von Assisi in Krems 1982 und anderseits bei der dem Luther-Jubiläum gewidmeten Herbsttagung in Brixen 1983 gehalten wurden.
Kurt-Victor Selge beschäftigt sich in einem tiefschürfenden Artikel mit der religiösen Laienbewegung des 12. Jahrhunderts, insbesondere mit den Waldensern, als Hintergrund und Voraussetzung der franziskanischen Bewegung. *Karl Suso Frank* behandelt in seinem gelungenen Beitrag mit dem Thema „Schweig mir von der Regel des heiligen Benedikt, Augustin und Bernhard" das Leben und Programm des hl. Franz von Assisi. Besonders geht er auf die Frage nach dem Neuen und Alten im Orden der Minderen Brüder ein. Der Vita franciscana, der geistlichen Lebensform zwischen Aufbruch und Anpassung, widmet *Kaspar Elm* seinen Beitrag.
A. P. Luttenberger geht es in einer Abhandlung um die Tatsache, daß die Position konfessioneller Neutralität wie kaum eine andere geeignet war, die dauerhafte Befriedung des Reiches zu erreichen. *Gustav Reingrabers* Ausführungen beschäftigten sich mit der Veröffentlichung der Thesen Martin Luthers über den Ablaß, die sich als Initialzündung für die Bildung und Ausbreitung der Reformation erwiesen. Er untersucht dann auch die Wirksamkeit dieser Thesen in Österreich sowie die kirchlichen Verhältnisse in diesem Lande. Dabei stellt er fest, daß erst spätere Schriften Luthers weitere Verbreitung erlangten, auf deren Basis es ab 1521/22 dann zur Reformation in Österreich kam. Meisterhaft behandelt *Johann Rainer* Melchior Klesl, der einer der hervorragendsten Persönlichkeiten der Gegenreformation war. Nach den Werken von Hammer-Purgstall und Kerschbaumer ist es Rainer gelungen, im Vatikanischen Archiv umfangreiches Quellenmaterial zu Klesl zu finden. Vor allem handelt es sich um zahlreiche Nuntiaturberichte, Papst- und Fürstenbriefe und zwei Codizes, die sich mit dem Sturze Klesls beschäf-

tigen. Den Prozeß gegen den Kardinal hat Rainer schon in den Römischen Mitteilungen 5, 1963, 35—163, und die Persönlichkeit Klesls selbst in der Römischen Quartalschrift 59, 1964, 14—35 dargestellt.
Die Theologischen Fakultäten der Wiener Universität sind zu beglückwünschen, daß sie imstande waren, mit diesem gelungenen Band, dem viele kirchenhistorisch interessierte Leser zu wünschen sind, diese neue Reihe zu eröffnen.

Brixen *Josef Gelmi*

■ SCHWARZ REINHARD, *Luther.* (Die Kirche in ihrer Geschichte. Ein Handbuch Band 3, Lieferung I). (230). Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1986. Brosch. DM 40,—.

Der bekannte Luther-Forscher R. Schwarz hat sich der nicht leichten Aufgabe unterzogen, für das Sammelwerk „Die Kirche in ihrer Geschichte" den Band „Luther" zu bearbeiten. Die unabsehbar gewordene Literatur zum Thema, die starke Verflochtenheit Luthers in die Vorgänge seiner Zeit und die Schwierigkeit der Wertung stellen an einen Autor höchste Anforderungen. Das Ergebnis ist überzeugend. Die Grundlinien der Entwicklung Luthers, sein Wirken und sein Werk finden in dieser ausgewogenen Biographie entsprechende Berücksichtigung. Vielleicht hätte man Luther ein wenig öfter selbst zu Wort kommen lassen sollen, und zwar nicht nur um der Lebendigkeit der Darstellung willen, sondern auch zur Vermittlung eines wirklich objektiven Lutherbildes. So gewinnt man gelegentlich den Eindruck, auch wenn das keineswegs in der Absicht des Verfassers gelegen sein mag, daß es zu gewissen Glättungen gekommen ist. Der grobe, ja unflätige Luther wird nur wenig spürbar, seine Papsthetze wirkt akademisch blaß, und wer die Schmalkaldener Artikel nicht selbst gelesen hat, kann sich kein Bild von ihrer polemischen Ausrichtung machen. Ob den Thesen Iserlohs über Luthers „Thesenanschlag" oder der Sicht Eriksons von dem übersensiblen jungen Luther genügend Rechnung getragen wird, sei zumindest als Anfrage gestellt. Von der Möglichkeit des Kleindrucks wurde für meinen Geschmack zu häufig Gebrauch gemacht. Gerade im Kleingedruckten finden sich oft sehr wichtige Aussagen.
Zusammenfassend sei festgehalten, daß das Buch den neuesten Stand der Forschung wiedergibt; es ist ein verläßlicher Führer durch das Leben und Werk Martin Luthers; gelegentlich hätte man sich freilich eine noch unmittelbarere Darstellung gewünscht.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

Kaffke

Paul Imhof/Albert Rauch (Hg.)

Das Priestertum in der Einen Kirche

Namhafte Autoren (wie z. B. G. Galitis, D. Dimitrijević, P. Imhof, W. Nyssen, H. J. Schulz, Bischof Longin Talypin) liefern in ihren Beiträgen ein umfassendes Bild vom Verständnis des Priestertums und des Amtes in der Kirche. Dabei ist es ein Anliegen der katholischen und orthodoxen Verfasser, einen teilweise auch kontroversen Dialog zugänglich zu machen.
Reihe: KOINONIA des Ostkirchlichen Instituts, Regensburg, Band 4.
256 Seiten, gebunden,
ISBN 3-87391-102-7; DM 34.—

Paul Imhof/Albert Rauch

Die Eucharistie der Einen Kirche

Der Band ist ein Dokument zum Stand der ökumenischen Beziehungen zwischen Orthodoxie und katholischer Kirche auf dem Gebiet der Eucharistie.
Reihe: KOINONIA des Ostkirchlichen Instituts, Regensburg. Band 3.
232 Seiten, gebunden,
ISBN 3-87391-046-2; DM 28.—

Kaffke-Verlag
Postfach 371
D-8750 Aschaffenburg

Neu und aktuell

Ingrid Weissenborn

Gott begegnen NEU

Frauen auf dem Weg des Glaubens

Betrachtungen zu Frauengestalten der Heiligen Schrift, die einen Bogen bis in die heutige Zeit spannen.
64 Seiten, 4 Abb. (davon 3 von R. P. Litzenburger),
ISBN 3-87391-106-X; DM 7.80

Hans Waldenfels

Religionen als Antwort auf die menschliche Sinnfrage

Islam, Buddhismus, Hinduismus und die sog. „Neuen Religionen" stellt der Autor in diesem Buch vor. Dabei legt er besonderen Wert auf die Darstellung des Sinn-Angebotes.
68 Seiten, kartoniert,
ISBN 3-87391-019-5; DM 12.80

Alle Bücher erhalten Sie in Ihrer Buchhandlung!
Fordern Sie bitte auch unser Gesamtverzeichnis an!

informiert

GESELLSCHAFT

■ BLUM WILHELM, *Wirklichkeit des Lebens.* Vom Wesen der dialektischen Vermittlung in Religion und Politik. (Themen unserer Zeit 2). (186.) Schäuble Verlag, Rheinfelden 1985.

Der Regensburger Politologe und (philologisch geschulte) Philosoph wagt mit dieser Studie nicht wenig; er will „vom Wesen der Vermittlung in Politik und Religion" handeln; und er redet nicht nur *von* einem Verhältnis, oder gar nur *über* ein Verhältnis; er möchte der „Wirklichkeit des Lebens" auf den Grund gehen, „grundlagen-philosophisch" fragen und denken.
Der entscheidende Begriff in der Untersuchung ist der der Vermittlung; das ist, was in der Geistesgeschichte mit Dialektik zur Diskussion stand. Die Frage ist freilich, ob diese zureichend gefaßt ist. Blum geht von Hegels Dialektik-Schema ab, greift auf das treffendere, sinnvollere Schema zurück, das sich in der griechischen Philosophie findet: „Dialektik ist jene Form der Erkenntnis, die auf dem Weg der Vermittlung zu ihrem Ziel gelangt. Dialektische Erkenntnis ist die Suche nach der Vermittlung: über diese hinaus, aber nicht ohne diese, erhebt sich die Erkenntnis dann zu dem Begründenden (denn auch die dialektische Vermittlung ist begründet, nicht begründend!)" (14). Gerade in der Erörterung des „theologischen Hegel" (Dialektik und Liebe) stößt Blum vor zu seiner markanten Bestimmung des Welt- und Lebens-Seins (17). Von daher wird ihm ein Schlüssel, der auch praktische Probleme zu sehen und zu eröffnen ermöglicht (z. B.: „Dialektik ist die Kunst, zu gewinnen, ohne zu siegen." 18).
Die großen Ebenen werden ausgebreitet: I: Vermittlung und Politik (19—108); III. Vermittlung und Religion (119—142). Das zwischen diesen beiden liegende Kapitel erörtert „Tod und Vermittlung" (109—118). U. E. ist dieses Kapitel wohl der diskussionsbedürftigste der Abhandlung. Unter der Hand gerät dem Verfasser gerade die Todeswirklichkeit zu einer fundamental-theologischen Frage: Bedarf es nicht letztendlich eines guten Gottes, um das Leben mit seiner Dialektik zu begründen? (118) Blum scheint zu hoch zu greifen, wenn er auf diesem Weg zu einem „unaufhebbaren Postulat" (118) kommt.
Vieles im letzten Teil lädt nicht nur zum Nachdenken, sondern zum Be-sinnen ein. Die ganze Geistes- und Theologiegeschichte (mit so hochstehenden Dialektik-Denkern wie Nikolaus von Kues) ist das Argumentationsfeld, in dem hier nicht nur philosophiert, sondern auch theologisiert wird.
Diese „Studie" — so könnte man dieses hochgeistige Arbeitsprodukt wohl zutreffend bezeichnen — eröffnet und lohnt eine genaue Befassung; auch der ausführliche Anmerkungsteil (153—174) gehört notwendig zum Studien-Material. Der sowohl aufweisende wie apologetische Stil solcher Philosophie ist provokant; niemand dürfte sich freilich polemisch angegriffen fühlen. Es ist nichts anderes als ein zweifelsohne leidenschaftlicher Streit um die Wahrheit der Wirklichkeit des Lebens. Und den braucht es — wollen Philosophie und Theologie ihre Existenzberechtigung nicht billig hinwerfen oder aufs Spiel setzen!
Im Epilog (143—151) mündet Blums Denkweg in eine Erörterung über das „Absolute und das Relative"; nicht zufällig ist sein Denkpartner hier Augustinus. Das Relative ist in solcher Umgebung nicht mehr das Defizitäre; das Relative ist Bezogenheit; und kommt schon Christliches zum Tragenden, wenn es abschließend heißt: „Die Glieder des Gottesstaates vergessen sich selbst und ihre Belange immer mehr, da sie um ihre Relativität (= Bezogenheit auf Gott) wissen, wohingegen die Glieder des irdischen Staates sich selbst verabsolutieren und sich gerade dadurch verfehlen: das Christentum aber ist . . . eine Kraft, ‚die alles Innerweltliche relativiert, indem es hindeutet auf den allein absoluten Gott und den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen: Jesus Christus'" (147).
Letztlich kommt die Antwort auf die Fragen von Dialektik und Vermittlung (auch für den Philosophen) aus der Wahrheit, die in der Bibel „Liebe" genannt wird.

St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ *Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft.* Der Hirtenbrief der katholischen Bischöfe der USA „Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle". Aus deutscher Sicht kommentiert von Friedhelm Hengsbach SJ. (318.) Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 19,80

Der Wirtschaftshirtenbrief der Amerikanischen Bischöfe liegt nun auch in deutscher Sprache schon in mehreren Ausgaben vor; (die Zeitschrift „Neue Ordnung" bot auch ein Sonderheft mit einer zweisprachigen Ausgabe an). Die Edition im Herderverlag bringt dazu den wohl bisher umfassendsten Kommentar, den man bei uns greifen kann (er macht in diesem Band die Hälfte des Umfangs aus; 199—318).
Vf. des Kommentars (Jesuit, der an der Ordenshochschule in St. Georgen/Frankfurt lehrt) formuliert seine Perspektive „aus deutscher Sicht kommentiert von . . .". Sozialaussagen und -lehren der Kirche stehen also — so wird supponiert — immer auch unter einer jeweiligen Perspektive und Interessensgebundenheit.
Die Entstehungsweise dieses Textes (in der dritten und endgültigen Fassung) und auch die weiten Diskussionen im Entstehungsprozeß werden als exemplarische Errungenschaft für zukünftige kirchliche Sozialaussagen gepriesen. Hengsbach freilich begnügt sich keinesfalls mit einem euphorischen Jubel über diesen Text und sein Werden; er geht zwar auch der „umwälzenden Vorgangsweise" (201) nach; er befragt dann aber konsequent die Inhalte. Das gilt besonders auch für den Befund der „biblischen Gerechtigkeit" (242 ff), für die „Wirtschaftsethik der Beteiligung" (254 ff) für das Thema „Sozialstaat als Dauerexperiment" (301 ff). Manches an der Terminologie wirkt fürs erste schockierend, etwa der Ausdruck „Kirchenwirtschaft" (301 u. a.); das soll aber gerade nicht verhindern, den aufgeworfenen Fragen auf der Spur zu bleiben!
Diese Ausgabe ist bedeutsam auch wegen der Sammlung einer „ausgewählten Bibliographie" aus dem

englischsprachigen Raum.
Wer immer sich bei uns mit dem amerikanischen Hirtenbrief auseinanderzusetzen gedenkt, wird an Hengsbachs „Kommentar aus deutscher Sicht" nicht vorbeigehen können.
St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ NELL-BREUNING OSWALD von, *Kapitalismus — kritisch betrachtet*. Zur Auseinandersetzung um das bessere „System". (202.) Herder, Freiburg 1986. DM 19,80.

■ NELL-BREUNING OSWALD, *Unsere Verantwortung*. Für eine solidarische Gesellschaft. (144.) Herder, Freiburg 1987. DM 14,80.

Bestimmt blickt er uns vom Umschlagbild des Bändchens „Unsere Verantwortung" her an, der weise und altgewordene, aber doch keinesfalls vergreiste große Lehrer und Denker der deutschen katholischen Soziallehre; die knöchrigen Finger der linken Hand scheinen mit Gefühl, aber auch mit Bestimmtheit zu erklären, was es mit unserer Welt auf sich hat, und was alles „für eine solidarische Welt" so nottut! Man fühlt sich erinnert an seine vielzitierte Aussage, daß die ganze Soziallehre der Kirche auf einem einzigen Fingernagel Platz finden könnte — falls man sie recht versteht und formuliert! Die Fragen ergeben sich, wenn man drangeht, sie auszufalten, in die Nähe der Realitäten bringt. Wenn er jetzt in einem weiteren (gleichsam „nachgeborenen", vgl. 5) Bändchen sagt, „es (sc. er!) kann nicht mehr als zum Nachdenken anregen", so ist das — wie immer bei ihm — bescheiden formuliert, enthält aber doch einen unumgänglichen Anstoß und Imperativ.
Die sieben Beiträge, die hier (wieder) abgedruckt sind, kreisen um die großen Fragen heutiger Soziallehre der Kirche: Um die Weltgesellschaft (d. h. das „bonum commune humani generis"), um die erforderlichen menschlichen Haltungen (Gewissen, Toleranz), um die Fragen um die Macht. Natürlich fehlt auch das Paradethema dieses Sozialdenkers nicht, nämlich die Rolle der Gewerkschaften. Wie sehr der Autor — trotz des hohen Alters (alle diese Beiträge entstanden nach seinem 90. Geburtstag!) — präzise und praktisch zugleich denkt, kann die eine Formulierung veranschaulichen, in der er die Ideologie auf den Begriff bringt: Ideologien „sind gedankliche Konstruktionen, die dogmatische Geltung beanspruchen, jedoch der Wirklichkeit nicht Rechnung tragen, sie vielmehr schulmeistern" (18). Daß der Nestor der deutschen Soziallehrer messerscharf denken kann, zeigen auch in diesem Bändchen viele Passagen; daß er dabei ein an Loyalität nicht zu übertreffender Mann der Kirche ist, kann einem beim aufmerksamen Lesen nicht entgehen. Er begnügt sich — am Ende des Einleitungskapitels — damit, ein kurzes Wort Papst Pauls VI. zu zitieren: „Mehr Verantwortung tragen . . . bedeutet mehr Mensch sein"; und er hängt daran nur noch seine fast schelmische Bemerkung: „Sollte einmal alles andere Wachstum zu Ende sein, an seiner Verantwortung kann der Mensch auch dann immer noch wachsen." (28)
Auf den Seiten 133—144 findet sich eine Fortschreibung des Publikationsverzeichnisses von Oswald von Nell-Breuning aus den Jahren 1979—1986; es ist schon der vierte Teil einer derartigen Bibliographie! Den Verantwortlichen im Herderverlag ist zu danken, daß sie immer wieder einen „kleinen Nell" auf den Markt bringen. Angesichts der bereits erschienenen Sammlungen von „Schriften zu Kirche und Gesellschaft" (von Hans Maier, vgl. K. Forster, J. Hoeffner) müßte man sich freilich schon lang mit dem Gedanken tragen, den „gesamten Nell" anzubieten. Denn vieles von dem, was die nun gedruckte Bibliographie ausweist, ist keineswegs leicht zugänglich.
Der Entwurf über „Kapitalismus — kritisch betrachtet" liegt jetzt in einer „durchgesehenen Neuausgabe" vor; der Verleger findet es leider nicht der Mühe wert, auszuweisen, wann dieses „Standardwerk der Kapitalismuskritik — aktuell, prägnant und herausfordernd" zuerst herausgekommen ist! Dem Inhalt tut ein solches Manko freilich kein Leid an. Im Vorwort von Ostern 1986 sagt der Vf.: „Nichts von dem, was schon in der Zeit des sogenannten ‚Wirtschaftswunders' zutraf, ist durch die inzwischen verlaufene Entwicklung überholt oder gar widerlegt worden . . . Darum kann dieses Buch auch Mitte der 80er Jahre so, wie es ursprünglich erschienen ist, wiederaufgelegt werden." (10) *Ferdinand Reisinger*

■ SCHNEIDER LOTHAR, *Soziale Dynamik*. Aspekte christlicher Gesellschaftslehre. (140.) Friedrich Pustet, Regensburg 1986.

Vf., in Regensburg lehrender Professor für „Christliche Sozialwissenschaften" ist ein quirliger Geist. Die bisherigen Publikationen haben das unter Beweis gestellt. Schon seine Habilitation wurde für die Veröffentlichung mit einer lobenden Würdigung und Einführung durch Prof. Oswald von Nell-Breuning ausgezeichnet. Immer wieder wird deutlich, daß Schneider neben der Theologie die Soziologie und die Wirtschaftswissenschaften so ausreichend kennt, daß er nicht nur interessante und überraschende Querverweise herstellen kann, sondern daß er auch für die Wirtschaft selber diskutable Vorschläge einbringt.
Die zwölf Beiträge dieses Bändchens handeln von vielfältigen Dingen: von der „Midlife crisis" und vom Alleinsein, von Bürgerinitiativen und den Pfarrgemeinden, vom (damals [1980] bevorstehenden) Papstbesuch. Es geht in allem aber um die eine Perspektive: um das Suchen einer gültigen sozialen Lehre der Kirche. Die Enzyklika Papst Johannes Pauls II. über die Arbeit (1981) wird nicht nur sozialwissenschaftlich, sondern auch theologisch befragt; dabei wird die Frage „Was hat Arbeit mit Auferstehung zu tun?" (128—138) gleicherweise meditativ wie realrelevant erörtert.
Vf. entwickelt auch aufsehenerregende Gedanken; sein Entwurf einer „schwingenden Vier-Tage-Woche" (9—24) wird unterdessen in großen deutschen Konzernen als praktikabler Vorschlag ventiliert.
„Soziale Dynamik steckt nicht nur in diesen Texten, sie steckt spürbar im Autor selber; er vermag auch die oft so spröde Materie der Soziallehre der Kirche mit Dynamik und Leben zu erfüllen. Auf ein nächstes Buch des Vfs. (vorgesehen ist der Titel „Soziale Vernetzungen") darf man mit Recht schon gespannt sein.
St. Florian *Ferdinand Reisinger*

■ HELL CORNELIUS, *Skepsis, Mystik und Dualismus.* Eine Einführung in das Werk E. M. Ciorans. (130). Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn 1985.

„Wie schade, daß man, um zu Gott zu gelangen, durch den Glauben hindurch muß" (E. M. Cioran, Syllogismen der Bitterkeit, Frankfurt 1980, 17). Der solches von sich gibt, ist kein oberflächlicher süffisanter Spötter; es ist ein geistig wendiger Diagnostiker, ein Denker mit viel Skepsis (vor allem auch gegenüber sich selber und seinen Antworten); es ist ein religiös interessierter Antireligiöser; es ist ein — wie könnte es anders sein — Aphoristiker; einer mit gewaltiger Sprachkraft, ein Anti-System-Denker, ein prinzipienkritischer Fragesteller, der es offensichtlich auf einen Affront gegenüber jeglichem schönen „Prinzip Hoffnung" abgesehen hat . . . Was E. M. Cioran, der in Paris lebende Rumäne (nur schwer) von sich gibt, ist uns in den letzten Jahren auch in Deutsch zugänglich geworden (bei Suhrkamp die Titel: „Vom Nachteil geboren zu sein", „Die verfehlte Schöpfung", „Syllogismen der Bitterkeit", „Gevierteilt"). Seine Geistigkeit ist allemal anregend, der Grundzug seiner Mentalität weitgehend pessimistisch; um solche „Wahrheit des Pessimismus" (H. R. Schlette) scheint es ihm aber zu gehen. Aber es ist nicht einfach „Weltschmerz"; „kein Gleichgültiger soll jemals an meine Tür klopfen" (zit. 11).

Eine solche Position ist nicht griesgrämig; Cioran liebt auch das Spiel, das Spiel in der Sprache; er umspielt seine Themen mit einer „Eleganz der Angst".

Ciorans Denken kann und soll nicht mehr übersehen werden; gerade auch nicht von Theologen. Der ambitionierte Salzburger Theologe C. Hell hat sich auf Cioran und seine Äußerungen eingelassen; und das nicht mit „jugendlichem Leichtsinn"; eine Konfrontation mit den Aussagen von Cioran erfordert Mut; und es braucht klare Geistesanstrengung, um die vielfältigen Perspektiven Ciorans auf eine Linie zu bringen.

Vf. sondiert zuerst „Grundthemen im Werk Ciorans" (Skepsis, Mystik, Dualismus), legt daran die gängigen theologischen Schemata an (Theismus und Religionskritik und ihr struktureller Stellenwert im Werk Ciorans, 64—87), stellt die Ambitionen Ciorans in die Tradition und in die geistige Nachbarschaft (88—104), eher er seine Untersuchung auf „Elemente einer philosophischen Auseinandersetzung" (105—110) und „Cioran und die produktive Herausforderung theologischen Denkens" (111—119) bündelt.

Das Interesse an Cioran ist gewiß nicht zuvörderst bei den Theologen zu entdecken, obwohl sie am direktesten angesprochen sind. Allein schon aus Rücksicht darauf, was kritische, skeptische Zeitgenossen heutzutage denken, was sie bewegt, dürfte die Theologie der Auseinandersetzung mit Cioran nicht aus dem Weg gehen; seine Gedanken bekommen neue Aktualität in einer Phase, in der sich eine Bewegung „hin auf neue Mythologie und eine diffuse Mystiksuche" anmeldet. Um hier aufrecht argumentieren zu können, und „um die Bedürfnisse, die dahinter sich melden, nicht zynisch abzutun" (119), braucht es ernsthafte Auseinandersetzung und Geistesschulung; Vf. hat dazu einen bedenkens- und bedankenswerten Vor- und Nachdenkimpuls gegeben.

St. Florian/Linz *Ferdinand Reisinger*

■ SEIF KLAUS PHILIPP, *Daten vor dem Gewissen.* Die Brisanz der personenbezogenen Datenerfassung. (160.) Herder, Freiburg-Basel-Wien 1987. Ppb. DM 19,80.

Spätestens seit der OÖ. Landesausstellung „Arbeit — Mensch — Maschine" konnte sich der aufmerksame Besucher durch eine Code-Karte mit dem Problem „der gläserne Mensch" jedenfalls in kleinen Dosen vertraut machen. Am Ende des Rundganges wurde ihm von einem anonymen Schreibgerät mitgeteilt, wie lange er in welchem Ausstellungsteil war, welche Bildschirmtexte er abgerufen, welche der angebotenen Bildungsfilme er gesehen hatte, wo in den Schauräumen er sich wie lange aufhielt und welche Zeit er auf diversen WC's verbracht hatte. Rückschlüsse auf seine Bildungswilligkeit, auf seine Interessen, auf seinen Arbeitseifer, auf seine persönlichen gesundheitlichen Verhältnisse etc. wurden auf diesem Auszug nicht gezogen, hätten aber von irgendwelchen Interessenten durchaus gezogen werden können. Damit sind wir beim Thema!
Die Brisanz der personenbezogenen Datenerfassung liegt gerade bei der Zerstörung oder Bewahrung der Privatsphäre des Menschen. K. Ph. Seif untersucht die Auswirkung der elektronischen Datenverarbeitung (EDV) auf das Leben jedes einzelnen. Nach einer kurzen Einleitung schildert er „die Sache, um die es geht: EDV" — die nützlich sein kann und gefährlich sein kann, bei der es bereits Einschränkungen gibt. Ein 2. Kapitel: „Wozu Ethik?" bringt „den Versuch einer grundlegenden Klärung" der ethischen Frage unter den Gesichtspunkten Einheit der Person, Einheit von Personen, Freiheit, und die Frage Einheit und Freiheit in ihrem Verhältnis zueinander. Ein drittes Kapitel: „Wenn Geheimnis zerstört wird", setzt sich mit den „ethischen Dimensionen der personenbezogenen EDV" auseinander, ein viertes Kapitel mit den „datenethischen Grundsätzen", die zu fordern sind. Ein kurzer Abschluß resümiert, worum es ging und was noch zu tun bleibt. Diesem Schluß folgt ein ausführliches Literaturverzeichnis.
Das Buch informiert über die derzeitige Entwicklung der EDV; viele der Forderungen sind nicht neu, die Kataloge beanspruchen auch keine Vollständigkeit. Es handelt sich um allgemeine Handlungsanweisungen, die auf die gesamte Breite der personenbezogenen EDV zielen und es bleibt die Aufgabe, weiter nachzudenken in den Aufgabenfeldern, die in systematischen Umrissen hier vorgezeichnet wurden. Ein Buch, das für Informatiker, EDV-Techniker, Moraltheologen, Sozialwissenschaftler, Datenschützer und Datenbeauftragte kirchlicher oder öffentlicher Institutionen von Wert sein wird. Einzig die nicht immer ganz einfache Sprache wird der allgemeinen Verbreitung hinderlich sein.

Linz *Georg Datterl*

THEOLOGIE UND FRIEDEN

■ HOPPE THOMAS, *Friedenspolitik mit militärischen Mitteln.* Eine ethische Analyse strategischer Ansätze. (318.) Bachem, Köln 1986. Geb.

Thomas Hoppes Buch ist Band 1 der Reihe „Theologie und Frieden", die das „Institut für Theologie und Frieden" in Barsbüttel (BRD) herausgibt. Leiter des Instituts ist Ernst-Josef Nagel, dessen schriftstellerisches und editorisches Schaffen in Sachen Friedensfrage in dieser Zeitschrift wiederholt gewürdigt wurde. Hoppe behandelt im ersten Teil seiner Arbeit die bellum-iustum-Lehre der katholischen Moraltradition von Augustinus über Thomas von Aquin, die Spanische Neuscholastik (de Vitoria und Suarez) bis zum Einsetzen der Renaissance des neuscholastischen Naturrechts (unter Luigi Taparelli im vorigen Jahrhundert) und zur Lehre der pianischen Päpste sowie des II. Vatikanischen Konzils. Die 60 Seiten dieses ersten Teiles sind in ihrer Quantität und Vollständigkeit der Detaildarstellung das Beste, das man bisher gelesen hat, auch wenn einem die These, daß der Kernbestand der bellum-iustum-Lehre auch im nuklearen Zeitalter nicht überholt ist, nicht weiters überrascht.
Ebenso bestechend meistert der Autor im zweiten Teil seiner Arbeit (rund 70 Seiten) die Analyse des militärischen Hauptmittels zur Kriegsverhütung im Atomzeitalter, die Theorie und Praxis der Abschreckungsstrategien. Es fehlt der Moraltheologie gegenwärtig eine einheitliche „ethische Sprachregelung" im Bereich des für den Laien schwer zugänglichen Komplexes der Abschreckungsstrategien. Hoppes Analysen führen uns da weiter. Im Ergebnis definiert der Autor präzise, unter welchen Einschränkungen eine Politik der Abschreckung grundsätzlich als ethisch erlaubt erscheint. Er unterscheidet zwei Typen von Abchreckungsstrategien: solche der „stabilen Abschreckung", wie „die Minimalabschreckung" bzw. die wechselseitige gesicherte Zerstörbarkeit, und solche der „differenzierten Einsatzoptionen". Da ersterer Typus auf ethisch absolut unannehmbare Auswirkungen im Kriegsfalle hinausläuft, mangelt es ihm an Glaubwürdigkeit. Der zweite Typus umfaßt Handlungen, die ethisch durchführbar erscheinen und auch einen Kriegsabbruch und damit Schadensbegrenzung möglich erscheinen lassen. Dieser Typus, zu dem auch die NATO-Strategie gehört, ist also glaubwürdiger und daher ethisch vertretbar. Der wunde Punkt liegt freilich bei der Frage, ob die Schadensbegrenzung im Kriegsfalle wirklich funktioniert.
Nicht zuletzt deswegen bringt Hoppe in seinem dritten Teil „Militärstrategische Neuansätze" (gute 30 Seiten) das Modell einer „defensiven Verteidigung", das H. Ahlfeldt entwickelt hat und das eine Alternative zur gültigen NATO-Strategie sein will. Es versucht die Vorteile beider Strategietypen zu vereinen, ihre Nachteile zu vermeiden. Der Kernwaffeneinsatz soll die Regierung des Gegners und nicht sein Militär zum Abschreckungsadressaten haben. Sollte er angreifen, müßte er für sein Herrschaftssystem fürchten. Allerdings erscheint die Realisierbarkeit einer solchen „defensiven Verteidigung" heute noch nicht gegeben zu sein, seine Einführung etwa bei der NATO müßte sehr behutsam und unter Forcierung der konventionellen Verteidigungskraft eingeführt werden. Diese sollte so groß sein, daß im Idealfall die Verteidigung ohne Rückgriff auf Kernwaffen auskommt.
Hoppe bringt die Friedensethik durch seine sachkundigen Analysen weiter. Der umfangreiche (90 kleingedruckte Seiten) Anmerkungsteil bringt eine Menge Autoren ins Spiel. Das Literaturverzeichnis ist entsprechend groß. Ein Buch, das allen empfohlen werden muß, die Sachkunde im Bereiche der Friedensethik für sich beanspruchen.

Linz *Georg Wildmann*

■ NAGEL ERNST JOSEF, *Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage.* (159.) Bachem, Köln 1986. Geb.

Ernst Josef Nagel, Leiter des „Instituts für Theologie und Frieden", bearbeitet diesen Band 2 der Reihe „Theologie und Frieden" unter Heranziehung von nahezu 200 Veröffentlichungen und politischen Reden eines der heißest diskutierten Themen der gegenwärtigen sicherheitspolitischen Fragen: die seit der Märzrede 1983 Präsident Reagans im Raum stehende Strategische Verteidigungsinitiative (SDI). Nagel gibt ein treffendes Beispiel, wie man einen komplexen sicherheitspolitischen Bereich ethisch analysieren und aufarbeiten kann. Er liefert eine Arbeit, die u. E. in ihrer Art in der katholischen Moralliteratur selten anzutreffen ist. Mangelt es doch der Theologie tatsächlich an Fachleuten für Fragen der internationalen politischen Ethik.
Formal-methodisch geht Nagel so vor, daß er zuerst SDI als Objekt sittlicher Wertung umfassend zur Darstellung bringt (9—64). Dann skizziert er in einem zweiten Teil die Maßstäbe einer (katholischen) Friedenslehre: Friedenspolitik, Friedensförderung und Friedenssicherung (inkl. der Grenzen des Verteidigungsrechts) (65—88). Abschließend und um zu einem ethisch artikulierbaren Ergebnis zu kommen, ordnet er die Maßstäbe dem Objekt zu (89—112).
Inhaltlich gesehen ist für Nagel zunächst die Defizitanalyse der Politik der siebziger Jahre wichtig, die u. a. geprägt war vom Raketenabwehrbegrenzungsvertrag (ABM) und von der Doktrin der gegenseitigen Vernichtungskapazität (MAD). Die auf ihr beruhenden SALT-Verträge konnten eine Weiterrüstung nicht verhindern. Außerdem war die moralische Implikation dieser Sicherheitspolitik, die eigene Bevölkerung im Falle eines unternommenen Erstschlags als Geisel anzubieten, auf die Dauer unerträglich, bzw. war auch die Zumutung, man müsse, wenn man mit einem Erstschlag zugedeckt werde, bereit sein, die Zivilbevölkerung des Gegners zu vernichten, moralisch nicht tragbar. SDI entstand, weil die Sicherheitspolitik der siebziger Jahre defizitär angelegt war, und brachte die Idee einer grundlegenden Defensivstrategie ins Spiel.
Nagel sieht mit den Militärtechnikern ferner voraus, daß der Weltraum auf jeden Fall militärisch genützt und die Militärstrategie revolutionieren wird. Er analysiert dann die Folgen einer Sicherheitspolitik

unter Einbezug von SDI. Eine faire Prüfung zeigt, daß sie die Sicherheits- und Abrüstungspolitik wieder in Bewegung gebracht hat.
Die Bewertung von SDI in ethischer Hinsicht vollzieht Nagel durch Zuordnung von analysiertem SDI-Projekt und friedensethischen Maßstäben. Die sittliche Gutheit beurteilt er vorerst nach der Frage, ob hinter SDI eine gute oder eine schlechte Absicht steht. Die deklarierte Absicht der US-Regierung, das „Gleichgewicht des Schreckens" mittelfristig zu entschärfen und langfristig zu überwinden, sei positiv zu bewerten (93). Kritiker, die auch ein Interesse an einem besseren Sicherheitssystem haben, sollten mit den Befürwortern das gemeinsame Interesse haben, daß SDI nicht (von einigen) zum Machtinstrument eigener Überlegenheit gemacht wird (98). Die sittliche Gutheit der SDI beurteilt sich ferner nach den voraussehbaren Folgen. Ist SDI angesichts des anzustellenden Kalküls wahrscheinlicher Folgen (Folgenprognose) die bessere Alternative? Hinsichtlich der Friedensförderung schneidet SDI nicht schlecht ab, denn jede, wenn auch nur hypothetische Schadensandrohung, wie sie das jetzige Abschreckungssystem vorsieht, ist für die politische Konsensbildung abträglich (104). Bezüglich der Friedenssicherung kann gelten, daß die bis heute gegen SDI erhobenen Einwände keine Widerlegungen sind. Sie bezeichnen vielmehr Folgeprobleme und Aufgaben, die nach einem ausgearbeiteten Konzept von Ost-, Stabilitäts- und Rüstungskontrollpolitik verlangen. Da ist noch ein großes Defizit feststellbar, das vor allem auch die europäische politische Intelligenz herausfordert. Die technische Intelligenz beiderseits des Atlantiks ist ja z. T. schon an der Arbeit.
Wenn man sich durch die kompakte Materie durchbeißt, ist es ein ungemein gewinnbringendes Buch, zumal in Sachen Strategie, Politik und Frieden.
Linz *Georg Wildmann*

■ FURGER FRANZ/NAGEL ERNST JOSEF (Hg.) *Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld von Politik und Ethik.* (153.) Bachem, Köln 1986. Geb.

Dieser Sammelband, den das Institut für Theologie und Frieden als Band 3 der Reihe „Theologie und Frieden" herausgebracht hat, will die Kontexte, die Stellungnahmen zu und die sittliche Bewertung von SDI aufarbeiten. Dazu werden elf hochrangige Fachleute aufgeboten. Das Buch macht die Einschulung des Laien in diesen Komplex der Friedensethik komplett. Hier seien, um dem Interessierten einen Köder zu legen, die wichtigsten Aussagen summiert.
R. E. Osgood, Prof. am John Hopkins Foreign Policy Institute, Washington: SDI ist das revolutionärste Programm zur Bewältigung des nuklearen Dilemmas. Es geht um Erforschung der Möglichkeit, das Prinzip der Androhung der beiderseitigen Vernichtung durch das des beiderseitig sichergestellten Schutzes zu ersetzen. Er bejaht das Forschungsprogramm.
Th. Hoppe, Professor am Institut für Theologie und Frieden, Barsbüttel, verfolgt die militärstrategische Entwicklung im Bereich der NATO seit Ende des Zweiten Weltkrieges. Das Fazit der Gesamtanalyse ist wenig ermutigend, daher die Diskussion um SDI berechtigt.
F. Ruth, Auswärtiges Amt, Bonn, befaßt sich mit den Grundproblemen der Rüstungskontrolle. Trotz der Größe dieser Probleme und mit SDI ist die Ausgangslage in den achtziger Jahren aussichtsreicher als in den siebziger Jahren.
J. Klein, Paris, bringt einen Überblick über die SDI-Debatte in Frankreich, die im wesentlichen auf eine ablehnende Position hinausläuft. Die Minderung der Sicherheit Frankreichs wird befürchtet.
H.-H. Weise, Verteidigungsministerium Bonn, untersucht die Konsequenzen von SDI für Europa, wo es keine eigenständige europäische Politik der Friedenssicherung gibt. Die Sowjetunion hat trotz aller Verträge der siebziger Jahre die Abschreckung auf der Basis der gegenseitig gesicherten Verwundbarkeit nicht übernommen, sondern defensive Systeme ausgearbeitet. Die NATO sieht die militärstrategische Notwendigkeit, Elemente der Abwehr gegen Nuklearwaffen in ihr Konzept einzubauen. Der Europa-relevante Teil von SDI hat Bedeutung und kann nicht ignoriert werden.
P. H. Nitze, amerikanischer Sonderberater für Rüstungsfragen, versucht eine ethische Einordnung von SDI. Sie ist die Antwort darauf, daß die Sowjetunion die einzig einsatzfähigen ABM-Systeme der Welt bereits besitzt. Unter Einbezug von defensiven Systemen würden die Erstschlagpläne eines Angreifers so kompliziert werden, daß ein Einsatz nicht mehr als realistisch erschiene. Das SDI-Forschungsprogramm soll in den nächsten zehn Jahren die nötigen Entscheidungsgrundlagen für oder gegen eine Defensivstrategie bringen.
Weiler, Universität Wien, sammelt die Argumente gegen SDI aus der Sicht des Warschauer Paktes. Der Westen verlasse die Gleichgewichtsposition. SDI schalte den offensiven Gebrauch von Nuklearwaffen nicht aus. Gut brauchbar seine 27 kurzgefaßten Argumente pro SDI.
G. Wettig, Institut für Ostwissenschaftliche Studien Köln, analysiert die sowjetische Haltung gegenüber SDI. Entscheidend ist das sowjetische Sicherheitsverständnis: es postuliert Sicherheit im Kriegsfall. Daher besitzt die Sowjetunion bereits stillschweigend entwickelte strategische Defensiv-Systeme zur Unverwundbarmachung des eigenen Landes. Die USA sind im Zugzwang.
D. Senghaas, Universität Bremen, bringt zunächst sehr durchdacht die Argumente für ein Defensivsystem wie SDI. Da er ein Defensiv-offensiv-Mischsystem für unrealisierbar hält, ist die Beurteilung von SDI bei ihm negativ. Allein heilbringend ist die politische Verbesserung der Beziehungen.
E. J. Nagel behandelt SDI im Kontext der christlichen Friedensethik. Wie in seinem oben besprochenen Buch behandelt er auch hier SDI in bezug auf die ethische Intention. Aus dieser Perspektive ist SDI auf jeden Fall positiv zu sehen. Aus der Perspektive der Folgen betont er zunächst die positive Tatsache, daß SDI neue Bewegung und Gesprächsbereitschaft in die Politik gebracht hat. Die weiteren Folgen werden aber erst dann absehbar, wenn SDI in ein politisches Gesamtkonzept gefügt wird. Ein solches fehle aber, vor allem den Amerikanern.

F. Furger, Moraltheologe an der Universität Luzern, untersucht das Problem der ethischen Urteilsfindung angesichts der unterschiedlichen Positionen in der SDI-Frage. Er bringt die altbewährten Theorien zur Überwindung des Gewissenszweifels wieder in Erinnerung und arbeitet dabei geschickt die je unterschiedliche Anwendung des „tutioristischen" wie „probabilistischen" Argumentationsmodells im Rahmen einer teleologischen (zielrealisierenden) Sozialethik heraus. Es zeigt sich, daß je nach nationaler oder subjektiver Bedürfnis- und Gefühlslage das eine oder andere Argumentationsmodell angewendet wird. Furger stellt sich mehr auf die Seite der „Probabilisten" und kommt zum Schluß, daß es ethisch unverantwortlich wäre, in einem „deontologisch"-rigorosen Tutiorismus SDI von vornherein abzulehnen.
Alles in allem gewinnt man den Eindruck (und das wäre ein zusätzliches Verdienst des Buches), daß SDI als Forschungsprogramm trotz seiner enormen Kosten zusehends mehr als das geringere Übel gegenüber dem Beharren auf einer monströsen gegenseitigen „deterrence", d. h. Strafabschreckungsstrategie angesehen wird. Ein für angewandte christliche Friedensethik mustergültiges Buch.

Linz *Georg Wildmann*

NEW AGE

■ AFFLERBACH HORST, *Die sanfte Umdeutung des Evangeliums.* Eine biblische Analyse des Neuen Bewußtseins. (ABC-Team). (111). R. Brockhaus, Wuppertal 1987. Kart. lam.

Diese Studie aus evangelisch-freikirchlicher Feder spürt auf vorsichtige, methodisch-zuverlässige Weise den Prinzipien nach, die zu einer Umformung des christlichen Gottes- und Weltverständnisses bei sogenannten fortschrittlichen Christen geführt haben. Da dieses Neue Bewußtsein auch in der katholischen Kirche mehr und mehr unter den jungen Menschen um sich greift, stellt diese theologische Gewissenserforschung auch bedeutsame Anfragen an katholische Christen, vor allem solche, die im Religionsunterricht, in der Verkündigung und publizistisch tätig sind.
Der Autor gliedert seine differenzierte Analyse in 3 Kapitel: 1) Was ist der Mensch? (mit den Teilfragen: Auf der Suche nach dem Selbst — Selbstverwirklichung; Sünde oder Schatten? Die Frage nach dem Bösen); 2) Auf dem Weg zu einem neuen Gottesbewußtsein (mit den Teilfragen: zärtlicher oder angstmachender Gott; Jesuanismus, doch unter Ausschaltung des Kreuzes; Umdeutung der Bergpredigt); 3) Gemeinsam die Zukunft sichern (mit den Teilfragen: Wendezeit, bessere Zukunft, versöhnte Welt statt Weltgericht, Unterscheidung der Geister, Reich Gottes).
Der Autor versteht sich nicht als Richter oder als Prophet, sondern als einer, der auf bedeutsame Umdeutungen des Evangeliums hinweist. Das macht die Stärke dieser Untersuchung aus. Allerdings würde ein katholischer Theologe keinen absoluten Widerspruch zwischen Weltentfaltung und göttlicher Weltvollendung sehen, auch im Aufruf an die Christen zur Verbesserung der Weltsituation nicht die Gefahr des Synergismus wittern. Eine besondere Gefahr würde er jedoch in der Umdeutung der sog. letzten Dinge sehen (persönliches, allgemeines Gericht, Strafe und Läuterung, Möglichkeit der Verwerfung, s. Läuterung durch Reinkarnation) und in der Ablehnung der sog. Amtskirche zugunsten einer freien Gemeinschaft christlich infizierter Menschen. Insgesamt gesehen handelt es sich hier um ein existentiell und pastoral hilfreiches Buch, das zu kritischer Situationsdeutung aus christlicher Sicht anleitet.

Passau *Otto B. Knoch*

■ LANDSCHEIDT THEODOR, *Wir sind Kinder des Lichts.* (Herderbücherei, Bd. 1379. Serie „Zeit-Wende-Zeit"). (127). Herder, Freiburg i. Br. 1987. Brosch. DM 7,90.

Der Autor, ausgewiesen als Jurist, Naturwissenschaftler und Philosoph, sieht die Wurzel der heutigen Menschheitskrise in der materialistischen Weltanschauung, die freilich längst anachronistisch geworden sei. Das Weltbild der heutigen Physik sei vielmehr dergestalt, daß es mit der Erfahrung der Mystiker aller Zeiten konvergiere: der Kosmos sei „eine sinnerfüllte lebendige Ganzheit, deren existentieller Grund sich als Urlicht offenbar(e)" (Umschlagtext). Der besondere Beitrag des Buches zu dieser Gesamtsicht besteht in der im letzten Kapitel dargestellten These, es gebe eine Wechselbeziehung zwischen den Lichteruptionen der Sonne und Phasen gesteigerter menschlicher Kreativität. Der Autor nimmt an, daß „die Wurzeln der Zusammenhänge bis in den mystischen Grund reichen". (118)
Das Buch vertritt eine pantheistische Mystik, die das Göttliche und den Kosmos ineinander verschwimmen läßt. Dafür werden zu Recht fernöstliche und neuplatonische Denker als Zeugen angeführt. Die ebenso herangezogenen christlich-theistischen Mystiker wie z. B. Augustinus, Johannes vom Kreuz, Theresia von Avila oder André Frossard passen freilich nicht in diese Reihe. Die Verbindung von Pantheismus mit Ergebnissen der modernen Physik geschieht in typischem New-Age-Stil, zum Teil auch unter Berufung auf Autoren aus dieser Strömung (David Bohm, Ilya Prigogine, Karlfried Graf Dürckheim u. a.). Es fehlen astrologische und okkultistische Elemente, die bei New Age sonst nicht selten anzutreffen sind.

Salzburg *Bernhard Wenisch*

EDITH STEIN

■ STEIN EDITH, *Im verschlossenen Garten der Seele.* (Texte zum Nachdenken, Bd. 56). Ausgewählt und eingeleitet von Andrés E. Bejas. (128). Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 7,90.

Andrés E. Bejas gibt in der Einleitung eine sehr geraffte und prägnante Darstellung des Lebenslaufes von Edith Stein, von der Wahrheitssucherin bis zur Zeugin der Wirklichkeit des Gekreuzigten: „Unter dem Kreuz verstand ich das Schicksal des Volkes

Gottes, das sich damals schon anzukündigen begann." (17)
Es folgt eine Hinführung zu den Texten von der Wirklichkeit der Seele („je höher sie zu Gott aufsteigt, umso tiefer steigt sie in sich selbst hinab"), vom Glauben („Er gibt uns etwas zu verstehen, aber nur, um uns auf etwas hinzuweisen, was für uns unfaßlich bleibt."), vom Aufleuchten des Geheimnisses des Kreuzes in seiner erlösenden Kraft, vom Lieben, um das Leiden fruchtbar zu machen, von der Berufung durch die unendliche Liebe des Dreifaltigen Gottes zur Freiheit im Lichte des ewigen Seins.
Nach 35 Seiten Einleitung kommen die Texte selbst zur Geltung. Sie sind so angeordnet, daß ein Aufstieg zum Einswerden mit Gott erkennbar wird, aus dem die übernatürliche Fruchtbarkeit erwächst. Es wird Gewissen und Freiheit wachgerufen und der Horizont zum Unendlichen spürbar.
Abschließend werden als „Perlen der Weisheit" kurze Worte vorgelegt, die, selbst ohne ausdrücklichen Hinweis auf den Zusammenhang, in sich ruhen und ausstrahlen.
Die Texte erfordern eine große religiöse Reife, sind aber auch geeignet, zu einer solchen zu führen. Das Büchlein hat alle Qualitäten des biblischen „Senfkorns". Man will es behalten. Man braucht es zum Schenken.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ STEIN EDITH, *Aus meinem Leben*. Hg. v. L. Gelber mit einer Weiterführung über die zweite Lebenshälfte von Maria Amata Neyer OCD. (406). Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 24,80.

Das II. Vat. Konzil sagt etwas abstrakt, aber doch beherzt: „Da also das Christen und Juden gemeinsame Erbe so reich ist, will die Synode die gegenseitige Kenntnis und Achtung fördern, die vor allem die Frucht biblischer und theologischer Studien sowie des brüderlichen Gesprächs ist." In den Erinnerungen von Edith Stein ist mehr als brüderliches Gespräch. Es ist eigene Erfahrung und intime familiäre Verbundenheit ohne Verrat, auch über Schmerzen hinweg. Es weckt Verständnis und Bekenntnis zu Glaubens-, Schicksals- und Leidensgemeinschaft von Juden und Christen. Reich wie ein Frühling mit tausend Trieben, Knospen und Blüten ersteht ein Bild jüdischen Menschentums aus den vielen Erinnerungen, Begegnungen, Bindungen, Freuden, Arbeiten und Leiden, aus den Wanderungen durch Landschaften, die Heimat sind, und aus dem Suchen des Geistes, das Ausdruck der Sehnsucht nach Heimat ist.
Herzerfrischend und in epischer Breite, mit unbestechlicher Wahrhaftigkeit, mit Humor und leiser Selbstironie schildert Edith Stein das Leben der Menschen, die ihr nahe sind. Unbeabsichtigt, aber umso faszinierender ist der Abdruck ihres eigenen Wesens, der dabei entsteht: Feinfühligkeit ohne Fragilität, Einsatzbereitschaft, ja zäher Einsatz ohne Verzicht auf Intellektualität, philosophischer Eros, geistige Selbständigkeit, ja unbändige Kreativität ohne Preisgabe entspannter Gelassenheit, freundschaftliche Nähe ohne Verlust der eigenen inneren Freiheit. Edith Stein selbst führt ihre Erinnerungen bis zum ersten Schimmer der Wahrnehmung der unsichtbaren Gegenwart Christi im Sakrament und auch bis zur Krönung ihrer akademischen Laufbahn. Auf der Höhe dieses Frühlings, nach 374 Seiten, brechen die eigenen Aufzeichnungen ab.
In etwa 25 Seiten wird dann von Maria Amata Neyer OCD sehr behutsam und in ehrfürchtiger Kargheit aus Originaldokumenten der weitere Weg, der Schritt in die katholische Kirche und in den Karmel, ihr philosophisch-theologisches Werk und ihr mystisches Leben angedeutet. Die fürchterlichen Schatten der Vernichtung künden sich an.
Über das unbesiegbare Licht in Edith Steins Leben und die unabsehbare Wirkgeschichte wird noch viel nachzudenken sein. Es wird aber immer sehr wohl tun, sich von ihr selbst dorthin führen zu lassen, wo die Güte Gottes, die so unbegreiflich weite Güte Gottes, sie zu dieser großen Klarheit und Freiheit heranwachsen ließ im Leben ihrer gesegneten jüdischen Familie.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ FELDMANN CHRISTIAN, *Liebe, die das Leben kostet*. Edith Stein — Jüdin, Philosophin, Ordensfrau. (144). Herder, Freiburg 1987. Kart. DM 12,80.

Mit der Seligsprechung von Edith Stein am 1. Mai 1987 wurde besonders den Katholiken des deutschen Sprachraumes für lange Zeit das 7. Kapitel von Lumen Gentium zum neuen Überdenken aufgeschlagen: „Der endzeitliche Charakter der pilgernden Kirche und ihre Einheit mit der himmlischen Kirche."
Es ist sehr dankenswert, daß *Christian Feldmann* bei der Darstellung der verschiedenen Stationen und Dimensionen des Lebens von Edith Stein der Sensibilität und Optik des Menschen der Gegenwart immer Rechnung trägt, daß er den zeitgeschichtlichen Hintergrund passend und redlich darstellt und so vielen den Einstieg zu einer Begegnung mit dieser großen Gestalt erleichtert.
Mit viel Erfahrung in der Kunst der richtigen Auswahl zeichnet er die Wege dieses Lebens nach: Den Weg zum Glauben, den Weg in die Welt, den Weg zum Karmel, den Weg ins Exil, den Weg nach Auschwitz, den Weg in die Herzen.
Besonders erfreulich ist das diskrete Engagement des Autors, das man durch alle Sachtreue hindurchspürt, dieser „leidenschaftlichen Wahrheitssucherin", „konsequenten Verteidigerin der Menschenwürde", dieser „Hoffnungsträgerin" auch in das Vernichtungslager hinein, der „Zeugin des geschundenen Christus" und „Pioniergestalt christlich-jüdischer Versöhnung" auch durch sein Werk den Weg in die Herzen zu öffnen. Er läßt sich (wie er im Vorwort sagt) „an der Hand nehmen" von dieser „Weggefährtin" und führt auch seinerseits den Leser ein gutes Stück voran.
Eine Zeittafel erleichtert den Rückblick.
Die gut dimensionierte Auswahl benützter Literatur regt zur weiteren Beschäftigung mit diesem „vom hl. Kreuz gesegneten" Leben an.
Linz *Franz Huemer-Erbler*

■ STEIN EDITH, *Verborgenes Leben*. Hagiographische Essays, Meditationen, geistliche Texte. (Edith Steins Werke, Bd. XI). (181). Herder, Freiburg 1987. Ln. DM 48,—.

Die Werkausgabe Edith Steins (1891—1942), die seit vielen Jahren von Dr. Lucie Gelber und wechselnden Mitarbeitern betreut wird, ist um einen elften Band reicher geworden, der teils frühere, verstreute Einzelpublikationen, teils bisher unbekannte Texte aus dem Nachlaß versammelt: 13 Abhandlungen, Dialoge und Gedichte religiös-beschaulicher Art. Die hagiographischen Kleinschriften und Betrachtungen entstammen zum einen Aufträgen der Karmeloberinnen, zum anderen einer persönlichen Anziehung durch Fragen und Personen. Die Entstehung liegt zwischen 1930 und 1942, zwischen Speyer und dem Karmel in Echt; der Schlußtext führt in die letzten Wochen vor Edith Steins Abtransport und Tod in Auschwitz. Trotz recht unterschiedlicher thematischer und sprachlicher Gestaltung („Dialoge" und „Gedichte" sind in freier Versform verfaßt) zeigt sich die Kontur von Edith Steins Religiosität mit ihrer Nähe zur Mystik deutlich — dankenswert vor allem deswegen, weil sich dies bisher fast nur aus der „Kreuzeswissenschaft" (Bd. I der „Werke") abnehmen ließ.

Die Texte sind freilich von unterschiedlicher Dichte. Vier hagiographische Kleinschriften über Elisabeth von Thüringen, Teresa von Avila, Teresia Margareta Redi, Marie-Aimée de Jésus geben zwar, besonders bei Elisabeth, eine gewisse Psychologie der Heiligkeit, sind aber im übrigen eher eine Kurzfassung bereits bekannter Viten. Der dort mitschwingende Ton von „Erbauung" tritt in den beiden ersten Beiträgen „Über Geschichte und Geist des Karmel" und „Das Gebet der Kirche" zurück: hier wird die Sprache Edith Steins überlegt, eigenständig, kraftvoll und knapp formulierend. Im Abriß über den Karmel zeichnet sie die Gestalten Elijas, Teresas und Johannes' vom Kreuz — durchaus im Hintergrund eigene Erfahrung und Entscheidung erkenntlich lassend. Im „Gebet der Kirche" tritt eine kostbare Denkanstrengung entgegen: ein durchgängiger Vergleich der Liturgie des Alten und des Neuen Bundes, gipfelnd in der (theologisch richtigen) Parallele von Versöhnungstag und Karfreitag, was für Edith Steins Identität ja unerhört viel bedeutete; die Ausführungen zu Gebet der Gemeinde, des einzelnen und des Mystikers geben nebenher eine wichtige Bemerkung zur liturgischen Bewegung, ebenso wie sie die Lektüre Erik Petersons verraten. Ähnlich wichtig die Rede über „Kreuzesliebe" bei Johannes v. Kreuz mit einer Theologie der Sühne („keine perverse Lust am Schmerz"), drei tiefe Reden zum Fest Kreuzerhöhung, erneut mit der Parallele von Versöhnungstag und Tod Jesu, zwei Reden zur Epiphanie mit deutlich aktuellen Anspielungen auf Krieg und mögliche Vertreibung ihrer selbst aus dem Karmel bzw. der Karmelgemeinschaft überhaupt. Am Ende stehen drei in freier Versform verfaßte Dialoge, zwei davon vor dem Hintergrund äußerster Bedrohung des Volkes Gottes geschrieben: eine Oberin im beratenden, klugen Gespräch mit ihrer Ordensstifterin Angela, und das kühne Bild eines Besuches der alttestamentlichen Ester bei einer Karmelpriorin, um Gebet für ihr „verhöhntes Volk" bittend! Das Zwiegespräch Ambrosius — Augustinus versucht den Vorgang der Berufung klar zu machen. Am Ende stehen zwei wohl letzte Gedichte, die nur langsam-meditativ als Zeugnisse gelesen werden können.

Der Band gewährt einen tieferen Zutritt zu dem verschlossenen und sich eigentlich entziehen wollenden Gesicht Edtih Steins. Hinter sachlichen Bemerkungen läßt sich ihre nüchterne Intelligenz erraten, hinter den religiösen Themen ihre eigene Bewegtheit und Anziehung durch die Wahrheit/Wahrheitsverpflichtung des Alten und Neuen Bundes. Edith Steins inneres Gesicht wird durch diesen Band klarer erkenntlich.

Redaktionell kann die Neuschreibung der hebräischen Namen bedauert werden (Ester statt Esther) sowie ein besonders schlecht retuschiertes Photo auf Seite 100.

München *Hanna-Barbara Gerl*

VERSCHIEDENES

■ BULST WERNER/PFEIFFER HEINRICH, *Das Turiner Grabtuch und das Christusbild.* (188, 120 s/w Abbildungen und Zeichnungen). Band 1: Das Grabtuch. Forschungsberichte und Untersuchungen. Josef-Knecht-Verlag, Frankfurt/Main 1987. Ln. DM 48,—.

Der 25. Mai 1898 bildet in der Erforschung des Turiner Grabtuches (TG) eine bedeutsame Zäsur. An diesem Tag gelang dem italienischen Juristen Secondo Pia — einem Fotoamateur — die erste fotografische Aufnahme des TG. Diese brachte eine Überraschung: das Bild auf der Fotoplatte war kein Negativ, sondern gab das natürliche Bild wieder; also mußte das Abbild auf dem TG ein Negativbild sein. Auch konnten durch diese erste fotografische Aufnahme des TG viele neue Einzelheiten erkannt werden, die bisher dem menschlichen Auge verborgen geblieben waren. Bis 1898 gab es bereits eine stattliche Zahl wissenschaftlicher und kontroversieller Publikationen über das TG. Seither nahm deren Zahl enorm zu.

Daher unternahm es Werner Bulst SJ, Professor an der Theologischen Fakultät in Frankfurt/Main, nach einem fast zehnjährigen Studium der Forschungen und Publikationen um das TG, in dem Band „Das Grabtuch von Turin. Forschungsberichte und Untersuchungen" einen Überblick über die bisherigen Ergebnisse zu geben. Diese Darstellung fand eine derartige Nachfrage, daß sie 1957 in englischer Übersetzung und 1959 in einer deutschen Zweitauflage erschienen war.

Die Forschungen am TG fanden eine besonders intensive Fortsetzung im Jahre 1978. Vom 8. bis 13. Oktober dieses Jahres wurde in einem eigens dazu adaptierten Raum des Turiner Schlosses im Rahmen des „Shroud of Turin Research Project" das TG von 40 Fachleuten verschiedener naturwissenschaftlicher Bereiche gründlichst untersucht. Diese Untersuchungen sind zwar noch nicht in jeder Hinsicht abgeschlossen, sie erbrachten aber neuerdings wesentliche Erkenntnisse in naturwissenschaftlicher, medizinischer, aber auch in historischer und kunsthistorischer Weise. So konnten u. a. durch die Funde vieler Blütenpollen und Sporen Schlüsse auf die verschiedenen Orte gezogen werden, an denen das TG je aufbewahrt worden war; das Gewebe des

TG konnte ziemlich genau identifiziert werden und aus den eindeutigen Blutspuren, geringen Farbresten und dem Abbild überhaupt gewann man neue Einsichten. Vieles, was bisher in den zahlreichen Publikationen zum TG ausgesagt worden war, konnte man nun ergänzen, nicht weniges aber auch revidieren. Diese Tatsache veranlaßte W. Bulst zu einer völligen Neubearbeitung seines 1955 erschienenen Werkes. Zur Neubearbeitung zog er auch seinen Ordensmitbruder Heinrich Pfeiffer, Professor für Archäologie und christliche Kunstgeschichte an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom, bei.

Der vorliegende erste Band beschränkt sich auf die Behandlung des Doppelproblems der Echtheit: Ist das TG ein Kunstwerk oder das Leichentuch eines Gekreuzigten. In einem weiteren Band sollen dann die Beziehungen des klassischen Christusbildes zum Turiner Grabtuch herausgestellt werden.

In gründlicher Auseinandersetzung mit den bisherigen Forschungsergebnissen und der umfangreichen Literatur (sie ist bis 1978 allein auf 1337 Nummern angewachsen), geht W. Bulst zunächst der schwierigen Geschichte des TG nach und fragt dabei auch nach der Stellung der Kirche zum TG. Mit entsprechendem Bildmaterial beschreibt er das TG und berichtet über verschiedene Detailprobleme, z. B. bezüglich des Todes Jesu und seines Begräbnisses, die sich gerade im Zusammenhang mit den Untersuchungen des Jahres 1978 ergeben hätten. Dabei kann W. Bulst nicht umhin, kritische Fragen an die neutestamentliche Exegese zu stellen, besonders auch wegen einer oft zu engen Schau der historisch-kritischen Methode (so merkt er z. B. auf S. 76 an, daß gerade deutsche Exegeten Schilderungen der konkreten Umstände um Jesu Tod und Begräbnis als ungeschichtlich hinstellten; S. 77, daß J. Blinzler in seinem Buch „Der Prozeß Jesu" bezüglich der Hinweise auf das TG sich nur auf zweitrangige Berichte stütze oder das „Sindon" nicht richtig deute; S. 81 merkt er zu R. Bultmann an, daß er 1 Kor 15 als „fatal" finde oder auch, daß z. B. G. Bornkam, aber auch andere, aus dem Schweigen neutestamentlicher Berichte allzurasch auf ein „Nichtwissen" schlössen.) Man wird diesen kritischen Anmerkungen weithin recht geben müssen. Hingewiesen muß aber auch darauf werden, daß W. Bulst selbst in der Auslegung von Mk 15,33 ff ein Lapsus unterlaufen ist, wenn er schreibt: „. . . Nach den Stundenangaben bei Markus war Jesus um die *sechste* Stunde, nach unserer Stundenzählung gegen 15 Uhr, gestorben . . ." In der zit. Mk-Stelle heißt es hingegen ausdrücklich: „bis zur neunten Stunde!"

In der weiteren Erörterung wird auf die verschiedenen Ansichten zur Entstehung des Abbildes am TG eingegangen. Dabei lehnt W. Bulst Hypothesen über außergewöhnliche elementare Vorgänge, u. a. mit mächtigen Lichteinflüssen, wegen Nichtnachprüfbarkeit ab. Kann man diesbezüglich in Mt 28,3f einen Hinweis sehen?

Besonders eindrucksvoll sind jene Kapitel des Buches, in welchen die Schicksale des TG auf seinen weiten Umwegen aufgezeigt werden, Umwege die es von Jerusalem nach Rom, von da nach Byzanz, Edessa und wieder nach Byzanz, von dort nach Paris und über Lirey, Chambery nach Turin brachten.

Faszinierend ist der kunstgeschichtliche Beitrag zur Darstellung des Antlitzes Jesu auf ältesten Mosaiken, Fresken und Ikonen, die eine frappierende Ähnlichkeit zum Abbild des TG aufweisen, ähnlich auch die künstlerischen Darstellungen der Grablegungen, etwa ab dem 12. Jahrhundert. Das Bildmaterial hiezu ist vorzüglich ausgewählt (farbige Wiedergaben in einer etwaigen Neuauflage bleiben ein Wunsch!). Gerade dieser Teil des Buches verlangt eine Ergänzung, die mit Spannung im zweiten Band erwartet wird.

Der reiche kritische Apparat, die umfangreiche Bibliographie, die aufschlußreiche Übersichtskarte und eine Zeittafel wie auch ein ausführliches Register ergänzen dieses wichtige Werk.

Linz *Josef Hörmandinger*

■ LECHNER ODILO / SCHÜTZ ULRICH, *Mit den Heiligen durch das Jahr.* (289, 62 Farbabb.) Herder, Freiburg 1987. Ppb. DM 29,80.

Den alten Martyrologien vergleichbar bietet dieses Buch zu jedem Tag eine Auflistung der gefeierten Heiligen unter Angabe der wichtigsten Daten. Eine zusätzliche Bereicherung stellen die 62 prachtvollen Bildbeigaben und darauf bezogene einfühlsame Meditationstexte von Abt Odilo Lechner dar. Außerdem findet sich bei jedem Tag eine Art Motto, ein kurzes Leitwort, das mühelos auf einen der Tagesheiligen bezogen werden kann. Das schön gestaltete und nützliche Buch wird viele Freunde finden und eignet sich vorzüglich als Geschenksband. Es erfüllt den mit seinem Titel angegebenen Zweck, es kann uns „mit den Heiligen durch das Jahr" führen. Im einzelnen werden freilich auch Schwächen erkennbar. Nicht alle Angaben zu den einzelnen Heiligen entsprechen dem gegenwärtigen Forschungsstand. So dürfte es z. B. fünf Jahre nach dem großen Severin-Jubiläum und nach der Fülle der erschienenen einschlägigen Arbeiten nicht mehr passieren, daß man Severin als „Mönch" bezeichnet, der „wohl germanischer Abstammung" war.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ CONZEMIUS VICTOR, *Christen unserer Zeit.* 50 Porträtskizzen. (246). Paulusverlag, Freiburg/Schweiz und Echter Verlag, Würzburg 1988. Brosch. sfr 26,— / DM 32,—.

Ähnlich einem guten Zeichner, der mit wenigen Strichen einen Menschen erkennbar abbilden und darüber hinaus etwas von seinem Wesen vermitteln kann, gelingt es auch V. Conzemius, mit knappen Worten, ein paar treffenden Zitaten und einigen Daten hervorragende Christen unserer Zeit darzustellen. So verschiedene Charaktere wie Rupert Mayer und Reinhold Schneider, Theologen wie Romano Guardini und Otto Karrer, Frauen wie Edith Stein und Corazon Aquino wurden aufgenommen. Wie ein bunter Blumenstrauß repräsentieren sie die verschiedenen Möglichkeiten, wie man Christ sein kann und machen Mut, es auf seine persönliche Weise zu sein. Jeweils eine Abbildung und ein weiterführender Literaturhinweis ergänzen die Porträtskizzen.

Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ EBACH JÜRGEN, *Kassandra und Jona.* Gegen die Macht des Schicksals. (164). Athenäum, Frankfurt a. M. 1987. Geb. DM 48,—.

Es geht dem Paderborner Bibelwissenschaftler um den biblischen Jona, dessen Geschichte neu entdeckt werden soll, indem sie in Konfiguration mit der trojanischen Seherin Kassandra und der Kassandra der Erzählung von Christa Wolf gelesen wird. Kassandra leidet daran, daß sie nicht gehört wird, womit der Untergang Trojas besiegelt ist. Jona kömmt hingegen damit nicht zurecht, daß er durch das Nichteintreffen des Strafgerichtes, das er ohne Wenn und Aber auszurichten hat, als Prophet unglaubwürdig erscheinen muß. Vom Haupttext, einem „Essay mit Knüpfungen" (12), der sich jeweils auf der rechten Buchseite bzw. deren oberem Teil findet, stellt der Verf. zahlreiche Knüpfungen her, die als Anerkennungen oder ausführliche Exkurse Querverbindungen herstellen und ergänzende Überlegungen ins Spiel bringen.
Durch Konfiguration und Verknüpfung mit den großen Lebensfragen, wie sie in Theologie, Philosophie und Literatur zur Sprache kommen, entsteht eine Jona-Gestalt, die an der ihr gestellten Aufgabe zu zerbrechen droht. Jona flieht vor einem Gott, den er nicht berechnen kann und dessen Wahrheit von Gerechtigkeit (die Unheil ankündigt) und Liebe (die am Leben läßt) er nicht in menschliche Richtigkeiten übersetzen kann.
Eine Exegese, die sich vor allem an tiefenpsychologischen Zusammenhängen orientiert, hat den Untergang des Jona und seine Rettung im Bauch des Fisches in den Vordergrund gerückt, dabei aber die großen theologischen Themen der Geschichte aus dem Auge verloren. Die Schwierigkeiten, die Jona zunächst zur Flucht veranlassen und ihn dann zu einem distanzierten Zuschauer machen, sind die uralten Probleme des moralischen Menschen. Die Sicherheit der Lehre von Gott ist ständig bedroht von dem Unerwarteten, das ebenso zur Wahrheit Gottes gehört. Vielleicht hat Jona aus dieser Geschichte, aus der er sich zweimal heraushalten wollte, gelernt. Er sollte sich nicht ärgern über das Nichteintreffen des vorhersehbaren und unmittelbar bevorstehenden Unheils, sondern darum wissen, daß es immer noch eine Spur von Hoffnung gibt und daß der „falsche" Prophet dadurch zum wahren Propheten wird, daß er der Wahrheit Gottes nahe ist, auch wenn diese voller Widersprüche steckt.
Ebach macht deutlich, daß die Wahrheit des Jona im Erzählen seiner Geschichte am besten aufgehoben ist. Widersprüchliche Lebens- und Glaubenserfahrungen sind zu einem Text(il) zusammengewoben. Versucht man zu sehr, Klarheit zu schaffen und den roten Faden herauszulösen, läuft man Gefahr, dabei das Gewebe zu zerstören. Im Gegensatz zu Kassandra, deren Rolle zwar tragisch und schicksalshaft, aber doch auch mit Größe verbunden ist, wird der Prophet Jahwes zum Narren, da der Wunsch Jahwes, das Volk am Leben zu lassen, letztlich größer ist als sein Sinnen auf Gerechtigkeit. Der Prophet wird zum Narren, aber Ninive ist gerettet. Der Prophet hat offenbar Derartiges vom Anfang an geahnt. Die Unabänderlichkeit des Schicksals wird durch etwas überraschend Neues aufgehoben; die Gnade ist stärker als das Verhängnis. Das ist die biblische Botschaft, die sich gegen alles Überzeugtsein von unlösbarer Schicksalsverflochtenheit wendet, wie dies in der Antike und im Heute üblich ist. Diese neue Logik ist aber für jemanden, der ein feines moralisches Gespür hat und der wissen will, woran man sich halten kann, schwer zu begreifen.
Die verdichtete Sprache Ebachs verlangt stellenweise Konzentration; sie bringt jedoch das Ringen Jonas mit der Wahrheit Gottes gültig zum Ausdruck. Die hergestellten Querverbindungen machen deutlich, daß es problematisch wäre, wenn man beim Verstehen derartiger Lebensgeschichten nur von der eigenen Erfahrung ausgehen würde. Die eigene kleine und zufällige Lebenserfahrung ist häufig kein gutes Maß für die gewaltige Wahrheit biblischer Geschichten. Die Abgründe, in die Jona stürzt, sind bodenloser und bedrohlicher als ein psychisches „down" menschlicher Alltagserfahrung und sollten nicht durch Vergleiche damit verniedlicht werden.
Linz *Josef Janda*

■ SEEBER DAVID, *Brauchen wir ein neues Konzil?* Erfahrung mit dem II. Vatikanum. (Herder Taschenbuch 1400). (192). Kart. DM 10,90.

Der Tenor des anregenden Büchleins läuft darauf hinaus, daß wir dzt. kein neues Konzil brauchen, das Vaticanum II jedoch in vielfacher Hinsicht noch einer eigentlichen Rezeption bedarf. Besonders interessant sind die Beiträge von *B. Hanssler,* der einer neuen liturgischen Kultur das Wort spricht, von *O. Knoch,* der auf protestantischer Seite einen Mangel ökumenischer Gesinnung konstatieren muß, weil man von der Einheitsübersetzung der Bibel wieder abrückt und zur Lutherübersetzung zurückkehrt, und von *H. Feichtlbauer,* der einerseits Fortschritte in der Öffnung der Kirche gegenüber der modernen Welt feststellt, andererseits aber auch auf Defizite in der Verwirklichung des Konzils hinweist.
Linz *Rudolf Zinnhobler*

■ OBEREDER INGEBORG, *Medjugorje — Einladung zum Frieden.* (168, 19 S/W-Fotos). Veritas, Linz 1987. Brosch. S 148.— / DM 21,80.

Über die offiziell-kirchlich noch nicht bestätigten Marienerscheinungen im jugoslawischen Ort Medjugorje sind bereits zahlreiche Bücher erschienen. Manche Autoren, wie z. B. *R. Laurentin, L. Rupcic* und *H. Joyeux* versuchen in eher wissenschaftlicher Weise das Geschehen zu erforschen, anderen liegt mehr daran, das Geheimnis von Medjugorje auf erbauliche Art breiteren Schichten näher zu bringen (z. B. *K. Knotzinger,* Antwort auf Medjugorje oder auch *F. Hummer — C. Jungwirth,* Medjugorje). Diesem Typus reiht sich auch das Büchlein von I. Obereder ein. Ihr Anliegen ist es, dem gläubigen Menschen die Botschaft der Gottesmutter, Buße zu tun durch Gebet und Fasten und dadurch zum mitmenschlichen Frieden wie zum Frieden in der weiten Welt beizutragen, nahezubringen. Und dies gelingt der Autorin gewiß.
Linz *Josef Hörmandinger*

DIE NEUE KLEINSCHRIFT

■ CAMARA DOM HELDER, *In deine Hände, Herr!* Gedanken und Gebete. (47). Verlag Neue Stadt, München 1987. Kart. S 32.—.

Der frühere brasilianische Erzbischof geht nach eigenen Angaben seit seiner Seminarzeit um ca. 23 Uhr zu Bett. Um 2 Uhr nachts steht er auf um zu beten; er will die vielen Eindrücke des Tages verinnerlichen und vor Gott tragen. „Ich bin dabei oft sehr müde, aber es ist für mich sehr tröstlich, in dieser Stunde mit Gott zu sprechen; ich finde in Christus zu meiner Einheit." Danach schläft er noch ein bißchen.
In solchen Stunden sind die Gebete entstanden, die in diesem Büchlein veröffentlicht sind. Man spürt die einfache kindliche Wärme von innen auf dem Hintergrund der äußeren kühlen Nacht. Themen sind die Liebe, der Arme, das Kind, die Sehnsucht. Ein Beispiel (S. 28): „Die kleinen Kinder meines Freundes hörten zu, wie ich sagte: ‚Diese Tafel Schokolade ist für euch vier: eins, zwei, drei, vier . . . Habt ihr gut verstanden?' Als ich dann die Tafel dem Jüngsten gab, und noch einmal sagte, daß sie für alle sei, preßte der Kleine sie an sich und rief: ‚Sie gehört mir! Sie gehört mir!' Ich hatte den Eindruck, bei einer wichtigen Versammlung der Großen dieser Welt zu sein."
Linz *Otmar Stütz*

Eingesandte Schriften

An dieser Stelle werden sämtliche an die Redaktion zur Anzeige und Besprechung eingesandten Schriftwerke verzeichnet. Diese Anzeige bedeutet noch keine Stellungnahme der Redaktion zum Inhalt dieser Schriften. Soweit es der verfügbare Raum und der Zweck der Zeitschriften gestattet, werden Besprechungen veranlaßt. Eine Rücksendung der Bücher erfolgt in keinem Fall.

HEILIGE SCHRIFT

OHLER ANNEMARIE, *Grundwissen Altes Testament. Band 3: Propheten—Psalmen—Weisheit.* (152, zahlr. Karten und Abb.). Kath. Bibelwerk, Stuttgart 1988. Geb. DM 35,—.
ERLEMANN KURT, *Das Bild Gottes in den synoptischen Gleichnissen.* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament, 7. Folge, Band 126). (308). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 78,—.
PESCH RUDOLF, *Der Prozeß Jesu geht weiter.* (Herderbücherei 1507). (128). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 7,90.—.
SCHNIDER FRANZ/STENGER WERNER, *Studien zum neutestamentlichen Briefformular.* (New Testament Tools and Studies XI). (192). E. J. Brill, Leiden 1987. Geb. $ 35,—.
BAUMANN RICHARD, *Was Christus dem Petrus verheißt.* Eine Entdeckung im Urtext von Matthäus 16. (112). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Ppb. DM 12,—.

FUNDAMENTALTHEOLOGIE

KERN WALTER/POTTMEYER HERMANN J./SECKLER MAX (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. *Band 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre.* Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie. (544). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 74,—.
GORDAN PAULUS (Hg.), *Säkulare Welt und Reich Gottes.* Salzburger Hochschulwochen 1987. (250). Styria Graz 1988. Kart.
NIEWIADOMSKI JOZEF (Hg.), *Eindeutige Antworten?* Fundamentalistische Versuchung in Religion und Gesellschaft. (theologische trends 1). (207). Österreichischer Kulturverlag, Thaur 1988. Kart. S 198.—/DM 28,—.
STUHLHOFER FRANZ, *Naturforscher und die Frage nach Gott.* (134). Schwengeler-Verlag, Berneck (CH) 1988. Brosch. sfr. 7,80/DM 8,80.

DOGMATIK UND ÖKUMENIK

HILBERATH BERND JOCHEN, *Heiliger Geist — heilender Geist.* (120). Grünewald, Mainz 1988. Kst. DM 16,80
SECKLER MAX, *Die schiefen Wände des Lehrhauses.* Katholizität als Herausforderung. (272). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 29,80.
BEINERT WOLFGANG/HOEREN JÜRGEN (Hg.). *„Dein leuchtend Angesicht, Maria".* Das Bild der Mutter in der Glaubensgeschichte. (Herder-TB 1565). (126). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 7,90.
JOHANNES PAUL II., *Die Engel.* Sechs Papstkatechesen. Kommentar von F. Holböck. (64). Christina-Verlag, Stein am Rhein. Geh. DM 3,—.
RAUCH ALBERT/IMHOF PAUL SJ (Hg.), *Das Priestertum in der Einen Kirche.* Diakonat, Presbyterat und Episkopat. Regensburger Ökumenisches Symposion 1985. (Reihe: KOINONIA, Schriftenreihe des Ostkirchl. Instituts Regensburg, Bd. IV). (256). Kaffke-Verlag, Aschaffenburg 1988. Geb. DM 34,—.
INSTITUT FÜR ÖKUMENISCHE THEOLOGIE UND PATROLOGIE DER THEOLOGISCHEN FAKULTÄT UND IAS (Hg.), *Ökumenisches Forum Nr. 10.* Grazer Hefte für konkrete Ökumene. (376). Eigenverlag, Graz 1987. Kart. S 100.—.

LATEINAMERIKA

PETER ANTON, *Befreiungstheologie und Transzendentalthologie.* Enrique Dussel und Karl Rahner im Vergleich. (Freiburger Theologische Studien, Bd. 137). (625). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 89,—.
DUSSEL ENRIQUE, *Die Geschichte der Kirche in Lateinamerika.* Aus dem Spanischen von Horst

Goldstein. (436, zahlr. Tab. u. Abb.). Grünewald, Mainz 1988. Kart. DM 48,—.
MEIER JOHANNES (Hg.), *Zur Geschichte des Christentums in Lateinamerika.* (Schriftenreihe der katholischen Akademie Freiburg). (93). Schnell & Steiner, München 1988. Kart. DM 18,—.
METZ JOHANN BAPTIST/ROTTLÄNDER PETER (Hg.), *Lateinamerika und Europa.* Dialog der Theologen. (Forum Politische Theologie 8). (172). Grünewald, Mainz, und Kaiser-Verlag, München 1988. Kart. DM 22,80.
SIEVERNICH MICHAEL (Hg.), *Impulse der Befreiungstheologie für Europa.* Ein Lesebuch. (Forum Politische Theologie 6). (196). Grünewald, Mainz, und Kaiser-Verlag, München 1988. Kart. DM 22,80.

MORALTHEOLOGIE

RINGELING HERMANN, *Leben im Anspruch der Schöpfung.* Beiträge zur Fundamental- und Lebensethik. (Studien zur theol. Ethik). (166). Herder, Freiburg, und Universitätsverlag, Freiburg Schweiz 1988. Kart.
ALTNER GÜNTER, *Leben auf Bestellung?* Das gefährliche Dilemma der Gentechnologie. (160). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 19,80.
VIDAL MARCIANO, *Moral social.* (Moral de actitudes — III). (860). Editorial, Covarrubias, 19, E-28010 Madrid. Geb.

PASTORALTHEOLOGIE

BOMMER JOSEF, *Gemeinde auf dem Weg Jesu.* Anregungen und Predigten zu einer neuen Theologie der Gemeinde. (151). Pfeiffer, München 1988. Kart. DM 19,80.
MÜLLER THEOPHIL, *Konfirmation — Hochzeit — Taufe — Bestattung.* Sinn und Aufgabe der Kasualgottesdienste. (186). Kohlhammer, Stuttgart 1988. Kart. DM 29,80.
ENICHLMAYR JOSEF, *Der Heilige Geist führt die Kirche.* Überlegungen zur Konzilserfüllung. Ehe und Familie im Lichte des Konzils. (36). Ennsthaler, Steyr 1988. Kart. S 38.—/DM 5,80.

PATRISTIK

L'Opera Letteraria di Agostino tra Cassiciacum e Milano. Agostino nelle Terre di Ambrogio (1—4 ottobre 1986). (222). Ed. Augustinus, Palermo 1987. Geb. L.32.000.
CAPRIOLI ADRIANO / VACCARO LUCIANO (Hg.), *Agostino e la Conversione Cristiana.* (96). Ed. Augustinus, Palermo 1987. Geb. L.20.000.

KIRCHENGESCHICHTE

LIEBMANN MAXIMILIAN, *Theodor Innitzer und der Anschluß.* Österreichs Kirche 1938. (328). Styria, Graz 1988. Geb. S 380.— / DM 54,—.

ANALECTA CARTUSIANA

Analecta Cartusiana (Hg. vom Institut für Anglistik und Amerikanistik der Universität Salzburg):
GÖRICH KNUT, *Ein Kartäuser im Dienst Friedrich Barbarossas: Dietrich von Silve-Bénite (c 1145—1205).* (153). Salzburg 1987.
BASTIN PALEMON, *Chartreuse du Mont St. Jean Baptise près de Fribourg en Grisgau 1345—1782.* The Lost Chronicles of the Charterhouse of Molsheim. (97). Salzburg 1987.
HOGG JAMES, *Die Ausbreitung der Kartäuser.* (26).
LANDEL LEON, *La Chartreuse de Lugny 1172—1789.* (S. 27—144). Salzburg 1987.
BECKETT W. N. M., *The Perth Charterhouse before 1500.* (S. 1—74).
HOGG JAMES, *An English Charthusian in the Kingdom of Naples:* Dom Bernard Sidgreaves. (S. 75—90).
HOGG JAMES, *The Latin Cloud.* (S. 91—102). Salzburg 1988.
Kartäuserliturgie und Kartäuserschrifttum. Band 1. Internationaler Kongreß vom 2. bis 5. September 1987. (192). Salzburg 1988.
HOGG JAMES / SARGENT MICHAEL (Hg.), *The Chartae of the Carthusian General Chapter.* London, Lambeth Palace MS 413. Part. I. 1411—39 (Ff. 1—135). Salzburg 1988.
MURSELL GORDON, *The Theology of the Carthusian Life on the Writings of St. Bruno and Guigo I.* (284). Salzburg 1988.

LITURGIK UND HOMILETIK

AMON EBERHARD, *Lebensaustausch zwischen Gott und Mensch.* Zum Liturgieverständnis Johannes Pinsks. (Studien zur Pastoraltheologie, Bd. 6). (292). F. Pustet, Regensburg 1988. Kart. DM 38.—.
MAAS-EWERD THEODOR (Hg.), *Lebt unser Gottesdienst?* Die bleibende Aufgabe der Liturgiereform (352). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 25,—.
ZEILINGER FRANZ, *Zum Lobpreis seiner Herrlichkeit.* Exegetische Erschließung der Neutestamentlichen Cantica im Stundenbuch. (256). Herder, Wien 1988. Ppb. S 254.— / DM 36,80.
SCHÄFER WILHELM, *Die Freude an Gott ist eure Freude.* Predigten zu den Hochfesten des Kirchenjahres. (134). Echter, Würzburg 1988. Brosch. DM 22,— / S 171.60.
BREITENBACH ROLAND, *Das Evangelium von Fall zu Fall.* Predigten zu besonderen Anlässen. (108). Würzburg 1988. Brosch. DM 19,80 / S 154.40.

SOZIALE FRAGEN

SCHASCHING JOHANNES, *In Sorge um Entwicklung und Frieden.* Kommentar zur Enzyklika „Sollicitudo rei socialis" von Johannes Paul II. (Soziale Brennpunkte, hg. v. d. Katholischen Sozialakademie Österreichs). (192). Europaverlag, Wien, und Patmos, Düsseldorf 1988. Ppb. S 168.—.

JOHANNES PAUL II., *Solidarität — die Antwort auf das Elend in der heutigen Welt.* Enzyklika „Sollicitudo rei socialis". Kommentar von Wilhelm Korff und Alois Baumgartner. (144). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 12,80.
JOHANNES PAUL II., *Die soziale Sorge der Kirche.* Enzyklika „Sollicitudo rei socialis". (67). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Geb. DM 4,80.
ZULEHNER PAUL M. (Hg.), *Pluralismus in Gesellschaft und Kirche — Ängste, Hoffnungen, Chancen.* (106). Katholische Akademie Freiburg. Schnell & Steiner, München 1988. Kart. DM 19,—.
LAPIDE PINCHAS, *Können wir die Fremden lieben?* (128). Grünewald, Mainz 1988. Kart. DM 16,80.

FRAUEN

WALTER KARIN (Hg.), *Zwischen Ohnmacht und Befreiung.* Biblische Frauengestalten. (Reihe: „frauenforum"). (200). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 19,80.
TEILHARD DE CHARDIN PIERRE, *Briefe an Frauen.* Hg. u. erläutert v. Günther Schiwy. (Reihe: frauenforum). (167). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 22,80.

PSYCHOLOGIE UND NEW AGE

GÖRRES ALBERT / KASPAR WALTER (Hg.), *Tiefenpsychologische Deutung des Glaubens?* Anfragen an Eugen Drewerman. (Quaestiones disputatae 113). (176). Herder, Freiburg 1988. Ppb. DM 24,80.
WILFRED FELIX (Hg.), *Verlaß den Tempel.* Antyodaya — indischer Weg zur Befreiung. (Reihe: Theologie der Dritten Welt, Bd. 11). (208). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 34,—.
BORSIG MARGARETA VON, *Unter dem Lächeln Buddhas.* Märchen aus Indien und Japan. (Texte zum Nachdenken). (160). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.
HUMMEL REINHARD, *Reinkarnation.* Weltbilder des Reinkarnationsglaubens und das Christentum. (Reihe: Unterscheidung, Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus). (128). Grünewald, Mainz, und Quell-Verlag, Stuttgart 1988. Kart. DM 18,80.
BECK HEINRICH, *Reinkarnation oder Auferstehung.* Ein Widerspruch? (47). (Grenzfragen, Schriftenreihe für Grenzgebiete der Wissenschaft. Hg. v. Andreas Resch). Reschverlag, Innsbruck 1988. Kart.
KEHL MEDARD, *New Age oder Neuer Bund?* Christen im Gespräch mit Wendezeit, Esoterik und Okkultismus. (Topos-TB. 176). (132). Grünewald, Mainz 1988. Kart. DM 9,80.
LEDERGERBER KARL / BIERI PETER, *Was geht New Age die Christen an?* Brücken zum gegenseitigen Verständnis. (Herder-TB 1542). (144). Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.
SUDBRACK JOSEF, *Mystik.* Selbsterfahrung — Kosmische Erfahrung — Gotteserfahrung. (Reihe: Unterscheidung. Christliche Orientierung im religiösen Pluralismus). (160). Grünewald, Mainz, und Quell-Verlag, Stuttgart 1988. Kart. DM 18,80.

SPIRITUALITÄT

KOLVENBACH PETER-HANS SJ, *Der österliche Weg.* Exerzitien zur Lebenserneuerung. (240). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 26,—.
SPIEKER KYRILLA, *Mit Gott im Wort.* Beter der Bibel. (Herder-TB 1555). (127). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 7,90.
JAHN HELMUT, *Selig die Barmherzigen.* Ein Meditationsbuch. (80, mit vielen Farbbildern). Tyrolia, Innsbruck 1988. Geb. S 198.— / DM 29,—.
RATZINGER JOSEPH KARD., *Diener Eurer Freude.* Meditationen über die priesterliche Spiritualität. (112). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 16,80.
MECHTHILD VON MAGDEBURG, *„Ich tanze, wenn du mich führst".* Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgewählt, übersetzt und eingeleitet von Margot Schmidt. (HerBü 1549, „Texte zum Nachdenken"). (160). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.
BONAVENTURA, *Das Leben des hl. Franz von Assisi.* Nach der Legenda Maior. Illustriert mit den Miniaturen der Sibilla von Bondorf. Mit einem Nachwort von Sr. Annuntiata Lagier OSC. (176, 52 Farbtafeln). Herder, Freiburg 1988. Geb. DM 29,80.
BISER EUGEN, *Buber für Christen.* Eine Herausforderung. (144). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 9,90.
GOUYON KARD. PAUL, *Marcel Callo.* Märtyrer der Arbeiterjugend in Mauthausen. Eine Biographie. Aus dem Französischen übersetzt von Christine Hofinger. (136). Otto Müller, Salzburg 1988. Kart. S 138.—.

VERSCHIEDENES

Wird die Kirche wieder jung? Ein Taschenbuch der Bistumspresse. Vorwort von Rita Süßmuth. (Herder-TB 1548). (126). Herder, Freiburg 1988. Kart. DM 7,90.
MALINSKI M. / SCHNIDER A., *Wir beten zu Dir.* Mit 4 Zeichnungen von Ingrid Weihs und 19 Fotos von Gery Wolf. Aus dem Polnischen von Theo Mechtenberg. Deutsche Überarbeitung von A. Schnider. (125). Styria, Graz 1988. Kart. S 108.— / DM 15,—.
CLAEYS KAREL, *Die Bibel bestätigt das Weltbild der Naturwissenschaft.* (715). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Ln. DM 58,—.
HOERES WALTER, *Der Aufstand gegen die Ewigkeit.* Kirche zwischen Tradition und Selbstzerstörung. 2. Aufl. (106). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Kart. DM 12.—.
SIEGMUND GEORG, *Nietzsche der Atheist und Antichrist.* Mit einem Nachwort von Walter Hoeres. (186). Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1988. Kart. DM 16,—.
HARTMANN GERHARD, *Im Gestern bewährt — Im Heute bereit.* 100 Jahre Carolina 1888—1988. (678). Styria, Graz 1988. Kld. S 980.— / DM 140,—.
GSTREIN HEINZ, *Malta mit Gozo und Comino.* Walter-Reiseführer. (384, viele Fotos, Karten, Pläne). Walter-Verlag, Olten 1988. Geb. DM 34,— / sfr 31,—.

Sachregister

Theologisch-praktische Quartalschrift — 136. Jahr — 1.—4. Heft

Schwerpunktthemen

Sinnvoll erziehen

Josef Janda: Verschwiegene Akzente gegenwärtiger Pädagogik ..... 4— 15
Wilhelm Zauner: Wandelbare Menschen — unwandelbare Ideale? ..... 16— 19
Elisabeth Lukas: Heute sinnvoll erziehen ..... 20— 27
Franz Schmid: Den ganzen Menschen ernst nehmen — Zum „familialen" Erziehungsstil Don Giovanni Boscos ..... 28— 37
Karl Mühlek: Wandel der Seminarerziehung ..... 38— 45

Maria recht verehren

Wolfgang Beinert: Maria — Impulse für die Kirche? Überlegungen aus Anlaß der Enzyklika „Redemptoris Mater" von Papst Johannes Paul II. ..... 107—118
Heinrich Petri: Zwischen Fatima und Medjugorje. Die Bedeutung von Visionen und Erscheinungen für die Kirche ..... 119—129
Marie-Louise Gubler: Selig, die geglaubt hat — Das Marienbild des Lukas. Überlegungen aus der Perspektive einer Frau ..... 130—139
Franz Courth: Mariologie im Umfeld von Ökumene und Feminismus. Akzente neuerer mariologischer Literatur ..... 140—149

Heiße Eisen der Kirchengeschichte

Friedrich Schragl: Die Kreuzzüge — ein unheiliges Experiment? ..... 203—212
Gerhard B. Winkler: Die Inquisition: Zwischen politischer Vernunft und mißbrauchter Religion ..... 213—223
Maximilian Liebmann: Entwicklung und Überwindung des Hexen- und Zauberwahns ..... 224—230
Gerhard B. Winkler: Galilei und die Kirche ..... 231—238

Tod und Begräbnis

Piet Schoonenberg: Der Tod als Anfang ..... 309—315
Ferdinand Reisinger: Der Tod als Ende? Zur ungenügenden Todesbewältigung im Marxismus ..... 316—325
Franz Georg Friemel: Die Toten begraben — Pastoralsoziologische Überlegungen ..... 326—334
Winfried Glade: Die kirchliche Begräbnisfeier ..... 335—343

Abhandlungen

Rudolf Zinnhobler: Die Kirche Österreichs zwischen Kreuz und Hakenkreuz ..... 46— 54
Ernst Chr. Suttner: Tausend Jahre seit der Christianisierung der Ostslawen ..... 55— 64
Walter Kirchschläger: Bibel und Konzil — Das Zweite Vatikanum aus der Sicht des Exegeten ..... 65— 74
Karl Heinz Neufeld: Zum Menschenbild des Zweiten Vatikanischen Konzils ..... 150—158
Peter Zelger: Seelsorge in Südtirol seit 1918 ..... 159—167
Otto B. Knoch: Die Katholiken und die Bibel — Ein Gang durch die Geschichte ..... 239—251
Alois Stöger: Die Wurzel priesterlichen Lebens (2 Tim 1,6—14) ..... 252—257
Erwin Gatz: Die Bischofsernennungen in den deutschsprachigen Ländern. Theorie und Praxis seit dem 19. Jahrhundert ..... 258—266
Josef Gelmi: Die Reisen Johannes Pauls II. ..... 344—353

Spirituelle Beiträge

Alfred Delp: Der Mensch in der Geschichte ..... 75— 76
Dienstmagd des Herrn ..... 168—169
Der Mensch allein schafft es nicht ..... 267—268
Der Sinn des Todes ist das Leben ..... 354—355

Berichte

Hans Heimerl: Vermögensverwaltung in der Pfarre — Die derzeitige Rechtslage ..... 77— 80
Johannes Singer: Otto Karrer — Zum 100. Geburtstag ..... 356—361
Anton Grabner-Haider: Probleme der Mythosforschung ..... 362—367
Peter Gradauer: Römische Erlässe und Entscheidungen ..... 81— 84, 269—276
Josef Gelmi: Kirchliches Zeitgeschehen ..... 170—176, 368—375

Buchbesprechungen

Adler Gerhard (Hg.), Tausend Jahre Heiliges Rußland (R. Zinnhobler) 196
Afflerbach Horst, Die sanfte Umdeutung des Evangeliums (O. Knoch) 403
Aichelburg Peter C./Kögeler Reinhard (Hg.), Evolution (J. Janda) 280
Altermatt Alberich Martin/Schnitker Thaddäus A. (Hg.), Der Sonntag (C. Brandstätter) 189
Altner Günter, Die Überlebenskrise in der Gegenwart (W. Kalesse) 90
Auf der Maur Hansjörg, Feiern im Rhythmus der Zeit I (H. Hollerweger) 189

Bachl Gottfried, Der beneidete Engel (A. Habichler) 194
Baldoni Antonio/Ceriotti Giancarlo, Frammenti Agostiniani (U. G. Leinsle) 393
Beck Heinrich, Natürliche Theologie (U. G. Leinsle) 87
Beilner Wolfgang, Maßstab Evangelium (O. Knoch) 193
Beinert Wolfgang (Hg.) Frauenbefreiung und Kirche (H. B. Gerl) 389
Beykirch Ursula, Von der konfessionsverschiedenen zur konfessionsverbindenden Ehe? (H. Heimerl) 392
Berger Klaus/Colpe Carsten (Hg.), Religionsgeschichtliches Textbuch zum Neuen Testament (K. M. Woschitz) 288
Biser Eugen, Glaubenswende (K. M. Woschitz) 197
Blum Wilhelm, Wirklichkeit des Lebens (F. Reisinger) 398
Breuning Wilhelm (Hg.), Seele (G. Bachl) 94
Brox Norbert u. a. (Hg.), Anfänge der Theologie — FS J. B. Bauer (J. Speigl) 293
Brück Regina u. Michael von, Ein Universum voller Gnade (J. Janda) 301
Bulst Werner/Pfeiffer Heinrich, Das Turiner Grabtuch und das Christusbild (J. Hörmandinger)..... 405

Camara Dom Helder, In deine Hände, Herr! (O. Stütz) 408
Chadwick Henry, Augustin (U. G. Leinsle) 393
Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Quellenband 2: Im Bann der Natur (F. Reisinger)..... 380
Ciardi Fabio, Menschen des Geistes (G. B. Winkler) 396
Congar Yves, Im Geist und im Feuer (O. Knoch) 195
Conzemius Victor, Christen unserer Zeit (R. Zinnhobler) 406

Delp Alfred, Kassiber (F. Huemer-Erbler) 194
Demmer Klaus, Leben in Menschenhand (R. Sagmeister) 383
Dietrich Wolfgang, Sabbat halten — Arbeit loslassen (O. Stütz) 199
Diez Karlheinz, Christus und seine Kirche — P. Canisius (G. B. Winkler) 184
Dionne J. Robert, The Papacy and the Church (G. B. Winkler) 185
Dirnbeck Josef, Kreuz — Weg — Zeichen (O. Stütz) 200
Dolch Heimo, Grenzgänge zwischen Naturwissenschaft und Theologie (G. Eder) 90
Dorn Luitpold A., Was will der Papst bei uns? (J. Gelmi) 102
Drewermann Eugen, „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen" (J. Janda) 288
Dungersheim Hieronymus, Schriften gegen Luther (R. Bäumer) 297
Durrwell F. X., Der Geist des Herrn (O. Knoch) 96
Dyck Joachim u. a. (Hg.), Rhetorik — Bd. 5 (W. Blasig) 304

Ebach Jürgern, Kassandra und Jona (J. Janda) 407
Eckert Gerhard, Finnland (R. Zinnhobler) 305
Eiff August W. v./Gründel Johannes, Von Aids herausgefordert (J. Janda) 384
Eisenstein Michael, Selbstverwirklichung und Existenz (K. Gastgeber) 87
Enichlmayr Josef, Der Heilige Geist führt die Kirche (J. Hörmandinger) 388

Fahlbusch Erwin u. a. (Hg.), Evangelisches Kirchenlexikon — Lieferung 4 (G-H) (R. Zinnhobler) 296
Fasselt Gerd, Die gemeinsame Verantwortung von Arzt und Seelsorger für die Kranken (A. Hagen) 184

Feldmann Christian, Liebe, die das Leben kostet (F. Huemer-Erbler) 404
Fernando Antony, Zu den Quellen des Buddhismus (J. Singer) 376
Fischer Klaus P., Gotteserfahrung (H. Puchberger) 95
Fischer Rudolf, Marokko (R. Zinnhobler) 305
Föhr Nikolaus/Stiren Josef, Seniorengottesdienste (K. Wild) 190
Franz von Sales, Philothea (hg. v. O. Karrer) (J. Singer) 359
Friedl Herbert/Rombold Günter/Bachl Gottfried, Auch Dinge haben ihre Tränen
(R. Zinnhobler) 304
Fürst Walter, Praktisch-theologische Urteilskraft (E. Schulz) 386
Furger Franz/Nagel Ernst Josef (Hg.), Die Strategische Verteidigungsinitiative im Spannungsfeld
von Politik und Ethik (G. Wildmann) 402

Gabgriels André/Reinhardt Heinrich (Hg.), Ministerium Iustitiae (FS H. Heinemann)
(J. Hirnsperger) 390
Gamber Klaus, Das Patriarchat Aquileja und die bairische Kirche (R. Zinnhobler) 185
Gandhi Mahatma, Aus der Stille steigt die Kraft (J. Janda) 302
Gelmi Josef, Kirchengeschichte Tirols (R. Zinnhobler) 187
Gleixner Hans, Die ethische und religiöse Sozialmuskritik des Vladimir Solov'ev (R. Beer) 88
Gnilka Joachim, Das Matthäusevangelium — 1. Teil (O. Knoch) 285
Gödecke Monika, Geschichte als Mythos (J. Speigl) 296
Größmann Elisabeth/Bader Dietmar (Hg.), Warum keine Ordination der Frau? (H. B. Gerl) 381
Görres-Gesellschaft (Hg.), Staatslexikon
Band 2 (R. Zinnhobler) 99
Band 3 (R. Zinnhobler) 179
Gordan Paulus (Hg.), Lebensentscheidung — Salzburger Hochschulwochen 1986 (J. Janda) 279
Goritschewa Tatjana (Hg.), Nadjeschda heißt Hoffnung (J. Hörmandinger) 196
Grane Leif, Die Kirche im 19. Jh. (R. Zinnhobler) 186
Greshake Gisbert/Kremer Jacob, Resurrectio Mortuorum (G. Bachl) 94
Grillmeier Alois, Jesus der Christus im Glauben der Kirche — Band 2/1 (R. Schulte) 91
Guardini Romano, Tugenden (J. Singer) 292
Ders., Die Annahme seiner selbst (J. Singer) 292
Gunkel Hermann, Das Märchen im AT (J. Janda) 283

Hackl Erich (Hg.), Das Herz des Himmels (J. Meier) 101
Haider Siegfried, Geschichte Oberösterreichs (R. Zinnhobler) 299
Hanselmann Johannes u. a., Fachwörterbuch Theologie (R. Zinnhobler) 181
Heine Susanne, Wiederbelebung der Göttinnen? (A. Grabner-Haider) 295
Dies., Frauen der frühen Christenheit (A. Grabner-Haider) 295
Hell Cornelius, Skepsis, Mystik und Dualismus (F. Reisinger) 400
Hilpert Konrad (Hg.), Selbstverwirklichung (J. Janda) 385
Höfer Liselotte, Otto Karrer (J. Singer) 356
Höffner Joseph Kard., In der Kraft des Glaubens — 2 Bände (P. Eder) 303
Hofmann Michael u. a. (Hg.), Seminarium Ernestinum (R. Zinnhobler) 186
Hogg James (Hg.), Kartäuserregel und Kartäuserleben (R. Zinnhobler) 297
Holtz Leonhard, Geschichte des christlichen Ordenslebens (R. Zinnhobler) 299
Honek Klemens, Dissertationsverzeichnis der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Wien
von 1831 bis 1984 (R. Zinnhobler) 198
Hoppe Thomas, Friedenspolitik mit militärischen Mitteln (G. Wildmann) 401
Hürten Heinz, Kurze Geschichte des deutschen Katholizismus 1800 bis 1960 (R. Zinnhobler) 85
Ders., Verfolgung, Widerstand und Zeugnis (R. Zinnhobler) 299

Jacobs Manfred, Das Christentum in der antiken Welt (R. Zinnhobler) 184
Jakobi Paul, Damit das Glück Wurzeln schlägt (J. Janda) 192
Jaschke Helmut, Psychotherapie aus dem NT (O. Knoch) 289
Jedin Hubert u. a., Atlas zur Kirchengeschichte (R. Zinnhobler) 296
Johannes Paul II., Enzyklika „Mutter des Erlösers" (S. Birngruber) 294
Jungclaussen Emmanuel (Hg.), Aufrichtige Erzählungen eines russischen Pilgers
(J. Hörmandinger) 196

Karrer Otto (Auswahl), Der mystische Strom (J. Singer) 358
Kasper Walter, Theologie und Kirche (J. Singer) 95
Kehl Medard, Eschatologie (A. Seigfried) 294
Keil Günther, Philosophiegeschichte II (U. G. Leinsle) 86
Ders., Glaubenslehre (M. J. Suda) 97
Kelly J. N. D., Reclams Lexikon der Päpste (R. Zinnhobler) 394

Kertegle Karl (Hg.), Das Gesetz im NT (K. M. Woschitz) 286
Kessler Michael, Kritik aller Offenbarung (H. Petri) 291
Khoury Adel Theodor (Hg.), Lexikon religiöser Grundbegriffe (R. Zinnhobler) 100
Khoury Adel Theodor/Hünermann Peter (Hg.), Wie sollen wir mit der Schöpfung umgehen? (W. Kalesse) 300
Khoury Adel Theodor/Hünermann Peter (Hg.), Warum leiden? (J. Janda) 301
Kirchberger Georg, Neue Dienste und Gemeindestrukturen in der katholischen Kirche (M. Lehner) 182
Klingenstein Grete, Krise des Fortschritts (O. König) 89
Klinger Elmar/Zerfaß Rudolf (Hg.), Die Kirche der Laien (F. Sidl) 389
Klöckener Martin, Die Liturgie der Diözesansynode (G. B. Winkler) 188
Koch Klaus, Die Profeten I (B. Baldauf) 282
Köhl Georg, Der Beruf des Pastoralreferenten (M. Lehner) 389
Kolb Anton (Hg.), Glaube — Wissen — Zukunft (400 Jahre Universität Graz) (F. Reisinger) 304
Kranz Gisbert, Winfried Bonifatius (R. Zinnhobler) 394
Kraus Georg, Gotteserkenntnis ohne Offenbarung und Glaube? (S. Birngruber) 96
Kreiml Josef, Zwei Auffassungen des Ethischen bei Heidegger (F. Uhl) 378
Kruse Torsten/Wagner Harald (Hg.), Sterbende brauchen Solidarität (F. Schmatz) 386
Kupka Hans-Joachim, Neues Sprechen von Kirche (U. Hemel) 191

Lähnemann Johannes, Weltreligionen im Unterricht (J. Janda) 193
Landscheidt Theodor, Wir sind Kinder des Lichts (B. Wenisch) 403
Langer Wolfgang (Hg.), Handbuch der Bibelarbeit (M. Scharer) 289
Langewiesche Dieter, Das deutsche Kaiserreich (R. Zinnhobler) 289
Lechner Odilo/Schütz Ulrich, Mit den Heiligen durch das Jahr (R. Zinnhobler) 406
Leidl August u. a. (Hg.), Ostbairische Grenzmarken — Band 29 (R. Zinnhobler) 300
Lies Lothar (Hg.), Origeniana Quarta (U. G. Leinsle) 392
Link Hans-Georg (Hg.), Gemeinsam glauben und bekennen (C. Gleixner) 380
Löser Werner u. a. (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie (R. Schulte) 93
Loewenich Walther von/Manns Peter, Luther für Christen (L. Temmel) 98
Loewit Kurt, Geheimsprache Sexualität (B. Liss) 385
Lohaus Gerd, Die Geheimnisse des Lebens Jesu in der Sth des Thomas v. Aquin (R. Schulte) 92
Lohfink Norbert, Das Jüdische am Christentum (H. Wurz) 284
Ludin Walter u. a. (Hg.), Wir Kirchenträumer (A. Heller) 182

Mayer Bernhard/Seybold Michael, Die Kirche als Mysterium in ihren Ämtern und Diensten (M. Lehner) 387
Mayer Günter, Die jüdische Frau in der hellenistisch-römischen Antike (R. Unfried) 288
Mayer Hans Eberhard, Geschichte der Kreuzzüge (F. Schragl) 297
Mieth Dietmar, Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis (R. Sagmeister) 381
Morel Julius, Ordnung und Freiheit (L. Neuhold) 89
Moser Franz, Wirtschaft und Religion (M. Scharer) 192
Müller Karl/Sundermeier Theo (Hg.), Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe (F. Schragl) 180
Mußner Franz, Was lehrt Jesus über das Ende der Welt? (S. Stahr) 286

Naab Erich, Das eine große Sakrament des Lebens (R. Schulte) 92
Nagel Ernst Josef, Die Strategische Verteidigungsinitiative als ethische Frage (G. Wildmann) 401
Nastainczyk Wolfgang, Glauben weitergeben — Glauben entfalten (M. Scharer) 190
Nell-Breuning Oswald von, Kapitalismus — kritisch betrachtet (F. Reisinger) 399
Neufeld Karl-Heinz (Hg.), Probleme und Perspektiven dogmatischer Theologie (A. Seigfried) 177

Obereder Ingeborg, Medjugorje — Einladung zum Frieden (J. Hörmandinger) 407

Pesch Rudolf, Paulus kämpft um sein Apostolat (S. Stahr) 287
Piechowiak Helmut, Eingriff in das menschliche Leben (G. Holotik) 384
Pieris Aloysius, Theologie der Befreiung in Asien (J. Janda) 277
Plate Manfred (Hg.), Ungläubige Jugend? (J. Hörmandinger) 390
Posada Gerardo, Der Heilige Bruno (G. B. Winkler) 395
Primetshofer Bruno u. a. (Hg.), Franz von Assisi und die Armutsbewegung seiner Zeit und die Auswirkungen von Luthers Thesen bis zum Augsburger Religionsfrieden und Kard. Klesl (J. Gelmi) 396

Rausch Ursula, Island (R. Zinnhobler) 199

Reissner Ilma, Das heilige Rußland (R. Zinnhobler) 101
Rest Walter (Hg.), Kierkegaard für Christen (G. Pöltner) 280
Reventlow Henning Graf, Gebet im AT (J. Marböck) 284
Ringel Erwin, Die ersten Jahre entscheiden (I. Savio) 191
Rodriguez P., Teilkirchen und Personalprälaturen (H. Heimerl) 392
Röper Anita, Karl Rahner als Seelsorger (J. Singer) 181
Rotter Hans, Die Würde des Lebens (S. Renoldner) 382
Rüterswörden Udo, Von der politischen Gemeinschaft zur Gemeinde (G. Braulik) 281

Schatz Klaus, Zwischen Säkularisation und Zweiten Vatikanum (R. Zinnhobler) 85
Schatzgeyer Kaspar, Von der waren Christlichen und Evangelischen freyheit — De vera libertate evangelica (R. Bäumer) 298
Schäfer Philipp, Buße — Beichte — Vergebung (K. Gastgeber) 388
Schmid Franz, Handbuch der kirchlichen Jugendarbeit — Band 3: Grundlagentexte zur kath. Jugendarbeit (F. Huemer) 183
Schneider Lothar, Soziale Dynamik (F. Reisinger) 399
Schreiner Josef (Hg.), Unterwegs zur Kirche (W. Berg) 282
Schulz Winfried, Der neue Codex und die kirchlichen Vereine (H. Pree) 391
Schwager Raymund, Der wunderbare Tausch (W. Gruber) 293
Schwarz Reinhard, Luther (R. Zinnhobler) 397
Seeber David, Brauchen wir ein neues Konzil? (R. Zinnhobler) 407
Seibert Jutta (Bearb.), Lexikon christlicher Kunst (R. Zinnhobler) 100
Seidel Walter (Hg.), Offenbarung durch Bücher? (J. Hörmandinger) 302
Seif Klaus Philipp, Daten vor dem Gewissen (G. Datterl) 400
Sobanski Remigiusz, Grundlagenproblematik des katholischen Kirchenrechts (J. Hirnsperger) 390
Stein Edith, Aus meinem Leben (F. Huemer—Erbler) 404
Dies., Im verschlossenen Garten der Seele (F. Huemer-Erbler) 403
Dies., Verborgenes Leben (H. B. Gerl) 404
Sudbrack Josef, Neue Religiosität (H. Puchberger) 195

Theologische Realenzyklopädie (TRE), Band XV: Heinrich II. — Ibsen (G. Bachl) 90
Trummer Peter, Aufsätze zum NT (O. Knoch) 285

Ullrich Lothar (Hg.), Kirche in nichtchristlicher Welt (M. Lehner) 388
Urban Hans-Jörg/Wagner Harald (Hg.), Handbuch der Ökumenik — Bände III/1 und III/2 (R. Zinnhobler) 380
US-Bischöfe, Gegen Unmenschlichkeit in der Wirtschaft (Hirtenbrief) (F. Reisinger) 398

Vanhoye Albert (Hg.), L'Apôtre Paul (A. Fuchs) 287
Vogt Theophil, Bibelarbeit (R. Unfried) 290
Volk Hermann, Ihr seid eine neue Schöpfung (R. Zinnhobler) 96

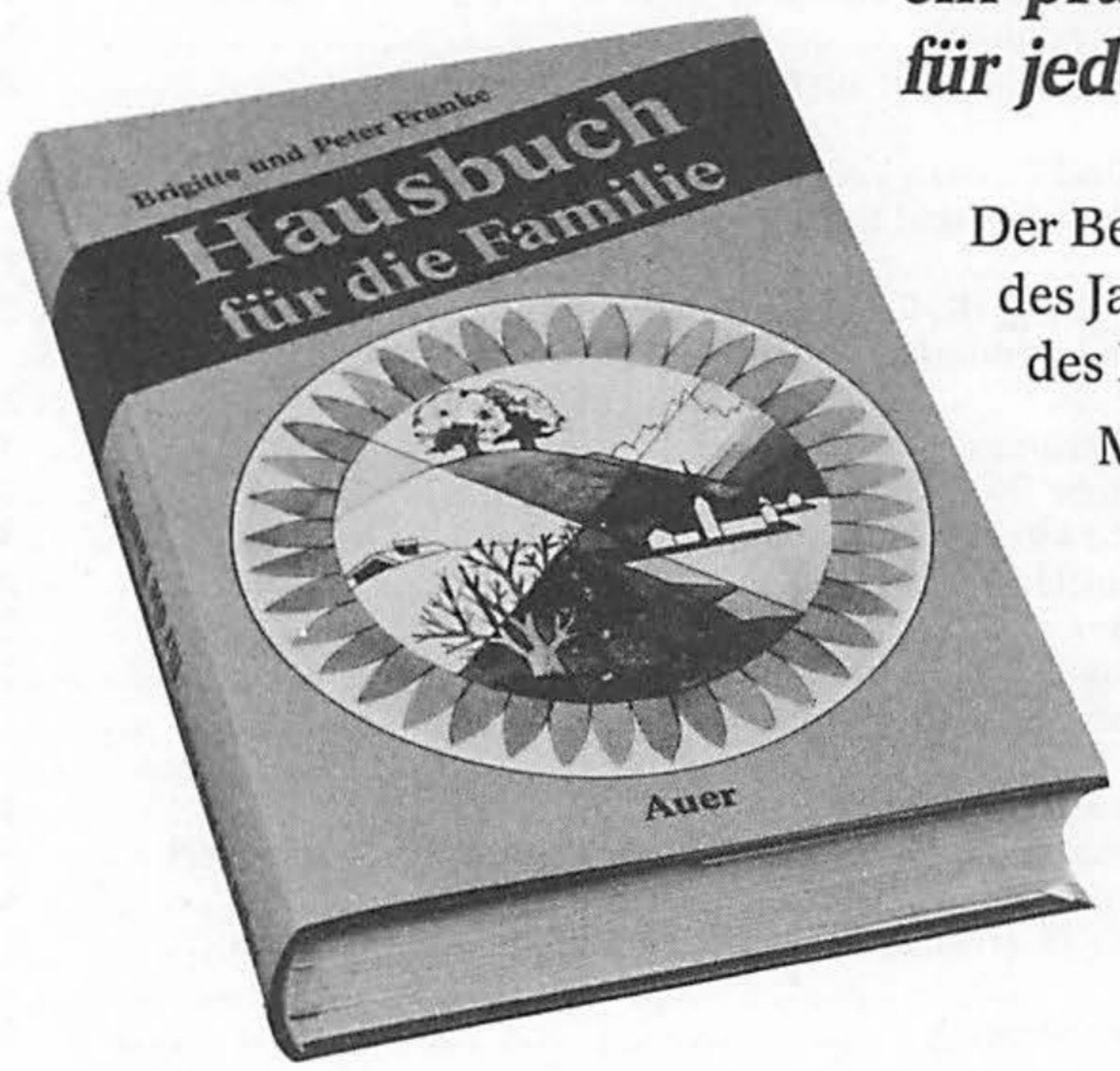
Waldenfels Hans (Hg.), Lexikon der Religionen (J. Janda) 180
Waldmüller Lothar, Die Synoden in Dalmatien, Kroatien und Ungarn (G. B. Winkler) 394
Weger Karl-Heinz (Hg.), Argumente für Gott (U. G. Leinsle) 179
Weiler Rudolf, Internationale Ethik (F. Reisinger) 379
Weingartner Paul (Hg.), Die eine Ethik in der pluralistischen Gesellschaft (F. Reisinger) 379
Weis Christian, Begnadet, besessen oder was sonst? (W. Mantler) 198
Weynand Winfried, Schriftenverzeichnis Joseph Höffner 1933—1983 (P. Eder) 303
Widder Erich, Kirchenkunst im europäischen Osten (R. Zinnhobler) 196
Willi Victor J., „Im Namen des Teufels?" (R. Zinnhobler) 305
Windisch Hubert (Hg.), Mut zum Gewissen (H. Puchberger) 181
Wucherer-Huldenfeld Augustinus, Personales Sein und Wort (J. Schmuck) 279

Zinnhobler Rudolf (Hg.), Bischof Franz Joseph Rudigier und seine Zeit (R. Reischl) 187

Eingesandte Schriften ..... 102—105, 200—202, 305—308, 408—410

Das große Hausbuch

– ein prachtvolles Geschenk für jede Familie



Der Begleiter durch die Monate des Jahres und die Zeiten des Lebens.

Mit Anregungen, Ratschlägen und Unterhaltung für die vier Jahreszeiten.

580 Seiten, vierfarbig, mit Schutzumschlag,

nur **DM 49,80**

Verlag Ludwig Auer
8850 Donauwörth

Wir drucken, was Sie täglich brauchen!

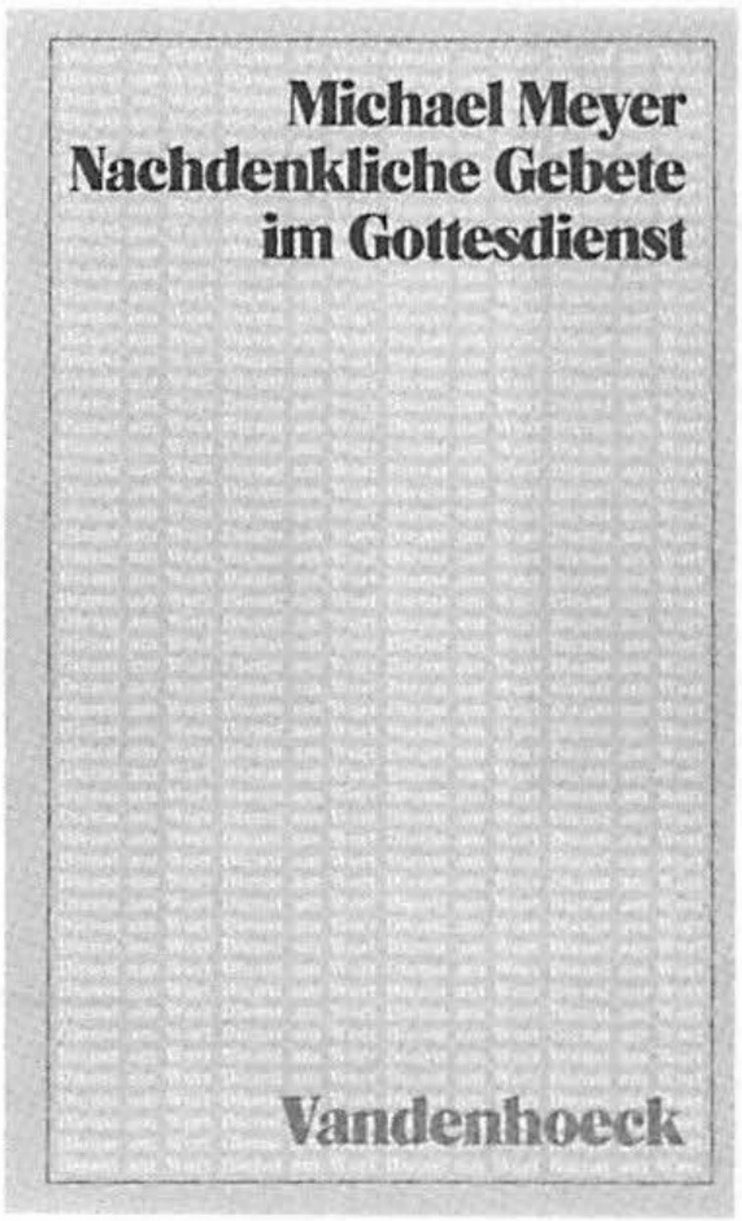
Briefe · Rechnungen · Kuverts
Visitenkarten · Flugblätter · Prospekte
Plakate · Zeitschriften
Broschüren · Bücher

FIDELIS druck

Buch- und Offsetdruckerei
4020 Linz, Kapuzinerstraße 38
Tel. (0732) 27 74 87

Werkstätte für Echt-Antik- und Betonglasfenster und Mosaiken im Kloster S c h l i e r b a c h, OÖ.
Käserei und Glasmalerei Ges. m. b. H.
A-4553 Schlierbach, OÖ., Tel. (0 75 82) 81 2 82

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





Michael Meyer

Nachdenkliche Gebete im Gottesdienst

(Dienst am Wort, Band 49). 1988. 154 Seiten, kart. ca. DM 19,80; bei Subskription der Reihe ca. DM 16,80

Diese gottesdienstlichen Gebete sind knapp gehalten und damit geeignet, sich in sie hineinzuhören und über sie nachzudenken. Der Einzelne in der Gemeinde kann innehalten und die Gebete leichter nachvollziehen.

Die Sammlung bietet: Kyrie-Gebete / Kollekten-Gebete / Fürbitten-Gebete.

Kristlieb Adloff

Die Predigtwoche

Ein homiletisches Exerzitium. 1988. Ca. 208 Seiten, kart. ca. DM 28,–

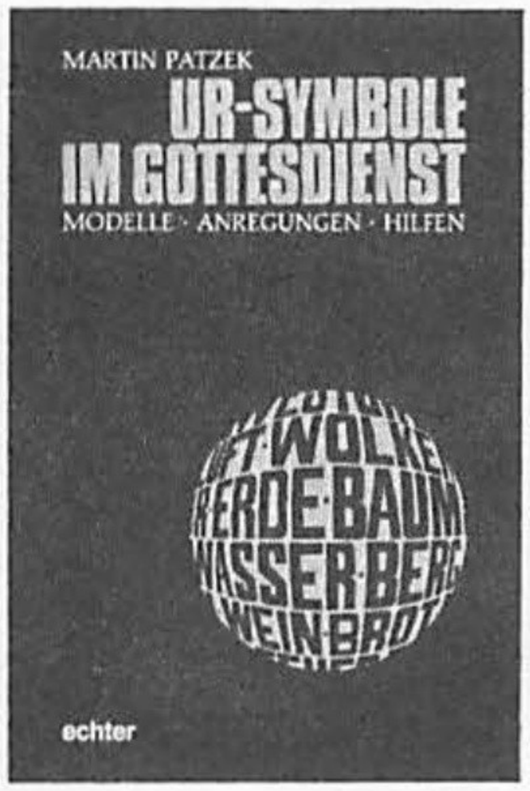
Die sieben Sendschreiben der Offenbarung als Wegweiser für die Predigt durch die Tage der Woche. Der Autor ermuntert zu neuem Überdenken und Einüben des Predigens.

Inhalt: *Der Weg der Predigt / Das Wesen der Predigt (mit Predigt über Apk 2, 1–7) / Die Notwendigkeit der Predigt / Die Situation der Predigt / Das Medium (der) Predigt (mit Predigt über Apk 2, 18–29) / Die Folgen der Predigt / Der (Auf-) Bau der Predigt (mit Predigt über Apk 3, 7–13) / Das Ziel der Predigt.*

Echter-Gottesdienst- und Predigtmodelle

– eine Fundgrube für den Praktiker –







Modelle

Maria zu Ehren
Predigten – Hinführungen – Andachten.
Von Jürgen Lenssen. 1987. 104 Seiten.
DM 19,80. ISBN 3-429-01063-2.

Unter deinem Schutz und Schirm
Marienfeiern mit Kindern.
Von Jürgen Lenssen und Engelbert Paulus.
1988. 72 Seiten. DM 16,80.
ISBN 3-429-01129-9.

Ur-Symbole im Gottesdienst
Modelle – Anregungen – Hilfen.
Von Martin Patzek. 1988. 70 Seiten. DM 18,–.
ISBN 3-429-01128-0.

Laßt uns loben, Schwestern, loben
Frauengottesdienste. Von Werner Ripplinger.
1987. 88 Seiten. DM 19,80. ISBN 3-429-01066-7.

Gottesdienste mit Senioren
Eucharistiefeiern – Andachten – Wallfahrten.
Von Jürgen Lenssen. 1987. 100 Seiten. DM 19,80.
ISBN 3-429-01091-8.

Predigten

Preis einheitlich DM 22,– je Band

Matthäus-Predigten
Von Geist/Kretzer. 152 Seiten.
ISBN 3-429-01023-3.

Markus-Predigten
Von Mersch/Münck/Preußner. 2. Auflage.
120 Seiten. ISBN 3-429-00891-3.

Lukas-Predigten
Von Amendt/Hillenbrand/Rosenzweig.
152 Seiten. ISBN 3-429-00971-5.

Johannes-Predigten
Von Breitenbach/Krämer/Morgenroth.
144 Seiten. ISBN 3-429-01058-6.

Korinther-Predigten
Von Gabel/Lederer. 168 Seiten.
ISBN 3-429-01006-3.

Pentateuch-Predigten
Von Frisch. 144 Seiten. ISBN 3-429-01092-6.

Jesaja -Predigten
Von Lenssen. 152 Seiten. ISBN 3-429-00990-1.

Die Freude an Gott ist unsere Kraft
Predigten zu den Hochfesten des Kirchenjahres.
Von Wilhelm Schäffer. 1988. 108 Seiten.
ISBN 3-429-01132-9.

Das Evangelium von Fall zu Fall
Predigten zu besonderen Anlässen.
Von Roland Breitenbach. 1988. 108 Seiten.
DM 19,80. ISBN 3-429-01122-1.

echter

„echter"-Bücher bekommen Sie bei Ihrem Buchhändler!



(Grundzüge, Bd. 72.) 1988. VI, 193 S., kart. DM 36,–



1988. XI, 217 S., kart. DM 36,–

Busse, Heribert

Die theologischen Beziehungen des Islams zu Judentum und Christentum

Der Islam ist von seiner Entstehung und seinem Wesen her eng mit dem Judentum und Christentum verbunden. Muhammad hat in ständiger Auseinandersetzung mit den beiden Religionen seinen eigenen Weg gefunden und sie nach einigem Schwanken als eigenständig, wenn auch durch mancherlei Irrtümer entstellt und daher weniger gut legitimiert als der Islam, anerkannt. Biblische Erzählungen hat er im Koran benutzt, um Glauben und Tun aus dem Geist des Islams zu illustrieren. Für den Umgang mit den anderen Religionen hat sich auf der Grundlage von Koran und Überlieferung ein Kodex entwikkelt, der teilweise noch heute gültig ist. Auf der christlichen Seite ist in den letzten Jahrzehnten der Kampf gegen den Islam durch den Dialog ersetzt worden. Auch das Judentum bemüht sich um den Dialog, doch sind die Gespräche durch den Nahostkonflikt überschattet.

Furger, Franz

Einführung in die Moraltheologie

Diese Einführung gibt einen Überblick über die unter dem Gesichtspunkt christlicher Gläubigkeit unternommene Reflexion des menschlichen Entscheidens und Verhaltens. Den Ausgangspunkt dafür liefert die Heilsbotschaft, die ihre Auswirkung auf das Tun und Lassen des Menschen zeitigen muß: Die Heils-Gabe wird zur Auf-Gabe. Die Moraltheologie versucht in der Reflexion dieses Tatbestandes Klarheit über die Konsequenzen des christlichen Glaubens für das Handeln des Christen zu verschaffen. In einem geschichtlichen Aufriß wird die Entwicklung dieser theologischen Disziplin aufgezeigt. Sie skizziert deren Methode, in die Logik und Argumente aus humanwissenschaftlicher Erkenntnis und philosophischer Ethik einzubeziehen sind. Der Hauptakzent liegt auf der Erarbeitung des personalen Gewissensentscheides des Menschen als einer originären, existentiellen Antwort auf Gottes Anruf.

Wissenschaftliche Buchgesellschaft

Aus dem Inhalt der nächsten Hefte:

Schwerpunktthema 1/89: „Den Glauben verkünden"

Georg Baudler	Den Glauben erzählen
Fritz Csoklich	„Gott der Herr zahle dir diese Predigt heim, Pater Adalbert!"
Josef Janda	Der Religionsunterricht als Ort der Erstverkündigung
Christian Schütz	Spirituelle Beiträge 1989
Karl Hausberger	1250 Jahre Diözesen Regensburg, Passau und Salzburg

Schwerpunktthema 2/89: „Studium Theologie"
(anläßlich der Eröffnung der neuen Katholisch-Theologischen Hochschule Linz)

Inlandsbezug	vom Verlag 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.
Einzahlungen:	Raiffeisenzentralkasse Linz, Kto. 7-01.032.697 Postscheckkonto Wien, Kto. 9512.489
Auslandsbezug	über die Buchhandlungen folgender Länder:
Belgien:	Ancienne Librairie Desbarax, 24, rue de Namur, Louvain.
Dänemark:	Sankt Ansgars Boghandel, Bredgade 67, Kobenhavn.
Deutschland:	Verlag Ludwig Auer, Cassianeum, Donauwörth, Bayern.
Frankreich:	Librairie Saint Paul, 6, rue Cassette, Paris 6e.
Holland:	Boekhandel H. Coebergh, Ged. oude Gracht 74, Haarlem.
Italien:	Buchhandlung Athesia, Laubengasse 41, Bozen; A. Weger's Buchhandlung, Brixen, Prov. Bozen.
Luxemburg:	Librairie Clees-Meunier, 15, rue du Fort Elisabeth, Luxembourg-Gare; (Postscheck-Nr. 5390, Brüssel 35.02.12).
USA:	The Moore-Cotrell Subscription Agencies Inc., North Cohocton, New York.

Bezugspreise ab Jahrgang 1988	**Jahresabonnement**	**Einzelheft**
Österreich	320.—	S 90.—
	(einschließlich 10 % Mehrwertsteuer)	
Bundesrepublik Deutschland	DM 54,—	DM 15,—
Schweiz	sfr 51.—	sfr 13.—
	(Portospesen werden gesondert verrechnet)	

Studenten erhalten eine Ermäßigung

Theologisch-praktische Quartalschrift
Medieninhaber (Verleger): LANDESVERLAG Ges.m.b.H., A-4020 Linz,
Hafenstraße 1—3, Tel. 0 73 2/27 81 21
Hersteller: LANDESVERLAG Druck, A-4020 Linz
Redaktion: A-4020 Linz, Bethlehemstraße 20
Herausgeber: Professorenkollegium der Katholisch-Theologischen Hochschule Linz, A-4020 Linz,
Bethlehemstraße 20



123 Seiten, Paperback
DM 19,80

Im Sinne einer seelsorgerlichen Ethik nehmen die Autoren Oswald Bayer, Ulrich Eibach, Gerhard Hennig, Horst Georg Pöhlmann und Manfred Seitz Stellung zu Fragen der Sexualität, Ehe und Familie. Statt die gesamtgesellschaftlichen Wandlungen nur zu spiegeln und sich herrschenden Erwartungshaltungen kritiklos anzupassen, treten sie dafür ein, inmitten gegenwärtiger Chancen und Gefährdungen auf Jesu eindeutiges Wort zur Ehe zu hören. Es bringt Mann und Frau in jene Einheit gegenseitiger Anerkennung zurück, die Gott der Schöpfer will und wirkt. Die damit zugesagte Freiheit besteht vor allem darin, daß bedingungslos Zeit gewährt ist — gemeinsame Zeit, Zeit gemeinsamer Antwort.

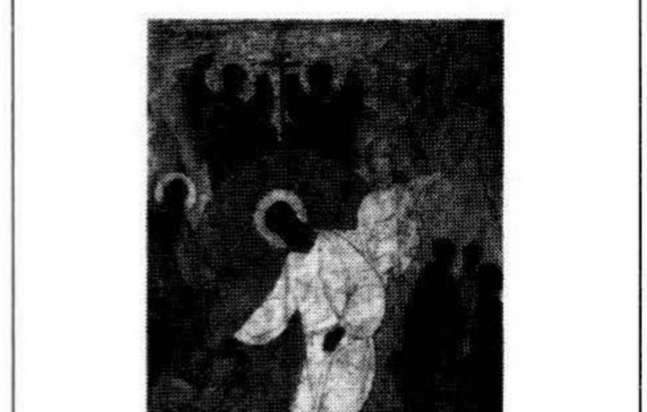
Markus Barth

Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen

VIII, 275 Seiten, Paperback
DM 48,—

Gemeinschaft mit Israel, mit Christus und unter den Gästen
Ein umfangreiches, engagiertes Buch des Schweizer Neutestamentlers und Sohnes von Karl Barth über das Herrenmahl, das sich ausführlich mit der sogen. Lima-Erklärung auseinandersetzt und dazu eine Fülle von biblischen Begründungen liefert.

Markus Barth,
geb. 1915 in Safenwil (Schweiz); Sohn von Karl und Nelly Barth; Studium der Theologie in Bern, Basel, Berlin und Edinburgh; Pfarrer in Bubendorf (Schweiz); 1953 bis 1972 Professor für Neues Testament in den USA (Dubuque, Chicago, Pittsburgh); seit 1973 in Basel. Bücher über Apostolat, Taufe, Tod und Auferstehung Christi, Rechtfertigung, die Bibel, den Epheserbrief, Juden, Christen und das Volk Gottes.



87 Seiten, Paperback
DM 14,80

Orthodox sein bedeutet Gott in rechter Weise loben

Russisch-orthodoxe Gebete sind gebetete Schrift, gebetetes Dogma. Im Gottesdienst vollzieht sich die kultische Vergegenwärtigung der gesamten Heilsgeschichte von der Schöpfung der Welt bis zur Wiederkunft Christi.
Mit diesem Buch liegt die erste und einzige Sammlung von Gebeten aus der russisch-orthodoxen Kirche vor, die mit der Absicht zusammengestellt wurde, evangelische und katholische Christen nicht nur mit dem russisch-orthodoxen Gebetsschatz bekannt zu machen, sondern die Gebete auch in unseren Gottesdiensten und kirchlichen Veranstaltungen verwenden zu können. Im Blick auf die Tausendjahrfeier der Christianisierung Rußlands im Jahr 1988 kommt diesem Buch eine besondere Bedeutung zu.

Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte

Herausgegeben i.A. des Interdisziplinären Instituts für Religionsgeschichte, Bad Münstereifel, von Michael Klöcker und Udo Tworuschka.

1 **Religionsgeschichte in der Öffentlichkeit**
Herausgegeben von Abdoldjawad Falaturi, Michael Klöcker und Udo Tworuschka. 1983. V, 207 Seiten. Br. DM 38,—

2 **Die Geschichte nichtchristlicher Religionen im christlichen Religionsunterricht**
Ein Abriß. Von Udo Tworuschka. 1983. VIII, 161 Seiten. Br. DM 45,—

3 **Vom Umgang der Kirche mit der Heiligen Schrift**
Gesammelte Aufsätze. Von Heinrich Karpp. 1983. V, 347 Seiten. Br. DM 68,—

4 **Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur**
Ungeschriebene, ungedruckte und verschollene Werke vorwiegend liberal-katholischer Kirchenhistoriker aus der Epoche 1860–1914. Von Christoph Weber. 1984. XVIII, 177 Seiten. Br. DM 48,—

5 **Studien zu Geschichte und Vermittlung des katholischen Katechismus in Deutschland**
Von Friedrich Trzaskalik. 1984. XX, 161 Seiten. Br. DM 48,—

6 **Marianische Wallfahrten im süddeutsch-österreichischen Raum**
Analysen von der Reformations- bis zur Aufklärungsepoche. Von Ludwig Hüttl. 1985. X, 217 Seiten, 4 Abbildungen auf Kunstdruck, farb. Schutzumschlag. Br. DM 68,—

7 **Die Familienerziehung in der Alten Kirche**
Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrhunderte des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung. Von Michael Gärtner. 1985. VIII, 487 Seiten. Br. DM 78,—

8 **Der Islam im Spiegel westlicher Theologie**
Aspekte christlich-theologischer Beurteilung des Islams im 20. Jahrhundert. Von Klaus Hock. 1985. XII, 404 S. Br. DM 64,—

9 **Religiöses Leben im Spiegel von Reisebeschreibungen**
Dokumente und Interpretationen über Rheinland und Westfalen um 1800. Von Cornelius Neutsch. 1986. IX, 148 S., 9 Abb. i.T. Br. DM 48,—

10 **Die römische Kurie um 1900**
Ausgewählte Aufsätze von Paul M. Baumgarten, eingeleit. u. hrsg. von Christoph Weber. 1986. XX, 261 S., 1 Titelporträt a. Kunstdruck. Br. DM 64,—

11 **Protestantische Kirche und Politik in Bayern**
Möglichkeit und Grenzen in der Zeit von Revolution und Reaktion (1848–1859). Von Ferdinand Magen. 1987. X, 391 S. Br. DM 98,—

12 **Gott und Magie in Swahili-Islam**
Zur Transformation religiöser Inhalte am Bsp. von Gottesvorstellung u. magischen Praktiken. Von Klaus Hock. 1987. VIII, 214 S., 1 Abb. a. Kunstdruck. Br. DM 48,—

13 **Der Christus der Muslime**
Christologische Aspekte in der arabisch-Islamischen Literatur. 2., durchgesehene und erweiterte Auflage. Von Olaf H. Schumann. 1988. X, 294 S. Br. DM 58,—

14 **Die Evangelische Kirchengemeinde Vohwinkel während der Zeit des Nationalsozialismus**
Von Holger Ueberholz. 1987. VII, 352 S. Br. DM 38,—

15 **Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland**
Von Frank Usarski. 1988. X, 327 S. Br. DM 68,—

16 **Die Behandlung der Religionen in der schulbezogenen Literatur des 18./19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der Jahre 1885—1900.**
Von Gudrun Peuster-May. 1988. XXVIII, 686 S. Br. Ca. DM 128,—

Böhlau Verlag Köln Wien